

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>

İSLÂM'DA FELSEFİ DÜŞÜNCENİN DOĞUŞU

-II-

—♦—
Ali Sami en-Neşşâr

*İslâm'da
Felsefi Düşüncenin Doğuşu*

II

insan yayınları : 262
inceleme-araştırma : 121
istanbul 1999

ISBN. 975-574-154-2 (Tk. No.)
ISBN. 975-574-258-1 (2. Cilt)

orijinal ismi
neş'etü'l-fikri'l-felsefi
fi'l-islâm
islâm'da
felsefi düşüncenin doğuşu
ali sami en-neşşâr

çeviren
osman tunç

kapak
erhan akçaoğlu

baskı
çalış ofset

insan yayınları
keresteciler sitesi, mehmet akif cad.
kestane sk. no: 1 merter-ist.
tel. 0212. 642 74 84 fax. 0212. 554 62 07
e-mail: insanyay@superonline.com

İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu

ALİ SAMİ en-NEŞŞÂR

II

çeviren
Osman Tunç


insan yayınları

ALİ SAMİ en-NEŞŞÂR

1917'de Kahirede doğdu. 1935'te Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne talebe olarak girdi. 1936'da Mısır'da talebe gösterilerine katıldı ve siyasi oluşumlara aktif olarak katkıda bulundu. Talebeliği sırasında meşhur birçok felsefe hocasının ve müsteşrikin talebesi oldu. Bunlar içerisinde Mustafa Abdurrazık ve Lalande zikredilebilir. 1942'de *İslam Düşünürlerinde Araştırma Metodları ve Müslümanlarının Aristo Mantığına Eleştirileri* başlığını taşıyan master tezini hazırladı. 1943'te İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde göreve başladı. Bundan sonra çeşitli üniversitelerde ve yurt dışında araştırmalar yaptı. 1954'te en önemli çalışması olan *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu* adlı eserini kaleme aldı ve bu eserle devlet onur ödülü ile ödüllendirildi. Irak'ta; Sudan'da Avusturalya'da ve nihayet Fas'ta felsefe hocalısı ve kültür müsteşarı olara çalıştı. 1980 yılında vefat etti.

En önemli eserleri şunlardır: *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelam an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelam*, *Neş'etkü'd-Din*, *Kırâdtü'l-Felsefe*, *el-Fikrû'l-Yahudi ve Teşiruhu bi'l-Felsefeti'l-İslami*.

İÇİNDEKİLER

DÖRDÜNCÜ KISIM

HAŞEVİYYE, MÜŞEBBIHE VE MÜCESSİME...9



BİRİNCİ BÖLÜM... 11

**HAŞEVİYYE, MÜŞEBBIHE VE MÜCESSİME'NİN
DOĞUŞU...13**



İKİNCİ BÖLÜM... 31

KERRAMİYYE...33

KERRAMİYYE'NİN TECSİM İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ...35

İNSANLA İLGİLİ MESELELER...46

PEYGAMBER VE PEYGAMBERLİK

RESÜL VE MÜRSEL...49

BEŞİNCİ KISIM

İSLÂM'DA AKLİ DÜŞÜNCENİN DOĞUŞU...57



BİRİNCİ BÖLÜM... 61

ÖZGÜR İRADECİLER YAHUT İLK KADERİLER...63



İKİNCİ BÖLÜM... 85

İLK CEBRİLER: CEHMIYE FIRKASI...87

AKLİ TE'VİLİN DOĞUŞU...87

1 - el-CAD b. DİRHEM...89

2. el-CEHM b. SAFVAN...93

3. CEHM b. SAFVAN VE HAŞVİYECİ MÜŞEBBIHE...111

4. CEHM VE SEM'Î AKAİD...116

5. CEHMIYE, HULULİYE VE VAHDET-İ VÜCUDCULAR...118

6. CEHM b. SAFVAN VE MUTEZİLE...129

7. CEHM VE EŞAİRE...138
8. CEHM İLE HEREVİ el-ENSARİ VE “ADET” DÜŞÜNCESİ...140
9. CEHM b. SAFVAN VE GAZÂLÎ...143

ALTINCI KISIM

MUTEZİLE...153



BİRİNCİ BÖLÜM...155

MUTEZİLE KELİMESİNİN TARİHİ ARKAPLANI...157



İKİNCİ BÖLÜM ... 169

VÂSİL b. ATÂ (81 - 131 H.) İLK MUTEZİLE ŞEYHİ...171

VÂSİL b. ATÂ'NIN KELAMİ GÖRÜŞLERİ...180



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM...197

VÂSİL b. ATÂ'NIN İLK MEDRESESİ...199

1. AMR b. UBEYD...199

2. VÂSİL b. ATÂ VE AMR b. UBEYD'İN ÖĞRENCİLERİ...206



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM ... 211

İLK MUTEZİLE'DE DIŞ ETKENLER VE

MUTEZİLİ SENED...213



BEŞİNCİ BÖLÜM ... 229

MUTEZİLE'NİN GENEL FELSEFİ İLKELERİ:

BEŞ TEMEL İLKE ...231

BİRİNCİ ASIL (İLKE): TEVHİD

MUTEZİLE'NİN FİZİK VE METAFİZİĞİ...241

İKİNCİ İLKE: ADALET

İLAHİ CEBİR VE İNSANIN HÜRRİYETİ...254

ÜÇÜNCÜ İLKE: VAAD VE VAİD

AKILCI TUTUM VE AKLIN SORUMLULUĞU...260

DÖRDÜNCÜ İLKE

el-MENZİLETÜ BEYNE'L-MENZİLETEYN...263

BEŞİNCİ İLKE:

el-EMR bi'l-MARUF ve'n-NEHY ani'l-MÜNKER:

SİYASİ SORUMLULUK ...265

•

ALTINCI BÖLÜM ... 271

EBU'L-HUZEYL el-ALLÂF: İLK MUTEZİLE FİLOZOFU...273

ESERLERİ...276

el-ALLÂF'IN ÜSLÜBU...278

el-ALLÂF'IN YETİŞTİĞİ ÇEVRE,
ARKADAŞLARI VE ÖĞRENCİLERİ ... 281

EBU'L-HUZEYL el-ALLÂF'IN FELSEFESİ... 284

•

YEDİNCİ BÖLÜM ... 331

en-NAZZÂM (231 H. - 845 M.)...333

A. KÜLTÜRÜ...334

B. KİTAPLARI...336

C. NAZZÂM'IN DİNDE MÜLHİD OLDUĞU İTHAMI...336

D. NAZZÂM'IN FELSEFESİ...337

•

SEKİZİNCİ BÖLÜM ... 360

MA'MER b. ABBAD es-SÜLEMLİ...362

MA'MER'İN FELSEFESİ...365

•

KAYNAKLAR ... 383

•

İNDEKS ... 399

DÖRDÜNCÜ KISIM

HAŞEVIYYE, MÜŞEBBİHE VE MÜCESSİME

BİRİNCİ BÖLÜM

.

HAŞEVİYYE, MÜŞEBBİHE VE MÜCESSİME'NİN DOĞUŞU

İkinci halife Ömer b. Hattab'ın, Allah'ın kitabı Kur'an'la karışabileceği korkusuyla Hadis toplamayı nehyettiğini biliyoruz. Bu büyük halife Ömer b. Hattab, Kur'an'ın yanısıra Peygamber'in sözlerinin, amellerinin, işaretlerinin ve hareketlerinin toplanmasıyla, mukaddes kitap olan Kur'an'a tahrif, fazlalık ve noksan bulaşmasını istememiştir. İlk kuşak sahabeler Peygamber'in söylediklerine yalan karıştır korkusuyla hadis rivayet etmekten şiddetle kaçınmışlardır. Çünkü onlar Peygamber'in şöyle dediğini duymuşlardı: *"Kim bana yalan isnad ederse cehennem ateşinden yerini hazırlasın."* Bu sebepten ötürü çoğu sahabeler hadis rivayetinden çekindiler. Kendileri ya da başkalarının Peygamber'den rivayet ettikleri sözleri iyice araştırdılar. Ömer b. Hattab sahabelerin rivayet ettikleri hadislerin sıhhatli olup olmadığı hususunu teyid etmek için çoğu kere evlerine uğruyor ve bunu araştırıyordu.

Şimdi şu soruyu sormak gerekir: Hadis sahasında, garip, şaz, israiliyat ve gnostik anlamlar yüklü Haşviyye nasıl oluştu? Hadisçilerin ortaya koyduğu çok sağlam ve güçlü rivayet kuralları karşısında, hadis ıstılahları ilminin yahut İslâm tarihinin eleştirel

metodu karşısında nasıl oldu da Haşviyyecilik ortaya çıktı? Bu koşullarda nasıl yaşadı, büyüdü ve gelişti? Her ne kadar bir kısım sahabe, eleştiri ve araştırmaya gerek duymadan birçok hadisi rivayet etmekle -ki bunların başında Abdullah b. Ömer'le Ebu Hureyre gibi iki ünlü sahabe vardır- ittiham edilmişlerse de genel anlamda sahabe asrı Haşviyyecilikten masun kalmıştır. Abdullah b. Ömer ise kesinlikle Haşviyyeci değildi. O, çok büyük bir titizlikle sünnete tabi oldu. Konuşmasında ve hadis rivayetinde azami derecede dikkat ve itina gösterirdi. Ebu Hureyre ise Peygamber'le olan birlikteliğinden ötürü gerçekten de çok sayıda hadis rivayet etmiştir. İşte bu fazla hadis rivayeti Ebu Hureyre'yi özellikle Şia nezdinde şiddetli eleştirilere hedef kılmıştır. Bu nedenle Ebu Hureyre sonuçta bilinen anlamıyla Haşviyyeci değildir.

Sahabe dönemi bitmiş tabiin dönemi başlamıştı. Daha önce de belirttiğim gibi bu dönemde bazı sahabiler bir kısım hadisleri biraraya getirerek muhafaza etmeye başlamışlarsa da teknik anlamda hadis ve sünnet tedvini gerçekleştirmiş değildi. Bu iş ancak tabiin döneminde başladı. İşte bu sırada Haşviyyecilik doğmuş oldu. Her ne kadar Haşviyye'nin kavram olarak anlamı fırkalar nezdinde değişik biçimde anlaşılmış ve bu görüşün sahipleri farklı şekillerde değerlendirilmiş ise de Ehl-i Sünnet'e göre Haşviyye iki ortamda doğup gelişmiştir.

Şia Ortamı: Haşviyye'nin Şia ortamında doğmasından ötürü Ehl-i Sünnet bunlara "Şia Haşviyyesi" demiştir. Şia toplumu gizlilik üzerine kaim olduğundan ötürü, birbirine zıt olan eğilimleri ve değişik düşünce akımlarını beslemiştir. Dolayısıyla Şia nezdinde Haşviyye yönünde bir ilerleme ve gelişme görülmüştür. Sonra bunları Gulat-ı Şia izlemiş, rivayet ve dirayet açısından hadislere yüklenemeyecek anlamlar yükleyerek rivayetlerde bulunmuşlardır. Bunlardan gnostikler özellikle ehlibeyt ve imamlarını tazim ve medhetmek hususunda hadis rivayetinde olmadık yollara başvurmuşlardır. Bu münasebetle Cafer-i Sadık zamanında Haşviyye mensupları giderek çoğalmıştır. Oysa Cafer-i Sadık, o büyük insan, Haşviyye anlayışını reddediyor, Kur'an ve Sünnet'e muhalif biçimde kendisine nisbet edilen her şeyi elinin tersiyle itiyorlardı.

Haşviyye'nin geliştiği ikinci ortam: Seleften olan Ehl-i Hadis Haşviyyesidir; Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat içinde bunlarla mücade-

le edilmiştir. Ancak İslâm akidesi ve fıkhı üzerinde bunun yansımaları olmuştur. Öyle ki, Hadis sahası, üzerinde şiddetli tartışmaların ve çatışmaların olduğu bir saha idi. Bu saha, tıpkı sahili olmayan uçsuz bucaksız bir denizdi, burada yüzen kişi güven noktasının nerede olduğunu bir türlü bilemiyordu. Sahih hadisi, uydurma ve yalan hadisten ayırmak için Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat fevkalâde bir çaba harcadı. Hadisleri ayıklamada iç ve dış eleştiri unsurlarının tümünü kullandılar.

Şia çevresi de Haşviyye'ye yeni bir kavram getirdi. Büyük çoğunluğun "el-cumhurü'l-azim" ve özellikle de dört fıkıh imamının; Ebu Hanife, Malik, Şafii ve Ahmed b. Hanbel'in Haşviyye'den olduğuna itibar ettiler. Şia'nın bunları Haşviyye diye tesmiye etmesinin sebebi şuydu: "Çünkü bunlar, Peygamber (s.a.v.) öldükten sonra, müslümanların vahdetini sağlayacak, dinlerini koruyacak, ümmeti irşad edecek, İslâm'ı müdafaa edecek ve ahkamda adaleti sağlayacak birini bırakmamıştır gibi boş laflar söylemektedirler. Peygamber'den sonra gelen tüm imamlar için bunu caiz görmüşlerdir."¹ Şia nezdinde "haşv"ın manası sözde sınırı aşma ve boş konuşmadır. Bu anlamıyla "haşv" hadislerle boş söz karıştırmak demek değildir. Nevbahtî'ye göre İmam Ali'nin öldürülmesinden sonra Muaviye'nin sancağı altında toplananlar Mürcie'dir. "Onlar çoğunlukla halk tabakasıdır, haşv ehlidir. Yönetimi ellerinde tutanların etbaidir ve galebe edenlerin avanesidir. Yani Muaviye ile hemfikir olanlardır. Bunlar Mürcie diye isimlendirilmişlerdir. Çünkü bunlar herkese muhalefet etmişler, ehli kible'nin tümünü zahiri ikrarlarına binaen mü'min saymışlardır. Günahlarından ötürü de hepsi için mağfiret dilemişlerdir."² Şia görüşü burada Mürcie ile Haşviyye'yi aynı kefeye koymakta ve bunları birbirinden ayrılan münazalı iki fırka olarak kabul etmektedir.³

Bütün bunlardan çıkaracağımız sonuç, Haşviyye'nin çok genel bir ıstılah olduğu ve değişik anlamlara geldiğidir. Şehristani Haşviyye'yi, ister Ehl-i Sünnet ister Şia dairesinde olsun herhalukarda müşebbihe saymaktadır. Şöyle der Şehristanî; "Gulat-ı Şia'dan bir cemaatle Haşviyye'den hadis ehli bir cemaat müteşabihati öne çıkararak "teşbih"i izhar ettiler. Şia'dan iki Hişam, Mudar, Kehmes, Ahmed el-Huceymi ve diğerleri gibi. Bunlar,

ma'budlarının uzuv sahibi olduğunu ve ayrı parçalardan oluştuğunu, bu parçaların ve uzuvların maddi yahut manevi olduğunu söylemektedirler. Onun için bunlara göre Allah hakkında intikal (bir yerden bir yere geçiş), nüzul (bir yere iniş) ve suud (yüksek bir yere çıkış), istikrar ve temekkûn caizdir.⁴ Açıkça görülüyor ki, "haşv"ın çoğu israiliyat ve gnostik fikirlerden oluşmuştur. Bunlar müteşabih âyetleri israiliyatla ve gnostik düşüncelerle tefsir etme yolunu izlemişlerdir. Haşviyye ilk kez Basra'da doğmuştur. Bu ciltte Şia Haşviyyesi ile Hişameyn'i (Hişam ibn el-Hakem ve Hişam b. Salim) tartışmayacağız. Bu iki zatın mezheplerini ve görüşlerini bu kitabın ikinci cildinde zikredeceğiz. Biz burada sadece Ehl-i Hadis Haşviyyesi'nin müşebbihe kısmı üzerinde duracağız.

Allame Muhammed b. Zahid el-Kevseri, Haşviyye'nin doğuşunu raşid halifeler dönemine kadar götürmektedir. Bir kısım yahudi ve nasrani ruhbanlarla mecusi din adamları raşid halifeler döneminde müslüman olduklarını izhar ettiler. Raşid halifelerden sonra kendi dinlerinde bulunan bir kısım mitolojik hikayeleri (esatir) bedevi araplarla arap olmayan cahillere anlatmaya başladılar. İlimden nasibini almamış olan bedevi araplarla köylü mevali arasında bu tür hikayeler revaç buluyordu. Bunlar da kendilerine anlatılanları başkalarına aktarıyorlardı. Anlattıkları bu hikayelerde Cenab-ı Hakla ilgili tescim ve teşbih türünden şeylerin de Allah tarafından bildirildiğine inanmaktaydılar. Aslında bu türden bir inanç kendi cahiliye dönemlerindeki itikadlarına da uygun düşüyordu. Bu Israiliyat türünden anlattıkları hikayeleri Allah Rasûlüne nisbet ederek ona iftira ediyor yahut büyük bir hataya düşüyorlardı. Böylece teşbih, toplumun itikadında ve inançlarında yer ediyor, kötü ve iğrenç bir şekilde yayılıyordu.⁵ Emevilerin, kendi siyasetlerini ilgilendiren hususların dışında müslümanların inanç ve mutekedatıyla ilgilenmediklerini biliyoruz. Bu münasebetle Haşviyye daha çok Şia'da etkisini göstermiş, insanları teşbih ve tecsime davet etmişlerdir. Fakat Mutezile'nin bunlarla münazaraya ve tartışmaya girişmesi üzerine süratle bu tutumlarından vazgeçmişlerdir. Zahid el-Kevseri, Haşviyye'den hasıl olan bu teşbih anlayışının mutedil olan şia nezdinde devam etmediği görüşündedir. "Teşbih meselesi daha çok

ravilerin Haşviyyesi arasında devam etmiş ve Basra kenti çeşitli mezheplerin, fırkaların ve görüşlerin arenası olmuştur.” Teşbihi konu edinen Haşviyye burada intişar etmiştir. Bedevi raviler Hasan-ı Basri'nin ilim meclisine gelince bu durum daha da güçlendi. Burada boş ve lüzumsuz konuşmalara başladılar. Bu durumdan iyice sıkılan Hasan-ı Basri; “bunları halkanın haşvine -yanı dış kenarına- atınız” diye seslendi. Kevseri, Haşviyye isimlendirmesini bu olaya dayandırmaktadır. Bunlara Müşebbihe ve Mücessime'nin değişik grupları da nisbet edilmiştir.⁶

Bu sıralarda ilk hadis müşebbihesi zühur etti. Bunların başında Mudar b. Muhammed b. Halid b. Velid, Ebu Muhammed ed-Dab'i el-Esedi el-Kûfi, Kehmes b. Hasan Ebu Abdullah el-Basri (ö. 149 H.), Ahmed b. Atâ el-Huceymi el-Basri⁷ ve Rakabe b. Maskale gibi isimler gelmekteydi. Bunlar rivayet ettikleri zayıf hadislerinde “haşv”ın en dehşetli örneklerini verdiler. Allah'ın dokunma, müsafaha ve müzavere gibi fiillerde bulunabileceğini söylediler.

Müslümanların muhlis olanları riyazet ve zühd sonucu ihlasa ererlerse Allah'ı bu dünyada ve ahirette gözleriyle müşahade edebilirler. Böylece Haşviyyeciler Allah'la birleşme -bir olma (ittihad-ı mahz)- düşüncesine vardılar yahut kendilerinden sonra gelenlere bu tür bir düşünce yolunu hazırladılar. “Onlar O'nu görürler, O da onları görür” âyetini, Allah'ın dünyada da görülebileceği şeklinde yorumladılar. “Kur'an'da Allah hakkında varid olan istiva, vech, cenb, ityan, mecî ve fevkiyet gibi kavramları maddi anlamıyla kabul ettiler” ve zahiri anlamları üzere yorumladılar. Cismani olan şeyler için anlaşılan sıfatlarla, İsrailiyat türünden haberlerde varid olan şeyleri olduğu gibi kabul ettiler. “Adem Rahman sûreti üzere yaratılmıştır”, “Cebbar olan Allah ayağını ateşin üzerine basar”, “Mü'minin kalbi Rahman olan Allah'ın iki parmağı arasındadır.” “Adem'in tîneti kırk sabah onun iki eliyle yoğruldu.” “Elini yahut el ayasını omuzuma koydu. O kadar ki, parmaklarının soğukluğunu hissettim” gibi israiliyyat türünden ifadeler hadislerde yer aldı. Şehristani, Haşviyye'nin bu hadislerde geçen lafızları somut cisimler için kullanılan anlamlarda kullandığını, hadislere yalan karıştırdıklarını ve tüm bunları Peygamber'e (s. a.v.) nisbet ettiklerini söyler. Şehristani'ye gö-

re, bu hadislerin kaynağı yahudilerdir. Çünkü onların tabiatı bu tür teşbihata yatkındır. Tevrat zaten bu tür galiz ve çirkin teşbihlerle doludur. Arşın oturuşu hakkında Tevrat'ta şöyle bir sözün olduğunu söyler: "Arşın altında oturuşu yeni yapılmış bir semerin oturuşu gibidir. Her tarafından dörder parmak dışarı sarmaktadır. "

Ne gariptir ki, Cübeyr b. Mut'im gibi ünlü bir muhaddis bu hadisi rivayet etmiştir. İmam Beyhaki *Esmâ ve Sıfat* adlı eserinde, bu sözün hadis olması halinde, zahirine bakılacağını, bu durumda da ifadeden keyfiyet isnadının anlaşıldığını, bunun ise Allah hakkında mümkün olmadığını söyler. Burada kastedilen, bu tür bir sıfatın Allah hakkında gerçekleşmesini istemek olmadığı gibi bu şekliyle bir sınır tayin etmenin de mümkün olmadığıdır. Ancak bu ifade ile Allah'ın azamet ve celali dile getirilmek istenmiştir.⁸

Haşviyye'nin bu ilk tafesinin geri kalan diğer akaidi Kur'an'ın kadim olması meselesiyle ilgilidir. Bunlara göre Kur'an kadimdir, ezelidir. Kur'an harfleri, sesleri, yazılmış olan şekli.. ile kadim ve ezelidir. Buna delil olarak da, hiçbir sözün harfsiz, kelimesiz ve kitabetsiz olmasının makul olamayacağını zikretmektedirler. Madem ki, kelimeler kadim ve ezelidir; harflerinin, kelimelerinin ve kitabesinin de ezelî olması gerekir. Buna delil olarak da Kur'an'ın - kelimeleri, harfleri ve kitabesiyile- kadim olduğu hususunda müslümanların icma içinde olduklarını göstermektedirler.⁹

Çok geçmeden Mukâtil b. Süleyman ortaya çıktı. (Ö. 150 H.) Bu zat hakkında değişik görüşler ileri sürüldü. Onun sünni bir müfessir olduğu söylendiği gibi, zeydî bir tefsirci olduğu da zikredildi. Şafii ise onu en büyük bir müfessir saydı ve insanların tefsirde onun çocukları olduğunu söyledi. "İnsanlar tefsirde Mukatil'in çocukları mesabesindedir."¹⁰ Ebu Hanife ise onu lanetledi. Kitaplar icma halinde onun bir müşebbihe ve mücessime olduğunu kaydettiler.

Yahudi ve hristiyanlardan, teşbih ve tecsime dayanan tefsirini yazmasına yardımcı olabilecek ilimleri öğrendi. Hadiste ise zayıf idi. Bu münasebetle "haşv"e sarıldı ve mezhebini bununla doldurdu. Dolayısıyla Mukatil b. Süleyman'ın tefsirini "haşv"le doldurduğunu görüyoruz. İbn Hayyan şöyle der: "Yahudi ve hristiyanlardan ve kendi görüşüne muvafık olanlardan bilgi top-

luyordu. Bu yolda birçok hadis uyduruyordu.”¹¹ Yahudilerden ve Mazdekizm'den etkilendiği açıktı. Hatta İslâm'da akli te'vil hareketinin, Mukatil b. Süleyman'ın mezhebine bir reaksiyon olarak doğduğu söylenmiştir. Mukatil b. Süleyman'ın iştihar ettiği en önemli husus ise israiliyattır. Şu rivayetler onundur: “Kıyamet gününde bir münadi, ‘Allah’ın sevgili kulu nerede?’ diye çağırır. O sevgili kul meleklerin saflarını yararak Arş’ın üzerinde Allah’ın yanında onun omuzuna temas edecek şekilde oturur.” Aynı şekilde “makam-ı mahmud” hadisini de o rivayet etmiştir. “Ben (kıyamet gününde) makam-ı mahmud'da ayakta duracağım. Makam-ı mahmud nedir, diye sorulduğunda ise şöyle dedi: O gün Allah Tebareke ve Teâlâ gökten Kürsüsü üzerine iner. Kürsü ise yeni yapılmış bir semer gibi sıkışarak oturur. Kürsünün genişliği gökle yer arası kadardır.”¹²

Mukatil b. Süleyman bunu maddi ve cismani şekilde tefsir etmiştir. Mukatil, bu hadisin yorumunda açıkça Mazdekizm'den etkilenmiştir. Çünkü Mazdek dinine göre Allah başka bir alemde, aşağı alemdeki Melik Husrev'in oturduğu gibi kendi kürsüsü üzerinde oturmaktadır. Dolayısıyla makam-ı mahmud konusunda Mukatil b. Süleyman'ın kaynağı senevi'dir. Haşviyye ve Müşebbihe'yi büyük ölçüde etkileyen “makam-ı mahmud” hadisinin yayılmasında muhaddis olan Mücahid b. Cebr'in büyük rolü olmuştur. İşte Mukatil b. Süleyman yazmış olduğu tefsirini bu tür zayıf ve tehlikeli hadislerle doldurmuştur. Bunun yanı sıra, bütün bunlara dayanarak müşebbihe inancını yaymaya çalışmıştır. Ne var ki karşısında Cehm'i bulmuştur. Cehm, kendisine ulaşan tüm hadis ve haberleri dirayet metodunu tatbik ederek eleştiriye tabi tutmuş ve bunları reddetmiştir.

Eş'ari ise Mukâtil b. Süleyman'ı Mürcie'den saymıştır. Çünkü Mukatil'in, iman fasık olanın cezalandırılmasını önler ve Allah muvahhid olanı azaba çarptırmaz dediğini zikreder.¹³ Şehristani de aynı şekilde Mukatil'i Mürcie listesinde gösterir ve onun şöyle dediğini aktarır: “Masiyet, tevhid ve iman sahibine zarar vermez. Mü'min olan kimse ateşe girmez.”¹⁴ Hatta daha da ileri giderek iman sadece sözden ve ikrardan ibaret olduğunu ve münafığın beri olduğunu söylemiştir. Ne gariptir ki, Mücessime'den olan Kerramiyye daha sonraları bu görüşü olduğu gibi alacaktır.

Öyle görülüyor ki, Mukatil, Mürcie, Müşebbihe ve Mücessime'yi birleştirmiştir. Kaynakların hepsi bu hususu zikretmektedir. Makdisi'nin anlattığına göre, Mukatil b. Süleyman Allah'ın cisimlerden bir cisim olduğunu, et ve kandan ibaret bulunduğunu zannetmiştir.¹⁵

Başka bir yerde ise; "Allah et ve kandan ibarettir" demektedir.¹⁶ Eş'ari, Mukatil b. Süleyman'ın şöyle dediğini nakleder: "Allah muhakkak ki, cisimdir, cüssesi vardır ve insan sûretindedir. Eti, kanı, saçı ve kemiği vardır. Aynı şekilde; el, ayak, baş, göz gibi cevahihi ve azaları da vardır. Bununla birlikte O başkalarına benzemediği gibi, başkaları da O'na benzemez." Yine Eş'ari'ye göre, Şii olan Davud el-Cevahiri ve arkadaşları; "Allah'ın ağzından göğsüne kadar kısmı boş gerisi doludur" demelerine rağmen aynı görüşü paylaşmaktadırlar. Eş'ari bunu başka bir ibarede de dile getirmekte, teşbih ve tescimi Davud el-Cevahiri ile Mukatil b. Süleyman'a nisbet etmektedir. Bu şunu göstermektedir: Haşviyye-i Müşebbihe ile Şia'nın Haşviyye-i Mücessime'si aynı görüşe iştirak etmektedirler. Eş'ari şöyle der: Davud el-Cevahiri ve Mukatil b. Süleyman ikisi de Allah'ın cisim olduğunu, insan sûretinde bir cüssesi bulunduğunu, et, kan, kıl ve kemikten ibaret olduğunu... el, ayak, lisan, baş ve göz gibi aza ve cevahihi'nin bulunduğunu söylemişlerdir. Sonra Eş'ari bir önceki metinde söylediklerini teyid etme babında Davud el-Cevahiri ve Mukatil b. Süleyman'ın, bununla birlikte Allah Teâlâ'nın başkasına benzemediğini ve başkasının da O'na benzemediğini söylediklerini zikretmektedir.

Eş'ari daha sonra Cevahiri'nin "Allah'ın ağzından göğsüne kadar kısmı boş gerisi doludur" sözünü yorumlamaktadır.¹⁷ Tehnevi de Mukatiliyye'nin mücessime olduğu görüşünü ileri sürerek, bunların; Allah gerçek bir cisimdir, et ve kandan ibarettir dediklerini kaydetmekte ve Mukatiliyye'nin Kerramiyye'nin selefiyesi olduğunu söylemektedir.¹⁸ Gerçi Tehnevi başka bir yerde, Mudar, Kehmes ve Huceymi gibi Haşviyye'nin müşebbihelelerinin Kerramiyye'nin selefleri olduğunu zikretmiştir. Bu Haşviyye Müşebbihesi'nin ise, Allah'ın cisim olduğunu fakat başka cisimler gibi olmadığını söylediklerini, Allah'ın diğer canlıların et ve kanları gibi et ve kandan mürekkep olduğunu, aza ve ce-

varihinin bulunduğunu; ihlaslı olanlarla musafaha, mülame ve muanakada bulunmasının caiz olduğu görüşünü ileri sürdüklerini zikretmektedir.¹⁹ Kuşku yok ki, bunların tümü Kerramiyye'nin selefleri idiler.

Sözün kısası, Mukatil b. Süleyman müşebbihe ve mücessime-dir.²⁰ Tarih bize onun teşbih ve tecsim ile ilgili görüşlerini içeren tefsirinden parçaları muhafaza etmiştir.²¹ Kuşkusuz Mudar, Kehmes ve Ahmed el-Huceymi teşbih konusunda ondan önce yahut onun asrında gelmişlerdir. Ne var ki mezhep, bu görüşte daha çok onu (Mukatil b. Süleyman) öne çıkarmakta yahut bu düşüncelerin çoğunu ona nisbet etmektedir.

Hiç şüphe yok ki, Mukatiliyye Medresesi tefsir sahasında parlayan büyük bir medrese idi. Tefsir ise o dönemde doğmuş olan yeni bir sanattı ve değişik kültürlerden faydalanan yeni bir saha idi. Öyle anlaşıyor ki, Mukatil b. Süleyman yaşadığı yöreye, mücavir olan ülkelerin kültürlerine inceden inceye vakıf idi. Binaenaleyh kendisine muvafık olan her görüşü aldı. Deysaniyye, Markuniyye ve Mazdekiyye'den etkilendi. Aynı şekilde İsrailiyat ve Mesihiyat'tan da etkilendi ve bütün bunlar tefsirinde yer aldı. Burada şunu sormak gerekir: Mukatil'in dayandığı tecsim görüşü acaba felsefi mi idi yani, felsefi bir görüşe dayanıyor muydu? Daha doğrusu, Mukatil acaba Stoacılar'dan etkilenmiş miydi? Çünkü bu felsefi görüşte olanlar da varlık'ın cisim olduğunu, Allah'ın da cisimden ibaret bulunduğunu söylemektedirler. Ve biz biliyoruz ki, Stoacıların görüşleri Saneviyye, ve özellikle de Deysaniyye ve Mazdekiyye felsefesinde çokça yer almıştır. Bunun böyle olması büyük ölçüde muhtemeldir. O dönemde Horasan'da yaygın olan bütün bu kültürlerden etkilenerek, Mukatil'in Kur'an tefsirini yazarken tecsim düşüncesine varmış olması da olasıdır. Mukatil b. Süleyman Kur'an'daki Arş ve Kürsü kavramlarını şöyle yorumlamaktadır. Allah Arş'in üzerinde madde anlamda oturmuştur. Arş'in üzerinde elle tutulur bir istikrara kavuşmuştur. Yani Mukatil, tecsim ve teşbih düşüncesini felsefi çevreden almıştır. Nasıl ki, Ebu Huzeyl el-Allâf da cüz'-ü layetecezza (atom) fikrini genel felsefe çerçevesinde elde etmiş ve bunun üzerine de kendi İslami görüşünü (mezhebini) oturtmuştur. Mukatil b. Süleyman'ın da yapmış olduğu şey acaba bu mudur?

Doğrusu, elimize daha çok kaynak geçinceye kadar bu mesele muallakta kalacaktır.

Mukatil b. Süleyman'ın medresesi gelişip yayıldı. Allah'ı maddi bir varlık olarak tasvir etmekteydi bu medrese. O'nu insan şeklinde maddi, fakat ulvi bir varlık olarak görmekteydi. Bu tasvir Allah'ı beşerden uzak görmek istemeyen ve O'nu cismani olarak görme fikrine eğilimli olanları cezbettiler. Cehmiyye ve Mutezile Allah'ı her türlü isbattan tecrid ederek adeta "vehim" haline dönüştürmekteydiler. İşte Mukatil b. Süleyman ya da daha öncekileri Cehmiyye, Allah için muayyen bir sûret biçtiler. Maddi olan herşeyi onun için ispata kalkıştılar ve adeta O'nu bir "put" haline getirdiler. Bundan ötürüdür ki, Eşaire'den Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, Allah'ı mutlak tenzih eden Mutezile'ye gösterdikleri tepkiden daha çok Mukatil'e buğzettiler.

Mukatiliyye düşüncesi hadisçilerin medresesinde de gelişti. Bu medresede yetişen Ebu Asım Haşîş b. Esrem (ö. 254 H.) Mukatiliyye'ye ait görüşlerin yardımıyla *el-İstikame* adlı kitabını yazdı. el-Malati ünlü eseri *et-Tenbih* kitabını yazarken, *el-İstikame* kitabındaki görüşlere dayandı. Kevseri'ye göre, "Haşîş, halk-ı Kur'an tartışmalarının açtığı fitnenin ortadan kalkmasından sonra Abbasi halifesi Mütevekkil'e olan yakınlığından ötürü yıldızı parlayanlardandı." Kevser'i, Haşîş'i hadis rivayetinde sikadan saymakta, dirayetle ilgili meselelerde ise pek o kadar başarılı olmadığını söylemektedir. Bu husus onu, 'doğru olan delilin ileri sürdüğü şey faydasız şeyler hakkında susmaz' demeye sevketti. Yine bunlar, sıfatlar konusundaki önemli nasslarda tevakkuf ederler, bilakis haşvi kabulde kendilerini teşbih ve tecsime götüren bir çıkmaza girdiler.

Mukatil medresesine mensup olanlar, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili meselelerde önemli nassları tevil etmeden olduğu gibi kabul ediyorlardı. Hatta "haşv"ı aşırı şekilde kabul etmeleri onları teşbih ve tecsime itmiştir denilebilir.²²

Haşîş'in "*İstikamet*" adlı kitabını özetleyen el-Malati, onun tamamen bir müşebbihe ve mücessime olduğunu tesbit etmiştir.²³ Haşîş'in Arş ve Kürsi konusunda Cehm ve Cehmiyye ile yaptığı tartışmaları burada tekrarlamaya gerek yoktur. Sözün kısası; Haîş düpedüz Mukatiliyye'dendir. O da ünlü "makam-ı

mahmud" hadisine istinad etmiştir: "Allah Rasûlü (s. a.v.) şöyle dedi: Ben makam-ı mahmud'da oturmaktayım. Makam-ı mahmud nedir, diye sorulduğunda şöyle dedi: "O öyle bir gündür ki, Allah azze ve celle kendi kürsüsü üzerine iner, yeni yapılmış bir semerin oturuşu gibi oturur."

Bu hadis Mutezile ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat tarafından reddedilmiş, tamamen karışık ve haşv olarak sayılmıştır. Şurası kesindir ki bu hadis mevzudur. Kevseri, ünlü muhaddis Mücahid b. Cebr'e böyle bir hadisi -makam-ı mahmud hadisini- rivayet ettiğinden ötürü hücumda bulunmaktadır. Makam-ı mahmud'un Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat indinde en hakiki ve mütevatir yorumu şefa'at-ı kübra olduğudur.²⁴

Sıra Malati'ye (ö. 377H.) gelince o da teşbih, tecsim ve haşv'in içine düşmüştür. Yazmış olduğu *et-Tenbih ve'r-Red ala Ehli'l-Ehva ve'l-Bida'* adlı kitabı bir haşviyye ravisi olan Muhammed b. Ukkâse, Haşis b. Esrem ve Mukatil b. Süleyman'a dayanmaktadır. Fakat bununla birlikte Malati'nin İslâm felsefe kültüründe bu önemli görüşlerle ilgili belgeleri muhafaza ederek bize ulaştırmasının iyiliği de vardır.

Hicri 4. asırda büyük Teşbih ve Haşviyye hareketi ortaya çıktı. Çok geçmeden teşbih kendi ismiyle isimlendirildi. Bu hareket daha sonra Bahr Muhammed b. Hasan b. Kevser b. Ali el-Berbehari'ye nisbetle Berbehariyye hareketi olarak tanındı. Sem'ani'ye göre Berbehari'nin hem sahih bir aslı ve sahih bir sima'ı; hem de kötü bir aslı ve kötü bir sima'ı vardı. Hem onunla hem bununla konuşuyor ve halkı ifsad ediyordu.²⁵ Berbehariyye de sonuçta "teşbih"te karar kıldı. Makdisi şöyle der: "Berbehariyye'ye gelince, bunlar Allah'ı maddi olana teşbih ederek ona mekan izafe ediyorlar, kendi görüşlerine muhalefet edenleri de tekfir ediyorlar ve "makam-ı mahmud" hadisine tutunuyorlar."²⁶

İslâm düşünce muhitinde bu teşbih ve tecsim neye müncer olmuştur ve ne gibi sonuçlar doğurmuştur acaba? Daha önce de Şehristani'den naklen değindiğimiz gibi bu fikirler fiilen hulûl düşüncesini doğurmuştur. Şehristani hulûl fikrini açıkça Mudar, Kehmes ve Ahmed el-Huceymi'ye isnad ediyor ve bunların Allah'la birleşme noktasına kadar ileri gittiklerini zikrediyor.²⁷ Sonra şöyle diyor; "Müşebbihe'den bazıları hulûliyye mezhebine

meyletmiş ve Allah'ın bir şahıs sûretinde görünmesinin caiz olduğunu söylemiştir.”²⁸

Müşebbihe ve mücessimenin peşisıra Hılmaniyeye diye bir fırka zühur etti. Müşebbihe fırkasının izlerini taşıyan bu fırka Ebu Hılman ed-Dımışkî'ye nisbet edilmekteydi. Bu zat aslen Farisi idi. Önce Halep'te doğan bu fırka, ilk davetine Dımışk'ta (Şam'da) başladı. Fırkanın kurucusu Ebu Hılman es-Sufi olarak çağrıldı.²⁹ Hılman ed-Dımışkî, Allah'ın güzel yüzlü insanlara hulûl ettiğini iddia etmekte, kendisi ve bağlıları güzel yüzlü birini gördüklerinde, Allah'ın hulûl ettiğini vehmederek ona secde etmekteydiler. Allah'ın şahıslara hulûl edebileceğine delil olarak Allah'ın Kur'an'da meleklerle Adem hakkında söylediği şu âyeti göstermişlerdir: “Ona bir biçim verdiğimde ve ona ruhumdan üflediğimde hemen ona secde ederek yere kapanın.” (Hicr: 29) Allah meleklerle Adem'e secde etmelerini emretmiştir. Çünkü Allah Adem'e hulûl etmiştir. Onun içindir ki Adem en güzel sûrette yaratılmıştır.³⁰ “Biz gerçekten insanı en güzel sûrette (ahsen-i takvim) yarattık.” (Tin: 4) el-Cevzi de *Telbis-u İblis* kitabında bunlardan söz etmektedir. Cevzi, hulûliyye fikrini savunanların Irak'ta yayıldıklarını zikrederek şunları söylüyor: Müşebbihe'den bir topluluk, Allah'ın bu dünyada gözle görüleceğinin caiz olduğunu ve yine bir topluluk Allah'la musafaha etmenin, O'na dokunmanın ve O'nunla birlikte olmanın caiz olduğunu söylemişlerdir. Bunlar Allah'ı ziyaret ettiklerini, Allah'ın da kendilerini ziyaret ettiğini iddia ettiklerini rivayet etmişlerdir. Bunlara Irak'ta batın ashabı, ashab-ı vesavis ve huturat denilmektedir.³¹

Daha sonra Hüseyin b. Mansur el-Hallac (hicri 309 yılında öldürüldü) ortaya çıktı. Burada Hallac'dan ve onun sufi felsefesinden sözedecek değiliz. Şu kadarını belirtelim ki, o da hulûl fikrini ilan etmiş ve Allah'ın yiyen ve içen bir varlık biçiminde zühur ettiğini söylemiştir. Tasavvuf ehli onun düşünceleri hakkında ihtilafa düştüğü gibi fıkıhçılar da ihtilafa düşmüşlerdir. Fakat kelimcilerin hepsi onu tekfirde birleşmişlerdir. Ancak Hanbelilerden Haşviyye ve Müşebbihe'nin büyük bir grubu ile Salimiyye'den bir kısmı Hallac'ı tasvib edip düşüncelerini kabullenmişlerdir. Bağdadi şöyle der: “Basra'da Salimiyye fırkasına bağlı bir kısım kelimciler Hallac'ı benimseyip, onun düşüncelerini ta-

savvufi hakikatların manası olarak algıladılar. Bu yaklaşım tarzı Bağdat'ta bir taraftan Salimiyye'nin Hallac'ın düşüncelerine olan bağlılığını, diğer taraftan Hanabilenin ona olan taassubunu göstermektedir. Bunlar Bağdat'ta fitneyi körüklemişlerdir. Peki müşebbiheden olan bu Salimiyye fırkasının mensupları kimlerdir? Bu taife, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Salim el-Basri (ö. 297 H.) ile onun oğlu Ebu Hasan Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Salim'e (ö. 360 H.) nisbet edilmektedir. Baba, Sehl b. Abdullah et-Tüsteri'ye (ö. 283 H.) öğrenci iken, oğlu ise ünlü tefsirci İbn Mücahid'in arkadaşı idi.³² Usûlcü ve sufi bir mezhebe sahib olan Salimiyye fırkası İslâm dünyasında büyük bir etkiye sahipti. Bunlar Malikî mezhebinin zahid kelimcileri idiler. Tasavvuf sahasında büyük etkisi olan ünlü sünni mutasavvıf ve *Kutû'l-Kulub* kitabının sahibi Ebu Talib el-Mekki (ö. 386 H.) bu mezhebi iltizam etmiştir. İbn Cevzi, Ebu Talib el-Mekki'nin Basra'ya, Ebu Hasan b. Salim'in vefatından sonra geldiğini ve onun söylediklerine tabi olduğunu daha sonra da Bağdat'a gidip burada Salimiyye'nin görüşlerini yaydığını söyler.³³ Ebu Talib el-Mekki'nin kendisi de şöyle demektedir: "Bu yolda şeyh Ebu Hasan b. Salim'in (rahmetullahi Teâlâ aleyh) gayb aleminde müşahedeleri, mütalaaları ve seyahatleri olmuştur. Diğer sahalarda da başından geçen maceralar vardır. Gözler değişti ve herşey ona ayan olup, uzak mekanlar yakın oldu. Bin tane Allah velisiyle görüştü ve herbirinden ayrı bir ilim aldı."³⁴

Salimiyye fırkasının akidesine gelince, en önemli görüşleri şunlardır: Evrende sürekli yaratılış vardır. Allah her anda birşeyler yaratmaktadır. Her hareket ve sükûnda O'nun müdahalesi vardır. Kadim fiilini her yerde yeniden tecelli ettirmektedir ve özellikle her bir Kur'an okuyanın diliyle. İnsanlar Allah'ı ahirette açıkça görecekleri için Allah insan sûretinde tecelli etmektedir. O "Muhammedî" olduğu gibi "Muhammedî" sûretinde tecelli eder. Aynı şekilde o kendi velilerine dünyada alenen tecelli eder.³⁵ Salimiyye fırkası böylece sofiyye arasında Allah'ın suretler halinde tecelli ettiğini yaymıştır. Keza Allah'ın kadim meşiet ve hadis olmayan ezeli iradesi vardır ki, insanlara emri olmadan veya onlardan işlemesini istemediği masiyetleri bununla ortaya koyar.

Işın sonunda şeytan Allah'a boyun eğecek ve O'na itaat edecektir. Salimiyye bununla emir ile irade arasında bir ayırım yapmayı istemiştir.

Bu husus Sehl b. Abdullah et-Tüsteri'nin öğrettiği şeyler arasındadır. Ebu Talib el-Mekki bize şu son derece nazik ve önemli nassı takdim etmektedir: "Alimimiz emir ile irade arasını çok ince bir farkla ayırmaktadır. Bazı arkadaşlarımız bana şunu anlattı; İblis Adem'e secde etmekle emrolunduğunda Allah Teâlâ bunu ondan istemiş miydi yoksa istememiş miydi diye sorulduğunda şöyle cevap verdi: Onu irade etmişti, fakat istememişti. Yani secde etmesini şer'an ve izharen irade etmişti. Şeytanın da buna icabet etmesi gerekirdi. Ama ondan secde etmesini vukuan ve kevnem istememişti. Çünkü, Allah'ın irade ettiği şeyden başkası olmaz. Çünkü onu kevnîyle isteseydi olacaktı. Fi'len onu irade etseydi vaki olacaktı. "Bir şeyi dilediği zaman, O'nun emri yalnızca, "ol" demesidir; o da hemen olur." (Yasin: 82) Secde vaki olmadığına göre demek ki, istememiştir. Fakat burada iki emir bir aradadır; birincisi, teklif ve taabbüdle ilgili iradesi diğeri ise secde etmemesi ile ilgili iradesi. Dolayısıyla secde etmekten kendisini alıkoyamadığı gibi, iman etmekten imtina etmeye de gücü yetmedi. Adem'in yasak ağaçtan yemesini nehyetmesi de bunun gibidir. Ondan yemeyi irade etmiştir ama Adem için onu istememiştir. Yani nev'an ve kevnem irade etmiştir. Çünkü istediğini bulmuş ve vaki olmuştur. Şu âyetteki ifade gibi: "Bir şeyi dilediği vakit, O'nun emri yalnızca, "ol" demesidir; o da hemen olur." Madem olmuştur, o halde O bunu irade etmiştir demektir. Oysa O, bunu ne şer'an ve ne de emir olarak istemiş değildir. Çünkü bunu yapmakla emretmemiş, şer'an ona görev yüklememiştir. Fakat burada iki emir bir aradadır; abdin mükellef ve me'mur olması durumuyla ilgili iradesi ile yasak ağaçtan yemesi ile ilgili iradesi... Çünkü bu vukû bulmuştur. İşte her emrettiği mükellef ve müteabbid olmaları için onlar hakkında emir ve nehyi irade etti. Fakat kendisinden sonuç ve netice alınmayan irade etmemiştir. Çünkü Allah Teâlâ, biz birşeyin olmasını dilediğimizde ona emrederiz o da olur demidir. Böylece irade ettiği şeyi yapacağını haber vermiştir. O halde bir şeyi yapmışsa onu irade etmiş demektir. Buna delil de o şeyin kev-

nidir, varlığıdır. Asilerin, verilen emri yerine getirmemeleri Allah'ın bunu irade etmediğine delildir. Çünkü şayet istemiş olsaydı muhakkak olurdu.

Bu uzun metni, Salimiyye fırkasında şeytanın taziri düşüncesinin nasıl doğmuş olduğunu ispat etmek için naklettim. Bu fırkaya göre: Allah şeytana, Adem'e secde etmesi için emretmiş ve masiyet işlemesini dilemiştir. Çünkü eğer istemeseydi olmazdı. O halde bu şeyin olması onu istediğine delildir. Bunların hepsi de memur ve müntehi idiler. Herbirinden fiilin vaki olmaması Allah'ın bu işin vukûunu irade etmemiş olmasındandır. Çünkü şayet istemiş olsaydı olacaktı. İşte bu durum ibtilanın aslı, ve bela (imtihan)nın zuhurunun istenmesidir; Allah bir şeyi emrediyor ve onun oluşunun zıddını istiyor. O sadece onun bu işi yapmasını emretmiştir. Ve yine O bir şeyden nehyetmekte ve onun varlığını da irade etmektedir.”

Ebu Talib el-Mekki bize şu metni aktarmaktadır: “Alimimiz Ebu Hasan bize emir ve haber ilminden, ibtila ve kahrından sözetmektedir. Bu kavramlara yüklediği anlamlar bugün de anlaşılmış değildir ve bunların ne oldukları hakkında kimse bir şey sormamaktadır. Örneğin; emir terk ile açığa çıkar, nehiy de fiil ile zahir olur. İhtimam, belanın vukûu ile zuhur eder. Cevarih, onun ibtilayı irade etmesinden ötürü cebr altında itaat eder.”³⁶ Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, emir ve irade ve bu ikisi arasındaki ihtilaf görüşünü ortaya koyan medrese Salimiyye medresesidir.

Hallac-ı Mansur, secde emrini reddeden İblis'i temcid etmesi düşüncesini bunun üzerine bina etmiştir. Şeytan emre isyan etmekte ama Allah'ın meşiet ve iradesine uygun hareket etmekteydi. Bu görüşten hareketle Salimiyye fırkası, işin sonunda şeytanın itaat ve inkiyadda bulunmuş olduğu sonucuna varıyor.

Salimiyye fırkasının akaid konusundaki diğer görüşleri şunlardır: Şeriatla amel etmek Allah'ın irade ettiği bir teklif ile gerçekleşir. Peygamberler evliyadan efaldır. Hikmet ile nakil aynı mertebededir, aralarında ayırım yoktur. Salimiyye fırkası mensupları Ebu Yezid-i Bestami'ye “sübhanî, sübhanî”³⁸ (kendimi tesbih ederim, kendimi tesbih ederim) dediğinden ötürü hücum etmelerine rağmen onlar da Allah'la ittihadı iddia etmişler ve in-

sanları bu fikre davet etmişlerdir. Sofinin ittihadı (Allah'la bir olması. Müt.) ancak müridin, zatını, ezelde takdir edilmiş olduğu üzere inniye-i ilahiyyeye mutabık olarak idrak etmesiyle tamamlanır. İşte rububiyetin sırrı budur. Salimiyye'nin ittihad düşüncesine saplanması aslında bu fırkanın müşebbihe olması sonucudur. Bunun içindir ki, Allah'ın sırlarını açığa vurduğu için cezalandırılması gerektiğini söylemelerine ve onu zemmetmelerine rağmen Hallac'ı mazur gösterdiklerine görüyoruz.

Salimiyye fırkasının Hallac-ı Mansur hakkındaki görüşü mutedil olan çoğu tasavvuf çevrelerinde büyük kabul görmüştür. Bu mutasavvıflar, Hallac'ın, Allah'ın sırlarını açığa vurduğu için hata ettiğini ve bunun için de şeriatın kılıcını hakettiğini söylemişlerdir.

Teşbih mantığı hulûl ve ittihad gibi içinden çıkılması güç bir sonuç doğurdu. Massignon'a göre, Salimiyye fırkasının görüşleri Ebu Talib el-Mekki'nin *Kutû'l-Kulub* kitabı sayesinde muhafaza edilerek bize ulaşmıştır. Keza Ebu Talib'in rakibi ve muarızı olan Ebu Serrac et-Tusi'nin (ö. 377) *el-Lûma'* adlı kitabı sayesinde de bu görüşler korunmuştur. Aynı şekilde, Salimiyye fırkasının hasımlarından Hanebile'nin bazı kitaplarında da bu fırkanın çoğu görüşleri yer almıştır. Özellikle Ebu Ya'la b. Farra'nın (ö. 458) *Usûlû'd-Din* konusundaki kitabı da bu nevidendir. Ebu Ya'la bu kitabında Salimiyye'ye ait onaltı mesele saymıştır. Bunlardan onunu Abdülkadir Geylani'nin *Ğünye* adlı kitabından aktarmıştır. Hanbelilerden İbn Ferra, İbn Cevzi ve İbn Teymiye gibi çoğu kimseler Salimiyye'nin akaidine hücum etmişlerdir. Aynı şekilde Hallac, Eş'ari ve İbn Hafif de eleştirilerde bulunmuştur. Salimiyye, -ki Kerramiyye'nin aynıdır- ölümle ahiret günü arasında nefsin dirilişine iman eden ender kelamcılardan sayılırlar. Salimiyye fırkası Ehl-i Sünnet sufilerinden büyük bir kısmının ilham kaynağı olmuştur. Sufiler -Ebu Bekir el-Vusta'dan başlayarak- Salimiyye'ye yönelmekte ve ondan ilham almaktaydılar. İmam Gazali de hayatının ikinci döneminde *Ihyau Ulumi'd-Din*'i, *Kutû'l-Kulub*'dan ilham alarak yazmıştır. *Kutû'l-Kulub* ise tamamen salimi'dir. Salimiyye fırkası Batiniyye'den olan İsmailiyye'ye benzer biçimde Endülüs'te İbn Bircan'dan (ö. 536) başlayarak İbn Kasiy ve İbn Arabî'ye kadar birçok sufiyi etkilemiştir. İbn Teymiyye,

Muhyiddin-i Arabi'nin vahdet-i vücud konusunda serdettiği görüşlerin çoğunda Salimiyye fırkasının üslûbunu görmektedir. Daha sonra Salimiyye'nin birçok görüşü Şazeliyye tarikatı itikadâtı arasında muhafaza edilmiştir.³⁸

Tecsim inancı, İslâm düşünce tarihinde Kerramiyye diye bilinen fırka içinde birçok yönden gelişip yayıldı. Kerramiyye fırkası, kurucusu olan Muhammed b. Kerram'a nisbet edilerek bu ismi almıştır. Bir sonraki faslı, önemine binaen bu fırkaya ayırmış bulunuyoruz.

¹Nevbahtî, *Şia*, s. 7.

²Nevbahtî, *Şia*, s. 6

³A.g.e, s. 16-17.

⁴Şehristani, *el-Milel*, c. 1, s. 148.

⁵Muhammed b. Zahid el-Kevseri, *Mukaddimetü't-Tebyin*, s. 10.

⁶Kevseri, *Mukaddimetü't-Tebyin*, s. 10-11.

⁷Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, c. 1, s. 214; Şehristani, *el-Milel*, c. 1. s. 148, 149; Sem'ani, *Ensab*, s. 37; *Mizanü'l-İtidal*, c. 2 s. 323; *Tehzibü't-Tehzib*, c. 8 s. 451; *Lisanü'l-Mizan*, c. 1, s. 221.

⁸Şehristani, *el-Milel*, c. 1 s. 153-154; Beyhaki, *el-Esma ve veş-Sıfat*, s. 417.

⁹Şehristani, *el-Milel*, c. 1 s. 154-158.

¹⁰Zehebi, *Mizanü'l-İtidal*, c. 3 s. 196; Ibn Hallikan, *Vefeyat*, c. 2 s. 657.

¹¹Zehebi, *Mizanü'l-İtidal*, c. 3 s. 196.

¹²el-Malati, *er-Red*, s. 100.

¹³Eş'ari, *Makalat*, c. 2, s. 151.

¹⁴Şehristani, *el-Milel*, c. 2 s. 228.

¹⁵Makdisi, *el-Bed' ve't-Tarih*, c. 5, s. 141.

¹⁶A.g.e, c. 1, s. 85.

¹⁷Eş'ari, *Makalat*, c. 1, s. 153.

¹⁸A.g.e c. 1, s. 209.

¹⁹et-Tehanevi, *Keşşaf*, c. 1, s. 261.

²⁰A.g.e, s. 2 s. 805.

²¹Muhammed b. Zahid el-Kevseri, *Mukaddimetü't-Tenbih*, s. 7, Bkz. Malati, *et-Tenbih*, 72-80.

²²Kevseri, *Mukaddimetü't-Tenbih*, s. 5, 6.

²³Malati, *et-Tenbih*, s. 96, 97, 100, 105, 113, 139, 148.

²⁴Kevseri, *Mukaddimetu Reddi'l-Müfteri*, s. 14.

²⁵Sem'ani, *el-Ensab*, s. 17.

²⁶Makdisi, *el-Bed' ve't-Tarih*, c. 5, s. 150.

²⁷Şehristani, *el-Milel*, c. 1, s. 149.

²⁸A.g.e, c. 1, s. 158.

²⁹et-Tusi Ebu Nasr es-Serrac, s. 362.

³⁰Bağdadi, *el-Fırak*, s. 154, 156, 157. Yine bkz. Bağdadi, *Usûlü'd-Din*, s. 77, 322.

³¹Ibn Cevzi, *Telbis-u İblis*, s. 173.

³²Sülemî, *Tabakatü's-Sufiyye*, s. 208, 414-416.

³³Ibn Cevzi, *Telbis-u İblis*, s. 164; *Tabakatu's-Şa'rani*, s. 99.

³⁴Ebu Talib el-Mekki, *Kütü'l-Kulub*, c. 2 s. 152.

³⁵Ibn el-Cevzi, *Telbis-u İblis*, s. 164; Bağdadi, *el-Fark*, s. 158.

³⁶Ebu Talib el-Mekki, *Kutü'l-Kulub*, c. 1, s. 260-261.

³⁷et-Tusi, *el-Lüma'*, s. 472.

³⁸Masignon, *Dairetü'l-Maarif el-İslâmiyye ani's-Sâlimiyye*.

İKİNCİ BÖLÜM

KERRAMIYYE

Kerramiyye fırkası, ilk kurucusu olan Muhammed b. Kerram'a (ö. 255) nisbet edilmektedir.¹ Muhammed b. Kerram Sicistan'da dünyaya geldi. Genç yaşında Horasan'a giderek orada ilim tahsil etti. Muhammed b. Kerram'ın böylece, Haşviyye ve Müşebbihe fırkalarının mekanı olan Horasan'da gençliğini geçirdiğini görüyoruz. Burası aynı zamanda Mukatil b. Süleyman'ın da eski yurdudur. Horasan *vad'* ile iştihar ettiği gibi eski gnostik mezheplerin buluşma noktası olarak da bilinir. Muhammed b. Kerram birçok kerre yolculuğa çıktı. Bunlardan en önemlisi Mekke'ye yaptığı yolculuktur. Burada tam beş yıl kaldı. Yolculuklar bitti ama, bu yolculuklar esnasında birçok zorluklarla karşılaştı. Hayatının son demlerinde Beytül-Makdis'e sürüldü, ahir ömrünü burada geçirdi ve burada vefat etti. Muhammed b. Kerram tecsim fikrinin yanı sıra zühd ve tenessük örneklerini de verdi. Ne usûlünde ve ne de cüz'iyatında Ehl-i Sünnet ve'l-Cemat akidesiyle uyuşmayan bu felsefi mezhebi İslâm dünyasına takdim ettiğinde büyük gürültüler kopmuştu. Hatta bu felsefi mezhebin getirdiği düşünceler Şia ve Mutezile gibi diğer İslami fırkalarının hiçbirinin akaidine uymamaktaydı. Ama hiç kuşku yok ki, Muhammed b. Kerram'ın bu medresesi bir zühd medresesi idi.

Kerramiyye mezhebi -kurucusunun döneminde- binlerce kişinin gönlünde yer etti. Kendisinden sonraki asırlarda da ister kabul ister red şeklinde olsun bu mezhebe karşı olan ilgi devam etti. Kerramiyye fırkası günümüzde müteahhirin selefîyyesi olan Hanbeliler arasında halen de yaşamaktadır. Hanbeliler'in ise sayıları günümüzde milyonları bulmaktadır.

Şehristani *el-Milel ve'n-Nihal* kitabında Eşaire noktai nazarından Muhammed b. Kerram gerçeğini şöyle nitelemektedir: “Sicistan beldesinde kendisine Ebu Abdullah b. Kerram denilen ve zühdüyle tanınan bir adam ortaya çıktı. İlimden nasibi azdı. Kitabını, her mezhepten devşirdiği bir şeylerle doldurdu. Ve bu görüşlerini daha çok Gazne'nin cahillerine ve Horasan'ın halk tabakasına süsleyerek sundu. Sonra bunları bir düzene koydu ve böylece bir mezhep oldu. Sultan Mahmud Sebüktekin de ona bu işinde yardımcı oldu. Kerramiyye, hadis ehline ve Şia'ya belalar yağdırdı. Bu yönüyle Haricilere en yakın olan bir mezheptir. Onlar mücessimedirler. Muhammed b. Heysem bundan müstesnadır, çünkü o mukaribdir.”²

Mezhepleri bize çok yumuşak bir üslûpla takdim etmeye alışkın olduğumuz Şehristani'nin Ibn Kerram'a bu şekilde sert bir biçimde hücum etmesi tuhaftır. Bu üslûbu kullanması onun, Kerramiyye'yi Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat akidesi için ne kadar tehlikeli bulduğunu gösterir. Şunu da kesinlikle vurgulamak gerekir ki, “tescim” halkın, çoğunluğunun anlayışına “tenzih”ten daha yakındır. Halkın çoğunluğu nezdinde tecsim daha çok yankı uyandırır.

Bu münasebetle Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'a -özellikle Eşaire-gereken şey ciddi şekilde halkın akaidine sahip çıkmasına çalışmak ve onu korumaktır. Onun içindir ki, Şehristani adeti olmadığı halde Muhammed b. Kerram'a karşı sert bir şekilde hücum etmiştir. Bu hücumu esnasında Kerramiyye akaidine ender darbeler indirdi. Muhammed b. Kerram tasavvuf ehli kadar zahid idi. Diğer kaynaklardan biliyoruz ki, Muhammed b. Kerram Şam mağaralarında bir ribat kurduğu gibi Şam'da da ayrı bir ribat kurmuştu. Mezheplerdeki en zayıf görüşleri bir araya getirdi. İşte bu “haşv”ın kendisiydi. Ibn Kerram'ın arkadaşı ve hamisi Mahmud b. Sebüktekin, ona gerçekten yardım etmişti. Bu doğrudur.

Hilal b. Kerram ise İbn Sebüktekin ile hadis ehline şiddetle karşı çıktı ve onlara karşı kızgınlığını ızhar etti. Aynı şeyi Şia'ya karşı da yaptı. Şehristani'nin zikrettiğine göre Kerramiyye mücessime-dir. Haricilere en yakın bir mezhep oldukları anlaşılmaktadır; onlara göre peygambere delilsiz olarak iman etmek gerekir. Muhammed b. Heysam'ın da Kerramiyye'ye yakın olduğu hususunda Ehl-i Sünnet icma halindedir. Heysam ile bu mezhep arasındaki ihtilaf sadece lafzi bir ihtilaftır.

Bağdadi'ye gelince o da İbn Kerram'a şiddetle hücum etti. Zaten Bağdadi, Ehl-i Sünnet dışı fırkalara karşı sert bir mizâca sahipti. Buna rağmen İbn Kerram'ın *Azabü'l-Kabr* adlı kitabının en önemli bölümlerini bize ulaştıran da odur.³

Hatta kitabın önemli bir kısım bölüm başlıklarını da zikretmektedir; "Bab Keyfufiyyetillah, ve "Babün fi haysusiyyetillah"⁴ Yine Bağdadi, İbrahim b. Muhacir'i Kerramiyye'nin imamı olarak göstermekte ve onunla Nasıruddevle Ebu Hasan Muhammed b. İbrahim Sicmur'un meclisinde hicri 370 yılında karşılaştığını, münazarada bulunduğunu ve onu susturduğunu zikretmektedir. Böylece Kerramiyye'nin efradı arasına İbn Kerram, İbn Heysam ve İshak b. Mümşaz ile İbn el-Kudre de katılmış olmaktadır. Kerramiyye'nin kendi çağında en büyük şahsiyet olarak itibar ettiği bu kimse, bilinen bir isim değildir.⁵

KERRAMİYYE'NİN TECSİM İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Muhammed b. Kerram ve daha sonra da onun ardılları Allah'ın cisim olduğunu⁶ fakat diğer cisimlere de benzemediğini söylediler. Peki, Muhammed b. Kerram bu düşünceye nasıl ulaştı? Şehristani'ye göre, Muhammed b. Kerram önceleri sıfatiyyeci olarak işe başlamış, sonra sıfatların ispatında ifrata varmış ve neticede teşbih ve tecsime varmıştır. Şurası açıktır ki, İbn Kerram önce arşiyete ve Cehmiyye'nin görüşlerine inanmıştır. Ona göre Allah Arş'ın üzerinde karar kılmıştır.

O zatın fevkinde bir yöndedir. Bu nitelikler ise ancak cisim için sözkonusudur. Fakat bu, gerçekten İbn Kerram'ın mantığını mı, yoksa teşbih kastı olmadan sırf felsefi bir görüşü mü ifade ediyor?

Şehristani ve Bağdadi ikisi de bize İbn Kerram'ın *Azabü'l-Kabr* adlı kitabından şu son derece önemli ifadeyi takdim etmek-

tedir: “Allah zat ve cevherdir.” Burada cevherden açıkça kastedilen “zat”tır. Ibn Kerram bunu Allah'a ıtlak etmiştir. Allah zat ve cevherdir. Dolayısıyla zatiyeti ve cevheriyeti birdir. Bu bir olan zatın zatiyeti ve cevheriyeti de cisimdir ama cisimler gibi değildir. Allah zatında ve bir olan cevherinde cisimdir. Allah'tan başka olanlar ise genel olarak cisim değildirler. Cisim, kendi zatıyla ve kendi nefsiyle kaim olan varlıktır. Veya bir başka ifade ile Ibn Kerram, cisim olmayan bir cisme ve varlık olmayan bir varlığa (vücuda) inanmaktadır. Yahut ortada bir cisim ve bir de fiil vardır. Allah mutlaka bu iki kısımdan birisi olacaktır. Ibn Kerram işte Allah'ı cisim olarak kabul etmiş, mevcudatı ise fiiller olarak düşünmüştür.

Burada Ibn Kerram'ın açıkça Revakiyye felsefesini benimsediği ortaya çıkıyor. Maddenin birliğini (ehadiyetini) savunan okulun görüşlerini savunmuş oluyor. Yahut daha sonraları Muhyiddin-i Arabi ekolünde göreceğimiz vahdet-i vücud mezhebinin ilk öncüllerini koymuş oluyor. Burada şunu söyleyebiliriz; Ibn Kerram bununla -ki, bu görüşünde Hişam b. Hakem'e iştirak etmektedir- maddeci Revakiyye ekolünün vahdet-i vücud görüşünün esaslarını koymuştur. Vücud tek cisimdir, o da Allah'tır. O'nun dışında kalan herşey ef'al (fiiller) yahut a'razdır.

Razi, *Erbain* adlı kitabında bu hususa dikkat çekiyor⁷ ve şöyle diyor: Şayet Allah, gayrı mütenahi bir cisimden ibaretse, bu durumda Allah'ın zatı, mekan ve cihetten hali değildir demektir. Dolayısıyla Allah'ın zatı bu alemde olan kazurat ve necaset türünden şeylerle karışmış olacaktır. Ne var ki Razi, onların bu görüşünün yüksek sesli bir vahdet-i vücuda müncer olacağının farkında değildir. Razi, ardından Kerramiyye'nin bir kısmının ikrar ettiği bir başka konunun tartışmasına geçmiştir. Konu şudur: Allah her cihette mütenahi bir cisimdir. Bu konunun detaylarına burada girmiyoruz. Ancak şunu söyleyelim ki, Kerramiyye'nin kendisi de savunduğu düşüncelerin, sonuç itibarıyla kendisini vahdet-i vücuda ve Allah'ın âleme hulûlu görüşüne götürdüğünü hissetmiştir. Onun için bunu gücü yettiği kadar inkar etmeye çalışmış; Allah bir yöndedir ve bu onu aleminden ayıran bir özelliktir, demiştir. Fakat Kerramiyye, -ister bir cihette olsun ister olmasın- O'nun biricik cisim olduğu ve biricik vücud olduğu yolunda serdettiği ilk mukaddimesini unutmuş görünüyor.

Allah şayet cisim ise onun bir mekanda olması gerekir. Bu mekan ise Arş'tır ve o bunun üzerinde istikrar kılmıştır. O, zatın fevkinde olan bir cihettedir.⁸ Arş'a dokunması meselesine gelince, bu yüksek safhada olan bir şeydir. Bağdadi bu konuda İbn Kerram'ın *Azabü'l-Kabr* kitabından şu metni aktarmaktadır; "Allah Teâlâ kendi Arş'ına temas halindedir. Arş hiç şüphesiz onun mekanıdır."⁹ Kendisinden sonra gelen arkadaşları ise buradaki temas etme kelimesinin yerine mülakat kelimesini koyarak işi hafifletmek istemişlerdir. Çünkü öyle anlaşıyor ki mümasat, intikal, tahavvül, nüzul gibi kelimelerin Allah hakkında kullanılması Kerramiyye mensuplarının birçoğunu, rahatsız etmiştir. Onun için tüm bu tasavvurlardan kurtulmak istemişlerdir. Bunlardan bazıları, Allah'ın, Arş'ın bir kısım parçalarını istiva etmiş olduğunu, diğer bazıları da Arş'ın tümünü doldurmuş olduğunu söylemişlerdir. Daha sonra gelen Muhamed b. el-Heysem, bu mezhebi, Kerramiyye'nin ilk mualliminin tasavvuratından kurtarmaya gayret sarfetmiştir. Bu münasebetle, Allah'la Arş arasında sonsuz bir uzaklığın olduğu görüşünü ileri sürmüştür.¹⁰ "Allah muhakkak ki, diğer mevcudattan farklı, kendi başına münferit varlığı olan bir zattır. A'razın hulûl ettiği şeylerin hiçbirine hulûl etmez, cisimlerin imtizacı gibi hiçbir şeyle imtizac etmez; O tüm mahlukata mübayin (farklı) olan bir zattır."¹¹ Mahlukata olan mübayeneti ezelidir. Aynı şekilde el-Heysem, Allah hakkında tahayyül ve muhazatı reddetmiş, fevkiyet ve mübayeneti tesbit etmiştir.¹² "Evet o öyle yüksek bir cihettedir ki, onunla Arş arasında sonsuz bir uzaklık vardır."¹³

Cihetlerin sınırlı olup olmadığı meselesi Kerramiyye'yi kendi içinde bir hayli karıştırmıştır. Bazıları Allah'a altı cihetten de sınır çizerken, bazıları da sadece alt cihette sınır çizmektedir. Diğer bir kısmı ise cihetlerin sınırlı olmasını kabul etmemiş ve Allah'ın azamet sahibi olduğunu söylemiştir. Bu kez "azam" mefhumu üzerinde ihtilafa düşülmüş; Kerramiyye'den bazıları Allah'ın azametini şöyle izah etmişlerdir: "O vahdeti ile birlikte Arş'ın her cüz'ü üzerindedir. Arş O'nun altında, O ise hepsinin fevkindedir. O, Arş'ın bir parçasının fevkinde olduğu gibi hepsinin de üstündedir." Bazıları da Allah'ın azameti kavramını şöyle anladılar: Azamet, Allah'ın -vahdeti ile birlikte- birden fazla ci-

hette mülaki olması demektir. O, Arş'ın tüm parçalarıyla mülakidir. Aliyyü'l-Azim'in anlamı işte budur. Buradan, Arş'ın hakikatı ve Arş'ın üzerinde istikrarın anlamı hususunda Kerramiyye alt grupları arasında şiddetli ihtilaflar olduğunu anlıyoruz. Allah mı daha büyüktür yoksa Arş mı büyüktür şeklinde büyük tartışmalar olmuştur. Bağdadi ve İsfarayini, Kerramiyye fırkalarından herbirinin bu konuda serdetmiş olduğu delilleri zikretmiştir.¹⁴ İşte bütün bu açıklamalar tamamen haşvî açıklamalardır.

Kerramiyye'nin çıkışını onun; "Allah cisimdir, Arş'a mülaki olduğu cihettedir ve onun altında sınırlı ve sonludur" ifadesinde özetleyerek sınırlamak isteyen Bağdadi şöyle der: "Bu ifadeler Saneviyye'nin sözlerine benziyor. Nur diye isimlendirdikleri mabudları da karanlığın başladığı yerde bitiyor. Beş cihette sınırlı olmasa da karanlığın (zulmet) başladığı yerle sınırlı kalıyor."¹⁵

Özetlersek; Allah Kerramiyye'nin deyimiyle- keyfufiyedir, yani niteliktir. Cismaniyet yahut cisimdir. Haysusiyet yahut mekan sahibidir. O en yüksek yöndür. Ve Allah tüm bu özellikleriyle diğer mevcudattan ayrılmaktadır ve onlardan farklıdır.

Peki, Allah mevcudata niteliklenme ve yer yönüyle mübayenet ve muhalefet etmekte midir? Kerramiyye'nin dayandığı ikinci temel prensibi bunu tamamen nakzetmektedir. Prensip şudur; havadis (sonradan yaratılan herşey. Müt.) ancak Allah'ın zatıyla kaimdir. İbn Kerram ve ardılları şu görüşü ileri sürmüşlerdir: Allah'ın mer'iyat için olan sözleri, iradesi ve idrakleri; mesmuat için olan idrakatı ve alemin en üst safhası için olan mülakatı a'razdır, kendisinde hadistir. Ve o, alemin içinde hadis olan hadiselerin mahallidir.¹⁶ Şehristani, Kerramiyye'nin, Allah'ın zatında ne meydana geliyorsa O'nun kudretiyle meydana geldiği, zatına mübayin olarak ne meydana geliyorsa bunların da ihdas yoluyla meydana geldiği görüşünde olduğunu söylüyor. Yaratma söz ve iradede ibarettir. Allah'ın zatında vaki olan ihdas-icad ve idam söz ve irade ile ve kudretiyle olmaktadır. Muhdes, cevher ve arazdan, zatına mübayin olan şeydir. Böylece, halk ile mahlukun, icad ile mevcudatın, ve aynı şekilde madumun arası ayrılmaktadır. Mahluk halk ile vaki olmakta, halk ise zatında kudretle vaki olmaktadır. Madum olan da, zatında kudretle vaki olan idamla yok olmaktadır. Onun zatında bir havadis vardır; geçmiş şeylerden ha-

ber vermek, rasûllere inen kitaplar, kıssalar, va'd ve vaid ve ahkam.. işitilmesi ve görülmesi caiz olan şeyler... Sonuçta icad yahut idam, söz ve iradedden ibarettir.¹⁷

Bağdadi ve İsferayini bize Kerramiyye mezhebini daha kolay ve anlaşılır biçimde yorumlamaktadırlar; Allah'ın bir şeye "ol" demesi mahluk için halktır ve muhdes için ihdasıdır. Yani burada görünen şey söz ve iradedir. Kerramiyye, mahluk, mef'ul veya muhdes olmasından ötürü Allah'ın zatında hadis olan arazın nitelenmesini reddetmektedir. Ona göre, Allah'ın zatında birçok arazın hudûsundan sonra ancak alemde bir cisim yahut araz meydana gelebilir. Birincisi; o hadisin hudûsuyla ilgili iradesinin olması gerekir. İkincisi; Allah'ın, o şeyin hudûsunun nasıl olacağını bilmesiyle ilgili "ol" (kûn) emrini vermesi. Üçüncüsü: O şeyde görme hassasının olması. Çünkü ancak onunla o hadis olan şeyi görür. O şeyde şayet rû'yet özelliği meydana gelmezse onu göremez. Dördüncüsü; İstima'dır. Duyma hassasının teşekkülüyle o hadisi işitir, duyar. Onda eğer bu tesemmü' vaki olmazsa onu işitip duyamaz. Kerramiyye aynı şekilde; alemde hiçbir cisim yahut arazın, Allah'ın zatında birçok araz vukû bulmadıkça madum olmayacağı görüşünü savunur. Allah'ın zatında vukû bulacak arazlar sırasıyla şunlardır: Birincisi, Allah'ın o şeyin ademi, yokolması hususundaki iradesi. İkincisi, yokluğunu istediği şeye sözle; "madumattan yahut fena olanlardan ol" demesi. O halde Allah'ın zatında havadis vardır; hadis olacak şeylerin ihdası ve yok edilecek şeylerin i'damı. "Her ne kadar ezelde havadisın hulûlünden masun kalmışsa da Allah'ın zatı müstakbelde havadisın hulûlünden hali olamaz."¹⁸

Bağdadi ve İsferayini ikisi de Kerramiyye'nin bu düşünceleri nereden aldıklarını tesbit hususunda son derece gayret sarfetmişlerdir. Sonuçta İsferayini, Kerramiyye'nin bunu Mecusilerden yani Saneviyye'den aldığı kanaatine varıyor. Bunların mezhebine göre, Saneviyye nezdinde ilah Yazdan kendi nefsinde düşünür: "Kendi memleketinde kendisiyle çekişmeye girecek bir münaziin ortaya çıkmasını" caiz görür. Yazdan buna önem vermiştir. Sonuçta Yazdan'ın zatında bu düşünceden ötürü bir ufûnet meydana geliyor ve bu ufûnetten şeytan halkediliyor. İşte Kerramiyye Allah'ın zatında havadisın hudûsu düşüncesini bunun üzerine

bina etmiştir. İsfarayini Kerramiyye'yi, Allah'ın zatında elem, lezzet, şehvet, ölüm ve acizliğin hulûlünü de caiz görmesi gerektiğini söyleyerek eleştiriye tabi tutmaktadır. Çünkü diyor İsfarayini, havadise mahal olanın bir cisme arız olan havadise de mahal olması gerekir.

Bağdadi'ye gelince -gerçeğe daha çok yaklaşıyor- bu konuda şu şahane ifadeyi kullanıyor: "Kerramiyye'nin bu ifadeleri, heyula düşüncesini savunanların sözlerine benziyor. Heyula da ezelde arazdan hali bir cevher idi. Daha sonra kendi zatında araz meydana geldi ve müstakbelde de bu arazlardan artık hali olamaz."¹⁹ Kerramiyye'nin bu konudaki düşünce kaynağı işte budur. Fakat mutlak heyula mezhebinin, Eflatun'un heyulası'nın bağluları ve savunucuları kimlerdir? Eflatun'un maddenin kadim ve mutlak olduğu görüşünü savunduğunu biliyoruz. Kerramiyye bu görüşlerinde tamamen Eflatuncudur. Eflatun'un görüşlerine dinî bir kisve giydirip değiştirdikten sonra bunu olduğu gibi takdim etmişlerdir.

Kerramiyye'nin kullandığı ifadeler, Eflatun'un düşünceleriyle tam bir insicam içindedir. İşte söylediği prensiplerden bazıları: "Her mevcudun bir icadı ve her madumun da bir i'damı vardır" veya; "Aynı cinsten olan iki mevcut için bir tek icad yeterlidir. Cinsler ayrı ayrı olunca icadın sayısı da artar, herbiri için bir icad vardır." Veya; "Kudretin taaddüdü hadis olan şeylerin cinslerinin taaddüdüyle orantılıdır." Yahut; "Kâf'tan nun'a kadar zatında meydana gelen havadisın türlerinin taaddüdü ile Allah'ın kudreti de taaddüd eder. İrade, tesemmü', tabassür... Bunlar beş türdür." O halde herşey kudretle olur. Tüm bu şeylerin herbirinin zat-ı ilahiyede birer örneği vardır. Allah Teâlâ bunları o örnekler üzere yaratmaktadır. Gerçi Eflatun yaratılmış olan eşyanın sûretlerinin zat-ı ilahiyede mevcut olduğu görüşü yerine, bunların asıllarının misal aleminde (ideler dünyası. Müt.) var olduğunu söylemektedir.

Kerramiyye sem' ve basar'ın yorumunda ihtilafa düşmüştür. Sem' ve basar (işitme ve görme) daha önce zikrettiğimiz beş cinsten ikisidir. Kerramiyye'den bazıları bunun tesemmu' ve tabassür üzerindeki kudret olduğunu, diğer bazıları ise Allah için sem' ve basar'ın ezeli olduğunu, tesemmuat ve tabassüratın ise müdrikata ilave olduğunu zikretmişlerdir. Fakat hepsi de Al-

lah'ın, zatında meydana gelen havadisın usûlüne müteallik olan kadim bir meşiete sahip olduğunda ittifak etmişlerdir. Allah'ın, muhdesatın ayrıntıları ile ilgili olan hadis iradeleri vardır. Kerramiyye, tüm bu havadisın Allah'ın vasıfları (sıfatları) olması gerekmediğini de söyler. Yani bunların Allah'ın sıfatları olduğunu red eder. Bu sıfatlar O'nda meydana geliyor ama bunlar vasıtasıyla konuşan, irade eden, işiten ve gören bir özellik kazanmıyor. Bütün bu havadisi halk etmekle de Muhdis yahut Halık da olmuyor. O halde Allah'ı nasıl vafedelim? O konuşmasıyla konuşandır, halikiyetiyle Halıktır, iradesiyle Mürid'dir. Şehristani'nin dediği gibi kudretiyle bütün bu şeylere hakimdir.²⁰

Bağdadi, Kerramiyye'nin sıfatlar konusundaki düşüncesini yorumlarken, İbn Kerram yahut Kerramiyye'nin, Allah'ın kadim sıfatlarının olduğunu kabul ettiğini söyler. "Allah Teâlâ, ef'alinden müştak olan esmasıyla mevsuftur." Fakat fiillerin ezelde varolması müstakildir. Allah ezelde halk etme, rızıklandırma ve nimet verme olmadan da Halık, Razık ve Mün'im idi. Burada Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'le aynı görüştedir. Yani Allah kendisinde olan bir halikiyetle Halıktır, kendisinde olan bir razikiyetle Razıktır. Halikiyeti ise halketmeye olan kudretidir, razikiyeti de rızık vermeye olan kudretidir. Kudreti ise kadimdir. Fakat Kerramiyye, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ten, "halk ve rızık O'nda kudretiyle meydana gelen iki hadistir" derken tamamiyle ayrılmaktadır. İbn Kerram daha sonra şunu ikrar eder: Mahluk kendisini bilen yaratmasıyla yaratılmış olur ve daha sonra kendisine verilen rızıkla da rızıklanmış olur.

Kerramiyye, mütekellim ile kaili, kelam ile kavli birbirinden manaca ayırmaktadır. "Allah'ın ezelde bir kelamla mütekellim olması onun kavle olan gücüdür, kudretidir. O kavli ile değil kailiyetle kailidir. Kailiyet ise konuşmaya olan gücüdür. Sözü (kavli) ise kendi zatında hadis olan harflerdir. O halde Allah'ın kavli kendisinde hadistir. Kelamı ise kadimdir."²¹

Allah'ın, kendi zatında meydana getirmiş olduğu şeylerin bekası vacibdir. Bunların yok olması müstahildir. Çünkü bunların yokolmasının caiz olması halinde onun zatında havadis birbirini izler ve bu yönde cevher zatıyla müşarık olur.²² Burada Kerramiyye'nin Allah ile cevher arasını birbirinden temyiz etmesi de

gariptir. Öyle anlaşıyor ki, burada cevherden kastedilen cüz'-ü la yetecezzadır. Kerramiyye şu ifadeleriyle vahdeti vücud yolunu izlemiştir. Gerçekte Allah biricik cisimdir. Diğer mevcudat yahut ondan başkası sadece araz veya fiillerdir. Bunlar da ancak Allah'ın zatında meydana gelirler. Allah, kendisinde herşeyin aksettiği biricik aynadır.

Kerramiyye'ye göre bu alem bakidir, daimidir ve ebedidir. Alemin cisimleri yokolmaz. Bağdadi, alemin bekası ve ebediyeti konusunda Kerramiyye'nin dayandığı kaynağına işaret ederek şöyle der: "Kerramiyye bununla, Dehriyyun ve filozoflardan; felek ve gezegenler beşinci tabiattır, dağılmaya ve son bulmaya kabil değildir diyenleri izlemişlerdir."²³ Bu bizi, Kerramiyye'nin, alemdaki cisimlerin fena bulmaması görüşünün kaynağının neresi olduğuna götürecektir. Yani Eflatunculuk'a. Çünkü beş cevher fikrini ortaya atanlar Eflatunculardır. Kerramiyye, Eflatuncu kadim bir düşünce olan "heyula" fikrinden etkilenmiştir. Allah'ı işte bu "heyula" saymışlardır. Sonra da alemin sermedi olan bekası düşüncesinden etkilenmişlerdir. Burada Bağdadi'nin farkında olmadığı kesin bir çözüm vardır ki, o da şudur; cisim şayet hadis ise ve vücudundan sonra da Allah'ın zatında hudûsu vaki oluyorsa, daha önce de belirttiğimiz gibi Allah'ın zatında hudûs eden bir şeyin ademi, yokolması caiz olmaz. Bu durumda alemin yok olmaması gerekir, Allah'ın zatında baki olması lazımdır.

İşte burada vahdet-i vücuda doğru atılmış hızlı bir adım vardır. Yahut başka bir ifade ile Kerramiyye bununla öyle tehlikeli sonuçlar ihdas etmiştir ki, bu sonuçlar rahatlıkla müteahhirin sufiler arasında vahdet-i vücud ve hulûl nazariyesini ortaya çıkarmıştır.

İbn Heysam ortaya çıkınca Kerramiyye ve Eşaire arasındaki tartışmalar kızıştı. Bunun için İbn Heysem "mukarib", yani Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebine daha yakın adedildi.²⁴ Cismi, kendi zatıyla kaim şeklinde yorumladı, "uluvv" a fevkiyeti yükledi, "gayrı mütenahi beynune" kavramını ortaya attı ve "halâ" nın varolduğunu söyledi. İstiva hususundaki görüşüne gelince; Allah hakkında mücavereti, mümasseti (temas etme) ve temekkünü nefyetti. Allah'ın zatında havadisın hudûs ettiği fikrinden ise kendini kurtaramadı. Bu konuda tamamen İbn Kerram'ın görü-

şüne tabi oldu. Hatta bu düşünceyi şu mantiki sonucu kadar götürüp dayandırdı: Havadis muhdesatın çokça taaddüd etmesi oranında artar. Ve Allah'ın zatında muhdesatın sayısından çok hadiseler alemleri yer alır.

Sıfatlar konusundaki görüşlerine gelince; bu hususta İbn Heysamcılarının görüşü Kerramiyye'ye ve özellikle Eşariyye'ye benzer. Allah'ın birtakım sıfatlarının var olduğunu kabul ettiler. Onlara göre Allah ilimle ilim sahibidir (Alimdir), kudretle Kadirdir, bir hayatla Hay'dır ve istemesi kendi meşietiyledir. Bütün bu sıfatlar kadimdir, ezelidir, kendi zatıyla kaimdir. Allah'ın Sem' ve Basar' sahibi olduğunu da söylediler. Aynı şekilde Allah'a el ve yüz de tesbit ettiler ve bunları Allah'ın zatıyla kaim sıfatlar olarak kabul ettiler.

“Allah'ın eli vardır, fakat bildiğimiz el gibi değildir. O'nun vechi (yüzü) vardır fakat bildiğimiz vech gibi değildir. “ Aynı şekilde O'nu yukarıdan görmeyenin de caiz olduğunu söylediler.²⁵

İbn Ebî'l-Hadid, onların Allah'a yüz ve el ıtlak ettiklerini ve bunun hududunu tecavüz etmeyeceklerini söylediklerini, bu hususta varid olan nassın zahiri manasına bağlı kalacaklarını ve “nassla varid olan ıtlaka bağlı kalacağız” dediklerini nakleder. Bu konuda yorum ve te'vili ise redettiler. El ve yüzün Allah'ın zatıyla kaim sıfatlar olduğunu söyleyen ama bunu teccim anlamında kullanmayan Eşaire'den ayrılmaktadırlar. İbn Hadid, Eş'arilerin, Allah'a iki el, yüz, göz ve diğer azaları isnad eden Kerramiyye fırkasından ayrıldıkları görüşündedir. Kerramiyye bunun yanı sıra, Allah'ın kıyamet gününde bacaklarından örtüyü kaldıracağını ve cehennem üzerine ayağını koyarak onu dolduracağını da söylemektedir. Ve bütün bunları “lafzen değil mana olarak ve mecaz değil hakikat olarak” kabul etmişlerdir. Dolayısıyla -İbn Heysam'ın gayretlerine rağmen- Kerramiyye, gerçek teccimden yakasını kurtaramamıştır. Öyle anlaşıyor ki, Kerramiyye aynı zamanda Hanbeli mezhebine müntesip olduklarını da yüksek sesle söylüyorlardı. Çünkü İbn Hadid, Ahmed b. Hanbel ve arkadaşlarının Kerramiyye'nin görüşlerinden farklı düşündüklerini söylemeye kendini zorunlu hissediyordu. Ahmed b. Hanbel te'vilden vazgeçmeye, Kur'an ve Sünnet'te varid olanları olduğu gibi kabul etmeye, te'vile hiçbir şekilde dalmamaya, “te'vilini ancak Allah

bilir” âyetinin anlamı önünde teşbih ve tecsime tevessül etmeden durmaya gayret göstermiştir.²⁶

İbn Heysam, Kerramiyye'yi teşbih ve tecsim düşüncesinden temizlemeye uğraşmıştır. Bunu çok parlak ifadelerle dile getirmektedir. “Müşebbihenin Allah'a (c.c.) isnad ettiği şekil, sûret, cevîf, istidare, vefre, musafaha, muanaka ve benzeri gibi şeyler Kerramiyye'nin söylediği şeylerden farklıdır. Ki, Kerramiyye Allah'ın Adem'i kendi eliyle yarattığını, Arş üzerinde istiva ettiğini, kıyamet günü de insanları hesaba çekmek için gelmesini dile getirmektedir.” Fakat İbn Heysam bu ikisi arasında ne gibi bir farklılık görmektedir? İbn Heysam şöyle der: “Biz iki uzvunun ve cevahirin iki el şeklinde yorumlanmasında fasid bir anlam olacağına inanmıyoruz. Rahman olan Allah'ın Arş üzerindeki istivasını da mekan ittihaz etmesi anlamında olamayacağını, ihata ettiği mekanları da onun buralara gelişi anlamına geleceğine inanmıyoruz. Biz burada sadece Kur'an'ın bu âyetlerinde geçen kelimelerin keyfiyyetine bakmadan ve teşbihe ihtiyaç duymadan olduğu gibi kullanıyoruz. Müşebbihe ve Mücessime'nin yaptığı gibi Kur'an ve Sünnet'te varid olmayan sıfatları Allah'a ıtlak etmiyoruz.”²⁷ Bu savunması ile İbn Heysam, Kerramiyye ile Müşebbihe arasındaki farklılığı vurgulamaya çalışıyor ve Kerramiyye'nin gerçekten Allah'a tescim ve teşbih isnad etmediklerini, gerçekte onların bu sıfatları *bilakeyf* kabul ettiklerini ve kesinlikle Müşebbihe'den olmadıklarını ispata uğraşıyor. Peki, İbn Heysam'ın, Kerramiyye'nin teşbih ehli olmadığını kanıtlamasındaki başarısı, Allah'a cisim isnad etme (tecsim) konusunda da söz konusu mudur? O cismi “zatiyle kaim” olarak nitelemektedir ve böyle yorumlamaktadır. Bu noktada kendisiyle diğer İslami fırkalar arasında sadece lafzî ihtilaf söz konusudur.

O halde Kerramiyye ile Müşebbihe arasında ne fark vardır? Allah'a cisim izafe etme, nasslarda varid olmayan bir husus değil midir? Kendisinin ve Kerramiyyenin Allah'a cisim ıtlak etmediklerini, ancak Kur'an'ın zikrettiği sıfatlarla O'nu nitelediklerini söylüyorsa, Allah hakkında “cisim” lafzının kullanılmasının anlamı nedir? Ki, Kur'an Allah'ı cisimle tavsif etmemektedir.

İbn Heysam, Allah'ın ilminin kadim olduğunu ispat sadedinde şunları söylüyor: “Allah olacak olan şeyleri, olacakları biç-

miyle ezelde bilmektedir. İlmi ezeldir. İlmini, malumatında tenfiz etmek istemiştir. İlmi cehle dönüşmez. Allah, halk edeceği şeyi halk ettiği sırada hadis bir irade ile irade eder. Meydana gelecek olan tüm şeylerin meydana gelmesi için de “ol” (kûn) sözünü söyler ve o şey olurur. O, ihdas ile muhdesin, halk ile mahlukun arasındaki *farktır*.²⁸

Böylece İbn Heysem, Allah'ın ilminin, aynı şekilde meşietinin ve iradesinin kadim olduğu görüşündedir. Fakat ortada muhdes olan bir tür meşiet ve irade vardır. Aynı şekilde İbn Heysem, Allah'ın zatına havadisın hulûl ettiğini de söylemektedir. Fakat, havadisın Allah'ın zatında hulûl etmesinin niteliği nasıl yorumlanabilir Acaba hadisenin bizzat kendisi mi vaki olmaktadır? Malumatını daima İbn Heysam'ın *Makalat* adlı kitabından aktaran İbn Hadid şöyle der: “Allah bir cismi varetğinde onu kendi zatında var olan manaya uygun olarak meydana getirir. Böylece meydana gelen cisim, zatında olan manaya mukarin olur ya da onu izler. Bu konuda Allah Teâlâ'nın şu âyetine dayanmaktadırlar: “Ben onları ne göklerin ve yerin yaratılmasında şahit tuttum, ne de kendilerinin yaratılmasında.” (Kehf: 51) Kerramiyye buna kesinlikle inanmaktadır. Allah'ın bizi semavatın ve yerin zevatına ve kendi nefsimizin yaratılmasına şahid tuttuğu görüşündedir. Halk etmek ihdas etmek demektir, zevat ise muhdestir. İbn Heysam buna şu şekilde bir çözüm getirmek istiyor ve diyor: “Allah bir şeyi emrettiği veya nehyettiği yahut da irade ettiği zaman, onun bu emri, nehyi ve iradesi o şey henüz olmadan önce vardır. Bunlar onunla kaimdir. Çünkü onunla ilgili sözleri duyulur ve keza bununla ilgili iradesi de mevcuttur.

İbn Heysam daha sonra Allah'ı hudustan tenzih etmekte ve havadisın Allah'ın zatıyla kaim olmasının, Allah'ın hudusuna delil olmayacağını zikretmektedir. Allah'ın hudusuna delil olan şey ancak, duraksaması doğru olmayan zıtların birbiri ardınca gelmesidir. Oysa Allah Teâlâ için zıtların taakübü mümkün değildir.²⁹

Burada Eflatuncu fikirlerle ya da Eflatunculukla mı karşı karşıyayız? Allah'ın zatı için sûretler ve biçimler ortaya konulmaktadır. Kerramiyye burada “meani” istilahını kullanmaktadır ki, bu Eflatun'un “ideler” terimiyle çakışmaktadır. Yeni Eflatuncu düşünce bazı görüşlerinde, Allah'ın zatında bu tür bir “müsül”ün

bulunduğunu ileri sürer. Burada yine şu soruyu sormalıyız; “meani”nin Allah’ın zatında olması ve havadisın hudusunun da bu “meani”den çıkmış olması feyz ve südur mudur? Yoksa gizli olanın ortaya çıkışı veya zuhuru mudur? Yoksa biz, büyük hasiv’den önce Kur’an ve Sünnet’e dayanan asil ve dahice bir mezheple mi karşı karşıyayız? Örneğine az rastlanan felsefi mezhep ümmette tenzih-i mutlak düşüncesini ortaya çıkarmıştır.

INSANLA İLGİLİ MESELELER

Kerramiyye’nin kader inancı Eş’ariler gibidir. Hayır ve şer Allah’tandır. Kainatın tümünü, hayır ve şerle birlikte irade eden O’dur. Güzeli ve çirkini ile tüm mevcudatı yaratan da O’dur. Kerramiyye neredeyse “kesb” meselesinde Eş’ariyye ile ittifak halindedir. Tek ihtilaf noktası, Kerramiyye’nin kula kudret-i hadise fiilini vermeleri ve bunu “kesb” olarak isimlendirmeleridir. Kesb, Allah’ın bir mahluku ve mef’ulu konumunda olmasından ötürü kudret-i hadise bunda artı bir faidenin ispatında müessirdir. Bu faide ise kesbin teklife medar olmasıdır. Bu da sevab ve ikaba mukabil olmasıdır.³⁰

Her ne kadar Kerramiyye fırkası burada Eşaire ile ittifak etmekte ise de, hüsün ve kubh meselesinde ondan kesinlikle ayrılmakta ve Mutezile’ye yaklaşmaktadır. Kerramiyye hüsün ve kubh meselesine dört elle sarılmıştır. Onlara göre akıl, şer’in bu konuda varid olmasından önce neyin güzel ve neyin çirkin olduğunu bilmektedir. Dolayısıyla Allah’ın akıl yoluyla bilinmesi gerekir. Dediğim gibi bu konuda Mutezile ile tam bir görüş birliği mevcuttur.

Fakat Mutezile’nin “salah”, “eslah” ve “lutf” konusundaki görüşlerini paylaşmamışlardır.³¹ Böylece Kerramiyye’ye göre bu insani mezhep, Mutezile ve diğer fırkaların görüşlerinin bir karışımıdır.

Kerramiyye’nin hüsün ve kubh konusundaki görüşleri sonuç olarak insanı temcid etmeye (ululamaya) götürmüştür. Kerramiyye bu noktadan hareketle, ilahi hikmetin, Allah’ın mevcudatı yaratmadan önce bu canlı cismi -insanı- yaratmasını vacip kıldığını söylemişlerdir.³² Bağdadi ise yine Kerramiyye’den aktardığı delillerle “salah” ve “eslah” konusunda Şehristani’nin görüşüne

aykırı bir durum tesbiti yapmakta ve Kerramiyye'nin bu konularda görüş belirttiklerini aktararak ve şöyle demektedir: Kerramiyye, Allah, insanların hiçbirisinin kendisine iman etmeyeceğini bildiği halde onları yaratmışsa eğer, bu abes bir iş olurdu görüşündedir. Fakat bunlardan bazılarının iman edeceğini bildiği için onların tümünü yaratmak hüsündür. Bir çocuğun buluş çağına erince iman edeceğini, yahut bir kafirin bir müddet sonra iman edeceğini bildiği halde Allah'ın onu öldürmesi ilahi hikmet açısından caiz değildir. Ancak onun ölümünde başkasının maslahatı varsa bu müstesnadır. İşte bu düşünce tarzı “salah” ve “eslah” anlamına gelmiyor mu? Veyahut Isferayini'nin dediği gibi; “Allah hakkında caiz olan ve olmayan şeyler ile bunların Allah'a terettüp etmesi onlarla ilgili bir şeriattır.” Bu sözlerin sahibi olan kimse ubudiyete inkiyad etmek istememekte, müsavat talep etmektedir. Bağdadi, Kerramiyye'nin adalet ve zulüm konusunda acaip görüşler ileri sürdüklerini zikreder. Fakat onların bütün bu sözleri kesb konusundaki görüşleriyle nasıl bağdaşır?

Kerramiyye'nin iman konusunda; -ki, iman konusu islam cemaatlarını çokca meşgul etmiştir- çok garip görüşler ileri sürdüklerini görürüz. Eş'ari'yi Mürchie'den saymaları, imanı, kalbin dışında sadece dil ile tasdik ve ikrarla sınırlamaları gariptir. Kalben marifetin yahut dil ile tasdik dışında kalan bir şeyin iman olabileceğini inkar etmişlerdir. Bunlara göre Rasûlullah (s. a.v.) döneminde yaşayan münafıklar hak üzere olan mü'minlerdir.³³ Şehristani onların iman konusundaki görüşlerini iyiden iyiye incelemekte ve şöyle demektedir; Kerramiyye'ye göre iman kalb ile tasdik ve diğer amellerle izhar değildir, sadece dil ile ikrardır.³⁴ Mü'mini de, zahiri ahkam ve tekalif ile ahirete ve ceza gününe yönelik olan ahkama göre birbirinden ayırmaktadırlar. Onlara göre münafık dünyada iken gerçekten mü'mindir fakat ahirette ise ebedi ikaba muhataptır.³⁵

Burada şu soruyu sormalıyız: Kerramiyye, iman sadece sözdür derken neyi kastediyordu? Yoksa konu çok dakik bir yorum mu muhtaçtır? Bağdadi bize konuyu açıklamakta ve şöyle demektedir: Kerramiyye fırkası iman konusu üzerinde çok durmuştur. İmanın, kişinin ibtidaen ikrarı olduğunu, tekrarının ise sadece, gücü yettiğinde mürted için kabul edilebileceğini zannet-

miştir. Bağdadi burada zikredilen “ibtidaen” deyiminin bezm-i elestteki yahut zürriyetler alemindeki misal anlamına geldiğini söylemektedir.

O halde gerçek iman, âyetin bahsettiği imandır.

“Hani Rabbin Ademoğullarının sırtlarından zürriyetlerini almış ve onları kendi nefislerine karşı şahitler kılmıştı. ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ demişti de onlar: ‘Evet, Rabbimizsin.’ demişlerdi.” (A’raf: 172)

Gerçek iman bezm-i elest’t e kendilerinden istenen Allah’a olan imandır. Burada “Ben sizin rabbiniz değil miyim, sorusuna ruhların “*belâ*” diye cevap vermesi gerçek imandır. İsfereyani bu olayı şöyle izah etmektedir: “İman mücerred bir sözdür. Yoksa, kişinin *la ilahe illallah* demesi değildir. İman, Ademoğullarının misak konusunda ağızlarından çıkan sözdür.³⁶ Bu söz ebediyete kadar geçerlidir ve hükmü bakidir. Bu dünyada her kim şehadeteyni (Allah’a ve Rasûl’üne imanı) ikrar ederse o gerçek mü’min-dir. Bu imanı ancak irtidat etmesiyle zail olur. Onun içindir ki, şeriat, mürtedin müslüman olması için yeniden şehadeteyni ikrar etmesini istemiştir. Her insan aslında iman üzere yaratılmış-tır. Şehadeteyn kelimesini söylemesi yahut tekrar etmesi aslında bir şey ifade etmez. Kerramiyye’nin düşmanları bunları ilzam için şunu ileri sürmüşlerdir; o halde risalete inanmasa bile şehadeteyni ikrar eden mümindir. Dolayısıyla münafıklar da mümin idiler ve imanları da peygamberlerin imanı gibidir.³⁷

Bu iddialar yanlıştır. Çünkü Kerramiyye bu tür düşünceleri savunmamıştır. Kerramiyye, zürriyetler aleminde, misak aleminde tüm insanların müslüman ve mümin olduklarını farzetmişlerdir. Ama batını imanlarının ne olup olmadığı hususu Allah’a racidir. Bunu insanlar bilemez. Kim kendi içinde küfür ve nifakı gizlerse hesabı Allah’adır. Bu kadarı ile Kerramiyye burada Mürcie’dir. Eş’ari daha önce de Kerramiyye’nin Mürcie ile örtüşen bu yönüne değinmişti. Şehristani de Kerramiyye’nin zahiri ahkam ve tekalif ile Ahirete müteallik ahkamda mü’minleri birbirinden ayırdığını söylerken Kerramiyye’deki bu Mürcie yönünü vurgulamaktadır. Kerramiyye’ye göre münafık dünyada mü’min-dir ama ahirette ebedi azaba müstahaktır.³⁸

Kerramiyye fırkasının, peygamberlerle münafıkların imanları arasında fark olmadığı görüşünde oldukları hususu, düşmanları

tarafından söylenmiştir. Özellikle Bağdadi ve İsfarayini'nin onları ilzam için söyledikleri sözlerdir bunlar. Kuşkusuz Mürcie fırkası mensuplarının -ki, Kerramiyye de Mürcie'nin bir koludur- tümü imanın bölünmezliğine ve insanların iman açısından birbirlerine üstün olamayacaklarına inanmaktadırlar. Bu fırkaya göre iman ne artar ve ne de eksilir. İnsanlar bu hususta eşittirler. Çünkü iman onların içinde gizlidir. Biz bu ya da şu imanın hakikatını ortaya çıkaramayız, hangisinin az ya da çok olduğunu bilemeyiz. Gözlerin haince bakışını ya da kalplerde gizli olanı ancak Allah bilir.

PEYGAMBER VE PEYGAMBERLİK

RESÜL VE MÜRSEL

Nübüvvet ve risalet konusunda Kerramiyye'nin ileri sürdüğü görüşler diğer müslümanların bu husustaki görüşlerinden tamamen ayrılmaktadır. Nebî, rasûl ve mürsel arasında çok ince farklara parmak basan Kerramiyye'nin bu görüşlerini direk olarak kendilerinden değil de karşıtlarından öğreniyoruz. Bununla birlikte bu konudaki görüşlerini aydınlatma açısından bu da yeterlidir denebilir.

Kerramiyye'ye göre risalet ve nübüvvet vahiyden, mucizelerden, ismet, hata ve masiyetten tamamen ayrı olarak rasûlde ve nebîde bulunan iki sıfat olan hal³⁹ ve arzdan ibarettir.⁴⁰ Allah her kimde bu sıfatları yerleştirmişse onu peygamber olarak göndermesi de vacib olmuş olur. Bunu biraz daha açarsak şöyle söyleyebiliriz: Kerramiyye'ye göre nübüvvet ve risalet çalışmakla elde edilmez. Buradan, nübüvvetin çalışmakla elde edilebileceğini söyleyen bir kısım İslâm felsefecilerinin olduğu ortaya çıkmış oluyor. Bu filozoflar, insan gücünün ulvi ufuklarla temasa geçip geçemeyeceği, nebî ve filozofun bu sahadaki durumunun ne olduğu konularında birtakım düşünceler serdetmişlerdir. Bu ilişkide nebî ve filozofun gücü şudur: "Nübüvvetin bir kuvve-i mütevehhimesi, filozofun ise bir kuvve-i akilesi vardır." Kerramiyye bu görüşüyle, nübüvvet ve risaletin nebî ve rasûlün nefsinde "mana" olarak ezelde mevcut olduğu düşüncesini ileri sürmüştür. Allah'ın peygamberleri ve resulleri seçmesinin asıl nedeni işte bu "mana"nın onların nefislerinde ezelden beri mevcut bulunmasıdır. Allah ne rasûlü ezelde seçer ve ne de ona nübüvvet ve risaletin

“mana”sını ilka eder. İsfarayini şöyle der: “Kerramiyye'nin, resulun vasfı konusunda “mana”nın resulün nefsinde olduğunu söylemesi, kendisine vahiy gelmeden önce bir “halk”ın arzedilmiş olduğu anlamına gelir. Bu kesb ile kazanılmadığı gibi, onun bunda bir dahli de yoktur. Dolayısıyla rasûlün kesbinin taalluk etmediği bir şeyden herhangi bir ücret ve karşılık isteme hakkı da yoktur. Tıpkı, yaratılışı, rengi ve varlığı gibi.”⁴¹

Kerramiyye rasûl ve mürsel arasında şöyle bir fark ortaya koymaktadır: Rasûl, kendisinde yukarıda bahsi geçen “mana”nın hasıl olduğu kimsedir. Çünkü bu durumda o kimseyi insanlara bu mana ile birlikte rasûl olarak göndermek Allah'a vacib olur. İşte Allah'ın gönderdiği kimse mürseldir. Kendisinden önce gönderilmiş rasûller olmaz. Sadece bir rasûl olur. Bunun içindir ki Kerramiyye: “Peygamber (s. a.v.) kabrinde sadece rasûldür, mürsel değildir.”⁴²

Rasûl ve mürsel arasındaki bu ince farka Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat karşı gelmiş, peygamber (s. a.v.)in kabrinde hem rasûl ve hem de mürsel olduğunu söylemişlerdir. “Allah Teâlâ onu mana üzere göndermiştir ve risaletini yerine getirmiştir.” Bu işten feragat etmiş olsa bile mürsel ismine müstahaktır. Çünkü onun risaleti bakidir Aynı şekilde mü'mindir de. Daha önce yapmış olduğu fiillerinden dolayı kabrinde mü'mindir denilir. Nasıl ki başka insanlar için de çeşitli isimler söylenebilir. Hac, gaza, hırsızlık veya zinadan el çekmiş olsalar bile filan kişi hacıdır, hırsızdır veya zanidir denildiği gibi.

Kerramiyye'nin rasûl ve mürsel arasında bu ince ayrımı yapmasının gerçek sırrı nedir? Böyle bir temyizden maksadın, peygamberlerin devamının yorumunu yapmak ve peygamber öldüğü zaman da risaletinin bittiğini belirtmek anlamında geldiğini söyleyebilir miyiz? Bağdadi Kerramiyye'den şunları nakleder: “Şayet Allah teklif vaktinin başından itibaren bir tek peygamberle yetinerek şeriatını devam ettirse idi bu hakimane birşey olmazdı.”⁴³ Daha önce İsfarayini'nin de belirttiği gibi, nebevi gelişmenin mebdaini teşkil ettiği kadar bu prensip Allah'a eşya karşısında vucubiyet ve sakınma yükümlülüğü getirir.

Fakat bu prensibi Kerramiyye'nin şu sözüyle irtibatlandırabiliriz: Peygamber (s. a.v.) kabrinde Muhammedî şeriatın son bula-

bileceği ve başka peygamberlerin zuhur edebileceği anlamına mı geliyor? Halbuki Kerramiyye'nin müslüman oldukları, Kur'an'a kesin olarak iman ettikleri ve Kur'an'ın da kati ifadelerle Muhammed'in hatemü'l-enbiya ve mürselin olduğunu vurguladığını bildikleri ortadadır. Dolayısıyla onların rasûl ve mürsel arasında böyle bir ayırım getirmelerini başka şekilde yorumlamak gerekir.

Bana kalırsa Kerramiyye bununla daha uzak bir maksadı amaçlamış olmalıdır. O da, Peygamber'i kabrinde kudsamamaktır. Sırf onun kabrini ziyaret amacıyla yola çıkmamaktır. Şedd-i rihal konusunda Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e muhalefet etmişlerdir. Kerramiyye'ye göre nübüvvet ve risalet peygambere ezelde ilka edilmiş iki arz ya da iki manadır. Mürsel olmakla risalet görevini eda etmiş, böylece görevi ve işi sona ermiştir. Rasûl ve mürsel işlemi bitmiştir ama risalet bakidir. Kerramiyyeden olanların peygamber kabri önündeki duruşlarından da bu husustaki düşüncelerinin ne olduğu anlaşılabilir. Peygamber kabrinin önüne geldiklerinde Peygamber'e selam verir ve "hiç kuşkusuz risaletini eda etmiş bulunuyorsun" derler. Peygamber'in kabrini ziyaret etmenin ne farz ve ne de nafîle olduğunu söylerler. Onlara göre farz olan Kabe-i Mukaddese'yi ziyaret ederek hac yapmaktır, nafîle de umre yapmaktır. Aslında söylenenler daha çok fıkıhla ilgilidir. Rasûl ve mürselin anlamı ve bunlar arasındaki ince farkın ne olup olmadığı hususu da yine kelimadan çok fıkıhla alakalıdır. Kerramiyye bu görüşleriyle müteahhirin selefi üzerinde etkili olmuştur. İbn Teymiye de Kerramiyye'nin söylediklerini dile getirmiştir. Hanbeli mezhebinin müteahhirin uleması da bu görüşleri savunmuştur. Bu görüşler en güçlü biçimiyle Vahhabiler'de görülmüş ve onların akidelerinin adeta bir parçası oluvermiştir.

Kerramiyye'nin, peygamberlerin ismet sıfatına nübüvvetten sonra da sahip olabileceklerine inanmadıkları anlaşılıyor. Yukarıdaki ifadeler bunu teyid ediyor. Kerramiyye'ye göre peygamberler adaleti iskat eden veya hadleri vacib kılan tüm günahlardan masumdurlar. Fakat bunun dışındakilerden masum değildirler. Hatta bazı peygamberlerin risaletin tebliğinde hata işlemeleri de caizdir.⁴⁴

Bunun içindir ki, Kerramiyye akli ululayarak takbih ve tahsin görüşünü ileri sürmüşlerdir. Kendisine peygamberlerin daveti ulaşmayan kimsenin aklın mucibatına inanması ve Allah'ın mah-lukatına peygamberler göndermiş olduğuna inanması gerekir. Bağdadî şöyle der: "Peygamberin davası açıkça ortaya çıkınca bunu ondan direkt veya başkası vasıtasıyla duyan kimsenin hiçbir delile gerek duymadan tasdik ve ikrar etmesi vacib olur."⁴⁵

Bundan maksat şudur: Akıl bizatihi herşeyi bilir. Akıl şer'in vürûdundan önce de güzel olanı ve çirkin olanı bilir. Nebî, aklın müstahsan gördüğünü veya çirkin olarak tesbit ettiklerini sadece teyid eder. Bunun dışında bir şey getirmez. Peygamber'in, aklın müstahsen gördüğünü teyide ve çirkin gördüğünü de nehye matuf olan sözleri öyle bir hüccettir ki ayrıca bir burhana ihtiyaç göstermez. Başka bir ifade ile enbiyanın mucizeleri peygamberin sıdkına mutlak bir delil teşkil etmez. Peygamberin akla muvafık olan daveti onun peygamberliğine delil olarak yeterlidir.

Kerramiyye bundan başka siyasetle de meşgul olmuştur. İmamet konusunda Mürcie'nin teorileriyle örtüşen yeni araştırmalar ortaya koymuşlardır. İşte bunlardan bazıları;

Kerramiyye'ye göre imamet meselesi icma-i ümmet ile sabittir. Bu konuda ne nass ve ne de tayin sözkonusu değildir. Bu noktada Ehl-i Sünnet'le müttefiktirler. Ancak Kerramiyye'ye göre, aynı vakitte iki ayrı bölgede iki imama biat edilebilir, bu caizdir. Bununla, sahabelerin bir kısmının Şam'da Muaviye'ye olan biatlarıyla, diğer bir kısmının da Medine'de Ali'ye biat etmelerini meşru saymışlardır.

Bu toleranslı görüş, insanların işi Allah'a irca etmeleri sonucunu doğurmuştur. Zaten fiilen de müslümanların gözleri önünde cereyan eden, Hz. Ali'nin İrakeyn'de, Muaviye'nin de Şam'da hükmetmesiydi. Her ikisi de imam adı altında hükmetmekteydi. Nitekim daha sonraki yıllarda Kerramiyye'nin bu nazariyesinin aynıyla vaki olması, onların siyaset alanında ne kadar isabetli görüşe sahip olduklarını da göstermiştir. Nitekim üç ayrı merkezde üç ayrı halife görülmüştü. Bunlardan birincisi Bağdat'ta, ikincisi Kurtuba'da, üçüncüsü de Kahire'de oturmakta ve her birisi kendi payına müslümanların imamı olduğunu iddia etmekteydi.

İşte felsefî ve amelî olan Kerramiyye mezhebi!.. Felsefe ile bulaşan Kerramiyye büyük ölçüde bundan etkilendi. Aynı şekilde ahlâk, insan ve siyaset etrafında da ciddî araştırmalarda bulundu ve felsefî açıdan oldukça güzel ve mükemmel bir örneklik sergiledi. Değişik mezheplerin ve okulların görüşlerinden faydalanan Kerramiyye bunları mezcederek güzel bir sentez yaptı. Bu münasebetle, görüşlerinin cazibesi sayesinde çok sayıda taraftar topladı. Fakat çok geçmeden Eşaire'nin ileri gelenleri Kerramiyye'nin şaz görüşlerine ve tecsimine karşı hücumla geçtiler. Bu ikisi arasındaki mücadele ve tartışmalar tüm İslami cemaatleri ve çevreleri meşgul etti. Eş'ari, Bakillani, İmamü'l-Haremeyn, Gazali, Fahreddin Razi ve Amidi'nin kitapları bu tartışmalarla doldu. Bütün bu üstadlar Kerramiyye'nin görüşlerini tartışarak ve eleştirerek muhafaza etmiş oldular. Kerramiyye üzerine araştırma yapmak isteyen her araştırmacı Eş'ari'den, Amidi'ye kadar bütün bu meşayihin kitaplarına müracaat etmek zorundadır. Kuşkusuz bu saydığımız üstadların kitapları bu konuda Şehristani, Bağdadi, İsfarayini ve İcî gibi fırak yazarlarının kitaplarından daha tarafsız yazılmıştır. Bununla birlikte bu sonuncular da Kerramiyye hakkında bize güzel şeyler söylemişlerdir. Şüphesiz, İslâm dünyasını altüst eden ve karıştıran bu mezhebin gerçek yüzü ancak dahili bir eleştiri metodu sayesinde ortaya konabilir.

Kerramiyye ölmedi, kurucusunun ölümünden sonra da yaşamaya devam etti. Bu mezhep daha sonraları en büyük selef alimi ve mutasavvıfı olan Herevî el-Ensari ile karşılaştı. Daha sonra büyük İslâm düşünürlerinden ve müteahhirin ulemasından İbn Teymiye de Kerramiyye'nin görüşlerini paylaştı. Başka bir ifade ile, bu tecsim ve teşbih düşüncesine Haşviyye yardım ettiği gibi İslâm mütefekkirlerinin en zekavetli olanları da Kerramiyye'nin düşüncelerinin destekçisi oldular.

Teşbih ve tecsim düşüncesi en güçlü şeklini Herevi el-Ensari (ö. 481 H.) ile kazanmış oldu. Selefî tasavvuf usûlünü ortaya koyan bu seçkin sufinin görüşlerinin -ki o, sıfatıyye mezhebini mübalağalı bir biçimde ortaya koydu- teşbih ve tecsimle nihayet bulması kaçınılmazdı. Herevî el-Ensari, *Zemmü'l-Kelam ve Asluhu* adlı bir kitabı ile *Menazilu's-Sairin ila Rabbi'l-Alemin* isimli bir

eseri de vardır. Birinci kitapta, teşbih akidesi dile getiriliyor, maddi bir arşiyet anlayışı yanında Allah hakkında maddi bir istiva öne çıkarılarak maddi anlamda rüyetin gerçekleşeceği ve Allah'ın bundan maddi bir zevk alacağı öne sürülüyor. İkinci kitap ise bir dereceye kadar Ehl-i Sünnet ruhuna yaklaşmış görünüyor. Esbabın iskatında çok şahane bir nazariye takdim ediyor; illiyeti inkar eden Herevi, adet ve ıttırad düşüncesini ortaya koyuyor ve kesb teorisine sarılıyor. Fakat kitap teşbih ve tecsim ruhunu açıkça sergiliyor. Tecsim ve teşbih neredeyse müslümanlar nezdinde en tehlikeli gnos olarak intişar eden vahdet-i vücud şekline dönüşmüştür daha sonraları.

Herevi el-Ensari tipik bir Kerramiyye örneğidir. Kerramiyye gibi o da kesbe ve esbabın ilgasına inanıyor. Kerramiyye mensupları gibi Herevi de bir zahid idi. Daha sonraları tam bir sufi oldu. Kerramiyye vahdeti vücud yolunu tuttuğu gibi Herevi de aynı yolu izledi. Herevi el-Ensari'yi, Kerramiyye'nin düşünceleriyle ve görüşleriyle karşılaştırmadan anlamak mümkün değildir.

Teşbih ve tecsim düşüncesinin izleri Beytül-Makdis'te, Şam'da ve Harran'da devam etti. Son dönemlerde ise müteahhirinden büyük selefi alim Takiyüddin İbn Teymiye doğdu. (661 H.) İbn Teymiye, tecsim ve teşbih düşünceleriyle çevrili bir Hanbeli ailesi içinde büyüdü. O da bu düşünce ve görüşlerin içine düştü. Ender şahsiyetlerden olan bu filozofun felsefesini burada arzedecek değiliz. Çünkü İbn Teymiye'nin yaşadığı asır bizim sözünü ettiğimiz düşüncelerin yaşandığı asırdan çok sonradır. Bizim üzerinde durduğumuz çağ, düşünce akımlarının doğduğu ve geliştiği çağdır. Ancak şunu vurgulamamız gerekir ki, İbn Teymiye'nin mezhebi; Salimiyye, Rebhəriyye ve Kerramiyye düşünceleriyle karışık bir mezheptir. İbn Teymiye'nin medresesi ölümünden (ö. 728 H.) sonra da günümüze kadar yaşamıştır.

¹Bir öğrencim olan ve kız öğrencilere ait fakültede ders veren Dr. Süheyr, Kerramiyye ve felsefesi üzerine benim yanımda mastur çalışması yapmıştı. Birçok el yazmasına dayanarak hazırlanan tez Kerramiyye usulünü izah sadedinde yapılmış çok güzel bir çalışmadır. Bu tez daha sonra tabedilmiştir.

²Şehristani, *el-Milel*, c. 1, s. 41-43

³Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 131; Şehristani, *el-Milel*, c. 1, s. 159.

⁴A.g.e, s. 134

⁵Bağdadi, *el-Fark*, s. 137.

⁶Makdisi, *el-Bed' ve't-Tarih*, c. 5, s. 41.

⁷er-Razi, *Kitabû'l-Erbain*, s. 110.

⁸Şehristani, c. 1, s. 159.

⁹Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 131.

¹⁰Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 160.

¹¹Ibn Ebi'l-Hadid, c. 1, s. 291

¹²Şehristani, *el-Milel*, c. 1 s. 160

¹³Ibn Ebi'l-Hadid, c. 1 s. 129.

¹⁴Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 132, Isferayini, *et-Tabsir*, s. 100

¹⁵Isferayini, *et-Tabsir*, s. 131.

¹⁶Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 123.

¹⁷Şehristani, *el-Milel*, c. 1 s. 162-163.

¹⁸Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 123-133. Isferayini, *et-Tabsir*, s. 67.

¹⁹Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 123.

²⁰Şehristani, *el-Milel*, c. 1, s. 164.

²¹Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 133.

²²Şehristani, c. 1 s. 164-165.

²³Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*

²⁴Şehristani, *el-Milel*, s. 165-166.

²⁵Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 164-166

²⁶Ibn Ebi'l-Hadid, c. 1, s. 295

²⁷Ibn Ebi'l-Hadid, c. 1, s. 297

²⁸Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1 s. 167.

²⁹Ibn Ebi'l-Hadid, c. 1, s. 197

³⁰Şehristani, *el-Milel*, c. 1 s. 168.

³¹Şehristani, *el-Milel*, c. 1 s. 168.

³²Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 134.

³³Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, c. 1, s. 141

³⁴Şehristani, *el-Milel*, c. 1 s. 168

³⁵Şehristani, *el-Milel*, c. 1 s. 168

³⁶Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 126.

³⁷İsferayini, *et-Tabsir*, s. 103.

³⁸Şehristani, *el-Milel*, c. 1 s. 168.

³⁹Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 135

⁴⁰el-İsferayini, *et-Tabsir*, s. 69.

⁴¹İsferayini, *et-Tabsir*, s. 69.

⁴²İsferayini, *et-Tabsir*, s. 69.

⁴³Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 235.

⁴⁴Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 135; İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 4, s. 205.

⁴⁵Bağdadi, *A.g.e.*, s. 135.

BEŞİNCİ KISIM
İSLÂM'DA AKLİ DÜŞÜNCENİN DOĞUŞU

Mutezile'nin İslâm'da akılcılığın öncüsü olarak bilinmesi doğru değildir. Aslında Mutezile, bazen birbirine zıt bazen de birbiriyle örtüşen iki fırkanın yani Kaderiyye ve Cehmiyye'nin uzantıları idi. Bu iki fırka da esas itibariyle aklı te'vil metodunu benimsemiştir. Mutezile ise bu iki fırkanın görüşlerini birleştirerek almıştır. Bir taraftan özgür irade mezhebinden bazı çizgiler taşıyan Mutezile öbür yandan aklı te'vil metodunu da bütünüyle kullanmıştır. Şimdi şu soruyu soralım; bu fırkaların kullanmış olduğu akıl hangi türden bir akıldır? Mutlak akıl mı, yoksa deyim yerindeyse sımai (şer'i) akıl mı? Genel kamı, Mutezile'nin "din adamları" olduklarından ötürü kullandıkları mantık Yunan mantığı da olsa -Müslümanların ve müsteşriklerin iddia ettiği ve benim de katıldığım- bunu akidelerini savunmak için kullanmışlardır. Fakat ben, Mutezile üzerine yaptığım araştırmalardan ve dayandıkları nasslara getirilen iç eleştiriden sonra edindiğim kanaat, bunların mutlak akıl ehli olduklarıdır. Mutezile -ve bunlar felsefecidirler- dini nassları bu aklın ışığı altında incelemiştir. Sonuç olarak da kabul ettiklerini kabul etmişler, kabul etmediklerini de etmemişlerdir. Aklın şer'den önce ol-

duğunu söyleyen Mutezile, birşeyin güzel veya çirkin olduğuna aklın karar verdiğini söyler. Eşya bizatihi ya güzeldir veya çirkindir, nassın bunda herhangi bir etkisi yoktur. Nass sadece aklın kendi başına ulaşabildiği şeyi tesbit eder. Mutezile ve ondan önce de Cehmiyye fırkaları İslâm'da mutlak akılcılığın öncüleridir. Onların nazarında nassın kendi başına mutlak hiçbir kıymeti yoktur. Bunlara göre nass şayet sıhhatli bir şekilde bize ulaşmamış ya da akli metod ışığında anlaşılmamışsa birbirine karıştırılabilir ve birbiriyle çelişkili de olabilir. Bundan dolayı nassla ilgili çoğu rivayetleri ve sözleri reddetmiş, sıhhati tekarrur etmiş olanların çoğunu da tevil etmişlerdir. Buradan, Cehmiyye ve Mutezile'nin fena-i huldeyn (cennet ve cehennem son bulacağı) meselesindeki tutumları açıkça ortaya çıkıyor. Bu konu apaçık olduğu halde neredeyse nassı inkar etmektedirler. Bunlar aslında aklın teyid etmediği hiçbir dini nassa mutlak anlamda iman etmemişlerdir. İslâm marifet teorisinin esas olan şer'i ve nakli inkar ettiler. Sadece akla inandılar ve ona dayandılar. İlahi vahyi ise mutlak bir teslimiyetle kabul ettiler. Haşviyyeye karşı çıkarak, reddeden Mutezile, İsrailiyatı kabul etmedi. İslâm düşmanlarının hücumlarına karşı sadece akıl yoluyla karşı koymaya çalıştılar. Bu düşmanlar çoktu ve çeşitli idi. Sümeniyye, Mesihilik, Yahudilik, Sanevilik ve filozoflar bunlar arasında sayılabilir. fırkalarıdır. Bu bölümde ilk akılcı fırkalar olan Kaderiyye ve Cehmiyye fırkaları üzerinde duracağız.

BİRİNCİ BÖLÜM

ÖZGÜR İRADECİLER YAHUT İLK KADERİLER

İslâm'da özgür irade mezhebini benimseyenler, yani ihtiyar sahipleri olarak tanınanlar “ilk kaderiyyeciler” adı altında bilinmektedirler. Bunlar aslında inkar ettikleri “kader”e kendilerini jnisbet etmektedirler. Bu korkutucu mefhumda “lahuti” ve “harici” gibi gerçeğe dayanmayan birtakım sınırlamalar onları mahdud bir alana sıkıştırmıştır. Gidecekleri başka bir yerleri de olmayan çıkmaz bir yolda yürümek zorunda kalmışlardır. Özgür irade mezhebi mensupları, içinde yaşadıkları toplumda bu tür kayıtların harici ve siyasi güçler tarafından ortaya atıldığına inanmaktadırlar. İslâm toplumu, reddi mümkün olmayan ilahi iradeye ve kendisinden kopma imkanı bulunmayan kadere iman ederse eğer toplumun elinden ihtiyarı alınmış olur. Bu durumda Emevilerin müslümanlara tanıdığı tek bir yol kalmaktadır ortada. O dönemde İslâm toplumunun elinden ihtiyar gücü alınınca neredeyse çöküp yokolacaktı. “Mutlak cebir düşüncesini” ilan eden Şam kurrası bunun Kur'an âyetlerinin biricik tefsiri olduğunu söylemiştir. Bunu da hilafeti gasben elde etmiş olan halifeyi razı etmek için yaptılar. Halife de İslâm dünyasının çeşitli yerle-

rindeki adamlarına bu düşünceyi yaymaları için emirler verince halk ister istemez bunu kabul etmek zorunda kaldı. Büyükler kasren, küçükler de razı edilerek buna boyun eğdiler. Sevenler ve sevmeyenler, razı olanlar ve olmayanlar da vardı. Emeviler toplumun kendine has bir yapısının olduğunu unuttular. Kendi içinden olmayan bir şeyi kabul etmeyeceğini hesaplayamadılar. Toplumun da canlı bir organizma gibi birtakım eğilimlerinin olabileceğini, aynı şekilde tepkilerinin ve karşı eğilimlerinin bulunacağını idrak edemediler. Toplum da canlı bir varlık gibidir, daralır ve teneffüs eder, bazen sıkılır, bazen genişler, bazen sakinleşir bazen de yüksek sesle bağırır. Gah sessizce uyur ve sessizce uyanır, gah uyuyamaz, uyanık durur. Belki de en tehlikeli ve yaygın olan söz “insanın toplumsal bir varlık” olduğu sözüdür. Oysa durum bunun tam tersidir. Toplum insanın kendisidir. İnsan ise konuşan canlıdır. Emelleri ve elemeleri, eğilimleri ve hareketleri, taşkınlıkları ve sükuneti, tedirginliği ve yatışkanlığı vardır.

Toplum aslında insanın kendisidir. İnsanın sıfatları cevherle ilgilidir -böyle sıfatları varsa şayet-. Ayrıca insanın arzî sıfatları ve zatî özellikleri de vardır. Bir topluma ancak onun içinden hakim olunabilir. Melikler ve devlet başkanları kendi tebaasının ve halkının dini üzere olurlar. Nasıl olursanız öyle yönetilirsiniz. Bütün bunları Emeviler kesinlikle idrak edemiyorlardı. Şam ahalisi onları yönetici olarak kabul edince İslâm dünyasını Şam ordusuyla yola getirdiklerini ve müslümanların boyunlarını bu güçle eğdiklerini zannettiler. Oysa olan ilahi cebir ismiyle Allah'ın takdiri idi. “O bunun böyle olmasını ezelde takdir etmişti.” İnsanlar onlara boyun eğecekler ve onlara mahkum olacaklar. Dediğim gibi insanların canlı birtakım eğilimleri vardı. İşte bu noktada özgür irade görüşüne sahip olanlar bu düşünceleri şiddetle reddettiler. Mutlak cebir fikrine karşı çıkarak insanın ve dolayısıyla tüm toplumun harici kör bir kuvvetin emrinde olmasını şiddetle nefyettirler. Toplumun böyle bir güce boyun eğmek zorunda olduğu ve her türlü emrine mutlak icabet edeceği düşüncesine karşı çıktılar. Bu düşünce biçimi her tarafta mantar gibi bitti. İslami siyaset alanında ne olup bittiyse ezelde takdir edilmiştir. İnsanın yaptıkları şeyler ise buna tabidir. Özgür iradeciler yahut düşmanlarının deyimiyle Kaderiyyecilerin hareketi

haricî bir hareketin uzantısı veya daha önce hristiyan Yunan felsefi metodunun tamamlayıcısı niteliğinde bir hareket değildi. İslâm düşünce tarihinin doğuşunda, müslümanların hristiyan ya da Yunan felsefesine ihtiyar ve cebr konusunda öğrencilik yaptığını gösterir hiçbir emare yoktur. Aksine bütün bu olup bitenlerin kendi toplumları içinde cereyan ettiğine dair açık deliller vardır. Bu hareket sadece Beni Ümeyye'ye karşı siyasi bir muaraza idi. Tartışmalarında akla dayanan özgür iradeciler, Kur'an ve Hadis nasslarını aklı yoruma tabi tuttular.

Özgür iradeciler İslâm toplumunun ilk canlı düşünce eğilimini temsil etmekte idiler... Bunu daha sonraları Emevi hanedanının başını yiyecek devrimci hareketler izledi. Hareket önceleri Medine'de Muhammed b. Hanefiyye'nin medresesinde başladı, sonra Basra'daki Hasan el-Basri Medresesi ile Şam'daki Gaylan Medresesi'ne intikal etti. Bizzat Basra'nın kendisinde de bu hareket vardı. Şimdi isterseniz Basra'ya dönelim, bu işin nasıl başladığını ve ne şekilde sonuçlandığını görelim.

Basra etnolojik yönden acayip bir yapıya sahipti. Sahilde olması itibariyle burası devletin bir menfezi niteliğindeydi ve her yöreden her çeşit etnik gruba mensup insanı barındırıyordu. Burada çeşitli görüşler çarpışıyor, değişik insanlar farklı bir hayat tarzı sergiliyorlardı. Basra kuşkusuz Emevi sayılırdı ve Emevi saltanatına bağlıydı. Emeviler savaşlarla ellerine geçen dünyalık serveti ve malı kendi adamları arasında dağıtınca, ancak hayallerde tasavvur edilebilecek bir yaşamın içine daldılar. Basra'nın villalarında ve köşklerinde her türlü sefahat, eğlence ve fesat etrafa yayılıyor ve halk süratle ahlâki bir çöküntüye doğru sürükleniyordu. Bunun sonucu olarak dinî emirlerin birçoğu ihmal ediliyor, dinî hayat adeta çözülüyor, buna mukabil sefahat alemi kendini durmadan yeniliyordu. İşte böylesi bir ortamda, bunun mukadder olduğu ve bundan kaçmanın da mümkün olmadığı düşüncesi etrafa yayılıyordu. Basra böylece fesat içinde yüzen bir müslüman kent konumundaydı. Dışleri düşmüş bir kocakarı (acuze-i şemta) görünümündeki Basra kenti tarihi açıdan eskilere dayanıyordu. Gerilere doğru gidince putçuluğa kadar dayanan inkarcı tarihi ve çok sayıdaki öncüleriyle şeriatı çözmeye uğraşan bir kent rolü oynuyordu. Allah'ın şeriatı ise sadece kentin fakir halk tabakasının omuzlarında kalmıştı.

Tabiinden seçkin bir cemaat, dünya ahvalinin değiştiğine ve aleyhlerine döndüğüne ve bu işin kendi ellerinde olmadığına ke-sinkes inandılar. Artık Allah'ın şeriatıyla ne hakim ve ne de mah-kum engellenemezdi. O halde kurtuluş ve selamet dünyadan ve dünya fitnesinden uzak durmakta idi. Böylece uyanık, istim olan ve hedefi belli olmayan kör fitneden sakındılar. İşte bunların başında tabiinlerin reisi konumunda olan Hasan el-Basri (22 H.-110 H.) vardı. Hasan el-Basri'nin Basra Mescidi'nde bir de ders halkası bulunmaktaydı. Burada etrafına toplananlara İslami ilimleri ders veriyor, gücü yettiği kadar öğrencileriyle birlikte siyaset ve dünya fitnesinden uzak durmaya çalışıyordu. Bu medreseden zamanla birbirine usûl (metod) açısından karşıt olan ekoller doğdu. Zühd medresesi ve ekolü buradan çıktı. Kaderiyye fırkasını hazırlayan sebepleri burası doğurdu ve Mutezile bu medreseden yetişti... Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, Hasan el-Basri'yi İslâm ümmetinin selefi olarak bilir ve öyle değerlendirir. Şia ise onu Benî Ümeyye'nin dili olarak itham eder ve hatta Hasan el-Basri'nin dili ile Haccac'ın kılıcı olmasaydı Benî Mervan'ın dünyada hiçbir fonksiyonu olmaz, hiçbir iş yapamazdı görüşünü ileri sürer. Hasan el-Basri'nin Beni Ümeyye'ye müdahane bulduğunda kuşku yok. Fakat o aynı zamanda Ali b. Ebi Talib'in de "bu ümmetin rabbanisi" olduğunu pervasızca ilan ediyordu. Bununla da yetinmeyerek Ali hakkında şöyle diyordu: "Yemin olsun ki, Allah'ın oklarından birini kaybettiniz. O, Allah'ın emrine karşı gelmedi, Allah'ın malını çalmadı. Kur'an'ın onun lehinde ve aleyhindeki hükümlerine uydu. Helali helal, haramı da haram bildi. Tâ ki bu hasletleri onu güzel cennet bahçelerine kavuşturdu.¹

Hasan el-Basri'yi nifakla suçlamamız gerekmediği gibi kendi döneminin değerleri muvacehesinde tarafsız tutumu da yadırganamaz. Belki de o, davetinin akim kalmaması için böyle bir metodu seçmiş, Beni Ümeyye'nin kendisini tamamen ortadan kaldırmasını istememiştir. görüşlerini açıklarken bir tür takiyye ve gizlilik yolunu tercih etti. Çok değişik gruplara mensup olan halkasındaki insanlara ancak bu yolla mesajını ulaştırmayı düşündü ve yine ancak bu yolla kendisinin ve öğrencilerinin zarara uğramamasını temin etmiş oldu. Aksi halde ders halkası dağılacak ve çalışmaları tümüyle bitecekti.

Ne var ki Basra'da Hasan el-Basrî etrafındaki insanlar masiyete bulaşmalarını kaderle izah etmeye çalışıyor ve meseleyi böylece büyütüyorlardı. Medine, o dönemin, "kader insan ihtiyarını ve özgür iradesini elinden alıyor" şeklindeki tartışmalarıyla çalkalanmaktaydı. Ve bildiğimiz kadariyle Hasan el-Basrî de Medine'de doğup büyümüştü. Öyle anlaşıyor ki o da hayatının bir merhalesinde kaderî idi. Şehristani, onun Abdullah b. Mervan'a yazmış olduğu bir risalesini gördüğünü, ayrıca Haccac'a da ayrı bir mektup yazmış olduğunu ve bu mektuplarda kendisine kaderden sorulmuş bir soruya vermiş olduğu cevapta bu mezhebe uygun cevap vermiş olduğunu söylemektedir. Bu cevabında Kur'an'dan âyetlerin yanısıra akli delillere de başvurmuştur.

Bir Mutezili olan Kadı Abdülcebbar'ın bize aktardığı bu risalede -şayet Hasan el-Basrî'ye ait olduğu doğru ise- Hasan el-Basrî masiyet dışında, herşeyin Allah'ın kaza ve kadariyle meydana geldiğini söylemektedir. Hasan el-Basrî, Allah'ın emrini yerine getiren ve peygamberin sünnetini uygulayan selefi görmüş, onlara yetişmişti. Bunlar ne hakkı iptal edip yok sayıyorlar ve ne de bunu tamamen Allah Teâlâ'ya havale ediyorlardı. Hasan el-Basrî'ye göre Allah insanları belli bir iş için yaratıp bu işle onların arasına girmiş değildir. Çünkü Allah "kullara karşı zalim değildir". Yine Hasan el-Basrî'ye göre selef bu sorun üzerinde tartışmamıştır. Çünkü onlar bir tek çizgi üzerinde idiler.²

Hasan el-Basrî, en kötü şeyin sonradan uydurulmuş olup da Allah'a isnad edilen şey olduğunu biliyordu. Oysa Allah neyi nehyetmişse o şey Allah'tan değildir. Çünkü Allah kendi kullarının kötü duruma düşmesinden hoşnut olmaz. "Allah kendi kullarının küfre düşmesine razı olmaz." Küfür şayet O'nun kaza ve kaderinden olsaydı kulların her yaptıklarından hoşnut olması gerekirdi. Durum şayet hatalı görüş sahibi olanların dediği gibi olsaydı güzel amel işleyen övülmez, işlemeyen de kınanmazdı. Buna göre Allah, "yaptıklarından dolayı karşılık göreceklerdir" derdi, yoksa "onlara yaptıklarına göre karşılık verilecektir" demezdi.

Sonra Cebriyye'nin düşüncelerini çürütmeye çalışan Hasan el-Basrî, nefsin arzu ve isteklerine uyan cahillerin işin mahiyetine idrak edemediklerini zikrederek şöyle der: Onlar diyorlar ki,

Allah istediğini hidayete erdirir ve istediğini de dalaletle sürükler. Oysa bununla ilgili âyetin öncesine ve sonrasına bakmış olsalar, bunun böyle olmadığını, küfür ve fısk olmadan Allah'ın bir kimseyi dalaletle sürüklediğini bilmiş olacaktı. "Allah ancak zulmedenleri dalaletle sürükler." Yani onların dalaletine hükmeder. Allah doğru yoldan sapanların kalplerini dalaletle meylettirir. Fasık olanları hidayete erdirmez. Hasan el-Basrî daha sonra sözlerini şöyle bitirir: Cebriyye ehli Allah'ın kitabına ve adaletine aykırı hareket ederler. Dinlerine müteallik işlerde kaza ve kaderden saparlar. Ama dünyevi işlerinde ictihad, araştırma, talep ve sa'y ile ancak razı olurlar, kaza ve kaderden sapmazlar. Sonra şu âyeti zikreder: "Onu (nefsi) arındırıp temizleyen gerçekten felah bulmuştur. Ve onu -günah ve isyanla- örtüp saran da elbette yıkıma uğramıştır." (Şems Suresi: 9-10) Nefsi günah ve masiyetlerle örtüp saran o olduğuna göre nefsin yıkıma uğramaması gerekirdi. Allah, zalimlerin her tür nitelemesinden münezzehtir.³

Şehristani, kader konusunda Hasan el-Basrî'yi aklamaya çalışmakta ve şöyle demektedir: Hayır ve şerle birlikte kaderin Allah'a ait olduğuna muhalefet eden Hasan el-Basrî değil Vâsıl b. Atâ'dır. Çünkü bu hususta Vâsıl b. Atâ ve arkadaşları arasında ittifak vardır.⁴ Fakat tercih edilen görüş, Hasan el-Basrî'nin öncekleri Kaderi anlayışı kabullendiği daha sonraları ise ondan vazgeçtiği yolundadır. Tarihçiler Eyyüb Sahtiyânî'nin (ö. 131 H.) Hasan el-Basrî'nin yanına geldiğini ve onu Beni Ümeyye ile tehdit ettiğini zikreder. Sahtiyânî onu kendisi için korkutmamıştı, çünkü azami ölçüde Hasan el-Basrî'ye saygılı idi.

Onun asıl korkusu, Sultanın duyması halinde Hasan el-Basrî'ye eziyet edilmesi idi. Onun için hatırlatma kabilinden ona gitmişti. Çünkü Emevi ailesi -Allah'ın korudukları hariç- tümüyle mücebbire idiler.⁵ Eyyub ister Emevilerin piyonu olsun ister güvenilir nasihatçı birisi olsun farketmez. Önemli olan husus Hasan el-Basrî'nin ilk görüşünden geri dönmüş olduğudur. Taşköprüzade onun kaderle ilgili birşeyler konuştuğunu, sonra bu görüşünden geri döndüğünü ve Ma'bed el-Cühenî'yi eleştirdiğini zikreder.⁶ Hasan el-Basri gerçekten irade düşüncesinin İslâm'daki ilk temsilcisi mi idi? Onun bu tumumu nifak olarak sayılır mı? Yoksa o da bir Emevi mi idi? Bir başka görüş de şudur: Hasan el-

Basrî, aslında emevilere taraftar değildi ve onları sevmiyordu ama -daha önce de belirttiğim gibi- onların zulüm ve baskısı yüzünden hakka davet ve irşadın tümüyle ortadan kalkacağından korkuyordu. Önce Emevilere muhalefetini açıkça ortaya koyuyor, daha sonra tehdit edilince bu kez -takiyye yaparak- görüşünü gizliyordu. Bir davetçi olarak o, bir görüş bir defa halkın arasında yayıldıktan sonra ondan geri dönülse de pek bir şey ifade etmeyeceğini biliyordu.

Onun için önce muhalif görüşü ortaya atıyor. Daha sonra da geri çekiliyordu. Ortaya atılan görüşün ölmeyeceğini ve uzun süre yaşayacağını biliyordu.

İslâm'da özgür irade mezhebinin ilk bağlılarından birisi de Ma'bed b. Halid el-Cüheni'dir. Ma'bed Basra'da değil Medine'de büyüdü. Ömrünün çoğu yıllarını burada geçirdi. Son günlerinde ise Basra'ya göçtü ve orada kaldı. Ebu Zer Gıfari'nin öğrencilerindendi. Ebu Zer ise Osman'a ve Emeviler'e karşı idi. Ma'bed b. el-Cüheni Ebu Zer'den rivayette bulunduğu gibi Malik b. Dinar, Ebu Tayyah, Yezid b. Humeyd ve İbrahim b. Sad gibi bir grup Basralı ulema ve zahit de ondan rivayet etmişlerdir.⁷

İslâm akaid kitapları, Ma'bed b. Cüheni'nin kader konusunda konuşan ilk müslüman olduğunda ittifak etmişlerdir.⁸ O, "kader yoktur, iş o anda oluverir" demekteydi. Ma'bed b. Cüheni ile ilgili çok az malumata sahibiz. Medine'de doğdu ve Ebu Zer el-Gıfari'den ders aldı. Öyle anlaşıyor ki onunla birlikte Şam'a da gitmiştir. Rivayetler Mab'ed el-Cüheni'nin Muaviye'yi dinlediğini ve ondan birtakım hadisler rivayet ettiğini gösteriyor. Bu da onun Ebu Zer'le birlikte Şam'a gitmiş olduğunu kanıtlıyor. Bu yolculuk esnasında Ebu Zer, Emevilerin bolluk ve sefahat içerisinde müslümanların mallarını çarçur ettiklerini müşahade etmiş, buna karşı itiraz edilince de Emevilerin "mal Allah'ın malıdır" dediklerini görmüştür. Bunun üzerine Ebu Zer Emevileri şiddetle eleştirmiş ve ünlü "mal müslümanların malıdır" teorisini ortaya atmıştır. Emeviler ise buna karşılık mutlak ilahi cebr nazariyesini öne sürerek, idari hakimiyetlerini ve "beytü'l-mal"ı ellerinde bulundurmalarını ilahi kaderin bir tecellisi olarak öne sürdüler.

Ma'bed el-Cüheni kuşkusuz üstadı Ebu Zer'le birlikte hadisleri izliyor ve yorumluyordu. Halife Osman, Ebu Zer'i önce

sürgüne sonra da Hicaz'a iade ettiğinde Ma'bed b. Cüheni de Medine'ye geldi ve orada yaşadı.

Öyle anlaşıyor ki, Ma'bed b. Cüheni'nin Medine'de büyük etkisi vardı. Tabiiinden olan Medine uleması onun mezhebini benimsemişlerdir. Taşköprüzade şunları aktarır: Selefî salih ve az sayıda seçkin ulemanın dışında herkes bu batıl mezhepten etkilendi. Allah'ın hıfzı altında olanlarla, isyan ve tuğyandan masun kalanlar, "kıyamet gününe kadar hak üzere hareket eden bir taife bulunacaktır" müjdesine mazhar olanlardır.⁹ Sonuç olarak; Ma'bed b. Cüheni'nin mezhebi İslâm dünyasında süratle yayılmış, her tarafta mantar gibi bitmiştir.

Ma'bed b. Cüheni daha sonra Basra'ya gitti. Kaynaklar onun Ata b. Yesar'la birlikte Hasan Basrî'nin yanına gittiklerini kaydeder. Ma'bed bu görüşmede Hasan el-Basrî'ye şöyle der: "Ey Ebu Said, şu sultanlar müslümanların kanlarını akıtıyor, mallarını ellerinden alıyor ve sonra da bütün bu şeylerin Allah'ın kaderiyle olduğunu söylüyorlar, ne dersin? Hasan el-Basrî; "Allah'ın düşmanları yalan söylüyor" der.¹⁰ Bundan da anlaşıyor ki, Ma'bed b. Cüheni bundan sonra Hasan el-Basrî'nin halkasına katılmış yahut en azından bu iki zat birbiriyle karşılaşmış ve biri diğerini etkilemiştir.¹¹

Burada Ma'bed b. Cüheni'nin asıl davasının, ilahi adalet ilkesini esas alarak Beni Ümeyye'nin işlemiş oldukları zulüm ve haksızlıklara karşı gelmek olduğunu anlıyoruz. Ma'bed b. Cüheni'nin tartışmalarında adalet ilkesini ileri sürdüğünü görüyoruz. Ki, bu ilkeyi daha sonraları Mutezile ileri sürecektir. Kadı Abdülcebbar'ın anlattığına göre, Ma'bed b. Cüheni öldürülünce annesi Hasan el-Basrî ile karşılaşmış ve ona oğlunu anlatırken, "Onun insanlara adaletten bahsettiğine tanık oldum" demiştir.¹² O halde Ma'bed el-Cüheni Mutezile'nin ileri sürdüğü adalet ilkesini İslâm dünyasında daha önce ilan eden kişidir. İnsanın özgür irade sahibi olduğunu da yine ilk kez dillendiren odur. Aynı şekilde Ma'bed el-Cüheni, Ebu Zer Gifari'nin kullandığı, "Allah'ın malı" ve "müslümanların malı" gibi kavramları da kullanmıştır.

Bununla da yetinmeyen Ma'bed el-Cüheni, insanları emr bi'l-ma'ruf ve nehy ani'l-münker nazariyesine davet ederek Beni Ümeyye'ye karşı ünlü başkaldırısında Muhammed b. Eş'as'la birlikte hareket etmiştir.

Ne var ki İbn Eş'as'ın bu ayaklanması yenilgiyle sonuçlandı. Bunun üzerine yakalanan Ma'bed el-Cüheni elleri kelepçelene-
rek Haccac'ın zindanına atıldı. Burada Haccac ona şiddetli iş-
kenceler uyguladı. Sonra taraftarları onu affetmesi için Hac-
cac'dan şefaata dilediler. Haccac onu etbayla birlikte huzuruna
çağırdı ve şöyle dedi: Ey Ma'bed, Allah'ın sana yaptığı taksimatı
nasıl görüyorsun? Ma'bed cevap verdi: Beni Allah'ın taksimatıy-
la başbaşa bırak. Eğer onun taksimatında bana düşen bu ise ben
buna razıyım. Haccac: Ey Ma'bed, senin bu şekilde kayıd altına
alınman ve bağlanman Allah'ın kazası ile değil midir? Ma'bed:
Beni senden başkasının bağladığını görmedim. Haydi bağlarımı
çöz. Şayet Allah'ın kazası buna müdahil olursa ona da razıyım.¹³
Ma'bed el-Cüheni ölümünden önce insanın özgür iradesini, hiç
kimseye zulmetmeyen ilahi adaleti işte bu şekilde ilan etmek-
teydi. Bunun üzerine Haccac, ona işkence edilmesini emretti.
Yapılan tüm eziyetlere sabırla göğüs geren Ma'bed el-Cüheni iş-
kence ile katledildi. (H. 80)

İlk büyük İslami şahsiyetlerden olan Ma'bed el-Cüheni Ebu
Zer el-Gıfari okulunun uzantısı sayılır. İşte kaderle ilgi bu ilk ko-
nular Kur'an ve Sünnet nasslarında yapılan akli ictihad sonucu
zamanın İslâm toplumundan neş'et etti. Fakat Evzai (88-157 H.)
-ki, Beni Ümeyye hesabına çalışmıştır.- kaderle ilgili bu görüşün
ilk kez, önceleri Hristiyan olup sonra müslüman olmuş ve daha
sonra tekrar Hristiyanlığa dönmüş Irak ahalisinden Susen adlı
birisi tarafından ileri sürülmüş olduğunu, Ma'bed el-Cüheni'nin
de bu görüşü ondan aldığını, Gaylan b. Müslim ed-Dımişki'nin
de Ma'bed'den aldığını zikretmektedir.¹⁴

Doğrusu, özgür irade mezhebinin akaidini, müslüman olmuş
sonra tekrar Hristiyanlığa dönmüş birisinden alındığını kanıtla-
maya çalışmak ve bununla irtibatlandırmak sağlıklı bir izah tarzı
değildir. Ma'bed el-Cüheni büyük İslâm dinine mensup idi. İbn
Mace'nin ifadesiyle tabiinden olan Ma'bed güvenilir bir muhad-
disti. Zehebi'ye göre de Ma'bed el-Cüheni güvenilir bir muhad-
disti ama kötü bir çığır açmıştı. Mutaassıp bir Hanbeli, dikkatli
bir tarihçi olan Zehebi çok kere Kaderiyye'ye hücum etmekte
ama bununla birlikte büyük hadis külliyyatı sahiplerinin bunlarla
ihticac ettiklerini de zikretmektedir. Buna örnek olarak Katade b.

Diame es-Sudusî zikredilebilir. Zehebi onun hafız ve sika olduğunu fakat kader konusunda müdelles bulunduğunu¹⁵ kaydeder. Aynı şeyi Şamlı alim Mekhul hakkında da söyler.¹⁶ Mekhul ileri-de göreceğimiz gibi Gaylan'ın en büyük etbaındandır. Ma'bed el-Cüheni ile Gaylan ed-Dımişki'nin Medine uleması üzerindeki etkisi o kadar büyüktü ki bir kısım Medine uleması Gaylanî diye çağırılıyordu.

Düşünceleri İslâm dünyasının her tarafına yayılan Ma'bed el-Cüheni ve taraftarlarının açtığı yol Kaderiyye olarak adlandırıldı. Muhammed b. Zahid el-Kevseri'nin ifadesiyle "mezhebi Basralı raviler arasında asırlarca devam etti."¹⁷ Ehli hadis arasında Ma'bed büyük bir etkiye ve öneme haizdi. Abdullah b. Ömer bunun üzerine insanları Kaderiyye mezhebine karşı mücadeleye çağırırsa da kader konusunda ileri geri konuşmanın önüne geçilemedi. İbn Teymiye şöyle der: "Kader konusuyla uğraşanlar çoğaldı. Bu konuda yoğun tartışmaların olduğu yerler ise Basra, Şam ve Medine idi. Bu görüşe bağlı olanlar ve taraftarları sabık kaderi ve mütekaddim kitabı ikrar ediyorlardı. İnsanların tartıştığı konu irade ve amellerin yaratılmasına hasredilmişti neredeyse. Muhammed b. Zahid el-Kevseri'nin dediği gibi, bu düşünce Basra'da o dereceye kadar gelişmişti ki, Saneviyye'nin, nuru Allah'a ve zulmeti de insanlara nisbet etmesi gibi bir düşünce ortaya çıkmıştı.

Aslında Ma'bed el-Cüheni kesinlikle bu tür şeyleri kastetmemişti. O, teklifin şer'iyetini müdafaa etmek istemişti esasen. Bunun için de kaderin insan ihtiyarını ortadan kaldırdığı savını reddetmişti. Ama mezhebi varacağı yere vardı.

Daha sonra ortaya çıkan düşünsel hareketler üzerinde Ma'bed el-Cüheni'nin büyük ölçüde etkileri olmuştur. Ma'bed el-Cüheni ile Vâsıl b. Atâ arasında ilişki kuran Tapköprüzade, ikisinin de itizalin başlangıcını teşkil ettiklerini söylüyor. Bu da bu ilk kaderiyyecilerin Mutezile üzerinde etkili olduklarını gösteriyor. Taşköprüzade, Hallaf'ın yavaş yavaş sahabelerin son günlerine yaklaştığını ve tam bu sırada da Ma'bed el-Cüheni, Gaylan ed-Dımişki, Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd ve Yunus el-Esvari'nin ortaya çıktıklarını zikreder. Bunlar herşeyin Allah'ın takdirine bırakılması ve kadere havale edilmesi görüşüne karşı çıktılar. Bu tartışmalar Mutezili düşüncenin ilkeleri ortaya çıkıncaya kadar de-

vam etti.¹⁸ Şehristani, Vâsıl b. Atâ kaderle ilgili görüş beyan ederken aslında Ma'bed el-Cüheni ile Gaylan ed-Dımeşki'nin mesleklerini esas almıştı diyor.¹⁹

Özgür insan iradesini savunan ikinci kişi hakkında bize ulaşan haberler oldukça azdır. Cebr teorisinin Beni Ümeyye'nin hilafet merkezi olan Şam'da gelişmiş olması da ayrıca dikkat çekicidir. Makdisi, *el-Bed' ve't-Tarih*'inde, İbn Abri ise *Muhtasaru'd-Düvel* adlı eserinde zikrettiğine göre, kader ile ilgili ilk görüş belirten kişi Şam'da ortaya çıkmıştır. İ'tizali görüşler de serdeden bu kişi ikinci Muaviye'nin muallimi olan Amr el-Maksus'tur. Onun üzerinde büyük etki bırakmıştı. Böylece Cebriyenin merkezi olan Şam'da 2. Muaviye özgür irade mezhebini kabullenmişti. Yezid'in ölümünden ve insanların kendisine biat etmesinden sonra 2. Muaviye öğretmeni olan el-Maksus'a giderek hilafeti kabullenışı konusunu danıştı. Amr el-Maksus ona şöyle dedi: Ya adaleti sağlarsın yahut da halifelikten çekilirsin. Bunun üzerine Muaviye halka hitaben şunları söyledi: "Biz sizinle ve siz de bizimle imtihan olunuyorsunuz. Ceddim Muaviye hilafete kendisinden daha layık ve evla olan kimseyle münazaraya girdi ve bilindiği gibi hilafeti ondan aldı. Daha sonra onu babam taklit etti. Doğrusu o hilafete layık birisi değildi. Fakat hataları güzel gösterilmeye çalışıldı. Artık bu sizin bileceğiniz bir iştir. İstedığınızı halife olarak seçin. Allah'a yemin olsun ki, şayet hilafet kazanılması gereken bir şey ise ondan yeterince payımızı almışız, yok eğer bir şer ve kötülük ise Süfyan ailesi ona da yeterince bulaşmıştır... "Bunları söyledikten sonra minberden indi ve halktan ayrıldı. Hilafetinden kırk gün sonra da vefat etti. Beni Ümeyye 2. Muaviye'nin ölümünden Amr el-Maksus'u sorumlu tuttu. "Onu sen ifsat ettin ve bunları ona sen öğrettin" dediler. Sonra onu tutup diri diri gömdüler. Böylece el-Maksus, Kaderiyye mezhebinin ikinci şehidi oldu.²⁰ Kaynaklar Amr el-Maksus hakkında bundan daha fazla birşey bize bırakmış değil. Mutezile kitaplarında da fazla birşey yoktur bu konuda.

Kaderiyye mezhebinin üçüncü şahsiyeti ise Gaylan b. Müslim ed-Dımeşki'dir. "Özgür irade mezhebinin üçüncü şehidi ve bu akideyi müdafaa eden örnek temsilci" Beni Ümeyye'nin tüm engellemelerine ve baskılarına rağmen akidesinden ödün verme-

miş ve sebat etmiştir. Gaylan'ın gerçek isminin ne olduğu hususunda ihtilaf vardır. Bazıları Gaylan b. Müslim el-Kıbtî olduğunu söylerken, başkaları da onun en-Nebtî olduğunu söylediler.²¹ Doğruya en yakın olanı en-Nebtî'dir. Bazılarına göre de asıl adı Gaylan b. Yunus'tur. Keza İbn Müslim Ebu Mervan yahut Osman b. Affan'ın mevlası olduğunu söyleyenler de vardır. Medine'de Hasan b. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin yanında ders gördü. Daha önce belirttiğimiz gibi Hasan el-Hanefiyye irca mezhebine mensuptu. Hatta bu mezhebin kurucusu sayılır. Kaynaklar Mutezile'den olan Gaylaniyye'nin bunu ileri sürdüğünü belirtir. Gaylan'ın adalet ve tevhid ilkelerini savunduğu da anlaşılıyor.²² Gaylan b. Müslim, fesahat, belâgat ya da kendi akidesinde tefânnisiyle ünlenmiştir. Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye onun hakkında şöyle der: O, Şam ehli üzerine bir hüccettir. Ne var ki bu genç adam maktuldur. İbn Hanefiyye, Emevilerin Gaylan hakkındaki komplosunu sanki sezmiş gibidir.

Kaynaklar daha sonra Şam'a dönen Gaylan'ın evinin Şam'ın doğusunda Babü'l-Feradis denilen mıntıkada olduğunu kaydetmektedirler. Sık sık Medine'ye ziyaretlerde bulunan Gaylan b. Müslim buradaki ulemanın çoğunu etkilemişti.²³ Kendisinin de Ma'bed el-Cühenî'den etkilenmiş olduğu muhtemeldir. Taşköprüzade, Ma'bed el-Cühenî'yi Mutezile'nin imamlarından sayar ve onun Hasan el-Basri okuluna bağlı olduğunu söyler. Yani el-Cühenî, Hasan el-Basri'den ders almıştır.²⁴ Gaylan b. Müslim'i mutezili olarak isimlendirmek kuşkusuz dikkatsizliktir ama Gaylan'ın Mutezile'nin temel referanslarından birisi olduğunda da şüphe yoktur. Doğrusu Gaylan, Mutezile'nin daha sonraları temel ilke olarak savunacağı "adalet" görüşünün ilk müjdecisidir.

Gaylan b. Müslim savunduğu mezhebe açıktan davette bulunuyordu. Hasan el-Basri'nin seçmiş olduğu takiyye yolunu ve akidesini gizleme metodunu tercih etmedi. Kaynaklar bize, Gaylan ile hasımları arasında geçen tartışmaları çokça aktarmaktadır. Bunlar iki yolla aktarılmıştır. Birincisi, düşmanlarının yoluyla gelmiştir. Bu yolla aktarılan rivayetlerde Gaylan'ın, hasımları karşısında hezimete uğradığı görülür. İkinci yol ise, taraftarlarının anlatımıdır. Burada ise Gaylan, hasımlarına üstün gelmektedir.

Bizi ilgilendiren husus onun Ömer b. Abdülaziz'le olan tartışmasıdır. Bu Emevi halifesinin onunla iyi ilişkiler içinde olduğu anlaşılıyor. Gaylan b. Müslim rahatlıkla onun yanına giriyor O da kendisinden insanların ahvali ile ilgili sorular soruyordu. İbn Nebate ve Malati, onunla Ömer b. Abdülaziz arasında geçen münakaşaları aktarmaktadır.²⁵ Bunların aktardığı tartışmalara göre, Cebriyye adına konuşan Ömer b. Abdülaziz'in özgür iradeci Gaylan'a üstün gelmektedir. Konuşmalarında karşılıklı olarak Kur'an âyetlerinden deliller getiriliyor, cebr düşüncesini destekleyen âyetlerle özgür iradeyi destekleyen âyetler ayrı ayrı ortaya konuyordu. Ama sonuçta tartışma Gaylan b. Müslim'in pes etmesiyle bitiyordu. Halife de bir daha bu konuda tartışmaya girmeyeceğini vaad ediyor ve bu vaadinde duruyordu.

Mutezile'nin zikrettiğine göre de Ömer b. Abdülaziz, Gaylan'ı sevenlerdendi.

Ömer b. Abdülaziz kadere iman etmişti. Gaylan hakkında şöyle diyordu: "Nefsini Allah'a adanmış, tüm vaktini O'nun yolunda sarfeden ve bütün azaları hikmetle konuşan kimseyi görmekle sevinmek isteyen kimse bu adama baksın."²⁶

Mutezile'den bize ulaşan metinlerde onun, Ömer b. Abdülaziz'e göndermiş olduğu bir mektup vardır. Bu mektupta Gaylan, Ömer b. Abdülaziz'i Kaderiyye mezhebine iman etmeye davet etmekte ve şöyle demektedir:

"Ey Ömer, gördün ama görmezlikten geldin, baktın ama anlamazlıktan geldin. Şunu bil ki ey Ömer, sen İslâm'ın çürük kalıntılarına ve silik izlerine yetiştin. Ey ölümler arasındaki ölü! Ne takibedecek bir iz bulabiliyor ve ne de faydalanabileceğin bir ses duyabiliyorsun. Sünnet yok olmuş ve bid'atlar zuhur etmiştir. Alimler korkularından konuşamaz oldular. Cahillere danışılır oldu. Nice ümmetler, imamları sayesinde kurtulmuş ve nice ümmetler de, yine imamları sayesinde helak olmuştur. Bak bakalım, sen bu iki imamdan hangisindensin. Şüphesiz ki Allah Teâlâ 'ateşe gelin' demiyor. Çünkü bu durumda O'na hiç kimse uymaz. Fakat ateşe davet edenler aslında insanı Allah'a karşı günah işlemeye çağıran kimselerdir.

Ey Ömer, hiç yaptığını ayıplayan veya ayıpladığını işleyen bir hikmet sahibine rastladın mı? Yahut verdiği hükme uyanı ceza-

landırana veya azab ettiğine hüküm veren birini gördün mü? Yine, hiç kullara taşıyamayacakları yükü yükleyen veya onları itaat yüzünden cezalandıran bir merhamet sahibini gördün mü? Ayrıca, hiç insanları zulme ve zalimliğe sevkeden bir adalet sahibini gördün mü? Yine insanları, yalan dolana iten doğru sözlü bir kimseye rastladın mı? Anlayana da anlamayana da bu kadar açıklama yeter.”²⁷

Gaylan'ın, Ömer b. Abdülaziz'e yazmış olduğu bu ünlü mektubunda ilahi adalet konusundaki görüşü ve akidesi ortaya çıkmaktadır. Ömer b. Abdülaziz'in onun bu davetine icabet edip etmemesi önemli değildir. O, Ömer b. Abdülaziz'den takva ve adaletiyle kendisine müslümanların işlerinde yardımcı olmasını istemiştir. Kendisini, zulümle doldurulmuş hazine ve mallarının satışına ve zulmün bertaraf edilmesi işine memur edilmesini istemiş. Ömer b. Abdülaziz de ona bu görevi vermiştir.

Bunun üzerine Şam çarşılarında Beni Ümeyye'ye ait malları satarken Gaylan şöyle diyordu: “Hainlerin malına gelin, zalimlerin malına gelin! Allah Rasûlünün sünnetine ve siyretine aykırı olarak onun yerine geçmiş olanların yığdıkları mallara gelin.”

Yine Beni Ümeyye'ye ait hazine mallarını satarken şöyle haykırıyordu Gaylan; “Bu halifeleri hidayet imamları zannedenlerin hangisi bana kendini mazur gösterebilir; işte, insanlar aklıktan ölürken onların kullandıkları eşyalar!..” Beni Ümeyye'den Hişam b. Abdülmelik oradan geçerken onun böyle konuştuğunu görünce kızgınlığından neredeyse patlayacaktı. Şöyle dedi: “Bu adam hem beni ve hem ecdadımı ayıplayıp durmaktadır. Allah'a yemin olsun ki, şayet halife olursam bu adamın ellerini ve ayaklarını keseceğim.”

Hişam halifelik koltuğuna oturunca Gaylan ve arkadaşı Salih, Hişam'ın ve Beni Ümeyye'nin mezalimini ve bu mezalimin ilahi hak yahut kaçınılması mümkün olmayan cebir adı altında işlendiğini anlatmaya başladılar. Hişam b. Abdülmelik bunları yanına çağırttı. Onlarla tartışmaya başladı ve Gaylan'a şöyle dedi; “Dünyalık olan nimetlerin bize Allah tarafından verilmemiş olduğunu zannediyorsun değil mi?” Gaylan Hişam'ın bu sorusunu şöyle cevapladı: “Emaneti hainlere vermesinden, hilafeti facir ve fasıklara bırakmasından celal sahibi olan Allah'a sığınırım. Al-

lah'ın halifeleri O'nun ahkâmını yerine getiren, O'ndan korkan, devletleri adaletle idare eden ve kendisinden kaçılması imkanı olmayan bir makamdan korkan ve çekinen kimselerdir. Onlarda bu tür hastalıklar yoktur. Makamları mahmud, meşhud olan kıyam ve sükudla doludur. Allah facirleri günaha, şahitleri yalana zorlamaz; içkiyi içki içene zorla dayatmaz." Bunları söyleyince Hişam her ikisini de hapse attırdı.²⁸ Gaylan b. Müslim hapiste yazdığı mektupları arkadaşlarına gönderiyor ve adalet ilkesiyle ilgili görüşlerini açıklıyordu. Gaylan daha önce de belirttiğim gibi belîğ ve fasih bir kimse idi.

Hişam b. Abdülmelik bu iki kişinin yani Gaylan ve arkadaşı Salih'in katledilmesine meşruiyet kazandıracak bir fetva düşündü. Bunun için Gaylan'ı onunla tartışması ve fetva vermesi için Evzai'ye gönderdi. Evzai, Beni Ümeyye'nin piyonu idi. Onların himayesinde yaşadı. Emeviler onu dünya malına boğdular. Böylece dinini ve dünyasını satın alıyorlar, verdiği fetvaların karşılığını ödüyorlardı. İslâm toplumuna karşı muharebe eden, bu toplumun üzüntülerini ve dertlerini dile getirenlerin katline fetva veren Evzai, Gaylan b. Müslim'le de tartıştı. Gaylan kendi görüşünde ısrar etti. Bunun üzerine Evzai onun işkence edilmesi ve katledilmesi hususunda Hişam b. Abdülmelik'e fetva verdi.

Hişam bunların hapisten çıkarılarak ayak ve ellerinin kesilmesini emr etti. Daha sonra da, Gaylan'a geçmiş olsun dileğinde bulunarak şöyle dedi: "Rabbinin sana yaptığına ne dersin?" Gaylan ona dönerek; "bunu bana yapana Allah lanet etsin." Arkadaşı Salih susamıştı. Gaylan ona su verdi. Bu sırada Şamlılardan bazıları ona, zakkum içinceye kadar size su vermeyeceğiz dediler. Gaylan arkadaşı Salih'e tebessüm ederek şöyle dedi: "Bunlar, zakkumdan içmeyinceye kadar bize su vermeyeceklerini zannediyorlar. Yemin olsun ki, şayet doğru söylüyorlarsa şu anda içinde bulunduğumuz durum, bir saat sonra çekeceğimiz Allah'ın azabından daha kolaydır. Fakat yalan söylüyorlarsa, şu anda içinde bulunduğumuz durum bir saat sonra ulaşacağımız Allah'ın ravhı yanında bir hiçtir. Sabırlı ol ey Salih!.. Bulunduğun konum şerefli bir konumdur. Yaptığın ticaret çok kârlı bir ticarettir. Bütün suçumuz, 'Rabbimiz adaletlidir zulmetmez' dememizden ibarettir." Bunun üzerine Salih arkadaşı Gaylan'a şöyle

dedi: “Bana hayatta ve öldükten sonra da söylediklerinle hayat verdiğin gibi Allah da seni hayatta ve mematta yaşatsın.” Sonra Salih vefat etti. Gaylan onun cenaze namazını kıldırđı ve insanlara dönerek şunları söyledi: “Lanet olsun! Hak üzere olan nice insanları öldürdüler ve batıl üzere olan nicelerini de yaşattılar. Allah'ın dininde zelil olan nice kimseleri yücelttiler ve Gaylan'ın dininde aziz olan nicelerini de zelil ettiler.” Bu konuşmaya tanık olan Emeviler Haşim b. Abdülmelik'e giderek şikayette bulundular: “Gaylan'ın el ve ayaklarını kestin ama dilini serbest bıraktın. Gaylan insanlara bilmedikleri şeyleri öğretiyor. Onu dinleyenler ağlıyor.” Bunun üzerine Halife adamlarını göndererek Gaylan'ın dilini kesmek istedi. “Dilini çıkar” dediler. Gaylan; “ben kendi nefsim'e yardım edemem” dedi. Bunun üzerine çenesini kırarak dilini çıkarttılar ve kestiler. O da bu şekilde öldü. Allah'ın rahmeti üzerine olsun.²⁹

Açıkça görüyoruz ki, Gaylan b. Müslim İslâm ümmeti tarihinde en büyük İslami şahsiyetlerden birisidir. Beni Ümeyye'ye karşı duruşuyla İslâm toplumunu en yüksek düzeyde temsil etmiştir. Bu toplumun vicdanı adeta onun adıyla konuşuyordu. O, İslâm toplumu adına en şiddetli işkencelere maruz kalıyordu. Bize bırakmış olduğu tüm kitaplarında ve risalelerinde İslâm dışı bir düşüncenin etkisine rastlamış değiliz. Yine kitaplarında mantık ilkelerine dayalı akılcı ve cedelci münakaşalara da tanık olmuyoruz. O dönemde hristiyan toplumlarında gördüğümüz Yunan felsefe ve mantığı ile donanmışlık da Gaylan için söz konusu değildi. Gaylan'da asıl müşahade edilen husus, tüm yönleriyle mezhebi hamasettir. Bu da celalli bir tabii olan Ma'bed b. Halid el-Cüheni ile arkadaşı İbn Yesar'ın tutumunun bir devamı idi. Dile getirdikleri şey şuydu: Bu sultanlar müslümanların kanlarını döküyor ve mallarına el koyuyorlar, sonra da; bizim yaptığımız Allah'ın kaderiyle olmaktadır diyorlar. Bunun böyle olmadığını yüksek sesle dile getiriyorlardı. Gaylan b. Müslim burada İslâm toplumunu temsil etmektedir. O halde sorun İslâm çerçevesi içinde cereyan etmiş, bu sınırı aşmamıştır. Özgür iradeciler ne Palacios'tan ne Yuhanna ed-Dımskı'den ve ne de başkalarından etkilenmemiştir.

Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye'nin rahle-i tedrisinde bulunmasından ötürü Gaylan'ın mürchie düşüncesinde olduğu da

görülüyor. İslâm akaidi tarihçisi imam el-Eş'ari'nin naklettikleri bu görüşü destekliyor. Eş'ari'nin naklettiğine göre Gaylan ve arkadaşları Mürcie'dendir. Aynı şekilde Bağdadi ve İsfarayini de iman konusunda Gaylaniyye fırkasının Mürcie olduğunu, kader konusunda da Kaderiyye mezhebini savunduğunu ve bu ikisinin karışımı bir şey olduğunu zikretmektedirler.³⁰

Gaylan'ın Mürcie olduğu hususunda bize bıraktığı metin şudur; Allah'ın kebir işleyenleri azaba uğratması caiz olduğu gibi affetmesi de caizdir. Aynı şekilde bunları ateşte muhalled (ebedi) olarak bırakması da caizdir. Birisine azap çektirirse, işlediği günah kadar azap çektirir yine birini muhalled olarak azap içinde bırakırsa işlediği günah yüzündendir. Birini affedeceği zaman da affettiği kimseler gibidir.³¹ Bu görüşleriyle Gaylan, haliyle Mürcie olmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Gaylan, İbn Hanefiyye'nin yanında ders görmüş ve ondan etkilenmişti. Gaylan bununla Haricilere ters düşüyor, irca görüşüyle de Mutezile'den uzak durmuş oluyordu.

Gaylan'ın "istitaat" konusunda da kendine özgü görüşü vardı. İstitaat insanın fiiline güç yetirebilmesi demektir. Bunun gerçekleşmesi için vücut azalarının salim ve sıhhatli olması ve her türlü arızalardan, hastalıklardan beri olması gerekmektedir.³² Gaylan'ın istitaat düşüncesine daha sonraları Bısr b. Mu'temer ile Semame b. Eşres de katılmışlardır. Bu iki zat Mutezile'nin ileri gelenlerindendir.

Gaylan'ın marifetullah ve ona iman konusunda da görüşü vardır. Marifetullah, ona göre Allah'ın insanın kalbine ızdırarı olarak ilka ettiği şeydir. Zaruri olan bu ızdırarı iman değildir. Gaylan burada zürriyetler aleminde (ya da ruhlar aleminde)ki "misak"a işaret etmek istemiş olabilir. İman ise Allah'a olan ikinci marifettir. Bu iktisabidir; muhabbetullahı, ona inkiyadı, peygamberin Allah'ın katından getirdiğine iman etmeyi içerir. İman eksilmeyi ve ziyadeleşmeyi kabul etmez. Azalmaz ve çoğalmaz. İnsanlar iman noktasında yekdiğerine üstün değildir.³³ Gaylan b. Müslim, İrca ve Kaderiyye mezheplerine bağlı iki müslüman alimi olan Muhammed b. Ebi Şebib ile Ebu Şemr el-Hanefi'yi de etkilemiştir.³⁴

Gaylaniyye fırkasının en bariz şahsiyeti ise büyük Şam muhaddisi olarak bilinen Mekhul b. Abdullah ed-Dımaşkî (ö.

116 H.) ile Şam muhaddis ve kadılarından bir grup idi. Kaderiyye ve hadis ehlinden bilinenlerin üzerinde Gaylaniyye bir sıfat gibiydi. Onun için İmam Şafii, Abdurrahman b. Sabit ez-Zahid hakkında "Gaylan'ın görüşünü en iyi bilenlerdendi" demektedir.³⁵ Gaylan'ın İslâm dünyasında intişar etmiş kitap ve risaleleri vardı. Bunlar arasında en önemlisi Evzai'ye yazdığı reddiyedir. Kadı Abdülcebbar, onun ciltler dolusu mektuplarının olduğunu ve bu mektupların daha çok tevhid, adalet, va'd ve void, Allah'a yakarış ve zühd gibi konuları içerdiğini söylemektedir.³⁶ Ka'bi, onun söz ve risaleleriyle Allah'a dua ettiğini kaydetmektedir.³⁷ Gaylan'ın İslâm dünyasında yayılan bu mektupları uzun süre birçok yazarları, belagatçıları, zahitleri ve alimleri etkiledi.³⁸ Bu mektuplarda anlatılanlarla Hasan el-Basri'nin vaazları arasında benzerlikler bulunmaktaydı.³⁹

Kendine has özellikleri ve yapısı olan Gaylaniyye fırkası, Mutezile üzerinde gerçekten etkin bir fırka olarak kaldı. Bir Mutezili olan Kadı Abdülcebbar, Şam havalisinde Gaylaniyye denilen çok sayıda Gaylan b. Müslim taraftarlarının olduğunu nakleder.⁴⁰

Gaylaniyye daha önce de söylediğim gibi, Emevi yönetimine İslâm toplumu adına karşı durmuş siyasi bir fırkadır. Dinî olmaktan çok siyasi bir gayesi vardı. Bu fırka, Emevilerin ilahi cebir adı altında uyguladıkları iktisadi ve ictimai zulümlere karşı bir ayaklanmayı temsil etmektedir. Fırkanın kurucusu olan Gaylan b. Müslim öldürüldükten sonra da, hareketin gizli olarak devam ettiği anlaşıyor. Çok geçmeden bir Emevi halifesi olan Yezid b. Velid b. Abdülmelik de bu fırkaya girdi. Yezid b. Velid halifenin askere verdiği ulufede bazı kısıtlamalar yapması nedeniyle "nakıs" sıfatıyla meşhurdu.

Yezid b. Velid Gaylaniyye cemaatiyle birlikte harekete geçmeye ve ayaklanmaya başladı. Tahttan indirilen halife 126 yılında büyük bir askeri çatışma esnasında öldürüldü.⁴¹

Halife öldürüldükten sonra Yezid irad ettiği bir hutbede Gaylaniyye'nin ilkelerini açıkladı: "Kendime ait bir yapı için taş koymamam, nehir akıtmamam, servet biriktirmemem ve onu bir karıma ya da çocuğuma bırakmamam, halkı ihtiyaç içinde olmadıkça bir beldeden diğerine mal aktarmamak, sizin benim üzerindeki hakkınızdır.

Bir fazlalık bulduğunda onu ihtiyacı olan beldeye gönderirim. Sizi kendi bulduğunuz yerde mahsur bırakmam, sizi ve ahalinizi musibetlerle karşı karşıya getirmem. Sizden başkalarına kapımı kapatmam. Kuvvetlinin zayıfı yemesine ve eziyet etmesine izin vermem. Cizye verenlerimizin nesillerinin kesilmesine vesile olacak yükü yüklemem. Her sene ve her ay erzakınız ve mallarınız sizindir. Müslüman toplumunun hayatının idamesi ve insanların birbirine eşit seviyeye gelebilmesi için bu şarttır.”⁴² Görüldüğü gibi hutbede söylenen bu sözler tıpkı Gaylan’ın halife Ömer b. Abdülaziz’in önünde irad ettiği hutbedeki sözleri gibidir. Ki, Gaylan o tür konuşmaları yüzünden Hişam b. Abdülmelik tarafından öldürülmüştü. Gaylaniyye fırkası aslında Mutezile ile birlikte değil de Yezid’le birlikte ortaya çıkmıştır. Bu çıkışta emr bi’l-maruf ve nehy ani’l-münker ilkesini ortaya koymuşlardır. Mutezile ise bu ilkeyi teorik olarak kabullendi ama bunu Yezid döneminde uygulamaya koymadı.⁴³ Oysa Amr b. Ubeyd, Yezid’i, Ömer b. Abdülaziz’e tercih etmekteydi ve Ömer b. Abdülaziz hakkında kötü bir görüşe sahipti. Ömer b. Abdülaziz ise adaleti ile tanınmakta ve adalet konusunda çok güzel bir örnek teşkil etmekteydi. Beni Ümeyye halifeleri arasında Yezid b. Velid en adil olanıydı. Velid hilafeti aldıktan altı ay sonra vefat etmemiş olsaydı Amr b. Ubeyd neredeyse onun meunetine karşı çıkacaktı.

Mutezile onun hilafetinden sonra ortaya çıkmadı. Siyasi her türlü hareketten ayrı durdular. Abbasi halifesi Cafer el-Mansur döneminde Amr b. Ubeyd’in ölümüne kadar bu böyle devam etti.

Bu konuyu şu şekilde bitirmek istiyorum; temel ilkeleri teorik olan Gaylaniyye fırkası pratik olarak siyasi bir fırka idi. İnsanın seçme ve tercih etme düşüncesi ile ilahi cibri reddetme düşüncesi üzerine kurulmuştur. Çıkışında ve kuruluşunda yoğunlaştığı hususlar bunlardı. Ancak bu teorik görüşe dayanmanın asıl amacı ise Beni Ümeyye’nin müslüman toplumlar üzerinde kurmuş olduğu toplumsal zulme karşı çıkmaktı. Onun içindir ki, fırka Irak’ta değil de Şam’da ortaya çıkmıştı ve Emevi hanedanının hükümrân olduğu merkezde büyük sarsıntılar meydana getirdi.

Gaylaniyye fırkası İslâm toplumu için dinamik bir arzuyu temsil etmiştir. Bu fırka tabii olarak İslâm toplum yapısının bir sonucu olarak ortaya çıktı. Bu dinamik arzu cüz'i de olsa toplumdaki başkaldırının ve patlamanın dışavurumudur. Bu başkaldırı, toplumu idare eden resmi görüşe muhalif olan yeni bir görüşte temessül etmiştir. Toplumu tümüyle temsil etmese de, egemenleri ortadan kaldıracak güçte bir sayha olmasa da onları tedirgin edecek ve sarsacak güçtedir. Bu dinamizm, toplumsal bir devrimin ilk habercisidir.

Bunlar Kaderiyye fırkasından aktardığımız ilk sayfalardır. Bu fırka, beşeri iradenin özgürlüğünü savunan ilk fırkadır. Bu arada Kaderiyye'ye, Beni Ümeyye adına değil de akli te'vil adına karşı duranlar da vardır. Bunlar da yine toplumsal bir ihtiyacı ve toplumdan gelen bir arzuyu temsil ediyorlardı. Bunlar da Cehmiyye veya Mücebbire fırkasının ilkleriydi.

¹el-Cahiz, *el-Beyan ve't-Tebyin*, c. 2, s. 88.

²Kadı Abdülcebbar, *Tabakatü'l-Mutezile*, s. 216.

³Kadı Abdülcebbar, *Tabakat*, s. 217, İbn Murtaza, *el-Münye*, s. 13-14.

⁴Şehristani, *el-Millel ve'n-Nihal*, c. 2, s. 63.

⁵el-Belhi, *Makalat*, s. 87.

⁶Taşköprüzade, *Miftahüs-Saade*, c. 1, s. 35.

⁷el-Ka'bi, *Makalat*, s. 89; Kadı Abdülcebbar, *Tabakat*, s. 344.

⁸Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 17, 70, 220; İsfereyani, *et-Tabsir*, s. 13-40; Şehristani, *el-Millel*, c. 1, s. 62.

⁹Taşköprüzade, *Miftahüs-Saade*, c. 2, s. 13.

¹⁰Taşköprüzade, *Miftahüs-Saade*, c. 3, s. 33.

¹¹İbn İmâd, *Şezeratü'z-Zeheb*, c. 1, s. 88; ez-Zehebî, *Mizan*, c. 3, s. 183.

- ¹²Kadı Abdülcebbar, *Tabakat*, s. 334.
- ¹³Kadı Abdülcebbar, *Tabakat*, s. 334.
- ¹⁴İsferayini, *et-Tabsir*, s. 13.
- ¹⁵Zehebi, *Mizanü'l-İtidal*, c. 3, s. 34.
- ¹⁶A.g.e, c. 3, s. 198
- ¹⁷Muhammed b. Zahid el-Kevseri, *Mukaddimetü't-Tebyin*, s. 11.
- ¹⁸Taşköprüzade, *Miftahü's-Saade*, c.1, s. 35, c.2, s. 34.
- ¹⁹Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.1, s. 63.
- ²⁰el-Makdisi, *el-Bed'*, c.5, s. 17; İbn el-İbri, *Muhtasaru'd-Düvel*, s. 191.
- ²¹Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 70.
- ²²Kadı Abdülcebbar, *Tabakat*, s. 230.
- ²³el-Ka'bi, *Makalat*, s. 76.
- ²⁴Taşköprüzade, *Miftahu's-Saade*, c. 2, s. 35.
- ²⁵İbn Nebate, *Şerhü'l-Uyun*, s. 118; Malati, *et-Tenbih*, s. 158-159.
- ²⁶Kadı Abdülcebbar, *Tabakat*, s. 249.
- ²⁷Kadı Abdülcebbar, *Tabakat*, s. 230, 231.
- ²⁸Kadı Abdülcebbar, *Tabakat*, s. 233.
- ²⁹Kadı Abdülcebbar, *Tabakat*, s. 232-233.
- ³⁰Eş'ari, *Makalat*, c. 1, s. 136; Bağdadi, *el-Fark*, s. 123; el-İsferayini, *et-Tabsir*, s. 59, 60.
- ³¹Eş'ari, *Makalat*, c. 1, s. 150.
- ³²Eş'ari, *Makalat*, c. 1 s. 228.
- ³³Eş'ari, *Makalat*, c. 1 s. 136-137, 328 ve c. 2, s. 150; Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 125.
- ³⁴Eş'ari, *Makalat*, c. 1 s. 135; Bağdadi, *el-Fark*, s. 125.
- ³⁵Ka'bi, *Makalat*, s. 103.
- ³⁶Kadı Abdülcebbar, *Tabakat*, s. 230.
- ³⁷Ka'bi, *Makalat*, s. 162.
- ³⁸A.g.e, s. 76-77.
- ³⁹Cahız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, c. 1, s. 239.
- ⁴⁰Kadı Abdülcebbar, *Tabakat*, s. 230.
- ⁴¹Ka'bi, *Makalat*, s. 107.
- ⁴²Ka'bi, *Makalat*, s. 116.
- ⁴³A.g.e, s. 116.

İKİNCİ BÖLÜM

İLK CEBRİLER: CEHMIYE FIRKASI

AKLI TE'VİLİN DOĞUŞU

İslâm dünyasında akli te'vilin nerede doğmuş olduğu hususunda belli bir mekan göstermek oldukça güçtür. Bu hususta elimizde oldukça az bilgi vardır. Üstelik akli tevilin hasımları tarafından nakledilmiş olan bu bilgiler bize, eksik ve çarpıtılarak ulaşmıştır. Bu husus, bizde şu kanaati uyandırmıştır ki, te'vil olayının aslı harici bir olaydır, İslâm toplumunda neşet etmiş bir şey değildir. Bu görüşün taraftarları, bu konudaki düşüncelerinin özünü, İslâm'ın ruhundan ve metodundan tamamen uzak olan bir toplumdan istimdat etmişlerdir. Fakat akli metodun düşmanlarının öne sürdüğü bu düşünce kesin olarak doğru değildir. Bu bölümde üzerinde duracağım araştırma süresince akli te'vilin doğuşunun hakikatını açıklamaya çalışacağım.

İslâm dünyasını yönlendiren ilk ilmî hareket, hiç kuşku yok ki hadislerin toplanması hadisesidir. Hadislerin tekvini, etrafında seçkin bir tabiin cemaati toplamış oldu. Müslümanlar bu yolda azami cehd ve gayret sarfediyorlar ve hadis rivayet etmek için, yani hadisi diri tutmak için nerede ve ne şekilde olursa olsun bunu takip ediyorlardı. İkinci halife Ömer'in, Allah'ın kitabı Kur'an'la karışmaması için hadis tedvinini yasakladığını biliyo-

ruz. Tabiin ve tebe-i tabiinin girişmiş olduğu bu mümtaz iş, insanlık ilminin en büyük çalışmalarından biri sayılır.

Bu çalışma bize İslâm'ın özünde "ikinci kaynağı"nı muhafaza etmiştir. Fakat ehl-i sünnet ulemasından küçümsenmeyecek bir grup, birtakım zayıf hadisleri veya senedi güçlü olmayan hadisleri de kabul etmişlerdir. Bu alimlerin söz konusu hadislerin zahiriyle çokça ilgilendiklerini görüyoruz. Yine bu dönemde yaşamış, başka bir grup İslâm düşünürünün de islami olmayan belirli birtakım düşünceleri hadis şeklinde sunarak insanları buna teşvik etmiş olduklarını görüyoruz. Bu türden hadisler İslâm dünyasının her tarafında yayılmıştır. Halk, bu tür sözleri Rasûlullah'tan rivayet edilmiş hadisler olarak telakki etmiştir. Şunu da vurgulamak gerekir ki, Ehl-i Sünnet ulemasının ileri gelenleri bütün bu olup bitenleri dikkatle izliyor, senedi sahih olmayan hadisleri birer birer tesbit ediyorlardı. Hadis olarak rivayet edilen tüm hadislere sahih rivayet kurallarını titizlikle tatbik ettiler. Sünneti yani hadisleri zahiri şekliyle almak ve anlamak, birçok ulema çevresinde sıradan bir şeydi. Bu haşeviyyeci anlayış, çevreye, coğrafyaya ve akaide göre değişkenlik arzietmekteydi. Büyük halk çoğunluğu için folklorik bir dünya oluşturan Haşviyye'nin, toplumun arzularından birini teşkil ettiği de açıktı. Toplum dinamik bir tarzda bunun acılarına da sevinçlerine de katılmalıdır, bunları yaşamalıdır. Her insan topluluğunda bu canlı bir istem ve arzudur.

Yine bu dönemde akılcı tefsir erbabı da zuhur etmiştir. Hadislere giren bu haşeviyyeci görüş, tefsirde de etkisini göstermiş ve adeta onları yönlendirmiştir. Hadisçiler bu haşeviyyeci saldırılara karşı durmak hususunda sadece senedin sıhhatı yoluyla selef metoduna müracaat etmişlerdir. Bu haşeviyye sadece vahye değil, akla da muarızdı. Daha sonraları bu muaraza bizzat selef metoduna karşı durmaya kadar uzandı. Selef metodunu ki, sadece nassın zahirini almak, lugat kuralları tevile müsait olsa bile tevîl yapmamak demektir. Bunun üzerine teknik birtakım ıstılahlar ortaya çıktı. "Nakl"e karşı "akıl", "taklid"e mukabil "te'vil", "tevkif"e karşı "tevfik" ve "rivayet"e mukabil "dirayet" ıstılahları gibi. Arada bir siyasetin ve bazen de ilmi rekabetin müdahil olduğu şiddetli bir çatışma başladı. Birçok kurban veren bu çekişme, halen de devam etmektedir. Cehmiyye'nin koymuş olduğu tevîl

daha sonra Mutezile'ye, Mutezile'den de Şia'nın İsna Aşeriyyesi-ne geçti. Zahirle amel etme ve hadisi olduğu gibi kabul etme anlayışı, selef mezhebinde günümüze kadar kendini muhafaza etti. Halef ise bu ikisinin ortasını buldu. Bunlar iki zıt grubun arasındayken orta yolu bularak akıl ile nakli tevfik etmektedirler.

Zaten İslâm da vasat bir ümmet ortaya çıkarmak için gelmişti. Onun içindir ki, İslâm dünyasında geçerli olan ve İslâm dünyasını yönlendiren asıl görüş, bu son mezhebin görüşü olmuştur. Hiç şüphe yok ki, akli tevil, Haşviyye anlayışına karşı duran dinamik bir toplumsal istemdir. Tevil de Haşviyye anlayışı da toplumun bağrından çıkmıştır.

Şimdi akılcı hareketin nasıl başladığı konusuna geçebiliriz.

1- el-CA'D b. DIRHEM

Şiddetli tartışmalara girerek İslâm'da akılcı tevil düşüncesini savunan ilk müslüman el-Ca'd b. Dirhem'dir. Bu kişi ile ilgili bize ulaşan haberler oldukça müphem ve karmaşıktır. el-Ca'd b. Dirhem'in Horasan'dan geldiği ve Benî Mervan mevalisinden olduğu söylenmektedir. Mervan b. Muhammed'e nisbet edildiği rivayet edilmekte ve kendisine Mervan el-Ca'di denilmektedir.¹ İbn Teymiye, Mervan b. Muhammed'in başına gelen musibetlerin, sıkıntıların ve belaların asıl sebebi onun, Muattıla'dan olan Ca'd b. Dirhem'e müntesip olmasıydı diyor. Zayıf bir görüşe göre de Ca'd b. Dirhem Harranlı idi ve Sabie'dendi.

Ca'd b. Dirhem Şam'da ikamet etti. Kaynaklar onun oturduğu yeri de tahdit etmektedirler.² Taberi, *Usûlûs-Sünne Şerhi* adlı kitabında şöyle der: "İlk kez Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyen kişi Ca'd b. Dirhem'dir."³ Kaynaklar Ca'd b. Dirhem'in bu bid'atı Benan b. Sem'an'dan, onun da Talut b. Uhti Levin b. Uhti A'sam'dan aldığını kaydederler. Lebid b. A'sam'ın, Rasûlullah döneminde yaşadığı ve ona düşmanlıkla tanındığı da bilinmektedir. Lebid, sihirle uğraşmakta ve Kur'an'ın mahluk olduğunu söylemekteydi.⁴ Halk-ı Kur'an düşüncesini Ca'd b. Dirhem'den aktarmıştır. Lebid'in, bu görüşünü Yemen'li bir yahudiden aldığı da söylenmektedir.⁵ Daha sonraları aynı görüşü Ca'd b. Dirhem'den, Cehm b. Safvan el-Hızri et-Tirmizî almıştır.

Öyle görülüyor ki bu hikaye Cehm b. Safvan'ın düşmanları tarafından uydurulmuştur. Bunu, bu mezhebin aslının Yemen ya-

hudilerine dayandığını kanıtlamak için yapmışlardır. Görüşlerini İslâm düşmanlarının görüşleriyle aynı olduğunu söylemek, birbirine hasım olan fırkaların yaptıkları bir şeydi.

İbn Nedim ise Ca'd b. Dirhem hakkında başka bir rivayet ortaya koymaktadır. Ca'd'ı, Mani dinine mensub saymaktadır. "Mervan b. Muhammed'in kendisine mensub olduğu -ki bu yüzden ona Mervanü'l-Ca'dî denilmekteydi- Ca'd b. Dirhem, onun ve oğlunun müeddibi idi ve onu zındıkaya sokan da o idi."⁶ Bu garip rivayeti sadece İbn Nedim zikretmiştir. Onun *Fihrist*'inden başka hiçbir kitapta bunun mesnedi yoktur. Öyle görülüyor ki, bir şii olan İbn Nedim, Emevilerin arasında yaşamış olan bir düşünüre komşuluk yapmıştır. Emevi halifelerinden bazıları ondan ders almışlardır. Biraz sonra göreceğimiz gibi o da Emeviler tarafından öldürülmüştür.

Birçok tarihi kaynak, Ca'd b. Dirhem'in Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünü izhar edinceye kadar Şam'da yaşadığını kaydetmektedir. Ca'd'ın "Kur'an mahluktur" demesi, Emevi halifelerini kızdırmış olacak ki, onun yakalanmasını emretmişlerdir. Bunun üzerine Ca'd, Şam'dan kaçarak Küfe'ye gitti ve orada kaldı. Cehm b. Safvan onunla burada karşılaştı ve ondan bu görüşü aldı. Çok geçmeden Emevilerin Küfe emiri, katı kalpli Halid b. Abdullah el-Kasrî onu yakalattı ve hapse attı. Ca'd b. Dirhem'in ailesi bu olayı Emevi halifesi Hişam b. Abdülmelik'e şikayet ettiler. Hişam, "o hâlâ hayatta mı?" diye sordu ve Halid'e bir mektup yazarak Ca'd'ın öldürülmesini emretti. Küfe emiri Halid bir Kurban Bayramı sabahı halka bayram namazı kıldırdı ve hutbesinin sonunda şunları söyledi: "Haydi herkes kurbanını kesmek için dağılıp gitsin. Allah sizin ve benim kurbanımı kabul etsin. Ben bugün Ca'd b. Dirhem'i kurban etmek istiyorum. Ca'd, Allah, Musa ile konuşmadı ve İbrahim'i kendine dost edinmedi diyor. Allah Ca'd'ın söylediklerinden münezzehtir." Sonra minberden indi ve Ca'd'ın kafasını bıçakla keserek kopardı.⁷

Şezeratü'z-Zehb müellifi bu olayı şöyle anlatır: Halid b. Abdullah el-Kasri ed-Dımişkî bir Kurban bayramı günü hutbe okudu. Ca'd b. Dirhem de oradaydı. Halid, hutbesinde: "Allah'a hamd olsun ki, İbrahim'i kendisine dost ve Musa'yı da kendisine kelim ittihaz etmiştir" dedi. Bunun üzerine minberin yanbaştın-

da oturmakta olan Ca'd b. Dirhem: "Allah, ne İbrahim'i kendisine dost ve ne de Musa'yı kendisine kelim itti haz etmiştir" dedi. Halid hutbesini bitirdikten sonra orada bulunan insanlara şöyle dedi: "Haydi kurbanlarınızı kesiniz. Allah kurbanlarınızı kabul etsin. Ben de Ca'd b. Dirhem'i kurban edeceğim. Çünkü o, Allah'ın İbrahim'i halil ve Musa'yı da kelim olarak kabul etmediğini söylemekte ve bu konuda sözü uzatmaktadır." Sonra minberden indi ve hemen orada Ca'd b. Dirhem'in boynunu vurdu.

Ca'd b. Dirhem, Allah'ın sıfatlarını nefyeden ilk kişidir. Cehmiyye'nin bu konudaki görüşleri de ondan alınmıştır. Zehebi, *Muğni* adlı eserinde şöyle der: "Ca'd b. Dirhem dâll ve mudillidir. Allah'ın İbrahim'i kendine dost (halil) edinmemiş olduğunu zannetmiştir."⁸ Kaynaklar ilk kez onun Allah'ın sıfatları konusunda "ta'til"i ileri sürdüğü, sıfatları nefyettiği ve Kur'an'ın mahluk olduğunu söylediği hususunda müttefiktirler. Cehm b. Safvan bütün düşüncelerini ondan almıştır.⁹

İbn Kesir ve İbn Nebate de Ca'd'ın, Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünü ümmet-i Muhammed içinde ortaya atan ilk kişi olduğunu söylemektedir.¹⁰

Bütün bunlardan şu sonuçları çıkarabiliriz:

Birincisi: Bir taraftan selef diğer taraftan Mutezile, Ca'd b. Dirhem'in ileri sürdüğü görüş ve düşünceleri ve onun konumunu İbn Nebate ve İbn Kesir'in zikrettiğine göre yahudiler arasında yaşamış olduğunu gözönüne alarak yahut İbn Nedîm'in aktardığına göre onun Manizmin etkisinde olduğu ve bunların görüşlerini aldığı gözönünde tutarak değerlendirmeye ve tahlil etmeye çalışmışlardır.

İkincisi: Ca'd'ın öldürülmesinin, fikrî görüşlerinden ötürü olduğunu söyleyemeyiz. Öyle görülüyor ki, öldürülmesinin sebebi siyasidir. Çünkü Emevi halifelerinin ve idarecilerinin, müslümanları sırf akideye taalluk eden görüşleri yüzünden öldürmeye kalkmaları uzak bir ihtimaldir. Bunun örneğini Gaylan ed-Dı-mışkı de gördük. Cehm b. Safvan'ın öldürülmesi de aynıdır.

Üçüncüsü: Bu konuda bize aktarılan görüşler, onun Kur'an mahluktur dediği, ta'til görüşünü savunduğu ve Allah'ın Musa ile konuşmadığını söylemiş olduğu yolundadır.

Yukarıda aktarılanları gözönünde tutarak Ca'd b. Dirhem'in görüşlerini şu şekilde resmedebiliriz: Ca'd ilk kez "ta'til" görüşü-

nü ileri süren kişidir. Selef “tatil” ıstılahını Mutezile ile kendileri arasında ayırdedici bir sıfat olarak kullanmışlardır. “Tatil”in anlamı, zat ile kaim olan kadim sıfatları inkar etmektir. O halde Ca'd b. Dirhem sıfatları nefyeden ilk kişidir. Sıfatların nefyi onu Kur'an'ın mahluk olduğu görüşüne götürmüştür.

Yani kelamın kıdemini inkar etmiştir. el-Kasri ise, Ca'd'ın: “Allah Musa ile konuşmadı ve İbrahim'i kendisine dost (halil) itti haz etmedi” sözünü şöyle yorumlamaktadır: Yani, Allah, Musa ile kadim kelamıyla, yeni kelamıyla konuşmuştur. İbrahim'i de kadim zamanda değil yeni zamanlarda kendine dost edinmiştir. Bütün bunlar yeni (hadis) ise Kur'an ve muhtevası nasıl kadim olabilir?

Ca'd'ın yahudiler arasında yaşamış olduğu görüşü doğru ise, söylediklerinin bir başka yorumu da sözkonusu olacaktır. Ca'd bu görüşüyle, yahudilerin, Allah'ın Musa'ya cismani bir şekilde tecelli etmiş olduğu ve onunla maddi kelamla konuşmuş olduğu düşüncesini reddetmek istemiştir. Ca'd b. Dirhem, “Allah Musa ile konuşmadı” sözüyle, yahudilerin tasavvur ettikleri cismani sûretteki konuşma biçimini reddetmeyi amaçlamıştır. el-Kasri işte bunu anlamamıştır.¹¹

Bütün bunlar Ca'd b. Dirhem'in İslami düşünceleri ve bu düşünceler hususundaki konumunu izah etmeye yeterli değildir. Bununla birlikte İbn Esir, üzerinde ısrarla durduğu metin ile İbn Asakir'in de tarihinde zikrettiği hususlar, araştırmacılar nezdinde hayli meçhul olan Ca'd b. Dirhem hakkında aydınlatıcı olmaktadır. “Ca'd b. Dirhem sık sık Vehb b. Münebbih'in yanına gitmekteydi. Ona her gidişinde önce guslediyor ve: ‘Akıl için bilgi toplayacağım’ diyordu. Vehb'e Allah'ın sıfatları hakkında sorular soruyordu. Bir gün Vehb ona şöyle dedi: ‘Yazıklar olsun sana ey Ca'd. Bu konuyu fazla uzatma, kısa kes. Doğrusu ben senin he lak olanlardan olmandan korkuyorum. Allah kendi kitabında elinin olduğundan haber vermemiş olsaydı bunu söylemezdik. Gözünün olduğundan, nefsinin olduğundan, işitme uzvunun olduğundan bizi haberdar etmiş olmasaydı biz bunları söylemezdik.’ Vehb daha sonra Allah'ın sıfatları, ilmi ve kelamı vs. hakkında bilgi verdi.”¹² Ca'd b. Dirhem'in konumu işte buydu. Onu ölüme götüren de onun bu görüşleri idi. Vehb'i dinlemek için her gidi-

şinde abdest alıyor ve akılla ilgili ne varsa toplamak istediğini yüksek sesle söylüyordu. Hadislere giren israiliyattan ve Haşviyye'den büyük ölçüde etkilendi. Allah'ın sıfatlarını araştırıyor, bunlarla ilgili sorular soruyordu. Allah'ın da gerçekten bizim elimiz gibi eli, gözü ve nefsi var mıydı? Onun hadis sıfatları da bizim hadis olan sıfatlarımız gibi miydi? Bütün bunlara akılcı bir yorum getirmek ve herşeyde akıllı hakim kılmak istiyordu.

Beni Ümeyye'nin cebbar sultanları, Ca'd b. Dirhem'in bu görüşlerini duyup öğrenince gazaba gelip öfkelenildiler. Kaldı ki Ca'd, daha sonraları halife olacak olan Emevi umerasından birinin mevalisinden idi. Halife, onun bu düşüncelerini duyunca yakalanıp getirilmesini istedi. Kufe'ye kaçan Ca'd -daha önce de söylediğimiz gibi- orada katledildi. İslâm düşünce tarihinde önemli bir yeri olan Cehm b. Safvan onun görüşlerini benimsemiştir. Herhalukarda Ca'd b. Dirhem İslâm'da ilk kez akılcı yorum ortaya koyan kişidir.

2. el-CEHM b. SAFVAN

Cehm b. Safvan büyük İslâm şahsiyetlerinden biridir. Cehmiyye fırkası gibi daha sonra Mutezile de ona nisbet edilmiştir. Mutezile, Me'mun döneminden bu yana Cehmiyye fırkasının görüşlerini kabullenmiştir. Temelde ve önemli noktalarda bu iki fırka ittifak etmelerine rağmen yine temel bazı noktalarda da ihtilafa düşmüşlerdir. Cehmiyye'de Mutezile'nin birtakım ilkelerini bulabileceğimiz gibi Cebriyye'nin de bazı dayanaklarını bulabiliriz. Bu husus İslâm düşünce tarihinde Cehm b. Safvan'ın önemini göstermektedir. Çağdaş Cemaleddin Kasım ed-Dımişkî şöyle diyor: "Cehmiyye'nin kaybolup gittiği sanılıyor. Halbuki sayısal olarak milyonlara varan Mutezile onun bir şubesidir." Kasımı, Mutezile mezhebinin Şia'nın kalbine nüfuz ettiğini ve Şia'nın da günümüze kadar yaşamakta olduğunu unutuyor. Kasımı: "Eş'ari'ye mensup müteahhirin kelimacılar birçok meselede Cehmiyye mezhebine dönmektedirler. Selef'in görüşleriyle bunların görüşleri arasındaki farkı anlayabilen ve kelimada mütebahhir kimseler bunun farkındadır"¹³ derken işi biraz kısırmaktadır.

Kasımı burada İbn Teymiyye'nin görüşlerini aktarmaktadır ki, bu görüşlerde Eşaire'nin büyüklerine ve özellikle de hidayet ön-

derleri olan Fahreddin Razi ile Amidi'ye yalan ve hasmane beyanlarda bulunmaktadır. İslâm sancağını ilmî ve fikrî yönden ellerinde tutan bu ulemaya ve diğerlerine karşı yalan yanlış isnatlarda bulunulmuştur. Oysa bunların mezhebi Kitap ve Sünnet'ten kaynaklanmakta ve metodik olarak da akılla tam bir uyum içerisinde seyretmektedir.

Ebu Mahrez künyesiyle de bilinen Cehm b. Safvan Horasan'ın Semerkand kentinde doğup büyüdü. Hayatının ilk bölümünü ise Tirmiz'de geçirdi. Ezd kabilesinden Rasiboğullarının mevlası olan Cehm,¹⁴ kaynakların müttefikan haber verdiklerine göre Ca'd b. Dirhem'den ders almıştır.¹⁵ Bunun dışında onun tahsil hayatı ve daha başka kimlerden ders almış olduğu hakkında elimizde hiçbir bilgi bulunmuyor. Öyle anlaşıyor ki Cehm ile Ca'd Küfe'de karşılaşmışlardır ve Cehm b. Safvan burada bir müddet kalmıştır. İbn Kesir şöyle der; Ca'd b. Dirhem Küfe'de sakindi. Cehm b. Safvan onunla burada karşılaşmış ve bu görüşü ondan almıştır.¹⁶ Cehm b. Safvan orada Ca'd'dan tevil metodunu öğrenmiştir. Haddislerle sokuğu Haşviyye düşüncesi korkunç boyutuyla onu burada ilgilendirmeyen, muhaddislerin "dirayet"e ihtimam göstermeyerek ve sadece rivayetle yetinmeleri onun ilgisini çekmiştir. İbn Hacer onun hakkında şöyle der: "Bildğim odur ki, o rivayet ettiği şeyle büyük bir kötülük tohumunu ekmıştır."

Daha sonra tafsilatıyla üzerinde duracağımız, hamaset dolu görüşleri de beraberinde taşıyarak Tirmiz'e döndü ve bu görüşlerini hemen yaymaya başladı. Zeki, edepli, keskin görüşlü, cedelci bir kişiliği vardı. Sonra ünlü müfessir Mukatil b. Süleyman'ın (ö. 150) yaşadığı Belh kentine geçti. Onun bulunduğu mescide gidiyor ve onunla beraber namaz kılıyordu. Sonra aralarında ihtilaf çıktı ve Mukatil b. Süleyman onu Tirmiz'e sürgün etmeye muvaffak oldu. Haris b. Süreyc onu Emevilere karşı giriştiği savaşta kendisine katılmaya davet edinceye kadar orada kaldı. Sonra Cehm b. Safvan Emevilere karşı savaşa katıldı. Haris ve Cehm bu savaşta hicri 126 yılında hazin bir şekilde katledildiler.¹⁷ Dolayısıyla Cehm b. Safvan'ın öldürülmesi dinî değil, siyasî idi. Gerçi Hişam b. Abdülmelik'in, Horasan'daki görevlisine bir mektup gönderdiği ve mektubunda: "Orada Cehm adında bir dehrî türemiştir. Fırsatını bulursan onu öldür" dediği rivayet edilmişse

de bu gözboyamadan başka bir şey değildir. Çünkü Cehm b. Safvan bir kerre dehrî değildir. Kasımî'nin haklı olarak belirttiğine göre Haris b. Süreyc'in katibi idi. Ve ikisi de insanları Allah'a ve Rasûlü'ne davet etmekte idiler.¹⁸

Cehm'i, kendi görüşlerini yaymaya iten nedenler neydi?

Birincisi: Ma'bed el-Cüheni'nin kaderle ilgili görüşleri, Cehm'in ilgisini çekti. Bir cebrî olan Cehm, Horasan'da mutlak cebir mezhebine insanları davet etmeye başladı.

İkincisi: Mukatil b. Süleyman'dır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Cehm Belh'e gitti ve orada ünlü müfessir Mukatil b. Süleyman'la karşılaştı. Mukatil'in şöhreti İslâm dünyasının her tarafına yayılmıştı. Mukatil, itikadi açıdan müşebbihe idi. İmam Azam Ebu Hanife şöyle der: "Cehm b. Safvan teşbihi o kadar nefy etti ki, Allah bir şey değil demeye kadar işi götürdü. Mukatil ise ispat yönünde ifrata giderek, Allah'ı mahlukata benzetmeye çalıştı. Onun için bunlardan biri muattile ise diğeri de müşebbihedir. İkisinin de habis görüşleri vardır." Buradan çıkaracağımız sonuç şudur: Cehm, Mukatil b. Süleyman'ın "teşbih"e çağırdığını görünce o da insanları sıfatları nefyetmeye davet etti. Kaynaklar, Mukatil'in Merv camiinde vaazlar verdiğini ve "isnad"ları zabt altına aldığını kaydederler. Bu sırada meclisinde bulunan Cehm ile aralarında asabiyet gerginleşmiş, kızgınlık ve kıskançlık duyguları kabarmıştır. Her biri kendi görüşünü destekleyen kitaplar ortaya koymuşlardır. Buna tanık olan Curcanî, "Mukatil'in cesur bir Deccal"¹⁹ olduğunu söylemektedir. Cehm'in kitabı elimize ulaşmamıştır; fakat, Mukatil'in tefsirinden bazı parçalar günümüze kadar gelmiştir. Aynı şekilde Haşîş b. Esrem'in (ö. 255) *el-İstikame ve'r-Red ala Ehli'l-Ehva* adlı kitabı halen elimizde mevcuttur. Haşviyye'den olan Haşîş b. Esrem bu konuda en büyük nakilcilerdendir.²⁰ Ne var ki bu her iki kitap da şu anda yanımda yoktur. Ama Ahmed b. Abdurrahman el-Malatî'nin (ö. 277) *er-Red ala Ehli el-Ehva ve'l-Bida'* adlı kitabı neşrolunmuştur. Bu kitap, ilk islami fırkaları anlatan en önemli bir kaynak sayılır. Burada el-Malatî, Cehm'in görüşlerini aktarırken Mukatil ve Haşîş'in kitaplarına müracaat etmektedir.

Demek ki, Cehm b. Safvan ile Haşviyye arasında şiddetli bir düşmanlık sözkonusudur. Düşmanları haşv, teşbih ve tecsimde

ifrata gittikleri gibi Cehm de tenzihde aynı ölçüde ifrata gitmiştir. Bu, Malatî'nin daha önce yazdığı *er-Red ala'z-Zenadika ve'l-Cehmiyye* adlı kitabındaki görüşlerinin yeniden gündeme gelmesine sebep oldu. Cehm b. Safvan'ın söylediklerini Sümeniyye'den almaktadır. Onlar Cehm'i dininde şüpheye düşürmüşlerdir. Bu yüzden Cehm bir ara kırk gün namaz kılmayı terketmiştir. Gerekece olarak, "ben tanımadığıma namaz kılmam" demiştir. Sonra uzletinden çıkarak Sümeniyye'nin sözlerini söylemeye başladı. Kendisinden sonra da bu sözler üzerine tenzih hakkındaki görüşleri bina edildi.²¹

Doğruluk yönünden bu sözlerin hiçbir dayanağı yoktur. Yukarıda İbn Nedim'in, Ca'd b. Dirhem'in görüşlerini Manizm'e nasıl mal ettiğini, İbn Teymiye'nin de onu nasıl Harran'lı Sabii bir feylesof yapmaya çalıştığını gördük. Bu tür yakıştırmalar aslında bu mezhebe karşı olanlar tarafından yapılmıştır. Doğrusunu söylemek gerekirse, Cehm b. Safvan, müslüman bir düşünürdü. İbn Süreyc ile birlikte insanları Kitab ve Sünnet'e davet etmeye çalıştı. Başka bir ifadeyle O İslâm'ın "emr bi'lma'ruf ve nehy ani'l-münker" prensibine gönülden inanmaktaydı. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat muhaliflerine karşı şiddetli muhalefet gösteren Bağdadî ve İsfarayini, Cehm b. Safvan'ın silahını kuşanarak sultanla savaştığını eleştirmektedir.²² İsfarayini şöyle der: "Onun hakkında aktardığımız bu bid'atlarla birlikte o silah kuşanarak sultana karşı duruyor ve onunla savaşıyordu. İbn Süreyc'in giriştiği olayların hepsine katıldı."

Mervanilerin son dönemlerinde Nasır b. Seyyar'a karşı savaşan Cehm b. Safvan, Selem b. Abvar el-Mazini tarafından öldürüldü.²³ Müteahhirin selefilerinden Cemaleddin Kasımî ed-Dımişkî ise şunları kaydediyor: Cehm b. Safvan ve mahdumu Haris b. Süreyc "Kitab ve Sünnet'in ahkâmını uyguluyor, yönetimin şûra ile olmasını istiyor, zalimlerin işlerinde çalışılmamasını, verdikleri şeyleri kabul etmemeyi ve onlarla birlikte çalışılmamasını" istiyorlardı. Başka bir yerde ise şöyle diyor: "Dehriiler ne Allah'ın uluhiyetini ve de nübüvveti ikrar etmekteydiler. Cehm ise insanları Kitab ve Sünnet'e davet ediyor, bundan ayrılanları sorguluyordu. Sıfatlar konusunda ictihadda bulunuyordu. Dolayısıyla Cehm'i dehrî olarak niteleyip ayıplamak mümkün değildir."²⁴

Üçüncüsü, akılcı metottur. Nasslarda akıllı tahkim etmek yeni bir şeydi. Ca'd bunu başlatmış ve Cehm b. Safvan da onu doğrulamıştı. Bir yandan yahudilerle hristiyanlar, öte yandan Manizm ve değişik Fars mezhepleri İslâm'a karşı muharebe ve mücadele etme hususunda acımasız biçimde merhale katetmekteydiler. Hadis metodunun yetmediğini, İslâm'ın aleyhine kullanılan ölüm-cül zehirli fikirlere karşı hadis ulemasının mukavemet edemediğini gören Cehm b. Safvan, bu akılcı metodu devreye sokmakta fayda gördü. Bu metod, daha sonraları Mutezile'nin İslâm düşmanlarına karşı kullandığı metodun aynıdır.

Kuşkusuz Cehm b. Safvan'ın İslâm için yaptıkları hizmet gözardı edilemez. Ancak, Zahir el-Kevseri'nin dediği gibi, O, görüşlerinde ifrat etmiştir. Kevserî, İbn Asakir'in İmam Eş'ari'ye yapmış iftiraları ve yalanları cevaplayan *Tebyinu Kezi'bi'l-Müfteri fi ma Nüsibe ila'l-İmam Ebi Hasan el-Eş'ari* adlı kitaba yazdığı şahane önsözünde şöyle der: "Cehm b. Safvan sıfatların nefyinde aşırıya kaçmıştır. O kadar ki, 'Allah kulların sahip olduğu sıfatlarla nitelenemez' demiştir. İsimde beraberlikle manada beraberliği birbirinden ayırdedememiştir. Oysa yanlış ve yasak olan ikincisidir. Üstelik ismin de şeriatta bulunması şartı da vardır. Örneğin, ilim hem Halık, hem mahluk için bir sıfattır. Ama mana yönünde iki arasında müştereklik sözkonusu değildir. Çünkü Allah'ın ilmi huzûrî (kendiliğindendir), kulun (mahlukun) ilmi ise husûlîdir (sonradan elde edilmedir.) Diğer sıfatlar da bunun gibidir."²⁵

CEHM b. SAFVAN'IN KELAMDAKİ GÖRÜŞLERİ

Cehm b. Safvan'ın İslâm'ın akıl hayatına soktuğu metod, daha önce de belirttiğimiz gibi te'vil metodudur. Cehm b. Safvan o dönemde İslâm dünyasını meşgul eden tüm akli problemlere çözüm getirmede sözkonusu te'vil metodunu uygulamaya başladı. Mukatil b. Süleyman'ın görüşlerine karşı yazmış olduğu kitabı elimize ulaşmamışsa da onun görüşleri itikadi mezhep tarihçileri tarafından muhafaza edilerek aktarılmıştır. Keza, Malatî'nin *et-Tenbih ve'r-Red ala Ehli'l-Ehva ve'l-Bid'a* adlı kitabı da, onun Mukatil b. Süleyman'a karşı vermiş olduğu mücadeleyi bize anlatmaktadır. Çünkü Malatî, Cehm b. Safvan'ın görüşlerini eleştirirken, Mukatil'in görüşlerine dayanmaktadır. Şimdi Cehm b. Safvan'ın en önemli görüşlerinin bir özetini vermeye çalışacağım.

ULUHIYET MESELESİ

A. ZAT VE SIFATLAR

Allah sadece “zat”tır, şey değildir. O'na şey denilmez. Çünkü şey, benzeri olan mahluktur. Onun için bu şekilde düşünmek Allah'ı eşyaya benzetmek olur.²⁶ Malati, Cehm b. Safvan'ın “Allah ne bir şeydir, ne bir şeydendir ve ne de bir şeyin içindedir” dediğini söyler. Cehm bununla, Allah'ın cisim anlamında bir şey olduğunu söyleyen birtakım müslüman grupların görüşlerine cevap vermiş oluyor. Çünkü İmam Eş'ari Müşebbihe'nin, “Allah şeydir demek, Allah cisimdir demektir” dediklerini kaydeder. Bu durumda Cehm, Allah'ın şey'iyetini cismaniyet anlamında reddetmektedir. Ya da duyularla algılanabilecek nitelikte mevcut bir varlık olmasını reddetmiştir. Bütün bunlardan; Cehm'in ezeli sıfatların tümünü nefyettiği, sıfatlar konusunda muattile olduğu, Allah'ın ilim, kudret, rahmet, gazap sıfatlarının bulunmadığını söylediği sonucu çıkarılabilir mi?²⁷

Malati, Cehm'in şöyle dediğini zikreder: “Allah'ın sıfatı ve bir şeyi bilmesi, vaki değildir. Allah'ı bildiklerini zannedenler, ancak tahminde bulunmuşlardır ve ona uluhiyet ismini vermişlerdir. Oysa bunlar uluhiyeti gerektirecek bir sıfatla da Allah'ı tavsif etmemektedirler.”²⁸

Şehristani ise Cehm'in “ezeli sıfatları nefyettiğini” söylemekte, sonra dönüp sözünü şöylece düzeltmektedir: “Cehm b. Safvan, Allah'ın, kendi mahlukatını nitelediği sıfatlarla nitelendirilmesi caiz değildir. Çünkü bu, Allah'ın, mahlukatına benzediği düşüncesini gerekli kılar. Cehm, Allah'ın hay (diri) ve alim olduğunu nefyetmiş, ancak kadir ve fail olduğunu söylemiştir. Çünkü Allah'ın mahlukatından hiçbir şey kudret, fiil ve halk sıfatlarıyla nitelenmemiştir.”²⁹ Bağdadi'ye göre de Cehm b. Safvan şöyle demektedir: “Ben Allah'ı, başkaları için de kullanılması caiz olan bir sıfatla nitelemiyorum: “Şey”, mevcut, hay, alim, mürid vs. gibi. Cehm, Allah'ı kadir, mucid, fail, halık, muhyi ve mümit gibi sıfatlarla nitelemiştir. Çünkü bu sıfatlar sırf ona hastır.”³⁰ İsfereyani de şöyle der: “Cehm, Allah'ın, kulların vasıfları olan sıfatlarla nitelenemeyeceğini söylemiştir. Onun için Allah hakkında hay, alim, mürid veya mevcut denilmesi caiz değildir. Çünkü bu sıfatlar kullara ıtlak olunur. Fakat, Allah kadirdir, mucittir, faildir,

halıktır, muhyi ve mümit'tir, denilebilir. Çünkü bu sıfatlar kullara ıtlak olunmaz.³¹

Açıktır anlaşıyor ki Cehm b. Safvan, Allah'ın ezeli sıfatlarını nefyetmemektedir. Sadece Allah'ın zatına, teşbih ve temsil şaibesi verebilecek olan her şeyden tenzihe çalışmaktadır. Allah'ı kudret, icad, fiil, halk, ihya ve imate gibi sıfatlarla da tavsif etmiş; bu sıfatlara sahip olduğunu söylemiştir. O halde Cehm b. Safvan, kesin olarak muattılardan değildir. O, sadece yahudi ve hristiyanların etkisiyle Mukatil b. Süleyman gibi Haşviyye'nin eliyle intişar eden "teşbih" düşüncesini reddetmiştir.

Cehm, medlulu mahlukatla müşareketi çağrıştıran ezeli sıfatları inkar etmiştir. Bu sıfatlarda karşılaştığı en önemli sorun, ilim sorunudur. Cehm, Allah'ın ilminin muhdes olduğunu, onun bunu ihdas ettiğini, ilmin Allah'tan gayrı olduğunu söylemiştir. İbn Hazm ondan şunları nakleder: "Allah'ın ilmi, ezeli olmuş olsaydı, o ilmin bizzat Allah'ın aynı yahut gayrısı olması gerekecekti. Şayet Allah ezeli ve ilmi de kendi zatından gayrı olursa bu Allah'a şirk koşma olur. Allah'tan başka bir şeyin ezeliyetini gerekli görme ise küfürdür. Şayet ilim Allah'ın kendisi ise o zaman Allah ilimdir. Bu ise ilhaddır."³²

Peki bu ilim nasıl meydana geldi? Bu hususta Eş'ari ondan iki ayrı nass aktarmaktadır. Birisi şudur: "Cehm'e göre Allah'ın, eşyanın tümü hakkında onu yaratmadan önce ihdas ettiği ilim sayesinde malumat sahibi olması caizdir." Bu, Allah'ın ilminin hadis olduğu anlamına gelir. Ancak Allah onu eşyanın hudüsünden önce ihdas etmiştir. İkinci ibare ise şöyledir: "Allah bir şeyi meydana geldiği sırada bilir. Bir şeyin madumken malum olması muhaldır. Çünkü Cehm'e göre şey, mevcut olan cisimdir. Mevcut olmayan, şey değildir ki, bilinsin yahut bilinmesin."³³ Bunun manası, Allah'ın ilmi, hadiselerin hudüsü ile beraber hadistir. Fakat müreccah olan Cehm'in ikinci görüşü savunduğudur. Eş'ari başka bir yerde Cehm'in şöyle dediğini aktarır; "Allah, eşyayı yaratmadan önce biliyordu denilmez."³⁴

Cehm b. Safvan Allah'ın ilminin hadis olduğunu ama mahallinin de Allah olmadığını söylemektedir. Başka bir ifade ile Cehm, Allah'a hadis birçok ilim tesbit etmiş ama bunların mahallinin Allah olmadığını söylemiştir.³⁵ Bu sözleri Cehm şöyle

tahlil etmektedir; Allah'ın bir şeyi yaratmadan önce bilmesi caiz değildir. Çünkü eğer yaratmadan önce biliyorsa, bu ilmin, o şeyi yarattıktan sonra da devam edip etmeyeceği sorununu doğurur. Yaratılmak istenen şey varolduktan sonra ilmin devam etmesi caiz değildir. Çünkü yarattıktan sonra o ilim ortada kalmaz ki tekrar yaratmış olsun. Çünkü o şeyi vücuda getirmiş olan ilim onu meydana getirecek olan ilim değildir. Aksi takdirde ilim, cehle dönüşür. Bu ise Allah hakkında muhaldır. Vücuda getirdikten sonra, meydana getirmek için devam etmezse, o zaman bu ilmin değişmiş olması gerekecektir. Oysa Allah hakkında tagayyür muhaldır. Bu sabit olursa ilmi de icadın hudûsuyla hadis olmuş olur. Bu ise Allah'ın zatının havadise mahal olmasına yol açar. Bu da Allah hakkında muhaldır. Yahut ilminin bir mahalde meydana gelmesi lazımdır. O da muhaldır. Çünkü bu durumda da mahalhin Allah'ın ilmiyle mevsuf olması gerekecektir. O da muhaldır. Sonuç olarak Allah'ın ilmi mahallinde hadistir.³⁶

Bağdadi ve Şehristani'nin bize atardıkları bu şahane metin, Cehm b. Safvan'ın düşünce biçimini ortaya koymaktadır. Cehm burada mutlak zat-ı ilahinin her türlü tağyirden münezze olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Ezeli bir sıfat olarak ilmin hadis olan malumatı konu alması Cehm'in nazarında bizzat ilimde bir değişim sonucunu getirmektedir. Dolayısıyla da Allah'ın zatında da bir değişim olması sonucunu doğurmaktadır. Hem sonra ilmin mahalde olması mümkün değildir.

Çünkü ilim, hadisatı bilme ilmidir. Bu mahal ya Allah'ın zatıdır; bu durumda Allah'ın zatı havadisın mahalli olacaktır. Daha sonraları Kerramiyye fırkası tarafından da dile getirilecek olan bu görüş, Cehm b. Safvan'a göre muhaldır. Yahut ilim herhangi bir mahalde olacaktır. Bu mahal de ilahi ilim sıfatıyla mevsuf olacaktır ki, bu da muhaldır. Bu anlayış Cehm'i "mevcut olan malumatlar sayısınca hâdis ilimleri var saymaya"³⁷ götürmüştür.

Söz de ilim gibi hâdis bir sıfattır. Buna göre Allah, Musa ile kadim olan bir kelamla konuşmamış; yarattığı bir kelamla konuşmuştur. Allah Teala konuşmaz diyorlardı. Kendinden başka olan bir kelamı yaratmıştır. Kendisi olmayanı kendisini anlatan haline getirmiştir. "Rabbin Musa'ya dediğinde ..." ve Peygamber'in: "Allah her gece dünya semasına inerek şöyle der: 'Benden

kim ne istiyorsa cevap vereyim.” demesi, onun yerine bunları bir meleğin söylemesidir. Tıpkı, “Sultan çağırıyor” denildiği gibi. Bu noktada Kur'an'ın mahluk olup olmadığı sorunu ortaya çıkıyor. Kaynaklar Cehm'in, Kur'an'ın mahluk olduğunu söylediğinde muttefiklerdir.³⁸

Eş'ari ise bu konuda şunları söylemektedir:

“Cehm'den söz eden Zerkani onun şöyle dediğini nakleder: “Kur'an bir cisimdir ve o Allah'ın fiilidir.”³⁹ Peki cisimden maksat nedir? Bu kelime ile Kur'an'ın mevcut bir şey olduğu mu kastedilmektedir? Eğer Kur'an mevcut bir şey ise, öyleyse kadim değil, hâdistir. Dolayısıyla da mahluktur. Yoksa, Kur'an'ın cisim olarak tavsif edilmesi ve görüşünün Cehm'e nisbet edilmesi, düşmanları tarafından onu ilzam etmek için mi kullanılmıştır? Cisim kelimesi erken sayılabilecek o dönemde teknik ıstılah anlamına kavuşmuş muydu acaba? Bu kelime “şey”i mi, yoksa “cevh”i mi ifade etmektedir?

Ben Cehm'in bu kelimeyi kullandığı görüşünü benimsiyorum. Cehm bunu “mevcut bir şey” anlamında kullanmıştır. Mevcut olan bir şeyin ise mutlaka cisim olması gerekir. O, cisim kelimesini hareket için de özellikle kullanmakta ve şöyle demektedir: “Hareketler cisimlerdir.”⁴⁰ Eş'ari şunu da Zerkani'den yine Cehm hakkında aktarmaktadır: “Cehm, hareketin cisim olduğunu zannediordu. Hareketin cisim dışında bir şey olmasını muhal görüyordu. Çünkü cisim dışında olan ancak Allah Teala'dır. O'na hiçbir şey benzemez.”⁴¹

Burada Cehm'in mantığı ortaya çıkmış oluyor: Cisim vardır ve cisim olmayan vardır. Cisim mevcut olan şeylerdir. Cisim olmayan ise sadece Allah'tır. Kendisiyle birlikte ve yanında hiç bir şeyin varolmadığı biricik olan zatı ilahiyedir. Kur'an ise mevcut olduğu için cisimdir. Enteresandır, Kerramiyye fırkasında ise bunun tam aksini görüyoruz. Kerramiyye şöyle demektedir: “Mevcudat cisim ve arazdır. Cisim olan ise sadece Allah'tır.” Muhammed b. Kerram hicri 255 senesinde yani Cehm'in vefatından yüz yıl sonra ölmüştür. Buradan anlıyoruz ki, muhtemelen Cehm b. Safvan, Mukatil b. Süleyman'ın sözlerini reddediordu. Mukatil, yahudi ve hristiyan bir çevrede yaşamış olsa gerek. Teşbih ve tecsim ile ilgili düşüncelerini bunlardan almıştır. Ibn Kerram tec-

sim düşüncesini nüve halinde aldı ve Horasan'da ona uygun ortamı buluncaya kadar besleyip geliştirdi.

Cehm b. Safvan, Allah'ın zatında havadisın hudusunu da reddetti. Muhammed b. Kerram ise daha sonra bunun tam aksini söylemiştir. Kuşkusuz bu aynı zamanda Mukatil b. Süleyman'ın da akidesiydi. Cehm ise bu akideyi en sert şekilde reddetmiştir. O dönemde tecsim ve teşbih düşüncesinin oluşmasında harici etken olabilecek kaynaklar var mıydı? İslâm tarihçileri, Mukatil b. Süleyman'ı, yahudi ve hristiyanlardan düşüncesine muvafık olan şeyleri almakla itham etmişlerdir. Tecsim ve teşbihin yahudi ve hristiyanlar arasında Tevrat ve onun tefsirleri sonucunda başarısızlığa uğradığını biliyoruz. Fakat "mevcudatın cismaniliği" düşüncesi Stoacılara ait bir düşünce olduğu gibi hareketin cismaniliği de onlara aittir. Stoa düşüncesi, hristiyan kiliselerinde yaygındı. Mukatil b. Süleyman'ın tüm bu Revakî, yahudi, yahut Nasrani düşünceleri kullanmış olmasına rağmen, Cehm b. Safvan kesinlikle bunları kullanmamıştır. Mücessime Allah'ı cisim olarak yaratılışa vazetmiş ve onu biricik cisim olarak kabul etmiştir. Cehmiyye ise Allah'ı varlığın dışında tutmuş, Allah'ın dışında kalan herşeyi cisim telakki etmiştir. Birinci düşünüş mantığı, İslâm düşünce tarihinde çok tehlikeli sonuçlara müncer olmaktadır ki, onu şimdilik irdelemek istemiyorum. Ama Cehmiyye'nin kullandığı mantık, mutlak tenzih fikrine gidip dayanmaktadır.

Tecsim düşüncesi bildiğimiz gibi önce Kerramiyye'ye geçmiş, oradan Takiyüddin İbn Teymiyye'ye intikal etmiştir. Ondan da müteahhirin selef ulemasına geçmiştir. Tenzih ise Mutezile'ye intikal etmiştir. Ne var ki her ikisi de problemi çözememiştir. Ancak Eş'ari düşünürlerin ölümsüz prensipleri sayesinde çözüm gerçekleşmiştir. Allah'ın sıfatları vardır. Bu sıfatlar Allah'ın kendisidir yahut onun gayrısıdır demek gerekmez. Bu sıfatlar ne O'nun aynıdır ne de O'nun gayrıdır. Bu sıfatlar ne muvafıktır ve ne de muhaliftir. Ne O'ndan ayırırlar ve ne de O'nunla beraberdirler. Ne O'nunla bitişiktir ne de O'ndan ayırıdır. Ne O'na benzerler ve ne de O'na benzemezler. Ancak şöyle demek gerekir. Bunlar O'nun sıfatlarıdır, O'nunla vardırılar, zatiyla kaimdirler, O'nun zatına hastırlar.⁴²

Eş'ari akidesi, asırlar boyunca başarılı oldu ve İslâm dünyasını günümüze dek fikren yönetti.

B. RU'YETULLAH

Allah'ın gözle görülüp görülememesi (ru'yetullah) hususu itikadi mezhepler arasında ihtilaf konusu olmuş ve büyük bir sorun olarak yer almıştır. Ehli Sünnet ve'l-Cemaat, ahirette Allah'ın gözle görülebileceği görüşündedir. Bu hususta şu akli delile dayanmaktadırlar: Görülme imkanı olmayan şeyin vücudu da yoktur. Madum olan şey gibi.

Vücudu varolan şeyin ise görülmesi de caizdir. Diğer varlıklar gibi. Daha sonra Eş'ariler, Allah'ın ahirette görülebilmesine işaret eden âyetleri tefsir etmeye başladılar. Bir âyet şudur: "O'na kavuşacakları gün, onların dirlik temennileri, 'selam'dır." (Ah-zab: 44) *Lugatta lika* kelimesi, mutlak anlamda alınırsa görmek manasına gelir. Çünkü Allah ile olan likada zevat arasında iltimas ve telaki caiz değildir.⁴³ Yani Allah'ın zatının mahlukatla maddi anlamda münasebet ve ilişkide bulunması caiz değildir. O halde burada "lika"dan kasıt rü'yettir. İkinci bir âyet de şudur: "O gün yüzler ıslıl ıslıl parlar. Rablerine bakıp durur." (Kıyamet: 22-23) Yine şu âyet: "Güzellik yapanlara daha güzeli ve fazlası vardır. Onların yüzlerini ne bir karartı sarar, ne bir zillet. İşte onlar cennet ehlidirler. Orada süresiz kalacaklardır" (Yunus: 26). Burada zikredilen hüsnâ (iyilik), cennette ebedi kalma anlamındadır. Cenneti aşan bir nimet ise ancak rü'yetullah olabilir. Ondan başkası olamaz. Rü'yetin hak olduğunu gösteren daha başka âyetler de vardır. Bununla birlikte Cehm b. Safvan ahirette Allah'ı görmeyi (rü'yeti) inkar etmiştir. Bu inkarında dayandığı mesnet ise Allah'ın bir varlık (mevcut) olmadığıdır. "Vücudu takarrur etmeyen şeyin görülmesi de doğru olmaz." Cehm, bu konuda büyük bir yanlışla düşmüştür. Allah'ı, tenzih etmede son haddine varmıştır.

Fakat Allah'ın mahlukatla müşterek olan bir sıfatını inkar etmek, Kur'an'ın vahyi bir hakikatını inkar etmemizi gerektirmez. Vahiy bu hususta aklın ictihadını desteklemiştir. Ne var ki, Cehm b. Safvan bu konuda donmuş ve taşlaşmış mantığı doğrultusunda gitmiş ve hakikatı inkar etmiştir. Konu Eş'aire ve Matu-

ridiyye ulemasına kadar böyle devam etmiş ve bunlar tarafından vuzuha kavuşturulmuştur. Cehm'in bu düşüncesi kendisinden sonra Mutezile tarafından kabul görmüştür.

C. CENNET VE CEHENNEMİN EBEDİLİĞİNİN SONA ERMESİ

(Fenaü'l-Huldeyn) yahut HAREKETİN SONU

Makdisi'nin zikrettiğine göre fenaü'l-huldeyn meselesi, daha önceleri yahudiler arasında tartışılmış ve ortaya atılmıştır. Aynı konu daha sonra müslümanlar arasında da kurcalanmıştır. İbn Mesud'dan aktarılan rivayet şöyledir: Öyle bir zaman gelir ki cehennem kapılarını kapatır, içinde hiç kimse kalmaz. Bu, cehennemde belli bir süre kalındıktan sonradır. Şa'bi'den de şöyle rivayet edilmiştir: "Cehenem, iki dardan en hızlı biçimde harab olanıdır." Ömer b. el-Hattab ise şöyle demiştir: "Ateşte kalanlar kum taneleri sayısınca orada kalmış olsalar bile onlar için yine de umut ettikleri birşey vardır."

Nakil olarak gelen haberlere bakılacak olursa ihtilaf, cehennemde kalmanın ebediliği konusunda vaki olmuştur.⁴⁴

Cehm b. Safvan, cennet ve cehennemin ebediyetin sonlu olduğunu, daha doğrusu cennet ve cehennemin sona ereceğini söylemekle ittiham edilmiştir.⁴⁵ Cehm, açıkça cennet ve cehennem ehlinin hareketlerinin inkıtaa uğrayacağını söylemektedir. Cennet ve cehennem, buralara ehli girdikten ve cennettekiler nimetlerden telezzüz ettikten, cehennemdekiler de azap gördükten sonra sona erecektir.⁴⁶ Başka bir ibarede ise şöyle demiştir: "Cennet ve cehennem son bulup yok olacaklardır. Buraların ehli de yok olup gidecektir. Ta ki, Allah tek başına kalmış olsun ve onunla beraber hiçbir şey kalmamış olsun. Nasıl ki daha önce de Allah var idi ve onunla birlikte hiçbir şey yoktu. Allah'ın cennet ehlini cennette ve cehennem ehlini de cehennemde ebedi kılması caiz olmaz."⁴⁷ Üçüncü bir ibarede ise şöyle denilmektedir: "Allah'ın takdir ettiği şeylerle ve malumatında olan şeylerin bir gayesinin ve nihayetinin olması gerekir. Yaptıklarının da bir sonunun olması lazımdır. Cennet ve cehennem muhakkak yok olacaklardır. Bunların ehli de yok olacaktır. Ta ki Allah Teâlâ en son şey olsun ve onunla birlikte hiçbir şey kalmasın. Nasıl ki daha önce de O evveldi ve beraberinde hiçbir şey yoktu."⁴⁸

Görüldüğü gibi burada sarfedilen tüm gayret Allah'ı mutlak tenzih içindir. Çünkü kıdem ve sermediyet, sadece Allah'a mahsustur. Evvel ve Ahir olan O'dur. Cehm şöyle der:

"Allah Ahirdir"ın anlamı, Allah varolan bir şeydir; O'nun dışında hiçbir varlık ve hiçbir şey yok demektir."⁴⁹ "Her şey yok olup gider, baki kalan ancak Allah'tır. Her şeyin bir sonu ve nihayeti vardır. Cennet ve cehennemin de bir sonu vardır." Cehm burada Kur'an âyetlerinin de zikrettiği ve münezzeh özel olarak tefsir ettiği "el-Ahir"ın yorumunu yapıyor. Burada felsefi bir ilkeye istinad ediyor. O da şudur: "Öncesi olmayan hareketler tasavvur edilemediği gibi sonu olmayan hareketler de tasavvur edilemez."⁵⁰ Hareket ise daha önce de söylediğimiz gibi cisimdir. Cisim ise mevcut olan bir varlıktır. Başlangıcı ve sonu vardır. Çünkü hadistir. Hadis olan şey ise sonuçta bozulur ve ayrışır. Cennet, cehennem, hareketler ve buralarda meskûn olanlar da böyledir.

Cehm b. Safvan, ebedilik ifade eden âyetleri mecazi anlamda yorumlamaya çalışmıştır. Cehm "Orada ebedi olarak kalıcıdırlar" âyetindeki ebediyetin, gerçek manasına değil, mübalağa ve te'kid manasında kullanıldığını söylemiştir. Tıpkı, "Allah filanın egemenliğini ebedi kılsın" dememiz gibi. Gerçekte bu enteresan bir te'vil metodudur.

Cehm b. Safvan, Kur'an'da ebediliğin inkıtasını destekleyen bir ayeti ararken: "Gökler ve yer durdukça onlar da orada kalacaklardır. Ancak Rabbinin dilediği zamanlar müstesna" (Hud: 107) âyetiyle karşılaşmıştır. Cehm bu âyette şart ve istisnayı görmüştür. Oysa ebedilik ve hulûdda ise şart ve istisna yoktur.⁵¹ Cehm, Cennetin sermediliğini ve ebediliğini ifade eden birçok âyeti görmezlikten gelmiştir. "Onlar için orada kalıcı nimetler vardır." "Orada ebedi olarak kalacaklardır. Allah'ın indinde büyük bir ecir vardır." "Sizin yanınızda olan şeyler fena bulur, Allah'ın indinde olanlar ise bakidir." "Onlar orada ölümü tatmazlar", "Ahiret yurdu karar yeridir." "Orada ebedi olarak kalacaklardır." "Oraya ebedi kalıcılar olarak girin." "Onlar oradan artık çıkarılmayacaklardır." Cehennemin ebediliğini ifade eden âyetler ise:

"Onlar için ne karar verilir, ki böylece ölüversinler; ne de kendilerine onun azabından (bir şey) hafifletilir." (Fâtır: 36); "Sonra onun içinde o, ne ölür ne yaşar." (A'lâ: 13); "(Orada) Ateşten çıkmak isterler, ama ondan çıkacak değiller" (Maide: 37).

Cehm b. Safvan, Allah'ın, cennet ve cehennemin fena bulmasından sonra bunların emsalini yeniden yaratmaya kadir olduğunu kabul etmektedir. Fakat her hareketin bir sonu olmalıdır. Onun hareketin fena bulması düşüncesini çağdaş bir biçimde ifade etmek istersek hareket iki zamanda ebedi olarak kalmaz.

Ebu Huzeyl el-Allâf da, cennet ve cehennem ehlinin hareketinin son bulacağını dile getirmektedir. Daha sonraları İbn Teymiye'nin de cehennemin son bulacağına ve burada bulunanların cezalarını çektikten sonra topluca çıkacaklarına inandığını görüyoruz. Cehm b. Safvan, Allah'ın cenneti henüz yaratmamış olduğunu da söylemiştir. Adem'in cenneti ise yaratılmış ve daha sonra ortadan kaldırılmıştır. Cehm bununla da cennetin kıdemi ni inkar etmeyi amaçlamıştır.⁵²

İNSANI SORUN

A. CEBR

Cebrin kelimadaki teknik ıstılahi anlamı, insan fiilini gerçekten nefyetmek ve onu tamamen Allah'a izafe etmektir. Mücebbire iki çeşittir: Halis Cebriyye (Mucebbire Halise); fiile kudret ve etkinlik vermeyen ve bunları kabul etmeyenlerdir. İkincisi mutasavvıf olan Cebriyye'dir. Bunlar insanın fiilini kabul etmekle beraber ona herhangi bir müessiriyet tanımamaktadırlar. Cehm b. Safvan Halis Mücebbire'den sayılmıştır.⁵³ Bize ulaşan nasslar bu hususta oldukça açık seçiktir. Şehristani onun kudret hakkında şunları söylediğini nakleder: "İnsan bir fiile güç yetiremez.

İnsan istitaat (güç) sahibi olarak da tavsif edilemez. Kul kendi fiillerini işlemeye mecburdur. Bu hususta ne güç, ne irade ve ne de ihtiyar sahibi değildir. Allah Teâlâ kulun fiillerini, diğer cansız varlıklardaki hareketleri yarattığı gibi yaratır. Cansız varlıkların hareketleri kendilerine nasıl mecazi olarak nisbet ediliyorsa, insanın fiilleri de mecazi olarak kendisine nisbet edilir. Tıpkı, "ağaç meyve verdi", "su aktı", "taş kıyıladı", "güneş doğdu ve battı", "gök bulutlandı ve yağmur yağdırdı", "yer yerşerdi ve mahsul verdi" vs. denildiği gibi. İnsanın fiilleri cebr olduğu gibi sevap ve ikab da "cebr" in ürünüdür. Cebr sabit olduğuna göre "tekliif" de aynı şekilde cebr iledir."⁵⁴ Bu, öz cebrin tanımıdır. Cehm bu görüşe göre insanı tıpkı bir hayvan yahut can-

sız eşya gibi kabul etmekte, insanın iş yapma gücünü (istitaat) inkar etmektedir. Bağdadi, Cehm'in şöyle dediğini nakleder: Kul kendi fiillerini cebr ve ıztırar halinde yapmaktadır. İstitaatı tümüyle red eden Cehm, Allah'tan başka hiç kimsenin ne bir fiili ve ne de ameli yoktur. Mahlukata amellerin isnad edilmesi mecazidir. Tıpkı "güneş battı", "değirmen öğüttü" dediğimiz gibi. Bunlar sadece sıfattır, hiçbirisi fail ve güç sahibi değildir.⁵⁵ İsferyini de *et-Tabsir* adlı kitabında aynı şeyleri söylemektedir.⁵⁶

Eş'ari'nin bize aktardığı metin Cehm'in bu konudaki konumunu iyice açıklığa kavuşturuyor. Cehm şöyle diyor: "Gerçekte Allah'tan başka fiil sahibi olan yoktur. Fail yalnız odur. İnsanların fiilleri onlara sadece mecazi anlamda isnad edilir. Tıpkı "ağaç hareketlendi", "dünya (felek) döndü", "güneş battı" denildiği gibi. Oysa ağaca ve feleke bunları yaptıran Allah Subhanehu ve Teâlâ'dır. İnsanoglunun ise bu cemadattan (cansız eşyadan) bazı farkları vardır. Cehm şöyle der: "Allah insanın bu fiili yapabilmesi için bir güç yaratmıştır. Fiili meydana getirmesi için de onun için bir irade yaratmış ve sadece ona has olan bir ihtiyar (seçme özgürlüğü) vermiştir."⁵⁷ Dolayısıyla insan, hayvan ve cemadatta olduğu gibi mücber değildir. Allah, insana dileyip yapabilmesi için bir kuvvet ve güç vermiştir. İnsanı diğer mahlukattan ayırdeden bir de ihtiyar (seçme yeteneği) vermiştir. Kuşkusuz Cehm b. Safvan cebrî'dir. Gerçek anlamda fail olanın Allah olduğuna inanır. Fakat bununla birlikte, bu cebrin yanısıra bir ihtiyarın da (seçmenin de) olduğunun farkındadır. Dolayısıyla bir ölçüde kesb mezhebine, Kurtarıcı akide olan Eşaire akidesine yaklaşmaktadır.

Şunu belirtmeliyiz ki, işte bu temel mesele onu Mutezile'den tamamen ayırmaktadır. Mutezile bu noktada insanın tamamen özgür ve bağımsız bir kudrete (güce) sahip olduğunu söylemektedir. Cehm, insan fiillerinin gücü üzerinde başka bir gücü kabul etmemiştir.

B. İMAN

Cumhura göre iman kalb ile tasdik dil ile ikrardır. Ancak daha sonraları çeşitli itikadi gruplar arasında bu konuda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Öyle anlaşıyor ki bu ihtilafın tohum-

ları Cehm'e dayanmaktadır. Kadı Abdülcebbar'ın aktardığına göre Vâsıl b. Atâ, öğrencisi Haf b. Salim'i Cehm'e göndererek onun "iman bir tek haslettir ve o da marifettir"⁵⁸ sözü üzerinde tartışmasını istemiştir. Onun görüşlerinden bize aktardığı şudur: "Allah'a iman; Allah'ı, peygamberlerini ve Allah tarafından gönderilen her şeyi sadece bilmek demektir. Marifet (bilmek) dışında kalan; dil ile ikrar, kalb ile tasdik, Allah'ı ve peygamberini sevmek ve onlara tazimde bulunmak, onlardan korkmak ve fiillerle bunu izhar etmek iman değildir." O halde iman sadece içsel (batınî) bir sorundur.

Şayet insan Allah'ı bilirse (marifet), sonra diliyle onu inkar etse de bu inkarıyla o kimse kâfir olmaz. Allah'ı bilmek akdin şartı olarak yeterlidir. İlim yahut marifet, dil ile ikrarla zail olmaz. "İman parçalara bölünmez." Yani iman; akid, söz ve amel diye kısımlara bölünmez. Ehli kible olanların iman noktasında birbirlerine üstünlüğü yoktur. Hepsi birdir. Peygamberlerin imanını ile ümmetin fertlerinin imanını aynı düzeydedir. Çünkü marifette tefadül yoktur.⁵⁹ Başka bir ibarede ise şöyle der Cehm b. Safvan: Küfür de tek bir haslettir ve kalp ile gerçekleşir ki, o da Allah'ı bilmemektir.⁶⁰

Cehm'in iman konusundaki bu inancı ve akidesindeki bu temel ilkesi, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in hücumunu üzerine çekmiştir. İmanın kalb ve cevarihden ve bu ikisinden oluşan terkipden ayırlamayacağı hususunda tüm müslümanlar ittifak halindedir. İman, peygamberin getirmiş olduğu bilinenleri haber vermek ve hükümlerin hepsini kat'i olarak kalben tasdik etmek; şehade'teyni telaffuz etmek ve küfür sayılan fiilleri işlememektir. Tarih bize İmam Ebu Hanife ile Cehm b. Safvan arasında geçen tartışmayı sunmaktadır. Cehm b. Safvan, bağlı olduğu akideyi Ebu Hanife'ye şöyle anlatır:

Her kim Allah'ı kalbiyle tanır (marifet), onun bir olduğunu, şerikinin ve zıddının olmadığını bilir, sıfatlarını tanır ve hiçbir şeyin onun gibi olmadığını bilir de tüm bu bildiklerini ölmeden önce dili ile söylemez ve öylece ölürse, o kimse mü'min olarak ölmüştür. İmanın ikrar ve dil ile tasdik olduğunu⁶¹ söyleyen Ebu Hanife, Cehm'i şiddetle eleştirmiştir.

İmam Tacüddin es-Sübki, Cehm b. Safvan'ın, "iman, sadece Allah'ı bilmektir" sözünü, çok kötü ve çirkin bir bid'at olarak ni-

telemektedir. Sübki, Cehm'i kurtaracak bir çıkış yolu aramaya uğraşüyor ve şöyle diyor: "Cehm'in kesin olarak mübtedi (bidat üreten) bir kişi olduğunu biliyoruz. Ancak onun, her kim Allah'a ve Rasül'üne muannit olduğu ve bu hususta küfrünü izhar ettiği halde ona ibadet ederse, o kimse kalbiyle Allah'ı tanıdığı için mü'mindir dediğine inanmıyorum. Belki de bunu ondan nakleden kimse ibareyi yanlış aktarmıştır. Yahut lafzı başka bir anlama hamletmiştir. Bu türden cahil bir kimsenin nakline de şöyle bir örnek vermektedir. İbn Hazm, *el-Fasl* adlı kitabında, Cehm b. Safvan ile Ebu Hasan Eş'ari'nin; "iman Allah'ı bilmektir; bir kimse imanını, sözleri ve diliyle izhar ederse ve Allah'ı da kalbi ile tanırsa o kimse müslümandır", dediklerini aktarır.⁶² Sübki, İbn Hazm'in kelimeler firkaları konusunda cahil olduğu ve bu vadede bilmeden konuştuğu görüşündedir. Bu doğrudur. Ama Eş'ari ve Eşaire hakkında aynı ifadeler kullanılırsa yalan olur. Çünkü, Eş'ari ve arkadaşları, kim küfür lafzını telaffuz eder ve küfür fiillerini işlerse o kimse Allah'a inanmamıştır demişlerdir. Cehm'in bu mezhebe iman etmiş olduğu doğru ise, o zaman "mezhebi merduddur, kabule şayan değildir ve icma ile mahcuddur. Bu görüşüne itibar edilmez ve sözü dinlenmez. Cehm sözüne itimad edilecek kimse değildir. Mezhepleri sayıp dökmede vefa göstermek asıl olmasaydı bu adamın adını ve mezhebini anmazdık...

Sübki daha sonra Cehmiyye'nin mukabili olan Kerramiyye mezhebini anlatır. Bu mezhebe göre iman, şehadeteyni ikrardan ibarettir. Yani sadece bu sözü söylemektir. Sübki şöyle der: "Cehm, zevahiri bırakıp manalara daldığını zannediyor, fakat başaşağı düştüğünün farkında değildir. Çünkü şer'i hüccetler serdedilmiş ve bu yoldan menedilmiştir. Böylece İbn Kerram bu kez gönüllerde gizli olanları bırakıp zevahire bağlanmıştır. Hakkı bırakıp batıla saplanmıştır. akli meselelerin dışına çıkmış ve menkul da ondan teberri etmiştir. Ne o ve ne de bunlar hak üzere değildir."⁶³

Şimdi kendi kendimize soruyoruz. Daha sonraları Kerramiyye'nin vatanı olan Horasan'da -ki, bu mezhep burada yuvalanmış ve gelişmişti- "iman sadece sözden ibarettir" diyen var mıydı ki, Cehm de ona mukabil hayır "iman sadece kalb ile bilmektir" demiş olsun? Şunu da hatırla tutmalıyız ki Cehm'in gö-

rüşünde Şii unsurlar mevcuttur. Çünkü Şia'da iman sadece kalb ile olan marifettir.

Fakat Sübki, iman meselesinde Cehm'e ve Cehmiyye'ye karşı olan şiddetli hücumuna rağmen onu temize çıkarmak için bir çıkış yolu aramayı da denemiştir. Bazılarının imanın sadece kalb ile tasdikten ibaret olduğunu, bunun izharının gerekmediğini söylediklerini zikreden Sübki, bunları ikiye ayırmaktadır. Bunlardan bir grup İslâm'ın imandan ayrı olduğu görüşündedir. İslâm'ın cevarihle izhar edilmesi gerekir, bunun için mutlaka dil ile ikrarı lazımdır. Buna gücü yettiği halde söylemeyen kâfir olur. Sadece kalb ile marifet ona fayda vermez. Sübki, bu görüşte olanların Hasan el-Eş'ari'nin arkadaşları olduğunu zikretmektedir. İkinci fırka ise "cevarihteki mezheplerinin ne olduğu bilinmiyor." Sübki, bu görüşte olanların Cehmiyye ve Bucliyye olduğunu, bunların da Cehm b. Safvan ile Hasan b. Fadl el-Bucli'nin arkadaşları olduğunu zikreder. Sübki daha sonra şu toleranslı ifadeyi kullanır: "Büyük bir ihtimalle onlar şöyle demektedirler: İman kalb ile marifettir. İslâm ise şehadeteyni dil ile söylemektir. Diğer cevarih ile yapılanlara iman veya İslâm denilmez." Sübki bu ifadelerle Cehmiyye'yi İslâm'dan çıkmaktan kurtarmakta ve şöyle demektedir: "Bundan çıkan sonuç şudur; kimse, şehadeteyni (Eşhedu en la ilahe illallah ve eşhedu enne Muhammeden abduhu ve rasuluh) söylemeye gücü yettiği halde bunu terkeden müsamaha edileceğini söylemiyor. Bunu söyleyen kimse, şeriata karşı gelmiş, seni bir oyun oynamış, müslümanların icmasını delmiş, Peygamber'in getirmiş olduğu davayı kirletmiştir."⁶⁴ Bu müsamahalı tutumuyla Sübki, Cehm b. Safvan'ı İslâm dairesi içinde tutmaya çalışmıştır.

C. MAARIFIN AKIL İLE BİLİNMESİNİN VÜCUBİYETİ

Maarif dediğimiz, eşyadaki güzellik, çirkinlik ve yararlılığın vahiy gelmeden önce de akılla bilinmesinin vucubiyetidir.⁶⁵ Bu ilke, Cehm'in kelimada koymuş olduğu en meşhur ilkedir. Yani aklın eşyadaki hüsnü, kubhu, salahı ve fesadı bilmesi vaciptir. Vahiy henüz gelmeden önce de akıl tek başına bu güzeldir, bu çirkindir biçiminde bir ayırım yapabilir, buna karar verebilir. Büyük bir ihtimalle Cehm'in koymuş olduğu bu prensip daha sonra

Mutezile tarafından olduğu gibi alınmış ve kendi ünlü nazariyeleri olan “hüsn ve kubh” bunun üzerine bina edilmiştir.

3. CEHM b. SAFVAN VE HAŞVİYECİ MÜŞEBBIHE

A. ARŞİYET

Cehm b. Safvan ile Müşebbihe fırkası arasındaki ilk ihtilaf arşiyet ve onun hakikatı konusunda idi. Öyle görülüyor ki, bu nazik problem çok erken bir dönemde luğavi gerekçeler ve etkiler sonucunda ortaya çıkmıştır. Kuşkusuz Cehm “arşiyet”i maddi anlamda yorumlamıştır. Mukatil b. Süleyman da “Allah’ın arşı”nın maddi olduğunu vurgulamaktaydı. Cehm b. Safvan, Arş’in yorumunda aklın tahkimini öne çıkarmaktaydı. Fakat bu konuda Malatî’nin söylediği şey, Ebu Asım’dan naklettiği Haşîş b. Esrem’in “Cehm, Allah’ın, Arş üzerinde olmasını kesinlikle inkar etmiştir” sözüdür. Ya da, Cehm istivayı kabul etmemiştir.⁶⁶

Haşîş, arş hakkındaki âyet ve hadisleri zikretmekte⁶⁷ Ebu Asım ise şu ilaveleri yapmaktadır: Her kim Allah’ın kitabından bir âyeti inkar ederse Allah’ı inkar etmiş olur. Dolayısıyla kim Arş’i inkar ederse Kur’an’ı tümüyle inkar etmiş sayılır. Kim Arş’i inkar ederse Allah’ı da inkar etmiş olur. Hadislerde Allah’ın bir Arş’inin olduğu ve bu arş üzerinde bulunduğu varid olmuştur. Çağdaş büyük alimimiz Zahid el-Kevserî bu konuda şöyle bir mülahazada bulunmaktadır: “Zikredilen bu âyet ve hadislerde Arş’in maddi bir şey olduğu ve belli bir mekan kapladığı hususunda herhangi bir delil yoktur.”⁶⁸

Haşîş’in aktardığı Arş’in ve istivanın maddiyetini ihtiva eden hadisler ise kabule şayan olmayan İsrailiyattan ibarettir.

Haşîş b. Esrem’in “istiva”yı inkar konusunda Cehm’in dayandığı delilleri zikretmediğini sanıyorum. Nasıl ki Cehm Arş’i inkar etmemiş, sadece Arş üzerindeki maddi istivayı reddetmiştir. Dolayısıyla Haşîş b. Esrem’in, ‘Allah’ın kitabından bir âyeti inkar eden tümünü inkar etmiş gibidir hükmü’ Cehm için düşünülemez. Çünkü Cehm ne âyeti inkar etmekte ve ne de arşiyeti redetmektedir. Sadece istivayı istila olarak yorumlamıştır. Kur’an’ın tefsirine nüfuz etmiş olan bu hissi (maddi) yorumu inkar etmiştir. Araplar nezdinde istivanın istila anlamında olduğu maruftu.⁶⁹ Bu, Arş’in üzerinde oturma ve istikrar peyda etme anlamına

gelmez. Arşiyet meselesi Cehm ve Mukatil b. Süleyman'dan sonra fırkalar arasında ihtilaf konusu olarak olmuştur.

Kürsi meselesi de arşiyetle ilişkilidir. En azından ona benzeresi açısından onunla ilişkilidir. Allah'ın maddi bir arşı olduğu gibi, onun maddi bir kürsüsü de var mıdır? Ebu Asım, Cehm'in, Allah'ın kürsüsü olduğunu inkar ettiğini söylemiştir. Haşîş, "Onun kürsüsü yeri ve gökleri kuşatmıştır" âyetini, İbn Abbas'ın bu konudaki bir kısım yorumlarını ve bazı mevzu hadisleri zikrederek açıklamıştır. Örneğin, Makam-ı Mahmud hadisi ve "Allah her gece göğe iner ve indiğinde sema ehli ona secdeye kapanır" hadisi gibi.⁷⁰ Bu hadis zayıftır. Aynı şekilde Haşîş, bir kısım İsrailiyatı da Vehb b. Münebbih'ten aktarmıştır.

Cehm, âyette de geçtiği gibi Allah'ın kürsisi olduğunu inkar etmiyor, ancak yahudi, mesihi ve Mazdekçilerin etkisi altında kalan Mukatil b. Süleyman'ın etbaından olan müşebbihenin tasvir ettikleri biçimdeki kürsiyi reddetmektedir. Burada Allah, kürsi ile kudretinin genişliğini ve kuvvetinin dünyayı içine aldığını vurgulamak istemiştir. Yoksa buradaki kürsi, maddi olan kürsi değildir. Dolayısıyla Cehm Kur'an'daki bu âyeti inkar etmiyor, ancak bunu akli bir tevil ve tefsire tâbi tutuyor. Haşîş de onun sözlerini doğru bir biçimde nakletmiyor.

"Bişr Irak'ı, kılıçsız ve kan akıtmadan istiva etti."

Beyitte geçen Bişr'in, Emevi sultanı Bişr b. Mervan olduğu söylenmiştir.

B. "ULUVV" MESELESİ

Allah'ın en yüksek yerde olması, yani Allah'ın semada oluşu meselesi de daha sonraki dönemlerde müslümanların zihinlerini bir hayli meşgul etmiştir. Öyle anlaşıyor ki, bu meseleyi önceleri Süleyman b. Mukatil ve etbaı körüklemiş. Cehm b. Safvan ise bunu inkar ve reddetmiştir. Ebu Asım yani Haşîş, "Cehm'in, Allah'ın sadece semada oluşunu reddettiğini" söyler. Yani Cehm'e göre Allah hem semada ve hem de yerededir. Malati şöyle der: Cehm Allah'ın mahlukattan farklı olduğunu dolayısıyla hiç bir cihetle onlara benzemediğini, mahlukatın ne üstünde ne altında ne sağında ne solunda olmadığını söylemiştir.⁷¹ Cehm'in cihetleri inkarı Allah'ı tenzih içindir. Haşîş, Allah'ın semada ol-

duğunu ispat sadedinde âyetlerden deliller getirmeye çalışmakta, Cehm'in Allah'ın sadece semada olduğunu söylemiş olduğunu kanıtlamaya uğraşmaktadır. Oysa Cehm'in kasdı bu değildir. Cehm, Allah'ın semada olduğu düşüncesini reddetmeyi istemiştir. Allah'ın sadece semada olduğunu söyleyenlere şöyle itirazda bulunur; Allah'ın neden sadece semada olduğunu söylüyorsunuz da yerde olduğunu kabul etmiyorsunuz?

Haşîş, Mukatil'in Allah'ın semada olduğuna dair serdettiği hayetleri aktarır. O'nun yere indiğini ve göğe çıktığını bu âyetlerle kanıtlamaya çalışır. Zahid el-Kevseri bu konudaki âyetlerle ilgili şu yorumu yapar: Bu âyetlerde mekandan münezzehe olan Allah Teâlâ'nın mekansal uluvvüne delalet eden herhangi bir şey yoktur. Kaldı ki, Haşîş, Usûlü'd-Din ilminde güvenilir bir kimse de değildir. O sadece Mukatil b. Süleyman gibi müşebbihe olanlardan nakillerde bulunmaktadır. Cehm'in Allah'ın dünya semasına indiğini inkar etmekte olduğunu zikrettiğinde bu açıkça görülmektedir. Haşîş, Ebu Hureyre'den Peygamber'in bir hadisini naklederek cevap vermektedir: "Gecenin üçte biri kalınca Allah her gece dünya semasına iner ve 'kim benden ne diliyorsa ona vereyim, kim benden mağfiret istiyorsa mağfirette bulunayım, kim benden ne istiyorsa onu vereyim.' der." Yine Osman b. Ebî'l-As'tan rivayet edilen bir hadiste şöyle denilir: "Gecede öyle bir saat vardır ki, münadi melek şöyle seslenir: Bir şey isteyen yok mu, ona istediğini vereyim, bir şey isteyen yok mu ona vereyim. İstiğfar etmek isteyen yok mu, ona mağfiret edeyim." Bu hadisler, Mukatil ve Müşebbihe nezdinde lafzi olarak yorumlanmıştır. Nüzul, burada maddi olarak bildiğimiz inmek anlamına alınmıştır. Yani iniş de çıkış da duyularla hissedilen maddi hareketlerdir. Zahid el-Kevseri, "burada Allah Teâlâ hakkında hissi nüzul ve hissi suud (çıkış) ispat edilmiştir ki, bu tamamen tecsimdir. Çünkü, yukarıdan aşağıya ve aşağıdan da yukarıya intikal etme cisimlere has bir özelliktir. Allah Teâlâ ise bütün bunlardan münezzehtir. Nüzul ile ilgili hadisler, nida edip çağıran bir meleğin varlığına işaretler. Nesai'nin rivayet ettiği hadis gibi, tenzihe muvafık olan mecazi isnad böylece taayyün etmiştir. Arap lisanının apaçık manaları anlamada gabavetlerinden şüphe olmayan Haşviyye'ye yuh olsun.⁷² İniş ve çıkışın inkarı, Allah'ın

cismiyetten tenzihi gibi düşünceler Eş'arilerin itikadıdır. Eş'ariler bu itikatlarına, Cehm'in izlediği metodun dışındaki bir yolla varmışlardır. Cehm'in metodu tamamen akılcıdır.

C. MÜTEŞABİHAT

Müteşabih âyetler meselesi -yani zahiri anlamı itibariyle Allah'ı mevcudata benzeten âyetler- müslümanlar arasında dediğimiz gibi birçok tartışmayı körüklemiştir. Vech (yüz), yed (el), sem' (işitme), basar (görme) gibi kelimelerin hakikatının ne olup olmadığı konusunda münakaşalar ulema arasında dönüp dolaşmıştır. Örneğin, aşağıdaki "vech" ile ilgili âyetler nasıl tefsir edilecektir. "Baki kalan, celal ve ikram sahibi olan Rabbinin yüzüdür." (Rahman: 27); "Rabbinin yüzünden (zatından) başka her şey yok olacaktır." (Kasas: 88); "Rablerinin yüzünü (hoşnutluğunu) isteyerek sabrederler." (Ra'd: 22); "Ancak Allah'ın yüzü (rızası) için size yediriyoruz." (İnsan: 9).

"Nereye yüzünüzü çevirseniz Allah'ın yüzü (kıblesi) orasıdır." (Bakara: 115); "Bu, Allah'ın yüzünü (rızasını) dileyenler için daha hayırlıdır." (Rum: 38); "Allah'ın yüzü (rızası) için verdiğiniz zekat ise, işte (sevaplarını ve gelirlerini) kat kat arttıranlar onlardır." (Rum: 39). Bununla birlikte Cehm b. Safvan, Allah'ın yüzünün olduğunu inkar etmiştir.⁷³ Doğrusu bunu söylerken Cehm aslında âyeti inkar etmemektedir. Sadece vech (yüz) ile ilgili âyetleri yoruma tâbi tutmakta ve tevil etmektedir. "Rabbinin vechi baki kalır" âyeti, Allah'ın bekasına mecazi bir işarettir. "Her şey helak olup yok olur, ancak Rabbinin vechi (zâtı) müstesnadır." Yani Allah'tan başka her şey yok olur demektir. Yoksa vech, burada Mukatil b. Süleyman ve etbainin zannettikleri maddi ve hissi alamdaki yüz değildir. İşitme (sem') ve görme (basar) ile ilgili âyetler de böyledir. Cehm, Allah'ın işitme ve görme sahibi olmasını inkar etmiştir. Malati şöyle der: "Allah kendinden, kitabı olan Kur'an'da haber vermiş ve yine kitabında kendini bazı sıfatlarla nitelemiştir. Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Hiçbir şey O nun benzeri değildir. O, işitendir, görendir." (Şura: 11) Sonra halkettiği mahlukatından da şöyle bahseder: "Biz onu (insanı) işiten ve gören yaptık." (İnsan: 2) Bu, Allah'ın sıfatlarından bir sıfattır. Allah bu sıfatın mahlukatında da olduğunu haber

vermektedir. Ancak biz O'nun işitmesinin ve görmesinin insanların işitmesi ve görmesi gibi olduğunu söylemeyiz.

O'nun görmesi de işitmesi de insanlarınki gibi değildir. Allah şöyle buyurur: “Gerçek, Allah fakirdir biz ise zenginiz” diyenlerin sözlerini Allah işitmiştir. Onların bu sözlerini ve peygamberleri haksız yere öldürmelerini yazacağız. Ve ‘yakıcı olan azabı tadın’ diyeceğiz.” (Al-i İmran: 181)

Bütün bunlardan sonra Cehm'in, Allah'ın işitme ve görme sıfatlarını neden inkar etmiş olduğunun sırrı da anlaşılmış oluyor. Bunun sebebi, müşebbihenin Allah'la mahlukatı arasında yapmış oldukları karşılaştırmadır. Cehm ise, Allah'ı mahlukatına benzetmekten şiddetle kaçınır ve onu tenzih etmek ister. Öyle sanıyoruz ki, Cehm, Allah'ın işiten ve gören olmasını aslında inkar etmiyor, ancak mahlukatta bulunan işitme ve görme organlarının bir benzerinin Allah'ta da olduğunu tasavvur etmenin yanlış olduğunu söylüyor. İnkâr ettiği budur. Aynı şekilde Allah'ın tekellümünü (konuşmasını) da böyle düşünüyor. Allah'ın Musa ile konuşmuş olduğunu inkar etmiyor, ama, onun ses ve organlarla konuşmuş olmasını kabul etmiyor, reddediyor. Keza, Allah'ın kadim kelimle konuşmuş olduğunu da aynı mantıkla inkar eden Cehm, Allah'ın elinin maddi anlamda alınamayacağını söylüyor. “Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir” âyetinde geçen el (yed), maddi ve hissi olan el değildir. Bundan maksat Allah'ın kudretidir. Şu âyette geçtiği gibi: “Yahudiler ‘Allah'ın eli sıkıdır’ dediler. Onların elleri bağlandı ve söylediklerinden dolayı lanetlendiler. Hayır, O'nun iki eli açıktır, nasıl dilerse infak eder.” (Maide: 64) Yine Cehm şu âyette geçen avuç (kabza) ve sağ el (yemin) gibi tabirlerin de maddi anlamıyla alınmasını kabul etmemiştir:⁷⁴ “Onlar Allah'ın kadrini hakkıyla takdir edemediler. Oysa kıyamet günü yer, bütünüyle O'nun avucu (kabzası)ndadır. Gökler de sağ eliyle dürülüp bükülmüştür. O, şirk koştuklarından münezzeh ve yücedir.” (Zümer: 67) Aynı şekilde şu âyette geçen ayak (sak) kelimesi de böyledir. “Ayağın üstünden (örtünün) açılacağı ve onların secdeye çağırılacakları gün, artık güç yetiremezler.” (Kalem: 42) Bilindiği gibi Eş'ari mezhebine göre el genel anlamda organ değildir. Yukarıda aktardığımız tüm âyetler, burada zikredilen şekliyle el

(yed)in maddi olmadığını göstermektedir. Müşebbihe dışındaki tüm İslami fırkalar bu hususta ittifak halindedirler.

4. CEHM VE SEM'İ AKAİD

Cehm sem'i akaidin birçok meselesinde ehli hadisle ihtilafa düştüğü gibi Müşebbihe ile de ihtilafa düşmüştür. Kabir azabını, Münker ve Nekir'i inkar etmiştir. Cehm şöyle der: Âyet şöyle demiyor mu? "Orada, ilk ölümün dışında başka ölüm tadmazlar." (Duhan: 56)⁷⁵ Cehm, bu konuda varid olan hadisleri de inkar ediyor. Aynı görüşü daha sonraları Mutezile dile getirmiş ve Cehm'i izlemiştir. Aslında Cehm'in kabir azabını inkar etmiş olması onun cennet ve cehennemin henüz yaratılmamış olduğu şeklindeki görüşüne uygundur ve bunun mantıki neticesidir. Mükafat ve cezalandırmanın mahalli olan cennet ve cehennem henüz yaratılmadığına göre, kabir azabı, sevab ve ikab nasıl olabilir ki.

Cehm, ruhları kabzeden ölüm meleğini (Azrail) de inkar etmektedir.⁷⁶ Ona göre Allah bir kimsenin hayatına son vermek istediğinde onun ruhu Bârî Teâlâ'ya yükselmektedir. Dolayısıyla iş tamamen direkt olarak Allah tarafından olmaktadır. Şu âyet de onu göstermiyor mu: "De ki: Size vekil kılınan ölüm meleği, hayatınıza son verecek, sonra Rabbinize döndürülmüş olacaksınız." (Secde: 11) Yani Allah'ın ilka ettiği kelime... Yoksa burada zikredilen ölüm meleği (melekü'l-mevt), insanın ruhunu almaya gelen ve insana nurani bir şahıs olarak görünen melek değildir.

Cehm, aynı şekilde şefaati de inkar etmiştir. Yani bir kısım insanların cehennemden çıkmasını kabul etmemiştir.⁷⁷ Ne var ki, Cehm'in bu konudaki tahlilleri elimizde yoktur. Cebri olmasına rağmen Cehm'in, Rasûlullah'ın şefaatinin inkar etmesi de enteresandır. Oysa şefaate ilgili hadisler tevatür derecesinde çoktur ve yaygındır. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat tümüyle şefaati kabul etmekte ve olacağına iman etmektedir. Akıl ile nakil arasında uzlaşma sağlayan Eş'ariler de diğer ehl-i hak fırkası da tam bir imanla şefaate inanmışlardır.

Sahih hadiste geçtiği gibi Rasûlullah (s.a.v.) şefaatin olacağını kesin bir dille ikrar etmiştir: "Her peygamberin müstecap bir duası vardır. Benim duam da ümmetime şefaet şeklindedir. Ve siz

buna nail olacaksınız inşaallah. Şefaati, Allah'a şirk koşmamış olarak ölenler içindir." Başka bir hadiste şöyle der: "Ümmetimden bazı insanlar ateşte kömüre dönüşünceye kadar yanacaklar; bunun üzerine ben onlara şefaati edeceğim ve onlar da cennete gireceklerdir." Başka bir hadiste ise; "İşledikleri kebairden tövbe etmeden ölenler, işledikleri günah kadar ateşte kalırlar. Daha sonra Allah onları ateşten çıkarır ve cennete koyar" der.

Eş'arilere göre, İslâm şefaati konusunda genel bir prensip koymamıştır. Buna göre günahkar olanlar "usat" ateşte yanarlar. Sonra Peygamberimizin (s.a.v.), ulemanın, zahitlerin ve abidlerin şefaati ile cehennemden çıkarılırlar ve cennete girerler. Eş'ari mezhebi daha sonra gayr-ı müslimlerin çocuklarının şefaati de zikreder. Bunların şefaati dâhilinde kalanlar ise, daha önce iman etmiş iseler Allah'ın rahmetiyle ateşten çıkarılırlar. Eş'ari mezhebine göre, mü'min günahkarların çoğu, cehenneme girmeden önce mağfirete nail olurlar ve kurtulurlar. Bu, ya Peygamber'in şefaatiyle olur ya da doğrudan doğruya Allah'ın rahmetiyle gerçekleşir. Sonunda, "kalbinde zerre miskal imanı olan kimse, ateşte kalmaz."⁷⁸ İslâm bununla herkesi kuşatan bir rahmet anlayışını ortaya koymuştur. Bu rahmet tüm beşeriyeti kuşatmaktadır. Cehm b. Safvan işte bunu anlamamıştır. Donmuş olan akılcı mezhebi onu altetmiştir. Hadislerin ve haberlerin zahirine takılıp kalan Cehm tıpkı diğerleri gibi herşeyde akli hakim kılmaya çalışmıştır.

Kur'an-ı Kerim "mizan"dan da sözeder: "Biz ise kıyamet gününe ait duyarlı teraziler koyarız da, artık hiçbir nefis hiçbir şeyle haksızlığa uğramaz. Bir hardal tanesi bile olsa ona (teraziye) getiririz. Hesap görücüler olarak biz yeteriz" (Enbiya, 47). Haşîş'e göre Cehm b. Safvan'ın mizanı inkar etmiş olması doğru değildir. Cehm'in inkar ettiği mizan, maddi olan, elle tutulup tartı işini gören müşahhas alettir.

Cehm, Allah'ın, kullarını sırat köprüsü üzerinden geçireceği olayını da reddetmiştir. Ona göre sırat, insanların üzerinden geçecekleri köprü, maddi değil, manevidir.

Kur'an-ı Kerim koruyucu meleklerden sözetmektedir: "Ve gerçekten sizin üzerinizde koruyucular vardır. Şerefli, üstün yazıcılar (Kiramen Kâtibin)." (İnfitar Suresi: 10-11) Haşîş, Cehm'in

Kur'an'da zikredilen koruyucu melekleri inkar ettiğini söylemektedir ki, durum öyle değildir. Cehm'in inkar ettiği bunların maddi biçimdeki tasvirleridir. Rasûlullah (s.a.v.), Allah hakkında hicabdan (örtü) söz etmiştir. Bir hadislerinde şöyle der: "Allah uyumaz. Uyku da ona yakışmaz zaten. Gündüzün insanların işledikleri ameller gece olmadan O'na ulaşır, gündüz olmadan da gecenin amelleri O'na yükselir. O'nun hicabı (örtüsü) nurdur. Şayet onu üzerinden atarsa her şey yanar."⁷⁹ Malati'nin naklettiğine göre Cehm, hicabı da inkar etmiştir. Oysa Cehm'in inkar ettiği şey ateş ve zulmetten, yahut nur ve zulmetten maddi olarak tasavvur edilen hicaptır. Aslında bununla Cehm Saneviyye'nin düalizmini (hayır ve şer ilahî düşüncesine dayanan nur ve karanlık, -mütercim-) ve Maniheizmi reddetmek istemiştir. Bu, onun bunlara ne kadar düşman olduğunu gösterdiği gibi onun bunlardan etkilenmiş olduğunu ileri sürenleri de nakzetmektedir.

Bütün bunlar, Malati'nin *et-Tenbih* adlı kitabında nakletmiş olduğu şeylerdir. Ki, bu kitap araştırmacılar arasında akaid konusunda en eski kitap olarak bilinir. Bu görüşler, Cehm b. Safvan'la Haşviyye ve Müşebbihe arasındaki ihtilafın aşamasını göstermektedir.

5. CEHMIYE, HULULIYE VE VAHDET-I VÜCUDÇULAR

Cehmiyye fırkası, hulûl, ittihad ve vahdet-i vücud düşüncesinin öncülüğünü yapmakla ittiham edilmiştir. Cehmiyye'nin hicabı ve maddi *haleli* inkar ettikleri nakledilmiştir. Burada "halel"den maksat mesafelerdir. Malati'ye göre bu fırkanın görüşü şudur: Allah, varlığı tümüyle yoketmediği sürece ne kendisi halktan ve ne de halk O'ndan kurtulmayacaktır. Sonunda halktan hiçbir şey kalmayacaktır. En sonunda o kendi halkıyla mümtedir. Mahlukatını ortadan kaldırıp ölüme mahkum ettikten sonra, onlardan kurtulduğu gibi onlar da ondan kurtulmuş olur. Halkı ondan hali olmadığı gibi o da halkından hâlî olmaz.⁸⁰ Bu ifade kesinlikle Cehmiyye'nin ifadesi değildir. Çünkü bu ifadeler hululiyeye mezhebinin ifadeleridir. *el-Tenbih* adlı el yazması kitapta bu konu üzerine birisi şöyle bir ifadeyi not etmiştir: "Gerçekten bu Hallac'ın mezhebidir." Hallac'ın mezhebi ve görüşleri ile Cehmiyye fırkasının görüşleri arasındaki derin farklılıklar mey-

dandadır. Hal böyleyken el-Malati, böyle bir akideyi nasıl olur da Cehmiyye'nin akidesi olarak ileri sürer. Yahut bu, Cehmiyye'nin mezkur görüşünü ilzam için midir?: "Allah zatıyla birlikte her yerde mevcuttur. Malati'ye göre, Cehmiyye aşağıdaki şu üç prensibi esas almaktadır:

1. Allah, semada mütemekkin değildir.
2. O, Arşın da, Kürsi'nin de üzerinde değildir.
3. Allah her yerde mevcuttur. Hatta pis olan yerlerde bile.⁸¹

Bunlardan ilk iki prensip hiç kuşku yok ki, Cehmiyye'ye aittir. Zahid el-Kevseri bu ifadeler konusunda yaptığı yorumunda şöyle der: "Allah'ın semada mütemekkin olmadığını söylemek Ehl-i Hakk'ın mezhebidir. Haşviyye'nin hilafına keza, maddi anlamdaki fevkiyetin de bu çerçevede düşünülmesi gerekir." el-Malati, neden bir üçüncü ilkeyi buraya ilave etmiştir? Yani, Allah her yerde, hatta kirli ve pis olan yerlerde de mevcuttur. Kevseri buna şöyle cevap veriyor: "Kitabı tasvir eden kişi burada muzdariptir." Fakat Kevseri bunun hangi tür bir ızdırıp olduğunu söylemiyor. Ama bunun ne olduğu açıktır. Çünkü üçüncü prensip ilk iki prensibe muhaliftir. Allah'ın cüzi bir yerde bulunduğunu inkar etmek, onun her mekandaki temekkününün inkarını gerektirir. Bununla Allah'ı tenzihi irade eden Cehmiyye, O'nun semada, kürsi üzerinde ve Arş'ın üstünde olmasını inkar etmiştir. Buna ilave olarak Allah'ın alemde bulunmasını da, dolayısıyla hulûl ve vahdeti vücudu da reddetmiş oluyor.

Cehmiyye'nin Hulûliyye olduğunu kanıtlamaya çalışan Ibn Teymiye, hulûliyyecilere ait bir söz olan; "kainatın varlığı Allah'ın varlığının aynıdır. Kainatın vücudu O'ndan gayrı değildir. Allah'tan başka bir şey yoktur" ibaresindeki düşüncelerin Cehmiyye'den alınmış olduğunu söylemektedir. Ibn Teymiye'ye göre Cehmiyye Hulûliyyesi, Allah, zatıyla her mekanda olduğunu söylemektedir. Cehmiyye'den olan Hasan Neccar ile etbainin ve diğerlerinin söyledikleri budur. Hulûl ve ittihad görüşünde olanlar da bunlar gibidir. "Hulûl görüşü Cehmiyye'nin abidlerine, sofilerine ve hepsine galebe çalmıştır. Kelamcılarında ve mutasavvıflarında, nefy ve tatil düşüncesi hakimdir" diyen Ibn

Teymiye, Cehmiyye'nin mütekellimlerinin hiçbir şeye ibadet etmediklerini, ama mutasavvıflarının ise herşeye ibadet ettiklerini zikretmektedir. Çünkü ibadet kasd, talep, irade ve muhabbeti tazammun eder. Bu ise ma'dum olan şeye taalluk etmez. Çünkü kalp mevcut olanı ister. Alimin fevkinde olanı istemese de onun içindekini ister. Ama kelamın (söz) ve nazarın ise hem varlıkla ve hem de yoklukla ilişkisi vardır. Kelam ve nazar ehli, Allah'ı ancak madum olanın sıfatı olabilecek olumsuz sıfatlarla nitelerlerse, soyut olarak ilim ve kelam da yukarıda zikredilen malumun ademine münafi olmaz. Kast, irade ve ibadet bunun aksidir. Çünkü bunlar mabudun yokluğuna münafidir. Bunun içindir ki, bunlardan birisi, araştırma ve nazarında nefye; ibadetinde ve tasavvufunda ise hulûl mesleğine temayül eder. Bu kimseye, bu, ona münafidir denildiğinde şöyle der: "O akıl ve nazarımın iktiza ettiği şeydir, bu ise zevk ve marifetimin gerektirdiği bir şeydir. Bilindiği gibi, zevk ve vicdan akıl ve nazara muvafık değildir. Aksi taktirde ikisinin yahut ikisinden birisinin fesada uğraması gerekir."⁸² Ibn Teymiye başka bir yerde muattıla olan Cehmiyye'nin yahudilere benzediğini, Mümessile olan Hulûliyye'nin ise hıristiyanlara benzediğini söyler. Bazen buna bazen da ona giren kimseler Halık'ı mahluka benzetmişlerdir. Mahlukta bulunan fakirlik ve cimrilik gibi nakıs sıfatlarla Allah'ı tavsif etmişlerdir. Diğerleri de mahluku Halık'a benzetmişler ve Allah'a has olan rûbubiyet sıfatlarını ona vermişlerdir. Ibn Teymiye, müslümanlar Allah kendi nefsinin nasıl tavsif etmişse O'nu öyle tavsif ettikleri görüşündedir. Peygamber, O'nu nasıl nitelemişse öyledir. Tahrif, tatil, tekyif ve temsil gibi yollara başvurmadan müslümanlar Allah'ı layık olduğu kemal sıfatlarla tavsif eder ve O'nu emsal ve dengi olmaktan tenzih ederler. Müslümanlar Allah'ın sıfatlarını tatile uğratmadıkları gibi bu sıfatları mahlukata has olan sıfatlarla da karıştırmazlar. Muattıla "adem"e (yokluk) ibadet eder, Mümessile ise saneme (put) taparlar. Allah bunların nitelemelerinden münezzehtir.⁸³ "Hiçbir şey O'nun benzeri değildir. O, işitendir, görendir." (Şura: 11)

Ibn Teymiye'nin zikrettiği bu önemli ibare "Allah'ın, zatıyla her yerde olması"nı söyleyenlerin sadece akılcı olan Cehmiyye olmadığını, Ebu Hasan en-Neccar'ın (ö. 230 H) etbainin da bu

görüşü paylaştıklarını ortaya koymaktadır. Ama *fırak* kitapları, Ebu Hasan en-Neccar'ın, Allah'ın zatıyla birlikte her yerde olduğunu söylediğini zikretmezler. Şöyle demektedirler: Ebu Hasan en-Neccar, Allah'ın ilmini, kudretini, hayatını ve diğer ezeli sıfatlarını nefyetme, rüyeti inkar etme ve alemin hudusu gibi konularda Kaderiyye mezhebine uymuştur. O'nun "Allah zatıyla her mekanda bulunur" ibaresini söylediğini kanıtlayacak hiçbir kaynak elimizde mevcut değildir. Dolayısıyla Malati ve onu takibeden İbn Teymiye, bu sözü Neccar'a nisbet etmede hataya düşmüşlerdir. Bu üçüncü prensip Malati'nin dikkatsiz davranarak kendi yanından ilave ettiği bir şeydir.

İbn Teymiye, şeyh Nasır el-Münbeci'ye yazmış olduğu mektubunda Cehmiyye kudemasının ittihad fikrine saparak nasıl küfre gittiklerini açık bir dille anlatmaktadır. İbn Teymiye söz konusu mektupta ümmetin seleflerinin ve büyük imamların, Cehmiyye'nin küfrünün yahudilerin küfründen daha büyük olduğunu söylediklerini tekrarlamaktadır. Abdullah İbn Mübarek, Buhari ve diğerleri bu görüşte idiler. Cehmiyye'nin küfrünü açıkça söylüyor ve bunların Allah'ın zatının her yerde bulunduğunu söylediklerini açıkça ilan ediyorlardı.⁸⁴

İbn Teymiye, müteahhirin sofiiyenin cehmîleştiklerini, zındıklaştıklarını ve ilk Cehmiyye'nin ilhadını tek mil ettiklerini tekrarlamaktadır. İbn Teymiye, Hululiyye ve Vahdet-i Vücut mesleğini⁸⁵ ilk Cehmiyye'ye benzeyen yeni bir Cehmiyye olarak değerlendirir. Bu yanlıştır. Çünkü ilk Cehmiyye "Allah zatıyla her yerdedir" derken Allah'ın, cisimleri ve a'yanı ihtiva ettiğini kastetmemişlerdir. Cehmiyye'nin peşinde koştuğu büyük ve asıl maksat Allah'ı tenzih etmek ve O'nun mahlukata benzemediğini kanıtlamaktır. Cehmiyye'nin tenzih konusundaki mezhebi, hulül veya vahdet-i vücudu netice vermez. Vahdet-i vücut düşüncesini doğuran mezhep Mukatil b. Süleyman'ın mezhebidir. Çünkü O, Allah'ın mahlukata benzediğini ve bir cisim olduğunu söylemektedir. Bu mezhebin görüşlerindeki üslûp ve siyaka göre, varlık tümüyle bir tek cisim gibidir.

Bu mezhep başka bir yolla Allah Teâlâ'nın, daha sonraları Hallac-ı Mansur'un söylediği gibi, yiyen ve içen bir varlık şeklinde zuhur ettiği düşüncesine gidip dayanıyor.

İbn Teymiye önce öncülleri ortaya koyuyor, sonra da hatalı bir sonuca varıyor. İbn Arabî'nin vahdet-i vücud anlayışının dayandığı esasların, Mutezile'nin şu ünlü "Madum ademde sabit olan bir şeydir" prensibine dayandığını iddia ederken, aynı hatayı işlemektedir. Mutezile'nin dayandığı bu ilke, İbn Teymiye'nin de belirttiği gibi şöyledir: Her madumun vücudu mümkündür. Onun hakikatı, mahiyeti ve ayniyeti adem (yokluk) de sabittir. Çünkü bu sübut olmasa, kendisinden haber verilen madumun madum olmayandan temyizi mümkün olmayacaktır. İcadı irade edilen şey kastedildiğine göre bunun böyle olması gerekir. Çünkü kasd temyizi gerektirir, bir şeyin temyizi ise sabit olan bir şeyde ancak mümkün olur. Doğrusu bu, Ebu Ali el-Cübbai'nin görüşüdür. Fakat o, bunun gerçek vücudun kendisi olduğunu da kesin olarak söylememektedir. Fakat Muhyiddin Arabî bunun vücudunun Allah'ın zatıyla aynı olduğunu söylemektedir. Çünkü kendi zevatıyla ademde mütemeyyizdir. Allah'ın vücuduyla müttehittir. İbn Teymiye, bu ikisi arasında bir farklılığın olduğunu tesbit etmektedir. Ancak, her iki görüşün mantığının sonuçta aynı neticeye vardığını söylemektedir. İster -Cübbai gibi- "madum"un vücudunun Allah'ın mahlukatından olduğunu söylemiş olsunlar, isterse -İbn Arabî gibi- onun Allah olduğunu söylemiş olsunlar, madumun ademde sabit bir şey olduğunu söyleyenler aslında mahiyetlerin ve "a'yân"ın gayrı mahluk olduğu görüşüne varmaktadırlar. Her bir şeyin vücudu mahiyeti üzerine zaittir. Bazıları da vücud mevcudun sıfatıdır demektedirler. İbn Teymiye bu görüşün, alemin kıdemi, yahut alemin maddesinin kıdemi ve asıl görünürdeki biçiminden ayrı olan heyulanın kıdeminin söyleyen görüşle aynı olduğunu söylemektedir. Fakat Mutezile ile vahdeti vücud görüşü arasında önemli bir görüş ayrılığını açıklamak zorundayız. Mutezile, "ma'dum"un "ademde sabit olan bir şey olduğunu" söylerken, vahdeti vücutçular ise madumun ademde kendi kendine sabit olan bir şey olduğunu söylemektedirler. Yani kadimdir. Çünkü a'yânın vücudu ademde sabit olan a'yânın varlığına dayanmaktadır. Bunun içindir ki, vücud açısından buna cem' ve mahiyet ve a'yân açısından da fark demektedirler. İbn Arabî'ye göre bu kaderin sırrıdır. Çünkü, mahiyetleri ancak kendi nefsinde ademde sabit olan bir şeyi kabul ederler. İyiliği ve

kötülüğü yapan, öven ve zemmeden bunlardır. Hak, bunlara adem hali üzere olmalarından başka birşey vermez. Dediğim gibi bu, Mutezile ile vahdeti vücutçular arasında büyük bir farklılıktır. Aynı şekilde Cehmiyye ile vahdeti vücut nazariyesi, yahut hulüliyye mezhebi arasında da büyük bir fark vardır. Cehmiyye de Mutezile gibi tenzih mezhebini esas almıştır ve bunda mübalağa edercesine varmıştır. Vahdeti vücutçular her ne kadar zahiren tenzili kabul etmiş olsalar da teşbihe (Allah'ı mahlukata benzetme) daha yakındırlar.

Fakat İbn Teymiye, her nedense Cehmiyye'nin Hulüliyye olduğunu söylemekte ısrar ediyor. Genel olarak Hulüliyye'nin eski Cehmiyyeden kaynaklandığını ve daha sonra "Allah zatıyla her yerde mevcuttur" diyen müteabbide Cehmiyyesine intikal ettiğini söylemektedir. Cehmiyye bu söylediklerinde Kur'an'ın müteşabih âyetlerine dayanmaktadır.⁸⁶ "Göklerde ve yerde Allah O'dur." (En'am: 3); "O, sizinle beraberdir." (Hadid: 4) İbn Teymiye, hulüliyyeci sufilerin, Allah'ın tıpkı suyun yün içinde ve canlılığın cisimde bulunması gibi alemin her tarafında bulunduğunu ve O'nun zatıyla birlikte her yerde olduğunu söylediklerini zikreder. Bu sözler İslâm ulemasının tekfir ettiği Cehmiyye kudemasının sözleridir. Cehm'in de şöyle dediğini nakleder: İşte Allah tıpkı bu gördüğümüz hava gibidir ya da havanın kendisidir.⁸⁷

Bir başka noktada İbn Teymiye Cehmiyye'yi "İttihadiyye" ile birleştirmeye kalkışıyor. Sufiyye'nin ilham ve "zevk"inin tarihi kaynağının Cehm'de ve Cehmiyye'de bulunduğunu söyleyen İbn Teymiye, İttihadiyyeci Sufiyye'nin temellerini "Allah her varlık için vazgeçilmez mutlak, sabit bir vücuttur" düşüncesine dayandığını zikreder. Şeytandan gelen bir vesvese de olsa bunlar kalplerine doğan her şeyi Allah'tan vasıtasız bir şekilde doğrudan doğruya aldıklarını söylemektedirler. Ve bu zevk mesleği diye adlandırılır: Bunlar, İmran oğlu Musa'nın Allah'la konuşması gibi Allah'la konuştuklarını iddia ederler. Hatta bunlardan bir kısmı, kendi hallerinin Musa'dan daha iyi olduğunu iddia eder. Çünkü Musa, Allah'ın kelamını doğrudan doğruya Allah'tan değil de ağaçtan duymuştur. Oysa kendileri, İbn Arabi'nin de söylediği gibi, Allah'ın hitabını konuşan vahiyden bizzat almaktadırlar. İbn Arabi şöyle der:

“Varlık alemindeki her söz O'nun sözüdür.”

İbn Teymiye'ye göre bunları bu düşünceye vardırان şey Cehmiyye mezhebinin kabullenmiş olmalarıdır. Çünkü Cehmiyye'ye göre, Allah'ın Musa ile konuşması ilham kabilindendir.⁸⁸ Bu mukayese gerçekten enteresan bir mukayesedir. Oysa Cehm b. Safvan ve etbai aslında Allah hakkında maddi olan kelamı inkar etmekte, Allah'ın mahlukat biçiminde tasavvur edilmesini ve mahlukatın diliyle konuşmasını reddetmektedirler.

İbn Teymiye sözü, vahdet-i vücudcuların, ilham düşüncesini Cehmiyye'den aldıklarına götürüp bağlıyor ve onları bununla itham ediyor.

İbn Teymiye bundan daha kötü bir hataya düşerek işi büsbütün karıştırıyor. Vahdet-i vücudcuların “insanın gözünden perde kalkarsa Allah'ı bu dünyada da görebilir” düşüncesini Cehmiyye'nin hicabı reddetmesinin bir sonucu olarak görüyor.”

Hicab (örtü) kalkınca Hakk'ı görür. İbn Teymiye'ye göre Cehmiyye, kendi zikirlerinde tasavvur ettikleri ve şekillendirdikleri bir varlığı görüyorlar ki, bunun hakikatla bir ilgisi yoktur. Onların müşahade ettikleri Rab mahluk olan bir şeydir. Kendilerine hitap ettiğini zannettikleri Rab böyle bir Rab'dır. Onun varlığı sadece onların zihinlerinde mevcuttur. Veya mahlukat türünden olan bir Rabdir.⁸⁹ İbn Teymiye, Cehmiyye'nin içinde bulunduğu kelamın zandaka ve ta'til dehlizi olduğunu söylemektedir.

Oysa Cehm b. Safvan'ın, Müşebbihe'nin ileri sürdüğü, insanla Allah arasındaki maddi örtü meselesini tamamen reddetmekte olduğunu biliyoruz. Cehm, rüyet meselesinde Allah'ın ne dünyada ve ne de ahirette görülemeyeceğini söylemektedir. Çünkü O, azami ölçüde Allah'ı tenzih etmek istemektedir. Dolayısıyla İbn Teymiye'nin bu konudaki çıkarımları ve mukayeseleri sıhhatli bir temele oturmamaktadır.

Son olarak İbn Teymiye, vahdet-i vücudcuların Peygamber'den (s.a.v.) rivayet edilen “Allah var idi ve onunla beraber hiçbir şey yok idi ve O, halen de öyledir” hadisi üzerinde durmaktadır. İbn Teymiye, “Hadisin sonundaki ‘ve O, halen de öyledir’ ibaresi, hadisin aslında mevcut değildir. Dolayısıyla bu yalandır ve peygambere iftiradır.” diyor.⁹⁰ Bu uydurulmuş mevzu bir hadistir ve

Cehmiyye'den alınmıştır. Çünkü Cehmiyye de şöyle demektedir: "Allah var idi ve onunla birlikte ne zaman ve ne de mekan yoktu. Ve O, şimdi de öyledir." Ibn Teymiye'ye göre, vahdet-i vücütçular bunu, "Allah var idi ve onunla birlikte hiçbir şey yoktu. Ve O, halen de öyledir" biçiminde değiştirmişlerdir. Oysa, Buharî'nin zikrettiği sahih hadis şöyledir: "Allah var idi ve ondan önce hiçbir şey yoktu. Ve Allah'ın arşı suyun üzerinde idi. O, zikirde (Kur'an'da) her şeyi yazdı ve sonra da gökleri ve yeri yarattı." Ibn Teymiye'nin hadiste ziyade olarak tesbit ettiği kısma "Ve O (Allah), halen de öyledir" ibaresidir. Ibn Teymiye'ye göre bu ziyade Cehmiyye tarafından hadise eklenmiş ve bununla, Allah'ın kendi nefsinin nitelediği sıfatların inkarı amaçlanmıştır. Allah'ın arş üzerinde istiva etmesi, dünya semasına inmesi vs. inkar edilmek için yapılmıştır bu. Çünkü Cehmiyye şöyle demektedir: "Ezelde Allah Arş üzerinde istiva etmiyordu ve O, şimdi de öyledir. Çünkü aksi takdirde, O'nun şimdi Arş üzerinde olduğunu söylersek bu O'nun için tegayyür ve tahavvül anlamına gelir."⁹¹ Cehm ve Cehmiyye'nin kastettikleri budur. Onlar bu hadisle Allah'ın arş üzerindeki maddi istivasını inkar etmişlerdir. Yoksa, vahdeti vücütçuların, aynı hadisi delil göstererek kastettiklerini kesinlikle kastetmemişlerdir. Vahdeti vücütçular; "Allah şimdi de ezelde olduğu hal üzeredir. Ezelde, kendisiyle birlikte hiçbir şey olmadığı gibi şimdi de onunla birlikte hiçbir şey yoktur" hadisini delil göstererek kainatın onun dışında birşey olmadığını, O'ndan başka hiçbir şeyin varolmadığını, ne ezelde ve ne de ebedde O'nunla birlikte birşeyin mevcut bulunmadığını, O'nun mevcudatın aynısı ve kendisi olduğunu söylemişlerdir.

Cehmiyye ise böyle bir şeyi kesinlikle söylememiştir. Hatta Cehmiyye'nin halefleri olan Mutezile de, Allah'ın kadim sıfatlarını veya arş üzerindeki maddi istivasını inkar ederken bunu söylememişlerdir. Ancak, hulûliyyeciler olsun, vahdet-i vücütçular olsun, Cehmiyye ve daha sonra da Mutezile'nin koymuş oldukları bazı esasları kendi amaçları doğrultusunda vahdet-i vücüt mezhebinin ispatı için istihdam etmiş olabilirler. Fakat vahdet-i vücütçularla Cehmiyye arasında kesin bir fark vardır. Bilindiği gibi vahdet-i vücütçular, kendi teorilerini ispat etmek için teşbih ve tecsimi (Allah'ı cisime benzetme) iki temel esas olarak almışlar-

dır. Dolayısıyla vahdet-i vücudçularla Cehmiyye arasındaki büyük farkı ortaya koymamız gerekmektedir. Cehm akli kullanmakta ve onu marifetin bir vasıtası olarak görmekteydi. Sufiler bu sebeple ona hücum etmişlerdir. Özellikle vahdet-i vücudçular sırf bu yüzden Cehmiyye'ye karşı şiddetle saldırmışlardır. Sufilerin izledikleri yol “zevk” yoluydu. Çünkü akıl hata yapar ve aldatır.

İbn Teymiye'nin Cehmiyye'ye hücum etmesinin en önemli nedenlerini şöylece sıralayabiliriz: Birincisi, Cehmiyye'nin dinin anlaşılmasında ve yorumlanmasında akli ayırdedici biricik hakem olarak görmeleri ve ona tutunmaları; “Mütekellimin olan Cehmiyye, ilahi hitabın delalet ettiği şeyden onları münzarif kılan karinenin akıl olduğunu söylemektedirler. Böylece nefy mezhebine muvafık olan akli delaletle iktifa edilmiştir.” İbn Teymiye buna muvafakat etmiyor; bilakis Peygamber'in (s.a.v.), aklın nazarında ehli nefyin görüşünden daha açık ve net olan ispatı beyan ettiği görüşünü savunuyor. Örneğin, Cehmiyye'nin nefyinden ziyade akılla bilinen işler olan Allah'ın yaratması, kudreti, meşiet, ilmi ve saireyi zikretmesi gibi. “Burada İbn Teymiye'nin Cehmiyye kudemasına hücum etmesinin ilk sebebi ortaya çıkmış oluyor. Cehmiyye önce akli ortaya koymuş ve onun herşeyde tasarruf etmesini mübah saymıştır. Fakat İbn Teymiye önce vahyi ortaya koymakta sonra da aklın ona muvafık hareket etmesini öngörmektedir. Onun için O şöyle der: “Aklın, ehl-i nefye muvafık olacağını size kim temin edebilir? Ancak sarîh olan akıl Allah Rasûlû'nün tesbit ettiğini kabul eder. Dolayısıyla sarîh makul ile sahîh menkul arasında çelişki yoktur.” İbn Teymiye, asıl tartışma konusunun bu olmadığını, asıl tartışmanın menkul üzerinde olduğunu unutuyor. Gerçek şari-i hakiki olan Allah'tan menkul mudur, değil midir? Naklin ondan olduğu sabit olursa, bunun tefsiri nasıl olacaktır? İşte asıl hassas olan sorun budur. İbn Teymiye'nin Cehmiyye'yi vahdet-i vücudcu olarak nitelemesi tuhaftır. Bunu yaptıktan sonra da kendi kendisiyle çelişkiye düşüyor ve onların ehli nefy “nûfat” olduğunu söylüyor. İşte söylediklerinin bir kısmı: “Firavn ehl-i nefy'in imamıdır. Bunun içindir ki, ehli nefy'in muhakkikleri Firavn'ın görüşünde olduklarını açıklamışlardır. Tıpkı Cehmiyye'den olan vahdet-i vücudçuların ehli nefy'den olduklarını tasrih etmeleri gibi. Çünkü Firavn

uluvvü inkar edip Musa'yı yalanlamıştır. Allah'ın Musa ile olan konuşmasını da inkar etmiştir."⁹² İbn Teymiye bu görüşünde tamamen muzdaribdir.

İkincisi: İbn Teymiye'nin Cehmiyye'ye şiddetli saldırısının sebebi gerçekten sadece bu mudur? Öyle anlaşıyor ki, İbn Teymiye'nin Cehm'i ve Cehmiyye'nin görüşlerini şiddetli eleştiriye tabi tutmasının asıl sebebi, ona göre bunların Allah'ın semada temekkün etmiş olduğunu inkar etmeleri ve Arş üzerindeki maddi istivayı kabul etmemiş olmalarıdır. İbn Teymiye'ye göre ehl-i nefy'in itikadı şudur: Allah alemin içinde olmadığı gibi dışında da değildir. O ne göklerin üzerindeki bir Rabdir ve ne de Arş'ın üzerindeki bir ilahtır. Bunlar Peygamber'in (s.a.v) Allah'a olan miracını da inkar etmektedirler. Bunlara göre, Rasûlullah (s.a.v.) sadece semavata kadar çıkmıştır. Allah'a urûc etmemiştir. Melaikeler de Allah'a değil melekutuna yükselirler. Ne Allah'tan birşey yere iner ve ne de yerden O'na bir şey yükselir ve hakeza. Onlar bu tür konuları gayet mücmel, mübhem ve anlaşılmaz biçimde ifade etmektedirler. Mesela şu sözleri gibi: "O (Allah) bir yer kaplamış değil, cisim değil, cevher değildir. O, ne mekanda, ne de herhangi bir cihettedir."⁹³

İbn Teymiye, mezhep imamlarının Cehmiyye'ye bütün bu konularda muhalefet ettiklerini tüm gayretiyle ispata çalışmıştır. İmam Malik'in: "İstiva malumdur, keyfiyeti meçhuldur, istivaya inanmak vaciptir. Onun hakkında soru sormak ise bid'attır" sözünün çoğu insanların zannettiği gibi tevkifi olmadığını; bilakis ispat anlamına geldiğini anlatmaya çalışmıştır İbn Teymiye. İbn Teymiye'ye göre İmam Malik'in bu görüşü diğer nefiycilerin görüşlerinden farklıdır. Çünkü Cehmiyye, her şeyden önce "istiva"yı kabul etmemektedir. Nerde kaldı ki onun keyfiyetinin meçhuliyetini söylesin. Onlar "istiva"nın kendisinin meçhul ve malum olmayan birşey olduğunu söylemektedirler. İstivanın meçhul olduğunu söyleyince artık onun keyfiyetinin meçhul olduğundan söz etmek yersiz olur ve özellikle de istiva nefyedilmiş bir şey ise madum olan menfinin keyfiyeti yoktur ki, meçhul veya malum denilsin. Ama İmam Malik ise istivanın sabit ve malum olduğunu önce kabul etmektedir. Keyfiyeti vardır ama bu keyfiyetin ne olduğu bizim meçhulumuzdur, bunu bilmiyoruz. Onun için de İmam Malik bu hususta soru sormanın bid'at ola-

cağını söylemiştir. Çünkü soru sormak bildiğimiz bir şey hususunda mümkündür. Oysa biz Allah'ın istivasının keyfiyetini bilmiyoruz. Her malum olan ve keyfiyeti bulunan şeyin bu keyfiyetinin bilinmiş olması gerekmez. Yine İbn Teymiye, İmam Malik'ten yapılan sahih nakillerden birinde onun şöyle dediğini nakleder: "Allah semadadır ve ilmi her yerdedir." İbn Teymiye, İmam Malik'in bu sözünü inkar edenlerin bunu, müteahhirin Eşaire'den örneğin el-Cüveynî ve İmamü'l-Haremeyn'den aldıklarını söylemektedir.

Burada İbn Teymiye'nin büyük bir mugalata yaptığını düşünüyorum. Her şeyden önce Cehmiyye, Kur'an'ın istiva ile ilgili âyetini inkar etmemekte, sadece bunu tevil etmektedir.

İkinci olarak, İmam Malik Vakifiyye'dendir. İbni Teymiye'nin İmam Malik'e isnad ederek aktardığı "Allah semadadır ve ilmi de her yerdedir" sözü sened açısından zayıftır. Bu söz İbn Ebi Zeyd tarikiyle varid olmuştur, ki Ebu Zeyd, Allah için neyin caiz ve neyin caiz olmadığını tesbitte delil olamaz.

Üçüncüsü, İbn Teymiye, Eş'ari imamlarının görüşleriyle Cehmiyye'nin görüşlerini birbirine yakın göstermeye çalışmıştır. Oysa Eş'ariler, Cehm'in sıfatlar konusundaki inkarına karşı çıkmaktadırlar. Aynı şekilde tecsim ve teşbihi de reddetmektedirler. İbn Teymiye ise müşebbihe ve mücessimedendir. Mukatil b. Süleyman'dan ve ondan sonra gelen Kerrami'yeden büyük ölçüde etkilenmiştir. Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olan tüm risaletlerinde ve diğer kitaplarında bu teşbih ve tecsim vardır.

Cehmiyye fırkası, kurucusu olan Cehm'in katletilmesiyle son bulmamış, bağımsız bir mezhep olarak devam etmiştir. Bu hususta Bağdadi (ö. 429) şöyle der: "Cehm'in etbaı günümüzde Nihavend taraflarında bulunmaktadır. İsmail b. İbrahim b. Kebus eş-Şirazi ed-Deylemi bunlara giderek, şeyhimiz Ebu Hasan el-Eş'ari'ye tabi olmaları için onları davet etmiş, bunlardan bir grup bu davete icabet etmiş ve böylece yekvücut olmuşlardır."⁹⁴ İsfereyani ise Cehmiyye mensuplarının çoğunun Tirmiz civarında yaşadıklarını zikreder.⁹⁵ Dolayısıyla Cehmiyye fırkasının hicrî 5. yüzyıla kadar ve hatta bu tarihten sonra da yaşamış olduğu muhakkaktır.

6. CEHM b. SAFVAN VE MUTEZİLE

Araştırmacılar Cehm b. Safvan ile ilk Mutezile arasındaki ilişkileri tesbit konusunda çokca uğraşmışlar bu konuda büyük çaba sarfetmişlerdir. İlk olarak resmî itizal sıfatıyla nitelenenlerin Vâsıl b. Atâ (ö. 131 H.) ile Amr b. Ubeyd (ö. 144 H.) olduğunu biliyoruz. Cehm b. Safvan'ın hicri 128 yılında öldürüldüğünü de biliyoruz. Dolayısıyla bu üç düşünürün çağdaş oldukları kesinkes ortadadır. Cehmiyye'nin adı Mutezile'ye baskın çıkmış ve birçok yazarın kitaplarında Mutezile mensupları Cehmiyye olarak adlandırılmıştır. Bu iki fırka arasında özdeki ihtilafa rağmen böyle olmuştur. Çünkü Cehmiyye mutlak anlamda Cebriyye olduğu halde, Mutezile ise Kaderiyye'dir. Mutezile akli teville inanmış ve aklın hüccetini marifetin kaynağı olarak kabul etmiştir. Bu Cehm'in de yaptığı şeydir. Mutezile sıfatları nefyetmiş ve Kur'an'ın mahluk olduğunu öne sürmüştür. Aynı şeyleri ilk kez dile getiren Ca'd ve Cehm'dir. O halde, Cehm ile Mutezile arasında, ilk mutezilî sayılan Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd ve bunların herhangi bir öğrencisi arasında bir ilişki var mıdır? Daha sonraları Mutezile'nin Cehmiyye olarak zikredilmesinin ve adlandırılmasının gerçek sebebi nedir? Bu ilişkilerin mahiyeti konusunda bir sonuca varmadan önce aşağıdaki şu mülâhazaları ortaya koymamız gerekiyor.

Birincisi: Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat yahut Selef, muteakaddimin veya müteahhirin Cehm'e ve Cehmiyye'ye, Mutezile'ye yaptıklarından daha şiddetli hücumda bulunmuşlardır. Mutezile'ye çağdaş olan İmam Ahmed b. Hanbel, Mutezile'nin doruk noktasında olduğu bir dönemde bile onları tenkid ederken bunu Cehmiyye adı altında yapmaktadır. Aynı şeyi Buhari de yapmıştır. İbn Teymiye de bu iki fırkayı birbirine karıştırmaktadır.

İkincisi: Cebr meselesinde Cehm b. Safvan'a yöneltilmiş bir hücumun ya da incitici bir eleştirinin olduğunu görmüyoruz. Selefiyle ve halefiyle Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat uleması bu konuya oldukça yüzeysel şekilde temas etmekte ve Cehm ile fazla ihtilafa girmemektedirler. Ehl-i Sünnet'i çokça meşgul eden mesele, özellikle Eş'arilerin üzerinde önemle durdukları husus, Cehmiyye'nin sıfatları inkar etmesidir. Müteahhirin selef nezdinde ise Cehmiyye'nin en büyük yanlışı maddi istivayı kabul etmesi olarak görülmektedir. Yine Cehmiyye'ye yöneltilen eleştiri-

lerden birisi de, nassların tevil edilmesinde mutlak aklı esas almalarıdır. Bu, sonuç itibariyle Ehl-i Sünnet'in vahye dayanan akaidinin inkarına götürür.

Üçüncüsü: İlk Mutezile imamlarını, sadece iki önemli mesele olan sıfatların nefyi ile Kur'an'ın mahluk olduğu meselesiyle iştigal etmiş göstererek, bunlarla sınırlamak da oldukça zordur. Aslında ilk Mutezile'nin üzerinde önemle durduğu konulardan birisi "el-menziletü beyne'l-menzileteyn" ile kader meselesidir. Burada şunu vurgulamak gerekir ki, Vâsıl b. Atâ bu konularda Cehm b. Safvan'ın değil Gaylan ed-Dımişkî'nin öğrencisidir. Hatta bu konuda Vâsıl b. Atâ ile Cehm arasında kesin bir görüş ayrılığı sözkonusudur.

Bu ikisi arasındaki ilişkinin daha iyi anlaşılabilmesi için şu soruları sorabiliriz: Bu iki kişi acaba birbirleriyle karşılaşmışlar mıdır? Elimizde bunu kanıtlayan hiçbir tarihi delil yoktur. Fakat buna rağmen bu iki kişi arasında bir münasebetin olduğunu gösteren bir ipucunun da bulunduğunu düşünüyoruz. Çünkü Kadı Abdülcebbar'ın bildirdiğine göre, Vâsıl b. Atâ, Hafs b. Salim'i davetçi olarak Horasan'a göndermiştir. Öyle anlaşıyor ki, bunu göndermekten kastı, bir yandan Sümeniyye'yi hidayete erdirmek diğer yönden de Cehm'e karşı gelmekti. Kadı Abdülcebbar şöyle der: "Vâsıl b. Atâ, Hafs b. Salim'i irca konusunda Cehm ile münazara yapması için gönderdiğinde ona şöyle dedi: Oraya vardığında bir yıl boyunca halkla tanış ve konuş, ta ki senin konumunu bilsinler. İnsanlar seni dinlemeye alışınca ve konuşmanı sevince, o zaman Cehm'i münazaraya davet et." Hafs'ın mutlaka Cehm ile karşılaşması gerekiyordu. Cehm, Sümeniyye fırkasına karşı mücadele veren son kişiydi. Hafs ile Cehm ihtilafa düştüler ve Tirmiz mescidinde tartıştılar. Kadı Abdülcebbar, mutezili fikri desteklemek ve onu üstün göstermek için adeti olduğu üzere şöyle demektedir: "Hafs onu fena şekilde sıkıştırdı. Bunun üzerine Cehm hakkı söylemeye başladı. Ne var ki Hafs Basra'ya geri dönünce Cehm de yeniden eski habis görüşüne döndü."⁹⁶ Bu, Vâsıl b. Atâ'nın öğrencisi Hafs vasıtasıyla Cehm arasındaki ilk ilişki oldu. Ne var ki bu tartışmanın konusu bilinmemektedir. Anlaşamadıkları konu acaba kader konusu muydu? Vâsıl b. Atâ kaderî Cehm ise cebrî idi. Yoksa tartıştıkları konular, fenaü'l-hul-

deyn gibi Vâsıl b. Atâ'nın üzerinde hiç konuşmamış olduğu cüz'i meseleler miydi? Doğrusu bu hususta elimizde yeterli hiçbir delil mevcut değil.

Kadı Abdülcebbar Cehm ile Vâsıl arasındaki ilişkiyi tesbit bakımından ikinci bir olayı daha aktarıyor: Sümeniyye'den bir grup Cehm'le karşılaştı ve onunla marifet meselesinde tartıştı. Bunlar Cehm'e sordular: Allah beş duyunun dışında mıdır? Cehm, hayır diye cevapladı. O halde onu nasıl ve hangi duyuyla tanımış olduğunu bize anlat? Cehm bu soruya da hayır diye cevap verince; o halde senin inandığın Allah meçhuldur, dediler. Cehm buna cevap veremeyip sükut etti. Bunun üzerine Vâsıl'a bir mektup yazarak durumu arzetti. Vâsıl, marifetin bilinmesinde altıncı bir duyunun olduğunu söyledi. İnsan onunla diri ile ölüyü, akıllı ile deliyi birbirinden ayırdeder. Cehm bunu söyleyince Sümeniyye; bu senin sözün değildir, dediler. Bunun üzerine onlara Vâsıl b. Atâ'dan yardım talebinde bulunduğunu söyledi. Bunun üzerine Vâsıl'ın yanına giderek, onunla görüştüler ve bu konuları tartıştılar.⁹⁷

Bu da gösteriyor ki, Vâsıl'ın öğrencisi ve davetçisi olan Hafs b. Salim'in Cehm'le görüşmesinden sonra da, Cehm'le Vâsıl arasındaki ilişkiler devam etmiştir. Cehm Sümeniyye'ye karşı yenik düşünce Vâsıl'dan yardım istemiştir. Bu da gösteriyor ki, ikisi arasındaki ilişkiler dostane ilişkilerdir. Fakat Cehm'le Sümeniyye arasında geçen bu tartışma Ahmed b. Hanbel'e ait bir kitapta değişik bir şekilde yer almaktadır. "Rivayet olunur ki, Cehm, Sümeniyye'den iki hasmıyla karşılaşmıştır. Semenî ona; seninle tartışmak istiyorum, der. Şayet benim delillerim güçlü çıkarsa sen benim dinime girmiş olursun. Yok eğer senin delillerin güçlü çıkarsa ben senin dinine girerim. Semenî, Cehm'e şöyle der: "Bir ilahın olduğunu söylüyor ve buna inanıyorsun değil mi?" Cehm: "Evet" der. Semenî: "Bu İlahı hiç gördün mü?" Cehm: "Hayır görmedim" der. Semenî: "Hiç sözünü işittin mi?" Cehm: "Hayır" der. Semenî: "Peki hiç onun kokusunu kokladın mı?" diye sorar. Cehm yine "Hayır" diye cevap verir. "Peki onu hissettin mi?" Cehm buna da "Hayır" deyince Semenî: "Peki onun İlah olduğunu sana bildiren şey nedir?" diye sorar. Cehm bunun üzerine şaşırıp cevap veremez. Kırk gün kime, nasıl ibadet ettiğini bilmez.

Sonra birden hıristiyan zındıkların ileri sürdükleri delil aklına gelir. Bilindiği gibi hıristiyan zındıkları, Hz. İsa'nın ruhunun Allah'ın ruhu -yani Allah'ın zatından- olduğunu iddia ediyorlar. Allah bir şey yapmak istediği zaman mahlukatının bazılarının bedenine girer ve onun lisaniyle konuşur. İstedliğini emreder ve istediği şeyi nehyeder. Bu, gözlere görünmeyen gaib bir ruhtur. İşte buna benzer bir delili algılayan Cehm Sümeniyye'ye şu soruları yöneltir: "Sen bedeninde bir ruhun varolduğunu kabul ediyorsun değil mi?" Semenî: "Evet" der. "Peki ruhunu hiç gördün mü?" Semenî: "Hayır." "Peki hiç konuştuğunu işittin mi?" Semenî: "Hayır." "Peki onun başka şeyleri hissettiğini gördün mü?" Semenî buna da "Hayır" diye cevap verince bu kez Cehm: "İşte Allah da bunun gibidir" der. "O, görünmez, sesi işitilmez, kokusu da duyulmaz. Gözler onu göremez ve hiçbir mekanda da olmaz."⁹⁸ Burada Cehm'in Mesihîyye'ye sunduğu görüşlere bir bir cevap verme girişimi sözkonusudur.

İbn Teymiye bu tartışmayı şöyle yorumlar:

"Cehm b. Safvan, Allah'ı inkar eden Hint Sümeniyye müşriklerinden birisiyle tartışırken, semenî beş duyusuyla algılamadığı şeyi haliyle kabul etmeyip inkar edince Cehm ona ruh örneğini vermiştir. İnsanda ruh mevcut olduğu halde ne gözle görülebiliyor, ne kulakla işitilebiliyor, ne kokusu hissedilebiliyor, ne de temas edilebiliyor. Semenî, beş duyuyla algılanmayan şeyin mevcut olmadığını söyleyince, Cehm de ona ruh örneğini vermiştir. İbn Teymiye, Cehm'in cevabını "Meşşai Sabie filozofunun cevabı" olarak niteliyor.⁹⁹ Burada Ahmed b. Hanbel'e nisbet edilen kitaba işaret etmiyor. Cehm'in, Vâsıl b. Atâ'ya müracaat edip ondan istianede bulunduğunu da söylemiyor. İbn Teymiye sadece Cehm'in sözlerinin "Meşşai Sabie filozofları"nın sözlerine benzediğini söylüyor. Meşşai filozofla belki de Eflatun'u kastediyor.

Ben, Sabie olan Sümeniyye'ye bu yeryüzünde ilk kez reddiye-de bulunan kişinin Cehm olduğu görüşünü tercih ediyorum. Daha sonraları Vâsıl b. Atâ ona davetçilerini ve öğrencilerini göndermiştir. Ve öyle inanıyorum ki, Cehm Vâsıl'ın talebeleriyle karşılaşmıştır ve görüşleri yerli yerine oturmuştur. Kader konusunda inkarı esas alan Gaylan ed-Dımsıkî'ye tabi olan taife ile ona reddiye-de bulunan Cehmîyye arasında ihtilafın olması da kaçınılmazdı.

Bir taraftan Mutezile'nin diğer taraftan Ehl-i Sünnet tarihçilerinin görüşleri bu iki grup arasındaki ilişkileri tesbit açısından açıklık kazandırmaktadır.

Mutezile tarihçilerinin olumlu ya da olumsuz yaklaşımları bu ilişkilerin tesbitinde eleştirel bir üslupla işlenmiştir.

Ibn Murtaza, *Tabakatü'l-Mutezile* adlı çalışmasında Cehm'i Mutezile'den birisi olarak zikretmemiştir. Onu kendi tabakalarından saymadığı gibi görüşünü batıl kabul etmiştir. Çünkü O, Vâsıl b. Atâ'nın davetçisi Haris'le olan görüşmesinde Mutezile'nin görüşünü benimsemiş ama Vâsıl'ın davetçisi Basra'ya döndükten sonra yine eski batıl fikirlerine rücu etmiştir. Ibn Murtaza, Gaylan ed-Dımişki'yi Mutezile'ye mensup sayarken; Cehm'i, Mutezile tabakatında zikretmemiş olması, Cehm'le Mutezile arasında kader konusunda büyük bir anlaşmazlığın olduğunu gösteriyor. Buna ilave olarak Cehm, o dönemde Mutezile medresesinin belirgin bir alameti farikası olan “el-menziletü beyne'l-men-zileteyn” meselesini ağızına almamaktadır.

İkinci bir Mutezile tarihçisi olan Hayyat bize Cehm'in: “Allah kendi nefsinı muhdes bir ilimle bilir” dediğini, bu itibarla mutezili olmadığını, bilakis kendilerine şiddetle muhalefet ettiğini belirtir ama onu yine de muvahhitlerden sayar. “Cehm Mutezile'den olmasa da muvahhit bir kimsedir” der.¹⁰⁰ Birinci sınıf bir mutezili tarihçi olan Hayyat, birçok meselede Mutezile'nin Cehm'e karşı geldiğini, fikirlerini reddettiğini, hatta onu Hişam b. Hakem mesabesinde saydıklarını söyler. Aynı Hayyat, Cehm'in amansız bir düşmanı olan Gaylan ed-Dımişki'yi ise Mutezile'den sayar ve şöyle der:

“Gaylan'a gelince, kuşkusuz o, mutezili sayılması için gerekli olan beş ana ilkeye inanmış olan bir kimse idi.”¹⁰¹

Mutezile'nin bu konuda öndegelen isimlerinden birisi olan Bişr b. Mutemer (ö. 210 H.)'in bu konuda bir delil teşkil eden görüşü şudur: Mutezile, Cehm b. Safvan'dan kesinlikle teberri etmiştir. Hayyat, Ibn Ravendi'nin -ki Mutezile'nin büyük bir hasmı sayılır- şöyle dediğini zikreder: “Mahiyetle ilgili görüşü beyan edenler Mutezile'nin iki şeyhi olan Dirar ile¹⁰² Hafs el-Ferd'i'dir.¹⁰³ Aynı şekilde Semame¹⁰⁴ de bu görüşte idi. Hüseyin en-Neccar, Süfyan b. Sahtan ve Bergus da aynı görüştedirler.¹⁰⁵

Hayyat, İbn Ravendî'nin bu söylediklerini reddetmekte ve Dirar ile Hafs'ın Mutezile'den olmadıklarını, müşebbihe olduklarını söylemektedir. Çünkü "mahiyet" ve "mahluk" ile ilgili görüşleri bunu göstermektedir. Bîşr b. Mutemer bunların düşüncelerinden beri olduklarını şu dizelerle dile getirir:

*Ayıpla karşılaşmaktan çekinmeyiz
Onları anmaktan da şiddetle kaçırız
Uzaklaştırırız onları, biz onlardan değiliz
Onlar da bizden değildir, razı olmayız onlardan
Cehm'dir onların imamı, Cehm'e
İlim ve takva sahibi Amr ve arkadaşları dost olamazlar.¹⁰⁶*

Kuşkulu olan husus, Cehm'in bunlar üzerinde etkili olup olmadığı hususudur. Ama bu kimseler kesinlikle cehmiyyeci değildirler. Akideleri daha çok irca ve Cebriyye karışımıdır. Bunların içinde sadece Semame b. Eşres mutezilidir. Cehm b. Safvan'a "mahiyet" görüşünü nisbet etmek gariptir doğrusu. Mezhep tarihçilerinin hiçbirisi bundan söz etmemiştir. Sadece Şehristani, Dırar b. Amr'ın ashabının, ne olduğunu ancak Allah'ın bilebileceği "mahiyet"i ona izafe ettiklerini ve bunun Ebu Hanife ve arkadaşlarından mervi olduğunu, bununla delilsiz ve habersiz kendi nefesine şehadet etmeyi öğretmek için yaptığını söylemiş olduğunu nakletmektedir.¹⁰⁷ Hayyat ise bunların her ikisini de Müşebbihe'den saymaktadır.¹⁰⁸ Ayrıca Bîşr b. Mutemer, Cehm'i bunların imamı olarak göstermektedir ki, bu yanlıştır. Çünkü Cehm müşebbihe değildir. Cehm'in "mahiyet"i söylediğine dair hiçbir nass varid değildir. Cehm söylemiş olsun veya olmasın, İbn Mutemer'in yukarıdaki mısralarından şu sonuca varabiliriz: Mutezile, Cehm'in düşüncelerinden teberri etmiştir. Mutezile böylece Cehm ile Mutezile'nin ünlü imamı Amr b. Ubeyd'i birbirinden tamamen ayırmaktadır. Yine Hayyat da, Ebu Huzeyl el-Allâf'ın cennet ve cehennem ehlinin ebediyetleri meselesindeki görüşleriyle Cehm'in görüşü arasında herhangi bir ilişkinin bulunmadığını kanıtlamaya çalışmıştır.¹⁰⁹ Allâf'ın bu konudaki görüşleri, Cehm'inkinden tamamen farklıdır. Allâf'ın felsefi görüşlerine sıra geldiğinde bu ikisi arasındaki farkı açıklamaya çalışacağız.

Mutezile böylece Cehm b. Safvan ile ilişkilerinin olmadığını kesin bir dille reddetmişlerdir. Bununla da kalmayarak onu şiddetli bir şekilde eleştirmişlerdir. Mutezile karşıtları ise, bu iki fırka arasında bir bağlantının ve ilişkinin olduğu görüşünde ısrar etmektedirler.

Ahmed b. Hanbel'e nisbet edilen kitaba göre, Cehm'e ittiba etmiş olan kimseler, Ebu Huzeyfe ile Amr b. Ubeyd'in bağlıları olup Basra'da Cehmiyye mezhebini ortaya koymuşlardır. Buna bakılırsa, Cehm b. Safvan'ın, Mutezile'nin ilk iki büyük şeyhinin üstadı olduğu ortaya çıkmış oluyor. Ya da en azından bu iki mutezili imama, sıfatların nefyi ile Kur'an'ın mahluk olduğu hususlarında yardımcı olduğu ve onlara zemin hazırladığı anlaşıyor.

İbni Teymiye bu iki fırka arasındaki ilişki hakkında şahane bir tahlil yapmakta, esma ve sıfatların nefyi sorununun nasıl ortaya çıktığını gözler önüne sermektedir.

Daha sonra gelen İbn Teymiye, Allah'ın isimlerinin ve sıfatlarının nefyi meselesinin doğuşunda bu iki fırka arasındaki ilişkiyi çok güzel bir şekilde ortaya koymaktadır. İbn Teymiye'ye göre, Cehmiyye'nin görüşlerini ilk olarak ortaya atanlar esma ve sıfatları inkar eden ehli nefydir. Sıfatlar sorunuyla karşı karşıya gelince Allah'ın konuşmadığını, bilakis kelamı kendisi dışındakiler için halkettiğini, bu başkalarının kendisini anlattıklarını söylemişlerdir. Bu ise bildiğimiz kadarıyla Cehmiyye'nin görüşüdür. Allah'ın kelamının geçtiği ya da Allah'ın kelamını konu alan Kur'an âyetlerini mecazi olarak kabul ettiler. Cehmiyye bununla Allah'ın sıfatlarının mecazi anlamda olduğunu söyledi. Esmâ konusunda da Cehm b. Safvan olumsuzdu. Allah'ın isimlerini inkar ediyordu. Allah'ı ne "şey"le, ne de "Hay" ismiyle tavsif ediyor, bunların mecaz olduğunu söylüyor ve O'nun ancak mecaz yoluyla isimlendirilebileceğini belirtiyordu. Çünkü, şayet mahlukatın isimleriyle Allah isimlendirilirse, bu Allah'ı yaratıklara benzetmek olacaktı. Cehm aynı şekilde cebri idi. Kulun hiçbir şey yapmadığını söylüyordu. Bunun için Allah'ı *Kadir* olarak isimlendirdiği rivayet edilir.

İbn Teymiye'ye göre Selef, Cehm'in fikirlerine mukavemet etmiş; ama, Mutezile ve Amr b. Ubeyd'in arkadaşları, Cehmiyye'nin düşüncelerini almışlardır. Bunlar Allah'ın isimleri-

ni kabul etmekle birlikte sıfatlarını nefyetmişlerdir. Allah gerçekten mütekellimdir ve Musa ile konuşmuştur. Müslümanlar Allah'ın konuştuğuna dair icma halindedirler. Mutezile bunları söylemekle, Allah'ın mütekellim olmadığını söyledikleri şeklindeki töhmetten kurtulmak istemiştir. Aslında Mutezile nezdinde Allah Subhanehu ve Teâlâ'nın mütekellim olması demek, kelamı kendisi dışındakilerde halletmiştir, anlamına gelmektedir. Ya ağaç ya hava ya da başka bir şeyde konuşmuştur. Yoksa Allah bi-zatihi konuşmuş değildir. Çünkü O'nun ne kelam, ne ilim, ne kudret, ne meşiet, ne hayat ve ne de herhangi bir sıfatı yoktur. İbn Teymiye'ye göre, Mutezile mezhebi de tıpkı Cehmiyye gibidir. Fakat Mutezile Allah'ın gerçekten konuştuğunu söylemektedir. Cehmiyye ise Allah'ın mütekellim olmadığını söylemektedir. İki grubun görüşünün de aslı Allah'ın mütekellim olmadığı hususunda birleşiyor. Mütekellim ancak kelamı kendisiyle kaim olandır. İrade sahibi de ancak irade kendisiyle kaim olandır. İrade, muhabbet, buğz ve rahmet; kendisiyle kaim olan ancak muhabbet sahibi, rıza sahibi, gazap sahibi ve merhamet sahibi olabilir. Mu'tezile'den Ebu Hanife'ye bağlı olan fıkıhçıların bir çoğu onların bu görüşüne muvafakat etmişlerdir.¹¹⁰

Buradan da anlaşılıyor ki, sıfatların nefyi konusunda Amr b. Ubeyd taraftarlarıyla Cehmiyye arasında bir ilişki mevcuttur. Fakat mesele giderek geliyor. Cehm b. Safvan, Allah'ın mütekellim oluşunu mecazen Mutezile ise gerçek olarak kabul ediyor. İbn Teymiye, Mutezile'nin bazı sıfatların nefyinde Cehm'e muvafakat etmiş olsa da başka konularda ona muhalefet ettiğini söylüyor. İman, kader ve bir kısım sıfatlar konusunda olduğu gibi. Bu hususlarda Cehm gibi aşırılığa kaçmamaktadırlar. Cehm, Allah'ın mütekellim olmadığını veya mecaz yoluyla konuştuğunu söylüyor. Mutezile ise bu tür bir inkarı açıkça göstermiyor lafzen bunu ikrar ediyor. Allah gerçekten mütekellimdir ama bu kelamı başka birşeyde yaratmakta ve göstermektedir. Anlam itibariyle Cehm'in görüşünden bir farkı yoktur bunun. Cehm, filozofların yaptığı gibi Allah'ın esmasını nefyetmektedir. Fakat Mutezile'nin ekseriyeti esmayı nefyetmemiştir.¹¹¹

Başka bir yerde İbn Teymiye, Mutezile'yi Cehmiyye'ye yakınlştırıyor. Ona göre Cehmiyye ve Mutezile Allah'ın kідemini istid-

lal ederek havadisten hali olmayan şeyin de hadis olduğunu söylemişlerdir. Bu hususta delil getirme yolları da tenevvü' etmiştir. Bazen cisimlerin hareket ve sükundan hali olmadığını ve bunların ikisinin de hadis olduğunu söylemektedirler. Bazan da cisimlerin dört durumdan hali olamayacaklarını söylemektedirler ki, bu dört durum da; birarada bulunma (ictimâ), birbirinden ayrılma (iftirak), hareket ve sükundur. Bunların tümü ise hadistir.¹¹²

İbn Teymiye bize şu önemli metni de sunmaktadır: "Münazara sadece Mutezile'ye karşı yapılmış değildi. Cehmiyye türünden olan Mutezile, Neccariyye, Derrariyye, ve Mürcie'nin değişik kollarına karşı da yapılmıştı. Dolayısıyla her mutezilî , cehmidir, ama her cehmi mutezilî değildir. Cehm b. Safvan en şiddetli muattıladandır. Çünkü o hem isimleri ve hem de sıfatları nefyetmektedir. Halbuki Mutezile sadece sıfatları inkar ediyor. Bîşr el-Mürsi ise ona göre Mürcie'den idi, mutezilî değildi, oysa Mutezile'nin ileri gelenlerinden idi.¹¹³

İbn Teymiye'nin Mutezile, Neccariyye, Derrariyye ve değişik kollarıyla Mürcie'den sayması enteresandır. Böyle bir tanım, yani her mutezilînin cehmiyyeci olduğu tanımı yanlıştır. Çünkü Mutezile kaderiyyeci; Cehmiyye de cebriyyecidir. Diğer geri kalan fırkalar da birbirinden aynı şekilde farklıdırlar. İbn Teymiye, Bîşr b. Gıyas el-Mürsi'yi zikretmekte, bunun Cehmiyyenin ileri gelenlerinden olduğunu söylemektedir. Bunu başka bir yerde daha geniş biçimde izah etmektedir: Hicri 2. yüzyılın sonrasında Selef'in, Cehmiyye'nin görüşleri diye adlandırdığı fikirler her tarafa yayılmaya başladı. Tabii bunlar Bîşr b. Gıyas el-Mürsi ve yakınları vasıtasıyla yayılıyordu. Ebu Bekir b. Fûrek'in *Te'vilat* adlı kitabında ve Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer er-Razi'nin *Te'sisü't-Takdis* isimli eserinde zikrettiği çoğu te'viller gibi bugün halkın elinde mevcut olan te'villerin benzerleri Ebu Ali Cübbai'nin, Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedani'nin, Ebu Hasan el-Basri'nin ve diğerlerinin söylediklerinde aynen mevcuttur. Bütün bunların dillerinde dolaşan te'viller Bîşr el-Mürsi'nin kitabında zikrettiği tevillerle çıkışıyor. Aynı hususlar Buhari döneminde yaşamış olan meşhur imamlardan Osman b. Said ed-Darimi'nin tasnif ettiği kitaptan da öğrenilmektedir. Osman b. Said ed-Darimi yazmış olduğu kitabına, "*Tevhid konusunda yapılan yalan ve iftiralar Osman b. Said'in cevabı*" adını vermiştir. Osman b. Said bu te-

villeri Bişr el-Mürsi'den olduğu gibi önce naklediyor sonra da cevap veriyor. Halef diye adlandırılan müteahhirin arasında yaygın olan bu görüş Mürsiyye mezhebidir.”¹¹⁴

İşte Ibn Teymiye'nin zikrettiği nass budur. Halef mezhebine olan şiddetli adaveti onu Ibn Furek, Razi ve diğerleri gibi Eş'ari imamlarıyla Bişr el-Mürsi arasında irtibatlandırmaya itmiştir. Daha sonra Bişr'i de Cehmiyye ile irtibatlandırıyor. Burada Eş'arilere karşı halef mezhebine karşı işlenmiş büyük bir yalan vardır.

Ibn Teymiye'nin bu kör ve kindar düşmanlığı halef mezhebini hakikatını anlamasına ve gelişmesine mani olmuştur. Ancak yukarıda aktarılan metnin dikkatleri Bişr el-Mürsi ile Cehmiyye arasındaki ilişkiye çevirmesi açısından önemi haizdir.

Bişr el-Mürsi'nin (ö. 219 H.) yaşadığı dönemi de tahdid eden Ibn Hallikan, Bişr'in Ebu Yusuf'tan fıkıh öğrendiğini, daha sonra kelimla uğraştığını, Kur'an'ın mahluk olduğunu söylediğini ve Mürcie olduğunu zikretmiştir. Mürcie'nin el-Mürsiyye taifesi de ona müntesiptir.¹¹⁵ Ibn Hallikan onun Cehmiyye mensubu olduğunu zikretmemiştir. Fakat Bağdadi, Cehm b. Safvan'ın mezhebi üzere, fillerde cebr, iman ve ırcaya kail olanların Cehmiyye olduğu görüşündedir.¹¹⁶ Bir eş'ari olan Bağdadi, Eş'aire'nin Bişr'i ve mezhebini reddettiği görüşündedir. Büyük İslâm tarihçisi Zehebi ise, Bişr'in, Ebu Yusuf'un yanında fıkıh okuduğunu ve fıkihta görüş sahibi olduğunu, sonra kelim ilminde de derinleştiğini ve Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyerek tartıştığını söyler. Zehebi, Bişr'in Cehm b. Safvan'a yetişmediğini ve onu görmediğini, ancak görüşlerini benimseyerek halkı buna davet ettiğini zikreder.¹¹⁷

7. CEHM VE EŞAİRE

Ibn Teymiye, Eş'arilerin cebr konusunda Cehm b. Safvan'a tâbi olduklarını tüm gayretiyle ispatlamaya çalışmaktadır. Ibn Teymiye'ye göre Cehm ve etbai, insanın fiilinin kendisinin değil, Rabbin makduru olduğunu söylemektedir. Eş'ari ve etbai da aynı şekilde fiilde müessir olanın abdin kudretinin değil Rabbin kudreti olduğunu söylemiştir.¹¹⁸ Başka bir yerde Ibn Teymiye şöyle der: “Kaderiyye ve cebriyyeci olan Cehmiyye zulüm konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Kaderiyye şöyle der: “Allah hakkın-

da zulüm, bildiğimiz insanlar arasındaki zulüm gibidir. Allah kulların ef'alinin halıkıdır; meydana gelen her şeyi irade eder denilmesine rağmen hâlâ asi olan kulunu azaba dūçar ediyorsa o zaman bu biz insanların yapmış olduğu zulüm gibi olur." Bunlar kendilerini adalet ehli diye isimlendirmişlerdir. Cehmiye de şöyle der: "Allah hakkında zulmü düşünmek mümtendir. Ama varlığı mümkün olan her şey zulüm değildir. Çünkü zulüm ya kendisine itaat edilmesi gereken bir kimsenin emrine muhalefettir; yahut onun izni olmadan başkasının mülkünde tasarrufta bulunmaktadır. Ne Rabbin fevkinde bir amir; ne de onun mülkünün dışında bir mülk vardır. O, mülkünde istediği gibi tasarruf eder. Mümkün olan birşey zulüm değildir. Kendisini inkar edip ona isyan eden Firavn ve Ebu Cehil gibi kimselerin ve diğerlerinin rızkını verir, Musa ve Muhammed gibi Peygamberlere iman edip bunlara itaat eden bağlılarına da işkence edip azap çektilirse bu da yukarıdakinin tersi gibidir. Bunların hepsi O'na nisbetle aynı seviyededir. Fakat itaat edenleri mükâfatlandıracağını ve asi olanları da cezalandıracağını haber verince o iş onu gerektiren sebepten ötürü değil, haberi sadıktan ötürü malumü'l-vuku olmuştur.

Ameller sevab ve ikabın alametleridir, sebepleri değildir. Bu görüş, Cehm ve ashabının, Eş'arilerin dört imamın etbaından muvafakat edenlerin ve diğerlerinin görüşüdür."¹¹⁹ Bir başka yerde ise İbn Teymiye şöyle der: "Cisimlerde kuvâyı ve sebepleri inkar eden kimse, fiilin meydana gelmesinde tesiri olan kudreti de inkar etmiş olur. Aslında Cehm b. Safvan, Eş'ari ve bunların görüşlerine muvafakat edenlere göre fiilin meydana gelmesinde abdin kudretinin rolü yoktur." İbn Teymiye, bu görüşün kaynağının Cehm b. Safvan olduğunu söylemektedir. Çünkü O, Allah'ın meşietini kabul ediyor fakat hikmetini ve rahmetini nefy ediyor. Yine, kulun fiilinin, etkileyici güçte olamayacağına inanmaktaydı. Cüzzamlıların arasına giderek: Allah'ın rahmetini ve merhametini inkar makamında şöyle derdi: Bakınız bunları Erhamü'r-rahimin böyle yapmıştır! Bununla, Allah'ın sırf meşietinin olduğunu kanıtlamak istiyor, Allah'ın iki taraftan bir tarafı, tercih etmede bilâ müreccih olduğunu söylüyordu. İşte İbn Teymiye burada Eş'ari'nin kesb mezhebini Cehm'e nisbet eder-

ken haktan ayrılmaktadır. Kesb mezhebiyle cebr mezhebi arasında büyük fark vardır. Doğrusu İbn Teymiye kesb mezhebinin hakikatını algılamamıştır. Aslında kesb mezhebi cebr ile ihtiyar ve Cebriyye ile Mutezile arasında orta yoldur. Bu mezhebe göre, Allah fiilin Halıkı'dır ve insan fiilini bu yaratmadan iktisab etmektedir. Bu orta yol çözümü, Allah'ın ilminin kadim olduğu görüşünü de ortaya koyar.

8. CEHM İLE HEREVİ el-ENSARI VE "ADET" DÜŞÜNCESİ

İbn Teymiye'ye göre cebr meselesinde Cehm'in ünlü selefi sufilerden biri olan Herevi el-Ensari üzerinde de etkisi vardır. Ona duyduğu saygıdan ötürü Herevi'yi Şeyhü'l-İslâm diye anmasına rağmen onun Cehmiyye'ye ait olan cebr düşüncesini alıp kullanmasını büyük bir hata olarak görmektedir. *Menazil* adlı kitabın (ki, bu kitapta selefi tasavvufun ilkeleri açıklanmıştır) sahibinin zikrettiği "fena", tevhidi uluhiyetteki fena değil, tevhidi rububiyetteki fenadır. Evet O, tevhidi ikrar edip kabul etmektedir; ama Cehm b. Safvan ve etbaina uyarak sebepleri ve hükümü de nefyetmektedir. İbn Teymiye, sıfatlar konusunda Cehmiyye'den tamamen ayrı düşünceye sahip olsa da onun Muattıla ve Müseb-bite arasındaki farkı ayırdeden bir kitap yazmış olduğunu söylemektedir. Aynı şekilde Cehmiyye'yi kelamı ve kelam ehlini tekfir eden kitaplar da yazmıştır. Bu konuda çokça yazıp çizen Herevi sıfatların ispatı meselesinde *ğaluv* (aşırılığa kaçma) ile de itham edilmiştir. Ancak O, kader meselesinde hüküm ve sebepleri nef-yeden Cehmiyye'ye uymuştur. Sıfatlar üzerinde konuşmak başka, kader konusunda konuşmak ise başka bir şeydir. İbn Teymiye göre, Herevi el-Ensari'nin savunduğu "fena", "beka", ile bir araya gelemez. Sufiler nezdinde "beka" "fena"nın tamamlayıcı merhalesidir.

Onun için Herevi şöyle der: "Bütün manalardan geçerek, kaderin hükmüne varması için abdin bu hükümü müşahedesi ona, iyinin (hasene) istihsanı ve kötünün (seyyie) istikbahı fırsatını tanımıyor. O her şeyi iradesi ve kudretiyle yaratmıştır. Allah'a nisbetle varlıkta kim bir farkı tesbit etmezse, o zaman Allah'tan başka her şeyin onun için sevimli ve hoşnut olduğunu, onun tarafından istenmiş olduğunu ve ona nisbetle hepsinin aynı seviye-

de olduğunu söyler. O ne birşeyi sever ve ne de buğzeder. Bunun müşahedesi Allah'a olan nisbetle beraberinde iyinin istihsanını ve kötünün istikbahını getirmez. Çünkü bu mezhebe göre, istihsan ve istikbah ancak kula nisbetle vardır. Kendisine uygun olanı istihsan eder; kendine münafi olanı ise çirkin karşılar.”¹²⁰ Fakat “fena”da insan kendi fiilini görmez, ancak Allah'ın fiilini müşahede eder. Ne güzel görür ve ne de çirkin. İbn Teymiye, bu konuda Herevi el-Ensari'nin tamamen “Cehm b. Safvan ve etbaini Kaderiyye-Cebriyye” mezhebine tâbi olduğunu söylemektedir. Ona göre Herevi Allah'ın meşietinin iradesinin, muhabbetinin ve rızasının eşit olduğu hususunda Mutezile ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Oysa Mutezile, insan iradesinin hürriyetine inanır. Allah kulların efalinin Halıkı değildir. Cehm'e göre ise herşeyi isteyen, irade eden, seven ve hoşnut olan Allah'tır. O sevgi ile meşieti birbirinden ayırmıyor. İrade bazan meşiet anlamında bazan de muhabbet anlamındadır. Herevi bütün bu görüşleri arzettikten sonra Cehm'e tabi oluyor; muhabbet, meşiet ve rızayı eşitliyor. Allah yaratmış olduğu her şeyi irade ettiği anlamda sevmektedir. Bu düşünce üslubu genel olarak tasavvufun aslı üzerinde etkili olmuştur. Dolayısıyla sufiler, asıl kemalin, insanın kendi iradesinden vazgeçerek, (fena bularak) Rabb'in iradesiyle başbaşa kalmak olduğunu vurgularlar. İşte insan bu kemal makamına ulaşınca, mevcut olan yaratılmış şeyleri ne güzel görür ve ne de çirkin addeder. Sebepleri ortadan kaldıran Herevi, Cehm'e tabi olmakta ve tevhid konusundaki görüşünü cehmiyyeci bir üslupla dile getirmektedir: “Tevhid görünürdeki sebepleri ortadan kaldırmaktadır.” Allah mevcudatı sebeplerle halketmez. Bunları kendi yanında sebepsiz halkeder. İbn Teymiye'ye göre mücebbire olan Cehmiyye, Herevi'yi şu düşünceye itmiştir: “Akıl münazaatından ve delillere bağlı kalmaktan kurtulmak demek, tevhid konusunda delile başvurmamak, tevekkülde sebebe yapışmamak ve kurtuluş için de vesile aramamak demektir.” Herevi'nin, esbabin iskatına dayanması Eş'ari ekolünde görülen ilmî bir düşünceye dayanmakta; Kur'an ve Sünnet'in ruhundan kaynaklanmaktadır. Eş'arilerin elinde gelişmiş ve Gazali'de ise mütekamil şeklini almış olan bu düşünce, “adet” düşüncesidir. Herevi şöyle der: “Çünkü sen varlıkta bir şey değilsin ki, bir şeye sebep olasın. Bu

şey başka bir şeyi yapmak için de yoktur. Bir şey bir şeyle olmaz. Bir şey bir şeyin sebebi olmadığı gibi onu yok etmek için de değildir. Çünkü, doymak yemekle olmaz. Kalpte hasıl olan ilim de delil sayesinde değildir. Mütevekkil insanın rızkı da bir sebebe bağlı değildir. Ne kendinde ve ne de nefsü'l-emirde böyle bir sebep yoktur." O halde kendisinden herşeyin hasıl olduğu bir tek irade-i mahza vardır. Sıradan bir iktiranla başka bir iradeyle birlikte asıl bu bir tek iradede meydana gelmektedir her şey. Bunlardan biri diğerine bağlı olmadığı gibi, biri diğerinin sebebi yahut hikmeti de değildir. Fakat birinin diğerine iktiran etmesi adet olduğundan dolayı bu böyledir. Bundan dolayı bunlardan biri emare, delil ve alem olmaktadır. Yani bu iktiran edenlerden birisi mevcut olduğu zaman diğeri de onunla beraberdir. Kalpte hasıl olan ilim bu delille hasıl olmamıştır. Bilakis bu da sıradan iktiran etmiş olanlardan birisidir. Dolayısıyla insan Allah'ın daha önceden hikmet ve ilimle vermiş olduğu bir hükmünü müşahede etmektedir. Yani sadece olacak olan şeyin daha önceden planlanmış ve hükmü verilmiş olduğunu müşahade eder. Yani Allah, irade etmiş, kaza ile yerine getirmiş ve yazmıştır.¹²¹ İşte Herevi bu şekilde "adet düşüncesi" gereği sebepleri iskat etmekte, her şeyde ilahi müdahalenin olduğunu ve her şeyin de ona döneceğini vurgulamaktadır.

"Adet" fikrini tamamen reddeden İbn Teymiye ise bunu Cehm b. Safvan'a bu fikri eninde sonunda dolaştırıp ona maletmektedir. Evet, doğrusu cebriyyeci mantık buna elverişlidir ama iktiran esaslı üzerine kurulan ve gerçekten sebep olarak inanılan şey ile gerçekten müsebbeb olarak inanılan şey arasında olan bu düşünce biçimi uzun bir araştırma sonunda Eş'ari ekolünde tekevvün etmiştir. Bu görüş Kur'an ve Sünnet'in ruhuna uygun olup bu iki kaynaktan alınmadır. "Adet fikri"nin ortaya atılmasının asıl nedeni, Aristo'nun illiyet düşüncesine karşı koymak ve buna muhalif olan bir tasavvuru bunun yerine koymak içindi. İbn Teymiye'nin adet fikrini inkar etmesi onu, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'a muhalif olan bir yere götürüp dahil etmektedir. O bununla bir taraftan Yunan felsefesine öbür taraftan Mutezile çevresine dahil olmaktadır.

9. CEHM b. SAFVAN VE GAZÂLÎ

İbn Teymiye, kendi mezhebiyle tamamen uyum içinde olan ilahi sevgi teorisini ortaya koyuyor. Bu teoriyi burada ayrıntılarıyla arzedemiyoruz. Çünkü asıl konumuz İslâm düşüncesinin doğuş tarihini irdelemektir. Ancak onun Cehm b. Safvan karşı-sındaki konumu, İbn Teymiye'ye göre Gazalî'nin Cehm'le olan ilişkileri kısa bir bilgi vereceğiz. İbn Teymiye'ye göre Allah sırf muhabbettir. O, mahlukatını sevdiği gibi kendi zatı ilahiyesini de sever.¹²² İşte sevgi Halık ile mahluk arasında gidip gelir. Hatta İslâm şerike muhabbetten münezzehe olan bu ilahi muhabbeti ortaya koymak için gelmiştir. Sevgi sadece O'nadır ve O'nu sevenedir. Allah insana büyük sevgi lezzetini vadetmiştir. Ahirette O'nun güzel yüzüne bakmak bu büyük sevgidir işte. Burada İbn Teymiye'nin rü'yet meselesinde ortaya koyduğu savunmayı görüyoruz. İbn Teymiye, bu rü'yetin gerçek ve güzel bir rü'yet olduğunu söylemektedir. Bu aynı zamanda Teymiyeci tasavvufun da gayesi olup O'nun fizik ve metafizik teorisine dayanmaktadır. İbn Teymiye'de metafizik Allah'ın cismaniyeti üzerine kaimdir. Ona göre Allah biricik cisimdir. Tabii olan varlık ise Allah'ın zatında sonradan meydana gelmiştir. Varlık O'nun aynalardaki yansımalarıdır. Dolayısıyla sufi izlediği sülûkunda Allah'ın zatında in'ikâs eden ve O'na bakan bir hadisedir. Burada İbn Teymiye mezhebini yönlendiren temel saik olan tecsim eğilimiyle ve zatı ilahiyeyi hissi bakış açısıyla değerlendiren görüşle karşı karşıyayız. Buna göre, Allah kendi Arş'ını en güzel bir görünümde istiva etmiştir. Arş'ın sağ tarafında Muhammed sallallahu aleyhi ve sellem vardır. Bütün bunlar büyük lezzetin rü'yet tahakkuku içindir. O'nun güzel vechine bakıştan alınan lezzet... İbn Teymiye şöyle der: Cennette en büyük lezzet, mü'minlerin kıyamet gününde Allah'a bakmaktan almış oldukları lezzettir. Sahih-i Müslim'de rivayet edilen bir hadiste Peygamber (s.a.v.) şöyle demiştir: "Cennet ehli cennete girdikten sonra bir münadi şöyle seslenir: "Ey cennet ehli, Allah size vaadetmiş olduğu bir vaadini yerine getirmek istiyor." Cennettekiler, "nedir o?" diye sorarlar. "Yüzünüzü ak çıkarmadı mı, tartınızı ağırlaştırmadı mı, sizi cennete sokmadı mı, sizi ateşten korumadı mı?"

"Sonra perde kalkar, mü'minler O'na bakarlar. Allah onlara, kendisini seyretmekten daha büyük bir nimet vermemiştir. İşte

o da ziyade diye tabir edilen rü'yettir.”¹²³ İbn Teymiye, “iyilik yapanlara hüsna ve ziyade vardır” âyetini işte bu şekilde tefsir etmiştir. Âyette zikredilen “ziyade” tabiri Allah'ın yüzüne bakmak olarak izah edilmiş olmasına rağmen vahdet-i vücudcular bunu vahdet makamı olarak yorumlamışlar. İbn Teymiye ise bunu uhrevi varlığın gayesi olarak görmekte ve şu hadisi de buna delil olarak zikreder: “Ya Rabbi, yüzüne bakma lezzetini, zarar verecek hiçbir hareket olmadan ve saptıracak hiç bir fitneye yol açmadan sana kavuşmak lezzetini istiyorum.” İbn Teymiye, bunu, “Allah mü'minlere kendisine bakma lezzetinden daha üstün bir lezzeti vermemiştir” şeklinde yorumlar. Cennette Allah'a bakmaktan hasıl olacak lezzet, oradaki lezzetlerin en üstünüdür. O'na göre, mü'minlerin Rablarına olan muhabbeti aslında kalplerde ve nazarda mevcut olan bir şeydir. İnsan dünyada iken Allah'ı zikretmekten aldığı lezzeti, ona hamdetmekten, onun verdiği nimetlere karşı şükretmekten aldığı lezzeti başka hiçbir şeyden alamıyor. Bu, insanın Allah'ı kamil bir şekilde sevmesinden ötürüdür. Namaz Allah içindir. “Gözün nuru kılınan namaz nefse bir rahatlık vermektedir.” Onun içindir ki Peygamber; “Haydi namaz için ezan okuyarak bizi rahatlat ey Bilal” demektedir. Yine bunun içindir ki, zikir meclisleri cennet bahçeleri olarak nitelenmiştir. “Cennet bahçelerinden geçtiğiniz zaman burada tenezzüh ediniz” denilmiştir. Cennet bahçeleri zikir meclisleridir. “Minberimle evimin arası cennet bahçelerinden bir bahçedir” diyor Peygamber.¹²⁴

İşte biz bütün bunlardan büyük bir lezzet almaktayız. Bunların hepsi rü'yet (Allah'ı görme) için bir hazırlıktır.

İbn Teymiye, işte bu rü'yet lezzetini ve buna ilaveten ilahi sevgiyi inkar edenlerin Cehm b. Safvan artıkları olduğu görüşündedir. İslâm tarihinde Allah'ın sevdiğini ve sevildiğini inkar etmekle maruf ilk kimselerin Cehm b. Safvan ile onun şeyhi olan Ca'd b. Dirhem'dir. Ca'd b. Dirhem bu konuda Harran'da yaşamış olması hasebiyle orada bulunan filozoflardan ve Sabie'den etkilenmiş olduğunda kuşku yoktur.¹²⁵ Daha sonraları Cehm'e tabi olan Mutezile, rü'yeti ve buna bağlı olarak bu lezzeti inkar ettiler. Onlardan rü'yeti kabul edenler de bunu “fazla ilim” yahut bu dünyada O'nu zikrederken alınan lezzet gibi bir ilim lezzeti ile

yorumluyorlar daha çok. Ama ahirette bu lezzet daha mükemmeldir. Daha sonraları Mutezile'nin bu görüşüne tasavvuf felsefecileri ve sıfatları nefyedenler tabi oldular. Farabi, Ebu Hamid el-Gazali ve diğerleri bunlardandır. İhya'da ve diğer kitaplarındaki yazdıklarında, Allah'ın yüzüne bakmayı bu manada almıştır.¹²⁶ İbn Teymiye'ye göre Ebu'l-Meali el-Cüveyni (İmamü'l-Haremeyn) ve İbn Akil de, bir kimsenin Allah'ın yüzüne bakmaktan lezzet alabileceğini inkar etmektedir. Ona göre, İmam Eş'ari, Bakillani ve Kadı Ebu Ya'la da, Allah'a olan muhabbeti ve onun kendi zatına olan muhabbetini tevil etmekte bu hususta mutasavvıflardan farklı düşündüklerini söylemekte ve Allah'a olan muhabbeti, onun taatına olan sevgi şeklinde tevil etmektedir.

Burada bence İbn Teymiye yine meseleleri birbirine tamamen karıştırıyor. Ona göre İmam el-Eş'ari ve Eş'ariler, Allah'ın kendi zatını sevdiğini inkar etmektedirler. Halbuki Eş'ariler, teşbihi şiddetle reddetmektedirler. Aynı şekilde tecsimi de reddetmekte ve Allah'ın gizli bir hazine olduğunu, kendi cemaline aşık olduğunu, onun için de bilinmekliğini istediğini ve bu amaçla insanları ve evreni yarattığını söyleyen sufilerin bu görüşlerine de karşı çıkmaktadırlar. Eş'ariler, Allah'ın kendi zatına olan muhabbetini inkar etmelerinin amacı birçok Haşviyyeci ve Gulat-ı Şia'nın ileri sürdükleri tecsim ve teşbihi reddetmek içindi. Çünkü bir kısım Gulat-ı Şia ve Haşviyye Allah'ın cisim olduğunu ve Arşın üzerinde istiva ettiğini söylemekteydiler. Dolayısıyla Eş'ariler muhabbeti meşîetle tevil ettiler. Fakat Allah'ın insanlara ve insanların da Allah'a karşı olan muhabbetini de reddetmediler. Ebu Hamid el-Gazali'nin Allah'a bakmanın, O'nu görmenin lezzetini inkar ettiğine gelince, böyle bir ifade ne kendisinden sudûr etmiş, ne *İhya* adlı kitabında ve ne de diğer eserlerinde varit olmuştur. Eş'ari mezhebine mensup olan Gazali, bu mezhebi en güzel biçimde müdafaa etmiştir. O, ahirette Allah'ın görülebileceğine inanmaktadır. Bu husustaki âyet apaçıktır: "O gün yüzler vardır ki, apaydınlıktır, Rablerine bakıp durur." (Kıyamet: 22-23) Gazali'den önce aynı şeyleri bu mezhebin şeyhi olan Ebu'l-Hasan el-Eş'ari söylemiştir.

Aslında Eş'arilerin reddettikleri şey, İbn Teymiye'nin yazdıklarından kaynaklanan duyu organlarıyla duyulabilen lezzet (lez-

zet-i hissiyye)tir. Eş'arilere göre buradaki lezzet salt duyuşsal hissetme anlamındaki lezzet değildir. Allah'ı görmekle ilgili olan lezzet Allah'ı cemalini, güzelliğini teemmül etmekten kaynaklanan lezzettir.

Sonuç: Cehm b. Safvan'ın İslâm düşüncesi üzerindeki kritik etkisi şimdi biraz daha anlaşılmış oluyor. O, dinî nasslar üzerinde ilk kez "akli te'vil" düşüncesini ortaya koyan şeyhi Ca'd b. Dirhem'e bağlı idi. Daha doğrusu Cehm felsefi anlamıyla "marifet" sorunu üzerinde duran ve kafa yoran ilk kimsedir. Birdenbire böyle bir sürprizle karşılaşan müslümanlardan bir kısmı onun düşüncelerine tâbi olurken, diğer bir kısmı ise buna şiddetle karşı durmuştur. O günden bu yana müslümanların önünde iki yol var: Akıl yolu ve nakil yolu...

Cehm b. Safvan'ın yine İslâm düşünce tarihinde büyük bir katkısı vardır. En büyük iyiliği, Horasan'dan kaynaklanan ve İslâm'a karşı büyük bir saldırı olan israiliyatla mücadele etmesidir. Tarih bize onun yazmış olduğu kitapları muhafaza ederek aktarmış olsaydı, bu konularda Mukatil b. Süleyman'la yapmış olduğu tartışmaları görmüş olacaktık. Çünkü israiliyatın tefsir kitaplarına girmesinde Mukatil b. Süleyman'ın büyük payı vardır. İbn Teymiye'nin kendisi de Mukatil b. Süleyman, Davud el-Cevahiri ve bazı Gulat-ı Nüssak'ın; Allah'ın cisim olduğunu, cüssesinin bulunduğunu, insan sûretinde azalarının bulunduğunu, etinin, kanının, saçının, kemiğinin el, ayak, dil, göz ve baş gibi cevarih ve azalarının bulunduğunu ve buna rağmen Allah'ın başkasına benzemediğini söylediklerini inkar edememiştir.¹²⁷ İbn Teymiye'nin Mukatil'i Mücessime ve Müşebbihe'den beri tutmaya çalışmasına rağmen onun hadiste sabit kadem olmadığını da itiraf etmektedir. Cehm b. Safvan, Mukatil'in düşüncelerine karşı daha fazla sabredememiş, onun ortaya koyduğu bu tehlikeli Haşviyyeci Müşebbihe kokan düşünce akımına karşı amansız bir mücadele vermiştir.

Horasan'da Sümeniyye ve Mani dinlerinden birçok Hind ve Seneviyye mezhebi, İslâm dinine vargüçleriyle hücum etmekteydiler. İşte Cehm b. Safvan bunlara karşı duruyor, onlarla tartışıyor ve mücadele ediyordu. Bu arada cedel ilminin de usûlünü ortaya koymaya çalışıyordu. Bu mezheplerin birçok müntesibi

onun eliyle İslâm'a girmişlerdir. Daha sonra Mutezile'nin imam-ları da aynı yolu izlemiş, buralara davetçiler göndermiş, Cehm'in görevini üstlenmişlerdir. Haris b. Süreyc, Cehm'in yolunu izledi ve ona tabi oldu. Haris, o dönemdeki toplumsal tedirginliği temsil ediyordu. Cehm'le beraber Benî Ümeyye'nin zulmüne karşı geldi. Böylece Harici düşüncenin temel ilkelerini ortaya koymuş oldular ya da Haricilerle aynı düşüncüyü paylaştılar. Temel dayanakları; "marufu emretmek ve münkeri nehyetmek" idi. Daha sonraları bu düşünce Mutezile'nin beş prensibi arasında yerini aldı. Haris ve Cehm, Kasımı'nın de söylediği gibi insanları Kitab ve Sünnet'e davet etmekte idiler.

Cehmiyye mezhebi Cehm'in ölümünden sonra da devam etti. Mutezile, Cehmiyye'nin düşünceleriyle beslendi ve tanındı. İbn Teymiye, Eş'arilerin de bir dereceye kadar Cehmiyye'nin düşüncelerinden etkilenmiş olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Cehmiyye'nin etkisi şairlere de geçmiştir İbn Teymiye'ye göre. Halk arasında, Cehmiyye'nin görüşlerinin nefy üzerine bina edildiği şeklindeki şaiayı şairler şiirlerinde dile getirmekte idiler. Ebu Temmam şöyle diyordu:

*"Onların vasıfları Cehmiyye'dir, fakat onlar
Vasıflara, isimlerin cevheri lakabını taktılar."*¹²⁸

Cehmiyye'nin görüşleri, değişik fırkalar arasında yayılmıştır. Cehm'in daha önceleri söylediği sıfatların nefyi konusunun Mutezile tarafından da dile getirilmiş olduğunu görüyoruz. Yine Mutezile, akli tevil metodunu kullanarak çoğu dini tasavvuratı mecaz anlamında izah ediyor ki, bu daha önceleri Cehmiyye tarafından dile getirilmiştir. Mutezile cebr konusunda ise Cehm ile tamamen farklı düşünmektedir. Cehm bir cebri olduğu halde Mutezile kaderi düşüncededir. Selef ve Eş'ariler de sıfatların nefyi konusunda Cehmiyye'den tamamen farklıdırlar. Selef ve Eş'aire Allah'ın kadim sıfatlarının olduğunu söylüyor ve cebr konusunda Cehm'den ayrılıyorlar. Cebr ile ihtiyar arasında orta bir yol izleyen Eş'aire ve selef kesb mezhebini ortaya koyarak bu yolla kadim sıfatlar sorununu hallediyorlar.

Muhakkak ki, Cehm b. Safvan'ın büyük bir payı vardır... O, sıfatların nefyi sorununu ortaya attı ve bunun etrafında fırtınalar

estirdi. Sonuçta Cehm öldürüldü ve günümüze dek tüm fırkalar onu lanetle andı.

¹Zehebi (ö. 852), *Mizanü'l-l'tidal*'da onun *dall* (sapkın) ve *mudill* (saptırıcı) olduğunu zikreder. c. 1, s. 158.

²Ibn Kesir, *Tarihu Ibn Kesir*, c. 9, s. 350.

³Ibn Teymiye, *el-Furkan beyne'l-Hak ve'l-Batıl ve Resailu'l-Kübra*, s. 137, 142.

⁴Ibn Kesir, *Tarihu Ibn Kesir*, c. 9, s. 25.

⁵A.g.e., c. 9, s. 25. Ibn Nebate, *Şerhü'l-Uyun*, s. 186.

⁶Ibn Nedim, *el-Fihrist*, s. 486.

⁷Ibn Nebate, *Şerh*, s. 186, Ibn Kesir, c. 9, s. 350.

⁸Ibn İmad, *Şezeratü'z-Zeheb*, c. 1, s. 169-170.

⁹Ibn Teymiye, *Risaletü'l-Hameviyye*, s. 15; Ibn Teymiye, *Muvafakatü Sarihi'l-Ma'kul*, c. 1, s. 192.

¹⁰Ibn Nebate, *Şerh*, 186; Ibn Kesir, c. 9, s. 350; Zehebi, *Mizanü'l-l'tidal*, c. 1, s. 185.

¹¹Kasrî'nin katledilmesi hicri 128 yılındadır. Ca'd'ın bu tarihten önce öldürülmüş olması gerekir.

¹²Ibn Kesir, *el-Kamil*, c. 9, s. 350.

¹³Cemaleddin Kasımî ed-Dımeşkî, *Tarihü'l-Cehmiyye ve'l-Mutezile*, s. 6.

¹⁴Ibn Hacer el-Askalani, *el-Mizan*, c. 2, s. 142. Zehebi, *Mizanü'l-l'tidal*, c. 1, s. 185.

¹⁵Ibn İmad, *Şezerat*, c. 1, s. 169-170; Ibn Kesir, *Tarih*, c. 1, s. 26-27 ve yine c. 9, s. 350. Ibn Esir, *el-Kamil*, c. 5, s. 127.

¹⁶Ibn Kesir, *Tarih*, c. 9, s. 350.

¹⁷Taberi, *Tarihü'l-Ümem ve'l-Müluk*, c. 7, s. 220, 121, 236, 237; c. 9, s. 42-43; Ibn Esir, *el-Kamil* c. 5, s. 127.

¹⁸Kasımî, *Tarihü'l-Cehmiyye ve'l-Mutezile*, s. 12-13.

¹⁹Zehebî, *Mizanü'l-l'tidal*, c. 3, s. 169.

²⁰*Mukadimmetu et-Tenbih fi'r-Red ala Ehli'l-Ehva*, s. 7.

²¹Malatî, *et-Tenbih*, s. 96.

²²Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 128.

²³İsferayini, *et-Tabsir*, s. 64.

²⁴Cemaleddin Kasımı, *Tarihü'l-Cehmiyye ve'l-Mutezile*, s. 11, 12, 13.

²⁵Zahid el-Kevseri, *Mukaddimetü Tebyinu Kizbi'l-Müfteri fi ma Nüsibe ila'l-İmam Ebi'l-Hasan el-Eş'ari li Ibn Asakir*, s. 12.

²⁶Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, c. 1, s. 181, 280; c. 2, s. 518; Malati, *et-Tenbih*, s. 93, 94, 95.

²⁷Ibn Teymiye, *Mecmuatü'r-Resail ve'l-Mesail*, c. 2, s. 20.

²⁸Malati, *et-Tenbih*, s. 193-194. Malati'nin nakli objektif değildir.

²⁹Şehristani, *el-Milel*, c. 6, s. 123.

³⁰Bagdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 128z.

³¹İsferayini, *et-Tabsir*, s. 64.

³²Ibn Hazm, *el-Fasl*, c. 12, s. 127. Ibn Hazm burada Cehm b. Sa'fan hakkında son derece önemli ibareler zikretmiştir.

³³Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, c. 1, s. 484.

³⁴A.g.e., c. 1, s. 38

³⁵Bagdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 113, *el-Vafi es-Safadi* s. 147-148.

³⁶Bagdadi, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 113, *el-Vafi es-Safadi*, s. 147-148.

³⁷Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 114

³⁸Ibn Teymiye, *Muvafakat*, c. 1, s. 187, *Mecmuatü'r-Resail*, c. 2, s. 26.

³⁹Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, c. 2, s. 589.

⁴⁰A.g.e., c.2, s. 589.

⁴¹A.g.e., c.2, s. 346.

⁴²İsferayini, *et-Tabsir fi'd-Din*, s.100.

⁴³Malati, *er-Red*, s. 108, 109. Kevseri'nin dipnotu.

⁴⁴Makdisi, *el-Bed'* c.1, s. 199-213.

⁴⁵Malati, *et-Tenbih*, s. 95, 96; Malati, Cehmiye mezhebinin ruhuna uzak olan bir- takım ilzamlarda bulunmaktadır. Bkz. s.130-131.

⁴⁶Şehristani, *el-Milel*, c. 1, s. 115; *Safadi, el-Vafi*, 147, 148.

⁴⁷Eş'ari, *Makalat*, c. 2, s. 148-149.

⁴⁸A.g.e., c. 1, s. 164; c. 2, s. 474.

⁴⁹Şehristani, *el-Milel*, c. 1, s. 211.

⁵⁰Safadi, *el-Vafi*, s. 147, 148. Ibn Teymiye, *Muvafakat*, c. 1, s. 186.

⁵¹Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 163.

⁵²Malati, *et-Tenbih*, s. 130, 131.

⁵³Şehristani, *el-Milel*, c. 1, s. 113.

⁵⁴Şehristani, *el-Milel*, c. 1, s. 113, 114

⁵⁵Bagdadi, *el-Fark*, s. 138

⁵⁶İsferayini, *et-Tabsir*, s. 63.

⁵⁷Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, c. 1, s. 279.

⁵⁸Kadı Abdülcebbar, *Tabakat*, s. 241.

⁵⁹Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, c. 1, s. 132. Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 128. Şehristani, *el-Milel*, c. 2, s. 115.

⁶⁰Eş'ari, *A.g.e.*, s. 142.

⁶¹Subki, *el-Menakıb*, c. 1, s. 145 ila 148.

⁶²Subki, *Tabakatü's-Şafüyye*, c. 1, s. 43.

⁶³*A.g.e.*, c. 1, s. 5.

⁶⁴Subki, *Tabakatü's-Şafüyye*, c. 1, s. 36.

⁶⁵Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.1, s. 115; Hayyat, *el-İntisar*, s. 181, 222.

⁶⁶el-Malati, *et-Tenbih*, s. 119.

⁶⁷el-Malati, *et-Tenbih*, s. 96, 97, 98.

⁶⁸el-Malati, *et-Tenbih*, s. 97.

⁶⁹İbn Kesir, Cehmiye'nin istivayı inkar sadedinde şairin şu beytine dayandıklarını zikreder:

Bışr Irak'tı, kılıcsız ve kan akıtmadan istiva etti.

Beyitte geçen Bışr'ın, Emevi sultanı Bışr b. Mervan olduğu söylenmiştir. *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, c. 9, s. 7.

⁷⁰el-Malati, *et-Tenbih*, s. 1, 102, 103.

⁷¹el-Malati, *et-Tenbih*, s. 101.

⁷²el-Malati, *er-Red*, s. 108, 109 ve Kevseri'nin notu.

⁷³el-Malati, *et-Tenbih*, s. 113.

⁷⁴el-Malati, *et-Tenbih*, s. 129.

⁷⁵*A.g.e.*, s. 118, 119.

⁷⁶el-Malati, *et-Tenbih*, s. 117, 118.

⁷⁷el-Malati, *et-Tenbih*, s. 119.

⁷⁸İsferayini, *et-Tabsir*, s. 106.

⁷⁹İsferayini, *et-Tabsir*, s. 106.

⁸⁰el-Malati, *et-Tenbih*, s. 94- 95.

⁸¹İbn Teymiye, *Mecmatü'r-Resail*, c. 4, s. 1, Risale, s. 4-5.

⁸²İbn Teymiye, *Mecmuatü'r-Resail ve'l-Mesail*, 1. cüz, 1. Risale, s. 70; İbn Teymiye, *Yedinci Risale*, s. 981.

⁸³İbn Teymiye, *Mecmuatü'r-Resail ve'l-Mesail*, c. 4, s. 59.

⁸⁴İbn Teymiye, *Mecmuatü'r-Resail*, c. 1, 1. Risale, s. 70 ve *Yedinci Risale*, s. 181.

⁸⁵*A.g.e.*, c. 4, 1. Risale, s. 54.

⁸⁶İbn Teymiye, *Mecmuatü'r-Resail*, c. 4, s. 24.

⁸⁷Ibn Teymiye, *Mecmuatü'r-Resail*, c. 4, s. 40.

⁸⁸Ibn Teymiye, *Mecmuatü'r-Resail*, c. 4, s. 65.

⁸⁹Ibn Teymiye, *Mecmuatü'r-Resail*, c. 65.

⁹⁰Ibn Teymiye, *Mecmuatü'r-Resail*, s. 93.

⁹¹Ibn Teymiye, *Mecmuatü'r-Resail*, s. 93.

⁹²Ibn Teymiye, *Mecmuatü'r-Resail*, c. 1, s. 200.

⁹³Ibn Teymiye, *Mecmuatü'r-Resail*, s. 207.

⁹⁴Bagdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 128-129.

⁹⁵Isferayini, *et-Tabsir*, s. 64.

⁹⁶Kadı Abdulcebbar, *Tabakat*, s. 237, 241; Ibn Murtaza, *Tabakatü'l-Mutezile*, s. 19

⁹⁷Kadı Abdulcebbar, *Tabakat*, s. 240; Ibn Murtaza, *Tabakatü'l-Mutezile*, s. 21, bkz. Pines, *Mezhebü'z-Zerre inde'l-Müslimin*, s. 129.

⁹⁸Akidetüş-Selef: *Risaletü'r-Red ale'l-Cehmiyye*.

⁹⁹Ibn Teymiye, *Tis'iniyye*, s. 25, 26.

¹⁰⁰Hayyat, *el-Intisar*, c. 1, s. 33.

¹⁰¹Hayyat, *el-Intisar*, s. 127

¹⁰²Dirar b. Amr 3. hicri asırda yaşamıştır.

¹⁰³İmam Şafii'nin çağdaşıdır.

¹⁰⁴Semame b. Eşres el-Mutezili, 213 hicri yılında vefat etmiştir.

¹⁰⁵Neccar'ın arkadaşlarından olan bu zatın asıl adı Muhammed İsa'dır; ama, Bergus lakabıyla tanınmıştır.

¹⁰⁶el-Hayyat, *el-Intisar*, s. 331-334.

¹⁰⁷Şehristani, *el-Milel*, c. 1, s. 120-121.

¹⁰⁸Hayyat, *el-Intisar*, s. 126.

¹⁰⁹Hayyat, *el-Intisar*, s. 126.

¹¹⁰Ibn Teymiye, *Mecmuatü'r-Resail*, *Kitabu Mezhebi's-Selef*, s. 26/132.

¹¹¹Ibn Teymiye, *Mecmuatü'r-Resail*, s. 90; Minhac, c. 1, s. 184.

¹¹²Ibn Teymiye, *Mecmuatü'r-Resail*, s. 102, 103.

¹¹³A.g.e., c. 1, s. 256, 257.

¹¹⁴Ibn Teymiye, *Muvafakat*, c. 2, s. 25, 27, 28 ve 124.

¹¹⁵Ibn Hallikan, *Vefeyat*, c. 1, s. 160.

¹¹⁶Bagdadi *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 122.

¹¹⁷Zehebi, *Mizanü'l-İtidal*, s. 84.

¹¹⁸Ibn Teymiye, *Muvafakat*, c. 1, s. 42.

¹¹⁹Ibn Teymiye, *Muvafakat*, c. 3, s. 23, 25.

¹²⁰Ibn Teymiye, *Minhacü's-Sünne*, s. 89, 90.

¹²¹Ibn Teymiye, *Minhac*, c. 3, s. 91.

¹²²Ibn Teymiye, sevgi nazariyesini *Minhac* adlı eserinde geniş biçimde ortaya koymaktadır. Bkz. c. 3, s. 96, 301, c. 1, s. 266. Yine Ibn Teymiye, *el-Furkan beyne Evliyai'r-Rahman ve Evliyai'ş-Şeytan* adlı kitabında tasavvuf teorisinde de buna değinmektedir.

¹²³Ibn Teymiye, *Minhac*, c. 3, s. 97.

¹²⁴A.g.e., c. 3, s. 97.

¹²⁵Ibn Teymiye, *Minhac*, c. 1, s. 98; c. s-197.

¹²⁶A.g.e., c. 3, s. 97.

¹²⁷Ibn Teymiye, *Minhac*, c. 1, s. 279.

¹²⁸Ibn Teymiye, *Minhac*, c. 1, s. 166.

ALTINCI KISIM
MUTEZİLE

BİRİNCİ BÖLÜM

MUTEZİLE KELİMESİNİN TARİHİ ARKAPLANI

Mutezile kelimesinin tarihî kökünün ne olup olmadığı konusu eski ve yeni araştırmacılar arasında tartışmalara yol açmıştır. Çünkü bunun aslının ortaya konması “Mutezile” ve “İ’tizal” gerçeğinin anlaşılmasına ışık tutacaktır. Bu bize, Mutezile’nin tarihte birdenbire mi ortaya çıktığını yoksa daha yerinde bir deyimle teatral bir hareket sonunda Hasan el-Basri’nin meclisinde mi ortaya çıkmış olduğunu gösterecektir. Veya bu hareket toplumun gerçekliğini temsil eden, -dahili ve harici olarak toplumun yapısından, İslâm toplumunun kaçınılmaz bir ihtiyacından mı doğmuştur? Gerçekten ilk müslümanlar bu hareketi olumsuz ve çekince koyarak mı karşıladılar? Yoksa bu, muayyen ilkelerin tarihi bir gelişimi, dinî nasslara, ilmî bir yaklaşım ve akılcı bir bakış mıydı? Mutezile’nin ilk temsilcileri olan Vâsıl b. Atâ ile arkadaşı Amr b. Ubeyd kendilerinden önceki şeyhlerle ilişki halinde idiler. Bunların yanında çeşitli meseleler araştırılıyor, cüziyat şerhediliyordu. Vâsıl b. Atâ’ya düşen ise bütün bunları bir araya getirerek düzene sokmak ve toplumun sorunlarının tercümanı olmak için öğrencilerini mütekamil bir üslûp içinde yetiştirmekti. Mutezile kelimesinin tarihi aslının bilinmesi Vâsıl

b. Atâ'nın kendisinden önceki iki önemli taife ile ilişkisini açığa çıkarmaktadır. Bu iki taife bir yönüyle Kaderiyye öbür yönüyle de akli tevilin öncüsü olan Cehmiyye'dir. Bu her iki taife de o dönemde Benî Ümeyye'ye karşı İslâm toplumunun tepkisini ve fevranını temsil etmekteydi.

Daha sonraları Mutezile, bu iki taifeye nisbet edildi. Bunun için bazen Kaderiyye ve bazen de Cehmiyye olarak isimlendirilmekte idi. Mutezile ile bu iki taife arasında ayrı görüşler olmasına rağmen.

Biz öyle sanıyoruz ki, bütün görüşler ve fikirler Hasan el-Basri'nin medresesinde cereyan ediyor, orada çarpışıyordu. Medresenin şeyhi, etrafında değişik görüşler ve yorumlar yapılabilen derslerini genel prensipler çerçevesinde vermektedir. Mabel el-Cüheni ile Gaylan ed-Dımsıkî'nin onun derslerine katıldığını da biliyoruz.

Hasan el-Basri önceleri bu ikisinin kader konusundaki görüşlerini beğenmişti. Fakat sünnete ait kaynakların bize aktardığına göre daha sonra bu görüşünden vazgeçen Hasan el-Basri halkı bu iki kişinin görüşlerini ve fikirlerini dinlemekten yasakladı. Yine onun meclisine bir grup kavgacı rivayetçiler devam etmekteydi. Bunlar kendi görüş ve düşüncelerini ortaya koyunca Hasan el-Basri bu görüşleri şiddetle reddederek etrafındakilere; "bunları ders halkasının en arka tarafına atın" diye emretti. Halkanın kenarı ve uç kısmı anlamına gelen "haşâ'l-halaka" tabirinden ötürü bunlara bundan böyle Haşviyye denildi. Hadislere israiliyat karıştıranların bu isimle anılmaları da belki ilk kez bu tesmiyyeden ötürüdür. Gerçi bazı rivayetlere göre bu ismi ilk kullanan Amr b. Ubeyd'dir. O daha çok Abdullah b. Ömer'i bu şekilde isimlendirmişti. Çünkü Abdullah b. Ömer hadis, sünen ve âsârı nasıl olursa olsun olduğu gibi kabul etmekteydi.

(Mezhep) Fırak tarihçileri Hasan el-Basri'nin meclisinde geçen ve herkesçe bilinen şu hikayeyi aktarmaktadırlar.

Hasan el-Basri'nin meclisine bir adam gelerek şöyle dedi: "Ey dinin imamı! Günümüzde, büyük günah işleyenleri tekfir eden bir topluluk türedi. Bunlara göre kebir (büyük günah) küfürdür ve insanı dinden çıkarır. Bunlar Havaric bakiyesidir. Başka bir cemaat de kebair ehlini ümitlendirmekte, kebirinin imana bir

zararının olmayacağını söylemektedir. Bunlara göre de amel iman-
nın rûknü değildir. Kûfurle birlikte taat fayda vermediği gibi
imanla beraber masiyet de zarar vermez. Bunlar ümmetin mür-ci-
esidir. Sen itikad açısından bu hususta bize nasıl bir yol önerirsin
ve bu meseleyi nasıl çözersin?”

Bunun üzerine Hasan el-Basri biraz düşündü, cevap verme-
den önce Vâsıl b. Atâ şöyle dedi: “Bana göre kebire işleyen ne
mutlak mü'min ve ne de mutlak kafirdir. Bu durumda o el-men-
ziletü beyne'l-menziileteyndedir. Ne mü'mindir ne de kafir.” Bun-
ları söyledikten sonra kalkıp mescidin revaklarına doğru yöneldi
ve burada Hasan el-Basri'nin cemaatinin sorduğu sorulara cevap
veriyor ve görüşünü tekrarlıyordu ki, Hasan el-Basri: “Vâsıl biz-
den ayrıldı” (itizal etti) dedi. Böylece o ve arkadaşları Mutezile
olarak adlandırıldılar.¹

Bağdadi ise bu hikayeyi aşağıdaki şekilde anlatır: “Vâsıl b.
Atâ, Ezarika fitnesinin olduğu dönemde Hasan el-Basri'nin mec-
lisine devam edenlerdendi. O dönemde halk günah işleyenler
konusunda değişik fırkalara ayrılmıştı. Bir fırka, 'küçük olsun
büyük olsun günah işleyen herkes müşriktir' diyordu. Bu Ezari-
ka fırkasının görüşüydü. Başka bir fırka, 'haram olduğu icma ile
sabit olan bir günahı işleyen kimse kafir ve müşriktir' diyor, bir
başka fırka ise 'bu kimse münafıktır' diyordu. O çağda, ümmetin
çoğunluğu ile birlikte olan tabiin uleması ise şöyle diyordu:
'İslâm ümmetinden kebire sahibi kimse, peygamberlere, Allah ta-
rafından gönderilen herşeyin hak olduğuna inandığı için mü'min
sayılır, sadece işlemiş olduğu günahıtan ötürü fasıktır.' İşlediği
fıskı ondan iman ve islam sıfatını nefyetmez. Ahvaz ve Basra'da,
Ezarika fitnesi başgösterip insanlar yukarıda anlattığımız şekilde
günah işleyenler konusunda değişik görüşler ileri sürünce, Vâsıl
b. Atâ bütün bu fırkaların görüşlerinin dışına çıktı ve bu ümme-
tin fasıkının ne kafir ve ne de mü'min olmadığı zannına kapıldı.
Fıskı küfür ve iman arasında bir yere oturttu. Hasan el-Basri,
Vâsıl'ın bu bid'at sözlerini işitince onu meclisinden tardedti. Ar-
kadaşı Amr b. Ubeyd de ona katıldı. Halk, bunların ümmetin gö-
rüşünden ayrılmış olduğunu söyledi. O günden itibaren bunlara
tabi olanlara Mutezile adı verildi.”²

İsferayini, bunların Mutezile olarak adlandırılmalarını, Ha-
san el-Basri'nin meclisinden ayrılmalarına ve müslümanların gö-

rüşlerinden itizal etmiş olmalarına bağlamaktadır.³ Bir başka rivayet ise itizal kelimesini Amr b. Ubeyd'e nisbet etmektedir. Makrizi ve Sem'ani olayı şu şekilde arzetmektedirler: "Mutezili adı *i'tizâl'e* nisbetledir. İ'tizal ise ictinab etmek demektir. Bu akide ile maruf olan cemaat bu adla isimlendirilmiştir. Çünkü Basralı Ebu Osman Amr b. Ubeyd birçok bid'at işledi. Bir grupla birlikte Hasan el-Basri'nin meclisinden ayrıldı. Dolayısıyla bunlara Mutezile dendi."⁴ *Uyunü'l-Ahbar* adlı kitabında İbn Kuteybe de buna benzer görüşü şöyle dile getirir: "(Amr b. Ubeyd) kaderle ilgili görüşünü ileri sürerek, halkı buna davet ediyordu. Hasan el-Basri'den beraberindeki bir toplulukla ayrıldı. İşte bunlara Mutezile dendi."⁵

Üçüncü bir rivayet ise, bunları Mutezile adıyla isimlendirenin Katade b. Diame es-Sudusi olduğu şeklindedir. Bu, Ebu Hi-tab Katade b. (ö. 117-118) Diame es-Sudusi el-Basri el-Ekmeh'tir. Tabiînden olan bu zat büyük bir alimdi. Basra'yı baştan başa dolaştıktan sonra bu zat Basra mescidine girdi. Orada sürpriz olarak Amr b. Ubeyd ve beraberindeki toplulukla karşılaştı. O, buradaki ders halkasının Hasan el-Basri'ye mensup olduğunu zannetmişti. Halkanın ona ait olmadığını öğrenince 'Bunlar ancak Mutezile'dir' dedi ve sonra onlardan ayrıldı. O günden beri bunlara Mutezile dendi.⁶

Onun, bunu Hasan el-Basri'nin vefatından (ö. 110 H.) sonra zikretmiş olduğu da söylenmektedir. *el-Münve* müellifi bu konuda iki görüşü birlikte aktarmaktadır. Bu şekilde isimlendirilmeleri, Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd'in Hasan el-Basri'nin ders halkasından ayrılmalarından ötürüdür. Hasan el-Basri'nin arkadaşlarından olan Katade, 'Mutezile ne yapıyor?' demiş, bundan böyle onlar da bu isimle isimlendirilmişlerdir.⁷

İbn Hallikan, aynı kıssayı nakletmekte; Katade'nin kader konusunda konuştuğunu Ebu Amr b. Ala'dan aktarmaktadır.⁸

İster bu kıssanın sahibi Hasan'la birlikte Vâsıl b. Atâ yahut Amr b. Ubeyd olsun, ister bu lakabı onlara takan Hasan veya Katade olsun, önemli olan husus, bu ismin onlara Mutezile'nin düşmanları tarafından takılmış olmasıdır. Rivayetler bu hususta ittifak halindedir. Mutezili olmasına rağmen *el-Münve* müellifinde de bu mesele ile ilgili herhangi bir açıklamaya rastlamıyoruz.

O, Mutezile'nin İslâm'da ehl-i hak ve necat fırkası olduğuna inanmıştır. Aslında bu isim onları küçümsemek ve hafife almak için kullanılmıştır. Bu ismin onlara verilmesinin sebebi ise, tüm ümmetin bağlı oldukları mezhepten ayrılmış olmalarıdır.

Carl Alphonso Nallino "Mutezile Üzerine Araştırmalar" başlığı altında yazdığı o güzelim makalesinde, *Mutezile* kelimesini "ayrılanlar, kopanlar" anlamında olduğu görüşünü kabul eden müsteşriklerin bir listesini sunuyor.⁹

Nallino bu makalesinde, Mutezile kelimesinin "ayrılanlar, kopanlar" anlamına geldiğini söyleyen tüm görüşlere dokunduktan sonra kendi görüşünün mesnedi olan Mesudi'nin bu konuda söylediklerini zikrediyor. "Ebu Huzeyfe künyesiyle bilinen Vâsıl b. Atâ hicri 131 yılında vefat etti. O Mutezile'nin en eski şeyhidir. el-Menziletü beyne'l-menzileteyn görüşünü ilk kez ortaya atan kişidir. O'na göre fasık olan kişi dinden çıkmaz ama o ne mü'mindir ne de kafirdir. Mutezile itizal (ayrılma, kopma) demektir." Bir başka yerde ise Mesudi şöyle der: "Mutezile'nin dayandığı üçüncü prensip "vaad ve va'id"dir. O da şu demektir; Allah kebir (büyük günah) işleyeni tevbe etmedikçe affetmez. Allah vaad ve va'inde sadıktır. Söylediklerinde değişiklik olmaz. el-Menziletü beyne'l-menzileteyn (iki konum arasında bir konum) ise Mutezile'nin dayandığı dördüncü prensibidir. O da şu demektir: Büyük günahlar işlemiş olan fasık kimse bununla ne mü'mindir ve ne de kafirdir. Fasık olarak isimlendirilmesi, tüm ehl-i salatın onun fışkında ittifak etmesi, böylece tesmiyesinin tevkifi nitelik taşımasından ötürüdür. Mesudi şöyle der; bunun için bu "bab" Mutezile olarak adlandırıldı ki, o da itizal demektir. Fasığın cehennemde ebedi kalacağı konusunda geçen tehdidin bir kısım ahkam ve esma ile mevsuf olmasıdır.¹⁰

Metin üzerinde açıklama yapan Nallino, Mesudi'nin, metinde "isimlendirilmesi" kelimesiyle o kişinin mü'min, kafir yahut fasık olmasını kastetmiştir demektedir. "Esmâ" ile de, imanküfür, mümin-kafir gibi mütakabil kelimeleri kastetmiştir. "Ahkam" kelimesiyle de, bu nitelikleri içeren teorik ve pratik meseleleri kasdetmiştir diyor.

Nallino, bütün bunlardan şu sonuca varıyor: Ehl-i Sünnet'ten yahut eski üstadlarından ve arkadaşlarından ayrılarak, yeni bir

kelam ekolü kurdukları için bunlara "Mutezile" adı verilmemiştir. Bunlara "Mutezile" denmesinin asıl sebebi, din ve siyaset ehli arasında tarafsız kalarak her ikisinden de uzak durmalarından ötürüdür. Bu yolla müslümanlar arasındaki çekişmelerden ve tartışmalardan uzak durmuşlardır. Mutezile ismini bunlara veren de Ehl-i Sünnet değildir. Aslında onlar bu meselelerdeki özel konumlarını kanıtlamak için "Mutezile" adını kendilerine vermişlerdir.¹¹ Nallino, bu düşüncesini yine Mutezile isminin aslını açıklayan tarihi metinleri göstererek teyid ediyor.

Bu nasslar, Mutezile kelimesinin -bir ıstılah olarak- Ali'ye biatı uygun görmeyen bir taifeye verilmiş olduğunu göstermektedir. Osman'ın şiasından olmasalar da "bunlar Ali'ye biattan itizal ettikleri için Mutezile olarak isimlendirilmişlerdir". Bu konuda Ebu'l-Fida'dan birçok nassları ve Dineveri ile Taberi'den birçok haberi aktarmakta olan Nallino, daha sonra bu nassların ışığında siyasi Mutezile ile kelamcı Mutezile ayrımına varıyor. Gerçi, kelamcılar -teorik de olsa- daha öncekilerin tartıştıkları konulara girmişler ve her iki fırkadan da ayrı durmayı istemişlerdir. Ki, bu iki fırka Havaric ile Ehl-i Sünnettir. Nallino, yeni kelamcılar olan Mutezile'nin aslında teori ve düşünce sahasında siyasi yahut ameli Mutezile'nin bir devamı olduğunu ikrar etmektedir.¹² Gerçi her ne kadar Nallino, isabetli sonuçlara yaklaşmışsa da, içine daldığı bir kısım detaylardaki (cüz'iyat) görüşleri bu konu boyunca açıklayacağımız gibi doğru değildir. Öne sürdüğü öncüllerin doğru olmadığını göstermek için şimdilik şu öneri vermekle yetiniyoruz. Mütakellimin olan Mutezile'yi siyasi Mutezile'nin bir devamı olarak kabul edersek -ki, siyasi Mutezile Ali ve şiası ile Osman ve şiası (tarafhtarları) arasındaki ihtilafın uzağında idiler- Nallino'nun ilk kaynağı olan Mesudi'nin şu sözlerini nasıl yorumlayacağız?" Yezid b. Velid (Emevi halifesi, ö. 126 H.), Mutezile'nin beş prensibi olan; tevhid adalet, vaad, esma ve ahkam -ki, bu el-menziletü beyne'l-menzileteyn ile marufu emr ve münkeri nehy etme idi- konularında onların görüşlerini kabul etmekteydi."¹³

Kelamcı Mutezile mezhebinin, siyasi Mutezile mezhebinin devamı olduğu şeklindeki görüşle, Emevi halifesinin Mutezili kelam mezhebini kucaklamış olduğu nasıl bağdaştırılabilir? Ki,

bu son mezhep kesin olarak Haricilerle, Ehl-i Sünnet fırkalarının dışında olduğunu ikrar ediyor; Ali ve onun düşmanlarından, Emevilerden ve alevilerden itizal ediyor ve mümkün olduğu kadar fitneden uzak durmaya çalışıyorsa da... Bilakis Mutezili olan şöyle der: Fasık kimse cehennemde ebedi kalacaktır fakat bununla birlikte onun çektiği azap derecesi kafirin derecesinden düşüktür. Beni Ümeyye ise fasık isyancılar olarak sayılmıştır. Bu durumda, kendi ailesini şekle tavsif eden böyle bir mezheple bir Emevi sultanı, hatta müslümanların halifesi nasıl uyuşabilir. Ali ile olan savaşlarını icthadi hata olarak niteleyen, bu hatanın onları fısk ve küfre götürmediğini söyleyen Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ı nasıl terkedebilir.

Mutezile isminin siyasi olarak Cemel vakasında ve Ali ile Muaviye arasında geçen muharebe esnasında ortaya çıkmış olduğu doğrudur. Ama bu kelime bizzat muayyen bir taife için kullanılmamıştır. Dineveri bize şu nassı aktarmaktadır: “Zübeyr, evinin girişinde adamlarıyla birlikte oturan, Ahnef b. Kays'a uğradı. Onlar savaştan itizal etmişlerdi.”¹⁴ Bu durumda Ahnef her iki fırkadan da itizal etmişti. Dineveri, keza Ebu Derda ile Ebu Emame el-Bahili'nin beraberce Muaviye'nin yanına girdiklerini ve ona şöyle dediklerini zikreder: “Ali ile neden savaşıyorsun? O, halifelige senden daha müstahaktır?” Muaviye; “Ben onunla Osman'ın kanı için savaşıyorum.” “Osman'ı Ali mi öldürdü?” “O'nun katillerini korudu, onları bize teslim etmesi gerekir. Bunu yaptığı takdirde Şam ehlinde ona ilk biat eden ben olacağım.” Bunun üzerine Ebu Derda ve Ebu Emame, Ali'ye giderek durumu ona bildirdiler. Ali'nin taraftarlarından yirmibin kişi itizal ederek (ayrılarak) “Evet biz hepimiz Osman'ı öldürdük” diye haykırdılar. Bunun üzerine Ebu Derda ile Ebu Emame dışarı çıkarak sahillere gittiler ve bu savaşlara hiçbir şekilde katılmadılar.¹⁵ Burada itizal kelimesi mutaassıp Ali taraftarları için kullanılmış olduğu gibi Aişe ile birlikte savaşa iştirak eden Abdullah b. Zübeyr gibiler için de kullanılmaktadır.¹⁶

Başka bir defasında da Muğire b. Şube'nin Ebu Musa el-Eş'ari'ye şöyle sorduğunu görüyoruz: “Bu işten itizal eden, evinde oturup kana bulaşmak istemeyen kimse hakkında ne dersin?” Ebu Musa şöyle cevap verir: “Onlar insanların en hayırlılarıdır.

Onların elleri kardeşlerinin kanlarına bulaşmamış, karınları da kardeşlerinin mallarını yemekle dolmamıştır.”¹⁷ Burada kullanılan itizal kelimesinin hiçbir siyasi medlulu yoktur, tamamen genel geçer anlamında kullanılmıştır. Bazen de kelime apaçıktır. “Musa el-Eş’ari Mutezile’den birisini (Abdullah b. Ömer) hilafete getirmeyi istedi” ifadesinde geçtiği gibi.¹⁸ Bana kalırsa bu kelime o siyasi karmaşa döneminde kullanılmış, ve bu istikrarsızlıktan nasibini de almıştır. Fakat Ali’nin oğlu Hasan’ın hilafeti Muaviye’ye bırakarak hakkından vazgeçmesi ile bir tür siyasi istikrar yeniden sağlanmıştır. Mutezile kelimesinin ıstılahi anlamıyla doğuşu hakkındaki izahlarıyla M. Zahid el-Kevseri’nin üzerimizde hakkı vardır. Malati’nin *er-Red ala Ehli’l-Ehva ve’l-Bida’* adlı kitabında Mutezile kelimesinin ıstılahi olarak ortaya çıkışını anlatan kısmını bulup bize takdim eden yine Zahid el-Kevseri’dir. Bu kitabı yeniden neşrederek bu hakikatları öğrenmemize yardımcı olan yine Zahid el-Kevseri’dir. el-Malati şöyle diyor: “Kelam erbabı olan Mutezile, muhaliflerine karşı cedelcidirler. Tartışmalarında cedel, nazar, temyiz ve hüccetlerle ve çeşitli kelimelerle sanatlarıyla konuşurlar. İlmi, ilm-i sem’ (vahye dayalı ilim) ve ilm-i akl diye ayırırlar. Münazarada hasımlarına karşı insafıdır. Bir esas etrafında toplanırlar ve ondan ayrılmazlar. Bu esasa göre yardımlaşır ve işlerini düzeltirler. İhtilafları sadece tâli konulardadır. Kendi kendilerini Mutezile olarak isimlendirmişlerdir. Bu fırka Hasan b. Ali aleyhisselamın Muaviye’ye biat ederek işleri ona havale etmesiyle doğmuştur. Daha önceleri Ali’nin tarafları iken bu olay üzerine bunlar Hasan’dan, Muaviye’den ve herkesten itizal etmişlerdir. Fakat bu olaydan sonra evlerine ve mescidlerine çekilerek; artık ilim ve ibadetle iştiğal edeceğiz dediler. Dolayısıyla bundan ötürü Mutezile olarak adlandırıldılar.”¹⁹ En eski bir akaid tarihçisi olan Ebu Hasan et-Taraifi el-Malati eş-Şafii’nin (ö. 377) elimize ulaşan bu çok önemli metni bize Mutezile kelimesinin ıstılahi olarak nasıl doğduğunu, ilim ve ibadet için evlerine ve mescidlerine çekilen bir taifeye nasıl isim olduğunu güzel bir biçimde sunmaktadır. Biz, Hasan b. Ali’nin Muaviye’ye hicri 40 yılında biat ettiğini biliyoruz. Bu yıl “cemaat yılı” olarak maruftur. Böylece itizal kelimesinin ilk olarak ortaya çıkış tarihi hicri 40 senesidir.

Dolayısıyla seçkin mü'minlerden bir grup böylece sosyal hayattan el-etek çekmişlerdir (itizal etmişlerdir). Herşeyin nevzu-hur Muaviye'nin elinde olduğunu görmüşler, dünyayı ve dünya işlerini terketmişlerdir. İşte bu mutezili ortamda yahut bu Mutezile arasında ehli beytten de iki kişi vardı. Bunlar Ebu Haşim Abdullah b. Muhammed b. Hanefiye ile kardeşi Hasan'dı. Bunlar ilk olarak itizal edenlerdendi. İşte Vâsıl b. Atâ'nın itizali de bu halkanın içinden çıkmış oldu. Vâsıl b. Atâ, Ebu Haşim'e en yakın olanlardandı. Aynı şekilde Hasan da bu halkadan çıkan irca mezhebinin başını çekiyordu. Vâsıl b. Atâ'nın bu iki imamla olan ilişkisine daha sonra döneceğiz. Burada şimdilik Vâsıl b. Atâ'nın etbainin sıfatı olarak kullanılan "Mutezile" kelimesinin, kendisinin de içinde yaşamış olduğu bu ilmî çevreden alınmış olduğuna değinmekle yetineceğiz.

Bu kitabın birinci basımında elimize geçen önemli bir metinden daha önce söz etmiştim. Orada şöyle deniyor: "Ali'nin velayetinden sonra ayrılan bir fırka vardı ki, bunlar arasında itizal edenlerden şu isimler vardı: Sa'd b. Malik, Sa'd b. Ebi Vakkas, Abdullah b. Ömer b. el-Hattab, Muhammed b. Mesleme el-Ensari ve Usame b. Zeyd b. Harise. Bunların hepsi Ali'den itizal etmişti. Kendisine biat edip kendisinden razı olduktan sonra Ali'den itizal ettiler, onunla savaşmaktan ve beraberce muharebe etmekten imtina gösterdiler. Bunlar Mutezile olarak isimlendirildiler. Ebade kadar Mutezile'nin eslaflı oldular. 'Ali'ye karşı savaşmadığı gibi onunla başkalarına karşı da muharebe edilmez' dediler. Ahnef b. Kays kendi cemaatine, "fitneden çekiliniz. (itizal ediniz), bu sizin yararınızdır" demiştir.²⁰

Bu sahabelerin hepsine Mutezile denmesinin bir sakıncası yoktur. Fakat bunlara Mutezile'nin eslaflı olarak itibar etmesi mümkün değildir. Mesela, bunların en bariz şahsiyetlerinden birisi olan Abdullah b. Ömer'i alalım. Abdullah b. Ömer sadece ehl-i hadis ve ehl-i sünnet olarak bilinir. Kesinlikle Vâsıl b. Atâ'nın veya Amr b. Ubeyd'in selefi sayılmaz. Bilakis Amr b. Ubeyd, Abdullah b. Ömer'e hücumda bulunmuş ve onu 'haşviyyeci' olarak nitelemiştir.

Sözü aşağıdaki iki kesin sonuca bağlayarak bitirelim:

Birincisi; Mutezile lakabını kendilerine takanlar Mutezile'nin kendisidir. Razi'nin, büyük bir Mutezile düşünürü olan Kadı Ab-

dölcebbar'dan naklettiği şu söz bu hususu teyid etmektedir: "Kur'an'da geçen her itizal kelimesinden maksat, batıldan itizal etmektir. Bundan da anlaşılıyor ki itizal ismi medihtir."²¹ Kadı Abdölcebbar *el-Münye ve'l-Emel* adlı kitabının baş kısmında iki değişik isnadla Peygamber sallallahu aleyhi vesellem'den şu hadisi nakletmektedir: "Ümmetim yetmişden fazla fırkaya ayrılacaktır. Bunların içinde en takvası ve en iyisi Mutezile fırkasıdır."²² Ne var ki, bu hadisin uydurma olduğu çok açık biçimde görölmektedir.

İkincisi; bunların itizal etmelerinin sebebi yahut bu isimle anılmalarının nedeni, hilafetin Muaviye'ye geçmesini kabul etmemeleridir. Hakkın ehlinden alınması onları büyük bir üzüntü ve acı bir hasrete boğmuştur. Dolayısıyla siyasi hayattan uzaklaşmışlar ve kendilerini ibadete vermişlerdir. Onlar "İslâm toplumunun ruhunu ölümsüz konumda" temsil etmekte idiler. Çağdaş bir üslûpla ifade edecek olursak, İslâm toplumunun pasif bir muarazasını temsil etmekteydiler. İslâm toplumu o dönemde çaresiz bir durumdaydı. Burukluk ve zillet içinde bir teslimiyet vardı. Bu teslimiyet adeta onları herşeyden şüphe etmeye ve hiçbir şeyle ilgilenmemeye itmişti. Hayatın zorlukları onları itizale itti. Ve süratli bir şekilde itizallerine neden teşkil eden siyasi sebepleri unuttular. Dinin nasslarıyla meşgul olmaya başladılar. Fakat onları ihata eden hadiseler, temsil ettikleri toplumun işi idi. Bu dahili sebep onları yeniden siyasi ve dini hayata dönmeye itti. İşte buradan, bu Mutezilî toplumdan bir taraftan Mürcie, diğer taraftan kelamcı Mutezile fırkaları zuhur etti. Bunlardan ikincisi olan Mutezile fırkası korkunç bir silahla silahlanmıştı ki, bu yeni silah akıldı. Kelamcı Mutezile akidesi, bu aydın çevrede doğdu. Daha önce söylediğim gibi resmî ilk Mutezile şeyhi Vâsıl b. Atâ da bu toplumdan çıktı.

¹Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 64.

²Bagdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 78.

³İsferayini, *et-Tabsir fi'd-Din*, s. 40-41.

⁴Sem'ani, *el-Ensab*, s. 26; Makrizi, *Hıtat*, c. 4, s. 164-165.

⁵İbn Kuteybe, *Uyunü'l-Ahbar*, s. 242.

⁶Taşköprüzade, *Miftahü's-Saade*, c. 2, s. 32.

⁷İbn Murtaza, *el-Münye ve'l-Emel*, s. 1, 2.

⁸İbn Hallikan *Vesfeyat*, c. 2, s, 197.

⁹A. Rahman Bedevî tercümesi ve yorumu, “İslâm Medeniyetinde Yunan Kültürü”, s. 175.

¹⁰Mesudi, *Mürucu'z-Zeheb*, c. 3, s. 152.

¹¹Yunan Kültürü, c. 18, s. 183, 184.

¹²Yunan Kültürü, c. 18, s.191.

¹³Mesudi, *Mürucu'z-Zeheb*, c. 3, s. 152, 153

¹⁴ed-Dineveri, *el-Ahbaru't-Tival*, s. 150.

¹⁵ed-Dineveri, *el-Ahbaru't-Tival*, s. 372.

¹⁶A.g.e., s. 150

¹⁷A.g.e., s. 301.

¹⁸A.g.e., s. 301.

¹⁹el-Malati, *er-Red ala Ehli'l-Ehva*, s. 40-41.

²⁰en-Nevbahti, *Fıraku'ş-Şia*, s. 5. Bkz. *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 1. Basım, s. 67, 68.

²¹Fahrüddin er-Razi, *l'ükadatu Fıraki'l-Müslimin*.

²²İbn Murtaza, *el-Münye ve'l-Emel*, s. 11.

İKİNCİ BÖLÜM

VÂSİL b. ATÂ (81 - 131 H.)
İLK MUTEZİLE ŞEYHİ

*M*esudi'nin nitelemesiyle Mutezile bütünüyle Vâsıl b. Atâ'ya, ilk ve kadim Mutezile şeyhine nisbet edilmiştir.¹ Vâsıl b. Atâ, büyük ve enteresan bir İslâm şahsiyetidir. İslâm dünyasında onun hakkında yazan edebiyat tarihçileri onu en büyük arap belâğatçısı olarak görürler. Aynı şekilde yeni çağdaş yazarlar da onun hakkında yazmışlardır. Bunun yanında fırak tarihçileri her nedense Vâsıl b. Atâ'dan ve hayatından çok az söz etmişlerdir. Dolayısıyla felsefi kelam akaidinin oluştuğu ilk dönem hayatına ait bilgiler azdır. Hayatının bu ilk dönemi oldukça belirsizlik içindedir. Onun için Vâsıl b. Atâ hakkında ihtilafa düşülmüş, değişik görüşler ileri sürülmüştür. O, sadece iki konum arasında orta bir konum (el-menziletü beyne'l-menziileteyn) prensibiyle yetinen bir mutezili miydi? Yoksa Mutezile'nin kullandığı beş temel ilkeyi de kullanmakta mı idi? Hayatı hakkındaki yeterli bilgiyi büyük ölçüde tarih ve edebiyat çalışmalarından öğrenebiliriz. Bu süreç içerisinde kelamî akide oluşmuştur.

Vâsıl b. Atâ köleydi. *el-Mûnye ve'l-Emel*'in müellifi, onun kimin kölesi olduğuna dair farklı görüşlerin ileri sürüldüğünü kaydeder.

Beni Haşim'in mi, Beni Debe'nin mi, yoksa Beni Mahzum'un mu kölesiydi?² Beni Haşim'in aile efradından birisiyle olan ilişkisi onun bu evin kölesi olabileceği ihtimalini güçlendirir.

Tam ismi, Vâsıl b. Atâ'dır. Lakabı Gazal, künyesi Ebu Huzeyfe'dir. Hicri 181 yılında Medine'de doğdu. Medine'de o dönemde dünyadan ve siyasetten itizal etmiş bir topluluk bulunmaktaydı. Daha önce de söylediğim gibi bu cemaat kendini ilme ve ibadete vermişti. Beni Ümeyye ailesi, sert ve acımasız sultasını sürdürüyordu. Bu yüzden Muhammed b. Hanefiyye ve evladı Peygamber'in Medine'sine sığınmışlardı. Burada ilim tedris ediyor ve sessizlik içinde tefekkür ediyorlardı. Bununla birlikte Muhammed b. Hanefiyye bir dereceye kadar Beni Ümeyye ailesiyle ihtilaf etmiş ve özellikle Muhtar b. Ubeyd'in katlinden sonra Emevi Halifelerine boyun eğmişti. Öyle anlaşıyor ki, Muhammed b. Hanefiyye ilim tahsili için bir "mektep" inşa etmişti. Ebu Haşim ve Hasan da rüştlarına eriştikten ve düşünceleri olgunlaştıktan sonra burada din ilimlerini ders vermeyi üstlenmişlerdi.

Verilen dersler, müslümanların genel olarak bütün dinî işlerini içermekteydi. Medinetü'r-Resul, olup biten hadiselerden uzak değildi. Ensar ve Muhacirin sahabilerin özgür ve ihtilaflara bulaşmamış bakiyesi mevcuttu; ki onlar Kur'an ve Hadis okuyorlardı. Ve bu tertemiz Medine'de dosdoğru olan (saduk) bir tâbiî yetişti. Bu tâbiî Ma'bed b. Halid el-Cüheni idi. Rivayetlere bakılırsa Cüheni, Mekke ve Medine'nin birçok uleması üzerinde kaderî olan mezhebiyle büyük etki bırakmıştır.

Yine Medine'de, sünnete mutlak ve kamil manada uyan Abdullah b. Ömer bulunmaktaydı. İşte Vâsıl b. Atâ, İbn Hanefiyye evladının medresesinde terbiye görerek yetişti. Gulat-ı Şia'nın Sebeiyye'nin, Keysaniyye'nin ve diğerlerinin görüşlerini bu medresede öğrendi. *el-Münve ve'l-Emel* müellifi bu husustaki araştırmasını şöyle özetliyor: "Gulat-ı Şia'nın, Havaric'in, Zındıka ve Dehriyye'nin, Mürcie ve diğer muhaliflerin görüşlerini ve bunlara verilmiş olan cevapları ondan daha iyi bilen yoktu."³ Şurası muhakkak ki, Vâsıl b. Atâ, çoğu bilgileri Ebu Haşim Abdullah b. Muhammed b. Hanefiyye'den almıştır. Ka'bî ve Kadı Abdulcebbar'ın, Vâsıl'ı Muhammed b. Hanefiyye'nin eğittiği ve yetiştirdiği iddiası doğru değildir.⁴ Vâsıl'ın, Muhammed b. Hanefiyye'nin öğ-

lu Hasan'dan da ders aldığı kuşkusuzdur. Ondan etkilenmiş olmasına rağmen, irca konusundaki görüşlerine itibar etmemiştir.

Vâsıl b. Atâ köle olmasına rağmen hür olarak doğdu. Ancak kaynaklarda, anne ve babası hakkında bilgi vermemekte; ebeveyniyle ilgili herhangi bir şey zikredilmemektedir. Öyle sanıyorum ki, kaynaklarda onun köle olduğuna dair bir ayıt yok; sadece mesleğinin hallac olduğu yazılı. Mutezile'nin ileri gelenleri, hallac (El-Gazzal), allaf, futacı (el-Fûtî), iskafa (el-İskâfî) ve benzeri meslek erbabıdır.

Bu mesleklere nisbet edilmeleri onların aslen Arap olmadıklarını gösteriyor. İbn Hallikan, Vâsıl b. Atâ'nın hallac olmadığını; fakat hallaclarla içli-dışlı olduğunu ve bunu da afif kadınlara hallacılığı öğretmek amacıyla yaptığını kaydediyor.⁵ Vâsıl b. Atâ'nın İslâm dünyasının her tarafına heyetler gönderdiğini görüyoruz. Bu da onun köle olmadığını gösteriyor bir bakıma.

Vâsıl b. Atâ, ilim tahsilini tamamladıktan sonra Basra'ya gitti. Daha önce de değindiğim gibi Basra, İslâm ülkesinin kaynayan kenti idi. Sanki bu kent, birbiriyle çatışan medeniyetlerin ve birbirine zıt görüşlerin buluşma yeri idi. Vâsıl, bu kentteki en büyük ilmî halka olan Hasan el-Basri'nin medresesine devam etti. Taşköprüzade, Vâsıl'ın, Ebu Haşim'den sonra Hasan el-Basri'nin mülazimi olduğunu ve ondan fıkıh dersleri aldığını kaydeder.⁶ Vâsıl b. Atâ'nın büyük günah irtikab eden (mürtekibü'l-kebire) kimsenin durumu hakkında Hasan el-Basri ile olan ihtilafını, ondan nasıl koptuğunu ve Amr b. Ubeyd'le birlikte nasıl yeni ve bağımsız bir kelam fırkası (Mutezile) oluşturduğunu biliyoruz. Vâsıl b. Atâ ve arkadaşı Amr b. Ubeyd'in Hasan el-Basri ekolünün müridleri ve onun ileri gelen arkadaşlarından oldukları kuşkusuzdur. Bunlar kader meselesinde Hasan el-Basri ile ittifak ettiler. Ki bu, ilk önceleri Hasan el-Basri'nin üzerinde önemle durduğu bir mesele idi. Ama daha sonraları, Ehl-i Sünnet kaynaklarının görüş birliğiyle belirttikleri gibi Hasan el-Basri bu görüşünden vazgeçmiştir. Her halükârda Hasan el-Basri'nin, Vâsıl üzerinde elle tutulur, gözle görülür bir etkisi olmamıştır. Vâsıl'ın görüşleri Basra'ya gelmeden önce yani Medine'de Ebu Haşim Abdullah b. Hanefiyye'nin yanında, şekillenmişti. Bu arada Emevilerin kölesi olan Gaylan b. Müslim'le karşılaşmış olması da muhtemeldir.

Kader konusundaki son görüşler de tesadüfen kendisinde peydahlanmış olabilir.

Taşköprüzade'ye göre, Mutezile mezhebinin ilk olarak ortaya çıkışı ve yayılması, Vâsıl b. Atâ vasıtasıyla olmuştur.⁷ O'na göre Vâsıl, Ma'bed el-Cüheni'nin öğrencisiydi. İtizal mezhebinin ilk çıkışını hazırlayanlar bu ikisidir. Ancak Vâsıl'ın, Ma'bed el-Cüheni'ye öğrencilik yapmış olması ve itizal fikrini ondan alması şüphelidir. Zira Ma'bed el-Cüheni Hicri 80 yılından hemen sonra vefat etmiş, Vâsıl b. Atâ ise aynı yılda dünyaya gelmiştir. Ama Vâsıl'ın O'nun görüşlerinden etkilenmiş olduğu muhtemeldir. Vâsıl b. Atâ'nın itizal düşüncesini İmam Ebu Haşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye b. Ali b. Ebi Talib'den almış olduğu kesindir. Bizzat Taşköprüzade, itizal fikrini ilk kez ortaya atan kişinin, İmam Ebu Haşim ve kardeşi İmam Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye olduğunun zikredildiğini söylemektedir. Kadı İyadz'ın, *Şifa* adlı kitabının şarihi Bürhaneddin el-Halebî, bu adamın -Hasan b. el-Hanefiyye- ilk Mürcie olduğunu kaydeder. Bu konuda kitap yazmış olduğunu da zikreder. Fakat itizal düşüncesi, Ebu Huzeyfe diye bilinen ve mesleği hallacılık olan Vâsıl b. Atâ'nın eliyle iştihar etmiş ve ortaya çıkmıştır.⁸ O halde Vâsıl b. Atâ, adı geçen iki imamın düşüncelerinin bir sonucudur. Bu imamlardan birisi tam bir mutezilî, diğeri ise tam bir Mürcie'dir. Üçüncüsü Hasan el-Basri'dir. Ki, Vâsıl ondan fıkıh dersi almıştır. Kader konusunu da yine bu medresede öğrenmiştir.

Vâsıl b. Atâ'nın ilim tahsil ettiği ve ictihada ehliyet kazandığı dönem, yaklaşık hicri birinci yüzyılın başlarına tekabül eder. Bu düşünceleriyle ortaya çıkışı ise ikinci yüzyılın başlarındadır. Vâsıl b. Atâ, Ebu Hanife en-Nu'man (80-150), Ebu Yusuf (113-172), Malik b. Enes (139-179) ve Şafii'nin üstadlarından Müslim b. Halid ile çağdaştır. Müslim b. Halid, gaylani idi.

Mutezile ekolü teşekkül ettikten sonra Vâsıl b. Atâ'nın dünyanın muhtelif bölgelerine gönderdiği heyetler bir yandan İslâm'ı tebliğ ediyor diğer yandan da mutezilî görüşü yayıyorlardı. *el-Münye ve'l-Emel* müellifi, Vâsıl b. Atâ'nın, öğrencilerinden Abdullah b. Haris'i, Mağrib'e (bugünkü Fas), Hafs b. Salim'i de Hıran'a göndermiş olduğunu kaydediyor. Daha önce de söylediğimiz gibi Hafs b. Salim, Tirmizî'de Cehm b. Safvan'la karşılaşmış

ve aralarında büyük tartışmalar geçmiştir. Bu tartışmalar sonucunda Cehm b. Safvan, Vâsıl b. Atâ'nın görüşlerini kabul etmiş; ama, Hafs b. Salim oradan ayrılınca tekrar eski görüşüne dönmüştür. Cehm'in Sümeniyye (iki tanrılı inanç) ehli ile olan tartışmalarında sıkıştığı önemli birçok meselede Vâsıl b. Atâ'ya başvurduğunu da biliyoruz.⁹ Vâsıl yine öğrencilerinden Kasım b. Sa'di'yi Yemen'e, Eyyub'u Cezire'ye, Hasan b. Zekvan'ı ise Kûfe'ye göndermiştir. Ermenistan'a da Osman b. et-Tavil'i göndermiştir.¹⁰ mutezili bir şair olan Safvan el-Ensari bunu şu şiirinde dile getirmiştir:

Halid oğlu Uzun Osman

Ya da şanı yüce Hafs tehlikelere göğüs germedi mi?

Onun taraftarı fırlar, her çevirdiğin taşın altından.

Onlar ki; tükenmeyen azimleriyle, davetçilerdir onlar.

Ne hilebazın hilesi ne cebbar hükümdar korkutamaz onları.

Şiddetli kışın ortasında bile yürürler; yürü derse önderleri,

Yazın kavurucu sıcağı vız gelir onlara.

Yurtlarından koparak her türlü külfete katlanırlar.

Tehlikeler ve yolculuk zahmeti yıldırılmaz onları

Örgücülükle lakaplandı, çağının tek adamı

Hilebazlara karşı duran, yetimleri kollayan

Özgürlük için herşeyi reddeden

Ümitlerin son mercii hayrete düşenlerin

Marufu emredip münkeri nehyeden

Tüm kafirlere karşı Allah'ın dinini koruyan odur.

Vâsıl b. Atâ'nın Basra'da önemli kişiliği olan iki öğrencisi vardı. Bunlardan biri Bişr b. Said diğeri ise Ebu Osman Za'ferani idiler. Daha sonraları Ebu'l-Huzeyl el-Allâf bu ikisiyle ilişkiye geçmiş, Bişr b. el-Mutemer'le beraber bunlardan itizal düşüncesi-
ni almıştır.¹¹ Taşköprüzade de, Vâsıl'ın arkadaşı olan Hiyac b. Ala es-Sülemi'den Ahmed b. Ebi Davud'un itizal fikrini aldığını zikretmektedir.¹²

Böylece, Vâsıl b. Atâ'nın itizal ilkelerini ortaya koymada en büyük etkiye sahip olduğunu görüyoruz. Bu, onun muarazadaki gücünü ve hasımlarını susturmadaki kuvvetli ve etkileyici kişili-

ğini göstermektedir. Vâsıl aynı zamanda çok iyi bir edip ve birinci sınıf bir hatip idi.

Mu'cemû'l-Udeba adlı sözlüğün müellifi Yakut, onun hakkında şöyle der: "O, belîğ bir mütekellim ve usta bir hatipti. Gazzal lakabıyla anılmış olması, Kuteyn el-Hilali'nin kölesi olan Ebu Abdullah'ın gazzalcılar (yün ve ip eğirenler) çarşısındaki dükkanına sıkça uğramış olmasındandır." Yakut, aynı şekilde Beşşar b. Bürd'in tüm ümmeti tekfir edip irtidat etmeden önce Vâsıl'ı çokça medhettiğini, hatta onun hitabette Halid b. Safvan'dan, Şebih b. Şibh'den ve Fazıl b. İsa'dan daha ileri olduğunu söylediğini zikreder. Birgün Abdullah b. Ömer b. Abdülaziz'in yanında hitab edince Beşşar onun hakkında şöyle der:

*Ey Ebu Huzeyfe, sana beğenilen
Öyle bir hutbe verildi ki, takdirsiz açık bir şekildir
Söz iki Halid'i birden kapsamına alsaydı
Cebriyye'ye karşı olanı tuutardım.
Yine onun hakkında;*

*Tekellüflü konuşmalar yapıp biraraya geldiler
Hutbelerini toplayıp senin hutbene engel olmak için
Kalkıp irticalen konuştu, apaçık sözleriyle
Kesildikçe ateşliyordu güçlü ifadesiyle
Ra harfine gelince, kimse farkına varmazdı
Alkışlamaktan ve konuşmasını istemekten¹³*

Vâsıl b. Atâ "ra" harfini kötü telaffuz ederdi. Fakat sözü kullanmadaki ustalığı ve elfazdaki mahareti sayesinde, konuşurken içinde "ra" bulunmayan eşanlamlı başka kelimeler seçer ve bunu dinleyicilerine hissettirmezdi. Bir mutezili şair olan Ebu Turuk ed-Dabi bununla ilgili olarak şöyle der:

*Harflerin yerini değiştirmekte olduukça mahirdi
Her hatibin sözünü keser, hak batıla galebe ederdi.*

Cahız onun hakkında şunları kaydeder: "O bir söz ustası ve mezhep reisi olduğuna göre diğer din ve mezhep mensuplarını

ve reislerini susturmak için deliller serdetmek isteyecektir. Bunun için de uzun uzun hutbeler, konuşmalar yapacak ve yiğitlere yakışır vuruşmalarda bulunacaktır. Ebu Huzeyfe (Vâsıl b. Atâ) *ra* harfini konuşmasından ve telaffuz ettiği harflerin arasından çıkarıp atmak istemiştir.”¹⁴

Beşşar dinden çıkınca Seneviyye akidesini izhar etmiş Vâsıl da artık onun ilhadına tanık olmuştu. Çünkü o açıkça şöyle demektedir:

*Dünya karanlıktır, ateşe aydınlık,
Ateş ki mabuddur, ateş olduğundan beri.*

Vâsıl b. Atâ taraftarlarını toplamış, onlara şöyle diyordu: “Şu Ebu Muaz künyesiyle bilinen kör mülhid, şu kulaklarına küpe takan kimse yok mu? Onu kim öldürecek? Kasem ederim ki kıskançlık sıfatı olymasaydı, birisini gönderir, evinin içinde yahut tarlasında onun karnını deştirirdim. Sonra da başlarına ya bir Ukayli ya da bir Sudusi geçer.”¹⁵ Bu ifadeden de anlaşılıyor ki, Vâsıl b. Atâ, içinde “*ra*” harfi bulunan kelimeleri kullanmamak için büyük bir ustalıkla onların eşanlamlılarını kullanmıştır. Onun içindir ki, *Beşşar* yerine *Ebu Muaz*; *Mur’is* yerine *Müşnif* diyor. Çünkü *Beşşar*, *Mur’is* olarak kullanılıyordu. *Rafide* yerine *secaya-yı ğaliye* diyor. Yine *dar* yerine *menzili* kullanıyor. *Yübkir* yerine *yüb’ic* diyor.¹⁶ Bütün bunları “*ra*” harfinden kullanmak için yapıyor.

Vâsıl b. Atâ’nın bu konuşmasından onun güç ve kuvvet sahibi olduğu sonucuna varıyoruz. Çünkü o, görüldüğü gibi mülhid olan düşmanlarının üstesinden gelinmesi için emirler veriyor, öldürülmelerini istiyordu. Bunun yanı sıra aynı zamanda Mutezile erbabının sıfatlarından sayılan kamil anlamda bir takvaya ve tedeyyüne de sahip bulunmaktaydı. Ünlü kişiler hakkındaki eleştirileriyle tanınan tarihçi Zehebi şöyle diyor: “*Ra*” harfinin telaffuzunda peltek olan ve konuşmalarında “*ra*” harfinden kaçan, gaz-zal (yün ve ip eğirici) olan mütekellim, fasih ve belîğ konuşmacı Basra’lı Vâsıl b. Atâ, Hasan el-Basri’den ve diğer üstadlardan ders almıştır.” Zehebi, Ebu’l-Feth el-Ezdi’nin Vâsıl b. Atâ’yı küfür ve kötü sıfatlarla nitelemesini reddederek Vâsıl’ın Mutezile’nin ileri gelenlerinden olduğunu kaydediyor. Amr b. Ubeyd de onunla

birlikte itizal mezhebine girince, Ubeyd kızkardeşini onunla evlendirdi ve ona şöyle dedi: “Seni halifelîğe layık birisiyle evlendiriyorum. Hitabette Hasan el-Basri ve İbn Sirin'den üstündür. O meleklerle ve peygamberlere benzer.”¹⁷ Amr'ın, Vâsıl'ı boynunun uzunluğundan ötürü ayıpladığı söylenir. Daha sonra bundan pişman olmuş ve “Allah nuruyla bakma dışındaki ferasetin batıl olduğuna şahadet ederim” demiştir.¹⁸

Vâsıl'ın hanımı olan Amr b. Ubeyd'in kızkardeşine, kimin daha faziletli olduğu sorulunca: “İkisinin arasındaki fark yerle gök arası gibidir” der ve onu şöyle vafeder: Gece olunca namaza durur. Kalem ve kağıdı da hazırdır. Muhalliflerine karşı hüccet olacak bir âyet geçtiği zaman dönüp onu yazar, sonra tekrar namazına devam ederdi.”¹⁹

Yazmış olduğu kitaplara gelince; Vâsıl'ın birçok müellefatı vardır. Kadı Abdülcebbar, Ebu Huzeyl el-Allâf'ın onun kitaplarından çokça istifade ettiğini zikreder. Kaynakların kaydettiği kadarıyla şu kitaplar onundur:

1- “*Bin Meselede Manîzeizme Reddiye*”: Amr el-Bahili, Vâsıl'ın bu kitabını okuduğunu, bir cüz'ünde seksen küsur mesele saymış olduğunu kaydediyor.²⁰

2. “Tevhid ve Adalet Konusunda Hutbeler”

3. *el-Menziletü beyne'l-Menzileteyn*

4. “*Hakk'ı Bilmenin Yolu*”

5. *Maani'l-Kur'an*.

6. *Kitabü't-Tesviye*

7. *Kitabü'l-Feteya*

8. *Kitabu Esnafî'l-Mürchie*

9. “Ra” harfini içinden çıkardığı hutbeler kitabı.

10. Amr b. Ubeyd ile arasında geçen tartışmaları içeren kitab. *el-Münye* adlı kitabın müellifi bu kitaptan bazı parçalar nakletmiştir.

11. *Tabakatu Ehli'l-İlm ve'l-Cehl*.²¹

Aynı listeyi İbn Nedim, *Fihrist*'inde de zikretmiştir.²²

Vâsıl b. Atâ, Mutezile'nin özelliklerini en doğru şekliyle temsil etmektedir. Abid ve dindar bir kimse idi. Bu özellik aslında

tüm Mutezile düşünürlerinde mevcuttur. Fakat Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd ve arkadaşları Mutezile'nin örnek şahsiyetleridir. Allâf, Mutezile'nin rahibi diye ün yapan Ebu Musa b. Murdar'ın başında durduğunu salah ve takvasının teessüründen ağladığını zikreder. "Biz Vâsıl b. Amr'ın arkadaşlarını böyle gördük" diyor.²³

Goldziher, Mutezile kelimesini tahlil ederken, insanlardan uzaklaşarak kendilerini zühd ve takvaya vermelerini delil göstererek, Mutezile kelimesinin zühd anlamına geldiğini söylemektedir. Goldziher bu görüşünde hata etmiş olsa da Mutezile'nin en büyük özelliklerinden birinin zühd ve takva olduğu doğrudur.

Vâsıl b. Atâ, Mutezile'nin yapmış olduğu işin gerçek cevherini temsil eder. Mutezile'nin yapmış olduğu asıl şey, İslâm düşmanlarına karşı İslâm'ı müdafaa etmiş olması ve onlarla mücadele etmesidir. Bunların en ileri gelenleri gnos (marifet) ehlidir. Vâsıl ve öğrencileri de bunlara tâbi olmuşlardır. Daha önce de dediğimiz gibi, Vâsıl b. Atâ, öğrencisi olan Hafs b. Salim'i Horasan'a, Sümeniyye ehlini (İki Tanrılı dine inanan mezhep) İslâm'a davet etmek amacıyla göndermiştir. Hafs orada Cehm b. Saffvan'la karşılaşmıştır. Cehm'in de aynı davetle meşgul olduğunu görmüştür. Böylece Mutezile Ermenistan'a kadar uzanmıştır. Ermenistan'ın birçok insanları mutezili İslâm'a girmişlerdir. Burarlarda Mutezile düşüncesinin bir çok kente hakim olduğunu görüyoruz. Ha'tem b. Harseme b. A'yün, halife Me'mun tarafından Ermenistan'a vali tayin edildiği zaman, bu bölgeye hakim olan mezhep Mutezile idi.²⁴

Vâsıl b. Atâ'nın etkisinin Kuzey Afrika'ya da ulaştığını görüyoruz. Nallino, Vâsıl'ın buralardaki etkisini izlemiştir. İbn Fakih ve İbn Hurdazbeh'in yazdıklarına dayanarak, itizal fikrinin uzun zaman burada hakim olduğunu tesbit etmektedir. Daha çok Tanta ve havalisinde hakim olmuştur Mutezile. Hicri 177-213 yılları arasında Mağrib'e hakim olan İdris b. İdris bir mutezili idi. Nallino'nun dediğine göre Cezayir'de Tanca ve Taheret havalisinde hicri 2. yüzyılda güçlü bir Berberi topluluğu vardı. Bunların çoğunluğu ise Vâsiliyye idiler. Vâsıl b. Atâ'ya bağlı olanların sayısı otuzbin civarında idi. Bunlar Vâsıl b. Atâ'nın mutezili medresesine bağlı idiler.²⁵ Daha sonra itizali görüşleri ağır basan (el-Kur'un zikrettiği gibi) Ka'bi'nin bu konuda yazdıkları ortaya çık-

tı. Ka'bi, Mağrib ülkesinde eli silah tutan ve kendilerine Vasiliyye (Vâsıl b. Atâ'nın bağlıları) denilen yüzbin kişinin olduğunu söylüyor. "Ma'ruriyye diye bilinen bu topluluk adalet ilkesini öne çıkarıyorlar. Bunların sayılarını ancak Allah bilir" diye yazmaktadır. Daha sonra Ka'bi, İdris b. İdris b. Abdullah b. Hasan b. Ali b. Ebi Talib'in mutezili olduğunu, Mutezile' nin reisi İshak b. Mahmud b. Abdulhamid'den etkilendiğini ve itizale girdiğini zikretmektedir.²⁶ Daha önce de söylediğimiz gibi, Basra'da Vâsıl'ın öğrencileri akli sahada hakim idiler. Düşünürler her taraftan onlara katıldılar.

Bütün bunlardan sonra, İslâm'da felsefi düşüncenin doğuşunda Vâsıl b. Atâ'nın önemi ortaya çıkmış oluyor. Şimdi onun kelami akaidini ve Mutezile'nin meşhur olan beş temel ilkesini ne ölçüde temsil etmiş olduğunu izah etmeye çalışacağız. Birçok felsefe tarihçisi ve araştırmacısı Mutezile'nin daha sonraları konu edindiği hususlara Vâsıl'ın değinmediğini ispatlamaya çalışmışlardır. Bunlara göre Vâsıl b. Atâ'nın üzerinde durduğu tek husus el-menziletu beyne'l-Menzileteyn (iki konum arasında bir konum) meselesinden ibarettir ve o kaderi de değildir. Bu görüşü ileri sürenlerin başında Nallino gelmektedir. Daha sonra değineceğimiz gibi bu görüş yanlıştır. Bize göre, Vâsıl b. Atâ'nın, Mutezile'nin beş temel ilkesinin değişik yönleriyle ilgili görüşleri vardır.

VÂSIL B. ATÂ'NIN KELAMI GÖRÜŞLERİ

1. el-MENZİLETÜ BEYNE'L-MENZİLETEYN

İslâm düşüncesi tarihçileri, Vâsıl b. Atâ'nın kelami görüşlerinin ana merkezinin "el-menziletü beyne'l-menzileteyn" ilkesi etrafında oluştuğunda neredeyse ittifak halindedirler. Hatta bazı tarihçiler, "el-menziletü beyne'l-menzileteyn" fikri Vâsıl b. Atâ'nın kelim düşüncesi tarihinde ortaya attığı biricik fikirdir, demişlerdir. Her ne kadar bu görüşte taassup varsa da, Vâsıl b. Atâ'nın mezhebinde bu önemli bir düşüncedir. Öyle anlaşıyor ki, Vâsıl b. Atâ bu orta yollu görüşüyle değişik mezheplerin arasını bulmak ve amelle sonuçlanan nazari meselelerde mezhebi ihtilaflardan uzak durmak istemiştir. Çünkü mezhebi ihtilaflar müslümanları yiyip bitiriyor ve onları istikrarsızlığa ve kan dökmeye kadar itiyordu.

Vâsıl b. Atâ'nın döneminde halk çeşitli taifelere, gruplara ayrılmıştı. Kendi aralarında ittifak ettikleri nokta, büyük günah işleyenin fasık olduğu hususuydu. Hariciler ise kebire işleyenin -fiskına ilaveten- cehennemde ebedi olarak kalacağı görüşünde idiler. İhtilaf ettikleri nokta, kebire işleyenin öldürülüp öldürülemeyeceği hususuydu.²⁷ Hadis uleması kebire işleyenin mü'min olduğunu, akidesinin sahih olacağını, ancak ameli yönünden asi ve fasık sayılacağını söylemekteydi. Yani aza ve organların işlediği amel kalpte yerleşik olan imana münafi değildir. Dolayısıyla işlediği fıskı onu iman ve İslâm'dan ayırmaz. Bu görüşte olanlar Sünnet Mürciesi idiler. Daha sonra ortaya çıkan Hasan el-Basri ise büyük günah (kebire) işleyenin münafık olduğunu söylemiştir.

Vâsıl b. Atâ tüm bu fırkalara muhalefet ederek; muannid kafirle, itaatkar mü'minin; mü'min, kafir ve mürtekihü'l-kebire olarak adlandırılmalarında bir ihtilaf olmadığını söyler.

Çünkü asıl ihtilaf noktası, kafir ya da mü'min sıfatının kebire işleyene verilmiş olmasında düğümleniyor. Bunun için Vâsıl, kebire işleyene kafir yahut mü'min sıfatının verilmesine karşı çıkarak, böyle kimselere fasık demiştir. Böylece ittifak edilen hususta diğerleriyle beraber olmuş, ihtilaf edilen husustan da kendini alıkoymuştur. Bununla o iki ihtilafın arasını bulmak ve iki fırkayı da kendi görüşüne çekmek istemiştir.²⁸ Dolayısıyla Vâsıl'a göre fasık olan kişi ne mü'min ve ne de kafirdir. İkisi arasında bir konumdadır. (el-menziletü beyne'l-menziletayn). Yani iman ve küfür arasında bir yerdedir. Vâsıl şöyle diyor: "Kebire işleyeni fısk ve fücurla isimlendirmede icmada bulundunuz. İcma ile belirttiğiniz gibi bu ona verilmiş bir isimdir. Bu doğrudur. Kur'an-ı Kerim de kazf (iftirada bulunma) âyetinde bu hususu açıkça belirtmektedir: "Korunan (iffetli) kadınlara (zina suçu) atıp da sonra dört şahit getirmeyenlere de seksen değnek vurun ve onların şahitliklerini ebedi olarak kabul etmeyin. Onlar fasık olanlardır." (Nur: 4) Kur'an'ın başka âyetlerinde de bu husus vurgulanmıştır. Dolayısıyla kebire işleyenin bu adla isimlendirilmesi vacib olmuştur. Büyük günah işleyene ad vermede ihtilaf içinde olan her fırka, verdiği isme Kur'an'dan veya Sünnet'ten bir dayanak da bulmak zorundadır.²⁹ Vâsıl, imanı iyi hasletlerden ibaret görüyor. Bu iyi hasletler kimde toplanırsa ona mü'min denilir. Bu bir

medih (övgü) ismidir. Fasıkta ise bu iyi hasletler bulunmadığı için medih ismine hak kazanmamıştır. Dolayısıyla mü'min olarak adlandırılmaz. Ona mutlak kafir de denilmez. Çünkü fasıkta da kelime-i şehadet (Eşhedü en lailahe illallah, ve eşhedü enne Muhammeden abduhu ve rasûluh) ve diğer ameller gibi inkarı mümkün olmayan sıfatlar mevcuttur. Ancak fasık, büyük günah-tan ötürü tevbe etmeden bu dünyadan ayrılırsa, onun hakkındaki hüküm ebedi olarak cehennemde kalacağıdır. Çünkü ahirette sadece iki grup insan vardır. Bunların bir grubu Cennette, diğeri de cehennemdedir. Fakat fasığın azabı kafirlerin azab derecesinden daha düşüktür.”³⁰

Vâsıl b. Atâ bu görüşüyle aslında fırkalar arasındaki görüş ayrılıklarında arayolu bulmaya çalışmıştır. Fakat onun, Bağdadi ve İsfarayini'nin de değerlendirdiği gibi Haricilerin görüşüne döndüğünü görüyoruz. Anlam itibarıyla onların görüşüne dönmüş oluyor. Çünkü, ona göre kebire işleyen ebedi olarak ateştedir. Bağdadi ve İsfarayini'ye göre Mutezile, Vâsıl'dan sonra bu görüşü kabul etmiştir. Bunun için Mutezile'ye, 'Haricilerin kadınlamış olanları' denilmiştir. Çünkü Hariciler, günah işleyenlerin ebedi cehennemde olduklarını söyleyince bunları kafir saymış ve onlarla savaşmıştır. Mutezile de, bunların cehennemde ebedi kalacaklarını söylemekle birlikte kafir saymamış, dolayısıyla öldürülmelerini de helal kabul etmemiştir.³¹

Öyle anlaşıyor ki, Mutezile'nin Havaric'e nisbet edilmeleri biliniyordu. Çünkü meşhur şair İshak b. Suveyd aşağıdaki beyitte onları Haricilere nisbet etmektedir:

*Haricilerden beriyim, onlardan değilim
Onlardan olan Gazzal'dan da İbn Bab'dan da değilim.
Ali'yi her zikrettiklerinde
Bulutlara selam verenlerden de değilim.”*

Şair burada Gazzal künyesiyle tanınan Vâsıl b. Atâ'yı ve bab lakabıyla bilinen Amr b. Ubeyd'i, Haricilere nisbet etmektedir. Amr b. Ubeyd de Vâsıl'ın yukarıdaki görüşüne uymuştur.³² Bu prensip (el-menziletü beyne'l-menzileteyn) esma ve ahkam olarak adlandırılmıştır. Mutezile'nin beş temel ilkesinden sözedeceğimiz zaman bunu izah etmeye çalışacağız.

2. ALİ VE DÜŞMANLARI ARASINDAKİ

SİYASİ İHTİLAF VE VÂSİLİN BU HUSUSTAKİ GÖRÜŞÜ:

Vâsıl b. Atâ'nın Haricilerle Ehl-i Sünnet Mürciesi diye bilinen iki fırka arasında fasık ve ehl-i kebaîr hususunda nasıl bir orta yolu bulmaya çalıştığını gördük. Aynı şekilde onun Ali ve hasımları arasındaki siyasi ihtilafı da arayolu bulmaya çalıştığını görüyoruz.

Vâsıl'dan önce müslümanlar Ali ve düşmanları arasındaki ihtilafı üç fırkaya ayırmışlardı:

a. Hariciler: Bunlar Ali ve düşmanlarını tekfir ediyor, düşmanlarını, Ali'ye karşı savaştıkları için kafir sayıyor, Ali'yi ise hakem meselesini kabul ettiği için tekfir ediyorlardı.

b. Hadis ehli: Bunlar her iki fırkanın da müslüman ve iman ehli bulunduğu görüşünde idiler. Ali ve düşmanları meselesinde ise Ali hak üzere idi. Ama düşmanları da ictihadda hata etmiş olmalarından dolayı küfre girmiş sayılmazlardı. Onlar da müslümandı.

c. Ali taraftarları: Bunlar diğer grubu zahiren ve batinen fısıkla itham etmekte idiler.

Vâsıl b. Atâ ise, bu iki gruptan birini fasık kabul etti. Ama bu aynıyla fasıklık değildi. Bunlardan birinin şehadeti kabul olmaz. Tıpkı mülaane meselesinde olduğu gibi. Bunların şehadetleri kabul edilmez. Çünkü ikisinden birisi fasıktır. Fakat iki taifeden birisi şahitlik yaparsa onun şehadeti kabul edilir. Hayyat, Vâsıl b. Atâ'nın Ali ve Cemel ehli hakkındaki görüşünü şöyle yorumluyor: "Bu topluluk onlar için mü'min, iyilik ve takva sahibi kimseler olarak kabul ediliyordu. Bunların Allah Rasûlü ile beraber geçmişte yapmış oldukları güzel ameller vardı. Peygamberle birlikte hicret etmiş, onunla beraber cihada çıkmış ve büyük işler yapmışlardı. Sonra bunlar kendi aralarında kılıçlarla mücadele ve muharebe ediyorlardı. Vâsıl, bunun üzerine, bunların hiçbirinin haklı olmadığını biliyoruz demişti. Bunlardan bir taife haklı, diğeri ise haksız olabilir. Veya bunların hangisinin kesinlikle haklı ve hangisinin haksız olduğunu bilmeyebiliriz. Onun için bu topluluğun işini onları iyi bilen Allah'a havale ediyoruz. Biz onları, savaştan önceki durum üzere kabul ediyoruz. Bu iki taife bir araya gelirse, onlara; 'birinizin mutlaka haklı

ve diğerinin haksız olduğunu biliyoruz, fakat bu hangisidir onu bilemiyoruz' deriz.³³

Vâsıl'dan sonra da Mutezile bu konuda görüş belirtmiş, bazıları ona muvafakat etmiş, bazıları da muhalefette bulunmuşlardır.

Vâsıl'a bu konuda muhalefe eden en önemli isim, onun öğrencisi yahut daha titiz bir ifade ile arkadaşı olan Amr b. Ubeyd idi. Çünkü Amr b. Ubeyd, bu her iki grubun da fıkı içinde oldukları görüşünde idi. Amr'a göre, bu iki taifeden örneğin, Ali yahut askerlerinden birisi veya Talha ve Zübeyr şahitlik yaparlarsa, bunların şهادetleri kabul edilmez. Bunda her iki grubun da fıkı (günahı) vardır.

Ehl-i Sünnet kitapları, bu görüşü, sadece Amr b. Ubeyd'den naklederler. Hayyat ise bize bu görüşü aktarmamakta sadece Vâsıl'ın Şeyheyn'e nisbet edilen görüşlerini aktarmaktadır. Nallino, Amr b. Ubeyd'in her iki taifeyi de fasık kabul ettiği kanaatindedir. Amr b. Ubeyd de, Vâsıl'ın metoduyla olmasa bile yine de Ehl-i Sünnet'le Hariciler arasında ortayolu bulmak istemiştir.³⁴

3. SIFATLARIN NEFYİ

Nallino gibi bazı araştırmacılar, Vâsıl b. Atâ'nın "el-menziletü beyne'l-menzileteyn" ve Ali ile hasımları arasındaki siyasi ihtilafta orta yolu bulma hususundaki görüşleri dışında kelami düşüncelerinin olmadığını ileri sürmüşlerdir ki, bu yanlıştır.

Birincisi: Sıfatların nefyi meselesi, Vâsıl'ın çağdaşı olan Cehm b. Safvan'ın Ca'd b. Dirhem'den bunu öğrenmesiyle ortaya çıkmıştır. Vâsıl b. Atâ da öğrencisi Hafs b. Salim yoluyla Cehm'le irtibata geçmiştir. Cehm aynı şekilde Mutezile şeyhi Vâsıl b. Atâ ile Basra'da iken de irtibat kurmuş, onunla mektuplaşmıştır. Dolayısıyla Vâsıl b. Atâ sıfatlar konusunda neden konuşmuş olmasın? Mukatil b. Süleyman ve Haşviyye, Allah'ın sıfatlarını hissi ve maddi anlamda ispata kalkışıyorlar, teşbih ve teciim gibi gâliz yollara başvuruyorlardı. Bütün bunlara karşı Vâsıl b. Atâ'nın sessiz kalıp onlara cevap vermemesi ve bu görüşleri eleştirmemiş olması makul karşılanabilir mi? Ahmed b. Hanbel'e göre, sıfatların nefyi konusunda Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd, Cehm'e tâbi olmuşlardır.

İkincisi: Bu dönemde üzerinde en çok tartışılan konulardan birisi de kader konusudur. Bütün bu tartışmalar kuşkusuz

Vâsıl'ın gözleri önünde cereyan ediyordu. Ma'bed b. Halid el-Cüheni görüşünü açıklamış, Gaylan da ona tabi olmuştu. Hatta Ehl-i Sünnetten bazıları Hasan el-Basri'nin de kaderî görüşte olduğunu söylemişlerdir. Keza, Katade, Makhul, Muhammed b. Ishak ve çok sayıda İslâm fukahası kaderî idiler. Daha önce de söylediğimiz gibi Ma'bed el-Cüheni, Mekke ve Medine'deki birçok alimi etkilemişti. Vâsıl b. Atâ da hayatının ilk ilmi devresini Medine'de geçirmişti. Tüm bu görüşleri duymamış olması ve bunlardan etkilenmemiş olması mümkün müdür? Yine o, Cehm b. Safvan'ın da insanları cecbri akideye davet ettiğine tanık olmuştu. Vâsıl, Cehm'i de tanımıştı. Dolayısıyla Vâsıl bu konularda mutlaka konuşmuştur ve öğrencileri önünde medresesinin görüşlerini ortaya koymuştur.

Üçüncüsü: Vâsıl b. Atâ'nın gayrı müslimleri İslâm'a ve müslümanları da itizala davet etmek için doğuya, batıya, güneye ve kuzeye birçok heyetler göndermiştir. Bazı öğrencilerini de sırf Sümeniyye ve Seneviyye mensuplarıyla tartışmaları için göndermiştir. Bunları acaba, mecusi, yahudi ve mesihileri itizal mezhebine davet etmek, onları Ali ile Muaviye arasındaki siyasi ihtilaf konusunda Vâsıl b. Atâ'nın görüşlerine davet etmek için mi göndermiştir? Bu şekilde düşünmek yanlıştır. Doğru olan; bu heyetler gönderilmeden önce onlara Vâsıl b. Atâ tevhid, Allah'ın hakikatı, nübüvvet ve kader konularında bazı dersler vermiş olmasıdır. Bu husus anlaşıldıktan sonra, Vâsıl b. Atâ'nın tüm bu meselelerdeki görüşlerini izah edebiliriz artık.

Mutezile şeyhinin karşılaştığı en önemli mesele sıfatlar konusudur. Şehristani bu konuda şunları söyler: "Bârî Teâlâ'nın ilim, kudret, irade ve hayat gibi sıfatlarının nefyi hususundaki görüş başlangıçta pek olgunlaşmış değildi. Vâsıl b. Atâ bu konuda açık bir görüşe sahipti: İki kadim ve ezeli ilahın mümkün olmayacağı hususunda ittifak edilmeliydi. Şöyle diyordu: Her kim kadim bir sıfat tesbit etmeye kalkışırsa iki ilahı tesbit etmiş olur."³⁵ Böylece Vâsıl b. Atâ, Mutezile'nin en önemli bir düşüncesini ortaya koyuyordu ki, o da; kadim sıfatları nefyetme konusuydu.

Kendisinden sonra gelen Mutezile'nin bu düşünceyi genişletmelerinin ilham kaynağı aslında Vâsıl b. Atâ'dır. Çünkü bu görüş

onda henüz etraflı bir şekilde olgunlaşmış değildi. Taraftarları daha sonraları felsefe kitaplarını mütalaa ettikten sonra bu fikri geliştirdiler.³⁶ Mutezile'nin beş temel prensibini izah etmeye sıra geldiği zaman bu metnin geri kalan kısmı üzerinde yeniden tartışacağız. Burada bizi ilgilendiren husus, Vâsıl b. Atâ'nın sıfatları nefyi konusunda görüş belirtmiş olduğudur. Ve bu görüşe de felsefe kitaplarına muttali olmadan önce varmıştır. Peki, sıfatların nefyi ile ilgili görüş beyan ederken hedefi ve gayesi neydi?

Birincisi; ortada Müşebbihe ve Haşviyye vardı. Mukatiliyye fırkası görüşlerini her yerde yaymaktaydı. Bu fırkanın şeyhi olan Mukatil b. Süleyman'ın müslümanlar nezdinde iyi bir konumu vardı. Vâsıl b. Atâ, Cehm'in görüşlerine karşı takındığı tavrı bunlara karşı da takındı ve bu fırkanın görüşlerini dikkatle izledi.

İkincisi; Allah Teâlâ'nın sıfatlarını nefyetmekle Seneviyye mezhebini inkar ve reddetmeyi açıkça hedefliyordu. Vâsıl'ın sözlerinden bu husus apaçık anlaşıyor. O, "iki kadim"ın mümkün olmayacağını söylemekteydi. Mana ve kadim sıfatın ispatı "iki ilah"ın ispatı demekti. Vâsıl böylece Zerdüşt, Mazdek ve Mani dinlerinde müşterek olan Seneviyye (ikili tanrı) düşüncesine karşı koyuyordu. Öğrencileri de kadim Fars dinlerinin yaygın olduğu Horasan, Ermenistan ve diğer beldelere gidiyor, bunlarla mücadele ediyorlardı. Vâsıl b. Atâ belki de sıfatların nefyi ile Hıristiyanlıktaki teslisi reddetmeyi ve çürütmeyi de amaçlamıştı. Ne var ki onun hıristiyanlarla tartışmış olduğuna dair elimizde herhangi bir belge bulunmuyor. Sadece Seneviyye ile tartışmış olduğuna dair metinler var.

4. KADER

Nallino, Vâsıl b. Atâ'nın kaderi olmadığını söylemekle bariz bir hata yapmıştır. Delil olarak da, İslâm kaynaklarının, tüm kaderilerin ve diğerlerinin isimlerini saymış olmalarına rağmen Vâsıl b. Atâ'yı ismen saymamış olmalarını gösteriyor.³⁷ Bu da tamamen yanlıştır. Halbuki fırak tarihçilerinin çoğu Vâsıl b. Atâ'nın adını kaderiler arasında saymışlardır. Bağdadi şöyle der; Vâsıl b. Atâ el-Gazzal, Gaylan ed-Dımskı ile Ma'bed el-Cüheni'den sonra Mutezile'nin bid'atlarına insanları davet eden kimsedir.³⁸ İsfarayini, Vâsıl b. Atâ'da bahsederken onun Ma'bed ve

Gaylan'ın itikadını gizlediğini ve bunun kader olduğunu söylediğini kaydetmektedir. Öte yandan halk, "el-menziletü beyne'l-menzileteyn" görüşünden ötürü Vâsıl'ı tekfir etmekteydi. Aynı halk onun kader hakkındaki görüşünü öğrenince ümmetin fasıkları hakkında çıkardığı el-menziletü beyne'l-menzileteyn görüşünü bırakarak bu kez ikinci görüşünden ötürü onu tekfir etmeye başladı. Hatta halk, onun bu görüşünü fasit iki hasleti bir arada tutanlar için, 'küfrüyle beraber kaderidir' şeklinde bir dar-bı mesel haline getirdiler.³⁹

Şehristani Vâsıl'ın kader konusundaki görüşünü aktardıktan sonra onun Kaderiyye fırkasının temsilcileri olan Ma'bed el-Cüheni ile Gaylan ed-Dımışki'nin fikirlerine tabi olduğunu söyler. Ona göre Vâsıl b. Atâ kaderle ilgili olan bu kuralı, sıfatların nefyi konusunda öne sürdüğü kuraldan daha ileride tutmaktadır. Şehristani, Melik b. Mervan'a yazılan ve içinde kader ve haberle ilgili sorular sorulan, Hasan el-Basri'ye nisbet edilen bu mektubun Hasan el-Basri'ye ait olmadığını, Vâsıl'a ait olabileceğini söylemektedir. Bu da göstermektedir ki Vâsıl b. Atâ bir kaderî olarak bilinmekteydi. Mektupta şunlar var: "Haber'de varid olan bu lafız (kader) bela, afiyet, sıkıntı ve rahat, hastalık ve şifa, hayat ve ölümü ve diğer şeyler gibi Allah'ın ef'ali anlamlarını taşır. Kullanın muktesebatından olan hayır ve şer, güzel ve çirkin bunun dışındadır."⁴⁰ Taşköprüzade de, Ma'bed el-Cüheni, Gaylan ed-Dımışki ve Vâsıl b. Atâ arasında ilişki olduğu görüşündedir.⁴¹ *el-Münve ve'l-Emel* yazarı, Cafer-i Sadık'la Vâsıl b. Atâ arasında geçen çok önemli bir tartışmayı aktarmaktadır ki, burada Vâsıl'ın tamamen bir kaderî olduğu ve ilahi adalet ilkesi görüşünü savunduğu görülmektedir. Vâsıl b. Atâ, Basra'dan asıl memleketi olan Medine'ye giderken "el-menziletü beyne'l-menzileteyn" ve Ali ile hasımları arasındaki siyasi ihtilaf noktalarındaki görüşü artık biliniyordu. Cafer es-Sadık onun Medine'ye geldiğini duyunca arkadaşlarıyla birlikte yanına gitti. Karşılaştıklarında ona şöyle dedi: "Allah Teâlâ, Muhammed'i, hakkı, açık delilleri (beyyinat) ve inzarı ihtiva eden Kur'anla göndermiştir. "Akrabalar (mirasta) Allah'ın kitabına göre, birbirlerine önceliklidir." (Enfal: 75) İşte biz Peygamber ailesindeniz ve insanlar arasında ona daha çok yakın olanlarız. Ey Vâsıl, sen müslümanlar arasındaki

birliği parçalamak ve ümmeti rencide etmek için bazı fikirler ileri sürüyorsun. Ben seni tevbeye davet ediyorum.”

Vâsıl, buna cevap olarak şunları söyledi: “Kazasında adaletli, verdiği nimetlerde cömert, kötü olan tüm şeylerden beri olan, gizli olan herşeyden haberdar olan Allah'a hamdolsun ki, kabih olanı nehyetmiş ve onunla hüküm vermemiş; güzel olanı teşvik etmiş ve onu bizzat yapmıştır. Ey imamların oğlu Ca'fer, seni dünya sevgisi oyalamış, onunla hemhal olmaktadır. Bizim sana sunduğumuz şeyler Muhammed'in (s.a.v.) ve onun ashabından Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin ve diğer tüm hidayet imamlarının dinidir. Hakkı kabul edersen onunla mesut olursun, ondan yüz çevirirsen günahınla beraber kalırsın.” Öyle anlaşıyor ki, zeydiler (Zeyd b. Ali ve evladı) Vâsıl'ın görüşlerine bağlanmışlar ve İmam Ca'fer'e şiddetli hücumlarda bulunmuşlardır. Vâsıl'ın, bu konuşmasında “kader” ve “ilahi adalet” ilkelerine inandığı açıktır. *el-Münye* müellifi, Zeyd b. Ali'nin “el-menziletü beyne'l-menzileteyn” dışında Mutezile'ye muhalefet etmediğini kaydetmektedir. Bu da gösteriyor ki, Vâsıl b. Atâ'nın ileri sürdüğü kelami görüşler sadece “el-menziletü beyne'l-menzileteyn” ilkesinden ibaret değildir. *el-Münye* müellifi, Ca'fer es-Sadık'ın da Vâsıl'ın kader konusundaki görüşünü paylaştığını ancak el-menziletü beyne'l-menzileteyn konusunda onunla anlaşamadığını söylemektedir. *el-Münye* müellifi şöyle der: “Ca'fer b. Muhammed es-Sadık'a kader konusunda sorulunca şöyle dedi: Hoşgörmeyip kınayabildiğin bir fiil kulun kendisindendir, kınayıp ayıplayamadığın fiil ise Allah'tandır. Allah, kuluna 'niçin küfrettin' der, 'niçin hasta oldun?' demez. Onun için Cafer es-Sadık'ın adalet konusunda Vâsıl'ın görüşüne katılmadığını söyleme. O sadece el-menziletü beyne'l-menzileteyn konusunda ona muhalefet etmiştir.”⁴²

Öyle anlaşıyor ki, Ca'd'ı katleden Emevi hükümdarı Halid b. Abdullah el-Kasri, Vâsıl'ın kader konusundaki görüşünü duymuş olacak ki, onu yanına çağırtmış ve halk arasında dolaşan sözleri hakkında sorular sormuştur. Bunun üzerine Vâsıl ona şöyle demiştir: “Allah hak ile hükmeder ve adaleti sever.” Emevi halifesi ona; “Peki halk neden seni zemmediyor?” deyince şöyle cevap verir: “Çünkü onlar kendi nefislerini seviyorlar ve Halıkların levme-

diyorlar.” Bunun üzerine halife; “Hayır zemmetmek senin yapacağın bir şeydir,” der.⁴³ *Fihrist* müellifi İbn Nedim de Vâsıl'ın adalet ve tevhid konularını içeren bir hutbe kitabını zikreder.⁴⁴

Bütün bu kesin ifadeler Vâsıl b. Atâ'nın kaderi olduğunu, insan iradesinin özgür olmasını istediğini açıkça göstermektedir. Vâsıl sonuç olarak bu konuda şu karara varmıştır: “Allah Hakim ve Adil'dir. O'na şer yahut zulüm izafe etmek caiz değildir. Emrettiği şeyin aksini kullarından istemesi caiz olmadığı gibi, onlara hükmedip de daha sonra onları cezaya çarptırması da düşünülemez.” Dolayısıyla Vâsıl da tıpkı Ma'bed ve Gaylan gibi “tek-lif”in şer'iyetini savunmuştur. Şayet şer (kötülük) insan için ezelden takdir olunmuşsa onun cezalandırılmasını abes görür. Ona göre kul, hayır ve şerrin, iman ve küfrün, taat ve masiyetin bizzat failidir. “Kul, hayır ve şerrin, taat ve masiyetin failidir. O fiilinden dolayı cezalandırılır.” Vâsıl, bununla insanın kişisel sorumluluğunun temelini ortaya koymaktadır.” Allah Teâlâ bütün bunlara kadirdir.

Kulların fiilleri ise hareket, sekenat, itimadat, nazar ve ilimle sınırlıdır. Vâsıl şöyle der: Allah, kulun yapamadığı bir fiili ona yüklemes. Kişi bunu yapabileceğini kendi nefsinde hisseder. Kim bunu inkar ederse zarureti inkar etmiş olur. Vâsıl bu söylediklerini âyetlerle de delillendirmektedir.⁴⁵ “Adil ve Hakim olan Allah, her çeşit hareket ve sekenat için insana güç vermiştir.” Aynı şekilde herşeyde akli nazar ile aklın tahkimi konusunda da onlara güç ve kudret ihsan etmiştir. Bunları elde etmelerini şuna bağlamıştır: Ya bu hususta bir hitab gelecektir. Hitap, fiile güç yetirmeye tabi olmayacaktır. Çünkü bu şekilde olursa zaruretin inkarı ve “aklın bedaeti” demektir. İllet de malula tâbi olmuş olur. Yahut malul, zarureten illete tâbi olacaktır. Vâsıl b. Atâ nazarı tahsin ve takbih düşüncesini ortaya koymaya çalışırken, Mutezile'ye büyük bir ufuk açmıştır. Vâsıl b. Atâ'nın sarfetmiş olduğu her kelime, ondan sonra teşekkül eden Mutezile medresesinin özel bir ıstılahı haline gelmiştir. Onun, Mutezile mezhebinin temel kurallarını koymada büyük payı vardır.

VÂSİL b. ATÂ VE USÛLÜ'L- FIKIH

Vâsıl b. Atâ'nın Ebu Hanife ve iki büyük öğrencisi olan Ebu Yusuf ve Muhammed b. Hasan'la çağdaş olduğuna başka bir ça-

lışmamda daha önce değinmiştim. Daha önceki bir konuda, fıkıh usûlü ilminin temel kurallarını koymada Ebu Hanife ve medresesinin büyük payı olduğunu zikretmiştim. Yine bu ilmin birçok esasının ortaya konmasında Mutezile'nin de büyük payının olduğunu daha önce söylemiştim.⁴⁶ Bu konuda büyük bir mutezili olan Kadı Abdülcebbar'ın (ö. 415) *Kitabû'l-Umad* (yahud *Umde*) ve şerhi ve *Kitabû'n-Nihaye* adlı iki eseri vardır. Aynı şekilde Ebu Hüseyin el-Basri'nin de fıkıh usûlü ile ilgili *Kitabû'l-Mutemed* adlı bir çalışması mevcuttur. Aslında Mutezile imamlarının tümü usûl ilmi ile uğraşmışlar ve bu konuda eser vermişlerdir. Vâsıl b. Atâ, Mutezile'de fıkıh usûlü mezhebi ortaya koymuştur. Cahız, İslâm kültüründe büyük bir mevkii ve payı olan bu büyük insanın önemini şu ifadeyle bize takdim etmektedir: “Mülhidlerin çeşitli sınıfları hakkında, Haricilerin değişik taifeleri, Haşviyye görüşündeki Şia ve onlara tabi olanlar hakkında İslâm kültür tarihinde Vâsıl'ın yazdıklarından önce yazılmış bir eser bilinmemektedir. Kelam ve ahkam konularında ulemanın ellerinde bulunan kitaplar da Vâsıl b. Atâ'nındır. 'Hak dört şekilden biriyle bilinir' diyen ilk kişi Vâsıl'dır. Bu dört şey de şunlardır: Natık olan Kitab (Kur'an), üzerinde icma olan haber, akli hüccet yahut icma-i ümmet. Haber'in geliş keyfiyetini, doğruluğunu ve yanlışlığını ilk kez insanlara öğreten kişi Vâsıl'dır. Yine ilk kez; haberin “hâss” ve “âmm” diye ikiye ayrıldığını söyleyen de odur. “Âmm”ın “hâss” olduğu caiz olursa “hâss”sın da “âmm” olması caiz olacaktır. Bu caiz olunca, cüz'ün (ba'z) küll ve “küll”ün de cüz' (ba'z) olması; “eser”in haber ve “haber”in de eser olması caiz olur, diyen de Vâsıl b. Atâ'dır. Yine, haberlerin dışında emr ve nehyde de neshin olabileceğini ilk kez söyleyen odur.” Ebu Hilal el-Askeri'nin *el-Evâil* kitabında muhafaza ederek bize takdim ettiği şu önemli nass, fıkıh usûlü ilminin ilk çıkış kaynaklarını göstermesi açısından kayda değerdir. Usûl'ü'l-fıkıh, özgür İslâm ruhunu ifade etmesi açısından İslami ilimlerin en önemlisidir.

İbarenin birinci kısmı, Vâsıl b. Atâ'nın muhaliflerden yazarların ilki olduğunu söylemektedir. Mutezile'de esma ve ahkâmla ilgili hususları daha önce izah ettik.

Yukarıda nakledilen ifadenin ikinci parçası ise, hakkın dört yolla bilinebileceğini ifade eden kısımdır. Bu dört vecih ise fıkıh

usûlündeki şu dört esasa tekabül etmektedir; Kur'an, Sünnet, Kıyas ve İcma. Pines'in gözardı ettiği önemli sorun, Vâsıl b. Atâ'nın aynı zamanda bu dört esası zikretmemiş olduğunu sanmasıdır.

İmam Ebu Hanife de aynı şeyleri söylemekteydi. Peki Vâsıl bu düşünceyi acaba Ebu Hanife'den mi aldı? Ebu Hanife kuşkusuz o zamanlar Kûfe'de bulunuyordu. Oysa Vâsıl b. Atâ Basra'daydı. İkisi arasında görüşme olmuş mudur? Yoksa Ebu Hanife usûlünü üzerine bina ettiği bu dört ana ilkeyi Vâsıl'dan mı almıştır? Bunu kanıtlayacak elimizde herhangi bir delil bulunmuyor. Bu ikisi arasında kişisel bir görüşme olup olmadığını da bilmiyoruz. Ama şu noktalar düşünülebilir;

Birincisi; Bu her iki kişinin de (Vâsıl b. Atâ ve Ebu Hanife) Zeydilerle, yani Ali ve evladı ile ilişki içerisinde oldukları anlaşılıyor. Bunların Cafer-i Sadık'la olan ilişkileri ise pek iyi görünmüyor çoğu kere.

İkincisi: Mutezile, Usûlû'd-Din'de aklın önderleri iken Ebu Hanife ve öğrencileri ise fıkıh usûlünde aklın önderleri idiler.

Üçüncüsü: Bazıları ise Ebu Hanife'yi bir kaderî olarak görmektedirler. Hatta bazıları onun Allah'ın "mahiyet" olduğunu söylediğini rivayet etmişlerdir. Bundan ötürü bu iki kişinin görüş telakkilerinin birbirine benzeştiği muhtemeldir. Ama bununla birlikte bu ikisi arasında ilişkilerin olduğuna dair açıklayıcı hiçbir vesika elimizde yoktur. Bu konuda söyleyebileceğimiz şey, Vâsıl b. Atâ'nın fıkıh usûlü ilminde, birinci derecede imam olduğudur. Vâsıl'ın bu konudaki görüşü Mutezile'nin akaid mezhebinin kaynaklarını da açıkça ihtiva etmektedir. Mutezile'ye göre hak, şu dört yolla elde edilebilir: Kur'an, sahih Sünnet, akıl ve icma-ı ümmet.

Vâsıl b. Atâ öyle anlaşılıyor ki, -Haşviyye ve onların sıhhatli olmayan metotları karşısında- haberin (vahyin) geliş keyfiyetini ve niteliklerini izah edebilmek için kendine özgü bir metod geliştirmiştir. Haber ise bir hadise ile ilgili olan vahiydir. Bu husus müslümanları esbabı nüzûlü araştırmaya sevk etmiştir. Haber (âyet) "âmm" mı, "hâss" mı olduğunu araştırmışlardır. Daha önce de söylediğim gibi bazı sahabeler bununla meşgul olmuşlardır. Vâsıl b. Atâ ise konunun detaylarına inmiş, haberlerin sınırlarını belirlemeye çalışmıştır. Öyle anlaşılıyor ki, Vâsıl

b. Atâ “âmm”ın “hâss” ve “hâss”ın “âmm” olacağını reddetmiştir. Mutezile bu metodla âyetlerin tefsirindeki görüş derinliğini ortaya koymaktadır. Özellikle zahiri anlamı hayra delalet eden âyetlerin “hâss” olduğunu söylemektedir. Vâsıl “âmm” ve “hâss”ın anlamlarının sınırlarını belirlemekle fıkıhın önündeki yolu açmıştır. Dikkatimizi Cahız’ın naklettiği o çok önemli olan usûl ile ilgili parçanın ikinci bölümüne çevirmektedir. Orada Vâsıl şöyle demektedir:

“Nesh, haberlerde (âyetlerde) değil emir ve nehiyde vaki olur. Vâsıl, burada o dönemde İslâm dünyasını birbirine katan Allah hakkında nesh ve bedânın caiz olabileceği görüşünü reddetmektedir.” Bu düşünceyi, Emevilerle muharebesi esnasında Keysaniyye’nin ortaya atmış olduğu söylenir. Bu düşünceye göre, Allah’a bir zaman bir şey görünür, sonra başka bir şey görünür; o zaman birincisini değiştirip nesheder. Keysaniyye bunu hem ma-zi ve hem de müstakbel için olan haberlere (âyetlere) uygulamıştır. Aslında Keysaniyye bunu bir yahudinin etkisi altında yapmıştır. Yoksa bu düşünce Keysaniyye’nin kurucusu olarak bilinen Muhtar’ın düşüncesi değildir. Muhtar, ehli beyti seven ve sayan bir kimse idi. Bu ve benzeri yahudi akaidine ait düşünceler onun vefatını müteakip yıllarda, bağluları arasında yayılmış ve revaç bulmuştur. Bu fikirler ona ait olmamakla birlikte onun bağluları arasında kesinlikle mevcuttu. Vâsıl b. Atâ işte bu düşüncelere karşı elinden gelen her türlü mücadeleyi vermiştir. Aynı mücadeleyi daha güçlü bir şekilde Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat fukahası da yapmıştır. Cahız’dan aktardığımız metin şu ifadelerle son buluyor: “Mutezili olarak adlandırılan ilk kişi Vâsıl’dır. Bu da, onun Mürcie’nin taksirine olan mücanebeti ve Haricilerin aşırılığına (ğuluv) karşı olmasından ötürüdür.” Vâsıl, bu iki fırka arasında orta yolu bulmaya çalışmıştır. “Cebr ve Rafizilik lakablarıyla isimlendirilen herkes bu nitelemelerden yüz çevirmiştir. Mutezile ise, kendilerine verilen bu isimden rahatsızlık ve tiksinti duymamakta ve bunu değiştirmeyi de düşünmemektedir.” Dolayısıyla, daha önce de söylediğimiz gibi bu ismi bizzat Mutezile kendilerine takmışlardır, yoksa onların düşmanları tarafından verilmiş bir isim değildir. O dönemde bu ismin kullanılması kötölemek anlamında değil bilakis övgü manasında kullanılmaktaydı.

MUHKEM VE MÜTEŞABİH

Müslümanları çağlar boyu meşgul eden meselelerden biri de yine Vâsıl b. Atâ'nın üzerinde görüş beyan ettiği, Kur'an'da muhkem ve müteşabih meselesidir. Allah (c.c.) Al-i İmran sûresinde "Kitabın anası (temeli) olan bir kısım âyetler muhkemdir; diğerleri ise müteşabihtir" demektedir. Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin* adlı eserinde şöyle der: "Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd şöyle dediler: Muhkemat, Allah'ın fasıkların ikabı ile ilgili söyledikleridir. (Kim bir mümini kasten öldürürse ...) yahut buna benzer vaide ilgili âyetlerde olduğu gibi. Müteşabihat ise, Allah'ın kullarını azaplandıracağını gizli tuttuğu ve onları muhkem âyetlerde olduğu gibi açıkça beyan etmediği hususlardır."

1. Vâsıl b. Atâ, muhkem ve müteşabihi, fasıkın cezalandırılması hususunda akılcı bir bakış açısıyla yorumlamıştır. Mutezile imamı muhkematı artık bu tefsir ışığı altında yorumlamaya başlamışlardır. Bunlardan Ebu Bekir Asam (Ebu Bekir Abdurrahman b. Keysan, Ebu Huzeyl el-Allâf'ın tabakasından olup, Mutezile'nin sayılı Kur'an müfessirlerindendir) anlamını öğrenmek isteyenler için delile ihtiyaç bırakmayacak kadar açık hüccetlerdir. Örneğin, Allah geçmiş ümmetlerden bazılarının cezalandırılmış olduğunu haber vermektedir. Onlara vaki olan ikabı tesbit etmektedir. Yine Arap müşriklerinden haber vermesi ve "onları nutfeden yaratmış olması ve onlara sudan meyvalar ve otlaklıklar yaratmış olmasını" zikretmesi gibi. Bu ve buna benzer olan âyetler muhkem olan âyetlerdir. Ebu Bekir Asam "Kitabın anası (temeli olan) bir kısım âyetler muhkemdir" âyetini yorumlarken şöyle der: Yani muhkemat öyle bir asıldır ki, üzerinde düşünecek olursanız, Muhammed'in (s.a.v.) getirdiği herşeyin Allah (c.c.)'tan olduğunu anlamış olacaksınız. Müteşabihat ise, Allah'ın ölüleri diriltmek, kıyameti koparmak, isyan edenlerden intikam almak, yahut istediği bir âyeti bırakmak veya neshetmek gibi ancak "nazar"la algılanabilecek olan şeylerle ilgili olan âyetlerdir. Bütün bunları bırakıp şöyle demektedirler: Allah'ın azabını getirin bize. Nazar olmayıncaya kadar bütün bunlarda şüphe vardır. Böylece onlar, Allah'ın onları istediği zaman azaplandıracağı ve dilediği zaman da istediği yöne çevirebileceğini anlamış olurlar.⁴⁷

Ebu Bekir Asam -büyük üstadı Vâsıl b. Atâ'nın görüşü doğrultusunda- böylece muhkemi, anlamı apaçık olan müteşabihi

ise anlamı kapalı ve anlaşılmaz olan âyet şeklinde yorumlamaktadır. Kapalı olan müteşabihin anlamına ancak “nazar”la ulaşılabilir. Ondan sonra gelen Ebu Cafer el-İskafi ise muhkem âyetleri, teville kabil olmayan ve zahiri anlamı değişik vecihlere yüklene-meyecek kadar kesin olan âyetler şeklinde tefsir etmektedir. Müteşabihler ise, zahiri anlamları itibariyle değişik manalara kabil olabilen âyetlerdir.

Vâsıl b. Atâ'nın koymuş olduğu araştırma metodu ve usûlü sayesinde, peşinden gelen öğrencileri usûl ve kelimada çok titiz ve derinlikli olan araştırmalar ortaya koymuşlardır.

Hicri 131 yılında büyük Mutezile şeyhi Vâsıl b. Atâ, henüz ellibir yaşındayken vefat etti. Mutezile, onun, hayatında mal ve servet biriktirmediği hususunda görüşbirliği içindedir. Cahız: “Vâsıl'ın geriye bir dinar ya da bir dirhem bırakmadığı hususunda arkadaşlarımızın hiçbir kuşkusu yoktur” demektedir. Yani o, mal ve servetten istiğna göstermiştir. Şair mersiyesinde onun için şöyle demektedir;

*Ne dinara ne dirheme bulaştı
Eskittiği elbiseyi de tanımadı.*

Vâsıl b. Atâ muaraza esnasında güçlü bir lisana sahipken bunu kendi nefsi için kullanmadı. O daha çok suskunluğu tercih ederdi. “Hasan el-Basri'nin meclisine sürekli giderdi. Onu tanımayanlar, suskunluğundan ötürü onu dilsiz zannederlerdi.” İhtiyaç dışında hiç konuşmazdı. Gerektiğindi ise dilinden kelimeler ardarda dökülürdü.

Vâsıl b. Atâ bağlılarını hadis uydurmaktan şiddetle menettiği halde -ki, o Haşviyye'ye düşmandı- ne gariptir ki, Ali (aleyhisse-lam)'nin Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem)'den rivayet ettiğini söyledikleri şu hadisi zikretmişlerdir: “Benim ümmetimden Vâsıl b. Atâ adında birisi gelecektir. O, hak ile batılın arasını ayıracaktır.” Tabii ki bağlılarının yalan söylemeleri, Vâsıl'a zarar vermez.. Zikrettikleri hadisin uydurma olduğu (mevzu hadis) apaçıktır. Etbainin onun şahsına ve düşüncelerine olan sevgileri ve takdirleri, Vâsıl'ın onlara yalanlarından ötürü de şefaatçi olmasını gerektirmez.

¹Mesudi, *Mürucû'z-Zeheb*, c. 3, s. 54.

²Ibn el-Murtaza, *el-Münye*, s. 18.

³Ibn el-Murtaza, *el-Münye ve'l-Emel*, s. 18.

⁴el-Ka'bi, *Makalatü'l-İslamiyyin*, s. 64; Kadı Abdülcebbar, *Tabakat*, s. 234.

⁵Ibn Hallikan, *Vefeyatü'l-A'yan*, c. 3, s. 89.

⁶Taşköprüzade, *Miftahûş-Saade*, c. 2, s. 34.

⁷Taşköprüzade, *Miftahûş-Saade*, c. 3, s. 34-37.

⁸Taşköprüzade, *Miftahûş-Saade*, c. 1, s. 34; c. 2, s. 35.

⁹Kadı Abdülcebbar, *Tabakat*, s. 240-241

¹⁰Ibn Murtaza, *el-Münye*, s. 19, 20; Cahız, *el-Beyan*, c. 1, s. 36-37.

¹¹el-Malati, *et-Tenbih*, s. 30.

¹²Taşköprüzade, *Miftahûş-Saade*, c. 3, s. 39.

¹³Cahız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, c. 1, s. 36; el-Ka'bi, *Makalat*, s. 65, 66.

¹⁴Cahız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, c. 1, s. 28.

¹⁵Burada Benî Akil'i zikretmesi, Beşşar'ın onlara mütevali olmasındandır. Benî Sudus'u zikretmesi de Beşşar'ın onlara misafir olmasındandır.

¹⁶Yakut, *Mu'cemü'l-Udeba*, c. 9, s. 423, 427. Bkz. Ibn Hallikan, *Vefeyat*, c. 3 s. 624; Cahız, *el-Beyan* c. 1, s. 30.

¹⁷Zehebi, *Mizanü'l-l'tidal*, c. 2 s. 629; c. 4 s. 329; Ibn Hacer, *Lisanü'l-Mizan* c. 6 s. 114.

¹⁸Kadı Abdülcebbar, *Tabakatü'l-Mutezile*, s. 234; Ibn Murtaza, *Münye*, s. 18.

¹⁹Kadı Abdülcebbar, *Tabakat*, s. 236.

²⁰A.g.e., s. 241.

²¹Yakut, *Mu'cemü'l-Udeba*, c. 19, s. 247; Zehebi, *Mizanü'l-l'tidal*, c. 4, s. 329.

²²Ibn Nedim, *el-Fihrist*, s. 251.

²³Ibn Murtaza, *el-Münye ve'l-Emel*, s. 39.

²⁴Yakubi, *Tarih*, c. 2, s. 593.

²⁵İslâm Medeniyetinde Yunan Kültürü, s. 197.

²⁶Ka'bi, *Makalat*, s. 110. Aynı kitabın, merhum Fuad Seyyid tarafından yazılmış olan dipnotuna da bkz. Şemahi de, Kuzey Afrika'da Berber kabilelerinin Vâsıl b. Atâ'nın mezhebine tabi olduklarını kaydeder. (Siyer, s. 154) Diğer bir kent olan Ebzerc de -ki Taheret'den sonra gelmektedir-

mutezilî olan İbrahim Mahmud el-Berberî'nin elinde idi. (İbn Hordazbeh, s. 88; *Muhtasarü'l-Büldan*, s. 80).

²⁷ Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 97.

²⁸ Muhammed b. Zahid el--Kevserî, *Mukaddimetü Tebyinu Kezibi'l-Müfteri*, s. 11.

²⁹ Hayyat, *el-Intisar*, s. 165.

³⁰ Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 65.

³¹ Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 99

³² İsfarayini, s. 41.

³³ Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 65; *et-Tabsir*, s. 41.

³⁴ *et-Tûrasü'l-Yunani*, s. 85.

³⁵ Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 2, s. 61.

³⁶ Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 2, s. 61.

³⁷ *et-Tûrasü'l-Yunani*, s. 185.

³⁸ Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 97.

³⁹ İsfarayini, *el-Tabsir*, s. 40-41.

⁴⁰ Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 62.

⁴¹ Taşköprüzade, *Miftahûş-Saade*, c. 2, s. 35.

⁴² İbn Murtaza, *el-Münye*, s. 18.

⁴³ İbn Murtaza, *el-Münye*, s. 172.

⁴⁴ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 251.

⁴⁵ Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 62, 63.

⁴⁶ A. Samî en-Neşşar, *Menahicü'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm*, s. 58, 64.

⁴⁷ en-Neşşar, *Menahicü'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm*, s. 223.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

VÂSİL b. ATÂ'NIN İLK MEDRESESİ

Vâsıl'ın medresesi aslında tümüyle Mutezile'dir. Kendisinden sonra gelen Mutezile erbabı değişik tabakalara ve kısımlara ayrılmışlardır. Fakat benim burada ilk medreseden kastım, Vâsıl'ın kendi dönemindeki öğrencileri, akranı ve ona çağdaş olup da bu mezhebi bizzat kendisinden öğrenenlerin oluşturduğu ekoldür.

1. AMR b. UBEYD

Bu medresenin tarihinde çok önemli belirgin bir yeri olan ilk düşünür kuşkusuz Amr b. Ubeyd b. Bab'dır. (80-144 H.) Mutezile mezhebi Vâsıl'a nisbet edildiği kadar ona da nisbet edilir. Doğrusunu söylemek gerekirse Amr b. Ubeyd, Vâsıl'ın öğrencisi olmaktan çok onun karîni sayılır.

Beni Temim'in kölelerinden olan Amr'ın tam adı Amr b. Ubeyd b. Bab'dır. Künyesi ise Ebu Osman'dır. İbn Hallikan bu konuda şöyle der: "Ünlü kelimci ve zahid Ebu Osman Amr b. Ubeyd b. Bab, Akil Al-i Urade b. Yebu' b. Malik'in kölelerinden. Dedesi, Sind dağlarından Kabil esirlerindendir."¹ Münve müellifi ise onun hakkında şu bilgileri veriyor:

Adı Amr b. Ubeyd b. Bab'dır. Bab, Belh mağaralarından Kabîl'in esirlerindendir. Amr b. Ubeyd, Al-i Arade b. Yerba b. Malik'in kölesidir. Künyesi Amr Ebu Osman'dır."² Bu ifadelerden anlaşılıyor ki, Amr b. Ubeyd mevalidendir. Kuvvetli olan görüşe göre Fars asıllıdır. Ebu Ubeyd b. Bab Basra'da hac işleriyle görevli polis teşkilatında bir müddet çalışmıştır. Babasının hilafına Amr Allah'a taatta bulunan bir ortamda yetişti. Onun için halk onu babasıyla beraber gördüklerinde, insanların en şerlisinin, insanların en hayırlısı olan oğlu" diye tarif ediyorlardı. İlk tahsili ve kimin yanında okuduğu hakkında elimizde detaylı bilgi yoktur. Ama onun Basra'da doğup büyüdüğü ve Hasan el-Basri'nin medresesine devam ettiği kesindir. İbn Hallikan, "babası Ubeyd'e, oğlun Hasan el-Basri'nin görüşlerinden ayrı düşünüyor denildiğini" zikrediyor.³ Amr b. Ubeyd, Hasan el-Basri'nin yanında fıkıh ve hadis okumuştur.⁴

Taşköprüzade'nin, Amr b. Ubeyd'in önce Ebu Haşim b. Muhammed b. Hanefiyye'nin yanında ilm-i usûl okuduğu şeklindeki görüşü doğru değildir.

Çünkü Amr b. Ubeyd'in İmam Ebu Haşim ile görüşmediği kesindir. Münye müellifi şu ibareyi nakleder: "Ebu Haşim b. Ali'den Amr'ın ilmi derecesi hakkında sorulunca şöyle dedi; bunu öğrenmek istiyorsanız onun Vâsıl b. Atâ üzerindeki etkisine bakınız, yeterlidir. Şebib b. Şebet; İbn Hanefiyye'nin talebeleri arasında Amr b. Ubeyd'den daha mükemmeliğini görmedim deyince, ona, "Amr b. Ubeyd, ne zaman İbn Hanefiyye'nin öğrencisi oldu?" diye sorulur. O da şöyle cevap verir: Amr, Vâsıl'ın öğrencisidir, Vâsıl da Muhammed b. Hanefiyye'nin öğrencisidir."⁵ Bu ibare bütünüyle açık bir şekilde Vâsıl ve Amr'ın İbn Hanefiyye ile olan ilişkilerini ve onunla olan öğrencilik alakalarını ortaya koymuş oluyor. Çünkü Vâsıl Muhammed b. Hanefiyye ile hiç karşılaşmamıştır. Onun oğlu Ebu Haşim Muhammed b. Hanefiyye ile ilişkileri olmuş ve onun yanında okumuştur. Amr b. Ubeyd ise ne Muhammed b. Hanefiyye ile ve ne de oğlu ile karşılaşmamış ve onlardan ders almamıştır. Ancak Vâsıl b. Atâ aracılığıyla bunların görüşlerini öğrenmiş ve kabul etmiştir. Dolayısıyla Amr b. Ubeyd'in önce Hasan el-Basri'nin medresesinden yetişmiş olduğu kesinlikle ortadadır. İkinci olarak o, Vâsıl b. Atâ'nın med-

resesinden mezundur. Taşköprüzade, Amr'ın düşünsel gelişiminin, ikinci merhalesinin Vâsıl b. Atâ'nın medresesi vasıtasıyla olduğunda kuşku olmadığını vurguluyor.

Sünni ve mutezilî kaynaklar, onun büyük ulemadan olduğu hususunda görüş birliği içerisindeyler. Taşköprüzade şöyle der: "Amr din işlerinde insanların en alimi idi. Ancak mutezilî olduğundan ötürü halk onun görüşlerine itibar etmemekteydi."⁶ Zehebi, İbn Hıbban'ın onun hakkında, vera ve ibadet ehli olduğunu, sonraları ne olduysa olduğunu ve Hasan el-Basri'den beraberindeki bir cemaatle birlikte koptuğunu; bunlara Mutezile dendiğini, onun sahabeye küfrettiğini ve hadislere yalan kattığını söylemiş olsa da Amr b. Ubeyd önde gelen muhaddislerden kabul edilmiştir.⁷ Zehebi, ehl-i hadisten birçoğunun onu bidatle suçlamalarına rağmen kendisinden rivayette bulunmuş oldukları görüşündedir. Zehebi aynı şekilde Yahya b. Main'den, Amr b. Ubeyd'in Dehriyye'den kötü bir insan olduğu rivayetini yapmaktadır. Zehebi şu yorumu yapıyor: "Dehriyyun; hiçbir şey yoktur. İnsanlar ekin gibidir, diyenlerdir. Allah onlara lanet etsin. Onlar kafirlerdir. Amr ise bunlar gibi değildi."⁸ *el-Münye ve'l-Emel* müellifi ise "Amr b. Ubeyd'in din ve dünya işlerini en iyi bilenlerden biri olduğu" görüşünü ileri sürmekte ve Yahya b. Muin'in Süfyan b. Uyeyne'den şu rivayeti yaptığını aktarmaktadır. İbn Nuceyh; Amr b. Ubeyd'den daha bilgili kimse görmedim demiştir. Mücahid ve diğerlerinin görüşü de budur.⁹ Onun zühd ve takvasında ise bütün kaynaklar ittifak etmektedir. Hepsini onu, züh, takva, vera ve ibadetle nitelemektedirler.¹⁰ Vera sahibi bir kimse idi. Alnında secde iz vardı.¹¹ Kırk yıl yatsı namazının abdestiyle, sabah namazını kıldığı rivayet edilir. Aynı şekilde kırk yıl yürüyerek hac yaptığı söylenir. Gecesini bir tek rekatla ihya ediyor ve bir tek âyet okuyordu. İbn Semmak onu şöyle vafeder: "Amr'ı yürürken geliyor görsem, anne ve babasını defnetmekten dönüyor sanırdım. Onu otururken görsem kısas için oturmuş olduğunu sanırdım. Konuşurken görsem, cennet ve cehennemin sanki yalnız kendisi için yaratılmış olduğunu zannederdim."¹² Amr hakkında Hasan el-Basri'ye sorulunca şöyle cevap verir: "Öyle bir adam hakkında soruyorsun ki, onu sanki melekler terbiye etmiş ve peygamberler yetiştirmiştir. Kendisine bir iş veri-

lince onu bitirmeden oturmaz. Bir işi yapmak için oturduğunda, onu bitirmeden de kalkmaz. Kendisine bir şey emredilse, herkesten daha çok onu iltizam eder, bir şeyi terk etmesi söylenince de onu terkedenlerin ilki olurdu. Dışı içine benzeyen ve içi dışı gibi olan ondan başka birini görmedim.”¹³

Onun Emevilerle olan ilişkisi hakkında ise elimizde açık bir delil bulunmuyor. Doğrusu Mesudi, Emevi halifesi Yezid b. Velid b. Abdülmelik b. Mervan'ın mutezilî olduğunu zikrediyor ve onun kendisinden bir önceki halife olan Velid b. Yezid b. Abdülmelik bin Mervan'a karşı sefahetinden ve fıskından ötürü harekete geçtiğini kaydediyor. Mesudi'ye göre bu olay Şam'da geçmiştir. Yine Mesudi'nin zikrettiğine göre, “Mutezile, Yezid b. Velid'i diyanet açısından Amr b. Abdülaziz'e tercih etmekteydi.”¹⁴ Daha önce de zikrettiğim gibi elimizde, Amr b. Ubeyd'in yahut Vâsıl'ın olumlu siyasi bir hareketle ilişkilerinin olduğunu kanıtlayacak bir belge yoktur.

Fakat Amr b. Ubeyd'in, Abbasi halifesi Ebu Cafer el-Mansur'la ilişkisinin olduğuna dair elimizde kanıt var. Kaynaklar, Amr b. Ubeyd'in Cafer el-Mansur'la henüz halife olmadan önce arkadaşlığı vardı. Bu dostluk hilafetinden sonra devam etti. Fakat o bunu ne kendi nefsi için ve ne de arkadaşları için kullanmadı. Değişik kaynaklar, halifenin onun mal ve makamla baştan çıkarmak istemesine karşı Amr b. Ubeyd'in nasıl mukavemet ettiğini, halkın gözleri önünde halifeye nasıl nasihatta bulunduğunu zikretmektedir. Halife Ebu Cafer el-Mansur, düşmanlarına karşı ondan yardım istemiştir: Ey Ebu Osman, arkadaşlarınla bana yardım et. Kuşkusuz onlar adalet, sıdk ve fedakarlık ehlidirler. Amr, halifenin bu isteğine şöyle karşılık verir: “Hakkın bayrağını kaldır, onun ehli sana yardımcı olurlar.” Halife ona mal teklifinde bulununca bunu reddetti. Bunun üzerine şu mısraları terennüm etti:

*Hepiniz yavaşça yürüyorsunuz
Ve hepiniz av peşindediniz
Tek istisnanız var; Amr b. Ubeyd.*¹⁵

Amr b. Ubeyd ölüm döşeğinde şunları söyler; “Ölüm gelip dayandı, bir hazırlık yapamadım. Allah'ım, bana birinde senin

emrin, diğerinde ise nefsimin hevası olan iki şey sunulduysa, mutlaka senin rızanı nefsin hevasına tercih etmişimdir. Ya Rrabbi onun için beni affet.” Amr b. Ubeyd Mekke’ye giden yolda Meran denilen mevkide iken vefat etti. Halife Mansur kabrini ziyaret ederek şu şiiri okumuştı;

*Allah'ın salâtı üzerine olsun o kimsenin, ki
Kabrinde yastığına yaslanmış duruyor
Öyle bir kabir ki içinde hanîf bir mümin vardır.
Doğru yaklaştı Allah ve yaklaştı sana.
Erkekler şüpheli bir şeyde nizaya düşünce
O sözü hüccet ve delillerle süsle
Eğer dünya salih birini bize bırakmış olsaydı
Amr Ebu Osman'ı bize bırakırdı.*

Amr b. Ubeyd’in ölümü halife Mansur’u oldukça üzmüştü. İbn Hallikan’ın zikrettiğine göre, Amr b. Ubeyd, Mansur’un dışında herhangi bir halifenin kendisine mersiye yazmasına izin vermemişti.¹⁶ Ebu Ca’fer el-Mansur’un; ‘Amr b. Ubeyd ölünceye dek Mutezile’den ayrılmadım.’¹⁷ dediği rivayet edilir. Bu, Amr b. Ubeyd’in *hurûc ala’s-Sultan* fikrine karşı olduğu anlamına mı geliyor? Oysa Mutezile İbrahim b. Abdullah’la birlikte *hurûc* etmişlerdi ve Abdullah katledilmişti gözlerinin önünde. “Mutezile İbrahim’den önce de sonra da *hurûc* etmemiştir.” Bu, onların gerçekten Havaric’in dişileri olduğu anlamına mı geliyor? İşin sadece el-emr bi’l-maruf ve’n-nehî ani’l-münkerden mi ibaret sayıyorlar? İşe “amelî” değil de “nazarî” olarak mı bakıyorlar? Amr b. Ubeyd hicri 144 yılında vefat etmişti.

Yazmış olduğu kitaplara gelince; İbn Hallikan’ın zikrettiğine göre, risaleleri, hutbeleri ve Hasan el-Basri’ye dayanan bir tefsir kitabı bulunmaktadır. Ayrıca Kaderiyye’ye yazmış olduğu bir reddiye ile çok sayıda adalet, tevhid ve diğer konuları içeren kitapları da mevcuttur.¹⁸ Mesudi’nin dediği gibi Mutezile üstadı ve müftüsü olan Amr b. Ubeyd’in birçok hutbeleri ve risaleleri vardır.¹⁹

Amr b. Ubeyd’in önceleri Vâsıl b. Atâ’nın görüşlerine uymadığı anlaşıyor. Bazı konularda görüş ayrılıkları vardı. Tarihçile-

rin aktardığına göre Hasan el-Basri, büyük ölçüde Vâsıl b. Atâ ile anlaşıyordu. Bunun böyle olduğunu Vâsıl'ın Hasan el-Basri'nin vefatından sonra Amr b. Ubeyd'e gönderdiği mektubundan anlıyoruz. Vâsıl mektubunda şunları söylüyor:

“Günahların çokluğundan ve had safhaya gelmesinden ötürü Allah'ın azabı erkene alınabilir ve kulun elindeki nimetler selbedilebilir. Hasan b. Hasan'ın henüz elleri arasındayken sana nisbet edilen ve muaheze vesilesi kılınan şeyleri öğrenmiş bulunuyorum. Hasan el-Basri'den şuurlanmış olan bizler ve tanıdığın arkadaşların tümü senin çirkin görüşünü biliyoruz. Hasan el-Basri ölüm gelmeden önce son sözlerini söylerken kendi kendine eseflendi, günahlarını itiraf etti, o sırada alınıdaki terleri sildiğini gördüm. Şöyle diyordu: “Allahım, artık yükümü hazırlamış, yolculuk vaziyeti almış ve kabirdeki yerime doğru yola çıkmış bulunuyorum. Ben öldükten sonra bana nisbet edilenlerden dolayı beni muaheze etme. Allahım, ben Peygamber'den bana ulaşanı tümüyle tebliğ ettim. Peygamberinin tasdik ettiği muhkematın tevili tefsir ettim. Ancak ben sadece Amr b. Ubeyd'den çekiniyorum. Hasan el-Basri, daha sonra senin yapmış olduğun âyetlerin tefsir ve tevil şeklini anlattı. Sonra ben de senin kitaplarındaki manaları tenkis eden ve birliği parçalayan görüşlerine baktım. Ortaya çıkan bidatlarınla çirkin görüşlerinden şikayetler çoğaldı. Ey kardeşim, etrafında olanların sözleri, seni medheta ve sana tazimde bulunmaları seni gururlandırmasın. Yarın Allah bu gurur ve büyüklenmeyi elinden alır. Allah'ın dediğine kulak ver ve farzlarını yerine getir. Hadisleri, olduğundan farklı şekilde yorumlamayı bırak. Artık Allah'tan kork!”²⁰

Bundan anlaşılıyor ki, büyük üstad Hasan el-Basri ölürken Vâsıl'dan memnundu. Fakat o, Amr b. Ubeyd'in fikirlerinden korkuyordu. Üstad ile talebesi arasındaki düşünce ayrılığı apaçık ortadaydı. Bu da Vâsıl'ın akli teville dalması ve çoğu hadisleri de reddetmesinden kaynaklanmaktaydı. İbn Hıbban'ın onun hakkında “sahabeye küfrediyor ve hadisleri yalanlıyor” demesinin asıl sebebinin bu olduğu anlaşılıyor.²¹ Oysa Amr b. Ubeyd bunu kesinlikle yapmamıştır. Onun reddetmiş olduğu hadisler, ictihadına muvafık olmayan hadislerdir. Hasan el-Basri onun bu metodunu uygun

görmemiş, ictihadı sonucu olarak ondan ikrah etmiş, Onun bu tutumunu “manaları tenkis ve yapıyı parçalama” olarak nitelemiştir. Hasan el-Basri'nin bu şikayetinden sonra Vâsıl, onun (Amr'ın) kitaplarını okumuş ve sonuçta Hasan el-Basri'nin haklı olduğunu görmüştür. Bunun üzerine ona mektup yazmış, söz dinlemeyi ve farz olanı yerine getirmesini isteyerek onu azarlamıştır. Hadisleri istenildiğinin aksine yorumlamayı bırakmasını istemiştir. Bundan da anlaşılıyor ki Amr b. Ubeyd her zaman Vâsıl'ın sözünü dinlemekte, onun yanında kendi zaafını hisetmekteydi. İkisi arasında fasık meselesinde şöyle bir tartışma nakledilir; Vâsıl ona şöyle der: “Fasık'ın Allah'ı bildiğini ve onu tanıdığını mı zannediyorsun? Ama şu âyete göre o, birine iftira ettiği vakit o anda bu marifet onun kalbinden çıkıp gitmiş oluyor: ‘Korunan (iffetli) kadınlara (zina suçu) atan, sonra dört şahit getirmeyenlere de seksen değnek vurun ve onların şahitliklerini ebedi olarak kabul etmeyin. Onlar fasık olanlardır.’ (Nur: 4) Eğer, onun hâlâ Allah'ı bildiğini söylersen, o zaman kazften (iftiradan) önce onu münafık olarak isimlendirmedeki delilin nedir? Eğer iftira etme anında kalbinden marifet çıkıp gittiğini zannediyorsan o zaman; iftira ile marifet çıkıp gittiği gibi, iftirayı terketmekle neden kalbe geri gelmiyor?, deriz.” Devamla şöyle dedi:

“Allah'ı delillerle tanıyorlar ve şüphe olunca da O'nu tanımıyorlar değil mi? Peki iftira atan adama hangi şüphe bulaşmıştır? Ey Ebu Osman, ehl-i kiblenin bütün fırkalarının ittifak ettiği isimler mi kullanılmalı yoksa ihtilafa düştükleri isimler mi kullanılmalıdır?” Amr bu soruya; “elbette ittifak edilen isimler kullanılmalı” dedi. Bunun üzerine Vâsıl şunları söyledi: “Değişik fırkaların ihtilaflarına rağmen büyük günah işleyene fasık dediklerini görüyorsun. Bunun dışında kalan isimlerde ise ihtilafa düşüyorlar. Hariciler, büyük günah işleyene ‘kafir ve fasık’ diyor, Mürcie ise bunlara ‘fasık mümin’ adını vermektedir. Şia, büyük günah işleyenleri ‘kafir ve fasık’ olarak niteliyor; Hasan el-Basri ise bunlara ‘münafık’ demektedir. Böylece bütün bunlar ‘fısk’ üzerinde ittifak etmektedirler. Dolayısıyla biz bu konuda üzerinde ittifak edilen görüşü almalıyız, üzerinde ihtilafa düşülmüş olan görüşü değil. Çünkü bu din ehline daha uygundur.” Amr şöyle dedi: “Benimle hak olan arasında bir adavet yoktur. Doğru olan görüş, se-

nin görüşündür. Şimdiye kadar benimsediğim görüşümden vazgeçtiğime dair burada hazır bulunanları da tanık gösteriyorum. Benim görüşüm de artık Ebu Huzeyfe'nin (Vâsıl b. Atâ) görüşüdür." Onun bu açıklamasını ve eski görüşünden rücu' etmesini halk güzel bir gelişme olarak karşılayıp değerlendirdi ve bunu, onun dindarlığına yorumladı.²² Amr b. Ubeyd'in Hasan el-Basri ve Vâsıl b. Atâ ile önceleri ihtilafa düştüğünü daha sonra ise bu görüşünden vazgeçerek bunlarla aynı görüşü paylaştığını görüyoruz. Hatta Vâsıl b. Atâ'yı tüm görüşleriyle doğrulamış ve onunla birlikte olmuştur. İman konusunda Hasan el-Basri ile Vâsıl b. Atâ'dan daha çok akla dayanmış ve ileri gitmiştir. Ona göre "din, düşünenlerin akıllarında Allah'ın hüccetinin takriridir."²³

Fakat o yine de vahyin ve hatta kalbinin sesini dinledi. Bir gün halifenin adamlarından birinin bir hırsızın elini kestğine tanık olduğunda şöyle demişti: "Gizli hırsız aleni olan hırsızın elini kesiyor."²⁴

Birgün kendisine Eyyub es-Sahtiyani'nin bir meselede hataya düştüğü hatırlatılınca insanlar ona acıyıp rahmet okudular. O da 'ona rahmet okuyun' dedi. Dolayısıyla Amr b. Ubeyd, takva, zühd ve akıl açısından tamamen Hasan el-Basri ekolünün görüşleriyle bütünleşmiştir.

2. VÂSİL b. ATÂ VE AMR b. UBEYD'İN ÖĞRENCİLERİ

İslâm düşünce tarihçileri Mutezile hareketini, Amr b. Ubeyd'den İlk Mutezile filozofu olan Ebu Huzeyl el-Allâf'ın çıkışına kadar olan süre içinde değerlendirirler. Daha önce zikrettiğimiz gibi Amr b. Ubeyd hicri 144 yılında vefat etmiştir. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ise 135 Hicri yılında dünyaya gelmiş ve 226 yılında ölmüştür. Dolayısıyla Allâf, çocukluğunun ilk beş yılında Amr b. Ubeyd'le çağdaş olmuş, ama ona ulaşmamıştır. Şehristani'ye göre Ebu'l-Huzeyl el-Allâf itizal fikrini Vâsıl b. Atâ'nın arkadaşlarından biri olan Osman et-Tavil'den almıştır. el-Malati ise Ebu'l-Huzeyl'in, itizal fikrini Bişr b. Said ile Vâsıl'ın arkadaşlarından Ebu Osman Za'ferani'den aldığını söylemektedir.²⁵

Şu ya da bu şekilde farketmez, önemli olan Mutezile ekolünün, bu iki büyük üstadın ölümünden sonra da devam etmiş olmasıdır. Öyle sanıyoruz ki, bu arada Mutezile düşünce

ekolünde büyük bir gelişme kaydedilmiştir. Çünkü Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, felsefi birçok mesele ile uğraşmış ve bize düşünceleri uyumlu bir felsefi mezhep bırakmıştır. Bu, İslâm beldelerinde o dönemde felsefi birtakım düşüncelerin ortaya çıktığını gösteriyor. Daha önce de değindiğimiz gibi Vâsıl b. Atâ'nın bir çok müridi ve etbai vardı. Acaba bunlar da aynı felsefi konulara dalıp bu meseleleri halletme yoluna gitmişler midir? Bu öğrencilerin durumu hakkında az ya da çok elimizde yeterli bilgi bulunmuyor. Sadece isimlerini ve haklarında çok kısa bilgiler verebileceğiz. Şimdilik söyleyebileceğimiz şudur; bu öğrenciler ileri sürdükleri düşüncelerinde esas olarak Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd'e tâbi olmuşlardır.²⁶ Ancak bunların, mezhebin oluşmasında ne kadar katkıları olduğu, onun felsefi görüşlerine ne kadar katılmış olduklarını bilmemiz için bize ulaşmış kitapları yoktur. Onun için bu öğrencilerin ancak isimlerini ve haklarındaki kısa birtakım bilgileri sunmakla yetineceğiz.

Bu öğrencilerden ilki Osman et-Tavil'dir. Bu öğrenci Vâsıl'ın çok sevdiği birisi olacak ki, Vâsıl onu Ermenistan'a davetçi olarak göndermiştir. Osman et-Tavil tüccardı. Çünkü Ermenistan'a giderken Vâsıl'a şöyle demişti: Ey Ebu Huzeyfe, benden başka birini göndermeyi düşünürsen eğer ona tüm servetimle ayağımdaki nalınlardan tekini verinceye kadar yardımcı olabilirim. Vâsıl ise ona; ey Osman, yola çık inşaallah Allah seni rızıklandırır, demişti. Bunun üzerine Osman buraya ticaret için gitmiş, halkın teveccühünü kazanmış ve büyük kazanç elde etmiştir.²⁷ Onun Vâsıl ile Hasan el-Basri'nin meclisinde karşılaşmış olduğu anlaşıyor. Orada Vâsıl'ı beğenmiş ve Hasan el-Basri'nin meclisinden ayrılmıştır. Onun Katade ile karşılaştığı ve Katade'nin ona; "seni bizden alıko-yan şey nedir, yoksa şu Mutezile mi seni bizden ayırdı?" diye sorduğu rivayet edilir. Onun üzerine Osman et-Tavil'in de şöyle cevap verir; "evet senin rivayet ettiğin bir hadis var." Katade, "nedir o?" diye sordu. Osman şöyle dedi; "senin rivayet ettiğine göre Peygamber (s.a.v.) 'ümmetim çeşitli fırkalara ayrılacaktır, bunların en hayırlısı Mutezile'dir' demiştir."²⁸

Dolayısıyla Osman el-Tavil, Hasan el-Basri medresesinin bağ-lılarından biri idi -fakat daha sonraları bu medreseden ayrılmış ve Vâsıl b. Atâ'ya bağlanmıştır. Ebu Huzeyl el-Allâf'ın da itizal

fikrini bundan almış olduğu anlaşıyor. Kadı Abdülcebbar, Osman et-Tavil'in fazilet, ilim ve belli bir konum sahibi olduğunun inkar edilemeyeceğini söylüyor.

İkinci bir öğrenci Hafs b. Salim'dir. Onun da Vâsıl b. Atâ'nın Horasan elçisi olduğunu daha önce zikretmiştik. "Tirmiz'e gitmiş, oradaki mescide devam etmiş ve burada ün yapmıştır." Burada Cehm b. Safvan'la münazarada bulunmuş ve onu iskat etmiştir. Tartışmanın konusu irca akidesi üzerinde idi. Buna göre, Cehm imanın bir tek hasletten ibaret olduğunu söylemekteydi.²⁹

Başka bir öğrenci de Kasım b. Sa'di'dir. Vâsıl onu Yemen'e davetçi olarak göndermiştir. Bildiğimiz gibi zeydiler, Mutezile idiler. Öyle anlaşıyor ki, Yemen'de Zeydiyye mezhebinin gelişmesine zemin hazırlayan bu zattır. Çünkü O Yemen'deki davet çalışmasında büyük başarılar elde etmiştir.

Bir başka öğrenci de Hasan b. Zekvan'dır. O da Vâsıl b. Atâ'nın sefiridir. Kadı Abdülcebbar'ın dediğine göre Hasan b. Zekvan, Kûfe'de halkı Mutezile düşüncesine davet etmiş ve olumlu sonuçlar almıştır. Birçok kimse bu davete icabet etmiştir.

Hasan b. Zekvan iyi bir muhaddisti, Şeyheyn (Buhari ve Müslim) ondan rivayet etmişlerdir. Bunlardan başka Kadı Abdülcebbar şu öğrencilerin de isimlerini vermektedir; Amr b. Havşeb, Kays b. Asım, Abdurrahman b. Bürre ve oğlu Rabi', Halid b. Safvan, Hafs b. el-Kavvan, Salih b. Amr, Hasan b. Hafs b. Salim, Bekir b. Abdu'l-A'la, İbn Semmak, Abdü'l-Varis b. Said Ebu Gassan, Bişr b. Halid, Osman b. Hakem, Süfyan b. Habib, Talha b. Zeyd ve İbrahim b. Yahya el-Medeni. İbrahim mezhebini, Amr b. Ubeyd'den almıştır. Ebu Yusuf ona Harun Reşid'in meclisinde yüz mesele sormuş, hepsini cevaplamıştır. Onun Ebu Yusuf'a sorma sırası gelince Ebu Yusuf meclisten kaçmıştır. Yine Kadı Abdülcebbar'ın aktardığına göre, Malik b. Enes, İbrahim b. Yahya'yı sevmiyordu. Çünkü Enes'in köle olduğunu söylemekteydi. Yine Abdülcebbar, İmam Şafii'nin Müslim b. Halid ez-Zenci'den fıkıh dersi aldığı gibi İbrahim'den de fıkıh dersi aldığını zikrediyor.

Müslim ise Gaylan'ın öğrencilerindendir. Böylece adalet ve tevhid ilkelerini savunan iki kişi -İbrahim ve Müslim- İmam Şafii için birleşmişlerdir.³⁰ Vâsıl ve Amr'ın ölümünden sonra öğren-

cilerinin Mutezile mektebini sürdürdükleri anlaşılıyor. Osman et-Tavil, Ebu Huzeyl, el-Allâf, Bîşr b. Said, Osman ez-Zaferani, Bağdat'tan Ebu Sehl Bîşr b. el-Mutemer ... Bunların hepsi peşpeşe gelen Mutezile öncüleridir. Mutezilî düşünce İslâm dünyasında bunların vasıtasıyla güçlü bir şekilde yayılmıştır.

¹Ibn Hallikan, *Vefeyat*, c. 1, s. 101.

²Ibn Murtaza, *el-Münye*, s. 22. *Münye*'nin editörü Thomas Arnold'un, "Bab"ı, "nab" okuması enteresandır. Oysa Ibn Hallikan, bu iki ismin birbirine karıştırılmaması için "bab"ı harekeleyerek özellikle kaydetmiştir.

³Ibn Hallikan, *Vefeyat*, c. 2, s. 103.

⁴A.g.e., c. 2, s. 101.

⁵Ibn Murtaza, *el-Münye*, s. 11

⁶Taşköprüzade, *Miftahü's-Saade*, c. 2, s. 35.

⁷Zehebî, *Mizanü'l-İtidal*, c. 2, s. 294.

⁸Zehebî, *Mizanü'l-İtidal*, c. 2, s. 297.

⁹Ibn Murtaza, *el-Münye*, s. 22.

¹⁰Zehebî, *Mizanü'l-İtidal*, c. 2, s. 293.

¹¹Taşköprüzade, *Miftahü's-Saade*, c. 2, s. 22.

¹²Ibn Murtaza, *el-Münye*, s. 22; Kadı Abdülcebbar, *Tabakat*, s. 245.

¹³Ibn Hallikan, *Vefiyyat*, c. 2, s. 101, 102.

¹⁴Mesudî, *Muruc*, c. 3, S. 157.

¹⁵Ibn Abdi Rabbih, *el-İkdu'l-Ferid*, c. 4, s. 323; *Mizanü'l-İtidal*, c. 2, s. 297; ed-Dineveri, *Uyunu'l-Enba*, c. 2, s. 337.

¹⁶Ibn Hallikan, *Vefeyat*, c. 2, s. 101.

¹⁷el-Ka'bi, *Makalat*, s. 110

¹⁸Ibn Hallikan, *Vefeyat*, c. 2, s. 101.

¹⁹Mesudî, *Muruc*, c. 3, s. 229.

²⁰Ibn Abdi Rabbih, *el-İkdu'l-Ferid*, c. 2, s. 386-387.

²¹Zehebî, *Mizan*, c. 2, s. 294.

²²Ibn Murtaza, *el-Münye*, c. 4, s. 22.

²³Ibn Abdi Rabbih, *el-İkdu'l-Ferid*, c. 2 s. 268.

²⁴Ibn Abdi Rabbih, *el-İkdu'l-Ferid*, c. 2, s. 284-285.

²⁵Şehristani, *el-Milel*, c. 1, s. 66.

²⁶*el-Malati, et-Tenbih*, s.43.

²⁷Kadı Abdülcebar, *Tabakat*, s. 237; İbn Murtaza, *el-Münye*, s. 20.

²⁸İbn Murtaza, *el-Münye*, s. 4.

²⁹Kadı Abdülcebbar, *Tabakatü'l-Mutezile*, s. 241, 251, 252.

³⁰Kadı Abdülcebbar, s. 253; İbn Murtaza, *el-Münye*, s. 25.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ILK MUTEZİLE'DE DIŞ ETKENLER VE MUTEZİLÎ SENED

Mutezile'nin ilk temsilcilerinin görüşlerini hangi kaynaklardan aldıklarının tahdidi meselesi daha çok mekansal bir sorundur. Ehl-i Sünnet'in ilk kuşak uleması, Mutezile'nin hem felsefeden hem de hıristiyanlıktan etkilenmiş olduğu görüşündedir. Bu görüşü paylaşan bir grup müsteşrik, Mutezile'nin aynı zamanda Hind dinlerinden ve özellikle de Sümeniyye'den, Fars mezheplerinden, Sokrat öncesi filozoflardan, özellikle Demokrit'ten, daha sonraki filozoflardan, Aristo'dan, Stoa felsefesinden ve Yeni Eflatunculuk'tan etkilenmiş olduğunu ileri sürmüştür. Peki, Mutezile'nin ilk şeyleri sayılan Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd bu tür ithamlardan sözkonusu etmişler midir? Bu iki üstadın yazmış olduklarını eleştiriye tabi tuttuğumuzda, el-menziletü beyne'l-menziyeteyn ilkesi ile Ali ve düşmanları arasındaki anlaşmazlık meselesinde dışardan herhangi bir etkinin altında kalmadıklarını görüyoruz. Yine Vâsıl b. Atâ'nın, Kur'an ve Sünnet'e nasıl bağlı kaldığını, senede dayanmadan, akli tevilde aşırı giden Amr b. Ubeyd'i nasıl kınayıp ayıpladığını da açıkça görüyoruz. Dolayısıyla bu iki Mutezile üstadının Sünnet ve Cemaat çerçevesi içerisinde hareket ettikleri ko-

nusunda hiç kuşku yok. Asıl sorun kader meselesinde, Kur'an'ın mahluk olduğu ve sıfatların nefyi konularında ortaya çıkıyor.

Vâsıl ve Amr kendilerinden önce gelen Kaderiyye'nin etkisinde kalmışlardır. O dönemde kaderden bahsetmek, kader üzerinde görüş belirtmek insanı icmadan çıkaracak bir mesele değildi. O günlerde Basra kenti kader meselesinin en çok tartışıldığı bir ortamdı. Basra, adeta kader konusunun bir sığınağı idi. Basra'lı ravilerin çoğunluğu Kaderiyye'dendi. Raviler daha sonraları bunlardan rivayet etmişlerdir. İslâm dünyasının en büyük hadis alimi olarak bilinen Ahmed b. Hanbel de onlardan rivayette bulunmada bir sakınca görmemiştir. Burada asıl önemli sorun şudur: Acaba Kaderiyye dış kaynaklardan etkilenmiş midir?

Daha önce de söylediğim gibi, sıdk sahibi bir tâbî olan Ma'bed el-Cüheni'nin bırakmış olduğu eserlerin dış kaynaklardan ve özellikle de Hıristiyanlık'tan etkilenmiş olduğu tesbit edilmemiştir. O daha çok halifelerin fiilleri hususunda ilmi bir bakışın etkisinde kalarak kaderi inkar hususunda bazı sözler söylemiş ve Cebriyye düşüncesinin yayılmasına karşı çıkmıştır. O ve Ata b. Yesar bu düşüncelerinde ısrar edince Hasan el-Basri de onlara muvafakat etmiştir. Büyük bir kaderiyyeci alim olan Gaylan ed-Dımişki'nin bıraktığı eserlere baktığımızda bunlarda da dış kaynaklı bir etkiye yada Hıristiyanlık'tan kaynaklanan bir tesire rastlamıyoruz. Eserlerini dahilî bir eleştiriye tâbi tuttuğumuzda bütün açıklamalarında Kur'an ve Sünnet'e yönelmiş olduğunu ve bunları tefsir etmeye çalıştığını görürüz.

Kaderiyye ulemasının büyük çoğunluğu da böyledir. Bunların düşmanlarından hiçbirisi, bu ulemadan herhangi birinin Yuhanna ed-Dımişkî veya öğrencileriyle temasa geçtiğine dair hiçbir şey söylememiştir. Dolayısıyla Mutezile'nin de kaynağını teşkil eden Kaderiyye, düşüncelerini sadece dahili bir görüş içerisinde kalarak Kur'an ve Sünnet'ten ve Benî Ümeyye halifelerinin fiillerinden almışlardır. Bu iki alimin düşüncelerinden çıkan eserler Basra'da yayılmıştır. Emevilerin desteğiyle Şam Cebriyyesi de buna yardımcı olmuştur.

Kur'an mahluk olması ve sıfatların nefyi konusuna gelince; Mutezile'nin ilkleri burada tevil metodunun temsilcileri sayılan Ca'd b. Dirhem'le, Cehm b. Safvan'dan etkilenmişlerdir. Ibn Ne-

dim, Ca'd b. Dirhem'in Maneviyye'den etkilenmiş olduğunu söylediği gibi Ibn Teymiye ve diğerleri tarafından da Sabiiyye ve Mesihiiyye'den etkilenmiş olmakla suçlanmıştır. Cehm b. Safvan bu düşünceleri Ca'd b. Dirhem'den almış olduğuna göre o da bütün bu dıştan gelen yabancı düşüncelerden etkilenmiş demektir. Stoa düşüncesinin Deysaniyye ve Mesihiiyye kiliselerinde müntezir olduğunu biliyoruz. Bu düşünürler arasında bir görüşme vaki olmuş mudur acaba? Bu ilk dönemde böyle bir şeyin vukû bulduğuna dair bir kanıt ortada yoktur. Cehm'in savunduğu cebriyyeci görüşü Stoa düşüncesine bağlayacak bir ilgi unsuru da mevcut değildir. Ayrıca halku'l-Kur'an ve sıfatların nefyi düşüncesi ile Stoa akidesi arasında herhangi bir benzerlik de bulunmamaktadır. İlk dönemde bu iki düşünce biçimi arasında böyle bir ilişki kurmaya çalışmak mekansal açıdan da oldukça güçtür. Daha önce de belirttiğimiz gibi Cehm b. Safvan bir anlamda "haricî" idi. İslâm hamasetiyle yanıp tutuşmuştu. Bu bakımdan onun düşünce üslûbu elbetteki çağdaşlarından farklıydı.

Fakat bu bize, onun hristiyanlarla yahut sabiilerle düşünsel bir ilişki içerisinde olduğunu söyleme hakkını verir mi? Bu hususta elimizde tek bir delil bulunmuyor. İlle de söylememiz gereken bir şey varsa o da şudur; o dönemde Stoa'dan etkilenenler vardı. Bunlardan birisi de Cehm'in amansız düşmanı olan Süleyman b. Mukatil idi. Tecsim düşüncesi revakî bir düşünce olduğuna göre, Mukatil b. Süleyman da mücessime idi. Ibn Teymiye'nin dediği gibi, şayet sıfatların nefyi vahdeti vücud fikrine çıkıyorsa tecsim düşüncesi de aynı kapıya çıkmaktadır.

Her ne ise, halku'l-Kur'an ve sıfatların nefyi meselesinde mekansal açıdan dış etkilerin olduğunu söyleyemeyiz. Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd bu iki meseledeki görüşlerini kaderîlerden almışlardır. Bu ilk iki Mutezile üstadının, düşüncelerini Mesihî, Yahudi, Sabii yahut Mani kaynaklarından aldıklarına dair ortada hiçbir delil yok.

Yalnız şurası bir gerçek ki, Vâsıl b. Atâ okulu, Me'mun döneminde zirveye ulaşan tercüme hareketine çağdaştır. Bu bakımdan Vâsıl b. Atâ'nın arkadaşları felsefe kitaplarını okuyunca gnostik ya da mesihî olsun farketmez, yunan felsefe ekollerini öğrenmiş oldular. Bu dönemde Balagios'un Yahya ed-Dımişki'nin ve Theodor Ebu Kurre'nin görüşleriyle karşılaştılar.

Mutezile şayet senet fikrini hadis ehlinden almışsa kendi mezhepleri için ortaya koydukları bu sened onlarla Rasulullah (s.a.v.) arasındaki ilişkiyi sağlamış oluyor.

Sübki, bir mutezilinin kitabında mezheplerinin senedinin Abdullah b. Mesud'a dayandığını okuyunca hayret etmiştir.

O, Mutezile'nin kendini Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'tan saydığını ve senetlerinin Kur'an ve sahih sünnete dayanmakta olduğunu idrak etmemiştir. Allah kendi kitabı olan Kur'an'da itizali zikretmektedir: *"Allah'tan başka çağırdığınız şeylerden ve sizden yüz çeviriyorum"*, *"Onlardan güzel bir şekilde ayrıl"*, Mutezile'nin uydurduğu meşhur hadis ise şöyledir: *"Benim ümmetim yetmiş küsür fırkaya ayrılacaktır. Bunların içinde en temiz ve en iyisi Mutezile fırkasıdır."* Bu uydurma hadis, Ehl-i Sünnetin rivayet ettiği şu hadisle çakışmaktadır; *"Ümmetim yetmiş küsür fırkaya ayrılacaktır. Bir tanesi dışında hepsi ateşte olacaktır. O bir tanesi de; Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat fırkasıdır."* Süfyan-ı Sevri bu ilk hadisin etkisinde kalarak arkadaşlarına şöyle der: *"Sizin bu isimle isimlendirilmiş olmanız zulmetten (karanlıktan) ayrılmış olmanızdan ötürüdür."* Kendisine, Amr b. Ubeyd ve ashabı senden önce bunu söylediler denilince, Süfyan hadiste geçen "vahide" ibaresini "naciye"ye çevirmiştir. Dolayısıyla Süfyan bu hadisin sahih olduğunu ikrar etmiş oluyor.

Mutezile tarihçisi İbn Murtaza, "Mutezile" icmainın gerçek icma olduğunu, çünkü onların sadr-ı evvelde üzerinde ittifak edilmiş olan şeylerle amel ettiklerini, bidat olan muhdesatı ise reddettiklerini söylemektedir. Onun için Mutezile muhdes olan görüşlerden itizal etmiş, "mücebbire"den yüz çevirmiş ve hatta Kaderiyye ismini de reddetmiştir. Kendi düşmanlarından kaderi tesbit edenlere bu ismin verilmesinin kendilerine verilmesine nazaran daha yerinde olduğunu söylemiştir. Çünkü Mutezile "cebr" düşüncesini kabul değil redetmektedir.

Bunu da "sünnet" (eser)e itibar ettikleri için yapmışlardır. Çünkü rivayetlerde "Kaderiyye'nin bu ümmetin mecusileri" olduğu söylenmiştir. Mutezile bu rivayetin (eser) kendilerine değil, düşmanlarına (yani Kaderiyye'ye) mutabık olduğunu söylemişlerdir. Zeyd b. Ali şöyle der; *"Günahlarını Allah'a yükleyen Kaderiyye ile fasıkları Allah'ın affına uğrayacakları konusunda ta-*

mahlandıran Mürcie'den teberri ediyorum.”¹ Cürcani bir kaderiyyeciden şunu aktarır: “Hayır ve şerrin kader olduğunu söyleyen bir kimsenin kaderi olarak isimlendirilmesi bizden daha evladır.”² Ka'bi, *Makalat* adlı çok önemli kitabında şöyle der: “Mutezile'ye ve mezhebine ait senet Rasûlullah'a (s.a.v.) dayanmaktadır. İslâm ümmetinin fırkalarından hiçbirisi bu şansa sahip değildir. Mutezile'ye olan husumetinden ötürü ondan yüz çevirmiş olmaları mümkün değildir. Husumetleri, onların, mezheplerinin Vâsıl b. Atâ'ya dayandığını, Vâsıl'ın Muhammed b. Ali b. Ebi Talib ile oğlu Haşim Abdullah b. Muhammed b. Ali'ye dayandığını; Muhammed'in, babası Ali'den ders aldığını ve Ali'nin de Rasûlullah'tan ders almış olduğunu söylemiş olmalarına dayanmaktadır.”³

Bir Mutezile alimi olan Ebu Ishak İbrahim b. Ayyaş'a göre, “mezheplerinin dayandığı senet, ehli kiblenin en sahih olan senetlerindendir. Çünkü senetleri Vâsıl b. Atâ'ya ve Amr b. Ubeyd'e ulaşmaktadır.” Bunu şöyle izah etmektedir: İslâm ümmeti yedi fırkaya ayrılmıştır. Birincisi Haricilerdir. Bunların mezhebi Ali b. Ebi Talib döneminde ortaya çıkmıştır. Önce onlara karşı tahtie ve münazarada bulunmuş, daha sonra da bu itikad üzere kalanlara karşı da savaşmış olduğu malumdur. İkinci fırka Rafize fırkasıdır. İbn Murtaza, bu mezhebin de sadr-ı evvelden sonra ortaya çıkmış olduğunu söyler. Sahabilerden hiçbirinden nassın (âyet) Ali'de celi ve mütevatir olduğu işitilmediği gibi, bunlardan hiçbirisi de imametin oniki ile sınırlı olacağını söylememiştir. Ammar, Ebu Zer ve Mikdad b. Esved'in Şia'nın selefi olduğu şeklindeki şii iddia da böylece izale edilmiş oluyor. Çünkü bu her üç sahabe Şeyheyn'den (Ebu Bekir ve Ömer) beraetlerini izhar etmedikleri gibi hiçbirisi de onlara karşı küfür ve hakarete bulunmamıştır. Ammar, Ömer b. Hattab'ın Kûfe valisi, Selman ise Medain valisi idi. Dolayısıyla bu fırka da sonradan ortaya çıkmış bir fırkadır. Bu mezhebi ilk kez ortaya atan da Abdullah b. Sebe'dir; ondan önce böyle bir fırka ve mezhep bulunmamaktadır. Üçüncü fırka Cebriyye (yahut Mücebbire)'dir. Bu fırka Emevi Devleti döneminde ortaya çıkmıştır. İbn Ayaş, sahabenin bu fırkaya şiddetle karşı koyduğunu ve reddiyede bulunduğunu ileri sürer.

Bu durumda böyle bir mezhebin sahabilere isnad edilmesi mümkün değildir. Dördüncüsü, Haşviyye fırkasıdır. Bunların ön-

cesi (selefi) yoktur. Özellikleri, hadislerin (haber) zevahirine bağlanıp kalmalarıdır. Bu hususta akli ve nazarı bu işe karıştırmazlar. Mutezile'nin dayandığı sened ise gün kadar aşikardır. Daha önce de söylendiği gibi Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'e dayanmaktadır. Vâsıl bunu Ebu Haşim Abdullah b. Muhammed b. Hanefiyye'den, Ebu Haşim de babası Muhammed'den, Muhammed babası Ali b. Ebi Talib'den, Ali de Peygamber (s.a.v.)'den almıştır. "O kendi yanından konuşmaz." Senedin bundan sonraki imtidadına gelince; Osman et-Tavil, Vâsıl'dan almış; Ebu Huzeyl, Osman'dan; Şahham,, Ebu Huzeyl'den; Ebu Haşim Cübbai de Şahham'dan almıştır. Ali Cübbai, babası Haşim'den ve Ebu Ishak b. Ayaş'tan almıştır. O da Ebu Ali el-Cübbai'den almış; Ebu Abdullah el-Basri, İbn Ayaş'tan almıştır. Kadı Abdulcebbar ise Ebu Abdullah el-Basri'den almıştır.⁴ Fakat Muhammed Zahid el-Kevseri, Vâsıl'ın itizal fikrini Ebu Haşim Abdullah b. Muhammed b. Hanefiyye'den aldığını, Amr b. Ubeyd ile Bişr İbn Said'in de ondan aldıklarını söylemektedir. Bu ikisinden de Bişr b. Mutemer ve Ebu Huzeyl almışlardır. Yine ona göre, Ebu Bekir Abdurrahman b. Keysan el-Asam, İbrahim el-Nezzam, Hişam el-Futi ve Ali b. Muhammed eş-Şahham ikincisinden almışlardır.

Cahız ve İbn Ebi Davud Nazzâm'dan almıştır. Birincisinden (Vâsıl b. Atâ) neşet eden itizal düşüncesi daha çok Bağdat'ta intişar etmiştir. Çünkü itizal fikrini ondan alanlar Ebu Musa b. Sibeveyh'dir. Bundan Ca'fer b. Harb ile Ca'fer b. Mübeşşir almışlardır. Bu ikisinden de Muhammed b. Abdullah el-İskafi almıştır. O da Şahham b. Cübbai'den, ondan da oğlu Ebu Haşim almıştır. Futi'den ise Abbad b. Süleyman almıştır. İşte bunlar Basra'da ve Bağdat'ta Mutezile'nin ileri gelenleridir.⁵

Sonradan gelen Mutezile'nin ve özellikle Zeydiye'nin bu sened silsilesini uydurduklarını, yahut Vâsıl b. Atâ'nın Ebu Haşim b. Muhammed b. el-Hanefiyye'ye yani, alevi çevresinden bir kişiye mensup olduğundan ötürü böyle bir senedi ortaya koyduklarını söylemek büyük bir yanlışır. Çünkü, bizzat Ehl-i Sünnet ulemasının kitapları da Vâsıl'ın Ebu Haşim'in yanında yetişmiş olduğunu söylemektedir. Yalnız burada kritik olan sorun şudur; Acaba Ebu Haşim, babası Muhammed b. Hanefiyye'nin görüşlerini mi ifade ediyordu yoksa yeni bir ictihadı mı ortaya koyuyor-

du? Doğrusu Muhammed b. Hanefiyye'nin şahsiyeti üzerinde titiz bir araştırma yapmadan buna kesin olarak karar vermek oldukça güçtür.

Bu büyük imama birçok efsane nisbet edilmiştir. Keysaniyye fırkası onun 'imametini ve yeniden geri döneceğini (ric'at) iddia etmiştir. Bu konuyu kitabımızın ikinci cildinde ele alacağımız Şia bölümünde etraflıca inceleyeceğiz. Benim burada dikkat çekmek istediğim şey, Mutezile'nin "sened"e yapışmış olduklarıdır. Düşmanlarının zannettiği gibi onların bütün davaları sadece "akılcılık" değildir. Mutezile'nin fıkıh, hadis ve hadis isnadıyla (senetle) meşgul olduklarını burada belirtmeliyiz. Mutezile'nin sened ehli olarak kabul ettikleri sahabiler hakkındaki düşünce ve görüşleri nedir? Kadı Abdülcebbar bunları Mutezile'nin birinci tabakası olarak değerlendirmiştir. Dört halife; Ali, Ebu Bekir, Ömer ve Osman. Bunları takiben sahabelerden Abdullah b. Ömer, Ebu Zer Gıfari ve Ubade b. Samit gelir. Kadı Abdülcebbar'ın Abdullah b. Ömer'i mutezili olarak göstermesi enteresandır. Oysa biz biliyoruz ki, Mutezile'nin ikinci şeyhi sayılan Amr b. Ubeyd onu bir Haşvî olarak nitelemiştir. Mutezile'nin yine de bu sahabeler hakkındaki tahrirlerini, görüşlerini yorumlamada Ehl-i Sünnet'in getirdikleri yoruma tamamen karşı bir yorumla değerlendirdiklerini göreceğiz. Yahut daha titiz bir ifade ile, bu iki fırkaya mensub olanlardan her biri -Mutezile ve hadis ehli- sahabileri kendilerinden gösterme çabası içine girmişler ve onların sözlerini, kendi mezheplerine uygun düşecek şekilde yorumlamaya çalışmışlardır. Daha doğrusu savaş selef etrafında dönüyordu. Irak ehlinin fıkıhı sonuç itibarıyla Ali'ye dayanıyordu. Çünkü Ebu Hanife, Hammad b. Seleme'den o da Alkame'den ve Esved'den, o da Ali'den ve İbn Mesud'dan ders almıştı. Aynı şekilde kıraat ilmiyle ilgili sened silsilesi de Ali ve İbn Mesud'a gidip dayanmaktaydı. Lügat ve nahiv ilmi de sonuçta Ali'ye dayanıyordu. Mutezile'nin senedi de Ali'ye dayanmaktaydı. Ali de bütün bunları Asım ile Ma'sum'dan almıştı. Onun içindir ki Mutezile senedin baştarafına Ebu Bekir, Ömer ve Osman'ı değil de Ali'yi oturtmaktadırlar.

Mutezile senedinin merkezini teşkil eden asıl mesele ise "Kaza ve kader" meselesidir. Yani adalet ilkesinin kabulü ve cebrin

inkarı. Mutezile'nin, Ali'yi bu konuda senedin tepesine koyduğunu gösteren rivayeti aşağıda aktarıyoruz. Ali, Sıffin savaşından henüz çıkmıştı ki, taraftarlarından yaşlı bir adam ayağa kalkarak ona şu soruyu sordu:

—Şam'a olan yolculuğumuzun Allah'ın kaza ve kaderiyle olup olmadığını bize söyler misin? Bunun üzerine Ali şöyle dedi,

—Tohumu filizlendirip yeşillendiren ve insanı yoktan varedene andolsun ki, Allah'ın kaza ve kaderi dışında ne bir vadide konaklayabilir ve ne de bir kaleye çıkabiliriz.

—Öyleyse ben tüm emeğimin Allah katından olduğuna inanıyor ve çalışmamın karşılığında hiçbir ücretimin olmadığını söylüyorum.

—Hayır ey yaşlı adam, söylediğin gibi değil. Hiç kuşku yok ki, Allah sizin gidiş ücretinizi giderken ve dönüş ücretinizi de dönerken kat kat vermiştir. Siz yaptıklarınızda hiçbir şekilde zorlanmış ve zora koşulmamışsınızdır.

—Öyleyse kaza ve kader bizi nasıl sevk ve idare ediyor?

Bunun üzerine Ali aleyhisselam şöyle der:

—Belki de sen kazayı vacip ve kaderi de olmazsa olmaz, cebredici olarak zannediyorsun. Şayet iş bu şekilde olsaydı sevap ve ikab, vaad ve vaîd sakıt olur, bunların hiçbirine lüzum kalmazdı. Günah işleyene ne bir ayıplama, iyilik yapana da herhangi bir övgü söz konusu olmazdı. Böylece ne iyilik yapan kişi methedilmeye kötülük yapandan daha layık ve ne de kötülük yapan kimse kınanmaya iyilik yapandan daha layık olurdu. Bu anlayış ve görüş şeytanın, putperestlerin, Allah düşmanlarının, yalancı şahitlerin ve doğruyu görmekten gözleri kör olanların anlayışı ve görüşüdür. Böyle düşünenler bu ümmetin kaderiyyesi ve mecusileridir. Şüphesiz Allah serbestçe düşünüp karar vermeyi emretmiş ve tahziri de nehyetmiştir. Cebr altında olana da teklif yapmamıştır. Peygamberleri de boşuna göndermiş değildir. Bu, kafirlerin zan ve düşünceleridir. Küfre düşüp de ateşte yanacakların vay haline.

Yaşlı adam;

— Öyleyse, bizi sevkedip yönlendiren kaza ve kader nedir?

— O Allah'ın emri ve iradesidir.

Sonra şu âyeti okudu: “Rabbin, O'ndan başkasına kulluk etmenizi ve anne-babaya iyilikle davranmayı emretti.” (İsra: 23)⁶

Şayet bu metin gerçekten Ali'ye ait ise o zaman Ali Mutezile'den daha önce Mutezile'dir. Bu sözlerde Ali'den çok sonra ortaya çıkan Mutezile'nin bütün ıstılahları mevcuttur. Ya da daha titiz bir ifade ile Mutezile burada Ali'nin konuşmalarında bu mezhebi tamamiyle yansıtmamasını istemektedir. Bana kalırsa bu metin (nass) çok ustalıkla hazırlanmış görünüyor. Konuşmalar-daki üslûp, Ali'nin üslûbuna benzetilmede çok başarılı bir üslûp-tur. Dolayısıyla bu nassın uydurulmuş olduğunu zannediyorum. Hadislerde yapılan uydurmalar karşı mücadele verenlerin bizzat kendilerinin bunu yapmaları da enteresandır tabii. Doğrusu Mutezile, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın Ali'den rivayet edilenlere karşı daha doğrusu içinde kader meselesinden konuşulmasını yasakla-yan ve Ehl-i Sünnet görüşüne ağırlık veren Ali'nin görüşlerine karşı gelmek istemiştir. Bu kitabımızda Ali ile bir etbai arasında geçen ve kader ve kaza meselesini içeren ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kanalıyla aktarılan bir tartışmayı zikretmiştik. Buna mu-kabil Mutezile'nin, ezeli kaderin ve kazanın inkarını içerecek mukabil bir tartışmayı Ali ile etbai arasında uydurması gerek-mektedir. Öyle bir tartışma ihdas edilmelidir ki, orada kader, ka-za, vaad ve va'id gibi hususlar ortadan kalsın ve emr-i tahyîri ile nehy-i tahzîri gibi meselelerden bahsedilmiş olsun; icbar edici teklif, irade anlamında kullanılabilecek kader ve kaza gibi kav-ramlar ortaya çıkabilsin.

Daha önce gördüğümüz gibi Mutezile her ne kadar bu met-nin ortaya konmasında muvafık olmasalar da Ebu Bekir, Ömer ve Osman'dan aktarılan rivayetlerde muvafıktırlar. Çünkü Ebu Bekir'e "kelale"den, İbn Mesud'a da, mihrinde mufavvide olan kadın hakkında sorulduğunda herbiri şöyle demiştir: Ben bu ko-nuda kendi görüşümü söylüyorum. Eğer söylediklerim doğru ise bu Allah'tandır, yok eğer görüşüm yanlış ise bu bendendir ve şeytandandır."

Ebu Bekir ve İbn Mesud'un sözlerini içeren bu rivayetin sün-ni usûl-i fıkıh kitaplarında da yer almış olduğunu görüyoruz. Mutezile burada "adalet"i tasrih edildiğini, "cebr"i ise inkar edildiğini görmektedir.⁷ Yine Ömer b. Hattab'ın, çalma işleminin Allah'ın kazası olduğunu iddia eden hırsıza tazir cezası vererek daha sonra sopa vurdurtması da yaygın örneklerdendir. Suçu tes-

bit edilince hırsız “bu benim hakkımdaki Allah'ın kazasıdır” der. Bunun üzerine Ömer, “el kesmek hırsızlığın cezası, değnek vurmak da Allah'a iftira etmenin karşılığıdır” der. Osman b. Affan'ı muhasara altına alarak öldürmek için ok atmaya başladılar ve “bu okları sana Allah atmaktadır.” deyince Osman b. Affan şöyle der: “Yalan söylediniz. Bana bunları O atmış olsaydı iskalamazdı.” İşte bütün bu rivayetleri Mutezile Cebr'in nefyi konusundaki görüşlerine senet ve mesnet kabul etmiştir.

Yine Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın, aktardığı bir rivayete göre Abdullah İbn Ömer Kaderiyye'den ve Ma'bed el-Cüheni'den teberri etmiştir. Daha sonra Mutezile gelerek, ondan şu rivayeti aktarmışlardır: Birtakım insanlar Abdullah İbn Ömer'e gelerek şöyle derler: “Bazı kimseler zina ediyor, içki içiyor, hırsızlık yapıyor, adam öldürüyor ve sonra da “bu yaptıklarımız Allah'ın ilminde var idi, bundan kaçınmamız mümkün değildir” diye mazeret beyan ediyorlar. Ne dersin? Bunun üzerine Abdullah İbn Ömer hiddetlenir ve şöyle der: “Azimüş-Şan olan Allah'ı tenzih ederim. Onların işlediklerinin Allah'ın ilminde olduğu kuşkusuzdur. Fakat Allah'ın ilmi onlara bu işleri yapmayı yüklemes.” Fakat Mutezile İbn Ömer'i kendi görüşleri paralelinde konuşturur. Onlara göre İbn Ömer şöyle demiştir: “Bir masiyet işleyip de bu masiyetini ikrar eden kimse benim için, gece kaim gündüz saim olduğu halde, hata ve günahını Allah'a yükleyen kimseden daha sevimlidir.”

Böylece İbn Ömer, Amr b. Ubeyd'in nazarında haşviyyeci olduğu halde Kadı Abdülcebbar'ın nazarında ise mutezilidir.

Mutezile buradan İbn Abbas'a geçmekte ve onun hakkında bilgi vermektedir. Onu da dayandıkları sened zincirine koymaları gerekmektedir. İbn Abbas kuşkusuz ilk Kur'an müfessiridir ve Hibrül-Ümme lakabıyla ünlüdür. Cebriyye (Mücebbire) kurrası Şam'da görüşlerini ilan ediyor ve bu hususta Emevi sultanlarının da desteğini alıyordu. Buna karşı İbn Abbas, diğerlerinin yaptığı gibi sükut etmiyor, bu “Kurra”ya mektuplar gönderiyor ve eleştirilerini bildiriyordu. “Siz insanları takvaya mı davet ediyorsunuz, oysa muttakiler sizinle dalalete düşmektedirler. Siz insanları masiyetten alıkoyalım derken, icraatınız cemiyette asilerin sayısını giderek çoğaltmıştır. Ey zalimlerin avanesi, fasıkların mescidinin

bekçileri, şeytan evinin tamircileri! Sizin yaptığınız Allah'a iftira etmekten başka birşey değildir. Siz kendi cürümlerinizi Allah'a yüklemek istiyorsunuz. Kendinizi açıkça O'na nisbet ediyorsunuz. Allah'a yalan ve iftirada bulunuyorsunuz. Bunun için mi idareci oldunuz? Sizden her biriniz Allah'a iftira etmektesiniz. Yaptınız cürümleri ona yüklemekte, açıkça ona nisbet etmektesiniz. Her birinizin kılıcı boynundadır. Allah'a karşı da yalan şehadette bulunuyorsunuz. Bunun için mi idareye geldiniz yahut ona meylettiniz? Ondan dolayı çok şansınız var, nasibiniz de büyüktür.

Mutezile, İbn Abbas'tan bunları nakleden Mücahid'i de kadere olarak niteledikleri gibi Enes, Übey b. Ka'b gibi daha başkalarını da kendi sened zincirinde saymışlardır.

İkinci tabakaya gelince; Mutezile bu tabakanın ilk sırasında "ehli beyt"i almaktadır. Bunların başında Hasan b. Ali geliyor. Hasan üstün belağatiyle iştihar etmişti. Mutezile o'nun Basralılara yazmış olduğu şu mektubu nakletmektedir: "Kim Allah'a ve O'nun kaza ve kaderine inanmazsa şüphesiz kafirdir. Kim kendi günahlarını Allah'a yüklerse o da facirdir. Allah kimseyi itaat etmeye zorlamaz ve onu isyana sürüklemeyiz. Çünkü o insanların malik oldukları herşeyin malikidir ve onların güç yetirdikleri herşeye de kadirdir. Şayet taatta bulunurlarsa Allah yaptıklarıyla onların arasına bir engel koymaz. Ama bir masiyet işlerlerse o zaman isterse onlarla bu amelin arasına bir engel koyabilir. Şayet bunu yapmazlarsa Allah da onları buna zorlamaz. Şayet Allah insanları taate zorlamış olsa o zaman işlemiş oldukları iyiliğin sevabını da düşürmüş olur. Onları masiyet işlemeye mecbur ederse o zaman da ikabı kaldırmış olur. Onları ihmal ederse bu da kudretteki aczini gösterir. Fakat kulların taatlarında onun meşietini bulduğundan kulların ona minnet borcu vardır.

Kadı Abdülcebbar'a göre Hasan b. Ali, Mutezile'nin tevhid ve adalet ilkelerine muvafık görüş belirtmede Hüseyin'den daha meşhurdur. Kadı Abdülcebbar aynı tabakaya Ali b. Hasan'ı ve Muhammed b. Hanefiyye'yi de koymakta ve bunlara tabiinin ileri gelen şu isimlerini de ilave etmektedir: Ünlü Medine kadısı Said b. Müseyyeb, Tavus el-Yemani ve Ebu Esved ed-Dueli. Bunlar Ali b. Ebi Talib'in arkadaşlarıdır. Abdullah b. Mesud'un arkadaşla-

rından da Alkame, Esved ve Şureyh vardır.⁸ İkinci tabaka ise ikiye ayrılmaktadır. Birincisinde “ehli beyt” yer alır. Kadı Abdülcebbar bu tabakaya önce Hasan b. Ali'nin bütün ahfadını dahil etmekte, sonra Muhammed b. Hanefiyye'nin evladından Ebû Haşim Abdullah b. Hanefiyye ile kardeşi Hasan b. Muhammed'i de dahil etmektedir. Bu iki kardeş arasında ihtilaf olduğunun farkına varmış olan Kadı Abdülcebbar; Hasan'ın Gaylan'ın üstadı olduğunu ve irca fikrine eğilimli olduğunu söylemiştir. Onun içindir ki ona Gaylaniyye'nin Mutezilesi denmiştir. Başka bir yerde ise şöyle der Kadı Abdülcebbar: Onun (Hasan'ın) babasına ve kardeşine muhalefeti sadece irca konusundan kaynaklanmaktadır. Hasan'ın Gaylan'la karşılaştığında ona şöyle dediği rivayet edilir; Bunu görüyor musunuz? Bu Allah'ın Şam ehli üzerindeki hüccetidir. Fakat bu genç öldürülecektir. Gaylan zamanının yekatasıydı; ilimde, Allah'a davette, adalet ve tevhidi ispatta döneminin bir tanesi idi.⁹

Kadı Abdülcebbar, senet zincirine -Abbasi halifelerinin lakabı- Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Muhammed b. Abbas'ı koyuyor. Dedğine göre babası onu talim ve terbiye görmesi için Ebu Haşim Abdullah b. Muhammed b. Hanefiyye'ye göndermiştir. Mutezile'nin Abbasi halifelerinin babasını da kendi senet zincirinde zikretmeleri ilgi çekicidir. Sonra Zeyd b. Ali ve evladını da buna dahil etmişlerdir. Daha sonraki dönemlerde halife Me'mun, Mutasım ve Vasık'ın da Mutezile senedine resmen girdiklerini biliyoruz. Zeydiye de çoğunlukla Mutezile usûlünü (metodunu) iktibas etmiştir.

Bu tabakanın ikinci kısmında tabiin uleması yer alır. İbn Sirin'i, tabiinin efendisi sayılan Hasan el-Basri'yi buna dahil etmektedirler. Daha önce de söylediğim gibi Mutezile Hasan el-Basri'yi bu mezhebin tepesine koymaya çalışmaktadır. Ondan birçok rivayetlerde bulunmuşlar, tevhid ve adalet konulu birçok mektubunu nakletmişlerdir. Davud b. Ebu Hind, Hasan el-Basri'den “masiyet dışında her şey Allah'ın kaza ve kaderi ileler” dediğini işittiğini zikreder.

Kader konusunda Abdülmelik b. Mervan'a gönderdiği mektubu aktarırlar. Ehl-i Sünnet'e göre sözkonusu mektup Vâsıl b. Atâ'ya aittir. Rasûlullah'tan şöyle bir hadis de aktardığını zikre-

derler: Fars diyarından birisi Rasûlullah'a (s.a.v) geldi ve şöyle dedi; Annelerini, kızkardeşlerini ve kızlarını nikahlayan insanlar gödüm. Bunlara neden böyle yapıyorsunuz diye sorulduğunda, "bu Allah'ın kaza ve kaderidir" diyorlar. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v.) şöyle dedi; Benim ümmetimden de böyle diyenler çıkacaktır. Onlar ümmetimin mecusileridir." Peygamber (s.a.v.) "subhanallah" ibaresini Allah'ın her şeyden münezzehtir olduğu anlamında tefsir etmekteydi. Namazlarında "Ya Rabbi şer (kötülük) senden değildir" demektedir.¹⁰

Dördüncü tabaka: Bu tabakada olanlar bir taraftan kaderle ilgili imanlarını açığa vurmakta, öbür yandan mutezili düşünceleri ortaya koymaktadırlar. Gaylan b. Müslim Şam'da, Vâsıl b. Atâ ise Medine'de daha sonra da Basra'da bu işi yapmaktaydı.

İşte Mutezile'nin seneddeki usûlü budur. Mutezile bu sened usûlünde önce sahabelerin ileri gelenlerinin isimlerini zikretmiş ve özellikle de bu isimler arasında "ehli beyt"ten olanları, bunların başında Ali b. Ebi Talib'i seçmişler, böylece Mutezile düşüncesini Ali Beyt'e mal etmeye çalışmıştır. Oysa Ali b. Ebi Talib kesinlikle kaderi değildi. O sıdk ve yakîn ile Ehl-i Sünnete bağlı idi.

Aslında Mutezile'nin unutturmak istediği iki önemli ilke var. Bunlardan birincisi; büyük günah işleyen (mürtekibü'l-kebire) kişinin durumu (ne mümin ne kafir sayılması); ikincisi ise Ali ve hasımları arasındaki siyasi ihtilaf. Bu münasebetle Abdullah İbn Ömer'in mutezili olmasından sarfı nazar ederek sadece onun kaderi nefyettiğini öne çıkarmaya çalışmışlardır.¹¹

İkinci bir mülâhaza ise Mutezile'nin bu senedle takip ettiği siyasî amaçtır. Sened ricali arasında Abbasi halifelerinin önde gelenlerinin isimleri yer almıştır. Bununla Mutezile bir dereceye kadar ilk Abbasi halifelerinin sempatisini toplamak istemiştir. Daha sonra Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın ellerinden vaveyla ettikleri iki Abbasi halifesinin (Me'mun ve Mutasım kastediliyor. Müt.) isimleri de bu senedde yer almaktadır. Aynı siyasi amaçla Zeyd b. Ali'nin de ismi bu senede dercedilmiştir. Mutezile bu yolla zeydileri büyük ölçüde kendi mezheplerinin görüşlerine çekmişlerdir.

Burada senede yeniden göz atmamızı gerektirecek önemli bir husus var. O da şudur; bu senedde gerçek Şii mezhebi sayılan İsmâ Aşeriyye'nin imamı olan Cafer es-Sadık'ın adı geçmemektedir.

Oysa biliyoruz ki İmamiyye, İsna Aşeriyye Şiası daha sonraları mutezili düşünceye sahip çıkmış ve onu kucaklamıştır. Hatta Ehl-i Sünnet'e karşı bu mezhebin metodunu ve düşüncelerini kullanarak muharebe etmiştir. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın hidayet imamı Ebu Hasan el-Eş'ari, Mutezile'nin akılcı kalesini dar-madağın edince; aynı şekilde el-Eş'ari, Bakillani, İmamü'l-Haremeyn, Gazali ve Fahreddin Razi'lerin eliyle Şia'nın İmamiyye ve İsmailiyye kollarına büyük darbeler indirilince, Mutezile, Şia'nın İsna Aşeriyye mezhebinin koruyuculuğuna sığınmak zorunda kalmış ve onunla birleşmiştir. Büyük mutezili şeyhi Kadı Abdülcebbar, bu senedi ortaya koyarken burada, İsna Aşeriyye'ye ismini veren ve günümüze kadar bu isimle bilinen büyük imam Cafer es-Sadık'ın adını anmamıştır. Müsbet eleştiri açısından mesele açıkça ortadadır. Çünkü Cafer es-Sadık, kaderi değildi. O Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın imamı idi. Yapmış olduğu sahih tefsirinde Kur'an ve Sünnet'e tâbi olmuş bir muhaddisti. Zikredilen tüm görüşlerinde Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın selefi olduğu gibi görüşlerinden çıkan adalet ve tevhid ilkelerini de esas alan İmamiyye Şiası ile İsna Aşeriyye'nin de selefi sayılır.

Son olarak, senedin tek taraflı yazılmış olduğunu görüyoruz. En azından bazı yönleri ihmal ve gafletle atlanmıştır. Mutezile'nin Kur'an ve Sünnet'e bakışta ve onları yorumlamada keskin bir bakış açısına ve akılcı bir araştırma metoduna sahip olduğunda kuşku yok. Bunlara akılcı bir nazarla bakmışlar ve İslami bir düşünce biçimini ortaya koymuşlardır. Fakat hepsi sonuç itibariyle tek yönlüdür. Buna ilave olarak akılcı yaklaşımlarında da ifrata kaçmışlar ve hakikattan sapmışlardır. Kendi görüşlerini ve akidelerine yardımcı olabilecek her vesileyi mubah ittihaz etmişlerdir. Söz konusu sened de yapıştıkları büyük vesilelerden birisidir.

Şimdi Mutezile'nin kendi isimlendirmeleriyle “beş ilke” dedikleri genel görüşlerinin açıklamasına geçiyoruz.

¹Ibn Murtaza, *el-Münye*, s. 4.

²A.g.e., s. 4.

³Ka'bi, *Makalatü'l-İslamiyyin fi Fadli'l-İtizal ve Tabakati'l-Mutezile*, s.

68.

⁴Ibn Murtaza, *el-Münye ve'l-Emel*, s. 5, 6.

⁵Muhammed b. Zahid el-Kevseri, *Mukaddimetü't-Tebyin*, s. 11, 12.

⁶Ibn Murtaza, *el-Münye ve'l-Emel*, 7, 8.

⁷Ibn Murtaza, *el-Münye*, s. 8, 9.

⁸Ibn Murtaza, *el-Münye*, s. 10, 11.

⁹Ibn Murtaza, *el-Münye*, s. 11, 15.

¹⁰Ibn Murtaza, *el-Münye*, s. 8, 10.

¹¹Ibn Murtaza, *el-Münye*, s. 15.

BEŞİNCİ BÖLÜM

MUTEZİLE'NİN GENEL FELSEFİ İLKELERİ BEŞ TEMELİLKE

Nasıl b. Atâ'nın Mutezile mezhebinin ilkelerini nasıl ortaya koyduğunu ve öğrencilerinin onu nasıl izlemiş olduklarını gördük. Ancak bununla birlikte meselelerin içiçe ve girift olduğu görünüyor. Cehmiyye bazı görüşlerinde Mutezile'ye, Mutezile de bazı görüşlerinde Kaderiyye'ye katılıyor... Mutezile bir açıdan Haricilere yaklaşıyor, Zeydiye çoğu hususlarda Mutezile'nin görüşlerini kucaklıyor... Bir kısım Mürctie de irca ile Mutezile arasında gidip geliyor. Böylece mutezili olmayanlar da Mutezile'ye nisbet ediliyor. Ahmed b. Hanbel Mutezile'yi Cehmiyye olarak kabul ediyor ve Mutezile'yi Cehmiyye diye nitelerek tartışıyor. İmam Buhari de *Sahih*'inde aynı şeyleri yapıyor. İbn Ravendi de Cehm'i, Dırar'ı, Hafs'ı, Hüseyin en-Neccar'ı, Süfyan'ı ve Bergus'u Mutezile olarak kabul ediyor.¹ Bütün bunlar mutezili mütefekkir, *el-İntisar* müellifi Hayyat'a şunları söylüyor:

“Biz, insanları adalet ilkesinde bize muvafakat edip teşbih görüşünde olmalarını, yine tevhid ilkesinde bize muvafakat edip cebr görüşünü ileri sürmelerini ve yine tevhid ve adalet ilkelerinde bize muvafakat ettikleri halde vaad, esma ve ahkâmda muha-

lefet etmelerini istemedik ve onları bu yöne sevketmedik. Bunlardan hiçbirisi şu beş temel ilkeyi kabul etmedikçe Mutezile ismine layık değildir; tevhid, adalet, vaad ve va'id, el-menziletü beyne'l-menzileteyn, ve marufu emr ve münkeri nehyetmek".² Mutezile, bu beş ilkedен herbiriyle isimlendirilmiştir. Onlara *ehl-i adl ve't-tevhid*, *muvaḥḥidūn*, *adliyyūn* denildiği gibi, *ehl-i vaad ve'l-va'id*, *Vaadiyye*, *Menziliyye* ve *Mutezile* de denilmektedir. Mü'min ve kafirden itizal eden fasık kimse artık iki konum arasında bir konumdadır. Emr bi'l-maruf ve nehy ani'l-münker açısından ise bunlara ehli hak da denilmektedir.

"Beş temel ilke" (el-usûlü'l-hamse) bir kavram olarak ne zaman ortaya çıkmıştır? Bu kavramın ne Vâsıl b. Atâ tarafından ve ne de arkadaşı Amr b. Ubeyd tarafından kullanıldığını görüyoruz. Bu iki Mutezile şeyhinin kültüründe sözkonusu kavramlar yoktur. Gerçi bu beş ilkenin bazılarını kullanmışlar ama beş ilke olarak değil. Bu ilkelerin Vâsıl'ın öğrencileri tarafından ortaya konulduğu anlaşılıyor. Mutezile'nin çıkış tarihini yazan el-Malati şöyle der: "Mutezile fikri, ilk kez Basra'da ortaya çıktı. Zira Vâsıl b. Atâ bu düşüncüyü Medine'den gelirken beraberinde getirmişti. Onun için Bağdat Mutezilesinin bu düşüncüyü Basra Mutezile'sinden aldığı söylenir. Bunların ilki Bişr b. Mutemer'dir. Basra'ya gittiğinde orada Bişr b. Said ve Ebu Osman Za'ferani ile karşılaşmış ve itizal fikrini bunlardan almıştır. Bu ikisi Vâsıl b. Atâ'nın arkadaşları idiler. Bişr b. Mutemer Mutezile ve beş ilke düşüncesini aldıktan sonra bunu Bağdat'a taşımıştır." Buradan anlaşılıyor ki, "usûlü'l-hamse"yi Bişr b. Mutemer (210-226) Vâsıl'ın arkadaşları olan Bişr b. Said ile Ebu Osman Za'ferani'den almıştır. Dolayısıyla bu kavram Vâsıl b. Atâ'nın medresesinde ortaya çıkmıştır. Bu beş ilkeyi kabul eden kimse Mutezile sayılır. Bu terim (ıstılah) Ebu Huzeyl el-Allâf tarafından tamamen vuzuha kavuşturulmuş, kitaplarının bazı fasıllarında bunu yazmıştır. Allâf, kendisinden önce birisinin adalet, tevhid ve va'id ilkelerini içeren bir risaleyi kamuya sunmuş olduğunu da zikretmektedir.¹ *Bahrü'l-Kelam* müellifi Ebu Muin en-Nesefi (ö. 805), Ebu Huzeyl'in Mutezile konusunda bir kitap hazırladığını, bu kitabında Mutezile mezhebinin ve bununla ilgili ilimleri biraraya getirdiğini ve bunları "usûlü'l-hamse" diye adlandırdığını zikretmektedir. Her

gördükleri kişiye; “usûlû'l-hamse”yi okudunuz mu? diye sormakta, evet diye cevaplırsa onu kendi mezheplerinden kabul etmektedirler.³ Bu ifade bize Ebu Huzeyl el-Allâf'ın usûlû'l-hamse adında özel bir kitabının olduğunu göstermektedir.

Bu rivayet sadece Nesefi'ye münhasırdır. Allâf'a ait kitapları zikrederken, bunun üzerinde ayrıca duracağız. Harun Reşid döneminde Mutezile mezhebi, gizli siyasi bir mezhep haline dönüşmüştür. Daha önceleri halife Mehdi zındıklara tabi olduğu halde Harun Reşid'in Mutezile'ye tâbi olduğu anlaşıyor. “Beş temel ilke” -ister Ebu Huzeyl'in bir kitabı yahut kitabının bir parçası olsun farketmez- bu mezhebin en belirgin niteliği olmuştur. Bununla mutezili olanla olmayan birbirinden ayırdedilebilmektedir. “Beş ilke” konusunda Ebu Kasım er-Ressi bize bir kitap bıraktığı gibi ünlü mutezili düşünür Cafer b. Harb de (ö. 851 m.) “Beş İlke” isimli kitaplar bırakmıştır.⁴ Aynı şeyi daha sonra gelen Kadı Abdülcebbar da yapmıştır. O da “beş temel ilke”nin şerhini yapmıştır.⁵

Bu beş temel ilkenin Mutezile nezdindeki önemine gelince; el-Malati, Mutezile'nin yirmi kadar fırkaya ayrıldığını ancak hepsinin de belirli ilkeler üzerinde ittifak ettiklerini kaydetmektedir. Mutezile, bu beş ilkeye bağlanmakta ve bununla başkalarına karşı durmaktadırlar. el-Malati burada “beş ilke” ile ilgili başka bir sebep de ortaya koymaktadır; Mutezile kendi aralarında parçalara ayrılıp ve ihtilafa düşünce kendilerini diğer fırkalardan ayırdecek birtakım ilkeleri ortaya koymayı düşünmüşlerdir. Bunun için de adalet, tevhid, vaad, vaîd, menziletü beyne'l-menzileteyn ve marufu emretmek, münkeri nehyetmekten ibaret olan beş temel ilkeyi ortaya koydular.⁷ Malati, “usûlû'l-hamse” konusunda muhaliflerine karşı birçok kitap yazdı. Bu konuda kendilerine muhalefet edenler babaları, kardeşleri ya da aşiretleri de olsa onlardan teberri edeceklerini de belirttiler. Teferruatta kendi aralarında ihtilaf etmiş olsalar da bu beş temel ilke mezheplerinin temeli ve yegane dayanaklarıdır. Onlar bu beş temel ilkeye dayanarak muhaliflerine cevap vermektedirler. Bu hususta Bağdat Mutezilesi ile Basra Mutezilesi ittifak halindedir.⁸

Mesudi de aynı noktaya parmak basmakta, beş temel ilkenin sırasıyla; tevhid, adalet, vaad ve vaîd, esma ve ahkâm, el-menzile

beyne'l-menzileteyn, emr bi'l-maruf ve nehy ani'l-münker olduğunu söylemektedir. Mutezile'nin bu hususta ittifak etmiş olduğunu belirten Mesudi, bu ilkelere inanan kimsenin Mutezile'den sayıldığını kaydediyor. Bunu eksik bırakan ya da sınırı aşan kimse Mutezile ismini hak edemezdi. Bunun yanı sıra Mutezile kendi içinde ayrıntılarda ihtilafa düşmüştür.⁹ Yalnız Mesudi bu ıstılahın ortaya çıkış tarihinde bir görüş ortaya koymaktadır. Ona göre bu ıstılah (*usûlü'l-hamse* terimi) Yezid döneminde ortaya çıkmıştır. Mesudi'ye göre Yezid de mutezili görüşte idi. Mutezile'nin dayandığı beş temel ilke Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd döneminde ortaya çıkmıştır.¹⁰ Ben bunu uzak bir ihtimal olarak görüyorum.

Daha sonra gelen Ehl-i Sünnet imamı ve Mutezile tarihçisi olan Ebu Hasan el-Eş'ari de "usûlü'l-hamse"yi zikretmekte, ancak -kendisi de eski bir mutezilidir- Mutezile'nin kendi arasında ihtilaf içinde olduğunu tesbit etmektedir.¹¹ Tabii ki burada ihtilaftan kastettiği beş temel ilke üzerindeki ihtilaftır. Bu noktada sorulması gereken önemli soru şudur: Bu beş temel ilke, bir defada mı ortaya çıkmıştır veya daha titiz bir ifade ile bu beş temel ilke bize Hayyat, Eş'ari, Mesudi ve Kadı Abdülcebbar vasıtasıyla, onların belirttiği biçimde mi ulaşmıştır?

Hiç kuşku yok ki, bu beş temel ilke Mutezile medresesinde değişik fikri aşamalar geçirmiştir. İlk Mutezile'den Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd ve akranları insani, metafizik ve fizik konularla kuşkusuz uğraşmışlar, bu sahaların her birinde görüş ve düşüncelerini ortaya koymuşlardır. Ama bu görüş ve düşüncelerini tevhid veya adalet yahut vaad ve va'id adı altında ortaya koymamışlardır.

Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd ve bunların öğrencileri, müslümanların karşılaştıkları her tür düşünce ve olaylar hakkında görüşlerini ortaya koymakta idiler. Bu, "usûlü'l-hamse"nin ilk materyalini oluşturunuyordu. Tabii ki bu düşünceler, daha sonraları düzenli ve tertipli biçimde ortaya konduğu gibi değildi.

Bu beş ilkedен hiçbirini diğerine tercih edilmediği gibi evleviyette her biri diğerinden aşağı sayılmaz. Dolayısıyla, Mutezile önceleri sadece tevhid ilkesi üzerinde durmuş, daha sonra bunu adalet, vaad, va'id ve diğer ilkeler takip etmiştir dememiz yanlış olur. Bu sadece usûlü'l-hamse ile ilgili son nihai bir düzenleme

idi. Vâsıl b. Atâ'nın sözünü ettiği ilk ilke “el-menziletü beyne'l-menzileteyn”dir. Bu ilke Vâsıl'ın üzerinde yoğunlaştığı bir ilkedir. İman meselesinin tahdidi, irca düşüncesinin iman meselesiyle ilgisi ve Mutezile'nin buna cevabı gibi sorunlar da Vâsıl'ın “el-menziletü beyne'l-menzileteyn” düşüncesinden ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak bu da vaad ve vaîd ve benzeri sorunları peşinden getirmiştir. Buradan, İslâm toplumunun karşılaştığı Ali ve düşmanları arasındaki siyasi çekişme meselesine geçilmiş, daha sonra “kader meselesi” üzerinde durulmuştur. Benî Ümeyye'nin, kendi saltanatlarını meşru göstermek için “ilahi cebr nazariyesi”ne dayanmak istemeleri de müslümanları oldukça meşgul etmiştir.

Beş temel ilke (usûlül-hamse) ıstılah ve siyak olarak bize ulaşan şekliyle sadece Vâsıl b. Atâ yahut Amr b. Ubeyd'in ve öğrencilerinin ortaya koymuş olduğu bir şey değildir. Allâf'ın beş ilkesinin de bizim bildiğimiz; ne Mesudi'nin *Murûcu'z-Zeheb*'inde ne Hayyat'ın *el-İntisar*'ında ve ne de Eş'ari'nin *Makalatü'l-İslamiyyin* adlı kitaplarında bahsedilen ilkeler bu beş ilkenin aynısı değildir. Dolayısıyla eski araştırmacılar bu beş ilkenin ne olduğu, isimlerinin olduğu konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bunlardan Ebu Kasım er-Ressi (169-246 H.) yazmış olduğu küçük bir risalesinde “usûlül-hamse”den yahut kendi deyimiyle “hamsetül-usûl”den söz etmektedir. Onun zikrettiği isimlendirme bizim elimize son şekliyle ulaşmış olan biçimden farklıdır. Ona göre bu ilkelerin (usûl) birincisi şudur: “Allah Subhanehu ve Teâlâ bir ve benzeri yoktur, O her şeyi yaratandır, O gözleri idrak eder ama gözler O'nu idrak edemez; O Latif ve Habîr'dir. Öyle zannediyorum ki, bu ilke daha sonra geliştirilerek tevhid adı altında sunulmuştur.

İkincisi; Allah Subhanehu ve Teâlâ adildir, zalim değildir. Kimseye gücünün yetmeyeceği yükü yüklemeyiz. Günahı dışında kimseye azap vermez. Kimseyi taatından menetmez, bilakis ona teşvik ve emreder. Kimseyi masiyete bulaştırmadığı gibi ondan nehyeder. Açıkça görülüyor ki, bu da adalet ilkesinin kaynağıdır.

Üçüncüsü; Allah Teâlâ vaad ve vaîdinde sadıktır. Zerre misal kadar da olsa hayır ve şerri cezalandırır, karşılığını verir. Kimi azaba dūçar ederse o tıpkı bitimsiz bir sevaba nail olan gibi ebedi olarak orada kalır. Bu ilke geliştirilerek vaad ve vaîd ilkesi

yerine geçmiştir. er-Ressî'ye göre dördüncü ilke ise; Kur'an-ı mecidin içinde hilaf ve ihtilaf olmayan muhkem bir fasledici ve sırat-ı müstakim olduğudur. Peygamber'in sünnetinin ise Kur'an'da ismen ve manen adı geçmemektedir. İşte bu ilkeye Mutezile'nin maruf olan beş temel ilkesi arasında rastlamıyoruz."

er-Ressî'ye göre beşinci ilke de şudur: "Ahkâmın uygulanmadığı bir dönemde mal, ticaret, kazanç işleriyle uğraşmak, Allah'ın dullara, yetimlere, gözleri görmeyenlere, zımmilere, ve diğer yoksullara tanıdığı hakları ihlal etmek helal olmaz. Rahman olan Allah'ın hadlerini yerine getiren ve bunları koruyan adil yöneticiler döneminde boşanma da bunun gibidir."¹² Adı geçen beş ilke arasında buna benzer bir ilke bulunmamaktadır.

Eleştirel bir yaklaşımla değerlendirilmesi gereken şudur: Ebu Kasım er-Ressî, Ebu Huzeyl el-Allâf'la çağdaştır. Acaba bu sayılan ilkeler, aynı zamanda Allâf'ın da kabul ettiği beş temel ilke miydi?

İbn Hazm'a (ö. 456 H.) göre usûlü'l-hamse şunlardır: Kur'an'ın mahluk olduğu görüşü, rû'yetin nefyi, kaderin nefyi, el-menziletü beyne'l-menziileteyn, el-emr bi'l-maruf ve'n-nehy ani'l-münker.¹³ Bu nakil, Mutezile'nin usûlü'l-hamse ile ilgili Hayyat, Eş'ari, Mesudi ve Kadı Abdülcebbar yoluyla bize ulaşan görüşten farklılık arzetmektedir.

Hayyat'ın öğrencisi olan Belh'li Ebu Kasım (Ka'bî, ö. 319 H.) usûlü'l-hamse ıstılahını zikretmemekte, sadece Mutezile'nin görüşlerini aktarmaktadır. Onların, tevhid, adalet, vaad ve va'id, el-menziletü beyne'l-menziileteyn, marufu emr ve münkeri nehy gibi hususlarda icmaa vardıklarını bize arzetmektedir. Mutezile'nin icmainı açıklamakta ve dayandığı unsurların her birini ayrı ayrı sunmakta, şu görüşün tevhid, şunun adalet, şunun el-menziletü beyne'l-menziileteyn olduğu sonucuna vararak sözü bağlamaktadır.¹⁴ Mutezile belli meseleler üzerinde itifak etmiş ve usûlü'l-hamse diye isimlendirilen bu unsurlar üzerinde icmaa varmıştır. Dolayısıyla beş temel ilke dediğimiz ilkeler bir gelişme süreci ve merhaleleri geçirmiştir. Mantikî bir üslûp kazanması ve müteakmil bir mezhep haline gelmesi çok sonradır.

İkinci bir mülâhaza olarak şunu söyleyebiliriz; yukarıda sözü edilen bu unsurlar yahut bu "beş temel ilke" dinî ve siyasi mese-

leler olarak öncelikle ilk Mutezile erbabının karşılaşmış olduğu sorunlardır. Daha sınırlayıcı bir anlamda söylersek, Vâsıl b. Atâ ve medresesi (ekolü) bu meselelere tenkitçi ve akılcı bir yorum getirmeye çalıştılar. Ama ister Kur'an nassı olsun, ister sünnet nassı olsun bunların ruhunu ve siyakını muhafaza etmeye de azami ölçüde itina gösterdiler. Ne var ki, gerçek anlamda Mutezile filozofları -Allâf ve ekolü- ortaya çıkınca Kur'an ve Sünnet nasslarına karşı salt akılcı bir tutumla yaklaşılmaya başlandı.

Bu dönemde nassların sınırından tamamen çıkarak salt akli tutumu ön plana çıkaran filozoflarla karşı karşıyayız. Yunan felsefesine bu akılcı tutumlarıyla mukabele ettikleri gibi nasslara karşı da aynı tavrı takınmışlardır. Dinî nasslara ister uysun ister uymasın, Yunan felsefesine ister uysun ister uymasın, bu akılcı tutumla felsefi ilkeleri koymuş oldular.

Felsefi siyakiyle birlikte bize ulaşan bu beş temel ilkeye baktığımızda, her ilkenin arka planında felsefi akılcı bir ilkenin yer almış olduğunu kolaylıkla görürüz. Beş temel ilkenin herbirini kendi başına irdelediğimizde bunları açıklayacağız.

Bir muteziliyi dinî nassların felsefi usûlüne uyup uymadığı fazla ilgilendirmiyordu. Onu ilgilendiren şey ulaşmış olduğu akli ilkeye yardım etmekte. Kitab'ı (Kur'an) ancak akıl sayesinde anlayabilirdi. Mutezile, akli delaletin birincil derecede önemli olduğunu ilan etmede bir beis görmüyordu. Aklın dayandığı argümanları ise, Yunan felsefe metinleri ile İslamî ve dinî nasslardı. Mutezile'nin bu iki kaynağa yaklaşımı salt bir filozofun yaklaşımı gibiydi. Mutezili, ne meşşai filozofların Yunan filozoflarını taklid etmeleri gibi taklitçi bir yol izliyor ne de ehli hadis gibi davranıyordu. Nasslara sıkı sıkıya bağlı kalmıyor, her iki hususta da akılcı bir yol izliyor ve akli bu yolda istihdam ediyordu.

Ben burada Mutezile'nin ortaya koyduğu teorilerin İslâm dünyasında ne kadar kabul görüp görmediğinden, gördüyse ne kadar gördüğünden söz etmek istemiyorum. Benim söylemek istediğim şudur: Mutezile o dönemde İslâm toplumunun ihtiyaçlarından bir ihtiyacı.

Genel felsefe tarihi içerisinde Mutezile'nin başarıya ulaşmış olduğunu söyleyebiliriz. İslâm toplumu için vazgeçilmez bir hayatiyeti vardı. Bir süre topluma hakim olan bu felsefe daha son-

raları gnostik şii düşünce biçiminde kendi siyak ve üslûbuna muhalif olarak ortaya çıkmak üzere gizlendi. Gerçek İslâm felsefesi ise, Eş'ari'nin eliyle yaşadı. Eş'arilik tek başına İslâm toplumunun bir ürünüydü. Bu İslâm felsefe okulu önce nassa olduğu gibi iman etmiş sonra dönüp onu akılcı yoruma tabi tutmayı denemiştir. Bu tutumuyla bir taraftan Yunan felsefesine ve onun İslâm dünyasındaki bağlılarına, öbür yandan Mutezile düşünce-sine İslâm toplumunun asaleti adına büyük darbeler indirmiş ve bu iki düşünceyi yıkmıştır. Mutezile ortadan silinirken, Eş'ari okul ise günümüze kadar yaşamıştır.

Mutezile'nin felsefi anlamda usûl'l-hamse'sini takdim etmeden önce usûl ve fûruun anlamları üzerinde durmak zorundayız.

Kelamcılara göre usûl; "vahdaniyetiyle ve sıfatlarıyla Allah Teâlâ'yı bilmek (marifet), yine getirdikleri ayetler ve beyyinatlarla rasûlleri tanımaktır. Nihayetinde hakikatın taayyün ettiği iki hasım arasındaki her mesele usûldendir." Yani, kendisinde hakkın bir olduğu, değişmediği her mesele usûlden sayılır. Din ise marifet ve taat diye iki kısma ayrılır. Bunlardan marifet asıl, taat ise fûru'dandır. Her kim marifet ve tevhid konularını işliyorsa o kimse usûlcüdür. Taat konularında -ki bu şeriattır- görüş beyan eden kimse ise fûrû'dur. Usûl kelam ilminin konusu, fûru' ise fıkıh ilminin konusunu teşkil eder. Usûl ve fûru' arasında başka bir ayırım biçimi ortaya koyan Şehristani şöyle der;

"Akıl yoluyla düşünülen (makul), nazar ve istidlal yoluyla kendisine ulaşılabilen her şey usûlden; zan derecesinde olan (maznun) ve kendisine ancak kıyas ve ictihad yoluyla ulaşılabilen her şey fûrû'dandır."¹⁵ Sorun şudur; müslümanlar usûlde ihtilafa düşmüşlerdir. Tevhid, adalet, vaad, vaîd, imanının hakikati ve İslâm'ın hakikati konularında görüş ayrılıkları belirmiş, bir kısmı diğerini tekfir etmeye başlamıştır. Fırkalar arasında tezaad biçimindeki ihtilafların Mutezile ile Cebriyye ve Sıfatiyye arasında olduğu gibi, Kaderiyye ile Cebriyye ve Sıfatiyye arasında; Kaderiyye ile Cebriyye, Mürcie ile Vaidiyye, Şii ile Havaric arasında da meydana geldiğine işaret eden Şehristani şöyle der: Fırkalar arasındaki bu ihtilaf her zaman ve dönemde mevzubahis olmuştur. Her fırkanın kendi görüşü ve bu konuda tasnif ettikleri kitaplar vardır. Devletler bunlara yardım etmiş, güç ve satvet onlara boyun eğdirmiştir.¹⁶

Burada görüyoruz ki, Mutezile usûlde diğer fırkalardan ayrılmıştır. Mutezile'nin bazı fırkalarla bu usûlün mahiyeti konusunda ihtilafa düştüğü anlaşılıyor. İbn Hazın, Mutezile'nin bazı fırkalarının Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat görüşüne yakınlaştığını, bazılarının ise uzaklaştığını söylemektedir.¹⁷ Biz bu bölümde Mutezile'nin beş temel ilke üzerindeki ihtilaflarına değinmeyeceğiz. Sadece bu hususta özet bilgi vermeye çalışacak ve bu beş temel ilkenin ortaya çıkış nedenleri üzerinde duracağız.

BİRİNCİ ASIL (İLKE): TEVHİD

MUTEZİLE'NİN FİZİK VE METAFİZİĞİ

Mukatil b. Süleyman'ın Allah'ın sıfatlarını ispatlamaya çalışırken, nassları nasıl yorumladığını, tefsirinde Haşviyye ve İsrailiyata ne kadar çokça yer verdiğini, “Makam-ı Mahmud'la ilgili hadisi nasıl yaydığını ve tüm bunların Allah'ı görmenin mücessem ve maddi anlamda olacağı rü'yet düşüncesine gidip dayandığını daha önce nakletmiştik. Daha sonra ilk şiilerin -gulatı ve mutedili dahil- nasıl tecsim teorisini ortaya attıklarını ve bu nazariyeye -Stoa'nın etkisinde kalarak- Hişam b. Hakem'in nasıl destek verdiğini zikretmiştik. Bütün bunların yanısıra Hristiyanlık akidesi de Allah'ı mahlukatında tecsim ettirmekte, diğer yandan Yahudilik ise mukaddes kitapları olan “ahd-i kadim”i tecsim fikirleriyle doldurmaktaydı. Öbür yanda gnostik mezhepler de en güçlü şekilde ellerinden geldiğince insanları tecsime davet etmekte idiler. O dönemde “Allah'ı sonradan yaratılmış olan mahlukata benzetme”¹⁸ düşüncesi oldukça yaygındı. Mesela “Allah'ın bir cismi vardır; eti, kanı vardır; el, ayak, baş, lisan, göz ve kulak gibi aza ve organları vardır. Fakat bununla birlikte O, diğer cisimler gibi değildir. Ettir; ama, diğerlerinin eti gibi değildir; kandır ama diğerlerinin kanı gibi değildir. Diğer sıfatlarında da böyledir.” Yine Allah hakkında istiva, yüz, el, cenb, yüksek yerden aşağıya inme (nüzul) ve fevkiyet gibi sıfatlar ortaya koydular.¹⁹ Bu ve benzeri galiz düşünceler Haşviyye, Musavvire, Mümessile ve Mücessime gibi fırkalardan gelmekteydi. Bunlar ister Ehl-i Hadis olsun ister Şia olsun farketmez.

İlim ve nazar ehlinin ileri gelenlerinden olan Mutezile bütün bunlarla karşılaşınca akli delillere, Kur'an'a ve sahih olan sünne-

te iltica etti. Bunlar üzerinde düşündü ve sonra da Allah hakkındaki şu düşünceleri ortaya koydu; Allah, zatında birdir.²⁰ “Şey”dir, ama eşya gibi değildir. Cisim değildir. Ne görüntüdür, ne de sürettir; ne ettir, ne de kandır. Mutezile burada Allah Teâlâ’yı, başta Süleyman b. Mukatil olmak üzere Horasan Mücessimesi’nin neşrettiği tüm İsrailiyat düşüncelerinden tenzih etmeye çalışıyor. Allah maddi bir varlık değildir, canlı bir cisim de değildir. O ne cüz’dür, ne cevherdir, ne arazdır ve ne de unsurdur. Ne sıcaktır, ne de soğuk. Ne yaştır ne de kuru. Ne uzundur, ne de geniş veya derin. Ne topludur ne de dağınık. Ne hareket eder, ne de sakin durur. O parçalara ayrılmaz. Onun ne parçaları vardır ve ne de bölümleri... Ne organları vardır, ne de azaları.” Böylece felsefi terimlerin İslâm kültürüne girmiş olduğu anlaşılmaktadır. Artık Allah hakkında “cevher”, cüz, unsur gibi terimler kullanılmaktadır. Mutezile ise bunları kabul etmez, reddeder. Mutezile, hangi anlamda olursa olsun Allah’ı bunlardan tenzih etmiştir. Onlara göre araz Allah’a hulûl edemez. Allah’a el, göz, ayak gibi azaları isnad eden görüşü red eden Mutezile onun hakkında hareket ve sükûnu da kabul etmemektedir. Buna ilave olarak nüzulü (semadan iniş) içeren hadisi de inkar etmektedir.

Mutezile’ye göre, Allah’ın yönleri söz konusu değildir. Sağa, sola, öne, arkaya, yukarıya ve aşağıya sahip değildir. Mutezile burada Mücessime ve Müşebbihe’nin; cihet, fevkiyet, arşiyet gibi hususları içeren hadislerin yorumunu reddetmektedir. Hiçbir mekan O’nu kuşatamaz. Zaman onun hakkında geçerli olmaz; O mekanla sınırlanamaz. O’na son ve mesafe isnad edilemez; zaman ve mekan da izafe edilemez. O’na nihayet olmadığı gibi O’nun için sınır da yoktur.²¹ O’nun için bir şeye dokunma veya uzlet (yalnızlık) ya da mekanlara hulûl etmesi söz konusu olamaz. O kadimdir ve sameddir. Ne ‘Arş’a ne de Arş’tan gayrı bir şeye temas etmez, üzerinde oturmaz. O’nun ne bir mekanda ve ne de bir şahısta mekan tutması söz konusu olamaz. Allah Teâlâ, yaratıkların, sonradan yaratılmışlığa delalet eden vasıflarından münezzehtir, bunlarla nitelendirilemez. Ona mesafe isnad edilemediği gibi, bir yöne doğru gittiği de söylenemez. O, sınırlı da değildir. Mutezile, Allah’ı şerikten de tenzih eder: “Ne doğurmuştur ve ne de doğurulmuştur. O kadınlara dokunmak-

tan, onları eş edinmekten, peygamberleri de evlad edinmekten münezzehdir.”

Mutezile'ye göre, Müşebbihe'nin Allah'ın gizlendiği, hicab ve istitar ettiği görüşü yanlıştır. “Miktarlar O'nu ölçemez, perdeler O'nu örtüp gizleyemez.” Peki O'nu nasıl bileceğiz sorusuna ise Mutezile şöyle cevap verir; “Duyular O'nu algılayamaz²² ve o insanlara kıyas edilemez. Hiçbir yönüyle yaratıklara benzemez. Gözler O'nu göremez, gönüller O'nu kavrayamaz. Hayaller O'nu kuşatamaz, kulaklar O'nu işitemez.” Mutezile, yahudilerin; “Allah hasta olunca, melekler O'nu muayene edip tedavi eder” biçimindeki sözlerini de reddeder. “O, hiçbir yönüyle yaratıklara benzemez. Afetler O'nun için sözkonusu değildir. Vakitler de O'nun için sözkonusu değildir.” Sonuç olarak Mutezile, sözü, “O, hatıra gelen ve hayal edilen hiçbir şeye benzemez” şeklinde bağlar.

Peki Mutezile zat-ı ilahiyeyi nasıl tasavvur etmektedir? Mutezile'ye göre Allah ilk kadimdir. Kıdem O'nun zatının biricik sıfatıdır. O her zaman ilk olagelmıştır. Sonradan varolan her şeyi öncelemiş ve yaratıklardan önce varolmuştur. Yine O, her zaman Alim, Kadir ve Hay (diri)'dir. Böyle olmaya da devam edecektir. Ancak yaşayan alimlere, kadirlere ve dirilere benzemez. O eşyaya (şeylere) benzemeyen bir “şey”dir. O tek başına kadimdir, O'ndan başka kadim yoktur. O'ndan başka ilah yoktur. Mülkünde O'na ortak bulunmadığı gibi saltanatında veziri de yoktur. O'nun için menfaat elde etmek veya zarar görmek sözkonusu değildir. Eşyanın Halıkı O'dur. O kadimdir; O'nun dışında kalan her şey muhdestir, sonradan yaratılmıştır.²³

Burada karşımıza yaratılış sorunu çıkıyor. Allah mahlukatı neden yarattı? “O'nun için menfaat elde etmek veya zarar görmek sözkonusu değildir. Varlığı yaratırken O'nun için ne sevinç, ne lezzet, ne de acı ve ızdırap sözkonusu değildir. O, son bulacak bir sonlu veya fani değildir. O'na acizlik ve eksiklik dokunmaz.” Peki bu mevcudatı nasıl yaratmıştır. O yarattığı gibi yaratmış, inşa ettiği gibi inşa etmiştir. Mutezile burada Eflatuncu görüşle karşıkarşıyadır. O'na göre varlık daha önce varolan bir örneğe göre yaratılmıştır. İşte Mutezile bunlara şöyle cevap verir: O, yarattıklarını daha önce varolan bir örneğe göre yaratmamıştır.

Herhangi bir şeyi yaratmak, O'na göre, diğer bir şeyi yaratmaktan ne daha kolay ve ne daha zordur.”²⁴

Kadı Abdülcebbar Mutezile'nin tevhid konusunda kullandığı istilahı şöyle açıklamaktadır: Tevhid, Allah Teâlâ'nın bir olduğunu, nefy ve isbat cihetinden O'nun müstahakkı olan sıfatlarda şeriki olmadığını bilmek ve bunu ikrar etmektir. İlim ve ikrar şartının ikisinin bir arada bulunması şarttır. Çünkü, eğer bilip de ikrar etmezse yahut ikrar ettiği halde bunu bilmezse tevhid gerçekleşmiş olmaz.²⁵

Mutezile'nin Allah'ın zatı hakkındaki görüşlerinden sıfatları konusundaki bakış açılarına geçtiğimizde, bunların Allah'ın kadim olan sıfatlarını nefyettiklerini görürüz. Mutezile, bu konuda şöyle demektedir: Allah kendi zatında alimdir, kendi zatında kadir ve kendi zatında diridir. Ayrıca kudret, ilim ve hayat sıfatıyla değil. Çünkü sadece O'na mahsus olan kıdeme diğer sıfatlar eşlik ederse o zaman uluhiyette müşareket olur. Bu, Küllabiyye'nin Ehl-i Sünnet ilk görüşüne olan eleştirisidir. Yahut daha titiz bir ifade ile bu, Mutezile akidesinin Ehl-i Sünnet akaidi yönünde getirmiş olduğu sınırlamasıdır. Mutezile düşünürleri tümüyle, irade, sem' ve basar'ın Allah'ın zatıyla kaim olan manalar olmadığında müttefiktirler. Çünkü onlara göre, bu sıfatları Allah'ın zatıyla kaim olduğunu varsaymak bir taraftan O'na a'raz izafe etmek, diğer yünden alet (organ) nisbet etmek anlamına gelir. Allah'ın mürid (irade sahibi) olması ona hareket izafe eder ki bu da araz sayılır. O'nun sem' ve basar sahibi olduğunu söylemek Allah'a işitme (sem') ve görme (basar) duyularını isnad etmek demektir. Fakat Kur'an'ın nassı, Allah'ın mürid (irade sahibi), semi' (işiten) ve basir (gören) olduğunu kesin olarak belirtir. Peki Mutezile bu durumda Kur'an'ın açık ve sarıh nassını inkar mı etmektedir. Hayır bunu inkar etmektedir. Eş'ari, Mutezile'nin sem' ve basar konusundaki görüşünü naklederken: “Allah birdir, O'nun benzeri yoktur, O işiten (semi') ve gören (basir)dir” dediklerini, ancak sem' ve basar'ı tevil ettiklerini söyler. Yoksa Mutezile ne iradeyi, ne işitme ve ne de görme'yi inkar etmemektedir. Mutezile'nin bu noktada söylediği şey bu sıfatların Allah'ın zatından ayrı olmayıp O'nunla beraber kaim olduğudur.

Ancak Mutezile bu sıfatlara yüklenen anlamlarda ve bu sıfatların varlığı hususundaki görüşlerde ihtilafa düşmüştür. Yani bu

sıfatların vücûbu hususunda görüş ayrılığına düşmüştür. Daha sonra kelim sorunu gelmektedir. Kelamın mahallinde mahluk ve muhdes olduğu hususunda Mutezile ittifak halindedir. Mutezile'ye göre kelim harf ve sestir. "Mushaflarda bunun örnekleri yazılmıştır."

Buradan, daha sonraları Mutezile akidesinde büyük bir yer işgal edecek olan Kur'an'ın mahluk olduğu sorunu ortaya çıkmıştır. Sıfatların nefyi meselesinden rü'yetin (Allah'ı görme) nefyi meselesi çıkmıştır. Hatta öyle ki, rü'yetin nefyi meselesi neredeyse Mutezile'nin temel ilkelerinden birisi haline gelmiştir. Şehristani, Mutezile'nin, "ahirette Allah'ın gözle görülmesini nefyetmede ittifak ettiklerini" zikretmektedir. Yani Mutezile, kıyamet gününde vaki olacak rü'yeti inkar etmiştir. Doğrusu bu titizce bir niteleme değildir. Çünkü Mutezile sadece, Allah'ın gözle görülmeceğini ama kalb ile görüleceğini itiraf etmiştir.

Mutezile bu görüşünde akılcı iki ilkeye dayanmıştır. Birincisi, havastan bir şey vardır ki, o ne dünyada ve ne de ahirette algılanamaz. İkincisi, her yönden Allah'a teşbihi nefyetmek. Mekan, biçim, cisim, tahayyüz, değişme, tağayyür ve etki açısından Allah'ı tenzih etme. Onun için Mutezile müteşabih olan âyetlerin tevilini vacib görmüştür. Bu çerçevedeki akideye "tevhid" adını vermişlerdir.²⁶ Kadı Abdülcebbar, *"Beş Temel İlkenin Şerhi"* adlı kitabında akıl ve vahye dayanarak rü'yetullah meselesinin nefyi konusunu tartışmıştır.²⁷

Bağdadi ve İsfarayini ise Mutezile'nin sıfatların aslı konularındaki görüşünü tarafsız bir şekilde dile getirmemektedirler. İkisi de bu konuyu işlerken Mutezile'yi şiddetli şekilde ilzam etmektedir; Allah'ın ne ilmi, ne kudreti, ne hayatı, ne işitmesi, ne görmesi ve ne de "beka"sı vardır. Onun ezelde ne kelamı ve ne de iradesi vardır. Ezelde O'nun ne ismi ve ne de sıfatı vardır. Çünkü Mutezile'ye göre sıfat vasıfa aittir. Ezelde ise vasıf yoktur. İsim de tesmiye içindir. Oysa ezelde isim veren (*müsemmi*) yoktur.²⁸ İsfarayini bunları aktardıktan sonra onları hemen ilzam ediyor ve "işte Mutezile'nin alemin sanii hakkındaki görüşü budur" diyor ve ekliyor: "İlmi, kudreti, görmesi (basar) olmayanın aleme hakim olmasını aklın kabul edemeyeceği ise açıktır. Böyle bir ilah'ın aleme müdebbir olamayacağı ortadadır." Yani, İsfarayi-

ni, sıfatların nefyinin Allah'ın iradesi ve kudreti konularında mutlak tatili (işlevsizlik) doğuracağını söylemek istiyor. Ancak Mutezile onun dediği gibi bu kadar "tatil"e sapsmamıştır. İsfarayini Mutezile'nin şu meşhur sözünün ancak üçte birini aktarmıştır. Mutezile şöyle der: "Sıfat 'vasf'ın niteliğidir, isim de isim verenin." Bunun anlamı şu demektir; sıfat mutlaka mevsufu ve vasfı iltizam eder. İsim de müsemmayı ve isim vereni (müsemmi) gerektirir. Sıfat ve ismin Allah'a ıtlak edilmesi beraberinde insanın varlığını gerektirir. İşte bu, kadim olanın yanında başka bir kadimi ortaya koymuş olur.

İsfarayini'ye göre, Mutezile'nin hepsi -Salihî dışında- "madum"un bir şey olduğunda ittifak etmişlerdir. Hatta şöyle demişlerdir; cevher, vücudundan önce de cevherdir, araz arazdır, sevad sevardır, beyaz da beyazdır. Mutezile, bu sıfatların tümünün varlık (vücut)tan önce var olduğunu söylemiştir. Onun için bunlardan birisi bulunduğu onun sıfatında herhangi bir şey artmış olmaz. Bilakis o adem durumunda tahakkuk etmiş olan hakikatı üzere olan varlığıyla cevher, araz ve sevardır. Madumun bir şey olduğu görüşü, sıfatlar konusunda söylediklerinin bir parçasıdır aslında. İsfarayini Mutezile'nin, "madum bir şeydir" demeleri alemin kadim olduğunu açıkça itiraf etmiş oldukları anlamına geldiğini zikretmektedir.²⁹ Mutezile kesinlikle bunu kast etmemiştir. Onlar eşyayı mevcut ve madum diye ikiye ayırmışlardır. Onlara göre eşya vücut bulmadan önce tümüyle madumdu. Sonra Allah'tan varlık âlemine çıkmayı istedi. Böylece "adem"den varlık vücuda gelmiş oldu. Vücudu veren ise Allah'tır. Mutezile'nin eşyayı madum ve mevcut diye iki kısma ayırmasından maksad, Allah'ın mutlak mahiyetini alemin mahiyetine benzemekten tenzih etmek içindir. Allah'ın yaptığı şey sadece "madum"a vücut vermiş olmasıdır. İşte burada can alıcı soru geliyor; adem, yani vücudun (varlığın) asıl maddesi olan adem kadim midir? Mutezile bunu açıkça söylememiştir. Mutezile'ye göre "adem"(yokluk) mahiyeti olan bir şeydir.

"Adem"e bu mahiyeti, Allah vermemiştir. Ancak Allah'ın icabıyla (oluruyla) âlem ondan zuhur etmiştir. "Adem" denilen bu şey acaba Aristo'nun "heyula" dediği şeye mi benzemekte yoksa Eflatunculuğun mutlak heyula düşüncesine mi benzemektedir.

Veya Eflatun'un ideler alemine mi, yoksa Aristo'nun, Eflatun'un ideler alemi teorisine yüklemiş olduğu gerekliliklere (ilzamat) mi benzemektedir?

Bu sorun bizi, sıfatlar konusundaki sorunlarla birlikte Mutezile'nin dış etkenlerden etkilenip etkilenmediği meselesini araştırmaya götürür. Eski düşünürler buna işaret etmişler ve dikkatleri bu yöne çekmişlerdir. Örneğin, Eş'ari, sıfatların kadim olup olmaması meselesinde el-Allâf'ın Aristo'dan etkilenmiş olduğu görüşündedir.³⁰ Şehristani de başka bir ifadesinde çok önemli bir yönüyle konuya şöyle değinmektedir: "Mutezile'nin sıfatları nefyetmesi, onların bunu felsefeci kardeşlerinden almış oldukları görüşünü gündeme getirir."³¹ Şehristani Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat düşmanlarıyla, müslümanlara sebkat etmiş olan felsefeciler arasındaki ilişkileri açıklığa kavuşturmak istiyor ve şöyle diyor: "Bu görüş, Bârî Teâlâ'yı ilim, kudret ve hayat sıfatlarından tecrid etmektedir. Bu görüş ilk çıkışında pek gelişkin değildi. Vâsıl b. Atâ bu konuda açık olan şeyleri söylüyordu. Ezelî ve kadim iki ilahın olmasının muhaliyeti üzerinde ittifak vardı. Kim mana ve sıfatın kadim olduğunu söylerse iki ilah fikrini kabul etmiş olacaktı. Vâsıl'ın arkadaşları felsefe kitaplarını mütalaa ettikten sonra bu düşünceye varmışlardır. Bunların görüşü Allah'ın alim ve kadir olduğu şeklinde noktalananmıştır. Bu felsefecilerin takip ettikleri mezhebin aynıdır. Hatta Şehristani tüm Mutezile şeyhlerinin felsefe kitaplarını okuduklarını, onların mezheplerini kelim metoduyla karıştırdıklarını söylemektedir. Özellikle el-Allâf, sıfatlar konusunu işlerken, filozofların yolunu izlemiş, Nazzâm da felsefecilerin çizdiği mezhebi takip etmiştir. Bişr b. Mutemer de tevellüd teorisini işlerken tabiatçı filozofların görüşlerine yönelmekteydi."³²

Şehristani, Mutezile'nin akaid konusunda araştırmalara, filozofların kendi fenlerinden biri olarak isimlendirdikleri mantığa mukabil kelim adını verdiklerini zikretmektedir. Bunu da Me'mun döneminde tercüme edilen felsefe kitaplarını mütalaa edince görmüştür. Onların metodları kelim metoduyla karışmıştır. Akaid konusundaki araştırmalar da bir bilim dalı (fen) olarak kabul görmüş ve buna kelim denmiştir. Üzerinde durdukları ve çekiştikleri mesele kelim meselesi olduğundan akaid ilmini de

bu isimle adlandırdılar. Filozofların bu konulardaki çalışmalarını mantık ilmi olarak adlandırmalarına mukabil bunlar da buna kelam dediler. Dolayısıyla mantık ve kelam eşanlamlıdır.³³

Fakat bütün bunları ihtiyatla karşılamamız gerekir. Mutezile felsefi metodu ve felsefenin ruhunu mu almıştır. yoksa felsefenin konularını mı almıştır? İsfarayini'nin, "madum"un şey'iyetinin alemin kadim olmasıyla eşit olduğunu söylemiş olduğunu daha önce gördük. Mutezile ise bunu kasdetmemiştir. Onlar sadece Allah'ın mahiyeti ile alemin mahiyetini birbirinden temyiz etmeyi amaçlamışlardır. Bu ikisi mahiyetlerinde kesinlikle iştirak kabul etmezler. Allah'ın yaptığı (şey) burada "adem"e vücut vermesidir. Vücut ise, Allah da alem de onda müşterektir. Veya daha titiz bir ifade ile, bununla Allah'ın eşyayı ademden halk etmesini irade ettiler. Mutezile'ye göre Allah tek başına kadim olandır. Dolayısıyla adem kadim değildir. Mutezile'nin hatası "adem" in (yokluk) tefsirinde akılcı bir yoğunluk göstermesidir. Adem (yokluk) İslâm filozofları sayılan Eş'arilerin görüşüne göre, bir "şey" olmayandır (la şey). Allah alemi daha önceden varolan bir maddeden yaratarak vücuda getirmemiştir. Yani "heyula" denilen şeyden veya maddeden meydana getirmemiştir. "Madum"un ya da "adem" in bir şey olduğu görüşüne gelince, bu ister istemez "adem" in kıdemi ve Aristo nezdinde maddenin kadim olduğu görüşüne götürür. Ya da Eflatun nezdindeki mutlak heyula düşüncesine dayanır. Heyula ise gayrı muayyen olup her biçime girmeye müsaittir.

Mutezile'nin çoğunluğuna göre adem muayyen değildir. Mümkün olan her vücuda girmeye müsaittir. Kur'an'ı bir yönüyle yorumlamaya çalışan Mutezile, kesinlikle Aristo'nun veya Eflatun'un öğrencileri değildirler. Örneğin, bunlardan el-Allâf, felsefesinin özünde Aristo'ya hücum etmektedir. İleriki bir bölümde onun huldeyn ehlinin sükûnu konusundaki Kur'an âyetlerini nasıl tefsir ettiğini göreceğiz. Hatta o hareketin ebediliği düşüncesini de çürütmektedir. Yine Mutezile'den Nazzâm da Aristo'nun kitaplarını eleştirdiğini yüksek sesle dile getirmektedir. Hasan el-Basri, felsefenin ve ulûmu'l-evailin etkisinde kaldığından ötürü Mutezile'nin, Ebu Haşim el-Cübbai'yi eleştiriye tâbi tuttuklarını zikreder.³⁴ Dolayısıyla Mutezile, kendileriyle Aristo

arasında ihtilafın bulunduğunu açıkça bilmekte idiler. Onun için onun görüşlerine kesinlikle meyletmemişler, bilakis onun bu konudaki düşüncelerine şiddetle karşı çıkmışlardır. Alemin kadim olduğu yolundaki görüş Aristo ile Mutezile arasında sert bir engel oluşturmuştur. Çünkü bu görüş netice itibariyle Allah'ın Halık olmadığı düşüncesine götürür. Mutezile ayrıca alemi bir gayeye doğru götüren, cismani olmayan ilk muharrik düşüncesine de karşı çıkmıştır. Çünkü bu makul ve maşuktur.

Bu düşünce "ilk muharrik"ın yaratma gücünü elinden almakta, onu sadece alemi harekete geçirmiş olmakla sınırlandırmaktadır. Bundan öte artık o faal olmayan bir varlıktır. Aristo'nun kendi yaptıklarının iddiasına rağmen O'nun âlemin yoktan varedildiği düşüncesine ulaşmadığını da biliyoruz. Aristo ve Eflatun'da temsil edilen Yunan felsefesi -özellikle eski Yunan felsefesi- bu düşünceye yabancıdır. Her ne ise, Mutezile'nin ilk kuşağı Aristo'nun düşüncelerine eğilim göstermek şöyle dursun bilakis buna karşı sert hücumlarda bulunmuşlar ve bunlardan bazıları Aristo'nun görüşlerini eleştiren kitaplar da yazmışlardır.

Ancak biz tevhid düşüncesinde Mutezile ile Eflatun arasında bazı benzerlikler bulunduğunu görüyoruz. Bunun sebebi, Eflatun'da şark mizacıyla büyük ölçüde uyuşan ruhi yahut dini bir eğilimin varolmasıdır. Buna ilave olarak Eflatun İslâm dünyasına tanıtılırken Mesihilik kimliğine sokularak tanıtılmıştır. Ya da İslâm dünyasında yaygın olan kilise babaları tarafından tasvir edildiği biçimde tanıtılmıştır. Başka bir araştırmamda belirttiğim gibi, Eflatun'un mezhebiyle ilgili olarak Aristo'nun yapmış olduğu bazı yorumlarla Mutezile ya da genel olarak müslümanların yorumları arasında birtakım benzerlikler vardır. Eflatun'un, âlemin hadis olduğunu söylemiş bulunduğunu müslümanlar Aristo'dan öğrenmişlerdir. İkisi arasında bir benzerliğin olması muhtemeldir. Fakat Mutezile Allah'ın, alemi daha önceden varolan bir örneğe göre yaratmış olmadığını açık bir şekilde dile getirmişlerdir. Eflatun'a göre Sâni' alemi kendi zatına benzer biçimde tasvir etmiştir. Bir varlık olan zaman da alemle birlikte olacaktır. Zaman ebedi olan hareketliliğin üçüncü cevheri gibidir. Böylece Eflatun'la Mutezile arasında büyük bir nitelik farkı mevcuttur. Eflatuncu düşünceye karşı Mutezile'nin kendine özgü bir konu-

mu vardır. Ayrıca Mutezile'nin kendine özgü düşünceleri sözkonusudur.³⁵

Kullandıkları ya da izledikleri metod açısından da Aristo ile Mutezile metodu arasında büyük bir farklılık vardır. Mutezile - Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in de reddettiği gibi- Aristo mantığını reddetmekte, kendi araştırmaları için bunu bir metod olarak kabul etmemektedir. İbn Teymiye, *er-Red ala'l-Menatike* adlı kitabında Mutezile'nin Yunan mantığını eleştiren değişik sözlerini aktarmıştır. Bu da göstermektedir ki, Mutezile'nin İslâm düşüncesinden kaynaklanan kendine özgü bir mantık anlayışı vardır. Aristo mantığını almama hususunda Mutezile Ehl-i Sünnet'le birlikte olmuştur.

Bütün bunlardan şuraya varmak istiyorum: Mutezile, çalışma ve düşüncesinin özünde Yunan felsefesinin etkisinde kalmamıştır. Kuşkusuz Ebu Huzeyl el-Allâf ve Nazzâm gibi Mutezili düşünürler felsefeyle tanışmışlar, felsefeyi öğretmişler, kendilerinden sonra gelen Mutezili kuşaklar da aynı yolu izlemiştir. Elbette ki bunlar Yunan felsefesinin bazı kısımlarından belirli ölçüde etkilenmişlerdir. Ama Yunan felsefesinin genel ilkelerini almış olduklarını söylemek abes olur.

Mutezile'nin dayandığı beş temel ilkedен tevhid ilkesi konusunda ulaştığımız sonuç şudur; biz burada sadece akıldan kaynaklanan akılcı bir tutumla karşı karşıyayız. Mutezile Allah'la ilgili konularda Yunan tasavvurunu ne Eflatuncu biçimiyle ve ne de Aristocu şekliyle kabul edemez. Aynı şekilde Mutezile bu konudaki geleneksel İslâm düşüncesini de kabul etmemiştir.

Mutezile salt akılcı açıdan, hareket etmeyen hareket ettirici düşüncesini de reddettikleri gibi sırf akılcı açıdan Mücessime ve Müşebbihe tarzındaki bir ilah düşüncesini de kabul etmemişlerdir. Bunun sonucu olarak Mutezile "*el-Aynü'l-vahide*" teorisini ortaya koymuştur. Bu nazariye Allah konusunda Yunan nazariyesinden çok daha olumlu ama o dönemde hakim olan İslâm nazariyesinden de o derece olumsuz bir nitelikte idi. Kuşku yok ki, müslüman meşşai filozoflar Mutezile'yi Müşebbihe olarak kabul etmekte idiler. Ancak İslâm düşünürleri onları "Muattıla" saymaktadırlar. Mutezile'nin âlem konusundaki nazariyeleri ise tamamen felsefi bir nazariyedir. Bu nazariye

alemin kadim olduğunu söyleyen meşşai İslâm filozofunu da ikna edemediği gibi “madum”un şey olmasının “kıdem”in bir türü olduğunu söyleyen İslâm alemini de ikna etmemiştir. Mutezile filozofu acaba felsefe ile din arasında arabuluculuk mu yapıyordu. Her ne ise, ikisini de hoşnut edecek bir mezhep ortaya koymamıştır. Bilakis ortada bir tereddüd bırakmıştır. Ancak ahkamda tereddüt felsefenin ruhu mesabesindedir.

Vâsıl ve Amr'dan sonra Mutezile ve bu mezhepten olmayan İslâm düşünürleri Mesihiliği tartışmışlardır. Yahya ed-Dımişki'nin yazdıkları bunu kanıtlamaktadır. Yahya'nın öğrencisi olan Teodor Ebu Kurre de müslümanlarla bu konuyu tartışmıştır. Zühdi Hasan Carullah, Mutezile'yi konu alan uzun araştırmasında Dımişkli Yahya ed-Dımişki'ye de uzun bir bölüm ayırmıştır. Mc Donald, De Bqer ve diğer müsteşriklerin görüşlerini destekler biçimde Mutezile'nin Yahya ed-Dımişki ve öğrencileriyle ilişkisi olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır.³⁶ Fakat anlattıklarında çok aşırıya kaçmıştır. Mutezile uleması hiç kuşkusuz tevhid konusunun öncüleri idiler. Dımişkli Yuhanna, öğrencileri ve bölgedeki diğer hristiyanlar ise teslis akidesinin öncüleri idiler. Mutezile mutlak tenzihi savunup Allah'ın hiçbir şeye benzerliğinin olmadığını, tahayyüz ve intikalden münezzeh olduğunu savunurken, Dımişkli Yahya ve taraftarları ise Allah'ın Mesih İsa'ya hulûl ederek ve onda zuhur ettiğini ortaya koymaya çalışmakta idiler.

Üstad Ahmed Emin haklı olarak, Mutezile'nin ortaya çıkışının tamamen İslami olduğunu, hiçbir şekilde mutezili düşüncede Mesihi düşüncenin olmadığını söylemektedir.³⁷ Nieberg, *el-İntisar* kitabının mukaddimesinde, Mutezile'nin İslâm dünyasında Saneviyye'den kaynaklanan tecsim düşüncesine karşı Allah'ı bundan tenzih etmek için savunmaya geçtiğini söyler. Mutezile ile düşmanları arasındaki ilk tartışma sadece kendileri ile iki tanrı fikrini savunan Farslara karşı idi. Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd; Beşşar b. Bürd ve Salih b. Abdülkuddus'la tartışmakta ve bunları meclislerinden kovmakta idiler.

Aynı şekilde Amr b. Ubeyd, Basra'da Cerir b. Hazım'la da münakaşa etmiş ve onu meclisinden taretmiştir. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın mecusilerle yapmış olduğu tartışmalar konusunda da

birçok rivayetler vardır. Nazzâm da aynı tartışmaları yapmıştır. *el-Intisar* kitabı aslında İbn Ravendî'ye cevaptır. Ki, o İslâm'a aykırı olan her dinin ve düşüncenin kuyruğuna yapışan bir mülhit-tir. Nieberg'e göre, tarihin bize kadar aktardığı Nazzâm'ın yapmış olduğu tartışmaların, Mutezile'nin zındıklığı savunduğu ve İslâm dinini yıkmayı hedeflediği yolundaki tüm suçlamaları kökünden yıkıp atmaya yeterlidir. Pratik bize Mutezile'nin zındıklara ve din yıkıcılarına şiddetle karşı olduğunu göstermiştir. Kendi dönemlerinde İslâm'ı en hararetle biçimde savunan ve İslâm düşmanlarına karşı en hamiyetli bir tavır ortaya koyanlar Mutezile olmuştur. Nieberg'e göre tarihte Saneviyye düşüncesini hezimete uğratma ve onların yakındoğudaki konumlarını sarsma açısından Nazzâm'ın başarısını aşmış ikinci bir adam gösterilemez. Kuşkusuz Mutezile bunu abes olarak ve kendi hevalarına göre yapmış değildir. Bilakis İslâm'ın o dönemde bu konudaki ihtiyacı gözönünde tutularak yapılmıştır. O da, o dönemde bu bölgede yaşayan tüm dinlerin, kendilerinde varolduğu bilinen çeşitli fazilet ve potansiyellerin ortaya konulmasında izlemiş oldukları güçlü felsefi ve akılcı metodları idi. Dolayısıyla Mutezile, akli konularda araştırmalara girişmiş, İslami tevhidî anlayış çerçevesinde ortaya koymaya ve akılcı girişimlerdeki üstünlüğünü kanıtlamaya uğraşmıştır. Bütün bunlar bir dereceye kadar doğru tesbitlerdir. Mutezile, kendi akılcı metodu ile İslâm akaidini, tecsimi esas alan Saneviyye'ye karşı müdafaa etmiş olduğu kuşkusuzdur. Bunun yanı sıra kendi muhitindeki özellikle Yahudilik ve Hıristiyanlık olmak üzere tüm din ve mezheplerde de içli dışlı olmuşlardır. "Kelamın en rakik ve dakik alanına" iltica etmiş olan Mutezile, en ince noktalarına varıncaya kadar felsefenin tüm meseleleriyle uğraşmışlardır. Bütün bu yapmış olduklarında da mutlaka İslami bir yön vardı. Tabii ki, daha sonraları Eşaire'nin her düşüncesinde İslâm'ın tümünü yansıtmaması gibi değildi bu. Mesihilere benzemeleri meselesine gelince, bu biçimsel bir benzerlikti sadece.

Nieberg şöyle der: "Veseniyye filozoflarıyla yaptıkları tartışmalarda Hıristiyanlığı savunanlar evvel emirde lahut ilmini öne çıkardılar ve o zaman silahlarını ellerinden almış oldular. Mutezile ise bu tartışmalarda İslâm kelamının esaslarını ortaya

çıkardı. Kelamın anlamı, mükaleme, münazara ve mücadeledir.”³⁸ Onlar Mesihî lahutiliğin esaslarını ortaya koydukları gibi Mutezile de İslâm lahutunun ya da İslâm kelamının esaslarını ortaya koymuş oldular. Bu Nieberg’in görüşüdür. Bu görüş dediğim gibi doğruya yakın bir görüştür. Ama doğru olan görüş ilk Ehl-i Sünnet ve cemaatinin İslâm lahutunun ya da “kelam ilmi”nin büyük ölçüde esaslarını koymuş olduklarıdır. Kuşkusuz bu ilmin ortaya konmasında Mutezile’nin de yardımı olmuştur. İslâm’a hücum eden tüm felsefelere ve dinlere karşı hep birlikte hareket etmişlerdir herşeyden önce. Daha sonraları bunlardan her biri diğeriyle karışmış fakat Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat ve Mutezile asıl işlevleri olan; Saneviyye’ye, Yunan felsefesine, Hıristiyanlığa ve Yahudiliğe karşı İslâm’ı savunma işini unutmamışlardır. Dolayısıyla bazı müsteşriklerin ve bunlara tabi olan bir kısım araştırmacıların Mutezile’yi, dayandıkları lahuti akaidlerinde kilise babalarının öğrencileri olarak göstermeleri yanlıştır. Bir mutezili olan İbn Abbad’ın Abdullah b. Küllab’a nasıl hücum ettiğini daha önce gördük. İbn Abbad, Abdullah b. Küllab için şöyle diyor; O, Kur’an’ın kadim olduğu hususunda tıpkı hıristiyanların Mesih’in kadim olduğunu söylemeleri gibi davranmıştır. İşte Mutezile şeyhi, kendi hasımlarını hıristiyanlara uymakla suçlamaktadır. Bu durumda onun evleviyetle Hıristiyanlıktan uzak olması ve hıristiyanların karşısında olması gerekir. Şehristani ise, Ebu Huzeyl el-Allâf’a göre vücud-u zat’ın isbatı ve Ebu Haşim el-Cübbai’nin ahvali hıristiyanlardan alınmadır diyor.³⁹ Bu da gösteriyor ki, Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat hasım olarak adettikleri Mutezile’nin, düşüncelerini hıristiyanlardan aldıklarına inanmaktadırlar. Oysa ne onlar ve ne de bunlar düşüncelerini Hıristiyanlıktan almış değillerdir. Ehl-i Sünnet de Mutezile de nasslar üzerinde ictihadda bulunmuşlar ve her biri kendi görüşünü beyan etmiştir.

Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’ın Allah’ın sıfatları konusundaki akidesi son şeklini Hasan el-Eş’ari ve ondan sonra da öğrencileri tarafından ortaya konmuştur. Ve bu akide günümüze kadar İslâm dünyasında egemenliğini sürdürmektedir.

Bu akide şu şekilde özetlenebilir: Allah Teâlâ kendi zatında birdir, inkısam etmez. Ezeli olan sıfatlarında da birdir, benzeri

yoktur. Ef'alinde de birdir; şeriki yoktur. Zatı dışında kadim yoktur, ef'alinde inkisam sözkonusu değildir. İki kadimin bir arada olması muhaldir. İşte tevhid budur. "Eş'arilerle Mutezile tevhid konusunda Saneviyye ve Hıristiyanlığa beraberce karşı koymuşlardır. Sadece sıfatlar konusunda açık bir görüş ayrılığı içerisindedirler. Mutezile ezelî kadim sıfatları inkar ederken Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat bunları kabul edip tesbit etmektedir. Allah ezeli olan sıfatlarında "bir"dir, naziri yoktur. Yani onun kadim sıfatları vardır.

Ebu Hasan el-Eş'ari bu akideyi tüm müslümanlara izah etmektedir. Mutezile'nin sıfatlar konusundaki görüşünü uzun süre inceleyip tecrübe ettikten sonra şöyle der: "İnsan kendi yaratılışını bir düşünse... Hangi şeyden başladı, yaratılış dönemlerinden nasıl geçti. Hilkatin en olgun noktasına varıncaya kadar hangi aşamalardan geçti... İnsan kendi yaratılışını kendi başına idare edemeyeceğini yakinen anlayınca bir aşamadan diğerine geçtiğini, noksandan kemale irtifa ettiğini anlayınca; kendisini yaratan bir saniin, kadirin, alimin ve müridin olduğunun farkına varmıştır. Çünkü bu çok sağlam ve güçlü fiillerin kendiliğinden olması tasavvur edilemez. Bunların fıtrattaki ihtiyar eserlerinin zuhuru olduğunu anlamıştır. Bunlar yaratılıştaki düzenliliğin ve sağlamlığın belirtilerini göstermektedir. Allah'ın fiillerinin delalet ettiği sıfatları vardır. Bunları inkar etmek mümkün değildir. Ve yine öyle fiileri vardır ki, onun alim, kadir ve mürid (irade sahibi) olduğunu göstermektedir. İlme ve kudrete delalet eden fiiller vardır. Çünkü bu fiillerin varlığına olan vech-i delalet gizli tutulamaz.⁴⁰

İmam el-Eş'ari bununla ehl-i hakkın havzasına dönüşün kapısını açıyor. Ehli Sünnet ve'l-Cemaat'ın akidesine dönüş... Hayatın başlangıcını ve gelişme aşamalarını kemal noktasına varıncaya kadar tüm aşamalarıyla şerh ve izah ediyor. Kemal aşamasına vardığını algılaması onun daha önce eksik birtakım merhalelerden geçtiğine delil olmaktadır. Kendisini bu kemal noktasına getiren zatın en mükemmel bir vaziyette olması gerekir. Böyle bir zatın bulunması da zaruridir.

Bu zatın bir halden başka bir hale geçirilmesi, kaçınılmaz olarak onun bir saniinin, aliminin ve müridinin olmasını gerektiriyor.

İmam el-Eş'ari devamla şöyle der: “Alim olanın ilim sıfatı olmadan, kadir olanın kudret sıfatı olmadan mürid'in de iradesi olmadan bu isimlerin hiçbirinin kıymet ve önemi yoktur. Çünkü, yaratılıştaki bu tahkim ve itkan ancak ilimle olabilir. Varlığın vücuda gelmesi ve hudûs hadisesi ancak kudretle olabilir; ve bütün bunların bir vakitte, belirli bir ölçüde ve belirli bir biçimde meydana gelmesi için de iradeyi gerektirir. Bütün bu sıfatlara sahip olacak olan “zat”ın hayattar olmaması ise tasavvur edilemez.⁴¹ Eş'ari burada sıfatların ispatına girişiyor. Çünkü alim olan ilim, kadir olana kudret sıfatını vermek ve bunu ikrar etmek zorundayız. Bunu sadece vahiy değil, akl-ı selim de gerektirir. Ki, vahiy Allah'ın hem ilim, hem kudret, hem irade sahibi olduğunu zaten söylemektedir.

Büyük İmam Hasan el-Eş'ari, Mutezile'yi ilzam ederek onlara şöyle demektedir: “Allah'ın alim, kadir vs. olduğu hakkında deliller ortaya konunca bizimle birlikte buna muvafakat ettiniz.”

-Bilindiği gibi Mutezile Allah'ın haddizatında alim, kadir olduğunu kabul ediyor, ama O'nun zatında, zatıyla kadir olduğunu, zatıyla alim olduğunu söylüyor- Hasan el-Eş'ari devamla şöyle diyor: “Bu iki sıfattan gelen iki mefhumun ya bir olması gerekir yahut birden fazla olması lazımdır.

Bir olduğunu kabul edersek o zaman da Allah'ın kudreti itibariyle bilmesi ve alimiyetiyle kadir olması gerekir. Bunun da mutlak olarak Allah'ın zatının ilminden olması lazımdır. Alim ve kadir olduğunu bilmıştır. Oysa işin aslı böyle değildir. Bu iki itibar birbirinden farklıdır. İhtilaf noktası ya soyut olarak nazar konusunda toplanır yahut “hal”e veya sıfata rücû eder. İhtilafın soyut “nazar”a irca edilmesi çürütülmüştür. Çünkü akıl makul olan iki mefhumun ihtilafını ortadan kaldırır. Lafızların yokluğu farzedilirse düşündüğü şeyde re'sen şüphe etmez. Böylece hale dönüşü ortadan kalkmış olur. Çünkü bir sıfatın ispatı ne vücut ile ve ne de adem ile nitelenemez. İspat sadece vücut ile adem, ispatla nefiy arasında bir vasıtaadır.

İmam Eş'ari burada, sıfatların müteaddit olmasının “zat”ta çelişkiye sebep olacağını itiraf etmekle birlikte, sıfatları “zat”ın kendisi olarak kabul etmektedir. “Zat”ın kendisinin ilim, kudret, irade vs. olduğu ilimle bilinir. Yok eğer bu elfazla ifade

edilemiyorsa o zaman evla olan Allah hakkında sıfat kelimelerinin kullanılmamasıdır. Çünkü şari olan Allah bu konuda bizden şek ve şüpheye düşmemizi istemez. Ebu Haşim el-Cübbai'nin sözünü ettiği ahvale gelince, (ki, bunlar "zat"ın ötesinde olan sıfatlardır. Ne vardır ve ne de yoktur.) bu, iki çelişki arasındaki vasıtasının ispatıdır. Kaçınılması imkanı olmayan sonuç şudur; "Allah Teâlâ ilimle birlikte alimdir, kudretle birlikte kadirdir, hayatla birlikte haydır, irade ile birlikte müriddir, kelamla birlikte mütekellimdir, işitmekle birlikte semî'dir, görmekle birlikte basîr'dir... Bütün bu sıfatlar ezelidir ve O'nun zatıyla kaimdirler. Bu sıfatlar için, Allah'ın kendisi veya gayrısı denilmediği gibi; bunlar ne Allah'ın kendisidir ve ne de O'nun gayrisidir."⁴²

İsferayini bunu şu sözleriyle izah etmektedir: "Zikrettiğimiz, Allah'ın kadim sıfatları konusunda; bunlar O'nun aynısıdır yahut gayrisidir; onun zatına muvafıktır yahut muhaliftir; O'nun dışındadır yahut onunla birliktedir; O'na bitişiktir yahut O'ndan ayrılır; O'na benzer yahut benzemez denilmez. Ancak şöyle denilmesi gerekir: Bunlar O'nun sıfatlarıdır, O'nunla birlikte vardırlar, O'na hastırlar ve O'nunla kaimdirler. Çünkü bu sıfatlar O'nun kendisidir dersek; bu, sıfatların inkarını ve işlevsiz kalmaları neticesini doğurur. O zaman Allah'ın bu sıfatlarla tavsif edilmesini reddetmemiz gerekir. O'nun gayrisidir dersek, bu, iki gayrın varlığı sonucuna vardırır bizi. Başkasının ademi ile birlikte gayrın vücudu ise caizdir. Dolayısıyla Allah'ın sıfatları ne zatının aynısıdır ve ne de O'nun gayrıdır."⁴³

Eş'ari, İslâm dünyasında sıfatlar sorunu konusunda yapılan tartışmaları bu şekilde nihai bir çözüme bağlamıştır.

İKİNCİ İLKE: ADALET

İLAHİ CEBİR VE İNSANIN HÜRRİYETİ

Mutezile aynı zamanda "ehl-i adl" diye de anılmıştır. Mutezile'ye göre adalet nedir? Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın ilahi adalet konusunu Mutezile'den daha önceleri tanımlamış olduğu anlaşılmaktadır. İlk Kaderiyye'nin, tüm amelleri nasıl insana irca ettiğini gördük. Kötü (kabih) şeylerin sadece insandan çıktığını söylemekle, ilahi adaleti temize çıkarma niyeti güttüklerini, ya-

hut Allah'ın adil olan tabiatının tek bir formda olabileceğini beyan ettiklerini aktardık. Çünkü adil olan, insanı bir fiili işleme-ye icbar ettikten sonra, işlemiş olduğu o fiilinden dolayı artık sorgulayıp cezalandırmaz. Aksi takdirde bu zulüm olur. Halbuki Allah mutlak adildir. Ehl-i Sünnet görüşünü kritiğe tabi tutarsak; Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, Allah'ın zalim olabileceğini kabul etmez. Çünkü sonuç olarak (nihayetü'l-emrde) gerçek fail Allah olduğu gibi gerçek anlamda malik olan da O'dur. "Allah fiillerinde adildir"ın anlamı, mülkünde istediği gibi tasarruf eder demektir. İstedliğini yapar ve istediği gibi hükmeder. Dolayısıyla adalet, bir şeyi yerli yerine koymaktır. Mülkte meşiet ve ilim muktezasınca tasarruf etmektir. Zulüm ise bunun zıddıdır. Allah'ın hükmünde cevır göstermesi ve tasarrufunda zulüm yapması tasavvur edilemez."⁴⁴ Mutezile'ye göre ise adalet; "aklın hikmet açısından gerektirdiği şeydir. O da, fiilin doğru ve maslahata uygun olarak çıkmasıdır." Kadı Abdülcebbar bunu şu şekilde sınırlamaktadır: "Allah Teâlâ adildir" demek; fiillerinin tümü iyidir; çirkin ve kötü olan şeyleri yapmaz, üzerine vacib olanı haleldar etmez, demektir."⁴⁵

İki görüş arasındaki fark ortadadır. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, gerçekte sadece Allah'ın fail olduğunu, varlıkta fiil olarak sadır olan herşeyin Allah'tan olduğunu söylemektedir. O, mülkünde meşiet ve ilmi muktezasınca tasarruf eder. Şüphesiz meşiet de ilmi de kadimdir. Olmasını dilediği her şey O'nun ilmi, kazası ve iradesi ile olur. Bunların hiçbirinde zulüm ve cevır söz konusu değildir. Ehli adl, Allah'tan sadır olan her şeyin bir tek fiil olduğu ve bunun da mutlaka doğru olan, maslahat olan ve hayır olandan ibaret bulunduğu görüşündedir. "Allah fesadı sevmez ve kulların fiillerini de yaratmaz."⁴⁶

Bunun dışında kalan şeyler O'ndan sadır olmaz. İşte burada Mutezile'nin neden adalet ilkesini ileri sürdüğünün gerçek sebebi ortaya çıkmış oluyor. Adalet, Mutezile'nin tevhid teorisinin bir parçasıdır. Sıfatları Allah'tan nefyetmeleri O'nu yaratıklara müşâbehetten tenzih etmek istemelerindendi. Mahlukata benzerlik teşkil etmesin diye O'nu zulümden tenzih etmektedirler. Kendi zatiyetinde münferid kalması için tevhid konusunda da sıfatları O'ndan çekip aldılar. Burada da, hayriyetinde başkalarına benze-

memesi için fiilleri O'ndan selbettiler. Böylece Allah herşeyden selbolunmuş olarak kaldı. Tevhidin ispatı ve sıfatların inkarı hususunda Mutezile görünürde isabet etmiş olsa da, aslında tek başına adaleti tesbit etmeleriyle tevhidi parçalamışlardır. Adalet başında Allah fiilinde bir değildir artık. Mutezile'ye göre insan fiilde O'na şerik olmaktadır. Eş'arilerin daha sonraları, Mutezile'yi iki tanrılı inanca (Saneviyye) zemin ihzar etmekle itham ettiklerini göreceğiz. Çünkü onlar fiillerin hakkında iki yaratıcı icad etmişlerdir. Allah hayırlı olan şeylerin faili, insan ise şerrin failidir. Aslında Mutezile bunu mutlak olarak kastetmemiştir. Fakat bu mezhebin izlediği gidişat işi buraya götürmektedir. Şimdi mezhebin görüşünü daha geniş biçimde bize anlatsın diye Mutezile'nin kendi ifadelerine ve Ehl-i Sünnetin buna karşı verdikleri cevaplara dönüyoruz. Kadı Abdülcebbar şöyle demektedir: "Alemin kadim, kadir ve hayattar bir muhdisinin varolduğu hususunda bütün Mutezile icma halindedir. Bu, ne manadır, ne cisimdir, ne arazdır ve ne de cevherdir. Tektir, duyularla algılanmaz. Adildir ve hakimdir. Kabih (çirkin, kötü) olanı ne yapar ve ne de böyle bir şeyi ister.⁴⁷ Bu ifadenin (nassın) birinci bölümü tevhid konusudur. Adaletle ilişkilendiği için bu şekilde vazedilmiştir. Çünkü o ayn-ı vahiddir. Aynı vahidden ise birden başka bir fiil sadır olmaz. Ki, o adalettir ve hikmettir, zulüm değildir. Yani görüşteki isabettir, hamakat değildir. O, kötü ve çirkin (kabihi) olanı yapmaz ancak güzel olanı yapar. Burada tevhid mutlak değildir. Gerçek tevhid, Allah'ın zatında ve efalinde bir olmasıdır. Hatta Kadı Abdülcebbar *Şerhu'l-Usûl* adlı kitabında, Allah Teâlâ'nın çirkinin çirkinliğini bildiğini ve ondan müstağni olduğunu ve bu istighnasını da bildiğini, dolayısıyla hiçbir yönüyle kabihi (çirkinini) ihtiyar etmediğini söylemektedir. Bu durumda Mutezile'ye göre Allah ihtiyar sahibi değildir.

"Kulların fiillerini yaratmaz. Kullar, Allah'ın kendilerine sağlamış olduğu güç ile emrolundukları veya nehyolundukları biçimde amel ederler. Allah ancak istediği (hoşlandığı) şeyi emreder ve hoşlanmadığı şeyi de yasaklar. Allah yapılmasını emrettiği her iyiliğin dostudur, yasakladığı her kötülükten de uzaktır. Kullarına güç yitiremeyecekleri bir şeyi yüklemeyiz, yapamayacakları bir şeyi de onlardan istemeyiz. Kullar herhangi birşeyi, ancak Al-

lah'ın kendilerine sağlamış olduğu güç ile tutup-bırakabilirler. Bu gücün asıl sahibi kullar değil Allah'tır. Dilerse o gücü yok eder ve dilerse onu ibka eder. Allah isteseydi kulları kendisine boyun eğmesi için mecbur eder ve onların masiyet (günah) işlemelerini zorunlu kılar. Bunu yapmaya kadirdir; ama, yapmamıştır. Çünkü böyle yapmış olsaydı o zaman imtihan kalkmış olur ve tüm zorluklar da giderilmiş olurdu."⁴⁸ Böylece Mutezile'nin dayanmış olduğu adalet ilkesi anlaşılmış oluyor. Eşyada ilahi adaletin iktizası Allah'ın mülkünün afetlerden ve kötülüklerden temiz kalması hikmetine mebnidir. Fakat evrende bu afetler ve kötülükler mevcuttur; aynı zamanda fesat da vardır. Peki, Allah Teâlâ bunların vücudunu istememiş olduğuna göre bunların varlığını ne ile nasıl izah edeceğiz? Bu noktada Mutezile, Allah'ın bunları yaratmadığı görüşündedir. Ona göre, "Kul iyi olsun, kötü olsun fiillerinin yaratıcısıdır, buna gücü yeter. Ahirette bu yaptıklarından ötürü ya mükafatlandırılacak yahut cezalandırılacaktır. Bu yaptıklarıyla her ikisine de müstahaktır. Allah, kendisine zulüm ve kötülük, küfür ve masiyet isnad edilmekten münezzehtir. "Çünkü Allah şayet zulmü yaratırsa zalim olmuş olur. Tıpkı adaleti yarattığında adil olacağı gibi." Hakim (hikmet sahibi) olan ancak hayırlı ve iyi olanı yapar. Hikmet açısından da, kulların maslahatına riayet etmesi gerekir."⁴⁹ Allah insanda bir kudret yaratmıştır. Bu kudret, insanın fiillerini üreten ve istidat diye adlandırılan güçtür. İstitaat ise fiilden önce gelen bir güçtür. Dolayısıyla asıl olan insandaki istitaat ve kudrettir. Bu genel kudrettir. İlahi kudret ise özel olandır. Bu kudret şer ve çirkin olan şeylerde müessir değildir. Çünkü bu tür bir kudretin O'ndan hasıl olması ya sefihlikten gelir -şayet o kudreti biliyor idiyse- yahut cahilliktendir -şayet onu bilmiyor idiyse- Her iki hal de Allah hakkında muhaldır. İnsanın ameli kendi nefsinde ya eylemdir yahut sükundur, Ya taattir yahut isyandır. Bütün itibarı bu şeyler insan fiili için sözkonusudur. Allah itibarı olan tüm bu şeylerden münezzehtir.⁵⁰

Mutezile -nadir görülen bir cüretle- Allah'ın kudret ve iradesinin kulun kudret ve iradesi üzerinde pek etkili olmadığı görüşündedir. Çünkü, O istemiş olsa da iki müessirin bir tek eser üzerinde ictimai muhaldır. İstenilen şeyin sebepleri varolduktan

sonra o şey gerçekleşir. Aksi takdirde madum olarak kalır. İnsanın iradesi Allah'ın iradesinin bir cüzü veya kendisi olursa ve Allah istediği halde kul bunu istemezse; O şeyin vücudunun daileri mevcut olduğundan o şey tahakkuk eder.

Bir şeyin varlığını gerektirecek sebepler ortada olmazsa o şey vücuda gelemmez. Bu da insanın iradesidir. Burada sözkonusu olan "*temanü*"dür. Bunun içindir ki buna "*temanü bürhanı*" adı verilmiştir.

Mutezile'nin bakış açısı, insan iradesini yüceltmekte ve onu her şeyin üstüne çıkarmaktadır. Mutezile insanı adeta kutsallaştırarak en üst mertebeye oturtmaktadır. İnsan güç ve ihtiyar sahibidir. İyi ve kötü, hak ve batıl, her şeyi yapar. Mutezile bazı fiilleri yapmayacağını söyleyerek Allah'ın gücünü tenkis etmiştir. Bu Allah'a bir tür acziyet izafe etmek anlamına gelir. Evrende çoğunlukta olmasa da şer fiilleri Allah'ın kudreti dışında tutarak bunları sadece kulların yaptığını söylemiştir. Allah'ın kudretini, adaleti yerine getirmede vurgulamıştır. Onlara göre bu evrende İlah'ın küçük bir yeri vardır. Gerçekten insanın kendi özel tecrübesiyle tanıdığı olduğu hak bu mudur? Gerçekten insan, varlık yolunda seyrederken özgür ve ihtiyar sahibi midir? İnsan bu dünyaya seçme ve tercih etme özgürlüğüne sahip olarak mı gelmiştir ve yine bu şekilde mi dünyayı bırakıp gidecektir? Dünyaya gelişinde kendi isteği (ihtiyarı) dışında cebren gelen, dünyadan ayrılırken de yine isteği dışında cebren ayrılan insanoğlu, başlangıçla sonuçta iki cebir arasında özgürlük iddiasında bulunmaktadır. Metafizik tasavvura göre insan illele maluldür. Mutezile de bunu inkar etmemektedir zaten. Burada bir adım daha atıyoruz: İnsanın hayatı, bir alimin ilmi, bir kadirin kudreti ve bir müridin (irade sahibinin) iradesi dahilindedir. Canlı olan her varlığın hayatı muayyen bir gayeye doğru seyretmektedir. Engeller ne olursa olsun bu gaye mutlaka gerçekleşecektir. İnsanın fiilleri de böyledir. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat Mutezile'nin bu ilkesine şiddetle karşı gelmiş ve reddetmiştir. Allah'ın kudret alanını daraltarak, insanın kudret alanını genişletmelerini ifrat ve aşırılık saymışlar ve onların bu görüşünü eleştirmişlerdir. Kulların, fiillerini kendileri yaratırlar görüşünü şiddetli biçimde eleştirmiş ve onları kınamışlardır. Çünkü bu görüşe göre her insanın, hatta

her canlının -kurbağa, sivrisinek, arı, kurt, balık vs.- yaratıcı (halık) olması gerekecektir. Bunların her birisi kendi fiillerinin halıkı olacak, Allah'ın yaratıcılığı ortadan kalkmış olacaktır. Allah bunların yaptıklarından herhangi birşeye de kadir olmayacaktır. Tüm hayvanatın yaptığı şeylere Allah'ın gücü yetmez. Böylece sayısız ve hesapsız yaratıcıları kabul etmiş oldular.⁵¹ Yani Allah'ın kudretinin yanısıra kulların da kudretinin olduğu ortaya konmuş oldu. Yani failler taaddüt etmiş oluyor ama fail birdir. Hayvanların yapmış oldukları fiiller Allah'ın kudretinin dışındadır. Allah'ın kudretinin yapısal niteliğinin tahsisini gerekli görmediler. Bu yolla tesniye (ikili İlah) düşüncesine zemin hazırlamış oldular. Yani, hak ve iyi olan fiiller Allah'tan, batıl ve kötü olan fiiller de insandan kaynaklanıyorsa; ikili yaratıcı düşüncesi ortaya çıkmış oluyor. Yani ortada kendisine iki ayrı kudret ve yaratıcılık nisbet edilen iki yaratıcı vardır.

Ehl-i Sünnet olan Eş'ariler ise, herşeyin yaratıcısının Allah olduğu ve her şeyi vukûundan önce takdir etmiş olduğu görüşündedirler. İnsanın fiili ile bu ilahi kudret ve irade arasında bir iktiran vardır. Bu noktada Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat tüm müslümanların paylaştığı olduğu kesb mezhebini bize sunmuş oluyor. Yani insanın fiilleri Allah tarafından yaratılmış ve insan tarafından da kesble kazanılmıştır. Kesb teorisi kazayı muallak ve kazayı mütereddid gibi ince bir kısım konuları ve düşünceleri doğurmuştur.

Üstad Nallino, von Kramer ve Baker gibi düşünürler, Mutezile'nin insanın özgürlüğü ve ihtiyarı konularındaki düşünceleri dolaylı olarak kilise babalarının etkisi altında kalarak geliştirdiğini öne sürmektedirler. Çünkü bizzat bu mesele kilise babaları arasında da tartışılmış ve önemli bir yer işgal etmiştir. Tabii ki bu olay, müslümanların Bizans ülkesine girmelerinden öncedir. Bu görüş yanlıştır. Çünkü Hristiyanlık daha ilk ilkesinde "cebr" düşüncesini ortaya atmış ve insanları buna inanmaya çağırmıştır. Hristiyanlığın özü (cevheri): Allah'a benzemek ve O'nda istiğraka kavuşmaktır. Bu görüşe göre insanın ihtiyarı elinden alınmıştır. Cebr ve kader konusundaki araştırmalar daha sonraları ortaya çıkmıştır. Yunan felsefesi hristiyan akidesine girince, dini müdafaa edenler nasslarda akli nasıl kullanmak gerektiğini de

öğrenmiş oldular. Dolayısıyla cebr ve ihtiyar konularına daldılar. Şayet Mutezile dış etkenlerin tesirinde kalmışsa bu sadece felsefi bir etki olabilir. Tabii ki felsefi konular onlara ulaşmışsa bu söz-konusu olabilir. Fakat müreccah olan görüş müslümanları cebr ve ihtiyar gibi konularda meşgul eden şey, dinî konularda felsefi araştırmaların yapısal niteliği olduğu görüşüdür.

Adalet: Mutezile feylesofunun (Vâsıl b. Atâ kastediliyor. Müt.) adalet konusunda takındığı tavır sırf akılcı bir tutuma dayanmaktadır. O, bu ilke çerçevesinde “insanın özgürlüğü”nü ilan etmiştir. Kudretin tamamını Allah’a vermeme hususu Mutezile’nin ahlâkî sorununun en önemli yönünü teşkil eder. O’na göre insanın özgürlüğü ve kudreti Allah’ın özgürlüğünün ve kudretinin fevkindedir. Vâsıl b. Atâ, ilahi adaleti fizik ve metafizik teoriye dayandırmıştır. Birinci teoriye göre, Allah kevnî itibarıyla adildir. Çünkü birin aynıdır ve bir tek şekildir. Şekilden ise, onu oluşturan şeyin dışında bir şey sadır olmaz. İkinci teori (fizik) ise talil nazariyesidir. Malul bir tek illetle maluldur. İnsanın fiilleri bir tek illetle maluldur ki, o da insandır. Bunun dışında başka bir illet yoktur. İnsanın alemleri kuşkusuz yine onun alemleridir. Oysa Allah’ın fiili ve malulu tabiattır. Çünkü Allah tabiatın illetidir. Tabiat, O’nun kudretinin mekanıdır. İnsan ise kendi zatının illetidir. Kudretinin sahası kendi amelleridir. Biz burada ne alem-i ekber ve ne de alem-i aşgar konusuyla karşı karşıya değiliz. Biz burada akılcı bir bakış açısıyla birbirinden farklı ve her biri kendi sahasında istitaat sahibi olan iki varlıkla karşı karşıyayız.

ÜÇÜNCÜ İLKE

VAAD VE VAİD: AKILCI TUTUM VE AKLIN SORUMLULUĞU

Mutezile, aynı zamanda “vaadiye” ve “vaîdiye” olarak da isimlendirilmiştir. Kadı Abdülcebbar “vaad” ve “vaîd”in herbirini tahdid ederek belirlemiştir. vaad; gelecekte başkasına bir yararı ulaştırmayı yahut onu bir zarardan korumayı içeren her hayır ve iyilik “vaad”dır. Bunun iyi ya da iyiye müstahak olma ile bunun tersi arasında da bir fark yoktur.⁵² Vaid ise; müstakbelde başkasına zarar vermeyi yahut ona ulaşmasına engel olmayı içeren her haberdur. Bunun iyiye müstahak olma yahut bunun tersi olması arasında bir fark yoktur. Allah’ın kötülük yapanları azapla ceza-

landıracağı söylenmiştir. Sultanın, başkasının canını telef etmek, namusunu paymal etmek ve mallarını yağmalamakla tehdit edebileceği söylenmiştir. Kadı Abdülcebbar sözü şöyle bitiriyor: Allah Teâlâ emrine itaat edenleri mükafatlandıracağını, isyan edenleri de azabıyla cezalandıracağını haber vermektedir. Allah neyi vaad etmişse onu yerine getirir. Onun için va'dinden caymak muhaldır. Yalan ve va'dinden dönmek gibi şeyler O'nun için caiz değildir.

Şehristani ise Mutezile'nin vaad ve va'id konusundaki görüşünü şöyle yorumlamaktadır: Mü'min olan bir kimse bu dünyayı taat ve tevbe ile terkederse, mükafatlandırılmayı ve karşılığını almayı hak etmiştir. Allah'ın fazl ve keremi ise, mükafatlandırmanın dışında bir anlam ifade eder. Şayet büyük günah işledikten sonra tevbe etmeden ölürse o zaman ebedi olarak cehennemde kalır. Fakat bunun azabı kafirlerin azabından hafiftir.⁵³ Mesudi'nin bu konudaki görüşü de şöyledir: Vaid Mutezile'nin üçüncü ilkesidir. Allah, tevbe etmedikçe büyük günah işleyenin günahını affetmez. Allah vaad ve va'idinde sadıktır, verdiği sözden dönmez.⁵⁴

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ise şöyle der: Allah'ın ezeli olan kelamı (Kur'an) emrettiği şeylerde vaad, nehyettiği şeylerde ise va'idde bulunmuştur. Kim kurtuluşa erip mükafatlandırılırsa bu Allah'ın va'dinden ötürüdür. Ve her kim de helak olup azaba müstahak görülürse, bu da Allah'ın va'idi sonucudur. Akıl açısından Allah'a hiçbir vecibe yüklenemez.⁵⁵

Bu iki görüş arasında büyük bir fark vardır. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'a göre, Allah ezeli olan kelamına uygun olarak sevap işleyeni mükafatlandırıyor, günah işleyeni ise cezalandırıyor. Burada insanın kudreti Allah'ın kudreti içinde eriyip yokoluyor. Ortada sadece ezelde sevab ve ikabı takdir eden ilahi kudret kalıyor. Olup biten işler hakkında akla en küçük bir pay bırakmıyor. Akıl, işin künhüne ulaşmada güdük kalıyor. Oysa Mutezile'ye göre, sevab ve ikab insanda aklın yönlendirdiği fiillere bağlanmıştır. İnsandaki fiili akıl iktiza ettiğine göre, hayır ile şerrin (iyi ile kötü) arasını temyiz eden de akıldır. "Allah'ı bilmek, nimete şükretmek gibi hususlar vahiy gelmeden önce de insan üzerine vacibdir. İyi ile kötünün (hüsün-kubuh) akıl yoluyla bilinmesi

gerekir. İyi ve güzel olanı yapmak; kötü ve çirkin olandan ictinab etmekte vacibdir. İnsanın imtihanla yükümlü tutulması ise Allah'ın bir lütfudur. Emir ve nehiylerin peygamberler vasıtasıyla insanlara bildirilmesi, onların aleyhine ve lehine delil teşkil etmesi içindir.”⁵⁶ Burada Mutezile bize “ilahi lutuf nazariyesi”ni sunmaktadır. Bu nazariye Mutezile'yi çok meşgul etmiştir. Kadı Abdülcebbar, *Muğni* adlı kitabında bu konuya büyük bir bölüm ayırmıştır. Bu nazariye neredeyse “ilahi inayet” anlayışına benzetmektedir ki, buna göre, peygamberlerin daveti olmadan Allah'ın kullarını cezalandırması caiz değildir. Peygamberler ve Resuller eşyada güzel ve çirkinini tesbit etmede ancak aklın ulaşmış olduğuna tabi olurlar. Vahyin önem ve fonksiyonu aklın tesbitini doğrulayıp teyit etmekten öteye geçmez. “Maarifin tümü akıl yoluyla bilinir, aklın nazarında bunların bilinmesi gereklidir. Nime-te şükür ise vahiy gelmeden önce de vacibdir. Güzellik ve çirkinlik güzel ve çirkinin zatî iki sıfatıdır.”⁵⁷ Eşyadaki güzellik ve çirkinliğe ulaşan akıldır. Güzellik ve çirkinlik başka birisinin yapmasıyla ortaya çıkmış değildir. Mutezile bu ilke ile daha önceki arasında bir bağ kuruyor. Çünkü Allah'ın adaletinden insan aklının tasarrufuna uygun olarak O'nun vaad ve vâdi çıkar. Yani bu ilke insan özgürlüğünün bir şubesidir. Ehl-i sünnet ise bunu kabul etmemiş, aklın vacibat sahasındaki işlevini daraltmış, sadece manaları akla nisbet etmekle yetinmiştir. Vacibatın tümü vahiyledir, maarifin hepsi ise akıl yolu ile. Dolayısıyla akıl bir şeyi ne çirkin yapar ne de güzel.

Ne bir şeyi gerekli kılar ne de vacib. Vahiy marifeti öğretmez yani marifeti bulmaz, bilakis marifeti gerekli kılar.⁵⁸

Bütün bunlar Mutezile ile Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat arasındaki ihtilafı ve Mutezile'nin İslâm dünyasında ortaya koyduğu korkunç cüreti göstermektedir. Mutezile, insan kudretinin Allah'ın kudretinden yahut diğer kudretlerden bağımsız bir nitelikte olduğunu; insan akli kendi zatî kudretiyle ve bağımsız niteliğiyle eşyadaki iyiye (salah) ve kötüye (fesad) ulaşabilir. Bu sonuçları olduğu gibi kabul ettiğimiz taktirde mükâfat ve cezanın da insan kudretinin netice verdiği şeylere tâbi olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. Yahut insan aklının ya da ikisinin beraberce ürettiği şeylere tabi olacaktır. Yani insan neye ulaşıyorsa ona istihkak ka-

zanarak ulaşıyor. Kuşkusuz en yüksek makam istihkak makamıdır.⁵⁹ Biz burada Mutezile ilkeleriyle muttarid, münsecim, genel bir mezhep anlayışıyla karşı karşıyayız: “Kendi zatında bir olan Allah ‘adil’dir.”in anlamı, evreni insana bırakarak, gidişata sadece seyirci kalmak demektir. Ahlâki sorumluluk sadece insanındır; Allah’ın bu konuda herhangi bir müdahalesi yoktur. İnsanın özgürlüğü ve akılcılığı Mutezile’nin müdafaasını yaptığı en mukaddes iki husustur.

DÖRDÜNCÜ İLKE

el-MENZİLETÜ BEYNE’L-MENZİLETEYN

Çoğu tarihçiler Mutezile’nin çıkışını bu ilkeye dayandırmışlardır. Bundan dolayı da Mutezile, “Menaziliyye” ve “Ashabü’l-Menzile beyne’l-Menzileteyn” gibi isimlerle adlandırılmıştır.⁶⁰ Mutezili düşüncenin en eski tarihçilerinden olan Belhi’ye göre, Mutezile’nin bu isimle adlandırılmasının asıl sebebi, yukarıda zikredilen “el-menziletü beyne’l-menzileteyn” ilkesidir. Mutezile’nin Ehl-i İtızal adıyla anılmasının nedeni, bunların büyük günah işleyenlerin konumu konusundaki düşünceleridir. Kebire işleyenin hangi adla çağırılması gerektiği konusunda ihtilafa düşülmüştür. Hariciler böyle bir kimseye müşrik ve kafir demektedirler. Bununla birlikte kebire işleyen fasıktır. Bir kısım Mürcie’ye göre ise, Allah’ı ikrar ettikleri, peygamberleri ve onların getirmiş olduklarını -amel etmiş olmasalar bile- tasdik etmiş oldukları için bunlar mümindirler. İşte Mutezile bütün bu grupların düşüktükleri ihtilaflardan itızal etmiştir. Belhi’ye göre itızal ismi, tevhid ve adalet ehlinin vasfı haline dönüşmüştür.⁶¹ Bu ilke şu şekilde özetlenebilir: Büyük günah işleyen kimse ne mü’mindir ne de kafirdir; bu ikisi arasındaki bir konumdadır. Kadı Abdülcebbar şöyle sınırlamaktadır: el-Menziletü beyne’l-menzileteyn luga-vi olarak iki şey arasındaki bir şey için kullanılır ki, bu şey her iki şeye de benzemektedir. Fakat kelimcilerin ıstılahında bu kelime, büyük günah işleyenin iki isim arasında bir ismi, iki hükmü arasında da bir hükmü var olduğunu bilmektir.⁶² Dolayısıyla bu mesele esma ve ahkam meselesi olarak isimlendirilir. Mesudi ise şöyle der; “Dördüncü ilke olan “el-menziletü beyne’l-menzileteyn”in anlamı şudur: Büyük günah işleyen, fasık kimse ne mü’mindir ve ne de kafirdir. Böyle isimlendirilmesi tevkifi ol-

duğu için fasık denilmiştir. Ehli salat onun fasık olduğunda icma etmişlerdir. Mutezile'nin -ki itizaldır- bu isimle isimlendirilmesi de böyledir. Fasıkın cehennemde ebedi kalacağı hususu vaîdle ilgilidir.⁶³ İsfarayini'ye göre Mutezile şöyle demektedir; Fasıkın durumu iki konum ortasında bir vaziyettir. Ne mü'mindir ve ne de kafirdir. Fasık, büyük günahından ötürü tevbe etmeden ölürse ebedi olarak cehennemde yanacaktır. Allah'ın onun affetmesi, merhamet etmesi ve bağışlaması sözkonusu değildir. Yani kebire işleyen adam, yapısı itibariyle akdinde mümine benzetmekte, amelinde ise ona benzememektedir. Amelinde kafire benzerken, akdinde ise ona benzememektedir. Böylece ikisi arasında bir yerde kalmış oluyor. Yani iki çelişkinin arasında kalmaktadır. Bundan dolayı da onun azabı kafirin azabından azdır.⁶⁴ Ebu Talib el-Mekki şöyle der; Mutezile bu düşünceleriyle Mürcie'nin yolundan kaçmıştır: Muvahhid olanlar cehenneme girmezler. Muvahhidler hakkında vaîd olduğu gibi fasıklar için de cehennemde ebedi kalmak vardır. Böylece Mürcie Ehl-i Sünnet'in yolundan çıktığı gibi onlar da Mürcie'nin sınırlarını aşmışlar yahut onlara ilavede bulunmuşlardır.⁶⁵

Dikkat edilmesi gereken husus burada İsfarayini'nin Mutezile'yi akılcı çıkışlarından ötürü ilzam etmeye kalkışmasıdır. Mutezile'nin dayandığı bu akılcı kanun adem-i tenakuz ilkesidir. Bu sorun İslâm dünyasının benzeri olmayan en önemli sorunlarından biri olmuştur. Bu sorunun ana çerçevesini ise mü'min, kafir ve fasık kelimelerinin sınırlarının ne olup olmadığının araştırılması teşkil etmektedir. İlk İslâm fırkaları arasında tartışmalara ve çekişmelere yol açan kelimeler işte bunlardır. Bu kelimeler amelî hayatta derin sonuçlar doğurmuştur. Hariciler büyük günah işleyenlerin kafir olduklarını söylerken, Ehl-i Sünnet bunları fasık (günahkar) mümin saymış, daha sonra gelen Mutezile ise "fasık"ı iki konum ortasında bir yere oturtmuştur.

Bu görüşlerden herbiri muamelat sahasında kendine has usûl ve kuralları da beraberinde getirmiştir. Bu kurallar muamelatın çerçevesini çizmektedir. Böylece ortaya birçok tahrîm ve tahlîl biçimleri çıkmıştır. Mutezile'ye gelince bunlar akılcı üslûpları ve ince düşünsel metodları ile imanın anlamının sınırlarını çizmeye başlamışlardır. Bu husus Mutezile'nin şeyhi Vâsıl b. Atâ ile onu izleyen düşünürlerde açıkça görülür.

BEŞİNCİ İLKE:

el-EMR bi'l-MARUF ve'n-NEHY ani'l-MÜNKER: SİYASİ SORUMLULUK

Bu ilke tamamen ahlâkî, amelî ve siyâsî bir ilkedir. Kadı Abdülcebbar'ın açıklamaları bu ilkenin ahlâkî yönünün tefsiridir. O, “emr”i, bir kişinin mertebeye kendisinden aşağı kademede olana “yap” demesi, “nehy”i de, yine bir kimsenin kendi mertebesi altındaki birine “yapma” demesi olarak tarif etmektedir. “Maruf’a gelince, failinin güzelliğini bildiği yahut ona delalet ettiği her fiildir. Bundan dolayı Allah Teâlâ’nın kadim fiileri konusunda *maruf* denilmez. Çünkü onun güzelliğini tarif etmemiş ve ona işaret etmemiştir. Münkere gelice; o da failinin çirkinliğini bildiği yahut ona işaret ettiği şeydir. Çirkin olan şey Allah Teâlâ’dan vaki olursa ona münker denmez. Çünkü onun çirkinliğini tanıtmamış ve ona işaret de etmemiştir.”⁶⁶

Hemen hemen İslâm fırkalarının ve gruplarının çoğunun maruf hakkında ittifak ettikleri husus şudur; maruf, müslümanların Allah yolunda cihad etmeleri, Allah’ın emir ve nehiyelerine muhalefet edenler hakkında -bunlar ister müslüman ister kafir olsun fark etmez- ahkâmın uygulanması mükellefiyetidir.⁶⁷ Eş’ari ise bu konuda şöyle demektedir: “Mutezile, emri bi'l-ma'rif ve nehy ani'l-münker'in vacib olduğu ve bunun el, dil ve güçle yapılması konusunda ittifak etmiştir.”⁶⁸ Mesudi ise Mutezile'nin bu konudaki görüşünü şöyle dile getirmektedir: “emr bi'l-maruf ve nehy ani'l-münker vacib olan beşinci ilkedir. Bunun yerine getirilmesi, güçleri oranında tüm müslümanlara vacibdir. Kılıç ve bunun altındaki vasıtalarla yerine getirilir. Cihatta olduğu gibi. Bu ister kafiye ister fasika karşı olsun farketmez.”⁶⁹ Bu ilke, Zeydiler (Zuyud) dışında Mutezile'de tatbik edilmemiştir. Onun içindir ki Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, Mutezile'yi “Haricilerin hunsaları” olarak isimlendirmiştir. Mutezile'nin beş temel ilkesi birbiriyle bağlantılı olarak, düzenli ve uyumlu bir mezhebi oluşturmuştur. Mutezile'nin dayandığı temel ilke tevhiddir. Adalet ilkesi de tevhid üzerine ikame edilmiştir. Adaletten vaad ve va'id ilkesi çıkmış; bu üç ilkeden de diğer esaslar ve ayrıntılar ortaya çıkmıştır. Mutezile kendi dışındaki fırkalarla çeşitli konularda ihtilafa düştüğü gibi kendi arasında da bazı meselelerde ihtilafa düşmüş ve bunun sonucu olarak kelami tartışmalar ve görüşler giderek

keskinleşmiş ve büyümüştür. Felsefi meselelere nasıl daldıklarını ve bu konuda neler söylemiş olduklarını Mutezile'nin önde gelen üstadlarından örnekler vererek serdedeceğiz.

Bu bölümü bitirmeden önce insan özgürlüğünün öncülleri olan Mutezile'nin, güçlü oldukları ve gelişip büyüdükleri dönemlerde insan özgürlüğüne karşı en sert biçimde davrananların da yine bunlar olduğuna işaret etmeliyiz. Kendi karşıtlarına olmadık eziyetler çektirmişlerdir. Kur'an'ın mahluk olmadığını söyleyen Ahmed b. Nasır el-Huzai bunların eliyle şehit düşmüştür. Büyük hadis İmamı Ahmed b. Hanbel'e, Kur'an'ın mahluk olduğunu söylettirmek için olmadık işkenceler ve acılar çektirmişlerdir. Ehli Sünnet felsefesinin şeyhi (İmam Ahmed b. Hanbel), tuğyankar halifenin çeşitli baskıları ve işkenceleri altında en ufak bir ödün vermiyor; Kur'an'a sımsıkı sarılmış, kendisinden sonra gelecek olan nesillere Kur'an'ın mahluk olmadığı mesajını veriyordu. Daha sonra, gelen Ebu'l-Hasan el-Eş'ari, tüm görüşlerinde İmam Ahmed b. Hanbel'e katıldığını ve akidesinde ona tâbi olduğunu ilan etmiştir.

Böylece Ehl-i Sünnet akidesi -Eşaire akidesi- nesiller boyunca, yeryüzünde insanlar yaşadıkça devam edecektir.

BEŞ İLKE ÜZERİNE BAZI MÜLAHAZALAR:

Eş'ari, Kadı Abdülcebbar ve diğer müslüman düşünürlerin, ulaşmış olduğu son ve en mükemmel şekliyle çerçevesini çizerek tasvir ettikleri geliştirilmiş bu beş ilke, kuşkusuz mükemmel bir felsefe mezhebinin (ekolünü) teşkil etmektedir.

"Metafizika" ilk ilke olan tevhidi tamamını ve ikinci ilke olan "adalet" in de bazı cüzlerini ihtiva etmektedir. Bu iki ilke, Allah'ın zatından ve sıfatlarından sözetmektedir. Bu ilki asıldan (ilkeden) eksiksiz bir metafizik çıkmaktadır. Felsefenin cüzlerinden ikincisine -ki, o da fizikadır- geçtiğimizde bunun da içeriğinin birinci ilke (tevhid) ile ilgili olan konular olduğunu açıkça göreceğiz. Evren, evrenin yaratılışı, "ma'dum" un şey'iyeti gibi konulardır bunlar. Bu birinci ilkeden, bölünmez olan bir cüz düşüncesi çıkmış oldu. Ve buna ilintili olarak özgürlük, sükûn, a'raz ve tavra gibi konular gündeme geldi.

Felsefenin üçüncü cüzüne geçtiğimizde -ki, o da insandır- Mutezile'nin ikinci ilkesi olan adalet ilkesi içerisinde, ahlâk fel-

sefesinin konu alındığını açıkça görürüz. Üçüncü ilke olan “vaad ve vaîd” de ise insan özgürlüğü ve kişisel sorumluluk gibi ahlâk nazariyesini tamamlayan konuların işlenmiş olduğunu görürüz. el-Menziletü beyne'l-menzileteyn ilkesi ise iman ve iman kavramıyla doğrudan ilintilidir. Bu da insanın bizzat kendi konumunu, toplumdaki yerini ve diğer konumlarını konu almaktadır.

Mutezile'de siyaset ise akılcı bir esasa oturtulmuştur. Bu hususta beşinci ilke olan “emr bi'l-maruf ve nehy ani'l-münker” de yerini bulmuştur. Bu ilke tamamen siyaseti ilgilendirmektedir. Kuşkusuz buradaki kelimeler dinî ve Kur'an'î şiarları ve nitelikleri havidir. Bunun gayesi ve hedefi ise halkların siyasi özgürlüğünü sağlamaktır. Haksızlık ve zulüm görüldüğünde halkın, yönetimlere ve yönetimi elinde bulunduranlara karşı ayaklanması gerekmektedir. Bu ilke aslında daha önceleri Hariciler tarafından dinî bir temele dayandırılarak ortaya konmuştu. Ancak Mutezile bunu teorik olarak ortaya koymuştur. Dediğimiz gibi Mutezile daha sonraları bu düşüncesiyle ortaya çıkmıştır. Onun için Mutezile'ye ‘Haricilerin mehanisi’ denilmiştir.

Mutezile'nin Emevi, Abbasi ve Ali taraftarlarına karşı olan tavır ve tutumları ise çelişkilerle doludur. Bir kere Emevilerle çatışmamışlardır. Vâsıl b. Atâ, Ali ve hasımları konusunda tarafsız sayılabilecek bir tavır takınmıştır. Daha sonraları bir defaya mahsus olmak üzere Zeydîlere karşı savaşmışlardır. Mutezile'nin ileri gelenleri Abbasi halifelerinin hizmetine girmiştir. İtızal devletin resmî dini haline geldi. Mutezile mensupları sultanların vezirleri olmaya başladılar. İnsan özgürlüğünü savunanlar kendi mezheplerinin görüşlerini paylaşmayan İslâm ulemasının amansız düşmanları haline geldiler. İnsan özgürlüğünü temsil edenler, insanların özgürlüklerini ellerinden aldılar.

Halife Mütevekkil aleyhlerine dönünce Şia'nın, İsna Aşeriyye mezhebi ile İsmailiyye ve Zeydiye mezheplerine sığındılar. Daha önce de söylediğim gibi bunlar aslında İslâm toplumunun asli bünyesinden değillerdi, toplumun ihtiyaçlarından birini karşılıyorlardı sadece. Bu toplumun, belli dönemlerde ortaya çıkan eğilimlerini temsil ettiler. Daha sonra gizliliklere sığınarak kayboldular.

Bu gizlilik, bazı araştırmacıları Mutezile'nin gizli siyasi bir örgüt olduğu kanaatine itmiştir. Mutezile'nin bazı ileri gelenleri

gizlenmiştir. Bütün bunlar Harun Reşid döneminde olmuştur. O dönemde Ebu Huzeyl'in *el-Usûlû'l-Hamse* adlı kitabının gizlice okunduğu söylenir, ama bunun böyle olduğunu sanmıyorum. Toplum tümüyle bunların düşüncelerine karşı gelince gizlenme ihtiyacı hissetmişlerdir. O dönemde akılcılık bazılarını ilhada (dinsizlik) itmekteydi. Dolayısıyla halife, İslamî olsun olmasın, tüm akılcı akımlardan korkuyordu. Asıl gizlenenler Şia'ya sığınanlardı. O dönemden beri Mutezile Şialaştı yahut Şia Mutezileleşti. Bunlar ister Fatimiler, ister Hasaniyyin ve isterse İsmaililer olsun Ali ve evladına arka çıkmakta idiler

¹Hayyat, *el-Intisar*, s. 126, 133, 144.

²Hayyat, *el-Intisar*, s. 134.

³Malati, *er-Red*, s. 43.

⁴Nesefi, *Bahrû'l-Kelam*, s. 14, (el yazması, *Akaid-i Teymuriyye*, no. 514).

⁵Ibn Murtaza, *el-Münye*, s. 41.

⁶A.g.e. s. 68.

⁷Malati, *er-Red*, s. 45-46.

⁸Malati, *er-Red*, s. 42.

⁹Mesudi, *Mürucû'z-Zeheb*, c. 3, s. 154.

¹⁰Mesudi, *Mürucû'z-Zeheb*, c. 3, s. 152.

¹¹Ebu Hasan el-Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, c. 1, s. 278.

¹²er-Ressi, *Resailü'l-Adl ve't-Tevhid*, c. 1, s. 242.

¹³Ibn Hazm, *el-Fasl*, c. 2, s. 89.

¹⁴Ka'bî, *Tabakatü'l-Mutezile*, s. 63, 64.

¹⁵Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 54, 55.

¹⁶A.g.e., c. 1, s. 57.

¹⁷Ibn Hazm, *el-Fasl*, c. 2, s. 112.

¹⁸Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 124.

¹⁹Şehristani, *el-Milel*, c. 1 s. 148, 149.

²⁰Ka'bî, *Makalat*, s. 63.

- ²¹Mesudi, *Mürucü'z-Zeheb*, c. 3, s. 351.
- ²²Ka'bi, *Makalat*, s. 63.
- ²³Mesudi, *Mürucü'z-Zeheb*, c. 3, s. 351.
- ²⁴Ka'bi, *Makalat*, s. 63.
- ²⁵Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, c. 2, s. 155, 156.
- ²⁶Şehristani, *el-Milel*, c. 1, s. 58, 59.
- ²⁷Kadı Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûl'l-Hamse*, s. 2.
- ²⁸Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 64.
- ²⁹İsferayini, *et-Tabsir*, s. 37.
- ³⁰Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, c. 2, s. 475.
- ³¹A.g.e. c. 2, s. 283.
- ³²Şehristani, *el-Milel*, c. 1, s. 32, 33.
- ³³A.g.e., c. 1, s. 33.
- ³⁴İbn Murtaza, *el-Münye*, s. 71.
- ³⁵*el-Usûl'l-Eflatuniyye*, Phaidon, s. 261, 362.
- ³⁶Zühdi Hasan Carullah, s. 23, 32
- ³⁷Nieberg, *Mukaddimetü'l-İntisar*, s. 58.
- ³⁸Şehristani, *el-Milel*, c. 1, s. 55.
- ³⁹Şehristani, *el-Milel*, c. 1 s. 55.
- ⁴⁰Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, c. 1, s. 127, 128.
- ⁴¹Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, c. 1, s. 128.
- ⁴²Eş'ari, *Makalat*, c. 1, s. 129.
- ⁴³İsferayini, *et-Tabsir*, s. 100-101.
- ⁴⁴Şehristani, *el-Milel*, c.1, s.56.
- ⁴⁵Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usul*, s.132.
- ⁴⁶Ka'bi, *Makalat*, s.63.
- ⁴⁷Kadı Abdülcebbar, *el-Münye*, s.6.
- ⁴⁸Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usul*, s.48.
- ⁴⁹Mesudi, *Mürucü'z-Zeheb*, c. 3, s. 153.
- ⁵⁰Şehristani, *el-Milel*, c.1, s.9.
- ⁵¹İsferayini, *et-Tabsir*, s.48.
- ⁵²Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usul*, s.124-136.
- ⁵³Şehristani, *el-Milel*, c. 1, s.59.
- ⁵⁴Mesudi, *Mürucü'z-Zeheb*, c. 3, s. 153.
- ⁵⁵Şehristani, *el-Milel*, c.1, s.59.
- ⁵⁶Şehristani, *el-Milel*, c.1, s.56.
- ⁵⁷Şehristani, *el-Milel*, c. 1, s.50.

⁵⁸Şehristani, *el-Milel*, c. 1, s.50.

⁵⁹el-İsferanî, *et-Tabsîr*, s.39.

⁶⁰Ebu Talib el-Mekki, *Kütü'l-Kulûb*, c.1, s.484.

⁶¹el-Ka'bi el-Belhi, *Makâlât*, s.115.

⁶²Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usul*, s.137.

⁶³Mesudi, *Mürucû'z-Zeheb*, c. 3, s. 154.

⁶⁴el-İsferanî, *et-Tabsîr*, s.42.

⁶⁵Ebu Talib el-Mekki, *Kütü'l-Kulûb*, c.1, s.484.

⁶⁶Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usul*, s.141.

⁶⁷el-Hayyât, *el-İntisar*, s.126; Mesudi, *Mürucû'z-Zeheb*, c. 3, s. 154.

⁶⁸el-Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, c. 1, s.278.

⁶⁹Mesudi, *Mürucû'z-Zeheb*, c. 3, s. 154.

ALTINCI BÖLÜM

EBU'L-HUZEYL el-ALLÂF
İLK MUTEZİLE FİLOZOFU

El-Münye müellifi, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ı, Mutezile'nin altıncı tabakasından saymış, onu çeşitli niteliklerle övmüş, medh ve senada bulunmuştur. "O kendi zamanının biricik alimi idi. Ne muvafıklarından ve ne de muhaliflerinden onu aşan kimse yoktu."¹ Mutezile'nin büyük düşmanlarından olan el-Malati'nin ise şöyle dediğini görüyoruz. "Cedel ilmi konusunda Ebu'l-Huzeyl'e yetişen yoktur. O, cedel ehlinin babası ve üstadı sayılır. Abbasi halifelerinin üçü olan Me'mun, Mutasım ve Vasık, Ebu'l-Huzeyl'e son derece hürmet ve tazim etmekteydi. Bir vezir olan İbn Ebi Davud onun talebelerindendi. Hasımlarından hiçbirisi söz sanatında onunla yarışamazdı."² Şehristani de Ebu Huzeyl'in Mutezile üstadı olduğunu, bu yolun öncüsü ve muhafızı olduğunu söylemektedir.³ İbn Hallikan ise şöyle der: "İ'tizalin Basra şeyhlerinden olan Ebu'l-Huzeyl, bu düşüncenin en büyük ulemasından biridir. Bu mezhebin tartışma meclislerinde söz sahibi olanlarındandır. Cedeli (diyalektik) iyi yapar, güçlü deliller serdeder, hasmını susturmada çokça delil getirir ve susturur."⁴

Ebu'l-Huzeyl'in hiç tartışmasız Mutezile'nin ilk filozofu olduğunu söyleyebiliriz. Hatta o, genel olarak İslâm felsefesinin de

ilk temsilcisidir. Ne kendisinden ve ne de öğrencilerinden bize intikal eden kitapları olmadığı halde onun çok uyumlu bir felsefe okulu oluşturduğunu görüyoruz. Bu felsefi mezhepten oldukça asil ve parlak düşünceler çıkmıştır.

Tam ismi, Ebu'l-Huzeyl Muhammed b. Ebi'l-Huzeyl el-Allâf'tır. Ya da Ebu'l-Huzeyl Muhammed b. Huzeyl b. Abdullah b. Mekhul el-Abdi'dir. Abdül'l-Kays'ın mevlası olan Ebu'l-Huzeyl'in lakabı Allâf'tır. Ibn Murtaza, evinin Basra'da allaflar arasında olduğunu söylemektedir.⁵ Aslında bu yanlıştır. Çünkü Mutezile mensupları daima iştiğal ettikleri mesleklerin isimleriyle çağırılmışlardır. Daha önce de söylediğim gibi bu, onların Arap olmadıklarının delilidir. Hayyat'ın zikrettiğine göre Ebu'l-Huzeyl hicri 131 yılında doğdu. Yahut Ebu Kasım el-Ka'bi'nin söylediğine göre hicri 134 yılında doğdu. Ibn Hallikan bunlara iki ayrı tarih daha ilave etmektedir. Hicri 135'de doğmuş ve 235'de vefat etmiştir.⁶ Ölümünün hicri 227 yılında olduğu rivayet edildiği gibi,⁷ halife Vasık'ın iktidarı yıllarında (227 ila 232 yılları arası) olduğu da söylenmiştir. Bu rakamlardan O'nun yüz yıl yaşamış olduğunu çıkarabiliriz. Ibn Hallikan'ın zikrettiğine göre Ebu'l-Huzeyl ömrünün sonuna doğru gözlerini kaybetmiş ve bunamıştır.

Muhalipleriyle münazara yapma gücünü kaybeden Ebu'l-Huzeyl'in hafızası zayıflamış olduğundan artık delil serdetmede güçlük çekiyordu.⁸

Bütün bunlardan bizi ilgilendiren husus, Allâf'ın meşhur tercüme hareketiyle oluşan felsefi hareketle çağdaş olmasıdır. Ebu'l-Huzeyl bu felsefi tartışmaları bizzat halife Me'mun'un da hazır bulunduğu meclislerde yapmıştır. Bu tartışmalar Mutezile'nin ilk deneyimsiz konumundan felsefi ve sabit programa dayalı bir konuma geçmesinde adeta bir dönüm noktası oluşturmuştur.

Ebu'l-Huzeyl, Mutezile'nin Basra okulunda yetişti. Burada Vâsıl b. Atâ'nın öğrencisi olan Osman et-Tavil'den itizal dersi aldı. Ki, Osman b. Halid et-Tavil, *el-Münye* müellifinin rivayet ettiğine göre Vâsıl'ın Ermenistan'a gönderdiği elçisidir.⁹ Aynı rivayeti Bişr b. Said ve Ebu Osman Za'ferani de yapmıştır.¹⁰

Burada Ebu'l-Huzeyl'in felsefe öğrenimini nerede ve kimin yanında yapmış olduğu sorusu karşımıza çıkıyor. Allâf, felsefeyi medrese üstadlarının yanında mı öğrenmiştir? Ya da daha titiz

bir tabirle bu medrese üstadları Yunan felsefesi ve kendilerine ulaşan diğer felsefeleri de mi ders veriyorlardı. Yoksa Ebu'l-Huzeyl, tercüme edilmiş kitaplardan mı bu felsefeyi öğrenmiştir? Ben kişisel olarak Vâsıl ve Amr'ın bu eski talebelerinin birçok felsefi konuları Seneviyye mezhepleri aracılığıyla öğrenmiş oldukları görüşünü tercih ediyorum. Bunlardan bir kısmının İran ve Ermenistan'a buranın halkını İslâm'a davet etmek için gittiklerini biliyoruz. Allâf'ın, tercüme edilen eserler yoluyla felsefeyi öğrenmiş olması ihtimali de vardır. Halife Memun tarafından düzenlenen felsefi tartışma meclislerine de katılan Allâf, burada tercüme hareketinin öncülerıyla tanışmış ve bu kanalla felsefi konuları öğrenmiş de olabilir. Çünkü halife Me'mun'un çevresi, tercüme hareketini elinde tutan zevatla dolu olduğu gibi, Me'mun da sık sık bu tür felsefi toplantılar düzenliyor ve ilgilileri bu meclise davet ediyordu. İşte Ebu'l-Huzeyl el-Allâf da bu davet edilenler arasındaydı.

Aşağıda zikredeceğimiz noktalar, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın Yunan felsefesiyle ve diğer felsefelerle ilişki içinde olduğunu ve bunlardan haberdar olduğunu göstermektedir.

a. Daha önce de zikrettiğimiz gibi, Ebu Hasan Eş'ari, el-Allâf'ın sıfatlar konusunda Aristo'dan etkilenmiş olduğunu söylemektedir. Şehristani de sürekli olarak el-Allâf'ın mezhebini Yunan felsefesiyle ilişkilendirmeye çalışmaktadır.¹¹ Şehristani başka bir yerde büyük Mutezile şeyhi Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın, Allah'ın alim olduğu ve ilminin de zatı olduğu şeklindeki felsefi görüşü paylaştığını zikretmektedir.¹²

b. Bize ulaşan konu başlıkları, el-Allâf'ın Yunan felsefesiyle ilişkisinin bulunduğunu ve bu felsefeden haberdar olduğunu göstermektedir. Hayyat el-intisar adlı kitabında şöyle der: "Ebu'l-Huzeyl, olan ve olacak olan konusunda, parça ve bütün, sonlu ve sonsuz gibi kavramlarla ilgili görüşler serdetmesi ve onun felsefeyle ilgilendiğini gösterir. Ulemanın izlemiş olduğu yol daima en zor ve girift olan yoldur."¹³ Allâf'tan bize intikal eden bir kısım açıklamalar da onun Yunan felsefesiyle ilgilendiğini göstermektedir. Cüz'-ü layetecezza mezhebini İslâm'da ilk kez ortaya atan kişi de yine Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'tır. Çıkış yeri hususunda tartışmalı olan bu mezheb felsefi bir mezheptir. Ebu'l-Huzeyl'in

bu mezhebin temel ilkelerini Yunan felsefesiyle Hind felsefesinde bulduğu kuvetle muhtemeldir.

c. el-Allâf'ın büyük öğrencisi Nazzâm felsefe kitaplarını okuduğunu, Basra'ya gittiğinde, kendisinin muttali olduğu felsefi konuların Ebu'l-Huzeyl'in bilmediğini zannettiğini; ancak onunla felsefi konularda tartışmalara girince, onun bu hususta ne kadar maharetli olduğunu anladığını zikretmektedir.¹⁴

d. Ebu'l-Huzeyl, gnostik mezheplerin meselelerine de derinliğine vakıftı. Mecusi ve Seneviyye erbabıyla tartışmış ve onun vasıtasıyla birçok kişi İslâm'a girmiştir. *el-Mûnye* müellifi, onun Salih İbn Abd el-Kuddus'la yapmış olduğu tartışmaları bize aktarmaktadır. el-Allâf, Senevî olan bu kişiyle alemin aslı konusunda, yani onların inancına göre nur ve zulmet konularında tartışmıştır. Seneviyyeye göre, evrenin aslı nur ve zulmettir. Bu ikisi önceleri birbirinden farklıydı ama daha sonra imtizac etmişlerdir. Tartışma esnasında Ebu'l-Huzeyl ona (Salih'e) bu imtizacın nur ve zulmet mi yoksa başka birşey mi olduğunu sormuş o da, bunun ikisi olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Salih sözünü kesmiş ve şu beyitleri okumaya başlamıştır:

*Ey Huzeyl'in babası Allah hayrını versin, erkeksin
Yemin ederim ki sen kavgada son noktayı koyansın.* ¹⁵

e. Ebu'l-Huzeyl'in, kendi çağının kültürüne vakıf olmadığını tasavvur edemeyiz. Çünkü o, tercüme hareketinin başlamış olduğu ve geliştiği bir dönemde yaşamıştır. O aynı zamanda büyük bir İslâm müdafii idi. Bir taraftan gnostik mezhepler, diğer taraftan Yunan felsefesinin yaydığı düşünceler, İslâm akidesini çarpıtmaya çalışırken, bu mezheplerin ve felsefelerin derinliğine bilinmesi ve incelenmesi kaçınılmazdı.

ESERLERİ

Ebu'l-Huzeyl'in hiçbir kitabı günümüze ulaşmamıştır; tümü kaybolmuştur. *el-Mûnye* müellifinin zikrettiğine göre, el-Allâf'ın muhaliflerine en ince kelam konularında vermiş olduğu cevaplardan oluşan altmış kitap yazmıştır.¹⁶ Malati de, onun ikibin ikiyüz konuda değişik kitaplar yazdığını ve bunların herbirinde

muhalliflerinin itirazlarına cevaplar verdiğini ve kitaplarını eleştirdiğini zikreder.¹⁷ Kaynaklardan elde ettiğim kitaplarıyla ilgili bilgileri şu şekilde sıralayabilirim:

a. Mecusilerle ve Senevilerle olan tartışmaları: Onun bu konuda bir kitabının olduğu anlaşıyor. Kadı Abdülcebbar bu tartışmaları Mutezile tabakatının taksimatını yaparken zikretmektedir.¹⁸ Bu kitabın, Hayyat'ın diğer eserlerin de "*Tevhid ve Mülhidlere Cevap*" adı altında geçtiği de anlaşılmaktadır.¹⁹

Malati de, "Onun umuma yazmış olduğu ve adalet, tevhid ve vaîd konularını işleyen bir risalesini zikretmektedir. Ki, bu risale söz sanatı ve düzeni açısından daha önce kimsenin ulaşmadığı güzelliştir.²⁰

b. "*Hüccetler Kitabı*": Bu kitapta mahlukatın fena ve zevalinden söz etmektedir. Bağdadi'nin sözünü ettiği bu kitabın bir bölümünde Dehriyye'ye (Ateistler) cevap da vardır.²¹

Hayyat, "Ebu'l-Huzeyl, Nazzâm ve diğer Mutezile şeyhleri yazmış oldukları kitaplarında, Allah'ın cisim olduğunu zanneden, onun hareket ettiğini ve hareketinin de muhdes olduğunu öne süren Dehriyye'ye susturucu cevaplar vererek; Allah'ın bir olduğunu, kadim olduğunu söyleyerek tevhid inancını pekiştirmişlerdir"²² derken öyle görünüyor ki, Allâf'ın söz konusu kitabından söz etmektedir.

c. "*Nazzâm'a Cevap*": Bu kitaptan Bağdadi söz etmektedir.²³

d. Araz, insan ve cüz'-ü layetecezza gibi konuları içeren kitap. Bundan da Bağdadi söz etmektedir.²⁴

e. "*Milas Kitabı*": İbn Hallikan, el-Allâf'ın bu isimde bir kitabının bulunduğunu söylemektedir. Milas önceleri Mecusi olan ve daha sonraları müslümanlığı kabul eden biridir. Ebu'l-Huzeyl ile Seneviyye cemaati arasında geçen bir tartışmaya tanık olan Milas, Ebu'l-Huzeyl'in onları susturduğunu görünce müslüman olmuştur.²⁵

f. *el-Usûlu'l-Hamse*: Bu kitabı Ebu Muîn en-Nesefi zikretmiştir. Kitabın ana konusu tevhiddir. Kitabın Harun Reşid zamanında yazıldığını söylemektedir.²⁶

g. *Kitabû'l-Hücce*: Malati, bu kitabın fıkıh usûlü konusunda yazıldığını zikretmektedir.²⁷

İşte bunlar, Ebu'l-Huzeyl'in bize ulaşan kitap isimleridir. Ne var ki bu kitaplardan herhangi bir şey elimize geçmemiştir. Daha

önce de söylediğimiz gibi, biz el-Allâf'ın felsefesini ve felsefi görüşlerini, tarihin koruyarak bize ulaştırdığı birtakım kırıntılara dayanarak izah etmeye çalışacağız.

el-ALLÂF'IN ÜSLÜBU

Kuşkusuz el-Allâf, Arap dilini çok iyi biliyor ve bu dilin zevkini tadıyordu. Şiirde olsun diğer konularda olsun O'nun dili kullanmadaki ustalığını ve güzel üslubunu biliyoruz. Bununla ilgili olarak İbn Hallikan'ın naklettiği şu örneği zikredebiliriz: "Abbasi vezirlerinden Yahya b. Halid el-Bermeki'nin meclisinde söz ustaları biraraya gelmişti. Bermeki onlara aşkın ne olduğunu sordu. Her biri ayrı biçimde cevap verdi. Ebu'l-Huzeyl de bu mecliste bulunanlardan biriydi. O, Bermeki'nin sorusunu şöyle cevapladı: "Ey vezir! Aşk nevazir üzerine nakşedilir, gönüllerde taht kurar, cisimlerde hayat bulur, ciğerlerde yol bulur. Aşka düşen kimsenin hareketleri mecnunanedir, kuruntuları çeşit çeşittir..." ²⁸

Ebu'l-Huzeyl'in bu tasviri, O'nun duygularının inceliğine, tasavvurunun güzelliğine, dildeki ustalığına ve derin vukufiyetine delalet eder.

Başka bir örnek ise, O'nun Kur'an hakikatındaki marifetini gösterir. Bir adam ona gelerek şöyle der: Kur'an'da bazı şeyleri çözemez oldum. Buna bir çare bulmak için bu şehre geldim. Sorduğum sorulara hiç kimseden tatmin edici cevap alamadım. Biri bana 'senin şifan şu adamın yanındadır' dedi. Dolayısıyla, Allah'tan kork ve bana bu hususta yardım et. Bunun üzerine Ebu'l-Huzeyl şöyle dedi: Kur'an'la olan sorunun nedir? Adam, Kur'an'da bazı âyetler bana çelişkili gibi geliyor. Bazı âyetler de bana "lahn"ı çağrıştırıyor. Ebu'l-Huzeyl adama; âyetleri tek tek ele alarak ayrı ayrı mı cevap vereyim yoksa hepsine birden bir cevap mı vereyim diye sordu. Adam, bana bir defada cevap ver deyince Ebu'l-Huzeyl şöyle dedi: Muhammed'in (s.a.v.) Araplar-
dan olduğunu, Arap dilini kullanmada herhangi bir tenkid almadığını, yine araplar nezdinde en akıllı kişilerden olduğu ve bu hususta da kimsenin itirazının olmadığını biliyorsun değil mi? Adam; evet diye cevapladı. Ebu'l-Huzeyl devamla; Arapların cedel ehli olduğunu da biliyorsun? Adam, evet diye cevap verdi. Ebu'l-Huzeyl; peki araplar Muhammed'in (s.a.v.) söylediklerini

tekzip için uğraştılar mı? Adam, evet dedi. Ebu'l-Huzeyl: Peki onun söylediklerinde bir çelişki olduğunu yahut sözlerinde lahn olduğunu söylediler mi? Adam, hayır dedi. Bunun üzerine Ebu'l-Huzeyl: Peki bütün bunlara rağmen Arap dilini iyi bilmelerine rağmen bunların görüşlerini bir tarafa bırakıp sıradan olan bir adamın sözüne mi itibar ediyorsun? Bunun üzerine adam: Allah'ın bir olduğuna ve Muhammed'in de O'nun rasûlü olduğuna şehadet ederim diyerek oradan ayrıldı ve dindeki bilgisini pekiştirmeye çalıştı. Kadı Abdülcebbar, Ebu'l-Huzeyl'in Kur'an'ın kadim olduğu meselesinde bir kısım Hanbelilerle de tartışmış olduğunu zikretmektedir. Tartışma esnasında bir Hanbeli eline bir levha alarak üzerine "Allah" adını yazar ve şöyle der: Bunun da Allah olduğunu inkar edecek ve elle tutulur olmasını mı isteyeceksin, diye sorar. Bunun üzerine Ebu'l-Huzeyl bu levhayı alarak üzerine bir "Allah" ismi daha yazar ve Hanbeli'ye; bunlardan hangisi Allah'tır diye sorar. Hanbeli pes eder.²⁹

Hanbelinin, Kur'an'ın ve kitabedinin kadim olduğu görüşünü ileri sürdüğü, Ebu'l-Huzeyl'in ise bunu kabul etmediği söylenir. Her ne şekilde olursa olsun burada önemli olan husus Ebu'l-Huzeyl'in parlak zekası ve sürat-i intikal kabiliyetidir.

Mubberred şöyle der: "Ebu'l-Huzeyl ve Cahız'dan daha fasihi-ni görmedim. Münazara meclisinde tanık olduğum en iyi tartışmacı idi. Konuşmasında toplam olarak üçyüz beytle söylediklerini pekiştirdi."³⁰ Semame b. Eşres, Me'mun'un meclisine Allâf girip de konuşmaya başlayınca yediyüz beyitle konuşmasına delil getirdiğini zikreder. Bir keresinde Me'mun'un da hazır bulunduğu bir mecliste kelamcı olarak bilinen Bergus, Allâf'a bir soru yöneltti. Bunun üzerine Allâf konuşmasını kesti ve çekildi. O zaman Bergus şöyle dedi:

*Beni diri olarak bırakmaktan korkmadınız
Yalnız attığım oklardan korktunuz.*

Bunun üzerine Ebu'l-Huzeyl öne çıkarak şöyle dedi:

*Sözü çok uzattı Ebu'l-Huzeyl
Bulutların insanlara olan gölgesi gibi*

Münve müellifi İbn Murtaza, Ebu'l-Huzeyl ile bir sofist olan Salih b. Abdülkuddus arasında geçen şu konuşmayı nakleder:

Adı geçen Salih'in bir çocuğu ölmüştü. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf da beraberinde henüz yeni yetme bir genç olan Nazzâm'la birlikte ziyaretine gitmişti. Ebu'l-Huzeyl, Salih'in acıklı halini görünce ona şöyle dedi: "Doğrusu senin çocuğunun ölümünden dolayı vaveyla etmene bir anlam veremiyorum. Çünkü, senin inancına göre insanlar bir bitki gibidir. (Sofistlere göre insan tıpkı bitki gibidir. Bitki, varlığını kendi gerçekliğinden almaz. İnsan da böyledir. Müt.) Bunun üzerine Salih şöyle dedi: Ben onun "Şüpheler Kitabı"nı okumadığına yanıyorum, üzüntüm bundan dolayıdır. Ebu'l-Huzeyl; "Şüpheler Kitabı" nedir? diye sordu. Salih; bu, benim yazdığım bir kitaptır. Onu okuyan, varolanın gerçekte varolmadığını, varolmayanın da gerçekte varolduğundan şüphe eder. Bunun üzerine Ebu'l-Huzeyl şöyle dedi: O halde sen de oğlunun ölümünden şüphe et. Öldüğü halde ölmemiş gibi davran. Şüpheler kitabını okumamış olduğu halde okumuş gibi kabul et."³¹

Bu örneklerde geçen konuşmalar Ebu'l-Huzeyl'in söz sanatına olan hakimiyeti ve üslûbunun gücünü göstermektedir. Ebu'l-Huzeyl, Seneviyye ve Rafıza fırkalarıyla tartışmalarda bulunmuştur. Onun Hişam b. Hakem'le olan tartışmasını da bu kitapta zikrettim. Kadı Abdülcebbar, onun Seneviyye, Mecus ve diğer fırkalarla yapmış olduğu tartışmaların çok uzun olduğunu, karşısındaki rakibini çok az ve özlü sözlerle matettiğini söyler.³² Allâf aynı şekilde Mücebbire fırkasıyla da tartışmıştır. Mutezile şairi bunu şu şekilde şiir diliyle zikreder:

*Cebriyeciler kötü şekle meyletti
Korkularından en kötü fikirle gerilediler
Huzeyl'in azı dişleri arasına kılıç vardır
Dinin elinde bu kılıçtır parlayıp korkutan
Yemin olsun Halife'yi gördük, yazıyordu
Sağdan ve soldan onun düşüncelerini
Söyle cebriyecilere yüzleri kararsın
Kalpleri de dalalet karanlığında doğdu
Gece karanlığının şüphelerinde kim durabilir
Nur ancak Mu'tezile'nin sabahında görülür.*

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf vasıtasıyla üçbinden ziyade insanın Müslüman olduğu zikredilir. Me'mun ondan şöyle bahseder:

"Ebu'l-Huzeyl, bulutun insanları gölgelendirmesi gibi, söze hakim idi."³³

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf öldüğünde cenaze namazını, halifenin veziri Ahmed b. Ebi Davud kıldırması ve beş tekbir getirmişti. Niçin böyle yaptığını soranlara da şöyle demişti: "Ebu'l-Huzeyl, Beni Haşim ailesine taraftardı. Onun için onların namazını kıldım. Bilindiği gibi Ebu'l-Huzeyl, Ali'yi Osman'a tercih ve takdim etmekteydi."

Tarihçiler O'nun zahid ve kalender olduğunu kaydetmektedirler. Her yıl halifeden altmış bin dirhem alır ve bunu arkadaşlarına dağıtırdı. Buna rağmen O'nun Mutezile'nin en cimrilerinden biri olduğu hakkında rivayetler de vardır.

Biz Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın zamanın ve hayatın şartlarına göre davranmış olduğuna tanık oluyoruz. Vâsıl ve Amr'dan sonra Mutezile'nin istikrarlı bir ekol (medrese) olduğunu gördü. Allâf, dil, edebiyat ve fıkıh konularında kendi çağının ilimlerini öğrendi. Bunun peşisıra felsefe tahsil etti. Sonra Abbasi döneminde Mehdi ve Harun Reşid zamanında şartlar, bağlı olduğu düşüncenin gizlenmesini gerektirdi ve o da buna uydu. Memun döneminde ise mutezili düşünce yeniden revaç buldu. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf bütün bu dönemleri ayrı ayrı yaşadı. Mutezile düşüncesinde felsefi bir yol açtı ve bu yolda yürüdü. Mutezili düşüncüyü çok uyumlu ve düzgün bir üslûba oturttu. Böylece büyük öğrencisi Nazzâm'a zemin hazırladı ve onun değişik görüşler serdederek mezhebi geliştirmesine yardımcı oldu.

el-Allâf'ın ortaya koyduğu felsefeyi tartışmadan önce, bu cebbar ve akılcı olan medresenin öğrencileri ve akranları üzerinde çok kısa birşekilde bazı şeyler söylemeye çalışacağım.

el-ALLÂF'IN YETİŞTİĞİ ÇEVRE, ARKADAŞLARI VE ÖĞRENCİLERİ

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf yüz yıl gibi uzun bir ömür yaşadı. Emevi devletinin sonlarına doğru hicri 134 yılında doğdu. Hayatının uzun bölümü Abbasi devletinin günlerine rastlar. Üzerinde duracağımız ilk mülahaza onun mevaliden olmasıdır. Bağdadi'nin de

belirttiğine göre el-Allâf, Abdü'l-Kays'ın mevlası idi. O da savaşta esir edilen kölelerin çocuklarının hayatını yaşadı ve onlardan zuhur eden bidat metodunu tümüyle uyguladı.³⁴ Yani o, daha önce Hasan el-Basri'nin yaşamış olduğu çevrede yaşadı. Vâsıl b. Atâ'nın medresesinde ders gördü ve Me'mun döneminde zirveye ulaşan ünlü tercüme hareketine tanık oldu.

el-Allâf tamamen ilmî bir çevrede yetişti. Köklü bir felsefe öğrenimi gördü. İslâm'a olan sadakati ve ihlası ise sonsuzdu. Felsefecilere, mülhidlere ve dehriyyuna (ateist tabiatçılar) cevap verebilmek için ince ve anlaşılması güç olan söz sanatına yöneldi ve bu hususta hüner sahibi oldu. Onun içindir ki, Hayyat çeşitli yerlerde -ki, bunlardan birini daha önce naklettim- Allâf'ın söz incelikleri üzerinde durduğunu kaydeder. Yani olan ve olacak olan, sonlu ve sonsuz, parça ve kül gibi konularda görüş belirtmektedir. "Bu babda ilim sahibi olanlar, mülhidlere cevap verme ve tevhidde inayet sahibi olanlardır.³⁵ Fakat Hayyat, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın düşmanlarından çoğunun görüşlerinden kötü şekilde etkilenmiş olduğunu zikreder. Birçok fırkanın ve özellikle de Rafıza fırkasının hücumları onu ölümünden önce tevbe ve görüşlerini gözden geçirmeye sevketmiştir. Çünkü Ebu'l-Huzeyl hasımlarıyla daima ihtilafli ve araştırılması gereken konularda tartışıyordu. Bu tür muğlak ve dakik sözlerle düşmanlarını ilzam etmeyi planlıyordu. Hayyat şöyle der: "Ben bu sözleri, kimin bu kitabımı okumuş olduğunu öğrenmek için zikrettim. Ebu'l-Huzeyl bu babda en şiddetli sözleri söylemekten başka birşey demek istememiştir. Bu sözlerdeki şüphe, Rafize'nin hatalarındaki şüphe gibi değildir. Bu gibi şüpheler kendileri gibi cahil olanlar için caizdir. Ebu'l-Huzeyl'in bu babdaki sözlerden tevbe ettiği sanılmaktadır..."³⁶

Ebu'l-Huzeyl'in, ikili tanrıya inanan Seneviyye ile, Salih b. Abdülkuddus ve aynı şekilde dehriler ile olan tartışmalarını ve münazarasını daha önce zikrettik. Onun aynı şekilde Rafıza fırkasıyla da tartışmış olduğu anlaşılıyor. -Burada Rafıza'dan kastım Şia'daki İmamiyye fırkasıdır.- Onun bunlarla tartışmaları olmuştur. Hayyat, Hişam b. Hakem'den şöyle nakleder: "Kendisiyle Mekke'de karşılaştım. Onunla birlikte insanlar da vardı. Kalam ehli arasında şöhreti yayılan bu kişinin sözlerindeki bozguncu-

luk, skandal ve hak ehlinde olan kopukluğu ortaya çıkmış oldu.³⁷ Hişam b. Hakem ve o dönemdeki bütün Şia mücessime idi. Tartışma bütün şiddetiyle bunlarla Mutezile -bizzat Allâf- arasında cereyan etmekteydi. İbn Ravendi, “*Mutezile Skandalı*” adlı kitabında buna büyük bir yer ayırmaktadır. Bununla Ebu'l-Huzeyl'i eleştirmeyi ve ona hücum etmeyi amaçlanmıştı. Hayyat'ın, kitabında zikrettiği şeyler ise İbn Ravendi'ye cevap niteliğindedir.

Bu toplumda aynı şekilde hadis ehli de yaşamaktaydı. Bunlar, münakaşalardan mümkün olduğu ölçüde uzak durmaya çalışıyorlar, nerede bulurlarsa sünnete uyuyorlardı. Hadis ehlinin yanı sıra Şam Mücebbiresi ve Horasan Mücebbiresi de vardı. Diğer yönden Ehl-i Sünnet'in ilkleri ve bunların başında da Abdullah b. Küllab vardı. Bunu dört mezhebin imamı izliyordu. Taşköprüzade şöyle der: Bu imamların varlığı Mutezile'nin zuhuru kadar sürdü. Sanki, Allah Subhanehu ve Teâlâ ehl-i ehvâ'nın bidat zulumatını bunların nuruyla dağıtmayı, şeriatın rükünlerini ve yakının esaslarını ortaya çıkarmayı takdir etmiştir.³⁸ İşte Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın yaşadığı toplum ve çevre... O, böyle bir çevrede değişik fırkalar ve mezheplerle karşılaşmıştır. Bunlarla yapmış olduğu münazaralar ve yazmış olduğu eserlerle İslâm düşünce tarihinde günümüze kadar süren büyük etkiler bırakmıştır.

Allâf'ın en önemli öğrencisi Nazzâm'dır. (ö. 233) Nazzâm ileride göreceğimiz gibi Mutezile'nin en ileri gelen şahsiyetidir. Nazzâm aynı zamanda Allâf'ın kuzenidir. Allâf'ın Nazzâm'dan sonra ikinci öğrencisi Ebu Bekir b. Keysan el-Asam'dır. Bu, Nazzâm'la görüş ayrılığına düşmüştür. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın en önemli öğrencilerinden biri de Ebu Yakub b. Abdullah b. İshak eş-Şahham'dır. (ö. 223) Münye müellifine göre, Mutezile'nin Basra'daki hakimiyeti bunun zamanına rastlar. Ebu'l-Huzeyl'in bir başka önemli öğrencisi Ebu Ali b. Kaid el-Esvari'dir. (ö. 200) Bunu Ebu Cafer ibn Mübeşşir takib eder. Abdullah ed-Debbağ, Yahya b. Bişr el-Erai de onun öğrencilerindendi. Hişam el-Futi (H. 200), Ma'mer b. Abbad es-Sülemi (H. 220), İbad b. Süleyman (H. 250), Ebu Sehl Bişr b. el-Mutemer (H. 210) ve Ebu Musa İsa b. Sabih el-Murdar da onun çağdaşlarıydı.³⁹

Son olarak, Allâf'ın Mutezile tabakatındaki büyük etkisine tanık olmaktayız. Kadı Abdülcebbar, Mutezile tabakatında Allâf'a

muadil olacak yahut onun önüne geçebilecek hiç kimse bulunmadığını zikreder. Ebu Haşim el-Cübbai onun büyüklüğünü idrak etmiş ve şöyle demiştir: “Benimle Allâf arasında kırk meseleden başka ihtilaf yoktur.” Cübbai'nin nezdinde sahabeden sonra Allâf'tan daha büyük bir kimse yoktu. Tabii ki kendisinden önce yaşamış olan Vâsil ve Amr'dan sonra. Dördüncü hicri asrın sonlarında Ebu Bekir Muhammed b. İbrahim ez-Zübeyr'in itizal fikrini İsfahan'da yaydığını görüyoruz. Kadı Abdülcebbar, Ebu Bekir'in, itizal düşüncesini bir ircai olan ve Allâf'ın öğrencisi olan Yahya b. Bişr'den aldığını, sonra bunu Ebu'l-Huzeyl'in üslûbuyla İsfahan'da yaydığını zikreder.⁴⁰

EBU'L-HUZEYL el-ALLÂF'IN FELSEFESİ

Ebu'l-Huzeyl'in felsefesini üç kısma ayırmaya çalışacağız: Uluhiyet, Tabiat ve İnsan. Bu üç sorunun birbiriyle ilişkili olduğunu ve içiçe bulunduğunu da burada belirtmeliyiz. Ebu'l-Huzeyl'in felsefesini bize intikal eden birtakım görüş kıvılcımlarından terkiib ettiğimizi de belirtmeliyiz. Çünkü biz ne onun ve ne de onun öğrencisi olan Nazzâm'ın hiçbir kitabına ulaşmış değiliz. Biz, Eş'ari'nin *Makalatü'l-İslamiyyin* kitabında, Hayyat'ın *el-İntisar*'da, Kadı Abdülcebbar'ın da *Şerhu'l-Usûl el-Hamse*'de aktardığı birtakım bilgiler ışığında ancak onun mezhebinin ve görüşlerinin sınırlarını çizebiliyoruz. Diğer fırkaların kitaplarına, örneğin Şehristani'nin *el-Milel ve'n-Nihal*'ine baktığımızda, bazen Ebu'l-Huzeyl'e ait ibarelerin çok özen içinde aktarıldığını bazen de onun olmadığı halde Onu bağlayıcı birtakım görüşlerin aktarıldığını görüyoruz. Aynı şeyi Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*'ında, İsfarayini *et-Tabsir*'inde, İbn Hazın da *el-Fasl* kitabında yapmaktadır. Dolayısıyla bu müelliflerin ibarelerini ve aktardıklarını ihtiyatla karşılamak gerekir. İkinci olarak özellikle ben araştırmacıların nazarlarını Mutezile'nin görüşlerini, Fahreddin Razi ve Âmeîdi gibi müteahhirin Eş'arilerin kitaplarından el-İcî'nin *Mevakıfı*'ı ile Taftazani'nin *Makasıd*'ı gibi müteahhirin akaid kitaplarından ve yine genel olarak usûlül-fıkıh ve İslâm tarihi kitaplarından toplayarak bir araya getirmeye çalıştım.

Şimdi, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın birinci derecede üzerinde durduğu Uluhiyet meselesine geleyim.

1. ULUHIYET SORUNU

A. ZAT VE SIFATLAR

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın uluhîyet ve zat tasavvuru genel olarak Mutezile'nin "zat" tasavvuruyla örtüşmektedir. Hayyat, Ebu'l-Huzeyl'in zatı ilahîye hakkındaki görüşünü zikrederken, onun Allah'ın her yönden mahlukatına benzemediğini, aksini iddia edenlerin görüşlerini reddettiğini kaydeder. Allâf, Allah'ın bir olduğunu, cisim olmadığını, suret ve heyet sahibi olmadığını söyler. "O'na hiçbir şey benzemez." Hayyat'a göre Ebu'l-Huzeyl, Rafizilerin (İsna Aşerîyye), Allah'ın zatında hareket eden ve duran, yüksekte aşağıya inen ve bir yerden başka bir yere geçen, belli bir biçim ve şekile sahip olan bir cisim olduğu; ilmi sonradan öğrenen, birşeyi irade ettikten sonra başka bir şey çıkınca onu bırakıp diğerini isteyen bir Allah tasavvurunu reddetmekteydi.⁴¹ Burada Ebu'l-Huzeyl, çağdaşı olan Hişam b. Hakem'in Allah'ın sûret ve cisim olduğu yolundaki görüşünü reddetmektedir. Öyle anlaşıyor ki, Allah'ın cisim ve sûret olduğu yolundaki inanış o günlerde yaygındı. Mücessime ve müşebbihe konularını işlerken cisim tabirinin çıkış nedenlerini ve hakikatını izah etmiştik. Allah'ı cisim olarak tavsif etmelerinden ötürü hem Mutezile ve hem de Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat rafizileri, Mücessime'yi ve hadis ehlini ayıplamışlardır. Bilindiği gibi sözkonusu fırkalar Allah'ı muhdes olan cisimlere özgü sıfatlarla nitelemişler, Allah'ın biçimi (sûreti) olduğunu, organları ve uzuvları bulunduğunu söylemişlerdir.⁴² Allâf ise bütün bu söylenenlerden Allah'ı tenzih etmiştir. Bu, Allâf'ın Şia ve Haşviyye önünde Allah'ı mutlak ve kamil anlamdaki tenzihidir.

el-Allâf, sıfatlar konusunu işlerken de Mutezile'nin bu konudaki genel anlayış çerçevesi içerisinde hareket etmektedir. Ona göre zatla sıfat arasında bir fark yoktur, ikisi aynıdır.

Allah, ilim sahibidir. İlim sıfatı kendisinin aynıdır; kudret sahibidir. Kudret de O'nun aynıdır. Hayat sahibidir ve hayat sıfatı zatının aynıdır. Allâf aynı genellemeyi görme, işitme, kıdem, izzet ve azamet, celal ve kibriya ile zatına ait diğer sıfatları konusunda da yapar.⁴³ Başka bir yerde Allâf, Allah'ın kendi nefsinin tavsif ettiği izzet, azamet, celal ve kibriya gibi sıfatlarında da tıpkı ilim ve kudret sıfatlarında olduğu gibi tamamen zatının aynı

olduğunu söylemektedir.⁴⁴ İşte Allâf'ın, Allah'ın zatının sıfatları konusundaki tasavvuru... Allah'ın zatının sıfatlarından maksat, bunlarla tavsif edilip zıtlarıyla tavsif edilemediği sıfatlar demektir. Bunlar mana sıfatlarından ayrıdır. Allah bunlarla manayı tavsif eder. Yahut Allah'ın bunlarla ve bunların zıddıyla tavsif edildiği fiili sıfatlardır. Ancak bu tür bir taksimatın ve sınıflandırmanın Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın görüşünü tam olarak yansıtmadığını zannediyoruz. Fakat kuşkusuz olan husus şu ki, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf zati sıfatları kabul etmekte ve bunları "zat"ın kendisi saymaktadır. O şöyle der: "Allah alimdir dediğim zaman O'nunla aynı olan bir ilmi ispat etmiş oluyorum ve O'ndan cehli nefyediyorum. Olan ve olacak olan maluma işaret etmiş oldum. Allah kadirdir dediğim vakit, O'ndan aczi nefyetmiş oluyorum ve kudretinin de Kendisi olduğunu tesbit etmiş oluyorum. Allah hayattardır dediğim zaman, bu hayatın bizzat O olduğunu söylemiş oluyorum ve O'ndan ölümü nefyetmiş oluyorum. Allah'ın bu sıfatlarının ispatı Allah'ın kendisidir. Ve bu, Allah'ın zatının, zıtlarından alıkonmasıdır. İşte bunlar Allah'ın zatının teknik ve kelamî anlamla sıfatlarıdır.

Şimdi geelim müteşabihat meselesine; Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'a göre müteşabihatın da bu metoda göre yorumlanması mümkündür. Buna göre Allah'ın yüzü, O'nun Kendisidir; nefsi bizzat O'dur. Allah'ın el olarak zikrettiğini el-Allâf nimet olarak tevil etmektedir. "Gözümün önünde yetiştirilmen için kendimden sana bir sevgi yönelttim." (Taha: 39) âyetindeki "gözümün önünde" ifadesini, ilmim dahilinde⁴⁵ şeklinde tevil etmektedir. Hatta el-Allâf, Allah'ın ahirette gözle görülebilmesini (rü'yet) de ilim olarak tevil etmektedir.

Bütün bunlardan çıkaracağımız sonuç, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın Allah'ın zatının vahdeti konusunda en uç noktaya kadar gidip dayandığıdır. Allah'a hiçbir şekilde bağımsız bir sıfat yüklememektedir. O'na göre Allah'ın zatı herşeydir. Yahut başka bir ifade ile Allah'ın zatı ile sıfatları aynı şeydir. Ya da sıfatlar, Allah'ın zatının değişik vecihleridir. Sıfatların Allah'ın zatının gayrı olması, yahut "zat"a yüklenen sıfatların taaddüdü netice olarak ya "zat"ın tesniyesine yahut taaddüdüne (birden çok olmasına) götürecektir.

O halde sıfatlar -özellikle zatî sıfatlar- zihinseldir ve itibari-dir. Biz onlarla "zat"a bakıyoruz. Bununla birlikte bundan gaye ve maksat en üst seviyede Allah'ın birliğini ispat etmeye çalış-maktır. Ancak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, Mutezile'nin ve bu ara-da bizzat el-Allâf'ın görüşünü doğru bulmamışlardır. Ki, Ehl-i Sünnet'in yolu ve metodu, sıfatların ispatıdır ve bunların Allah Teâlâ ve takaddes'in bir sûreti olduğunun kabulüdür. Eş'arilerin bu hususta Mutezile'ye olan hücumlarını iki noktada toplayabili-riz. Birincisi; kaynaklardır. Mutezile her türlü yol ve yöntemlerle müşebbiheleşmiş ve görüşlerini hristiyanlardan yahut filozoflar-dan devşirmiştir. İkinci bir husus; bu mezhebe karşı uygulanan akılcı ilzamat ve bunun kelamın inceliği ve muğlaklığı konusun-da doğuracağı sorunlar.

B. SIFATLARIN NEFYİNDEKİ KAYNAKLAR

İmam Ebû Hasan Eş'ari'ye göre Mutezile, Allah'ın sıfatlarını nefyetmekte ve Allah'ın sıfatlarının olmadığını söylemektedir. Bunlara göre Allah'ın ne ilmi, ne kudreti, ne hayatı, ne görmesi, ne işitmesi, ne izzeti, ne celali, ne azameti, ve ne de kibriyası vardır. Hatta bunu Allah'ın kendi nefsinin onlarla tavsif ettiği sı-fatlara kadar genelleştirmişlerdir. Ebu Hasan Eş'ari, Mutezile'nin bu görüşü felsefecilerden aldığına dair bizzat kendi ifadelerinin de olduğunu söylemektedir. Bu felsefeciler alemin bir saniinin olduğunu, ancak O'nun alim, kadir, hay, semî, basir ve kadim ol-madığını zannetmişlerdir. Onlar bu Sani'i "*aynû'n lem yezel*" diye tanımlamışlardır.⁴⁶ Dolayısıyla Eş'ari, Mutezile'nin felsefecilerle ilişkisinin olduğunu bilmektedir. Yani İslâm filozoflarının Aris-to'ya tabi olduklarını, onların da "muharriki evvel"den tüm icâbî sıfatları çekip aldıklarını bilmektedir. Böylece alemin saniinin tek işi alemin hareket ettirmektir. Ebu'l-Hasan Eş'ari, sıfatların nefyinde Mutezile'nin diğer filozofların izhar etmiş oldukları gö-rüşler kadar görüş belirtmemiş olduklarını söylemiştir. Allah'ın ilm, kudret, işitme ve görme gibi sıfatlarını nefyetmekle bunların manasını izhar etmiş oldular. Asıl mahiyetlerinin ortaya çıkma-sından korkmamış olsalardı felsefecilerin bu konularda izhar et-tiklerini onlar da söyleyecekler ve ilan edeceklerdi. Ancak kılıç korkusu ve sultanın baskı şiddeti onları bu tür bir izahtan me-

netmiştir.⁴⁷ Buradan hareketle Ebu'l-Hasan Eş'ari, Mutezile'nin sıfatların nefyi konusundaki görüşü kesinlikle çağdaşları olan filozoflardan aldığı görüşündedir. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın, sıfatların nefyi hususundaki görüşü Aristo'dan alınmadır. Nitekim Aristo, Eş'ari'nin zikrettiğine göre bazı kitaplarında Bârî Teâlâ'nın tümüyle ilim, kudret, hayat, semi ve basar olduğu görüşündedir. Bu düşünce Ebu'l-Huzeyl'in gönlündeki bir arzuyla çıkmış ve şöyle demiştir: "O'nun ilmi kendisiyle aynıdır, aynı şekilde kudreti de O'nunla aynıdır."⁴⁸

Eş'ari, burada Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın dayandığı kaynağın Aristo olduğunu açıkça göstermektedir. Doğrusu konunun araştırılması gerekir. Gerçekten Aristo, Bârî Teâlâ'nın tümüyle ilim, kudret ve hayat olduğunu söylemiş midir? Kesinlikle hayır. Aristo böyle bir şey söylememiştir. Ancak Aristo: "Allah mevcudatı kendi zatında bilmez, sadece onların mahiyetini bilir. Çünkü Allah tümüyle ilimdir. Gerçekten de bu görüş Aristo'da vardır. Ama bu, el-Allâf'ın çerçevesini çizdiği biçimde değildir" der. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın "sözün dakiki ve latifi"ne daldığını ve genel olarak bu hususta Mutezile'ye düşünsel açıdan yardım etmiş olduğu muhtemeldir. Bu da Allah'ın sıfatlardan tenzih edilmesidir ya da "zat" ve sıfatın aynı şey olarak kabul edilmesidir. Allâf, bunun halife Me'mun etrafında toplanan felsefeciler ve tercüme hareketini yönetenler tarafından dile getirildiğini görmüştür. Tabii ki, bundan az da olsa istifade etmiştir. Ama bu onun felsefesi değildir. O, Aristo'nun kullandığı ifadeleri de kullanmamıştır. Sıfatların nefyi konusu daha önceleri Vâsıl b. Atâ medresesinde dile getirilmişti. Allâf burada sadece bu ifadelere felsefi bir anlam kazandırmakta, yahut felsefi bir ruh ve üslûb kazandırmaktadır.

Şehristani de, Allâf'ın tevhidle ilgili görüşlerindeki yabancı kaynak olarak felsefi dayanağın filozoflar olduğunu söyler. "Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, Allah Teâlâ ilim sahibidir ve ilmi onun zatıdır, kudret sahibidir ve kudreti O'nun zatıdır, hayat sahibidir ve hayatı zatıdır şeklindeki düşüncüyü filozoflardan iktibas etmiştir. Bu filozoflar Allah'ın zatının bir olduğuna inanmışlardır. Ancak sıfatların onun dışında değil, zatıyla kaim manalar şeklinde, hatta onun zatının aynı olduğunu düşünmüşlerdir. Bu düşünce sıfatların selbini gerektirir. Şehristani, "ilimle alim değil, zatında

alimdir” sözüyle, “sahib olduğu ilim onun bizzatı kendisidir” sözü arasında çok az bir fark olduğu görülmektedir. Birincisi sıfatın nefyi, ikincisi ise zatın kendisinin bizzat sıfat olduğunun tesbitidir. Yani sıfatlar zatının aynıdır. Şehristani’ye göre Ebu’l-Huzeyl’in bu sıfatları tesbit etmesi “zat”ın vecihleridir. Onun bu düşüncesi hristiyanların ekanimine yahut Ebu Haşim el-Cübbai’nin ahvaline yakındır.⁴⁹ Şehristani’ye göre Ebu’l-Huzeyl’in tevhid konusundaki görüşlerinin kaynağı ya filozoflardır yahut hristiyanlardır.

Şehristani’nin burada Yunan felsefesi olarak kaynak gösterdiği yeni Eflatunculuktur. “Bir” varlığın en üst düzeyidir, orada çokluk yoktur şeklindeki görüş Yeni Eflatuncu görüştür. Yeni Eflatunculuğun bu düşüncesi Kindi’den itibaren müslüman meşşai filozoflarca kabul görmüştür. Şehristani’nin bizzat kendisi de bu iki görüş arasında çok ince bir fark olduğunu kabul etmektedir. Filozoflar, Allah kendi zatında alimdir ama dıştan bir ilimle değil, demektedirler. Yani “zat”la ilimi aynı şey olarak kabul etmektedirler. Bu görüş sıfatın varlığını tümüyle nefyeder. Buna ilave olarak Allah’ın kendi zatı dışındaki şeyleri bilmediğini söylemekle filozoflar Allah’ın cüziyatı, ufak şeyleri ve ayrıntıları bilmediği gibi bir sonuca varmışlardır.

Ebu’l-Huzeyl ise “zat”ın bizzat kendisinin aynı zamanda sıfat olduğunu yahut sıfatın da “zat” olduğunu söylemektedir. Yani bir dereceye kadar sıfatların varlığını da kabul etmeye çalışmıştır. Fakat bununla, onun sıfata bağımsız bir vücut verdiğini söylemek istemiyorum. İşte bu esaslar üzerine bina edilen Mutezile mezhebi tüm özelliklerini kaybetmektedir. Demek istediğim, Ebu’l-Huzeyl, Allah’ın vahdetinin herşeyin üstünde olduğunu söylemeye çalışmıştır. Fakat O, aynı zamanda dinî nasslarda geçen sıfatlara da aynı oranda önem vermiştir. Kitab ve sünnette yer alan esma ve özellikle de esma-i hüsnaya oldukça önem vermiştir. Bu isimleri yahut sıfatları “zat”ın vecihleri olarak veya “zat”ın kendisi olarak kabul etmiştir. Ebu’l-Huzeyl el-Allâf’ın Allah ilimle alimdir ve ilmi zatıdır şeklindeki sözleri üzerinde de durulmuştur. Bunun anlamı, Allah kendi zatını ve gayrısını bilir demektir. Burda Ebu’l-Huzeyl yine filozoflardan ayrılmaktadır. Çünkü filozoflara göre Allah sadece kendi zatını bilir.

Şehristani'nin Ebu'l-Huzeyl'in Allah'ın zatının vecihleri konusunda söylediklerinin hristiyanların ekanimiyle aynı olduğunu söylemesini de tartışmak gerekir. Çünkü hristiyanlar makaddes sırları konusunda "Allah üç şeyde birdir. Cevher birdir ama ekanim üçtür demektedirler. Ekanim, kadim olan cevherin yanı sıra açık ve net olarak bilinen unsurlardır. Onlar da cevher gibi kadimdir. Şehristani "zat"ın vechinin aynı düşünce olduğunu söylemektedir. Şehristani'ye göre, vücu-u zat ile Mesihiliğin mukaddes sırrı (ekanim) arasında çok büyük bir fark vardır. "Vücu'u-z-Zat" -ki, ben bu tabirin Ebu'l-Huzeyl tarafından kullanıldığına rastlamadım. Belki de bu, Mutezile'nin düşmanları tarafından kendilerini ilzam etmek için kullanılmış bir tabirdir demek "zat"ın bir olduğunu, herhangi bir şekilde taaddüt etmeyeceği anlamına gelir. Makdurat nazarıyla bakarsan o kudret olur, malumat yönüyle bakarsan o zaman da ilim olur, muradlar cihetinden bakarsan irade olur. "Allah alimdir"ın manası 'Allah kadirdir' demektir. 'Allah haydır'ın manası, 'O kadir'dir demektir. Bu O'nun lazımıdır. Allah'a sıfat tesbit edilemiyorsa bu, sıfatlar O demektir. Bu sözleri ve görüşleri Eş'ari nakletmiştir. Eş'ari şöyle der: "Kendisine, sıfatlar neden bu kadar değişiktir? Allah alimdir, kadirdir, diridir vs. denildiğinde; malum ve makdurun ihtilafından dolayıdır, diye cevap verdi."⁵⁰

Ebu Haşim el-Cübbai'nin bu konuda görüşünü içeren ibare ise özetle şöyledir: Zatı ilahiyenin arkaplanında Allah'ın sıfatları ne vardır ve ne de yoktur. Bunların mahiyetleri bilinmez. Şehristani, Ebu Haşim el-Cübbai'nin çoğu görüşlerini filozoflardan aldığını ve bundan dolayı da Mutezile'nin ittihamına maruz kaldığını söyler. Kuşkusuz Cübbai, kadim filozofların görüşlerinden etkilenmiş olduğu gibi eski şeyhi Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'tan da etkilenmiştir. Ve vücu'u-z-Zat, O'nun da "ahval" görüşünü ileri sürmesine yolaçmıştır. Fakat "ahval düşüncesi" Şehristani'nin zannettiği gibi felsefi bir Yunan düşüncesi değildir. Aslında bu, Aristo mantığından bir çıkıştır. Ortaya çıkan üçüncü bir yoldur. Ki, o da iki çelişki arasındaki orta yoldur.⁵¹

C. MUTEZİLE'NİN TEVHİD DÜŞÜNCESİ ÜZERİNDEKİ
DÜŞMANLIĞININ İLZAMI

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın tevhid konusundaki mezhebinin ilzamını bize Eş'ari nakletmektedir. Eş'ari şunları aktarıyor: Kendisine, 'Allah'ın kendisi olan ilminden bize bahset' denildiğinde, yahut; 'bunun aynı zamanda Allah'ın kudreti olduğunu mu zannediyorsun?' diye sorulduğunda bunu inkar etmektedir. 'İlim sıfatı Allah'ın gayrıdır' denildiğinde de reddetmektedir.

Bu, 'Allah'ın ilmi onun kendisi olmadığı gibi gayrısı da değildir' diyen muhaliflerinin görüşlerine mukabil söylenmiş olan sözlerdir. Onun bu konudaki muhalifleri kuşkusuz Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ve onların görüşleridir. O'nun düşüncelerine karşı duranların başında ise Abdullah b. Küllab gelmektedir. Eş'ari, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın, 'Allah kudrettir' dediğini, bunun ise yanlış olduğunu söyler. 'O, kudrettir' demek yanlış olduğu gibi 'kudretin gayrıdır' demek de yanlıştır.⁵²

İbn Ravendi, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın Allah'ın ilmine nihayet biçtiğini; "Allah herşeyi bilendir" âyetindeki 'ilmüallah'ın, aşılması gereken bir nihayette olduğu şeklinde yorumladığını zikreder. Çünkü burada "kül" hasr ve nihayeti istilzam eder. Buna cevap veren Hayyat ise, Ebu'l-Huzeyl'in Allah'ın ilminin sınırlı, mahsur ve sonlu olduğunu söylemediğini, Allah'ın ilminin Ebu'l-Huzeyl'e göre Allah'ın kendisi olduğunu söyler. Çünkü sayet Allah'ın ilmi mütenahidir demiş olsaydı Allah'ın zatının da mütenahi olduğunu söylemiş olacaktı. Bu ise Ebu'l-Huzeyl'e göre şirk sayılır. Ebu'l-Huzeyl, muhdesatın sınırlı, sonlu ve sayılı olduklarını söylemekteydi. Bunlardan hiçbir şey Allah'ın ilminden gizli ve saklı değildir. Allah bu bütünün içine girmez, çünkü O varlığı ve evreni aşkındır, hepsinin fevkindedir. Küll tabiri Kur'an'da muhdesat (sonradan yaratılan) şeyler hakkında kullanılır. Küllün umumiyeti bu son şeylerle ilgilidir. Onun dışında kalan herşey de kül anlamına dahildir. Haberin umumiyetine göre o mütenahidir. İşte bu da "Allah her şeye kadirdir" âyetine mukabildir.⁵³

İbn Ravendi, Allâf'a verilmiş bir başka cevabı da aktarır. Allâf, Allah'ın ilminin O'nun zatıyla aynı olduğunu, kudretinin de yine Allah'ın kendisi olduğunu zannetmekteydi. Allâf'ın mezhebindeki kıyasa göre, Allah ilim ve kudrettir.

Hayyat, Ebu'l-Huzeyl'in mezhebini yorumlarken ona şöyle cevap vermektedir. Şayet Ebu'l-Huzeyl'in; 'Allah filhakika alimdir' görüşü doğru ise; Nabite'nin 'Allah kadim bir ilimle alimdir' görüşü ve yine Rafıza fırkasının 'Allah muhdes bir ilimle alimdir' görüşü fesada uğrar; o zaman Allah'ın kendi zatında alim olduğu görüşü doğrulanmış olur. Hem sonra Kur'an da Allah'ın ilim sahibi olduğunu söylemektedir. "O'nu (Kur'an'ı) kendi ilmiyle indirdi."

Ravendi'ye göre (Cahilin görüşü) ise, sanki Allah onun mezhebinin kıyasına göre "ilim ve kudrettir" Çünkü Ebu'l-Huzeyl'e göre Allah hakkında ilim ve kudrettir denilmesi yanlıştır. Dolaısıyla o "zat"ın alim olduğunu ancak bunun kadim yahut muhdes bir ilimle olmadığını söylemektedir. Ebu'l-Huzeyl aynı şekilde Allah'ın ilim ve kudret olduğu şeklindeki sözleri de reddetmektedir.⁵⁴

Eş'ariler, Ebu'l-Huzeyl'i sorgulamaya devam ediyorlar: Allah'ın ilmi Allah'ın kendisidir dediğine göre, Allah aynı zamanda ilimdir. Oysa Allâf bunu söylememektedir. İşte bu bir çelişkidir.⁵⁵ Bu ince ve anlaşılması güç ve muğlak olan sözleri, Hayyat'ın Ebu'l-Huzeyl'den aktardığı şu ifadeler izah etmektedir: "Benim bu sözlerimin bir benzeri tevhid ehlinin açıklamalarında da görülmektedir. Onların hepsi şöyle demektedirler: Allah'ın yüzü Allah'ın kendisidir. Çünkü Allah, kitabında yüz (vech)ü zikretmiş ve şöyle demiştir: "Allah'ın yüzü için size nimet veririm" ve benzeri âyetler... Allah'ın yüzünün Allah'ın bir kısmı olması fasiddir. Ya da "yüz"ün onun kadim bir sıfatı olduğunu söylemek ve onunla beraber olduğunu düşünmek de tutarsızdır. Allah bütün bunlardan münezzehtir. O zaman son ve tek alternatif Allah'ın yüzünün onun bizzat kendisi olduğu görüşüdür. Tıpkı şöyle denildiği gibi; 'bu işin vechi', 're'yin vechidir' ve 'bu işin kendisidir', 'işte bu görüşün kendisidir'. Bu böyle olduğu ve Allah "yüz"dür, iş "yüz"dür ve görüş (rey) "yüz"dür fasit olduğu gibi aynı şekilde ben de derim ki, 'Allah'ın ilmi Allah'ın kendisidir'. Sizin sözcünüzün de, 'Allah'ın yüzü Allah'ın kendisidir' dediği gibi. Size göre ilim olması fasit olduğu gibi "yüz" olması da fasittir.⁵⁶

Burada açıkça bir zeka kıvraklığı sözkonusudur. Fakat yukarıda geçen âyette yer alan yüz (vech)le -ki, gerçekten de bir

Allah'ın zatına işarettir. Ama bu belağatla ilgilidir- ilmin hakikati arasında büyük bir fark vardır. Kuşkusuz Allah, alimdir. İlim alimin sıfatıdır. Buradaki ilim bizim hadiselerle ilgili olan ilmi-miz gibi hadis değildir. Bilakis bu ilim kadimdir. Ama o, “zat”da değildir “zat”ın gayrı da değildir. Sadece Allah’la kaim olan bir sıfattır.

Ebu'l-Huzeyl'e verilmiş olan cevaplardan sonuncusu ise, yine Hasan Eş'ari'nin zikrettiği cevaptır. Eş'ari, Ebu'l-Huzeyl'i onun Seneviyye'yi ilzam ettiği metodla susturmaya çalışmıştır. “Ebu'l-Huzeyl Seneviyye'ye şunları söylüyor ve soruyordu: “Zulmet ve nurun zıddiyeti aynıdır, bu ikisinin imtizacı da birdir. O halde zıddiyet imtizacın kendisidir deyin! Bir şeyin uzunluğunun eniyile bir ve aynı olduğunu zannedenlere de; uzunluğu genişliği midir diye soruyordu. İşte bu sorgulama biçimi kendisine dönmektedir. Onun söyledikleri için de geçerlidir. Onun söylediğine göre, Allah'ın ilmi Allah'ın kendisidir, kudreti de O'dur. Çünkü, şayet ilmi ve kudreti O olursa, bu durumda ilminin de kudreti olması gerekecektir. Aksi taktirde Seneviyye ehli için sözkonusu olan çelişki burada da var demektir.⁵⁷

Bu konuda yine muğlak ve dakik kelam konusudur. Eş'ariler bu noktayı iyice yakalayarak, düşmanlarının yaptıkları gibi bununla hasımlarını ilzam etmektedirler. Ebu'l-Huzeyl böylece bir taraftan ittihad mezhebinin ortaya koymuş oluyor, diğer taraftan da bunu reddediyor. Bir taraftan sıfatı “zat”ın kendisi kılıyor, öbür yandan bunu “zat”ın gayrı sayıyor. Bununla bir dereceye kadar Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın görüşüne yaklaşmış oluyor.⁵⁸

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, tevhidi en güzel biçimde ortaya koymaya çalışırken talihsizliğe uğramıştır. Yine O, İslâm'da ehli hak mezhebi olan Eş'ari mezhebinin hakikata kamil biçimde ulaşmış olduğu gibi ulaşamamıştır.

D. İLİM VE KUDRET

Mütekellimin nezdinde ilim ve kudret çok önemli iki zati sıfattır. Ebu'l-Huzeyl'in bu iki sıfatı “zat”la nasıl özdeşleştirdiğini yukarıda gördük. Fakat bu iki sıfat nasıl gerçekleşmektedir? Ya da daha dikkatli bir ifade ile, bu iki sıfat yahut alim ve kadir olan “zat”ın, akledilen ve takdir edilenle olan ilişkisi nedir? Malum ve

makdur sonradan yaratılmış olan şeylerin iki sıfatıdır ve dolayısıyla muhdestir. Bu durumda alim ve kadir olan zatı ilahi bunları nasıl kullanmaktadır? İbn Ravendi'ye göre Ebu'l-Huzeyl şöyle demektedir: "Allah'ın takdir ettiği ve bildiği şeylerin bir sonu vardır. Kudreti bunu aşmadığı gibi ilmi de bunu tecavüz etmez." Bunun anlamı, ilahi ilmin ve ilahi kudretin bir sınırı ve sonu var demektir. İlim ve kudret ikisi de "zat"a özdeştir, dolayısıyla "zat" da sonludur.⁵⁹

Fakat Allâf'ın ilahi ilim konusundaki görüşü bu değildir. Ebu'l-Huzeyl'e göre, Allah şüphesiz kendi zatını bilir. Nefsi ise sonlu ve bitimli değildir. Dolayısıyla ilminin sınırı ve nihayeti yoktur. Fakat Allah'ın takdir ettiği ve bildiği şeyin sonu ve nihayeti vardır. Allah'a bu hususta hiçbir şey gizli kalmaz. O'nun ilim ve kudreti herşeyi kuşatmıştır. Hiçbir şey karşısında aciz değildir. Allah hakkında son bulma, zeval bulma ve nihayete erme sözkonusu değildir. Konumuz "zat" ise şayet Allah'ın ilmine son ve nihayet yoktur. Fakat sözkonusu mevcudat ise eğer bunun varacağı bir son ve nihayet vardır. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf bununla kadim ile muhdesin arasını belirlemek istemektedir. Muhdes olan için, sonradan meydana gelmiş olan eşya ve mevcudat için elbette bir son ve nihayet sözkonusudur. Bu, Allah'ın ilmi ve kudreti dahilindedir. Kadim olan için bir son ve nihayet sözkonusu olmadığı gibi onun hakkında parça ve kül ayırımı da geçerli değildir. Muhdes olan şeyler için bir son ve nihayet olması zorunludur. Bunlar için tümellik de çoğunluk da vardır. Yani sonradan olan şeyler (muhdesat) parçalardan (cüzlerden) oluşmuştur. Parçalardan oluşmuş olan şeylerin ise varacakları bir sonu vardır.

Çünkü parçaların varlığı gayenin (varılacak sonucun) tahakkukunu gerektirir. Parçalar sonlu bulunmazsa o zaman sonun parçalar olmadan da olabileceği caiz olur. Bu iki konum da muhaldır. Kadim olana gelince, onda ne parça ve ne de bölüm vardır. O besatet içerisinde bağımsız bir bütündür. Dolayısıyla onun hakkında son ve nihayet, yahut kül ve cem sözkonusu değildir.

Hayyat bu konuda Ebu'l-Huzeyl'in bizzat kendi ibaresini nakleder: "Ben muhdesatı (sonradan meydana gelme varlıklar)

bölümleri ve parçaları olan şeyler olarak buldum. Böyle olan şeylerin tümelliğinin ve cemiyetinin olması da gereklidir.” Muhdesatın, tümelleri olmayan, bölümlere sahip oldukları caiz olursa, tümel ve cem’in parçalarının olmadığı mümkün olacaktır. Bu muhal olursa, önceki de bunun gibi muhal olur.⁶⁰ Ebu'l-Huzeyl bu konuda şu âyetlere dayanmaktadır: “Allah muhakkak ki herşeye kadirdir”, “Herşeyi bilendir”, “Herşeyi kuşatandır”, “Herşeyi tek tek sayıp dökmüştür.” Ebu'l-Huzeyl bütün bunlardan şu sonucu çıkarmaktadır; eşyanın tümelleri vardır. Allah’ın kendisinin bunları bildiğini ve ihata ettiğini ispatlamıştır. İhsa ve ihata ise ancak sonlu olan şeyler hakkında sözkonusudur. Hasan Eş’ari aynı nassları aktarmakta ve şöyle demektedir: “Allah’ın olmuş ve olacak şeyler için mukadderati tûmeldir; sonludur ve toplayıcıdır.” Başka bir metinde: “Allah’ın lûtufluk olarak takdir ettiği şey külli (tümel), cemi ve gai’dir.” Üçüncü bir metinde ise; “Allah’ın malumatı külli ve cemi’dir. Allah’ın takdir ettiği şey kül ve cemi’dir” demektedir.⁶¹

Bütün bunlardan maksat -daha önce de söylediğimiz gibi- Ebu'l-Huzeyl’in kadim ile muhdes olanı birbirinden ayırmasıdır. Çünkü muhdes olan herşey bir sonla sonuçlanır. Buna ek olarak muhdes olanın son bulmasıyla ilim de son bulur. Fakat Allah’ın ilmi, daima yenilenir. Ancak talihsizlik sayılan şey, Ebu'l-Huzeyl’in, Allah lutfuyla ne takdir ederse onun bir sonu vardır görüşüdür. Ehl-i Sünnet Allah’ın fiilinin sonlu olmadığına iman eder. Ya da daha titiz bir ifade ile teslim edilmesi mümkün olan şey, -ki, bu Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat’in yapmadığı bir şeydir- aklın malumatla ilgili Allah’ın kudretinin son bulmayacağıdır. Allah’ın kudreti makdur olana da gayrisına da yeterlidir. O’nun kudreti bunun kat kat olanına ve ilâ nihaye yeterlidir.

E- CENNET EHLİNİN SÜKÜNU

Eşya sonlu olduğuna, eşyanın tümelliği, cem’iyeti ve sonu olduğuna ve Allah’ın takdir ettiklerine nihayet olduğuna göre cennet ehlinin amellerinin de bir sonu vardır. Ebu'l-Huzeyl şöyle der: cennet ehlinin sayı ve tümellerle çevrili hareketleri olduğuna göre, onlarda bütün lezzetler bir arada toplanmıştır: Cima lezzeti, yeme-içme lezzeti ve diğer lezzetler... Onlar cennette daimi

ve bakidirler. Son bulmayan, tükenmeyen, zail olmayan bir sükûnla orada sakindirler.⁶² Başka bir ibaresinde ise şöyle der: “Cennet ehlinin hareketleri kesintiye uğrar ve onlar orada ebedi bir sükûn içinde olurlar. Onlar ebedi bir sükûnla sükûn içindedirler. Baki lezzetlerle mütelezzizdirler.⁶³ Ka’bi, Ebu’l-Huzeyl’in; cennet ehlinin hareketlerinin kesintiye uğradığını, ve daimi bir sükûn içine girdiklerini, sonra lezzetlere gömüldüklerini ve hareketsiz olduklarını söylemiş olduğunu zikreder.⁶⁴

Cennet ehli hakkında mutlak sükûn düşüncesi İslâm düşünürlerini rahatsız etmiştir. Şehristani Allâf’ın, “cennet ve cehennem ehlinin hareketlerinin kesintiye uğrayacağını, daimi bir sükûn içine gireceklerini, cennet ehli için o hareketsizlik içinde tüm lezzetlerin bir araya geleceğini veya cehennem ehli için tüm elemelerin bir araya toplanacağını” söylediğini nakleder. Şehristani, bunun Cehm’in mezhebine benzediğini söyler. Çünkü o da, cennet ve cehennem ehlinin fena bulacakları görüşündedir. Allâf’ı buna iten sebebi ise şöyle izah etmektedir; O, alemin hudûsu meselesinde, öncesi olmayan havadisın sonu olmayan havadis gibi olduğunu söylemiştir. Çünkü bunların herbiri sonsuzdur. Ben önce hareketlerin son bulmayacağını söylemiyorum. Bilakis daimi bir sükûna kavuşurlar diyorum. Bununla o sanki, hareketlerde ilzam edici sebebin sükûnda geçerli olmadığını zannetmiştir.⁶⁵

Bağdadi ve ondan önce de Eş’ari, Allâf’ın Allah’ın makduratının fena bulacağı görüşünü ortaya atmasını -ta ki, Allah, makduratının fena bulmasından sonra herhangi bir şeye güç yetiremesin- Onun cennet ehlinin nimetleri ile cehennem ehlinin azabının fena bulacağı görüşüne zemin hazırlamak için olduğunu söylemişlerdir. Böylece cennet ve cehennem ehli hiçbir şey yapamaz hale gelirler. Bu durumda Allah ne ölümlere hayat vermeye ve ne de canlıları öldürmeye güç yetiremez. Keza ne sakin olanı harekete geçirebilir ve ne de hareket halinde olanı durdurabilir; ne yeni bir şey ihdas edebilir, ne de bir şeyi ifna edebilir.

Bağdadi’ye göre Ebu’l-Huzeyl’in bu görüşü aşırılık ve şerlilik açısından Cehm’in düşüncesinden daha tehlikedir. Çünkü Cehm, cennet ve cehennemin son bulacağı görüşünü ileri sürerken, Allah’ın bundan sonra bunlara benzer olanları yaratmaya kadir olmayacağını söylememiştir. Oysa Ebu’l-Huzeyl, bunlar fe-

na bulduktan sonra Allah'ın bunların benzerini artık yaratamayacağını söylemektedir.⁶⁶

Bu eleştirinin kaynağının İbn Ravendi olduğu anlaşılıyor. Çünkü *el-İntisar* müellifi Ravendi'nin takdim etmiş olduğu metin Bağdadi'nin sözlerine tamamen benzemektedir. Hayyat'a göre Ebu'l-Huzeyl'in görüşü şudur: "Allah şayet onların beka ve sükûnunu yapmışsa artık yaptığını onlara da yapmaya kadirdir, demek muhaldir. Fakat Allah onlar için bekayı ve sükûnu yaratmadan önce bekayı ve sükunu ve bunların karşıtlarını da yaratmaya kadirdir. Onlar için hayatı, bekayı ve sükûnu yarattıktan sonra, yaratmış olduğu hayata ve yapmış olduğu sükûna, fenaya, harekete, ölüme ve zıtlarına gücünün yeteceğini söylemek mustahildir. Yani Allah'ın kudreti fiilin çıkışıyla sınırlıdır. Fiil kudretten çıkınca, onun çıkışıyla zıddı da ondan çıkmış olur."⁶⁷

İbn Ravendi, Allâf'ın burada kendi kendisiyle çelişkiye düştüğünü söylemekte; onu itham etmektedir. İbn Ravendi şöyle der: "Allâf, zulme gücü yetmeyenin adalete de gücünün yetmediğini zanneder. Neccar'ın ashabının (yani Mücebbire'nin), kafirin hilafını yapmaya gücü yetmediği halde küfür fiilini yapmadığını zannettiklerini söyleyerek onlara susturucu cevaplar verir." Biz burada "muğlak ve dakik kelam"ın derinliklerine dalmakla karşı karşıyayız. Allâf, mücebbire olan Neccariye fırkasını, 'kafir küfürden başkasını yapmaya gücü yetmiyorsa, küfrü de yapmaz' şeklindeki görüşüyle ilzam etmektedir. Onlara göre bu durumda kafirin kudreti madum demektir. Dolayısıyla Allah şayet kendileri için sükûnu yarattıktan sonra cennet ehlini yeniden harekete geçiremiyorsa kudreti madum demektir.

Hayyat, konuya açıklık getiren Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın şu sözlerini zikreder: "Size göre şayet kafir, içinde bulunduğu küfürden çıkmaya muktedir değilse, o zaman kafir, küfrü seçen olmadığı gibi de onu yapan da değildir" görüşü haklılık kazanır. Bu durumda o, böyle bir şeyi yapmaya itilmiştir ve ona zorlanmıştır. Çünkü bir fiili yapmaya gücü yeten kimse onu terke de muktedirdir. Buna göre kafir küfründe genel anlamda fail durumunda değildir. Kudreti de yoktur. Çünkü yaptığı fiilin dışına çıkmıyor. Bir fiile de onun zıddını yapmaya da gücü yeten kişidir asıl muktedir olan. Bir işi, bir şeyi yapmaya yeterli olan güç

onun terkine de yeterlidir. Onu terkeden ondan kurtulur. Mücebbire, kudreti iki zıddan birine vermiş, birini diğeri adına nefyetmiştir. Mücebbire'ye göre kafirin hem belli bir şey yapması hem de onun zıddını yapması muhaldır. O sadece bir şey yapmaya muktedirdir. Ebu'l-Huzeyl'e gelince o, zıtları nefyettiğinde, diğeri zıddı da nefyetmiştir. Bu, bir kişinin gücü bir şeye yetiyorsa onun zıddına da yetiyor, demektir. Bir fiilden intifa ettiğinde zıddından da intifa etmiş olur. Allah cennet ve cehennem ehlinin sükûnu halinde, sükûnlarından önce onları ibkaya ve iskana kâdirdi. Onun kudreti fiile de fiilin zıddına da ulaşmaktaydı.

Fiil çıkınca kudret de çıkmış oldu. Onların ihyasında ve ifnasında güçlü sayılmaz. Burada kudret her iki zıddan birden nef-yolmuştur.

Hayyat, Ebu'l-Huzeyl'in düşüncesinin Cehm b. Safvan'inkine benzediği yolundaki iddiayı rededer. Ebu'l-Huzeyl, Allah'ın, cennet ehli hakkında "yiyecekleri daimidir" ve "orada ebedi olarak kalacaklardır" şeklindeki sözlerine iman etmektedir. Hayyat'a göre Ebu'l-Huzeyl'in bu konudaki görüşü şudur: Cennet ehlinin yiyecek ve içecekleri, aldıkları tüm lezzetleri bakidir. Bu nimetler son bulmazlar, fani olmazlar ve zail olmazlar. Ancak Cehm b. Safvan, "O evvel ve ahir olandır" âyetine dayanarak "evvel"i; "O vardı ve onunla birlikte hiçbirşey yoktu." şeklinde anladığı gibi "ahir"i de; "Baki kalacak olan O'dur ve O'nunla birlikte hiçbir şey baki değildir." şeklinde anlamıştır.⁶⁸

Şimdi Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, "Allah'ın makduratının ve malumatının bir nihayeti vardır" derken nereye varmak istemiştir? Ne gariptir ki, Mutezile'nin en amansız düşmanlarından biri olan Bağdadi bize, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın, düşmanlarına karşı İslâm'ı savunduğunu ortaya koyan bir metnini takdim etmektedir. Bağdadi'ye göre, Ebu'l-Huzeyl sükûn nazariyesiyle Dehriyye fırkasının hareketin kıdemi ve sermediyeti görüşünü çürütmeyi kastetmiştir. Bağdadi şöyle der: Ebu'l-Huzeyl el-Allâf Kavalib diye bilinen kitabında Dehriyye'ye verdiği cevapları belli bir bölümde zikretmiştir. Onların muvahhidlerle ilgili olan şu sözlerini zikreder: "Her hareketin sonunda sonu olmayan bir hareket, her hadisin sonunda, sonu olmayan bir başka hadisin olduğu caiz ise, her hareketten önce de bir hareketin olduğunu ve her hadisten önce

de bir hadisin olduğunu zannedenlerin dedikleri doğru olmuş olmaz mı?" Buna karşı Allâf bunların ikisinin aynı olduğunu belirterek şöyle cevaplar: "Havadisin, kendisinden önce başka bir hadis olmadan bir ibtidası olduğu gibi, kendisinden sonra da bir hadisin olmayacağı bir son vardır." Bunun için Allah'ın makduratının bir sonunun olacağını, fena bulacağını söylemiştir.⁶⁹

Burada Allah'ın makduratı (takdir ettiği, kaderini belli ettiği şeyler) hakkında Allâf'ın düşüncesindeki illiyet bağıntısını ve bu düşüncenin de sükûn düşüncesini netice verdiğini ortaya koyar. Allâf bununla Dehriyye nezdindeki hareketin kıdemi fikrini çürütmek istemiştir. Anlaşıldığı kadarıyla Dehriyye fırkası, Demokrites'in zerreler konusundaki düşüncesini esas alan bir Seneviyye taifesidir. Bilindiği gibi Demokrites, zerrelerin ebedi olarak hareket halinde olduklarını, yahut hareketin gayrı mütenahi olduğunu söylemekteydi.

Muhtemel olarak Ebu'l-Huzeyl, Aristo'nun evrenin hareketinin ebedi olduğu şeklindeki görüşünü reddetmekteydi. Tartışma öyle anlaşıyor ki, müslümanlarla Dehriyye taifesi arasında cereyan etmiştir. Dehriiler, müslümanların; cennet ve cehennem ebedidir düşüncesine kıyasla hareketin de kadim ve sermedi olduğunu ispatlamaya çalışmışlar ve cennet ve cehennem ehlinin hareketlerinin de kesintiye uğramayacağını söylemişlerdir. Bunun içindir ki, Ebu'l-Huzeyl -kudret konusunda yaptığı dakik araştırması sonucu- Allah'ın takdir etmiş olduğu şeylerin (makdurat) son bulacağını ve dolayısıyla ehl-i huldeyn'in mutlak bir sükûna kavuşacaklarını ilan etmiştir.

Ebu'l-Huseyn el-Hayyat da hareket konusunda (başlangıcı, gelişmesi ve sonucu) Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'tan sonra Mutezile filozoflarının görüşlerine tabi olmuştur. Bu konudaki Mutezile mezhebinin oluşmasında Ebu'l-Huzeyl'in büyük katkısı ve etkisi vardır.

Sonuç olarak şunları sorabiliriz: Cennet ve cehennem ehlinin hareketlerinin sükûna dönüşeceği düşüncesinin kaynağı var mıdır? Bu düşünce görüldüğü kadarıyla oldukça dikkat çekici felsefi bir temele dayanmaktadır. Fakat aynı konuyu ve düşüncayı daha önce Saibe'nin de işlemiş olduğu anlaşıyor. Onlar da, en sonunda azabın ortadan kalkarak son bulacağını ve herkesin Al-

lah'ın rahmetine kavuşacağını söylemişlerdir. Yine yahudilerden bazı taifeler, cennet ve cehennem ehlinin bin yıl sonra fani olup yokolacakları, sonra cennet ehlinin meleklerle, cehennem ehlinin ise çürümüş kemiklere dönüşeceklerini söylemişlerdir.⁷⁰ Fakat Ebu'l-Huzeyl'in cennet ve cehennem ehlinin sükûna kavuşacağı düşüncesiyle, yahudi yahut Sabie'nin bu konudaki düşüncesi arasında bir ilişki bulamıyorum.

F- KUDRET VE ASLAH FİİL

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, her şeyin Allah'ın kudretiyle olduğunu söyler. Gerçek fail Allah'tır. Lütuf olarak takdir ettiği şeylerin ardı arkası yoktur. Takdir ettiği her lütfun altında bir başka lütuf vardır. Mutezile, Allah'tan sadece bir tek fiilin sadır olduğu görüşündedir. O da aslah (en iyi) olan fiildir.

Şayet kudret "zat"ın kendisi ise, "zat" da nihai kemal demek ise, o zaman "zat"tan ancak ekmel olan sudur eder. Ebu'l-Huzeyl, aslah fiil mezhebinin usûlünü ortaya koymuş, onun altındaki fiili Allah'tan nefyetmiştir. Peki Allah aslah olandan düşük olana muktedir midir? Ebu'l-Huzeyl şöyle der: "Allah, bu tür bir fiili yapmaya muktedir olmasına rağmen onu yapmaz. O, ondan daha aslah olanı yapar. Daha titiz bir ifade ile, Allah'ın fiilinden daha aslah bir fiil yoktur. Aslah fiille birlikte, salahın altında olan fiil bozulmadır (fesad). Allah Teâlâ şayet aslah olanı menedip onun altında olanı yapmış olsaydı hepsi fesad olurdu. Allah muktedir olsaydı yapmış olduğundan daha iyisini yapardı denilmez. Aslah olan fiil evladır. Allah Teâlâ, aslah olanı terketmez. Çünkü bu ona evladır."⁷¹

İşte Ebu'l-Huzeyl'in aslah fiil görüşü. Peki bunun altında kalan fiilin yaratıcısı kimdir? Ebu'l-Huzeyl buna şöyle cevap verir:

Aslah fiilin altında olan fiilin yaratıcısı insandır. Allah zulmü, cevri, yalanı sadece takdir eder, insanın zulmetmesini ve yalan söylemesini takdir eder, ama O'nun bunu yapması muhaldir. Çünkü bu ancak nakıs bir sıfat sonucu mümkündür. Oysa Allah hakkında noksanlık sözkonusu olamaz. Allah mahlukatı ihtiyacı olduğundan dolayı yaratmamıştır. Yaratmış olması mahlukat için hikmettir. Onların menfaatlerini irade etmiştir. Allah cimri değildir. Dolayısıyla aslah olanı bırakıp da onun altında olanı yaratması caiz değildir.⁷²

Kudreti zatına özdeş olduğuna göre Mutezile için Allah'ın kudretini ve hürriyetini sınırlaması ve kaydı altına alması kaçınılmazdı. Yine Mutezile "insan özgürlüğü"nü kabul ettiğine göre, insanın bu kudreti ve hürriyeti Allah'ın kudretini tahsis etmektedir. Kuşkusuz Allah, keyfiyetini bildikleri şeyleri insanlara mukadder kılar. Hareket, sükûn, sesler, elemeler ve lezzetler gibi. Yani gerçekleşmesine güçlerinin yettiği şeyler... Ama renkler, yemek, hayat, ölüm ve acziyet gibi keyfiyetini bilmedikleri şeylere gelince Allah'ın bunları insana takdir etmesi mümkün değildir. Çünkü insanın bunları yapması caiz değildir.⁷³ Peki Allah insanlara herhangi bir ameli takdir ederse, bu durumda insanın buna ayrıca bir gücü kalır mı? Allâf bunu reddetmektedir. Çünkü iki kadir'in bir makdurunun olması muhaldir.⁷⁴

Mutezile'nin insan özgürlüğü mezhebine yapışması genelde Mutezile'yi, özelde ise Allâf'ı, 'Allah fiillerin sadece bir nevine kadirdir' görüşüne itmiştir. Bu tutum Ehl-i Sünneti haklı olarak, Mutezile, insanı yüceltmek için Allah'ın tüm kudretini feda etmiştir görüşünü ileri sürmesine sebep olmuştur. Fakat Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, Allah'ın kudretini cennet ve cehennemle takyid etmemekte, bunu huldeyn ehlinin hareketlerine kadar uzatmaktadır. Çünkü ahiret teklif yeri değil, mükâfat ve mücazat yeridir. Allah, ahirette insanları sıdka mecbur kılmıştır; sadıktırlar. Kelama mecbur kılmıştır, onunla konuşurlar. Kendi akıllarının sıhhatini seçmekte ihtiyar sahibi olsalardı bazı şeylerle emredilir ve bazı şeylerden de nehyedilirlerdi. Durum böyle olsaydı o zaman masiyete düşmeleri de sözkonusu olacaktı. Huldeyn ehlinin fiillerinin tümü zaruridir, kulların bunun üzerinde bir etkinliği yoktur. Hepsisi Allah Teâlâ'nın mahlukudur. Şehristani'nin dediği gibi bu durumda Ebu'l-Huzeyl bu dünyada kaderî, ahirette ise cebrîdir.

Ibn Ravendi, Ebu'l-Huzeyl'in cennet ehlinin ihtiyarının elinden alınmış ve cebr altında oldukları şeklindeki görüşüne karşı çıkmıştır. Ibn Ravendi şöyle der: "Ebu'l-Huzeyl, hastalıkların ve noksanlıkların zail olmasından, akıllarının ve bedenlerinin sıhhati gittikten sonra artık ne az ne de çok bir şey yapamazlar. Bu durumda hareket, sükûn, kıyam ve kuud, bakma ve işitme, koklama ve yemek yemek, kelam ve sükût gibi eylemler yapamaz.

Tıpkı bir taş gibi, harekete geçirilirse hareket eder. Kendi haline terkedildiği vakit bir tek hal üzere kalır. Daimi sükûn hali geri dönünceye kadar bu hal böyle devam eder. Sükûn hali onlara geri dönünce ilk durumda kalırlar. Ebu'l-Huzeyl ve arkadaşları yanında her kim; oluş anında Allah bir tek fiile veya söze veya yarattığı şeyi değiştirmeye gücü yeter derse hata etmiş olur.⁷⁵ İbn Ravendi buna bakılırsa Ebu'l-Huzeyl'in cennet ve cehennem ehli hakkında cebr görüşünü ileri sürdüğünü söylemektedir. Bu bir tür Allah'ın kudretinin ve hürriyetinin takyididir. Bu durumda onlar sükûn ya da hareket olsun herhangi bir fiilde bulunamazlar. Onlar tıpkı taşlar gibidir. İtildiklerinde ancak hareket ederler, yerlerinde bırakıldıklarında ise hareketsiz kalırlar. Onlarla taşlar aynı mesabededir. İradeleri ellerinden alınmıştır. Daimi sükûn hali onlara geri dönünce o halde kalırlar. Bu Allah'ın kudretinin onlar üzerindeki son halidir. Onları harekete itip yahut sükûn haline getirdikten sonra Allah'ın onlar üzerinde artık bir gücü kalmaz. Onlar da bir fiile kalkışamazlar. Allah da artık bir iş yapamaz.⁷⁶

Buna karşılık Hayyat, İbn Ravendi'nin bu aktardıklarına karşı çıkmakta, Ebu'l-Huzeyl'in bu konudaki görüşünü çok güzel bir şekilde ortaya koymaktadır. Kuşkusuz Ebu'l-Huzeyl'e göre bu dünyanın amel, emr ve nehy, seçme ve zorluklara muhatap olma yeridir. Ebu'l-Huzeyl şöyle der: Cennet ehli cennetteki nimetlerden zevk ve lezzet alırlar. Bu nimetleri onlara veren Allah'tır. Ayrıca onlar bu nimetleri elde etmek için herhangi bir çaba sarfetmezler.

Sıhhatli bir akıl ve bedenle cennette bulunmuş olsalardı fiilleri ve yapma özgürlükleri olurdu. O zaman bazı şeylerle emredilir ve bazı şeylerden de nehyedilirlerdi. Böyle olunca da onlardan masiyet de vukû bulurdu -ve cennet emr, nehy ve mihnet yeri olurdu. Mükâfat yeri olmazdı, tıpkı dünya gibi olurdu. Bu konudaki icma benim dediğimi doğrular niteliktedir. Ebu'l-Huzeyl'in bu sözlerini İbn Ravendi şöyle yorumlar: Bu, Ebu'l-Huzeyl'in cennet ehlinin gerçekte herhangi bir amelde bulunmadıkları konusunda ileri sürmüş olduğu delilidir.⁷⁷

Bize göre Ebu'l-Huzeyl, konuyu kesinlikle çözümlememiştir. Konu şudur; Allah bunları öldükten sonra ikinci kez hareket et-

tirmeye kadir değil midir? Ebu'l-Huzeyl'in ifadelerinden çıkan, Allah'ın bunları yeniden hareketlendirmeye gücünün yetmeyeceği şeklindedir.

Hayyat İbn Ravendi'nin, Ebu'l-Huzeyl'e göre cennet ehlinin konumu tıpkı taşların hareketsizliği gibidir. Taşlar ölüdürler. Ne bilgi sahibi ve ne de hayattadırlar" şeklindeki değerlendirmesini şöyle cevaplar: Ebu'l-Huzeyl'e göre cennet ehli hayattadır ve akıl sahipleridir. Taşlarla aralarında hiçbir benzerlik yoktur O halde, fiilin onlar için imkansızlığı noktasında onlarla Rableri aynı noktada birleşmiş olmuyorlar mı? şeklinde düşünmek Allâf'a yalan isnad etmektir. Oysa Allâf'ın Allah hakkındaki düşüncesi: "Hiçbir şey O'nun benzeri değildir" şeklindedir. İnsan ne melek ve ne de cindir. Allah da ne melek ve ne de cindir. Bundan, Allah ve insan aynı konumdadır sonucunu çıkarabilir miyiz? Hayyât şunu demek istiyor: Biz insanın ve Allah'ın melek veya cin olmadığını söylüyoruz. Sadece bu söz insanın Allah'a müsavi olduğunu gösterir mi?

Ebu'l-Huzeyl ve Hayyat'ın cevapları ne olursa olsun, açık olan husus şu ki; Mutezile'ye göre Allah'ın kudreti insanın kudretiyle sınırlıdır (mukayyetdir). Allah sadece aslah olan fiili yaratabilir. Bunun dışındaki fiiller insanın kudreti dahilindedir. Aslah olan fiillerin dışındakilerin yaratıcısı insandır.

Ebu'l-Huzeyl'in mezhebine göre -daha önce de değinildiği gibi- Allah bir tek fiil yapmaya "matbudur" yani mücberdir. Dolaşısıyla Allah biçimdir (formdur). İbn Ravendi şöyle der: "Sen, Allah'ı kim eza ve eziyet verebilecek güçtedir şeklinde nitelerse ona biçim ve form vermiş sanırsın. Çünkü sana göre, zulüm yapabilecek güçte olanın sûret (biçim) olması gerekir. Allah'ın zulme kadir olduğunu zannedenler, bu zulmü yapmaya gücü yetmez diyenin O'nu matbu (mücber) kıldığını sanmışlardır. Matbu olan ise ancak biçimdir. Çünkü zıddına gücü yetmeyen ancak matba ve muhdes olur. Ebu'l-Huzeyl'in görüşüyle sadece yetinsek bu onun küfrü için yeterlidir. Mutezile taş tapanlarla çekişmeye girse onlara galebe edemez. Veleş şeyhleri Ebu'l-Huzeyl olsa. Çünkü taş kendi tabiatıyla bir şey yapamaz. Yine onun görüşüne göre kadim olanın kudretinde onu ifna etmek yahut kendisini fiillerinden ayırıp soyutlamak muhaldir.⁷⁸

İbn Ravendi son derece şiddetli biçimde Ebu'l-Huzeyl'e saldırmakta ve en ağır lafları söylemektedir. Fakat, eleştirinin asıl özü, Ebu'l-Huzeyl'in, Allah'ın bir tek fiili yapmaya matbu (mucber) kılması hak değil midir?

Hayyat, bu eski mülhidin şiddetli hücumlarını durdurabilecek bir şey öne sürmüş değildir. Sadece şunları söyler: Kitabımızın değişik yerlerinde Ebu'l-Huzeyl adına söylemiş olduğumuz şeylerin çoğu ona isnad edilmiş yalanlardır. Kendisi bunları inanarak söylememiştir. O sadece nazari tartışmalarda konuşuyor. Kendi yandaşları olan dehrîlere hüccet olsun diye bunları söylüyordu. Daha sonra bu tür konularda konuşmayı bıraktı ve tevbe etti. Senin gibi mülhidler görüncü bütün bunlardan vazgeçti.”⁷⁹ Hayyat'ın bütün söyledikleri bundan ibaret.

Onun ve tüm Mutezile'nin önündeki en kolay yol, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın akidesine dönmektir. Ki, o da şudur; Allah gerçekte her şeye kadirdir; hayır da şer de tümüyle O'nun kudreti dahilindedir.

G- İRADE

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın mezhebine göre irade “zat”tır, zat da iradedir. Peki irade edilen şey “kün” kelimesiyle nasıl gerçekleşir? Kadı Abdülcebbar şöyle der: Allah Teâlâ bir şeyi meydana getirmek (ihdas) yahut var etmek istediği zaman ona “kün” der ve o şey olur. Bir şeyi var etmede ve yok etmedeki metodu budur.⁸⁰

Kudret ve ilim meselesinde olduğu gibi bu konuda da bir sorun ortaya çıkmaktadır. Kudret makdur olanla, ilim malumla ilişkili olduğu gibi irade de irade edilen şeyle (murad) ilişki halindedir. Peki murad edilen şeyle ilişki içinde olan irade kadim midir hadis midir? Şayet iradenin kadim (ezeli) olduğunu kabul edersek bu irade hadis olan bir muradla mı yoksa kadim olan bir muradla mı ilişkilidir?

Yok eğer irade hadis ise (yani sonradan yaratılmışsa) bu, irade ile kaim olan “Zat”ın da hadis olmasını gerektirir. İşte bu noktada Ebu'l-Huzeyl sorunu iki türlü irade tasavvur etmek sūretiyle halletmek istiyor. Birincisi kadim olan iradedir. Ki, bu aynı zamanda “zat”tır ve onun sıfatlarındandır. İkincisi ise, muh-

desatla alakalı olan hadis iradedir. Bu irade ise fiilin sıfatlarındandır. Şunu belirtmemiz gerekir ki, Allâf burada bu iki tür sıfat arasında açık bir ayırıma gitmemektedir.

Kelam ilmindeki anlamıyla teknik ıstılah olarak irade, olmayan bir şeyin icadıdır. Ebu'l-Huzeyl'e göre irade halk (yaratma) düşüncesine tâbîdir. Hatta bu mezhebin üslûbu, nihai anlamda ilahi iradeyi ifade eden kelimenin "tekvin" olduğu yönündedir. Irade edilen şeylerle (muradat) ilgili olan irade hadistir, ezeli değildir. Zat onun ezeliyetinde müşarık değildir. Bir şeyi irade etmek o şeyin kendisi değildir. Yani halk (yaratma) mahluktan başka bir şeydir. Allah'ın bir şeyin oluşması için olan iradesi, oluşmuş olan şeyden başkadır. O, bir mekanda bulunmaz. İmanı irade etmesi imanın kendisi değildir, ondan başkadır. Bu, iradeye ne emir, ne hüküm ve ne de haber niteliği kazandırmaz. Başka bir ifadesinde ise şöyle der: Allah'ın iradesi, irade edilen şeyden başkadır.

O'nun iradesi birşeyi halkettiğinde onu halketmesidir. O'nun katında bir şeyi halketmesi o şeyin gayrıdır, ondan başkadır. Bilakis yaratma O'nun katında sözdür, mahal değildir.⁸¹

Aynı şekilde mücebbire fırkasının Allah'ı bir şeyi yapmaya icbar etmeleri de doğru değildir. Bunlar "Kün" emrinin ihdasını başka bir "kün" emrine bağlayarak Allah'ı buna mecbur kılmaktadırlar. Her "kün" emri bir başka "kün"le meydana gelir ve bu müteselsilen devam eder demektedirler. Oysa mesele böyle değildir. Allah bir fiilin olmasını irade ettiği zaman onu "kün" sözüyle yapar. Ama bu, O'nun buna mecbur olduğu, dolayısıyla onu ancak bu yolla yapabilir anlamına gelmez.⁸²

Hâdis iradenin bir tek anlamı vardır. O da yaratmadır yahut tekvin kelimesidir. O da mahallinde değildir. Çünkü eğer halk (yaratma) mahal dışında olursa, bundan tekvin kelimesinin yahut yaratma iradesinin "mahal" de olduğu anlaşılabacaktır. Mahalde vücudu ise ya "zat"la kaim olacaktır yahut olmayacaktır. Iradenin varlığının mahalde olması ezeli olan "zat"la kaim olmasını, ilahi iradenin kadim olmasını, Müridin (irade eden) vücudunun da, irade edilenin -ki o da mahluktur- de ezeli olmasını gerektirir. Bu ise muhaldır. Şayet irade "zat"ın dışında bir mahalde ezeli olarak bulunursa hem sıfatlar taaddüt eder,

hem de “zat” taaddüt eder ki, bu da muhaldir.” Çünkü birden başka “zat” yoktur.

İcad anlamında irade vardır ve bu meydana gelmektedir, ama bir mahalde değil. Allah'ın kelimından bir kelimesinin mahalde mevcut olması irade olan kelimenin dışındaki bir şeydir. Bu, emr ve nehiyden oluşmuş olan kelimelerdir. Bunlar cisimlerde ve mahalde gerçekleşmiş olan kelimelerdir. Bu da yine ince ve muğlak sözler sınıfındandır. Ebu'l-Huzeyl bununla “kelimenin kıdemini” inkar etmeyi amaçlamıştır. Ve buna bağlı olarak tabii ki “Mesih'in kıdemi”ni reddetmeyi kastetmiştir. Çünkü Yakubiler ve Milkaniyye nezdinde Mesih (İsa) Allah'ın kelimesidir. Bunlara göre Allah'ın kelimesi burada İsa'da, bir mahalde vukû bulmuştur. Ki, bu mahal de İsa'nın cesedidir. Bunun içindir ki Ebu'l-Huzeyl irade edilen şeylerle ilişkili olan iradenin ezeliyetini inkar etmiştir. Yahut daha dikkatli bir ifade ile mevcudatı netice veren “kûn” kelimesini inkar etmiştir. Ebu'l-Huzeyl'in buradaki amacı “hulûl mezhebi”ni reddetmektir. Çünkü yaratma (halk) kelimesiyle -hatta bunun hudûsu da dahil- yaratmanın bizzat kendisi arasındaki mutlak ayırım; her ilahi fiil ile bu fiilden çıkan etki arasındaki mutlak ayırım gibidir. Onun içindir ki Ebu'l-Huzeyl sürekli olarak, Allah'ın bir şeyi yaratmadaki iradesi ile yaratılmış olan şeyin aynı olmadığını, Allah'ın iradesinin irade edilen şeyden ayrı olduğunu söyler. Eş'ari, Ebu'l-Huzeyl'in şu sözlerini aktarır: Bir şeyin halkı, o şeyin yoktan varedilişinin aynı değildir. Allah'ın iradesi bu konuda olacak olan şeye “kûn” diye emretmesidir. Allah'ın, istemediği bir şeyi yaratması ve ona “ol” demesi caiz değildir. Araz ve cevherin halkı Allah'ın gayrıdır. İrade ve söz demek olan yaratma (halk)'nın mahalde olmadığı zanedilmiştir. Telifin de, biraraya getirilerek bir şeyin yaratılması olarak sanılmıştır. İşte uzun, bir şeyin uzun olarak yaratılmasıdır, renk de bir şeyin renkli olarak yaratılmasıdır. Allah'ın bir şeyi yok olduktan sonra yaratmaya başlaması, onu yaratmasıdır ve bu O'ndan gayrıdır. Onun iadesi de O'nun gayrıdır. Allah'ın bir şeyi irade etmesi de O'nun gayrıdır. İmanı irade etmesi de onu emretmesinden başkadır. Dolayısıyla ibtida mübtedadın ayrı olduğu gibi, iade de meaddan farklıdır. İbtida bir şeyin ilk kez yaratılmasıdır, iade ise onun ikinci defa yaratılmasıdır.⁸³ Dolayısıyla bu

beka ve fena kelimeleriyle ilişki içindedir. Ebu'l-Huzeyl "tekvin" kelimesine kıyasla, bir şeyin halkı O'nun gayrı olduğuna göre beka da bakinin gayrıdır sonucuna varmaktadır. Aynı şekilde fena da faninin gayrıdır. Allah'ın bir şeye "baki ol" demesi beka, "fani ol" demesi de fenadır. O halde beka ve fena bir mekanda mevcut değildirler. Aynı şekilde halk da, vakit de bir mekanda değildirler. Bunların bir vakitten ziyade bulunmaları caiz değildir. Yani araz iki vakitte bulunmaz. Sadece bir tek kere meydana gelir ve sonra da son bulur.⁸⁴

Doğrusu Ebu'l-Huzeyl, bu açıklamalarıyla olabilecek son noktaya kadar Allah'ı tenzih etmektedir. Buna rağmen, De Boer gibi değerli araştırmacıyı, "irade" yahut "tekvin" kelimelerinin Ebu'l-Huzeyl nezdinde aracı cevherler mesabesinde olduğunu, tıpkı Eflatun'un ideler alemine veya "ukûlu'l-eflak"ine denk düşüğünü söylemekten de alıkoymamıştır. Çünkü bu kelime ezeli olan yaratıcının mahluk ve hadis olan âleme bağlantısını göstermektedir. De Boer'in bu görüşü yanlıştır kuşkusuz. Oysa Eflatun'un misal alemi ve ukûlu'l-eflakı kadimdir ve a'yanı yani mahalli sözkonusudur. Oysa Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, "tekvin" kelimesinin hadis olduğunu ve mahallinin bulunmadığını söylemektedir. Ashında De Boer'in amacı, el-Allâf'ın Eflatun'dan ya da Yeni Eflatuncu felsefeden etkilenmiş olduğunu kanıtlamaktır. Bu ise tamamen yanlıştır.

Son olarak el-Allâf'ın, Allah'ın imanla ilgili iradesinin O'nun gayrı olduğu şeklindeki metniyle sözü noktalayalım. Bu irade ne emirdir, ne hükümdür ve ne de haberdir; mahluktur. Burada Allâf, Allah'ın insanla ilgili iradesine bir mahal nisbet etmektedir. Yani bu irade cisimlerde zuhur etmektedir. Fakat burada Allâf, Allah'ın iradesinin yine O'nun gayrı olduğuna ve onu emretmekten ayrı olduğuna işaret etmeyi de ihmal etmiyor. Acaba Allâf, bununla bir şey zatında güzeldir yahut çirkindir mi demek istemektedir? Daha doğrusu o bu ibarede Mutezile'nin iki genel teorisini dile getirmiş olmuyor mu? Birincisi; çirkinlik ve güzellik zatıdırler. Yani bir şey kendi zatında ya çirkindir yahut güzeldir. O halde insan O'nun iradesiyle mahluktur ama kendi zatında muhayyer bırakılmıştır. Bu, doğrusu uzak bir çıkarımdır. Allâf'ın sözleri belki de bu anlamları içerir ama insanın fiili Allah'ın ira-

desinden başka bir şeydir. Buradan hareketle ikinci esas ortaya çıkmaktadır; o da, insan fiili üzerinde insanın kudretinin vaki olmasıdır. Yani imana olan hakimiyet Allah'ın iradesinden değildir. Tamamen insanın kudreti dahilindedir.

H. KELAM

Mutezile, kelamın kıdemini reddetmektedir. Dolayısıyla kelam zati sıfatlardan değildir. Kelam ve zat-ı ilahi bir tek şey değildir. Yani kelam fiili sıfat-ı fiiliyedendir. Ya da daha dikkatli bir ifade ile kelam hadistir, sonradan varolmuştur. Bu noktada, İslâm'ın akılcı tarihinde büyük bir yer işgal eden Kur'an'ın mahluk olduğu düşüncesi ortaya çıkmıştır. Daha önce de söylediğimiz gibi Ebu'l-Huzeyl'e göre, Allah'ın bazı kelamının mahalli yoktur. Tekvin (oluş) kelimesinde olduğu gibi. Bazı kelamı içitse mahal sözkonusudur. Emir, nehy ve istihbar gibi. Allâf'a göre tekvin tekliften ayrıdır.⁸⁵ Kur'an tekvin kelimesi yani *halk* (*mahluk*) değildir. Bilakis, emir, nehy ve istihbardır. Dolayısıyla onun için bir mahal sözkonusudur. Bu mahallin de Allah'ın gayrı olması gerekir. Çünkü aksi halde bu, "Allah'ın zatı"nın emir, nehiy ve istihbara mahal olmasını gerektirir. O halde Kelam arazdır. Allah önce onu levh-i mahfuzda yaratmıştır. Burada el-Allâf, hadise dayanmaktadır. Çünkü rivayette geldiğine göre, Kur'an önce levhi mahfuzda idi. Dolayısıyla o arazdır. Kur'an üç ayrı mekanda bulunur. Mahfuz bulunduğu mekan (yazılı olduğu yer), okunduğu ve iştirildiği mekan. O halde Allah'ın kelamı birçok yerde bulunmaktadır. Yazılı olduğu, okunduğu ve mahfuz olduğu yerlerde bulunur.⁸⁶ Bulunduğu mekan ortadan kalkınca Kur'an da ortadan kalkmış olur. Başka bir yerde bulunduğu anda, Kur'an buraya intikal etti demeyiz; Allah onu bu mekandan çekip aldı ve başka bir mekanda yarattı deriz. Kur'an arazdır. Allah onu şurda burda, değişik yerlerde yaratır. Allah önce onu levhi mahfuzda yaratmış, sonra Rasûlullah'ın kalbinde yaratmış ve sonra da mushafta yaratmıştır. Sonra da onu okuyanda ve hıfzede yaratmıştır. Bütün bunlardan çıkan sonuç, Kur'an'ın ille de Allah'ın mahluku olduğu ve Allah'la kaim olan sıfatı olmadığı demek değildir. Kur'an hadistir, kıdem konusunda Allah'a müşârik değildir. Burada Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın gayesi Allah'ın zatını

tenzih etmektedir. O, bu açıklamalarıyla aslında Mutezile'nin genel görüşünü temsil etmektedir.

2. TABİİYYE SORUNU (NATURALİZM)

A. EBU'L-HUZEYL'İN ATOMCU OKULU

Ebu'l-Huzeyl Allâf, Tabiiyye sorununu çözümlemeye çalışan ilk müslüman filozoftur. Bu, evrenin değişken mi yoksa sabit mi, olduğu sorundur. Bu büyük düşünürü böyle bir meselede kafa yormaya iten saik kuşkusuz ondaki felsefi kaygıdır. O, bu konuya çözüm getirmeye uğraşmıştır. Allâf, ilahi iradenin ve ilahi kudretin en önemli makduru olan âlemi izah etmeye çalışmıştır. O'na göre bu âlem sabit değildir, değişkendir. O, evrenin bu değişkenliğini (mütegayyir) felsefe tarihinde atomcu görüş olarak bilinen yahut cüz'-ü layetecezza olarak isimlendirilen ekolün görüşüyle açıklamaya çalışmıştır. Bu okul daha önceleri eski Yunan'da vardır. Demokrit ve Epikür bu okulun mensuplarıdır. Mâfih Allâf'ın okulu kendinden önceki görüşlerden ayrılmaktadır. Allâf, bu görüşü dinî ölçüler içerisinde ortaya koymaya çalışmaktadır. Peki, nedir Allâf'ın bu atomcu okulu?

Allâf'ın cüz'-ü layetecezza konusundaki görüşünü bize sunan metinler elimizde oldukça azdır ve bunlar Allâf'ın bu konudaki görüşünü izah etmeye yeterli değildir. Gerçi daha sonraları Mutezile ve Eşaire mensupları aynı teori üzerinde durmuş ve bu konuda çokça yazmışlardır. Biz bu teoriyi ilk kez ortaya koyan düşünürün ortaya koyduğu biçimiyle sunmaya çalışacağız. el-Allâf'a göre evren (âlem) sayısız cevahir-i ferd denilen zerrelere yahut parçalanmayan parçalardan (cüz'-ü layetecezza) meydana gelmiştir. Bu parçalar yahut bu cevherler mürekkeb değildirler, basit parçalardır." Cüz'-ü layetecezzanın ne uzunluğu, ne genişliği ve ne de derinliği vardır. Bunlarda ne ictima ve ne de iftirak vardır." Varlıkların tümü bu bölünmeyen parçalara ayrılır. "Zerre, ikiye, dörde, sekize ve sonuçta bölünemez parçalara ulaşır." Bu bölünemez parçalar (cüz'-ü layetecezza) yahut cevherler birbirleriyle birleşir ve ayrışırlar. Yani bunlar hareket eder, hareketsiz kalır ve tek başlarına kalabilirler. Cisimlerin hareket ve sükûnu gibi bu cevher-i ferdin de aynı özellikleri vardır. O da hareket ve sükûna kabildir; birleşmeye ve ayrışmaya müsaittir. Ama

renk, tat, koku, hayat, ölüm ve benzeri niteliklerin cevher-i ferde hulûl etmesi caiz olmadığı gibi, cisimlere de hulûlü caiz değildir. Yani keyfiyeti bilinen niteliklerin hulûlü caiz, keyfiyeti bilinmeyen niteliklerin hulûlü ise caiz değildir.⁸⁷

Bu cevherlerin hareket etmeleri ve bir arada toplanmaları sonucunu varlık (kevn) meydana gelir.

Bunların birbirinden ayrılması ise bozulmayı ve dağılmayı (fesad) sonuç verir. Zaman dediğimiz şey işte bu cüz'lerin hareketidir. Mekan ise, bunlarda tahakkuk eden birbirinden ayrı (münfasil) an'lardır. Evren (alem) işte bu cüzlerden yahut bu cevherlerden oluşmuştur. Evreni meydana getiren bu cüzler hareket etmektedirler. Peki bunlar neyin üzerinde ya da neyin içinde hareket etmektedirler? Bu hususta bir açıklama yok. Bu konuda nasslar suskundur. Gerçi Allâf'ın mezhebinin siyakına bakılacak olursa, âlemdeki bu cevherlerin "halâ" denilen vasatta hareket ettikleri söylenebilir. Ama kainatta gördüğümüz şeyler zati olan araz ve ahvalden öteye geçmez. Bu cevherlerin karşılaştığı şeyler araz ve ahvalden başka birşey değildir. Yani varlıklarda meydana gelen tüm değişimler bu cevherlerin arazlarıdır. Bence el-Allâf'ın mezhebinin siyaki bize bunu söylemektedir. Ebu'l-Huzeyl "halâ"nın ne olduğu konusunda konuşmadığı gibi kendisinden sonra gelen Eş'ariler de bu konuda bir şey söylememişlerdir. Muhammed Ebu Bekir er-Razi "hala" ile ilgili düşüncesini cevher-i ferd bahsi içinde zikretmiştir. Öyle anlaşıyor ki, cüz'-ü la yetecezza konusunda Razi'nin ve kelamcılarının görüşleri tamamen farklıdır.

Âlemin (evren) en büyük niteliği bu cüzlerdir. Bunlar bazen hareket ve bazen de sükûn içerisindedirler. Bu cüzler kendi başlarına ne hareket edebilirler, ne hareketi nakledebilirler, ne kendi başlarına sükûna kavuşabilirler ve ne de sükûnu başkasına taşıyabilirler. Bu cüzlerde hareket ve sükûnu var eden ancak kadir ve mürid (irade sahibi) olan zat-ı İlahiyedir. Yani evreni oluşturan bu cüzler kendi başlarına hareket ve sükûn halinde değildirler.

Bu, müslümanlar nezdinde ilk zerre (atom) yahut diğer adıyla cevher-i ferd teorisidir. Bu teoriyi ilk kez keşfeden Ebu'l-Huzeyl'dir diyebiliriz. Gerçi genel anlamda sözkonusu nazariyenin felsefi düşünce tarihinde bir geçmişi vardı. Ebu'l-Huzeyl,

önünde duran bu düşünceyi yakaladı ve onu eşine az rastlanır bir ustalıkla işledi. Burada sorulması gereken soru şudur; Ebu'l-Huzeyl'i, bu nazariyeyi almaya ve onu kendi felsefesine katmaya iten sebepler neydi? Onun amacı, soyut bir tefsir için tabii bir tefsir mi yapmaktı? Yoksa bu Ebu'l-Huzeyl nezdinde ilahi sıfatların metafiziğinin ve bizzat irade, ilim ve kudret sıfatlarının bir şubesi miydi?

Bu sorunun kesin cevabı şudur: Tutarlı bir düşünce örgüsüne sahip olan bu müslüman filozof metafizik teoriye benzer bir şube olarak tabiiye nazariyesini ortaya koydu. Cüz'-ü layetecezza düşüncesi önce ilahi irade fikrinin bir şubesidir. İlahi irade yahut zat (öz-cevher), mucid olan irade olması yönüyle, ilahi kudret yahut zat-ı İlahiye kudret olması hasebiyle; Allah her şeye gücü yeten kadir olduğuna göre, cismi parçalara ayırmaya, hatta artık parçalanamayacak kadar küçük parçalara ayırmaya da gücü yeter. İlahi kudretin kapsamını (şümül) tesbit edebilmemiz için İslâm'ın temel prensibi olan, mahlukatın ilanihaye hadis olduğu gerçeğine uygun biçimde hareket etmemiz gerekir.

Yine Ebu'l-Huzeyl'in ıstılahına uygun olarak mahlukat küll, tüm, gaye ve sonuç itibariyle Halık'a muhaliftir. Bunun anlamı şudur; mevcudat bütününü mütenahidir. Parçalarının sayısınca mütenahidir. Eşyanın cüzleri, parçaları vardır. Ebu'l-Huzeyl'e göre bu, gözle müşahade edilen bir husustur. O halde eşyanın bir küllünün de bulunması gerekecektir.⁸⁸

Cüz'-ü layetecezza fikri Ebu'l-Huzeyl'e göre ilahi iradenin ve ilahi kudretin bir dalı ve ilahi ilmin de bir şubesidir. Kuşkusuz ilahi ilim tüm mevcudatı ihata edip kuşatır. Kapsamlı bir ihata ise ancak mütenahi bir mevcudun varlığı ile mümkündür. Mütenahi bir varlığın tahakkuku ise, nihayetül-emirde parçalanmayan parçaya inkısam ettiği zaman mümkündür.

Mutezile'nin önde gelen büyüklerinden biri olan bu kadim Şeyh (Ebu'l-Huzeyl) Allah'ın iradesini, ilmini, kudretini ve mevcudatı ihata edip kuşatmasını şu âyetlerin tefsiriyle yapmaya çalışmıştır; "O her şeyi bilendir", "her şeyi birer birer sayıp dök-müştür", "O her şeyi ihata etmiştir". Ebu'l-Huzeyl, bu âyetlerin tefsirinde lafzi tefsire, sufilerin yaptığı zevki tefsire yahut zahire takılıp kalan bir tefsir yolunu izlememiştir. Bunun yerine cüz'-ü

layetecezza kavramına dayanan bir tefsir yolunu izlemeye çalışmıştır. Bunu genel felsefe uyumu içerisinde belli bir çerçeveye oturtmaya çalışmıştır. Düşmanlarından hiçbirisi O'nun İslâm düşüncesini bulandırdığını ve karıştırdığını söylememiştir. Aynı görüşü daha sonraları Mutezile olduğu gibi kucaklamıştır. Sadece Nazzâm bunun dışında kalmıştır. Daha sonraları ufak bir değişiklik ile aynı görüşü Eş'ariler de savunmuştur. Ebu'l-Huzeyl'in zerre (cüz'-ü layetecezza) görüşüyle muharebe eden kişi, zahiri bir alim olan İbn Hazm'dır. Müslüman filozofların tümü Ebu'l-Huzeyl'e karşı bayrak açmışlardır. Bunlar farklı biçimlerde ya Aristo'nun ilkmadde mezhebine sarılmışlar yahut Yeni Eflatunculuğun feyz ve sudur teorilerine itibar etmişlerdir.

B. EBU'L-HUZEYL'E GÖRE ATOM MEZHEBİNİN KAYNAĞI

Önemli bir soru: Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın seçmiş olduğu felsefi örnek, daha önceki atomcu felsefe örneklerinin hangisinden alınmadır acaba? Bu konuda eski Yunan filozoflarından Leukippos, Demokrit, Anaksagoras ve Epikur var. Bunun yanı sıra cüz'-ü layetecezza konusunda fikir yürüten Hind kaynaklı görüşler de vardır. Dolayısıyla biz bu mezhebin tamamıyla Ebu'l-Huzeyl'in kendi düşünce derinliklerinden çıkmış olduğunu, her türlü dış etkilere uzak, bağımsız bir biçimde doğmuş olduğunu söyleyemeyiz.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Demokrit'in atomcu teorisi İslâm dünyasına intikal etmişti. Büyük bir ihtimalle Allâf bu mezhebi biliyordu. Ama şunu da belirtmek gerekir ki, Demokrit'in atomcu görüşüyle, Allâf'ın zerre teorisi arasında önemli farklılıklar vardı. Demokrit'in okulu, tamamen alî (mekanik) bir niteliğe sahiptir. Zerrelerin kaynağında tamamen mekanik bir sistem hakimdir. Oysa Allâf'a göre zerratin kaynağı ve geliş yeri Allah'tır. O, akli ve ruhi bir varlıktır ve mutlak irade sahibidir. Zerrati yaratmış, sonra da âleme müdahale etmiştir. Ta ki, zerrati hareket ettirsin ve teskin etsin. Hareketi ikame etmekte ve sükûnu yaratmaktadır. Sonra cevherleri yaratmakta ve onları yok etmektedir. Bütün bunlar ilahi iradeye yani tekvin kelimesine, "kûn" kelimesine uygun olarak cereyan etmektedir. O'nun iradesi yaratılışın yokolmasını dilerse cevherler de yok olur. Cevherler ve cüz'-ü la-

yetecezza (zerre) belli bir zamanla sınırlıdır ve belli bir süre sonra son bulur. Burada Demokrit'in cevherleri ile el-Allâf'ın cevherleri arasında ikinci bir farklılık söz konusudur. Demokrit'in cevherleri bakidir, ezeli ve ebedidir. Hacim ve şekil itibariyle muhtelif ölçülerde küçük cisimlerdir. Hacim ve şekillerinin farklılığı itibariyle tüm cisimlerin niteliklerinin illetidir. Allâf'ın zerratı ise sonradan yaratılmıştır (hadistir) ve onları Allah yaratmıştır. Hatta bunları daima yaratmaktadır. Yani bir tür sürekli yaratılışla karşı karşıyayız. İlahi irade bu yaratılışı istediği sürece bu süreklidir ve devamlıdır. Allah'ın ameli ebedidir ve süreklidir, her an gerçekleşir. Yahudi filozoflardan İshak b. Süleyman el-İsraili (Ö. 420 H.) *el-Ustukussat* adlı kitabında ve Musa b. Meymun da *Delailü'l-Hairin* isimli eserinde İslâm kelamcılarının cüz'-ü layetecezza konusundaki görüşlerini Yunan filozofu Demokrit'e irca etmeye çalışmışlardır. Bu aynı zamanda Pines'in de düşüncesidir. Oysa bu tür bir yaklaşım yanlıştır. Ancak zerre konusunda Demokrit okulu ile müslüman kelamcılar arasındaki fark -er-Razi, Cürcanî ve Şirazi'nin de belirttikleri gibi- şudur; Demokrit cüz'-ü layetecezzanın salabetinden ötürü birbirinden ayrılamayacağını ve bölünemeyeceğini söylemekte yalnız vehmî inkisamını reddetmemektedir. Kelamcılar ise cüz'-ü layetecezzanın vehmî olarak bölünmezliğini savunmuşlardır. Bu noktada iki görüş arasında tamamen bir farklılık vardır. İkisi arasında isimdeki benzerlik dışında herhangi bir benzerlik söz konusu değildir.⁸⁹

Eski Yunan'da atomcu filozofların ikincisi olan Epikür'e geçiyoruz. Epikür de cevahir-i ferd denilen zerrenin kadim olduğu görüşündedir. Bu noktada Ebu'l-Huzeyl ve diğer İslâm kelamcılarının tümüyle ihtilafa düşmektedir. Fakat bununla birlikte savunduğu teorisinin bazı nitelemeleri O'nu müslümanlara yakınlaştırmaktadır. Epikür, cevahir-i ferdin (zerre-atom) maddeyi oluşturan son cüz olmadığını, bunun değişik yönlerle doğru uza-yıp giden, belli hacmi olan cisimler olduğunu söyler. Bu ise O'nu Ebu'l-Huzeyl'den uzaklaştırmaktadır. Fakat bununla birlikte Epikür -bu yorumlar çerçevesinde anlaşılması güç birtakım ibareler bırakmıştır- cüz'-ü layetecezzanın da mütenahi ufaklıkta birtakım parçalarının olduğunu ve bunların hacimlerinin de parçalarının da bulunmadığını söylemektedir. Acaba Epikür bu görü-

şüyle Ebu'l-Huzeyl'e kaynaklık etmiş olabilir mi? Doğrusu Epi-kür'ün bu anlaşılması güç açıklamaları henüz istikrar kazanmış değildir. Dolayısıyla bu görüşün Ebu'l-Huzeyl'e kaynaklık yapmış olduğunu kesin biçimde söyleyemeyiz.⁹⁰

Öte yandan Pines, nazik bir şekilde cüz'-ü layetecezza konusunda Ebu'l-Huzeyl ve müslümanların Hind felsefesindeki "zerre" görüşünden etkilenmiş olduklarını söylemeye çalışmıştır. Müslüman kelimcilerin görüşleriyle Hind felsefesindeki görüşü ustalıkla karşılaştırmış olmasına rağmen, böyle bir benzerliğin zorlamanın ötesine geçmediği de ortadadır.

Üstad Pritzel ise cüz'-ü layetecezza konusundaki kaynağın, İslâm dünyasında münteşir bulunan gnostik mezheb olduğu görüşündedir. O'na göre Ebu'l-Huzeyl zerre ile ilgili görüşü bu mezhepten alarak İslâm ilmi kelimasında bunu ustalıkla işlemiş ve takdim etmiştir.⁹¹

Doğrusu bu noktadaki tartışmalar bitmiş değildir. Daha dikkatli ve titiz araştırmalara ihtiyaç vardır. Cüz'-ü layetecezza konusu, gnostik mezhebe düşman olan bu filozofun (Ebu'l-Huzeyl) gerçekten kendi asli düşüncesi midir, yoksa bunu Yunanlı filozoflardan yahut gnostik düşünceden mi almıştır?

C. EŞ'ARILERE GÖRE CÜZ'-Ü LAYETECEZZA FIKRI

Ebu'l-Huzeyl'in görüşleri içerisinde özetlediğimiz bu cüz'-ü layetecezza konusu İslâm dünyasında büyük ilgi görmüştür. Ebu'l-Huzeyl'den sonra aynı konuyu birçok Mutezili düşünür işlemiştir. Daha sonraları bu konuyu detaylı ve mükemmel biçimde ortaya koyan ise Eş'ariler olmuştur. Özellikle Ebu'l-Hasan Eş'ari ve onun öğrencisi olan Bakillani bu konu üzerinde önemle durmuşlardır. Hatta öyle ki bu görüş neredeyse Eş'arilerin ve dolayısıyla tüm İslami mezhebin resmî görüşü haline dönüşmüştür.

Eş'arilere göre -aynı şekilde cüz'-ü layetecezza görüşünü savunanlara göre de- tabiat âlemi cevherlerden ve arazlardan ibarettir. Birincisi ikincisinin mahallidir. Dolayısıyla cevherler değişimlerin yahut meydana gelen keyfiyetlerin mahallidir. Bunların hudusu ise arazdandır. Yani cüzlere (ezca) yüklenen şey sadece arazlardır. Duyularla hissettiğimiz âlem ve mevcudat ise işte bu cüzlerden ve arazdan oluşmuştur.

Zerrat yahut bölünmez parçalar dediğimiz cüzlerin bir kısım sabit özellikleri olmasına rağmen mekansal devamlılıkları yoktur. Cüz'-ü layetecezzanın belli bir konumu olmakla birlikte hacmi de yoktur. Her cüz kendi başına bağımsız olup biri diğerine temas etmez. Bunun sebebi ise şudur: Araz ancak yine araz bir cevher sayesinde varolabilir, onsuz olamaz. Araz başka bir cevherle kaim olamaz. Bu durum ise hariçte külli vücudun yokluğunu gerektirir. Hariçte sadece cüz'-ü layetecezza dediğimiz cüz kalır. Külli olan ise yalnızca zihindedir.

Parçalanmayan parçaların zamansal bekaları da yoktur. Yani sözkonusu mekan ise zerreler mecmuasıdır. Zaman da böyledir. O da zerrelerin mecmuasıdır. Bu zerreler de birbirinden ayrı olup zamanın parçaları olan an'lardan ibarettirler. Biri diğerini izler. Bu zerrelerin birbirleriyle bağlantıları yoktur. Araz iki zaman dilimi içinde devam etmez. Zaman boşlukta tıpkı bir saatin akrebi gibi hareket eder. Bu görüşe göre zaman zerrelerden ibarettir ve değişim anında vardır. Eş'ari'nin bu konuda ilkesi: "araz iki ayrı zamanda yahut iki vakitte devam etmez." Yani zamandan ayrılmayan bölünmez bir parça olarak kalır ki, bu da "an"dır. Araz iki ayrı parça, yani iki cüz halinde kalmaz.

Cevherler birbirinden ayrı ve mütemayiz olunca bunlarda külli fikrinin oluşması mümkün değildir. Araz adet de değildir, imtidat da değildir, kemiyet de değildir. Zihnin bir itibarından ibarettir. Yahut düşüncenin farzettığı nisbetler, izafeler veya muhayyilenin doğurduğu şeylerdir.

Bu itibarlar, izafeler veya nisbetler zatidirler, nesnel değildirler. Dolayısıyla biz zati olanla nesnel olanı birbirinden ayırmak zorundayız. "Zat", bütün nisbetlerin ve itibarların yaratıcısıdır. Zihin dışı olan nisbet ve alanı kesinlikle anlayamayız. Alaka ve nisbet zihinde oluşur ve bir şeye nisbet edilir ve tüm makûlâta uygulanır. Bunlar akli ameliyeler olup pratikte varlıkları yoktur. Ancak cüz'-ü layetecezzanın, (cevher) keyfiyet ve arazın hudûsu ve cevherlerin içinde hareket ettikleri mekan, yani "halâ" (boşluk) bundan müstesnadır. Bu zatiyet izafet düşüncesi etrafında müslümanların yapmış oldukları en güçlü bir tahlil biçimi olarak görünmektedir. Stoa mektebi de daha önceleri, "izafe"nin aklın ameli olabileceği gerçeğine ulaşmışlardır. Ama müslümanların gittikleri yoldan tabii ki gitmemişlerdir.

D. EŞ'ARILARI

CÜZ'-Ü LAYETECEZZA KONUSUNU İŞLEMeye İTEN SEBEPLER

Bu mektebin kurucusu -gördüğümüz gibi- Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'tır. Daha sonraları ise bu okulu ilk kez Eş'ariler ileri bir noktaya götürmüş ve mükemmel şeklini vermişlerdir. Kuşkusuz Hasan Eş'ari, ilahi kudretin, ilmin ve iradenin mevcudat üzerindeki ihtasını özellikle pekiştirmek istiyordu. Bu ise ancak mevcudatın sonlu ve sınırlı olduğunu kanıtlamak durumunda gerçekleşebilirdi. Bu durumda ancak muhit olan ilim, kudret ve mutlak olan irade tüm varlıkları şumûlüne alabilirdi.

Fakat bir de orta yerde dinî yorumdan kaynaklanan tabii tefsirin gerisinde metafizik-felsefî bir sorun durmaktaydı. İslâm felsefecileri, Aristo felsefesini müjdeliyor, Aristo'nun kadim heyulasından söz ediyorlardı. Heyulanın kıdemine inanan Eflatun taraftarları bir grup da vardı. Bunlar atomcu mektebin görüşlerine inanıyor, başka bir ifade ile kadim ve mutlak olan heyulada cüz'-ü layetecezza olduğunu savunuyorlardı. Böylece bir taraftan Eflatun felsefesine, bir taraftan da Demokrit felsefesiyle ilişki içinde idiler. İşte bu ortamda Ebu'l-Huzeyl el-Allâf dinî nasslara dayanarak cüz'-ü layetecezza okulunun ilk formunu ortaya koydu. Daha sonraları bu okul Hasan Eş'ari ve ardılları tarafından olgun hale getirildi. Eş'ariler bununla Aristo'nun ilk ve kadim muharrik dediği maddeye cevap vermeye, ilk muharrikin madde olmadığını kanıtlamaya çalışmışlardır. Ortaya koydukları mekteple Allah'ın ezeliyetini ve kıdemini ispatlamışlardır. Bu mektebin görüşüne göre, alem cevher ve arazdan oluşmuştur. Alem sürekli olarak "havadis"e maruzdur. Havadisten hali olmayan şeyin kendisi de zorunlu olarak hadistir. O halde bu cevherlerin ve arazların da mutlaka bir muhdisinin olması gerekir. İşte bu Muhdis Allah'tır. Bu cüz'leri yaratan Allah'tır. Sonra bunları ifna eder ve yeniden inşa eder. Bu varlık aleminin tüm mekanlarda ve zamanlarda ve her ahvalde Allah'ın müdahalesine istinad eder. Bunun adı yeniden yaradılıştır (el-halkû'l-cedid) yahut sürekli yaratılıştır. Mutlak yaratıcı iradedir bu. Allah'ın kudreti mevcudat üzerinde sürekli olarak müdahildir, faaldir. Yaratır ve yok eder. Cevherler arasındaki irtibatı telif eder ve arazları yaratır. Sonra arazın halından elini çeker ve mahlukatı yok eder. Varlığın bir tek biçim-

de olduğunu bize gösteren şey aslında “adet”tir. Oysa gerçekte evren sürekli bir devinim ve değişim içindedir. İlahi kudret ve irade sürekli olarak evrene hakimdir ve faaldir. Sonsuz bir enerji halinde olan bu irade ve kudret yaratıyor, yok ediyor, eviriyor çeviriyor, akla gelebilen ve hayal edilebilen her şeyi yapıyor. Müttekaddimin ve müteahhiriyle birlikte Eş’ariler “arazın iki zamanda kalmayacağı” ilkesini ortaya koydular. Ancak Allâf bu ilkeyi kabul etmemiş, bazı arazın iki zamanda kalabileceğini söylemiştir. Bunu da Mutezile’nin istitaat görüşünü kurtarmak için yapmış olabilir.

Araştırmacılar Eş’arilerin isimci (nominalist) olduklarına, küllilerin vücudunun (universaller) hariçte olmadığını söylediklerine pek dikkat etmemişlerdir. Eş’arilere göre araz “cüz’i”dir, varolur ve yokolur. Kelamcıların ise hariçte küllilerin vücudunun varlığına inandıklarını söylemeye gerek yok. İkinci bir husus, arazın baki olduğunu söylemek Allah’ın kudretine muhalefet anlamına gelir. Gerçekte faal olanın araz olduğunu söylemek, dolayısıyla tabiatın sürekli olarak hakim ve fail olduğu sonucuna götürür bizi.

Munk, *Emşac mine’l-Felsefeti’l-Yahudiyye ve’l-Arabiyye* adlı kitabında ve Mc Donald İslâm Ansiklopedisi’ndeki “Allah” maddesinde müslüman felsefecilerin savunduğu cüz’-ü layetecezzanın Leibniz’in ruhi atomlarına (monadlar) benzediğini anlatmaya çalışmıştır. Bu iki görüşün, atomların besateti ve parçalanmazlığı konusunda bir dereceye kadar birbirine benzediği görülmektedir. Bu zerreler her iki görüşe göre de mevcudatın ilkeleridir. Fakat dikkat edilmesi gereken husus bu iki görüşün özde birbiriyle çelişkili olduğudur. Mc Donald, cüzlerin (zerreler) gerçekte özel bir mahiyetlerinin olmadığını, bunların belirli bir düzen içinde gelişmedikleri görüşündedir. Sadece varolmakta ve kaybolmaktadırlar. Özel mahiyet düşüncesi Aristoculuğun maddenin ruhi zerreler fikrine dayanır. Müslümanlar ise maddenin ezeliliyetine (kıdemi), maddenin sûret biçiminde tekeyyûf ettiği düşüncesine inanmazlar. Müslümanlara göre cüz’-ü layetecezzaya özel bir mahiyet verilmeyince, değişim içinde sürekli olarak ilahi iradeye ihtiyaç duyulacaktır. Değişimin her evresinde devreye ilahi irade girecektir. Sözkonusu zerreleri halk eden, vareden ve

sonra da yokeden Allah'ın "kün" kelimesiyle olan emridir. Oysa Leibniz'e göre rûhî zerrelerin (Monadlar) özel bir mahiyeti vardır. Zerreler kendi içsel güçten başka hariçten herhangi bir yerden yardım almamaktadırlar. Sadece dahili güçlerine dayanmaktadırlar. Leibniz, ruhi zerreler arasında belli bir düzen koymaya çalışmıştır. Bunun içindir ki, sabık ve ezeli bir nizam fikrini ortaya atmıştır.

Müslümanlar ise bu noktada Allah'ın iradesine ve kudretine iltica etmişlerdir. Müslümanlara göre Allah'ın iradesi ve kudreti illetlerin illetidir.

İNSANİ SORUN

A. Daha önceki bölümlerde geçtiği gibi Allah'ın kelamını ikiye ayırdık. Bir kısmı hadistir, mahalli yoktur; bir kısmı da hadistir ve mahalli vardır. Birinci kısım: daha önce de geçtiği gibi "tekvin" kelimesidir. İkincisi ise; emir, nehiy ve taat şeklindeki tekliflerdir. Bu ikinci kısım elbette cisimlerde bir mahalde meydana gelir. Bu teklifler insanın kudreti gözönüne alınarak kendisine Allah tarafından verilmiştir. Teklifler insanın kudreti dahilindedir. Peki insan nedir ve kimdir? Ebu'l-Huzeyl şöyle der: İnsan iki eli ve ayağı olan, nefis ve cisimden oluşan, ruhu, hayatı ve duyguları olan kişidir. Cisim ise eb'adlardan oluşmuştur. Cismin her bir bu'du başkasıyla birlikte fail olsa da kendi başına iş yapamaz. Fakat asıl fail söz konusu olan bu eb'adlardır.

Ebu'l-Huzeyl "nefs"e belirli bir tanım getirmemektedir. Bununla ilgili olarak şöyle der: "Nefs mana olarak ruhtan farklıdır. Ruh da mana olarak hayattan farklıdır. Hayat ise ona göre arazdır."⁹² Ebu'l-Huzeyl bu taksimattan şöyle bir sonuca varıyor; insan uykuda iken nefis ve ruhtan soyunmakta ve hayatın dışında kalmaktadır. Duyular arazdır ve bedenden değildir.⁹³ Doğrusu bu konuda elimizde oldukça az sayıda metin bulunmakta ve bunlar da açıkçası muğlaktır. Cisim, nefis ve duyular arasındaki ilişkilerin keyfiyeti ve bunların nasıl işlediği konusu açık değildir. Bunlar insanla beraber midir yoksa ondan ayrı mıdır? Mutezile'nin bu konularda fazlaca konuşmuş olmasına rağmen eldeki nasslar pek önemli bir şey vermemektedir. Bu konuda Ebu'l-Huzeyl'in açıklamalarından başka da Mutezile bize bir şey bırakmamıştır.

İnsan marifet dediğimiz şeye nasıl ulaşır? Beş duyu bize yakîni biçimde ilk marifeti vermeye yeterli değildir. Bir kısım Mutezile düşünürleri nefsin duyular diye adlandırılan menfezler aracılığıyla eşyanın mahiyetini algılamak için çaba sarfettiğini tesbit etmeye çalışmışlardır. Ama duyular dışında bir şeyin olmadığı, her şeyin duyular olduğu görüşü her türlü “yakîn”i bilginin inkarı anlamını taşır. Yani duyular ancak hissedilebilen (gözle görülüp elle tutulabilen) şeyler üzerinde etkiler ve etkilenir. Duyuların gerisinde ve ötesinde olan hakikatleri ancak duyuların dışında kalan vasıtalarla idrak edebiliriz.

Ebu'l-Huzeyl bu hususta başka bir gücün varlığına işaret etmektedir ki, bu güç duyuları da aşan düşünce (fikir) dir. Fikir nakilden (burada vahiy kastediliyor) öncedir. O tek başına Allah tanımaya yeterlidir. Bu sonuca varmadığı zaman ikaba müstahak olur. Düşünce (fikir) sayesinde eşyanın kendi zatında marifetine ulaşılabilir. Çirkin mi güzel mi olduğu anlaşılabilir. İnsanın bu tanıma ve tanımama ölçüsüne göre kendisine sevab yahut ikab terettüp eder.⁹⁴ O halde Allah'ı tanıma vasıtası akıldır. Başka bir metninde ise Ebu'l-Huzeyl şöyle demektedir; “İdrak, akibet bilgisidir. Ve idrak gözde değil kalpte yerleşir.”⁹⁵ Kalbin ve diğer uzuvların yaptığı amelleri birbirinden ayırır. Ahlâk ilminde kalbin amelleri muharrik güç olarak tabir edilir.

Cevarih ise amel olarak tabir edilir. Dolayısıyla asıl olan kalbin amelleridir. Fiilin meydana çıkmasında muharrik güç kalbin amelleri olduğuna göre amelleri bu durumda istitaatla karşılaştırmak kaçınılmazdır. Daha önce de söylediğimiz gibi istitaat Mutezile'nin tümünün nezdinde fiil üzerinde ve fiil meydana gelmeden önce onun zıddı üzerindeki güçtür. Fiil meydana geldikten sonra kesinlikle artık onun için insana ihtiyaç kalmaz. İnsan henüz fiil meydana gelmeden önce bir şeyler yapmaya kadirdir. İnsan fiil meydana gelmeden önce bir şeyler yapar, fiil ise ondan sonra meydana gelir. Çünkü daha önceki zaman dilimi birşeyler yapmanın vaktidir, ikinci vakit dilimi ise fiilin meydana gelme zamanıdır.⁹⁶ Yani istitaat muharrik güç (bais)le beraberdir. “Yapma” fiili ve durumu ona eşlik eder. Çünkü burada kudretin yapmaya yahut yapmamaya gücü yeter. Fakat fiilin hali, yani meydana gelişinden sonra istitaatın artık herhangi bir rolü kalmamaktadır. Bu durumda istitaat fiile mülahızım değildir.

Fakat insan fiilden önceki vakitte işlediği fiili, fiilden sonraki ikinci vakitte de yapabilir mi? Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'a göre, insanın ikinci vakitte gücünün fiile yetmesi caiz olduğu gibi, gücünün yetmemesi de caizdir. Hatta bunu yapmakta acze düşer. İkinci vakitte hareket edince sağa doğru hareket ediyorsa hareketi sağa doğru olur; sola doğru hareket etmesi halinde ise hareketi de sola doğru olur. Daha sonra sağa doğru olan hareketten sola, sola doğru olan hareketten de sağa geçmeye gücü yetmez. Yani hareket "oluş"un (tekevvün) bir çeşididir. Kevn (oluş, varlık) ise cismin mekanda kategoriler altında mevcuda benzeyen bir nitelik kazanmasıdır. İkinci vakitte acze düşme de olabilir. Yani birinci vakitte güç yetirme ve yapabilirlik meydana geldikten sonra ikinci vakitte acizlik ortaya çıkmış olabilir. Bu, fiili yapmaktan aciz olmaktır. "Çünkü Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'a göre, güçsüzlük (acz) ikinci vakitte gelir, fakat fiil devam eder. O halde onun varlığını olmayan bir güçle nasıl açıklayabiliriz.⁹⁷

B. İNSANÎ FİİL VE TEVELLÜD

Mutezile, insandan sudur eden fiillerin neticeleri üzerinde durarak bunları yorumlamaya çalışmıştır. Bu sonuçlar gerçekten insanın kendi fiili mi yoksa kendisinden başkasının mıdır? Daha dikkatli bir ifade ile acaba fiilin sahibi (fail) bu fiili başkasında mı meydana getiriyor, yoksa bizzat kendi nefsinde mi ihdas ediyor? İki şeyin çarpışmasından meydana gelen elem yahut yeme içme fiilinden meydana gelen lezzet gibi fiilden çıkan sonuçlar (mütevellidat) acaba insanın kendi fiilleri midir yoksa bundan başka bir şey midir? Yani bunları yapan insan mıdır yoksa başka birisi midir?

Son sınırına kadar insanın ihtiyarını esas alan görüşün, insanın fiillerinin ve amelinin sonuçlarını da kabul etmesi ve bu sonuçlarından onu sorumlu tutması kaçınılmazdı.

İnsandan çıkan fiillerin sonuçları (mütevellidat) insana da insandan gayrisine da nisbet edilmez. Bunlar insanın kendisinden çıkan sebeplerin oluşturduğu şeylerdir.⁹⁸ Tehanevi, "tevellüd"ü (bir şeyin bir şeyden doğması) "failden bir vasıta ile sadır olan fiil" olarak tanımlamakta ve bunun tam karşıtı olarak da vasitasız olan fiili koymaktadır.⁹⁹ Mutezile'den bazıları da bunu,

“sebebi benden olduğu halde başkasından vaki olan fiil” şeklinde tarif etmişlerdir. Bunlar dışında daha değişik tarifler de yapılmıştır. “Sebebini benim oluşturduğum fiil olup benden çıktıktan sonra da onu bırakmamın mümkün olmadığı fiildir. Bunu kendi nefsimde yapabileceğim gibi benden başkasında da yapabilirim.” Başka bir tanım; “Bu, benim istediğim şeyden hemen sonra gelen üçüncü fiildir. Tıpkı darbeden sonra gelen acı gibi.” Mutezile üstadlarından el-İskafi şöyle der: Kasıt ve irade dışı, meydana gelmeye müheyya olan her fiil mütevellit fiildir. Ve bir irade ve kast dahilinde meydana gelen bu fiilin bir cüzünün bile belli bir azm ve kasta ihtiyaç duyması, bu fiilin tevellüd kavramı dışında kalmasına yeterlidir.¹⁰⁰

Detayda farklı düşünceler ileri sürmelerine rağmen Mutezile ileri gelenlerinin çoğu “tevellüd” fikrinde birleşmişlerdir. Ebu'l-Huzeyl tevellüd görüşünü ortaya atanların ilkidir. Yalnız Onun tevellüd görüşü diğerlerinden farklılık arzeder.

Ebu'l-Huzeyl'e göre insanın amelleri iki kısma ayrılır: Bunların bir kısmının keyfiyeti bilinir. Hareket ve sükûn gibi. Diğer bir kısmının keyfiyeti ise bilinmez. Renkler, yaş ve kuru , açlık ve tokluk, idrak, ilim vs. gibi. Daha önce de belirttiğimiz gibi Allah insana birinci kısma hakim olma gücünü verdiği halde, ikinci kısma egemen olma gücünü vermemiştir. Kudretin burada rolü yoktur.

Birinci kısımdan çıkan fiiller kendi nefsinde veya başkasında ihdas etmesi cihetiyle kendisine aittir. Bunları kendi nefsinde yahut başkasında yapmaktadır. Kendi nefsinde veya başkasında tevellüd eden hareketler de sükûn gibidir. Bir vuruştan (darbe) ve insanın yaptığı bir hareketten tevellüd eden fiiller. Yahut kendisinin meydana getirdiği sebeplerle kendi dışındakilerde meydana getirdiği fiillerdir. Tıpkı birine ok atan bir insan gibi. Ok attıktan sonra kendisi ölür; ama, oka hedef olan kişi de yaralanır, acı çeker ve ölürse, bu durumda bu acıyı ortaya çıkaran oku atandır. Ölümünden sonra meydana gelen katl olayı kendisinin ortaya koyduğu sebepler dolayısıyladır ve kendisi de hayatta gibidir.

Renkler, soğukluk, kuruluk vs. gibi niteliği bilinmeyen şeyler ise doğrudan Allah'ın fiilleridir. Bunlardan tevellüd eden şeyde insanın müdahalesi ve gücü yoktur.

el-Allâf, bu noktada Bîşr b. Mu'temer'den ayrılmaktadır. Ona göre bütün bunlar insan fiiline terettüp eder. Sebebi insanın kendisi ise fiiller de ona aittir.¹⁰¹

Hayyat, tevellüd meselesini Ebu'l-Huzeyl'den naklen tahlil etmeye çalışmıştır. Çünkü İbn Ravendî'ye göre, tevellüd teorisini savunan el-Allâf ve arkadaşları ölümlerin de canlıları öldürdüğünü ve bunun mecazen değil, hakikaten olduğunu söylemektedirler. Buna göre madum olanlar mevcut olanları öldürmekte ve ruhlarını cesedlerinden çıkarmaktadırlar. Hayyat bunu kesinlikle reddetmektedir. Hayatlarında ve sıhhatli hallerinde iş yapmaya gücü yeten canlılardan ölümden sonra da bazı fiiller sadır olmaktadır. Bu fiiller kendilerinden başkasına nisbet edilmez. Bu fiiller bulundukları siyak üzere oldukları sürece sonuçlar da kendilerine nisbet edilir.

Hayyat, yukarıda verdiğimiz ok örneği üzerinde tahlillerde bulunmaktadır. Ok atma fiili Allah'a mı aittir; faili olmayan bir fiil mi, yoksa okun kendi fiili mi, veya oku atanın fiili midir, gibi ihtimaller üzerinde durmaktadır.

Burada ok atma fiilinin Allah'a ait olması, birçok sebepten ötürü muhaldir. Çünkü bu fiili işlemeye insanın gücü yetmektedir; başka bir güce ihtiyaç yoktur. Allah bu noktada insanın fiiline müdahale etmez. Dolayısıyla insan kendi yaptıklarında yani ef'alinde ihtiyar sahibidir, özgürdür. Şayet fail Allah ise, oku atan oku attıktan sonra bunun Allah tarafından meydana gelmemesi caiz midir? Çünkü bu durumda bir tek şeyde iki kadirin kudreti taalluk etmektedir ki, bu da muhaldır. Buna bir çok olay kıyas edilebilir.

Okun yaydan çıkıp gitmesi, okun kendi fiili olması caiz değildir. Çünkü ok, hayattar değil cansızdır. Cansız olan şeyden fiilin hasıl olması caiz olmaz. Aynı şekilde cansız olan ihtiyar ve irade de edemez. Okun failsiz olarak çıkıp gitmesi de düşünülemez. Çünkü failsiz fiil olması caiz değildir. Tıpkı yaratıcısız yaratma, katipsiz bir kitabın caiz olmaması gibi. Bu durumda geriye tek alternatif kalmaktadır: Fiil, mutlaka bir failden tevellüd eder. Şayet bu fiilin sebebi o fail ise...

İşte fiiller (ef'al) konusunda durum budur. Marifet noktasındaki duruma gelince; Ebu'l-Huzeyl'e göre marifet, tevellüd yo-

luyla meydana gelir. Meseleyi bu şekilde düzene ve tertibe sokarsak bir sonuç elde edebiliriz.

Daha sonra göreceğimiz gibi, tevellüd fikri iki ilke üzerine kuruludur; insanın özgürlüğü ilkesi ile illiyet ilkesi. Ebu'l-Huzeyl birinci ilke olan insanın özgürlüğü ilkesini esas almıştır. Bu onun tevellüd görüşüne uygun bir ilkedir. Fakat el-Allâf'ın diğer bir kısım ibarelerinde "illiyet" ilkesini inkar etmektedir. Ona göre Allah ağır olan taş ile havayı uzun süre cemetmesi caizdir. Allah bunları cemedir ve bu durumda ne taş yere düşer ve ne de yuvarlanır, bilakis sükûn hasıl olur. Ve yine pamuk ile ateş bir arada cemedildiği halde yanma olayı meydana gelmeyebilir. el-Allâf bu konuda daha da ileri giderek ifrat derecede şeyler söylemiştir.¹⁰² Peki bütün bunlar onun tevellüd düşüncesiyle nasıl bağdaşabilir? Oysa hiç kuşku yok ki, tevellüd illiyet ilkesi üzerine kaimdir.

C. MUTEZİLE'Yİ TEVELLÜD DÜŞÜNCESİNE İTEN SEBEPLER:

1- İnsanın irade özgürlüğü; tevellüd düşüncesi (bir şeyin bir şeyden doğması) genel olarak Mutezile mezhebinin mantığına uygundur. Bu mezhebe göre -ki, kulun fiil sahibi olduğu bir şeyde Allah'ın kudret-i failesi yoktur diyerek Allah hakkında kadim ilim ve kadim kudret sıfatını nefyetmişlerdir- fiil insandan sadır olmaktadır ve insanın kendisindendir. İnsanın fiili konusundaki tasavvurları sadece bununla da kalmamış, insanı büyük ölçüde bu tasavvurla isimlendirmişlerdir. İnsandan neşet eden yahut tevellüd eden fiillerin herbirini insana nisbet etmişlerdir. Bu fiiller insandan daha önce tahdid edilmiş bir gaye için sadır olduğuna göre bunlardan çıkan sonuçlar da onu ilzam eder. Mutezile, böylece sebepleri müsebbebata bitişik kılmış ve bu düşüncüyü insana özgü şeylerde gerçekleştirmiştir. Böylece Mutezile'yi, tevellüd düşüncesine iten en önemli sebepleri öğrenmiş oluyoruz.

2. Sebeble müsebbeb arasındaki ilişki yahut illiyet kanunu: Mutezile insan fiilini işte bu ilke ışığında incelemişlerdir. Illiyet kanunu yahut illet ile malul arasındaki ilişki. Illetin vücudu malulün vücuduna delildir ve bu ikisi arasında mantıksal zaruri olan bir ilişki vardır. Biri diğerinden geri kalmaz. "Sebepler müsebbeblerinin mucibidir."¹⁰³ Örneğin, bir insan oku attı ve oka

hedef olanı öldürdü. Bu durumda katil olayı bir illetle maluldür. İşte o illet okun bir gayeye doğru fırlatılmasıdır. Gaye tahakkuk ederse, iki hareket arasındaki illiyet bağı da gerçekleşmiş olur. Ve bunlardan biri diğerinden zorunlu olarak doğar. Dolayısıyla illet zati bir niteliktir, birinin ortaya koymasına bağlı değildir. illet kendi zatında müessirdir ve kendi zatında mucibdir.¹⁰⁴

Eş'ariler tevellüd fikrini kabul etmezler. Mutezile'nin, tevellüd düşüncesini ispat etmek için ortaya attıkları ilk sebebi reddederler. Çünkü Eş'arilere göre fail Allah'tır. Fiilleri Allah yaratmıştır, insan da bu yaratmadan ötürü onları kesbetmiştir. Onun için insan okla bir şeyi atarken gerçek fail kendisi değildir, gerçek fail Allah'tır. Burada illet bizatihi müessir değildir.¹⁰⁵

Eş'ariler ikinci sebebi de -ki, bu illiyet kanunudur ve bu kanunun insanın ve Allah'ın ef'aline olan intibakıdır- kabul etmezler. Çünkü Allah'ın fiillerini hiçbir güç tahdit edemediği gibi, onun fiilleri hiçbir kanun altına da alınamaz. Allah'ın, müsebbbin vücuduyla birlikte sebebin tahakkuku arasına girmesi caizdir. İnsan okun atılmasını isteyebilir ama Allah istemediği için ok fırlamayabilir ve yine ok yaydan çıkmakla birlikte Allah onu hedefine varmadan yarı yolda durdurabilir, böylece katil olayı gerçekleşmez. Ve yine ok yaydan çıkıp hedefe isabet etmekle birlikte insan ölmeyebilir. Bütün bu ihtimaller caizdir. "İktiran bir sebeptir, bize göre zaruri olan müsebbeb değildir. Bilakis ne herşey budur, ne de odur. Birinin isbatı diğerini mutazammın değildir. Birinin nefyi de diğerinin nefyini içermez. Birinin vücudu diğerinin vücudu için zaruri değildir. Aynı şekilde birinin ademi de diğerinin ademini gerektirmez.

Bunların ikisinin iktiranı Allah Subhanehu ve Teâlâ'nın her ikisini de tesavük üzere yaratmasını takdir etmiş olmasındandır. Yoksa bunu kendi nefsinde zaruri gördüğünden dolayı değildir."¹⁰⁶ Felsefecilerin ve Mutezile'nin öne sürdükleri sebep soyut bir müşahededir. Dayandığı ne bir delil ve ne de bir bürhan söz-konusu değildir. "Ateşin mülaki olması sırasında hasıl olan iktiran dışında bir müşahadeve herhangi bir delilleri yoktur. Müshahede ise olayın tanıklığı için delil olabilir yoksa olayın meydana gelmesi için bir sebep olamaz. Dolayısıyla onun dışında bir sebep yoktur."¹⁰⁷ Bu itibarla mümkünat arasında illiyet yoktur.¹⁰⁸ Bir

hadise, kendisinden sonraki adetin ittıradı ile yorumlanabilir. Adet ise Eş'arilere göre her münasebette gerçekleşen şeydir. Ya da *Keşşaf-u Istılahatî'l-Fünun* müellifinin dediği gibi, "adet, selim tabiatlı kimseler nezdinde tekrarlanan makul şeylerin nefislerde istikrar bulduğu şeydir." 109

Eş'ariler, illiyet bağının inkar edilmesi halinde açıklaması çok güç muhallere (imkansız durumlara) vukûuyla karşı karşıya gelebileceklerini de hesaba katmışlardır. Her kim malulâtı illetlerinden soyutlayarak inkar eder; bunları bir iradenin meydana getirdiğini söyler ve bu iradenin de muayyen bir programının olmayıp bunun değişik biçimler alması da irade edenin isteğine bırakılırsa korkunç sonuçlar ortaya çıkmış olur. O zaman her birimizin, parçalayıcı canavarlar arasında, yahut harlanmış ateşler içerisinde, yüksek dağlarda, bizi öldürmeye hazır silahlı düşmanlarla karşı karşıya olduğumuz caiz olacaktır. Aynı şekilde eve bırakılan bir kitabın köpeğe dönüşmesi yahut toprağın miske dönüşeceği caiz olacaktır.¹¹⁰

Eş'ariler bu tür şeylerin vukû bulmadığını kesin bir dille söylemişlerdir. Ama buna rağmen bu tür şeylerin olmasının veya olmamasının imkan dairesinde olduğunu da belirtmişlerdir. Bu tür şeyler geçmişte nasıl bir âdet üzere cereyan etmişse, aynı şeylerin bu âdet üzere cereyan edeceği zihnimizde yer etmiştir. Fakat bununla birlikte bir kimse ateşe atıldığı halde ateş onu yakmayabilir. Bu durumda ya ateşin yahut ateşe atılan kişinin niteliği değişmiş olabilir.¹¹¹

Eş'arilerin düşünceleri bu noktada ortaya çıkmaktadır. Mucizeler konusundaki düşüncelerinde, harikulade olan şeylerin tabii kanunlar muvacehesinde cereyan etmediğini, Allah'ın kudretinin - ki mucizeleri gösteren bu kudrettir- illet kanununa bağlı olmaya- çağını yahut akılla izah edilemeyeceğini belirtmektedirler. Daha dikkatli bir ifade ile ilahi kudret ile illî olan tabii kanun arasında çelişki olduğunu görmüşlerdir. Dolayısıyla birinciye kurtarmak için ikinciye feda etmişlerdir. "*İslâm Düşünürlerinde Araştırma Metodları*" adlı kitabımda, Eş'arilerin illiyet kanunu konusundaki görüşlerini ve tutumlarını etraflıca açıklamış bulunuyorum.¹¹²

İşte Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın felsefesiyle ilgili olarak elimizdeki kaynaklardan çıkardığımız genel bilgiler bunlardır. Mutezile-

'nin elde bulunmayan kaybolmuş kaynakları konusunda devam eden araştırmalar inşaallah bize daha çok müracaat kaynaklarını sağlar. Bu sayede Ebu'l-Huzeyl'in felsefesi hakkında daha geniş ve nihai çerçeveyi çizmiş oluruz. Şimdi Mutezilî felsefenin ikinci önemli siması olan İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm'a geçiyoruz.

¹Ibn Murtaza, *el-Münye*, s. 25.

²el-Malati, *et-Tenbih*, s. 45.

³Şehristani, *el-Milel*, c. 1, s.66.

⁴Ibn Hallikan, *Vefeyat*, c. 2, s. 176.

⁵Ka'bi, *Makalat*, s. 69; Ibn Murtaza, *el-Münye*, s. 25.

⁶Ibn Hallikan, *Vefeyat*, c. 2, s. 277.

⁷Mesudi, *Mürücü'z-Zeheb*, c. 4, s. 53.

⁸Ibn Hallikan, *Vefeyat*, s. 25.

⁹Ibn Murtaza, *Münye*, s. 25.

¹⁰Malati, *el-Tenbih*, s. 43.

¹¹Şehristani, *el-Milel*, c. 1, s. 63.

¹²A.g.e., c. 1, s. 26-27

¹³Hayyat, *el-İntizar*, s. 33.

¹⁴Ibn Murtaza, *el-Münye ve'l-Emel*, s. 26.

¹⁵Ibn Murtaza, *el-Münye ve'l-Emel*, s. 26-28

¹⁶Ibn Murtaza, *el-Münye*, s. 25.

¹⁷Malati, *et-Tenbih*, s. 43.

¹⁸Ibn Murtaza, *el-Münye*, s. 26.

¹⁹Hayyat, *el-İntisar*, s. 17.

²⁰Malati, *et-Tenbih*, s. 3.

²¹Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 104.

²²Hayyat, *el-İntisar*, s. 17.

²³Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 115.

²⁴A.g.e., s. 115.

²⁵Ibn Hallikan, *Vefeyatü'l-A'yan*, c. 2, s. 216.

²⁶Ebu Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelam*, s. 4.

²⁷el-Malati, *et-Tenbih*, s. 43.

²⁸Ibn Hallikan, *Vefeyat*, c. 2, s. 276.

- ²⁹Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûl*, s. 544.
- ³⁰Ibn Murtaza, *el-Münye*, s.26.
- ³¹Ibn Murtaza, *el-Münye*, s.27.
- ³²A.g.e., s. 26.
- ³³Ibn Murtaza, *el-Münye*, s. 28.
- ³⁴Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 73.
- ³⁵Hayyat, *el-İntisar*, s. 7.
- ³⁶Hayyat, *el-İntisar*, s. 7, 16; Ka'bi, *Makalat*, s. 70.
- ³⁷Hayyat, *el-İntisar*, s. 142.
- ³⁸Taşköprüzade, *Miftahu's-Saade*, c. 3, s. 199.
- ³⁹A.g.e., s. 35, 38.
- ⁴⁰Taşköprüzade, *Miftahu's-Saade*, s. 52.
- ⁴¹Hayyat, *el-İntisar*, s. 7, 8, 14.
- ⁴²Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûl*, s. 183; Hayyat, *el-İntisar*, s. 146.
- ⁴³Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, c. 1, s. 165.
- ⁴⁴A.g.e., s. 177.
- ⁴⁵Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, s. 165.
- ⁴⁶Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, c. 2, s. 483.
- ⁴⁷A.g.e., c. 2, s. 483.
- ⁴⁸A.g.e., s. 484.
- ⁴⁹Şehristani, *el-Milel*, c. 1, s. 67, 68.
- ⁵⁰Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, c. 1, s. 481.
- ⁵¹Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, s. 484.
- ⁵²Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, s. 177.
- ⁵³Hayyat, *el-İntisar*, s. 123, 125.
- ⁵⁴Hayyat, *el-İntisar*, s. 75, 76.
- ⁵⁵Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, c. 2, s. 484.
- ⁵⁶Hayyat, *el-İntisar*, s. 26.
- ⁵⁷Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, c. 2, s. 490.
- ⁵⁸Hayyat, *el-İntisar*, s. 9.
- ⁵⁹Hayyat, *el-İntisar*, s. 10.
- ⁶⁰Hayyat, *el-İntisar*, s. 10.
- ⁶¹Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, s. 485, 576, 163.
- ⁶²Hayyat, *el-İntisar*, s. 10.
- ⁶³Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, c. 2, s. 475, 485.
- ⁶⁴Ka'bi, *Makalat*, s. 70.
- ⁶⁵Şehristani, *el-Milel*, c. 1, s. 68, 69.

- ⁶⁶Bağdadi, *el-Fark*, s. 73
- ⁶⁷Hayyat, *el-Intisar*, s. 10.
- ⁶⁸Hayyat, *el-Intisar*, s. 11, 12
- ⁶⁹Bağdadi, *el-Fark*, s. 74.
- ⁷⁰Makdisi, *el-Bed ve't-Tarih*, c. 1, s. 199.
- ⁷¹Eş'ari, *Makalat*, c. 2, s. 483.
- ⁷²Eş'ari, *Makalat*, s. 484.
- ⁷³A.g.e., c. 2, s. 565.
- ⁷⁴A.g.e., s. 549.
- ⁷⁵Şehristani, *el-Milel*, c. 1, s. 68.
- ⁷⁶Hayyat, *el-Intisar*, s. 70.
- ⁷⁷Hayyat, *el-Intisar*, s. 61.
- ⁷⁸Hayyat, *el-Intisar*, s. 146.
- ⁷⁹Hayyat, s. 117.
- ⁸⁰Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl*, s. 562.
- ⁸¹Eş'ari, *Makalat*, c. 2, s. 511.
- ⁸²Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uyun*, s. 562.
- ⁸³Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, c. 2, s. 363.
- ⁸⁴Eş'ari, *Makalat*, s. 336.
- ⁸⁵Şehristani, *el-Milel*, c. 1, s. 68.
- ⁸⁶Eş'ari, *Makalat*, c. 2, s. 598, 599.
- ⁸⁷Eş'ari, *Makalat*, s. 314, 315.
- ⁸⁸Ebu Rîde, *Mezhebü'z-Zerre inde'l-Müslimin* isimli eserin mukaddimesi, s. 5.
- ⁸⁹Pines, *Mezhebü'z-Zerre*, s. 3, 94.
- ⁹⁰A.g.e., s. 94.
- ⁹¹Pines, *Mezhebü'z-Zerre*, s. 147.
- ⁹²Ibn Hazm, *el-Fasl*, c. 5, s. 27.
- ⁹³Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, c. 2, s. 339.
- ⁹⁴Şehristani, *el-Milel*, c. 1 s. 59.
- ⁹⁵Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, c. 2, s. 312.
- ⁹⁶Eş'ari, *Makalat*, c. 2, s. 233.
- ⁹⁷Eş'ari, *Makalat*, c. 2, s. 332.
- ⁹⁸Ibn Hazm, *el-Fasl*, c. 5, s. 37.
- ⁹⁹Tehanevi, *Keşşaf-u Istilahatü'l-fünun*, c. 2, s. 147.
- ¹⁰⁰Eş'ari, *Makalat*, c. 1, s. 248, 249.
- ¹⁰¹Eş'ari, *Makalat*, c. 2, s. 302, 303.

¹⁰²Eş'ari, *Makalat*, c. 1, s. 312. Bkz. Pines, *Mezhebü'z-Zerre*, s. 28.

¹⁰³Eş'ari, *Makalat*, c. 2, s. 413.

¹⁰⁴Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhit*, c. 5, 144, 146.

¹⁰⁵Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhit*, c. 5, s. 145.

¹⁰⁶Gazali, *Tehafütü'l-Felasife*, s. 60.

¹⁰⁷A.g.e., s. 66.

¹⁰⁸el-Îcî, *Mevakıf*, c. 4, s. 99.

¹⁰⁹et-Tehanevi, *Keşşaf-u Istılahatı'l-Fünun*, c. 2, s. 977.

¹¹⁰Gazali, *Tehafüt*, s. 67.

¹¹¹A.g.e., s. 67.

¹¹²Ali Sami en-Neşşar, *Menahicü'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm*. Bkz. 2.

Baskı.

YEDİNCİ BÖLÜM

en-NAZZÂM (231 H. -845 M.)

Tam olarak ismi İbrahim b. Seyyar b. Hani el-Basri en-Nazzâm'dır. Künyesi ise Ebu İshak'tır. Nazzâm'ın mevaliden olduğu zikredilmektedir. en-Nazzâm, İslâm dünyasında en büyük Mutezile felsefecilerinden birisidir. Yaratıcı bir düşünceden çıkan Nazzâm dakik, titiz bir felsefecidir. Eskiler onun ortaya koymuş olduğu eserinin büyüklüğüne ve değerine işaret etmişlerdir. Nazzâm bu kişiliğiyle üçüncü ve dördüncü hicri asır insanların dikkatini çekmiş ve kendisiyle meşgul ettirebilmiştir. İster felsefe çevreleri olsun, ister sanat ve edebiyat çevreleri olsun ve isterse kelimciler olsun, bunların hepsi Nazzâm'ın düşüncelerinden etkilenmişlerdir. Bu dönemde herkesin dilinde onun isminin dolaştığına tanık oluyoruz. İbn Hazm¹ ve İbn Nebate onu Mutezile'nin en büyük şahsiyeti olarak görmektedirler.² Taşköprüzade onun, Mutezile'nin önde gelenlerinden ve imamlarından sayar. İlimde ileri, manalara nüfuz etmede üstün yetenekli olduğunu zikreder.³ Aynı şeyleri Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın büyük bir grubu da dile getirmektedir.

Mutezile de onun insan düşüncesinin en büyük simalarından biri olarak kabul eder. İbn Murtaza bazı Mutezile erbabının

"Dünyada olunması gereken bir durum varsa onun gibi olmaktır" dediklerini zikreder.⁴ Onun bir öğrencisi olan Cahız şöyle der: "Eskiler her bin senede benzeri olmayan bir kişinin çıktığını söylerler. Şayet bu doğru ise o kimse Ebu İshak en-Nazzâm'dır." Yine şöyle aktarır; Halil b. Ahmed -Nazzâm henüz genç bir çocuktur- onu dinledikten sonra şunları söyler: "Yavrucuğum, asıl bizim senden ders almaya ihtiyacımız var."⁵

Çağdaş araştırmacılar ise onu en büyük bir kalamcı ve filozof olarak kabul ederler. Stein, Horovitz, Mc Donald ve De Boer gibi müsteşrikler bu kanıdadır. Bunlara göre, Nazzâm ekolüne bağlı olan felsefeciler, asıl felsefe ile bağlantı kuran ilk İslâm felsefecileridir. Bunlar muttasıl esaslar üzerine kurulu bir felsefi mezhep ortaya koydular. Nazzâm'ın felsefesini en mükemmel biçimiyle, *"İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm, Kelam ve Felsefedeki Görüşleri"* adlı eseriyle Prof. Dr. Muhammed Abdülhadi ortaya koymuştur.⁶

A. KÜLTÜRÜ

Nazzâm, tüm İslami ilimleri tahsil ederek bunları hıfzetti. Cahız onun hakkında şöyle der: "Fıkıhta ve kelam ilminde Nazzâm'dan daha bilgisine rastlamadım." O, Arap edebiyatını da iyi bilmekteydi. İbn Murtaza şöyle der: "Nazzâm, Kur'an, İncil, Tevrat ve Mezmurları ezberlemişti. Bunlarla birlikte bunların tefsirlerini, konuyla ilgili şiirleri, sözleri ve halkın değişik görüşlerini de ezberlemişti."⁷ Onun okur yazar olmadığı, ümmi olduğu da zikredilmiştir ama bu görüşe katılmamız ve bunu doğrulamamız mümkün değildir. Onun okur yazar olduğunu kanıtlayan birçok eser/kanıt mevcuttur. Kaldı ki, onun felsefeyi öğrenmiş olması, bu mitolojik görüşü reddetmeye yeterlidir.

Nazzâm, Harun Reşid ve Me'mun dönemlerinde yaşamış ve Bermekilerle ilişki içinde olmuştur. Ama onun asıl şöhretli dönemi halife Mutasım dönemindedir. O, bu dönemde zirveye ulaşan akılcı felsefe hareketinin içinde olmuştur. Nazzâm, özellikle Aristo felsefesiyle ilgi kurmuştur; ama, diğer filozofların felsefeleriyle de ilgilenmiştir. Bu da ya kendi dönemindeki hristiyanlarla olan tartışmaları sayesinde olmuş, yahut da Yunan kaynaklı birtakım kitapları okuma yoluyla olmuştur. Onun Yunan felsefesiyle ilişkisini ve hatta değişik doğu mezhepleriyle olan bağlantılarını gösteren kanıtlardan bazılarını şöylece zikredebiliriz:

1. Kadı Abdülcebbar'ın zikrettiğine göre, Cafer b. Yahya el-Bermekî Aristo'dan söz edince Nazzâm: "Ben onun kitabını eleştirdim" der. Bunun üzerine Yahya b. Bermekî: "Onu okumayı beceremeyen sen nasıl olur da görüşlerini ve kitabını eleştirebilirsin?" itirazında bulunur. Nazzâm, "Peki, sen nasıl istersin; kitabın başından mı okuyayım yoksa sonundan mı" diye sorar ve kitabı yavaş yavaş okuyarak eleştirilerini serdedir.⁸

2. Ibn Nebate de, Nazzâm'ın illet konusunda felsefecilerin görüşlerinden etkilendiğini kaydeder. Ona göre, Nazzâm felsefecilerin kitaplarına muttali olmuş ve kelimeleri de tabiatçılara ve ilahiyatçılara meyletmiştir. Bunların kitaplarından edindiği birtakım görüşleri Mutezile kelamına da karıştırmıştır. Şehristani de aynı görüşü aktarmakta ve onun "filozofların kitaplarını mütalaa ettiği"ni⁹ söylemektedir.

3. Nazzâm'ın, doğru felsefeleriyle doğrudan ilişki içinde olduğu anlaşılmaktadır. Bağdadi şöyle der: "Nazzâm'ın konuşmalarında Farslı tesniyecilerin (iki tanrılı inanç) ve delillerin tekafününü ileri süren sofistlerin görüşleri gizliydi." Nazzâm gençliğinde dinsiz felsefecilerin toplantılarına katılmış, ihtiyarlığında ise rafizi bir şii olan Hişam ibn Hakem'e arkadaş olmuştur. Cüz'-ü layetecezzanın reddi (iptali) görüşünü Hişam'dan ve dinsiz filozoflardan almış ve bunun üzerine de kendinden önce kimsenin değinmediği "tafra" görüşünü bina etmiştir. Adil olanın zulüm (cevr) ve yalana gücünün yetmeyeceği görüşünü de "Seneviyye" ehlinde almıştır. Nazzâm, Brahmanların, nübüvveti inkar eden görüşlerine rağbet etmiş ama boynunun vurulacağından korktuğu için bu görüşünü açığa vurmaya cesaret etmemiştir. O, Kur'an'ın nazmındaki icazını da kabul etmemiştir.¹⁰ Bu sözleri Isferayini kendi metniyle nakletmiştir.¹¹

Kendi çağının bütün kültürlerini birarada toplayan Nazzâm, bu kültürlerin birleşiminden çok dakik yeni bir felsefi mezhep ortaya koyuyor ve bununla İslâm'ı şiddetli biçimde savunuyor. Gerçi yazmış olduğu kitaplar elimize ulaşmamıştır ama yine bu kitaplardan artakalan birtakım düşüncelerine dayanarak onun görüşlerini yorumlamaya çalışacağız.

B. KİTAPLARI

Bu kitapların bir kısmını Ehl-i Sünnet diğer bir kısmını da mutezile zikretmiştir.

1. *el-Cüz*: Bu kitabı Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin* adlı eserinde zikretmiş,¹² kitaptan bazı alıntılar yaparak, cüz'ü layetecezza konusunda müslümanların görüşlerini aktarmıştır. Bu kitap muhtemelen cüz'-ü la yetecezzayı savunanların görüşlerinin bir özetini ihtiva etmektedir. Ortada açık bir kanıt olmamakla birlikte, Nazzâm'ın bu görüşleri aktardıktan sonra bunları eleştiriye tabi tuttuğu anlaşıyor.

2. *el-Hareke* yahut *Hareketü'l-Ecsam*: Eş'ari cisimlerle ilgili görüşlerini serdederken bunların hepsinin hareket halinde mi, yoksa sükûn halinde mi oldukları üzerinde durmaktadır. O, bu konuda Nazzâm'a nisbet edilen bir kitap okuduğunu ve orada şöyle dediğini aktarır: "Sükûnun ne olduğunu bilmiyorum. Bir şeyin bir mekanda iki vakitte bulunmasıdır. Yani bir yerde iki vakitte hareket etmesidir. Cisimlerin, Allah'ın yarattığı biçimde hareket halinde olduğu zannedilmiştir."¹³

3. *Kitabûs-Seneviyye*: Bağdadi bu kitabı şu sözlerle nakleder: "Bu meselede Nazzâm'ın acaib görüşü vardır. Nazzâm Seneviyye mezhebiyle ilgili bir kitap yazmıştır. Seneviyye'nin, zulmetin şer fiilini işlemesini zemetmesini taaccüble karşılamıştır. Oysa Seneviyye zulmetin hayır işlemeye gücünün yetmediğini, ancak şer işleyebileceğini söylemiş olduğu malumdur."¹⁴

4. Tevhid konusundaki kitabını da Hayyat zikretmiştir. Kitap öyle görülüyor ki, Allah'ın varlığının hareket deliliyle ispatını ihtiva etmektedir.¹⁵

5. *Kitabu'l-Âlem*

6. *Nakdu Kitab-i Aristo*: Bu kitabı *el-Münve ve'l-Emel* müellifi zikretmiştir. Aristo'nun hangi kitabını eleştirdiği konusunda kesin bir bilgi sahibi değilim. Fakat bu kitabın, daha önceki kitaplarının bölümlerinden birisi olduğu ihtimali daha yüksektir.

C. NAZZÂM'IN DİNDE MÜLHİD OLDUĞU İTHAMI

Ehl-i Sünnet'in çoğu düşünürleri, mülhidlerin ileri gelenlerinden birisi olarak adettikleri için Nazzâm'a saldırmışlardır. Onu, hayatını fışk ve fücür içinde heba eden bir kişi olarak tasvir

etmişlerdir. Biz bunun doğru olduğunu söyleyemeyiz. Bilinen o ki, Mutezile mensupları zühd ve takvalarıyla ünlüdür. Hayyat onu bu tür suçlamalara karşı şiddetli bir şekilde savunmuştur. Kitabının birçok yerinde Nazzâm'ın İslâm'ı müdafaa ettiğini, mülhidlere, Sümeniyye'ye, Seneviyye'ye ve felsefecilere karşı durduğunu zikretmiştir. Kadı Abdülcebbar ölüm döşeginde şöyle dua etmekteydi: "Allah'ım seni birlemede, tevhidi ikrar etmede kusur etmediğimi bilirsin... Allah'ım, ben ancak dayanağı ve senedi tevhid olan bir mezhebe inanırım. Allahım sen bunu bilmektesin. O halde günahlarımı affet ve ölüm sekeratını bana kolaylaştır."16 Ve o bu şekilde vefat etti. Bu, itikadında sadık olan bir insanın, İslâm'ı müdafaa etmekten yılmayan bir insanın ölümünü göstermektedir.

D. NAZZÂM'IN FELSEFESİ

1. İLAHİLİK SORUNU

Allah'ın zatının tasavvuru hususunda Nazzâm diğer Mutezile mensuplarıyla müttefiktir. O, zatî ilahiyeyi mutlak biçimde tenzih eder. Zat için zaid olan sıfatları nefyederek onun kadim olduğunu kanıtlamaya çalışır.

A. Mutezile'nin genel gidişatına uygun olarak Nazzâm Allah'ın kadim sıfatlarını inkar eder. Özellikle de zati sıfatları reddeder. Sıfatların "zat"a hamledilmesini "zat"ın ispatı olarak yorumlar. Diğer yönden bu sıfatların zıtlarını "zat" hakkında nefyeder. "O alim'dir" demekten maksat "zatı"nın ispatı ve O'nun hakkında cehlin nefyi anlamına gelir. "O kadirdir" demekten maksat "zat"ının ispatı olup aczi ondan nefyetmek içindir. "O diridir" demekten maksat da "zat"ının ispatı ve ölümün nefyi içindir. Böylece Nazzâm bu görüşünü diğer zati sıfatlar için de kullanarak genelleştirmiştir. Peki, "zat"a hamledilen sıfatlar üzerindeki ihtilaf "zat"ın kendisi üzerinde de ihtilaf anlamına gelmiyor mu? Bu, "zat"ın taaddüdü manasına gelmiyor mu? Nazzâm'ın ispat ve vücudu sadece "zat" için düşünmüş olmasına rağmen "alim", "kadir" ve "hay" sıfatlarında ihtilafa düşülmüştür. Nazzâm'a göre bu sıfatlardaki ihtilaf, bunların zıddı olan menfi sıfatların Allah hakkında düşünülmüş olmasından kaynaklanmıştır. Yoksa ihtilaf "zat"ın bizzat kendisi için değildir. Alim, kadir, hayy (diri) sıfatla-

rını inkar etmememiz, bu sıfatların zıddı olan cehl, acz ve ölüm sıfatlarına muhalif olmalarından ötürüdür. Bu sıfatlar Allah hakkında selbi olan sıfatlardır. Allah kadirdir, semidir, basirdir dememiz olumlu bir tesmiyedir ve fesadın nefyidir.¹⁷

Dolayısıyla “zat” hakkındaki sıfatların ihtilafı kaçınılmaz olmuştur.

Nazzâm'dan sonra gelen Mutezile sıfat ve esmanın ihtilafı meselesine değişik yorumlar getirmişlerdir. Bunlardan bir kısmı, sıfat ve esmanın ihtilafını “zat”ın ihtilafına değil malum ve makdurun ihtilafına bağlamışlardır. Diğer bir grup ise, ihtilafın esma ve sıfatlarla birlikte meydana gelen birtakım faydaların mevcudiyetine bağladılar. Çünkü Allah için makdurat da malumat da vardır.¹⁸

Nazzâm daha sonra müteşabihâtı da lugavi anlamının dışında Mutezile'nin yaptığı gibi bir yoruma tabi tutmuştur. Bunu mezhebin siyakına muvafık düşecek biçimde manevi bir mefhum şekline dönüştüren Nazzâm, vech (yüz) iki el (yedan) ve diğer müteşabihâtı da bu prensibe göre tefsir etmiştir. “Biz vech derken bundan hareketle Allah'ın zatını isbata yöneliyoruz. Çünkü biz öyle bir yüz ispatlıyoruz ki o, Allah'ın bizzat kendisidir. Çünkü Araplar “vech” kelimesini kullanırken bunu başka bir şeyin yerine kaim kılarak kullanırlar. “Yüzün olmasa bunu yapmam” derken sen olmasan bunu yapmam demek isterler. Yani vechi zat yerine kullanırlar.¹⁹

Nazzâm'ın Allah hakkında hayat, işitme ve görme sıfatlarını kabul etmemesi eleştirilmiştir. Ona göre dinî nasslarda bunlar zikredilmemiştir. Zikredilen “ilim” ve “kuvvet”tir. “İlmiye indirdi”, “Onlardan daha kuvvetlidir” gibi ifadeler bunu göstermektedir.

B. İLAHİ ADALET VE BUNUN KUDRETLE OLAN İLİŞKİSİ

Mutezile'nin müşterek genel prensiplerini zikrederken, bunların adalet ehli olduklarını söylemiştik. Bunun anlamı şudur: Mutezile, Allah'ı “aslah amel”i (bir şeyin en iyi olanı) yapmaya mecbur kılmıştır. Bu ise onlara göre ilahi adalettir. Bu tür bir anlayıştan ilahi kùdretten neyin anlaşılması gerekeceği hususunda çok derin araştırmalara gidilmiştir. Örneğin, Allah, zulüm ve cevr yapmaya muktedir midir, değil midir?

Daha önce gördüğümüz gibi Ebu'l-Huzeyl'e göre Allah zulüm, cevr ve yalan söylemeye muktedirdir. Bunları yapabilir ama hikmeti gereği bunları yapmaz. Bunların dışında bir şeyi yapması kesinlikle muhaldir.

Nazzâm bu görüşe katılmamaktadır. O, bu konularda kendine özgü eğilimi ve düşüncesi olan bir düşünürdür. Getirdiği düşünceler İslâm dünyasında birçok tartışmalara sebep olmuştur. Bu mezhebin özü ise, "Allah zulmetmez, hatta buna kadir de değildir" şeklindedir. Allah fiillerden aslah olanı aslah olmayana terketmez. Hatta buna gücü de yetmez. Bu fiillerden bir şeyi ona müsavi olana terkedebilir. Başka bir fiil için salah olanı terkedebilir. Bu fiil terkedilenin yerine geçmeye elverişli olabilir. Bunun aşağısında olan fiil için birşey yapamaz. Allah, cehennem ehlinin azabını arttırmaya kadirdir şeklinde tavsif edilemez. Bunu ne arttırabilir ve ne de azaltabilir. Aynı şekilde cennet ehlinin de nimetlerini ne arttırabilir ve ne de azaltabilir. Bir kimseyi cennetten de çıkaramaz. Çocukları tazib de edemez, onları ateşe de atamaz.²⁰ Allah'tan zulüm sadır olmayacağını, zulme gücünün de olmadığı hususunu şöyle talil eder: "Zulüm ancak kusur sahibi birinde südur eder yahut cahili olan birinden zahir olur. Cehalet ve hacet ise bu evsafa olanın hudusuna delalet eder. Allah ise bu tür bir nitelemeden beridir."²¹ Şehristani ise Nazzâm'ın mezhebini şu şekilde yorumlamaktadır: "Kubuh kabih olanın zati bir sıfatı ise eğer bu ona nisbet edilmesine zaten manidir. Çünkü kabihin ondan vukûunu tecviz etmek de kabihtir. O halde bir maniin olması gerekecektir. Dolayısıyla adaletin faili zulüm yapmaya gücü yeter diye tavsif edilemez."²² Bunun anlamı şudur; adaletin "zat"a hamledilmesi "zat"ın isbatıdır. Aynı zamanda zıddının da nefyidir. Yani zulmün nefyidir. Adalete muktedir olarak tavsif edilmek demek bunun zıddının, zulme gücü yetmeyi de içerdiği anlamına gelir. Zulüm ise ancak kubhtan ve noksanlıktan sudur eder.

C. ADL-İ İLAHİ KONUSUNDA NAZZÂM'IN TEORİSİNE ELEŞTİRİ:

Nazzâm'ın mezhebi İslâm dünyasında çok şiddetli bir eleştiriyle karşılaştı; aldığı tahrif ve tebdil yaralarından sonra tanınmaz hale geldi ve asıl konumundan saptı. Şimdi Nazzâm'ın mezhebine yöneltilen en önemli eleştirileri ve bu eleştirilere Nazzâm'ın vermiş olduğu cevapları görelim.

Nazzâm'ın teorisine hücum edenlerin ilki “*Mutezile'nin Skandalı*” adlı kitabın sahibi İbn Ravendi oldu. Ehl-i Sünnetten Mutezile'niri görüşlerinin ve özellikle Nazzâm'ı eleştirenlerin çoğu ne gariptir ki işte bu eski mühlidin -İbn Ravendi- sözlerini delil olarak kabul etmişlerdir. Hayyat, Mutezile ve Nazzâm'ın görüşlerini eleştiren İbn Ravendi'nin eleştirisinin cevherini -özünü- yakalamış ve bizim için bunu muhafaza etmiştir. Ayrıca İbn Ravendi'nin görüşlerini de talile tâbi tutmuştur.

İbn Ravendi'nin eleştirisi şu iki noktada özetlenebilir: Birincisi, Nazzâm'ı Allah'ın kudretini tahdid etmekle itham ediyor. İkincisi; Nazzâm'ın adalet konusundaki görüşünün, Allah'ı matbu yani mücber kılacağını söylüyor.

İbn Ravendi'nin Nazzâm'a birinci eleştirisi: Allah'ın kudretinin sınırlılığı ve kayıt altına alınması yahut Allah'ın kudretinin fiil cinsinden bir tek türden olmasıdır. İbn Ravendi'ye göre, Nazzâm şöyle düşünmektedir; şayet Allah bir şeyi yapmanın onu terk etmekten daha aslah olduğunu bilirse, onu terketmesi müstahil olur. -Nazzâm'ın örneği de bunu ispatlamaktadır- Cennet ehlinin ten'imi onlar için ölümden ve fenadan daha aslah ise Allah'ın onları öldürmesi müstahildir.²³

İbn Ravendi, Nazzâm'ın bu görüşünün Allah'ın kudretine bir tahdid ve takyid getirdiğini söyleyerek eleştirmektedir. Yani bu durumda Allah'ın, insanlara faydalı ve aslah olmadığı sürece bir fiili yaratması mümkün olmayacaktır. Şayet ortada biri aslah ve diğeri aslah olmayan iki fiil varsa, bunlardan aslah olanını yapar. Diğeri yapması müstahildir. Çünkü bir tek tabiattan ancak bir tek fiil sudür eder.

Hayyat, üstadı olan Nazzâm'dan söz ederken şöyle der: Şayet Allah'ın gücü zulmetmeye yetiyorsa o zaman Allah yapacağını haber verdiği şeyi haber verdikten sonra yapmamaya muktedirdir sözü muhal olur ve bunun bir anlamı kalmaz. Bunu cennet ehli için uyguladığımızda -ki, Allah cennet ehlini cennette ebedi kılacağını bildirmiştir- cennet ehli için, Allah bunları öldürmeye kadirdir yahut cehennem ehlini yok etmeye muktedirdir demek abes olmuş olur. Meselenin önemli olan yanına işaret etmemiz gerekir ki o da şudur: Hayyat istidlal ettiği şeyde vazgeçilmesi mümkün olmayan bir öncüle dayanmıştır. Çünkü tartışma tü-

müyle kudretin zulme ihale edilmesiyle özetlenebilir. Bu da bana göre tartışma konusudur. İbn Ravendi buna kesinlikle muvafakat etmiyor.

İbn Ravendi'nin ikinci bir eleştirisi noktası da şudur: Allah matbudur yani mücberdir. Nazzâm'ın mezhebine göre, bir şeyi yapmanın terkinden aslah olduğunu bilen Allah için o şeyi terketmesi caiz değildir. Dolayısıyla onu ne öne alabilir ve ne de geciktirebilir. Bu durumda Allah'la matbu arasında bir fark kalmamış oluyor. Hayyat²⁴ Nazzâm'ın, "Allah yapmasında ve terk etmesinde kadir olmadığı bir fiili yapmaz" şeklindeki düşüncesini müdafaa eder. Ancak Nazzâm'a göre bir fiili yapmak yahut onu terketmek "aslah fiil" dairesine girer. Allah'ın yapmış olduğu bir fiil ibadî için aslah olandır. İkinci bir fiil için terkettiğinde de salahî yönünde bu da birinciye müsavidir. Binaenaleyh ikinci fiilin birinci fiilden aslah olması ve öncekinin ikincisinden aşağı olması gerekmez. Çünkü durum böyle olmuş olsaydı o zaman daha az salah olana ya da onun altında olana bedel aslah olanı yapardı.

İşte Nazzâm'a göre olan Allah inancı budur. Gayrı mücber ve gayrı matbu... Matbu' demek, gücü ve kudreti elinden alınmış demektir. Ne fiili yapmaya ve ne de terketmeye gücü yoktur. Ne bu fiili seçer ve ne de başkasına etki eder.

Ondan sadır olan fiiller bir tek türdendir, çeşitlilik ve ihtilaf yoktur. Bu fiiller külli anlamda bütünüyle mütecanis ve uyumludur. Ateşin bir tek amelîyesi vardır o da ısıtmaktır; karın da bir tek fiili vardır, o da soğutmaktır. Allah'tan başka kainattaki herşey böyledir.²⁵ Şehristani bu sözleri şöyle yorumlamaktadır: "Allah Teâlâ bununla bir fiili yapmaya matbu ve mecbur kılınmıştır. Gerçekte ise 'kadir olan' demek, 'bir şeyi yapmakta ve yapmamakta muhayyer olan' demektir. Buna karşı şöyle cevap verdi: "Kudret" konusunda beni ilzam ettiğiniz şeyi "fiil" siz de konusunda yapmaktasınız. Çünkü size göre Allah kadir olsa da bazı fiilleri yapması onun için müstahildir O halde aramızda bir fark yoktur."²⁶ Yani Nazzâm eğer Allah'ın mücber olduğunu kabul ettirirse -çünkü ona göre Allah batıla güç yetirmez- onları da mücber olduğuna ilzam etmiş olur. Çünkü onlara göre Allah'ın batıl olan amele gücü yeter fakat bu onun için tahakkuk etmez.

Çok geçmeden İbn Hazm da Nazzâm'ın görüşünü eleştirmede İbn Ravendi'yi izler. Nazzâm'ın, "Allah'ın kesinlikle bir kimseye zulmetmeye gücü yetmez, kötü bir şeyi yapmaya da kudreti yoktur. İnsanlar ise bütün bunları yapmaya kadirdirler. Allah Teâlâ, şayet kötülük yapmaya kadir olsaydı bile onu yapacağını sanmıyoruz" şeklindeki nazariyesi, İbn Hazm'a göre bizi, insanlar Allah'tan daha mükemmeldir görüşüne götürür. İbn Hazm buna karşı şöyle der, Nazzâm, Allah'ın hiç kimseyi cennetten veya hiçbir kimseyi de cehennemden çıkarmaya gücü yetmeyeceğini veya bir çocuğu ateşe atmaya gücünün yetmeyeceğini söyler. İnsan, cin ve melaikenin ise buna gücü yeter. Sanki Nazzâm'ın indinde Allah tüm mahlukatından daha acizdir. Ve sanki mahlukatından her biri Allah'ın kudretinden daha mükemmel bir güce sahiptir. İbn Hazm'a göre Nazzâm ve el-Allâf Mutezile'nin iki önemli üstadıdır. Bu iki Mutezile şeyhi, Allah'ın, hayırdan işlediği bir şeyin "en uygun olanı"nı yapmaya muktedir olmadığını ve buna bağlı olarak hayırda kudretinin mütenahi olduğunu söylemişlerdir.

Daha sonra Nazzâm, Allah'ın şer fiillere de gücü yetmediğini söylemiş ve O'nu adeta aciz kılmıştır. İbn Hazm bu eleştirilerini yaparken bu her iki Mutezile şeyhini de tekfir etmiştir.²⁷

Bazı durumlarda şeklin O'nun şekliyle ittisali ve O'ndan mu-farakatı konusuna gelince, Nazzâm'a göre, O'nun şekli, tabiatında O'nun ilişkiye girdiği şeyin şeklinden farklıdır.

"Taşı yuvarlanmaktan, suyu taşmaktan ve ateşi alevlenmekten alıkoyan bir şey vardır. Bu şey ortadan kalkıp ona tabi olursa o zaman bunun şekli onunla ilişkiye geçer." Nazzâm şöyle der: "Buna benzer bir şey sorduğumuzda Mani dinine mensup olanlar bunu izale ile tahlil etmezler. Çünkü nur ile zulmetin bir arada imtizac etmesisi bir engel yoktur. İkisinin de tabiatı, imtizacıdır. Şayet bunların dışında üçüncü bir şey yoksa tabii. Mani dininde nur ve zulmetin birarada imtizac etmeleri inancı maruf olan bir şeydir. Sadece biri diğerine ağır basabilir." Nazzâm'a göre ise Allah sadece kendi şekliyle imtizac eder. Bu şekilde birleşmesine engel teşkil eden bir şey de yoktur.

Nazzâm'a yapılan eleştiri ve onu saneviyye ile irtibatlandırmak girişimi sonradan gelen Eş'ariler'de (müteahhirin) görülür.

Bunlardan er-Razi, bu iki düşünce arasında ilişki kurmaya çalışır. Ona göre Nazzâm ilahi adalet düşüncesini Saneviyye'den almıştır. İci ise, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e göre, Allah'ın kudreti diğer varlıklarla ilgilidir dedikten sonra ona muhalif olan şu görüşleri serdeder: Birincisi felsefecilerdir. Filozoflara göre Allah'tan doğrudan doğruya sadece bir şey sudür eder. İkincisi müneccimlerdir. Bunları, unsurlar dünyasında müessir olan şeylerin değişik konumlarda bulunan felekler ve yıldızlar olduğunu söyler.

Üçüncü muhalif grup ise Saneviyye'dir. Bunlar da Allah'tan hayırdan başka birşey sadır olmaz demişlerdir. Şer ise sadece insandandır. Dördüncü grup Nazzâmcılardır. Bunlara göre, Allah'ın güzel olan fiillere gücü yeter ama, kabih (çirkin) olan fiillere gücü yetmez.²⁸ Mevakıf müellifi, Nazzâm'ın görüşünü her ne kadar açıkça Saneviyye'ye isnad etmiyorsa da sözün siyakından medlulu anlaşılıyor.

D. NAZZÂM'A GÖRE İLAHI ADALETİN KAYNAKLARI:

Nazzâm'ın savunduğu ilahi adalet görüşü ondan önce gelmiş olan Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ta göremiyoruz. Ancak bu teori, el-Allâf'ın son dönemde savunduğu görüşünün geliştirilmiş bir şekli olarak görünüyor. el-Allâf Allah'ın, zulüm fiiline gücü yettiğini ama bunu yapmadığını söylemekteydi. Nazzâm ise, Allah'ın zulüm fiilini yapmaya muktedir olmadığını söylemektedir. Eski tarihçiler, Nazzâm'ın bu görüşünü destekleyen yabancı kaynaklar bulmaya çalışmışlardır. Bazıları Nazzâm'ın bu teorisine Yunan felsefesinin kaynaklık ettiğini söylerken diğer bazıları da bu teorinin Maneviyye felsefesinden kaynaklandığını iddia etmişlerdir.

Ehl-i Sünnet karşıtı görüşleri yabancı kaynaklara dayandırmayı alışkanlık edinen Şehristani bunun böyle olduğunu en güzel şekliyle dile getirenlerdendir. Şehristani, Nazzâm'ın ilahi adalet düşüncesiyle ilgili teorisini eski filozoflardan aldığını söyler. Çünkü eski filozoflara göre "Cevvad (son derece cömert) olanın harcamamak üzere bir şeyi toplayıp saklaması caizi değildir. Makdur olan, yarattığı ve vücuda getirdiği şeydir. Velew ki ilminde olsun. Onun takdir etmiş olduğu şey (makdur) nizam, tertip ve fiile uygunluk açısından yarattığı şeyden daha mükemmel ve daha güzeldir."²⁹

Horrovitz, Şehristani'nin değindiği filozofların Revakiyye (Stoacılar) olduğunu söylemektedir. Nazzâm'ın bu düşüncesi Stoacıların şu ünlü sözlerinde özetlenebilir: "Varlık en güzel şekliyle yaratılmıştır. Bundan daha güzeli imkan dahilinde değildir."

Fakat Ebu Rîde, Nazzâm'ın ilahi adalet düşüncesinde Stoacılardan etkilenmiş olabileceğini kesinlikle reddetmektedir. Ona göre Horrovitz bu konuda çok dağınık ve zorlamacı bir mantıkla olaya yaklaşmıştır. Bağdadi ve Şehristani'nin ve özellikle de Nazzâm'ın görüşlerini gerçek şekliyle aktarmayan Bağdadi'nin ileri sürdüğü delillere dayandığını söyleyen Ebu Rîde söz-konusu iddiaların zayıf olduğunu söylemektedir.³⁰

Nazzâm'ın adli ilahi teorisinin kaynağının Saneviyye olduğu yolundaki iddia ise şudur: Nazzâm'a göre, Allah adaleti ne bir faydanın husulü ve ne de bir zararın def'i için yapmamaktadır, bunu sadece onun (adaletin) güzelliği ve şerefi için yapmaktadır... Allah adaleti sadece onun güzelliği ve şerefi için yaptığına göre bunu bilmektedir. Bunu bilmiş olduğuna göre, Allah'ın bunun faili olduğunu söyleyemez miyiz? İşte Nazzâm bunu inkar etmektedir. Ibn Ravendi, bu inkarın Nazzâm'ın düşüncesiyle Deysaniyye fırkasının görüşlerinin örtüştüğünü ve bunların tamamiyle birbirine benzediğini söylemektedir.

Deysaniyye şöyle demektedir: "Karanlık aydınlığa karışmış, aydınlık (nur) bundan rahatsız olmuştur. Böylece nur (aydınlık) halen de bundan rahatsızdır. Zaten karanlık (zulmet) nuru rahatsız etmek için ona karışmıştır. Sonra bunun onları, karanlık halâ nurun içindedir görüşüne mecbur bırakmayacağını zannettiler."

Hayyat, buna cevap vermekte ve Nazzâm'ın Allah halen adalet fiilini işlemektedir, görüşüyle Deysaniyye'nin bu görüşü arasında herhangi bir benzerlik bulunmadığını ve Nazzâm'ın bununla ilzam edilemeyeceğini söylemektedir. Çünkü ona göre bu iki mezhep arasında herhangi bir bağ bulunmamaktadır. Bu iki mezhebi şu sözlerle birbirinden ayırmaktadır: "Deysaniyye nur fiilinin hikmet için cevher ve tabiat olduğunu sanmıştır. Ve yine zulmetin (karanlığın) huşunetinin ve aydınlığın ondan rahatsız olmasının da cevher ve tabiat olduğunu zannetmiştir. İbrahim şöyle der: "Bunu söylüyorsanız eğer, nurun halen karanlıkla karışık olması gereke-

cektir. Karanlığın nura karışması ve nurun bundan eziyet duyması hikmet ise ve hikmetin fiili de onun cevheri ve tabiatı ise, şerrin tabiatından olan şey de ondan ayrı değildir.”

Nazzâm’a göre ise Allah adaleti tabiatından dolayı yapmamaktadır. Allah adalet fiilini yapmaya mecbur değildir. O bunun (adalet fiilini) kendi ihtiyariyle yapar. Bunu isterse yapar, isterse yapmaz. Allah’ın mutlaka fiillerinden mukaddem olması ve bunlardan önce varolması lazımdır.

Nazzâm’la Saneviyye arasındaki ihtilaf daha çok onunla Maneviyye arasındaki ihtilaf biçiminde ortaya çıkıyor. Bu ihtilaf-ları Ibn Ravendi zikretmiş, Cahız da bunu yoruma tâbi tutmuştur. Ibn Ravendi, Nazzâm’ın ilahi adalet düşüncesinin gerçek kaynağının Maneviyye mezhebinde olduğunu çokça istemiştir. Fakat başka sebeplerden ötürü. Eş’ari, Nazzâm’ın düşüncesini tarihi açıdan eleştirirken bu görüşün “müdahale” ilkesi konusunda Saneviyye’ye dayanan birtakım izler taşıdığını ispatlamaya çalışmıştır. Eş’ari şöyle der; müdahale ilkesi herşeyin kendi zıddını taşıyabileceği anlamına gelir. Yani her şeyin içinde kendi zıddı da olabilir. Özetle; Eş’ari, Nazzâm’ın “müdahele” ilkesiyle Saneviyye’nin dayandığı imtizac anlayışı arasında bir bağlantı kurmaya çalışmaktadır.³¹ Bağdadi de bu konuda Eş’ari’ye uymuş, Nazzâm’ın adalet konusundaki düşüncesinin Saneviyye’den alındığını söylemiştir.³²

Biz Nazzâm’a yöneltilmiş en önemli bir eleştiri olan Ibn Ravendi’nin görüşünü açıklamaya çalışacağız. Ibn Ravendi’nin görüşü şöyle özetlenebilir: Nazzâm, Saneviyye’yi, nur ve zulmetin birbirinden farklı olmasının ya tab’a yahut ihtiyara rücu edeceği, üçüncü bir şıkkın ise mümkün olmayacağı şeklindeki görüşle ilzam etmiştir. Şayet ihtiyara rücu ederse, bu durumda nurun seçme (ihtiyar etme) kudreti olmasından ötürü batılı seçebilecektir. Aynı şey zulmet (karanlık) için de sözkonusudur. Ibn Ravendi bu mezhebi, Nazzâm’ın, “Allah ihtiyar sahibidir, adaleti seçer; cevri ve zulmü seçmesi için bir yol yoktur.” görüşüyle karşılaştırmaktadır. “Bazı hallerde ondan ayrılrsa da onun şekliyle bitişikliği şeklin tabiatı gereğidir.”

Yani bir şeye mülhak olan fiiller o şeyin tabiatındandır. Adil olan fiiller tabiatı adil olan şeylere mülhak olur ve onlardan sadır

olur. Aynı şeyin aksi de doğrudur. Fakat bu fiillerin tahakkuku dışında bir şeyde vukû bulabilir. İbn Ravendi bütün bunlardan şu sonuca varır; tabiatına vardıktan sonra şeklin kendi şeklinden ayrılmaması, tabiatları farklılaştıktan sonra zulmetin nurla imtizacı arasında mufarakat yoktur. Bu iki görüş arasında en ufak bir fark bulunmamaktadır. Nazzâm bu görüşe karşı şu cevabı verir: “Zulüm ancak belalı olandan sudur eder. Bunun bir mevcuda yüklenilmesi, bununla muttasıf olanın hudusunu gösterir. Allah ise bela sahibi değildir veya hadis bir cisim değildir. Dolayısıyla Allah zulüm yapmaz” Durum böyle olunca Hayyat, Maneviyye mezhebinin böyle bir illeti kabul etmelerinin caiz olmayacağını söyler. Çünkü onlara göre nur yararlı olan şeyleri celbeder ve zararlı olan şeyleri de def eder. Dolayısıyla ona afetler (belalar) de bulaşır. Nura bütün bunlar bulaştığına göre o bir şey bilmiyor demektir. Durum böyle olunca, şer ve zulmün nurdan çıkmasının caiz olmayacağına dair ellerinde delilleri yok demektir. Onlar, Allah'ın ihtiyar sahibi olduğunu zannettikleri için hayrın zulmetten ve şerrin de nurdan vukû bulmasının caiz olmasını ona yüklemişlerdir.³³

Öyle görünüyor ki burada bütün mesele gidip Nazzâm'ın ve Maneviyye'nin Allah konusundaki düşüncelerine dayanmaktadır. Nazzâm'a göre Allah'ın birliği -ki, o bu konuda Mutezili görüşün ruhuna tamamen bağlıdır- Saneviyye'nin tasavvurundan tamamen ayrılmaktadır. Maneviyye'ye göre Allah nur ve zulmetten ibarettir. Nazzâm'a göre ise Allah birdir, taaddüd etmez ve değişik biçimler almaz. O, mürekkebe değil, mürekkebe olmaya elverişli olmayacak bir besatettir. Bir'den ise ancak bir fiil sadır olur. Oysa maneviyye ve saneviyye ise Allah'ı iki kadim asla dayandırdığından bunların herbirinden kendilerine has fiillerin sadır olduğunu söyler. Daha sonra mesele yeniden Nazzâm'ın hayır ve şer düşüncesine dönmektedir. Ona göre birincisi (yani hayır fiili) varlığın asli fiilidir, kadim ve ezeli olandan sudur etmektedir. Oysa ikincisi (şer fiili) asli olan bir fiil değildir. Hatta insana arızı olarak lahik olmaktadır. En büyük hayır olan Allah'ın mahiyetine ilhak olması ise kesinlikle mümkün değildir. Ama Allah'ın dışında insan ve bazen de meleklerle bulaşabilir. İşte dinî nasslarda zikredilen Allah dışın-

daki birtakım varlıkların, örneğin İblis ve Adem'in düştüğü hataları bu şekilde yorumlayabiliriz.

Saneviyye'ye gelince, bunlara eski felsefi görüşler de iştirak etmektedir. Bu görüşlerin bağluları, varlığı yaratan yaratıcı hakkında müteşaim kimselerdir. Bunlar hayatın kısıtlılığını gördüklerinde, bazan mitolojik bir takım hikâyelere sığınmış bazen de şer ve batılın bu hayatın asli olduğunu söylemişlerdir. Şer ve batılın kadim bir kaynağının olduğunu bunların ondan geldiğini iddia etmişlerdir. Nazzâm ile Saneviyye'nin, Allah hakkındaki görüşünün üçüncü bir farkı ise şudur:

Maneviyye cebriyyeci bir görüşe sahiptir Oysa Mutezile, İslâm'ı insanın özgür iradesinin bir mezhebi olarak neşretmektedir. Bütün bu hususlarda kadim topluluklar (ümme'tler), İslâm'ın düzene sokmaya çalıştığı yeni dünyadan ayrılmaktadır. İslâm bu dünyayı içinde bulunduğu şer ve batıldan kurtarmaya çalışmıştır.

Mutezile ve en başta da Nazzâm işte bu düşüncenin bayraktarlığını yapmıştır.

Nazzâm'da adalet düşüncesinin dayandığı kaynakla Saneviyye düşüncesinin nasıl birbirine karıştırıldığını daha önce gördük. Bu düşüncenin Saneviyye'ye dayanmadığı ortaya çıktığına göre, bunun başka mezheplere dayanıp dayanmadığı sorulabilir. Yani bu düşüncenin Yunan'da olduğunu söyleyebilir miyiz? Doğrusu Eflatun, hayırdan ancak hayır sadır olabileceğini söylemiştir. Ama bunun tam ve kamil anlamda Nazzâm'ın düşüncesine benzediğini de söyleyemeyiz. Dolayısıyla Nazzâm'ın bu düşüncüyü Eflatun'dan almış olması oldukça uzak bir ihtimaldir. Bu görüşün benzerini ne Aristo'da ve ne de daha sonra gelen Stoacılar da görebiliyoruz. Dolayısıyla bu düşüncenin, özünde ve ayrıntılarında orijinal olduğunu, kendine özgü olduğunu söyleyebiliriz.

E. İLAHİ İRADE

Nazzâm "irade"nin gerçek manada Allah'a atfedilmesini reddeder. Çünkü, ona göre Allah'a irade nisbet edilmesi iki türlü olabilir. İradesi ya kendi fiilleri için yahut kullarının fiilleri için olacaktır. Nazzâm, Allah'ın kendi fiilleri için olan iradesini ken-

disinin yaratıp inşa ettiğini söyler. “Allah’ı eşyanın tekvini için irade sahibi (mürîd) olmakla tavsif etmek demek O’nun eşyayı yarattığı anlamına gelir ki, iradesi de oluş (tekvin) içindir demek olur.” Bu da oluşun kendisidir³⁴ İradesinin, kullarının fiilleri için olması demek ise, O’nun bu fiillerin olmasını istemesi, emretmesi demektir. Bunları emretmesi iradenin gayrıdır. “Allah kıyameti getirecektir demek onu getirmeye hakimdir, bunun haberini veriyor demek olur.” Fiilleri için olan iradesi onun fiilleridir. ‘Oluşla (tekvin) ilgili irade oluşun kendisidir’ şeklindeki görüşün üzerinde durmamız gerekir. Nazzâm, kulların fiilleriyle ilgili ise şöyle der: “Kulların fiillerini emretme ve onlara hükmetme iradenin gayrıdır.”³⁵ Yani Allah’ın, kulun bu fiilleri yapmasını emretmesi ve yapmasını istemediğini nehyetmesi fiilin hudusundan yahut, mahluktan adem-i hudusundan ayrıdır. İradenin hakiki anlamıyla Allah’a atfedilmemesi düşüncesi Nazzâm’da sanki iradenin Allah’ın bir ihtiyacını gerektirdiği tasavvurundan doğmuştur. Allah, bundan münezzehtir.

2. TABİİ ÂLEM

A. ÂLEMİN YARATILIŞI

Nazzâm’a göre Allah mevcudatı şimdiki hali üzere bir defada yaratmıştır. Madenler, bitkiler, hayvanlar ve insan... Bunlardan birinin diğerine önceliği sözkonusu değildir. İnsanın hatta bizzat Adem’in kendisinin de durumu aynıdır. Öncelik ve sonralık mevcudatın vücudunda veya hudusunda değildir, bunların kendi yerlerinden sudur etmesinde sözkonusudur. Yani Allah Teâlâ mevcudatın bazısını bazısında gizlemiştir. Eşyanın çıkması için vakit geldiğinde ortaya çıkar yani gizli özelliklerinin başlangıçta Allah tarafından yaratılış daha sonra açığa çıkar. Nazzâm’a göre bu hareket yerdeğiştirme (nakle) için değildir, bilakis değişimin mebdedir. Şehristani şöyle der; “O, hareketi konumda kabul ediyor, tıpkı filozofların hareketi nitelik, nicelik, konum ve yönde belirledikleri gibi.” Yani Aristo’nun bazı görüşlerindeki gibi. Nazzâm’la Aristo’nun bu husustaki görüşleri arasında çok büyük fark vardır. Nazzâm hareketi vakte bağlamakta, bu hususta Aristo’nun görüşlerini kabul etmemektedir. Şehristani buna dikkat çekerek şöyle demektedir: “Nazzâm’ın cevher ve ahkamı konu-

sundaki mezhebi diğer kalamcılarının ve filozofların mezhebinden ayrılmaktadır.³⁶

İbn Ravendi buna şunu da ilave eder; Nazzâm'a göre Allah'ın kudretinde yaratılıştaki bir şeyi ilave etmek veya azaltmak muhaldir. Hayyat ise onun bu görüşünü şiddetli bir şekilde eleştirir ve şöyle der;

Nazzâm, Allah'ın bu dünyanın benzerlerini ve benzerlerinin benzerlerini yaratmaya kadir olduğu görüşündedir. Allah mevcudatı bir defada yarattığına göre o zaman peygamberlerine gösterdiği mucizeleri ve âyetleri bunların vukûu anında yaratmıştır.³⁷

Bağdadi'ye göre Nazzâm bu görüşüyle müslümanlar arasında tek başına kaldığı gibi Yahudi ve Hristiyanlık gibi diğer dinlerin müntesiplerine de muhalif düşmüştür. Müslümanlar semavatın mı yoksa yerkürenin mi daha önce yaratılıp yaratılmadığı hususunda Nazzâm'dan önce de ihtilafa düşmüşlerdir. Bu tartışmada bizzat Mutezile de vardır. Özellikle Basra ekolü Allah'ın, iradesini irade ettiği şeylerden önce yaratmış olduğunu iddia eder. Mutezile'nin tümü bazı cisimlerin diğerlerinden önce yaratılmış olduğuna inanır. Ebu'l-Huzeyl'e göre, Allah'ın bir şeye "kûn" demesini yaratması a'razın ve cisimlerin halkından öncedir. Bağdadi'ye göre Nazzâm'ın görüşü dehriyyuna (tabiatçılar) müsavidir hatta onların görüşünden daha şiddetlidir. Bunlar bütün arazın cisimlerde gizli olarak bulunduğuna, cisimlerin niteliklerinin bu a'razın bir kısmının ortaya çıkması (zuhur) ve bir kısmının yine gizli kalması (kûmun) ile taayyün ettiğine inanırlar. Bağdadi, Nazzâm'ın cisimlerde zuhur ve kûmûn mezhebiyle Dehriyye'nin a'razda kûmûn mezhebi, her ikisinin cisimlerle a'razın hudusunu (sonradan meydana gelme) inkara götüreceğini söyler.³⁸

Şehristani, bu mezhebin felsefecilerden, zuhur ve kûmûn ashabından alınmış olduğunu söyler. Bu mezheb ilahiyatçılardan değil özellikle tabiiyyundan alınmıştır.³⁹ Şehristani'nin işaret ettiği tabiatçı (natüralist) filozofun Anaksagoras olduğu anlaşıyor. Bizzat Şehristani Anaksigoras'tan söz ederken onun zuhur ve kûmun teorisinden bahseden ilk filozof olduğunu zikreder. Fakat Horrovitz, Nazzâm'ın, bu görüşünde Stoacı felsefe (Revakiyye)'den etkilenmiş olduğu görüşündedir. Nazzâm, stoacıların ille-i büzriyye düşüncesinden etkilenmiş olduğu fikrini savunur.

Dr. Abdülhadi Ebu Rîde, Nazzâm'da kûmun teorisi usûlû konusunda Horrovitz ve Horten'in görüşlerini tartışmakta, Nazzâm'ın dayandığı teorinin stoacılar ve Anaksigoras'a nisbet edilemeyeceğini söylemektedir. Ona göre bu teori bizzat Nazzâm'ın kendisine aittir ve tevhidle doğrudan bağlantılıdır.⁴⁰

B. CÜZ'-Ü LAYETECEZZA DÜŞÜNCESİNİN ELEŞTİRİSİ

VE BUNUN TAFRA (BUUD, MESAFE) İLE OLAN BAĞLANTISI

Nazzâm cüz'-ü layetecezza fikrini reddeder ve bu konuda şöyle der: "Her parçanın (cüz'ün) yine bir parçası vardır, her kısmın yine bir kısmı vardır, her ikiye bölünenin yine ikiye bölüneni vardır. Böylece cüz'ün sonsuza kadar bölünmesi caizdir. Bunun bir sınırı yoktur."⁴¹ Hayyat bu konuda Nazzâm'dan şu ibareyi nakleder: "İbrahim cisimlerin bölünmeyen parçaların bütününden oluştuğunu reddetmiştir, her cüz'ün vehmi olarak iki parçaya bölündüğünü zannetmiştir."⁴² Aynı noktaya Şehristani de işaret etmekte, ancak yine kendi mukayeseli metodunu kullanarak Nazzâm'ın bu konuda filozoflarla aynı görüşü paylaştığını zikretmektedir.⁴³ Nazzâm'ın görüşünü şerhettikten sonra Bağdadi, onun cüz'lerin sonsuza kadar bölünebilirliğini savunması Allah'ın mevcudatı ve cisimleri ihata etmesini engellemektedir der.⁴⁴ Fakat Hayyat'a göre Nazzâm'ın cüz'lerin sonsuza kadar bölünebilirliği vehmidir. Yani bi'l-fiil değil bi'l-kuvvedir. Hayyat şöyle der: "İbrahim cisimlerin parçalanamaz cüzlerden oluştuğunu reddetmiş, her cismin vehmî olarak parçalara ayrıldığını, ikiye bölündüğünü zannetmiştir." Dr. Ebu Rîde'nin de dediği gibi Nazzâm "vehmî, zihni ve ihtimale dayalı bir bölünme"den söz etmiştir. Hayyat'ın da belirttiği gibi Nazzâm cisimlerin kapladıkları alan itibarıyla sonlu olduğunu söylemektedir.⁴⁵

Eleştirinin siyakına yeniden dönelim; cisimler şayet sürekli olarak sonsuza kadar parçalara ayrılıyorsa o zaman mekanın da sonsuz şekilde parçalara bölünebileceği durumuyla karşı karşıya kalırız. İşte bu noktada Nazzâm çok hasas bir sorunla karşılaşmaktadır ki, o da şudur; Sonsuz bir mekanda son bulması mümkün olan bir mesafeyi nasıl katedebiliriz? Nazzâm bu soruya "tafra" düşüncesiyle cevap verir. Ona göre "tafra" herhangi bir mekanda olan cismin onu aşarak altıncı bir mekana yahut onun-

cu bir mekana, onunla onuncu mekan arasında aracı bir mekan bulunmaksızın geçebilmesidir.” Karıncanın herhangi bir kayanın bir tarafından diğer tarafına yürümesi onun sonsuz bir mekanı katetmesi demektir. Burada katettiği yolun bir kısmını yürüterek, bir kısmını da “tafra” yoluyla katetmiştir.⁴⁶

C. NAZZÂM'A GÖRE HAREKET:

Nazzâm'ın tafra konusundaki görüşü onun hareket konusundaki görüşüyle çakışmaktadır. Nazzâm'a göre bütün cisimler hareket halindedir. Biz cisimleri sakın zannettiğimiz zamanda da onlar hareket içindedirler. Ona göre iki türlü hareket vardır; hareket-i itimad ve hareket-i nakle. Birincisi gizli harekettir, ikincisi ise görünen (zahir) harekettir. Dolayısıyla iki türlü hareket vardır; mekanda olan hareket, mekandan çıkan hareket.⁴⁷ Hareketlerin tümü tek cinstir.⁴⁸

“Zat”ın iki değişik fiilde bulunması ise muhaldir. Yani, “Zat”tan bir tek külli şeyden başka bir şey sadır olmaz. İşe bu külli de harekettir. Sükun ise kesin olarak gerçekleşmez, bilakis cisim onda hareket eder. Yani insanın mekan içinde sükûnu demek onda iki vaktin olması anlamına gelir. İki vaktin olması demek orada iki defa hareket etmiş demektir.⁴⁹ Biz onun sakın olduğunu zannetmemize rağmen o mekan içinde iki defa hareket etmektedir. Nazzâm bu görüşü sonuç olarak şöyle noktalar: “Cisimler, Allah'ın onları halketmesi vaktinde de hareket halinde idiler. Yani hareket-i itimad içinde idiler.”⁵⁰ Burada Stoacıların (Revakiyyun) etkisi apaçıktır. Hareket-i itimad denilen şey Stoacılar nezdinde tevettür hareketinin aynıdır.

Mutezile ve özellikle de Ebu'l-Huzeyl, Nazzâm'ın bu düşüncesine muvafakat etmemektedir. Mutezile cisimlerin bir yerden bir yere intikalini reddettiği gibi aynı şekilde cisimlerin tümünün hareket halinde olduğunu da kabul etmemişlerdir. Bilakis cisimler hareket eder ve sükûn bulur. Hareket ve sükûn inkarı kabil olmayan olgulardır. Mutezile sükûnun kûmun olduğu, hareketin de zuhur olduğu fikrini kabul etmez. Zuhur eden cisimler daima hareket halindedirler. Allâf, cismin Allah'ın onu halketmesi anında hareket halinde olduğu görüşünü de kabul etmez. Ona göre yaratılış anında cisim hareket halinde olmadığı gibi sakın de değildir.

D. TABİİ ÂLEMIN YARADILIŞI

Âlem bölünmeyen parçalardan teşekkül etmiyorsa eğer hangi şeylerden meydana gelmiştir? Nazzâm'a göre evren a'razdan oluşmuştur. A'raz da ona göre latif olan cisimlerden ibarettir. Bu bir Stoacı yorumdur. Sabit olan tek a'raz harekettir. Allah insana hareket arazından başka bir güç vermemiştir. "İnsan sadece hareket etmektedir." Hareketi de sadece kendi nefsinde. Onun namazı, orucu, irade ettiği şeyler, tiksindiği şeyler, ilmi, cehli, yalanı vesair fiilleri harekettir. Böylece "insan mekan içerisinde" demenin anlamı iki vakittir demektir. Nazzâm, renklerin, seslerin, sevincin ve kederin latif cisimler olduğuna inanır.⁵¹ Yani onlara göre a'raz iki türlüdür; birisi, Allah'ın güç vermesiyle insanın üstesinden gelebildiği a'razdır. Diğeri de insanın güç yetiremediğidir. Birincisi hareket ve hareket niteliklerini taşıyan a'razdır. İkincisi ise, kühnünü ve aslını insanın bilemediği ve yapmasının da caiz olmadığı arazdır. Bunu ancak Allah yapar. İnsan gücünün dışında meydana gelen herşey yaratılışının icabı olarak Allah'a aittir. Taşı iten kişinin itmesiyle birlikte hareketlenip hızlanması, atılmasıyla yuvarlanması gibi. Allah Teâlâ'nın fiilini idrak etmek de yaratma mucibince. Bunun anlamı şudur; Allah taşın fırlatılmasıyla birlikte ona gitme özelliği vermiştir. Diğer şeyler de bunun gibidir.⁵² Bu izah tarzı Şehristani'nin şu sözlerine de açıklık kazandırmaktadır. Şehristani şöyle der: "İnsan gücünü aşan her fiil, yaratma gereği Allah'ın fiilidir. Yani Allah taşla öyle bir özellik vermiştir ki, onu itenin yahut atanın itmesi veya atmasıyla o da hareketlenerek gider. İtme gücü kendi sınırına vardığında taş da eski haline ve mekanına döner."⁵³

Nazzâm'a göre cevher de a'razın bir araya gelmesiyle oluşur. Onun tasavvuruna göre bunun sebebi şudur; "zat"a zait bir sıfat verme imkanı düşünülmemeyince arazın da ancak cevher yahut cevherin bir cüz'ü olduğu tasavvur edilmiştir.

3. İNSAN

A. RUH VE BEDEN

Nazzâm şöyle der: İnsan bedenle içiçe ve onunla kaynaşmış olan ruhtan ibarettir. Beden ve ruh biri diğeriyle beraberdir. Beden ruhun afetidir, ona baskı yapmakta ve ona engel teşkil etmektedir. Zerkan ruhtan söz ederken şöyle der:

“Ruh idrak eden bir hassadır, bir tek cüzdür; ne nurdur ne de zulmettir.”⁵⁴ Bu ibareden çıkarabileceğimiz sonuç şudur; Nazzâm’a göre insan ruhtan ibarettir. Cisim ise ruh için bir zindandır ve onun afetidir. His ve idrak etme gücü tümüyle nefse rücû eder. Zerkani başka bir ifadede şöyle der; “Ruh cismin ve nefsin kendisidir. Nazzâm ruhun kendi kendine diri olduğunu zannetmiş, hayat ve kudretin anlamının diri (hayy) ve “kuva”dan farklı olduğunu inkar etmiştir. Ruhun bedende oluşu bir cihette onun afetidir. Şayet ondan kurtulsa fiilleri tevellüd ve iztirar üzere olur.” Buradaki ifade ruhun cisim olduğunu anlatmaktadır. Fakat başka bir ifadesinde Nazzâm “ruhun latif bir cisim olduğunu, bu latif cismin kesif olan cisme müdahil olduğunu”⁵⁵ söylemektedir. Ka’bî Nazzâm’dan şu ifadeyi aktarır: “Ruh latif bir cisimdir. Gören ve hisseden bu kesif bedeninin içine girmiştir. Asıl faal olan odur.”⁵⁶ İnsan ruh olduğuna göre, faal olan da ruhtur. Ulûm ve iradat onun hareketleridir.”

Nazzâm’ın bu düşünceleri nereden aldığını belirlemeye çalışan Şehristani şöyle der: “Bu sözler tamamen filozofların söyledikleridir. Ancak Nazzâm onların söylediklerini de anlamamıştır. Çünkü, onlara göre ruh, güldeki su cüzleri, susam ve sütteki yağ cüzleri gibi bedenle içiçe girmiş latif bir cisimdir. Güç, hayat ve meşiet sahibi olan ruhtadır. Ruh kendi başına fiilden önce istitaata sahiptir.”⁵⁷

Bütün bu ifadelerden şu sonuca varıyoruz; ruhun bedenle olan ilişkisi müdahil bir ilişkidir. Ancak Nazzâm, ruh tek başına iş yapabilir, onun buna gücü ve kuvveti yetmektedir derken kendi kendisiyle açık bir çelişkiye düşmektedir. Bağdadi’nin de dediği gibi ruh fiilden önce fiile muktedirdir, meydana gelişi anında ise ona muktedir değildir.⁵⁸

Nazzâm’ın bu teorisinin dayandığı kaynaklara gelince, bunlar muhtelifdir. Ruhun latif bir cisim olduğu düşüncesi Stoacı filozoflara aittir. Stoacılar (Revakiyyun) daha önceleri ruhun bir soluktan ibaret olduğunu söylemişlerdir. Soluk ise latif bir şeydir. Stoacılara göre ruhla beden arasında tam bir müdahale vardır. Nazzâm cismin, nefsin (ruhun) bir zindanı olduğunu söylerken de Eflatun’un görüşüne yaklaşmıştır. Üçüncü olarak Nazzâm birtakım görüşleriyle de, cismin bir değerinin olmadığını, rûha-

ni, bir varlıktan başka bir vücudun bulunmadığını söyleyen Hint sufileriyle aynı düşünceleri paylaşmaktadır.

B. DUYULAR (HAVÂSS)

Nazzâm bağımsız duyuların varlığını kabul etmez. Ona göre bedendeki duyular aracılığıyla mahsusatı algılayan güç ruhun kendisidir. Yani ruh kulak, göz, ağız vs. gibi pencereler yoluyla dış dünyayı algılar.

Nazzâm, insanda bulunan işitme ve görme duyusunun ruhtan ayrı olduğunu kabul etmez. Ona göre "insan kendi nefsinin kendi nefsiyle duyar. Buna bir afetin müdahalesiyle sağır olabilir. Keza insan kendi nefsiyle görür, ama bir afetin müdahalesiyle görmeyebilir."⁵⁹ İdrak, görmenin yahut görme gücünün kabarmasıdır. Daha dikkatli bir tabirle, göz penceresiyle nefsin (ruhun) idrak edilen şeye girmesi ve onunla ilişkiye girmesidir. Aynı şekilde ruh (nefs) kulak delikleri vasıtasıyla kabır ve işitir. Koku alma ve tat alma duyularının durumu da aynıdır.⁶⁰

Peki duyular bir tek cins midir yoksa muhtelif midir? Ruhun biricik duyu olduğunu söyleyen Nazzâmcı mezhebin bu konudaki izah tarzı bizi havassın (duyuların) tekliği sonucuna götürmektedir. Buna göre görme duyusu ile işitme duyusu arasında herhangi bir farklılık söz konusu değildir. Bu durumda, vücuttaki duyuların şekil çeşitliliğini ne ile izah edeceğiz? Nazzâm, farklılığın duyuların cinsinde ve yerlerinde olduğunu, nefsin (ruhun) ise bu mevkillerdeki asıl güç olduğunu söylemektedir. Değişik biçimde olan bu duyuların bedendeki yerleridir. İki kulak vasıtasıyla birşey duyulunca bu işitme olmaktadır. Bir duyunun diğerinin yerini almasını engelleyen şeyler vardır.⁶¹ Ruhun bir gücü (kuvası) olarak işitme duyusunu renkleri algılamaktan alıkoyan şey onun karanlık türden olmasıdır. Yani onun tabiatı karanlıktır, onun için bu onun renkleri algılamasına engel olmakta, ama sesleri duymasına mani olmamaktadır. Yine görme duyusunun sesleri algılamasına mani olan şey, onun cam (zücac) cinsinden olmasındandır. Yani görmenin tabiatı camsaldır, seslerin algılanmasına engeldir. Ama renklerin idrak edilmesine mani değildir. Yahut daha dikkatli bir tabirle, onun bu tabiatı ve renkleri algılamadaki karanlığı dolayısıyla nefsi bunlardan birinin tekeyyüfün-

den mahrum ederken diğerini de camsal niteliği itibariyle sesleri idrak etmekten alıkoyar.⁶²

İhsas ve idrak konusunda Nazzâm'ın düşüncesi işte budur. O, burada ihsasla idraki içiçe düşünmektedir. İhsas meselesinin çözümünde Aristo'nun etkisi açıkça görülmektedir.

İnsan canlıdır; hayatla değil kendi nefsiyle istitaat sahibidir. İstitaatı kendinin gayrıdır. Bir afet vaki oluncaya kadar insanın bir fiili yapmaya istitaatı devam eder. İstitaatın afeti ise aczdır ki, o da insanın gayrıdır. Bir fiili yapmaya olan istitaat fiilin oluşundan öncedir. Fiilin oluşundan önce insan fiile kadirdir denilemez. Çünkü istitaat, fiilin meydana gelmesinden (hudusundan) önce fiili yapabilme gücüdür.⁶³ Nazzâm şöyle der: “İnsan ilk vakitte ikinci vakitte yapacağını yapmaya kadirdir. İkinci vaktin oluşumundan önce fiilin ikinci vakitte yapıldığı söylenir. İkinci vakitte yapılmış ise eğer, ikincinin oluşumundan önce ikinci vakitte yapılmış olduğunu söylemiş; ikinci vakit olunca ikincide denmiş olur.”⁶⁴

Nazzâm'a göre istitaatın mecali nedir? Allah insanları arazlar üzerine takdir eder. Araz da sadece birşeye rücu eder ki, o da harekettir. Nazzâm hareket dışındaki şeyleri cisim olarak kabul eder. Bunun için de Allah insanı bunun üzerine takdir etmez. Nazzâm şöyle der: “Allah'ın hareket dışında⁶⁵ birşey için bir kimseye takdir etmesi caiz değildir. Hareket de bir tek cinstir.”⁶⁶

Nazzâm kendi mezhebinin görüşüne uygun olarak açıklamalarına devam eder. Buna göre, mevcutta ancak bir cinsten bir tek fiil sadır olur. Nazzâm şöyle der; “Kulların bütün fiilleri bir tek cinstendir ki, o da harekettir.” Ona göre sükûn hareket-i itimad-dır. İlimler ve iradeler de ona göre hareket cümlesindendir ve arazdır. Araz ise tümüyle bir tek cinstir. Renkler, tatlar ve seslere gelince, bunlar mütedahil cisimlerdir.⁶⁷ “İnsanın cisimleri yapması caiz değildir.”⁶⁸ Bu fiiller bir tek cinstendir. Ancak aldıkları hükümlerden ötürü değişik şekiller alırlar. Bu fiiller cisimde bir tek cinstir. Çünkü bunların tümü hayvanların ef'alidir.

Nazzâm'a göre hayvanlar iki ayrı fiilde bulunmazlar. Ateşte ısıtma ve soğutma beraberce olmadığı gibi.⁶⁹

Burada Nazzâm fiilleri genel cisimlere indirgemeye, yani herşeyden önce külliler düşüncesini öne almaya çalışmaktadır.

NAZZÂM'A GÖRE AMELİ MESELELER

Ameli, yani şer'î meselelerde ve ahkamda Nazzâm'ın çeşitli görüşleri vardır. Nazzâm icma ve kıyas hüccetini redetmektedir. Ümmetin her asırda hata üzere olabileceğinden hareketle icmaya itimad etmemekte ve güvenmemektedir. Kıyasa gelince, özellikle amelî meselelerde ibadet etmek bununla ikame olmaktadır. Usûl kitapları, ilk kez bu görüşü dile getirenlere nisbet edilmiştir. Başta İbn Hazm ve Davud-u Zahirî olmak üzere İslami gruplarda ortaya çıkıncaya kadar kıyas pek itibar görmemiş, silik olarak kalmıştır. Zahirîyye mezhebine ve daha sonra da İbn Hazm'a göre, hüccet ancak masum imam görüşünde mümkündür. İmam ise nassla ve tayinledir. Bu tür bir düşünce daha çok şiiilik kokmaktadır.

Ama asıl önemli konu daha sonraları birçok tartışmayı da körüklemiş olan Kur'an'ın icazı ve Kur'an'ın benzerinin mümkün olmadığı meselesidir. Kur'an mu'ciz midir değil midir?

Nazzâm'a göre Kur'an'ın i'cazı onun gaybiyatla ilgili olan haberlerinde ortaya çıkmaktadır. Âyetlerin telif ve nazmına gelince; Allah menetmiş olmasaydı insanlar da buna benzer sözleri telif ve nazmedebilirlerdi.⁷⁰ Fakat Allah, kullarını bundan menetmiştir. Şehristani şöyle der: "Nazzâm'ın i'caz-ı Kur'an konusundaki görüşü şudur: Kur'an'ın i'cazi onun geçmiş ve gelecek zamanlarla ilgili olan haberlerindedir. Yine o'nun i'cazı, Allah'ın onunla muarazayı menetmiş olmasında ve Arapların buna ihtimamını engellemesindedir. Yoksa şayet Allah onları serbest bırakmış olsaydı belagat, fesahat ve nazım yönünden kulları da onun gibi yapmaya güçleri yetecekti."

NAZZÂM EKOLÜ VE İSLÂM DÜŞÜNÜRLERİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Nazzâm hayatında da, ölümünden sonra da düşünce hayatıyla meşgul olmuştur. Onun eseri ve etkisi büyük İslâm düşünürlerinin birçoğunda kendini göstermeye devam etmiştir. Öyle görüyor ki, onun nüfuz edici etkisi ya onun yanında yer alma yahut karşısına geçme ile kendini gösteriyor.

Onun oluşturduğu mutezili ekol İslâm dünyasındaki en büyük kelam medreselerinden biridir. Nazzâm'ın en büyük öğrencisi ise tartışmasız olarak Cahız'dır. Nazzâm'ın görüşlerinden İbn Hazm ve Davudu Zahirî gibi hasımları da etkilenmişlerdir. Eş'ari,

Bakillani, İmamü'l-Haremeyn, Gazali, Fahreddin Razi ve diğer Ehl-i Sünnet uleması Nazzâm'a sert eleştiriler yöneltmişlerdir. Bununla birlikte Nazzâm'ın düşünceleri günümüze kadar Şia kitaplarında yaşayagelmıştır.

Kelam mezhebinden felsefi bir teori çıkarması ve bu felsefenin mutlak bir asaletten ve yaratıcı bir düşünceden çıkmış olması da Nazzâm için yeterlidir.

¹Ibn Hâzîm, *Tavkû'l-Hamame*, s. 123; *Fasl*, c. 4, s. 174.

²Ibn Nebate, *Şerhü'l-Uyun*, s. 122.

³Taşköprüzade, *Miftahûş-Saade*, c. 2, s. 49.

⁴Ibn Murtaza, *el-Münye*, s. 28.

⁵Cahız, *el-Hayvan*, c. 3, s. 146; *el-Münye*, s. 29.

⁶Nazzâm'ın hayatı ve felsefesi ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Dr. Ebu Rîde'nin bu konudaki kitabı, s. 1-9.

⁷Ibn Murtaza, *el-Münye ve'l-Emel*, s. 3.

⁸Ibn Murtaza, *el-Münye ve'l-Emel*, s. 29.

⁹Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 60.

¹⁰Bağdadi, *el-Fark*, s. 113.

¹¹el-İsferayini, *et-Tabsir*, s. 43.

¹²Eş'ari, *Makalat*, s. 216, 517.

¹³Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, s. 324.

¹⁴Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Firak*, s. 117.

¹⁵Hayyat, *el-İntisar*, s. 1172.

¹⁶Eş'ari, *Makalatü'l-İslamiyyin*, c. 3, s. 66-177

¹⁷Eş'ari, *Makalat*, c. 2, s. 476.

¹⁸Eş'ari, *Makalat*, c. 1, s. 167.

¹⁹A.g.e., c. 1, s. 189.

²⁰Şehristani, *el-Milel*, c. 1, s. 37.

²¹Hayyat, *el-İntisar*, s. 27-28.

²²Şehristani, *el-Milel*, c. 1, s. 37.

²³Hayyat, *el-Intisar*, s. 17.

²⁴Hayyat, *el-Intisar*, s. 24.

²⁵Şehristani, *el-Milel*, s. 67-68.

²⁶A.g.e., s. 27 vd.

²⁷İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 2, s. 139 ve sonrası.

²⁸Şerhü'l-Mevakıf, c. 8, s. 60, 64.

²⁹Şehristani, *el-Milel*, c. 1, s. 27.

³⁰Ebu Rîde, *en-Nazzâm*, s. 94.

³¹Eş'ari, *Makalat*, c. 1, s. 374.

³²Bağdadi, *el-Fark*, s. 114.

³³Hayyat, *el-Intisar*, s. 44, 46.

³⁴Eş'ari, *Makalat*, s. 190.

³⁵A.g.e., s. 191.

³⁶Şehristani, *el-Milel*, s. 64

³⁷Hayyat, *el-Intisar*, s. 32, 35

³⁸Bağdadi, *el-Fark*, s. 128

³⁹Şehristani, *el-Milel*, s. 38

⁴⁰Ebu Rîde, *en-Nazzâm*, 140-157

⁴¹Eş'ari, *Makalat*, s. 318

⁴²Hayyat, *el-Intisar*, s. 32

⁴³Şehristani, *el-Milel*, s. 28

⁴⁴Bağdadi, *el-Fark*, s. 113-123

⁴⁵Ebu Rîde, *en-Nazzâm*, s. 120, 121

⁴⁶Bağdadi, *el-Fark*, s. 124; *el-Münye ve'l-Emel*, s. 29; *Milel*, s. 39-39

⁴⁷Eş'ari, *Makalat*, s. 324, 347

⁴⁸A.g.e., s. 346-347

⁴⁹Eş'ari, *Makalat*, s. 324-325

⁵⁰*İtimad*, *def'* yahut *kasd* demektir. İbn Sina "i'timad"ı şöyle yorumlar: "İtimat ve meyil, cismin kendisini hareketten meneden şeye karşı durabilme keyfiyetidir."

⁵¹Eş'ari, *Makalat*, s. 404

⁵²Eş'ari, *Makalat*, s. 404

⁵³Şehristani, *el-Milel*, s. 38

⁵⁴Eş'ari, *Makalat*, s. 331

⁵⁵A.g.e., s. 232

⁵⁶Ka'bî, *Makalat*, s. 70

⁵⁷Şehristani, *el-Milel*, s. 62

⁵⁸Bağdadi, *el-Fark*, s. 119

⁵⁹Eş'ari, *Makalat*, s. 399

⁶⁰A.g.e., s. 364

⁶¹A.g.e., s. 342

⁶²Eş'ari, *Makalat*, s. 242

⁶³A.g.e., s. 229

⁶⁴Eş'ari, *Makalat*, s. 299

⁶⁵A.g.e., s. 378

⁶⁶A.g.e., s. 566

⁶⁷Bağdadi, *el-Fark*, 121

⁶⁸Eş'ari, *Makalat*, s. 404

⁶⁹Bağdadi, *el-Fark*, s. 121

⁷⁰Ka'bi, *Makalat*, s. 70

SEKİZİNCİ BÖLÜM

MA'MER b. ABBAD es-SÜLEMI

Ebu Ömer Ma'mer b. Abbad es-Sülemi, Mutezile'nin en büyük filozoflarından ve felsefeyle ilişkisi en çok olan şahsiyetlerden biri sayılır. Bununla birlikte onun hayatı hakkında elimizde yeterince bilgi bulunmamaktadır. *el-Münve ve'l-Emel* müellifi onu Basra Mutezilesi'nin altıncı tabakasında zikretmiştir. Ma'mer b. Abbad hem Ebu'l-Huzeyl'in hem de Nazzâm'ın çağdaşıdır. Bu iki büyük filozofun -Allâf ve Nazzâm- şöhretinin Ma'mer'in hayatıyla ilgili malumatı karanlıkta bırakmış olduğu da muhtemeldir.

Mevaliden olan Ma'mer b. Abbad Basra'da büyüdü. Onun Benî Salim'in azatlı kölelerinden olduğu söylenir. İ'tizal fikrini ise Vâsıl b. Atâ'nın öğrencisi Osman et-Tavil'den almıştır. Mutezile ondan, alim ve adil bir kimse olarak sözeder. Bağdad Mutezile'nin reisi Beşir b. Mu'temer ve yine Mutezile'nin önde gelenlerinden ve meşayihinden olan Hişam b. Amr ile Ebu'l-Huseyn el-Medainî de onun öğrencileridir.

Yunan felsefesiyle ilişkiye giren Ma'mer b. Abbad bu felsefeyi iyice kavramıştır. Onun Yunan felsefesiyle nasıl bir ilişki içinde olduğuna değinen Şehristani şöyle der; "Sıfatların nefyi konu-

sunda kaderiyyenin büyüklerindendir. Hayır ve şerrin Allah'tan olduğu şeklindeki kader inancını reddetmiştir..." O, görüşlerini filozoflardan devşirmiş ve onların söylediklerine meyletmıştır. Bütün bunlar bize Ma'mer b. Abbad'ın Yunan filozoflarının düşünceleriyle ilişki içinde olduğunu göstermektedir.

Öyle anlaşıyor ki, Ma'mer b. Abbad daha sonraları Bağdad'a gitmiş, halife Mehdi ve Harun Reşid'in baskılarına maruz kalmış ve Harun Reşid'in emriyle hapse atılmıştır. Kadı Abdülcebbar onun ölümüyle ilgili ilginç bir hikaye aktarır bize: Sind (Hint) kralı- Sümeniyye'den birinin meşveretiyle- Harun Reşid'e bir elçi göndererek ona şunu iletir: "Sen kılıçla galip gelen, insafsız olmayan ve insanlara tasma takan bir kavmin reisisin. Şayet dinine güvenin varsa münazara yapmam içi bana birini gönder. Sen haklı çıkarsan biz sana uyarız, ben haklı çıkarsam, siz bana uyar-sınız." Bunun üzerine Harun Reşit, Hindistan'a münazara için bir muhaddis gönderir. Oraya varınca Hint kralı ona izzet ve ik-ramda bulunur. Sonra Sümeniyye alimlerinden birisini onunla münazarada bulunması için davet eder. Bu kişi muhaddise sorar; inandığın mabudun kadir olup olmadığını bana söyle? Muhad-dis, evet kadirdir der. Bunun üzerine Sümenî; peki o kendi misli-ni de yaratmaya kadir midir? diye sorunca muhaddis şöyle cevap verir; bu sorduğun mesele kelim ilmine girer ki, o da bid'attır. Biz ve arkadaşlarımız bunu kabul etmeyiz. Bunun üzerine Hint kralı onu Harun Reşid'e geri gönderir. Harun Reşit buna fena şe-kilde bozulur. Bu dinin savunucusu yok mudur, diye sorar. Var-dır, derler, ama ey emirü'l-mü'minin sen onları dinde münazara etmekten ve cedel yapmaktan menetmişsin. Bunlardan bir toplu-luk da hapiste bulunmaktadır. Sonra bunların arasından Ma'mer b. Abbad'ı seçip Sind'e gönderirler. Sümenî Ma'mer'in geldiğini duyunca işin vehametini anlar. Daha önce onu tanımış olduğu için kralın önünde rezil olmaktan korkar. Bir tuzak kurarak daha yolda iken onu zehirleyerek öldürür.¹

Kadı Abdülcebbar, Ma'mer'in ölümü konusunda bu hikayeyi anlatır. Bu hikaye Ma'mer b. Abbad'ın zehirlenerek öldürüldüğü-ne işaret etmektedir. Fakat bu rivayet sağlıklı bir rivayet değildir, zayıftır. Çünkü Hayyat, Harun Reşid'in Hint kralına gönderdiği elçinin Ma'mer değil, Ebu Hulde olduğunu söylemektedir. Hay-

yat, Ma'mer'in kelimada ileri bir kimse olduğunu, nesnelerdeki kesin hareket prensibi demek olan (tabii zorunluluk) nazariyesini ileri sürdüğünü söylemektedir. Görüşlerinde İrca mezhebinin izleri de bulunmaktadır. Harun Reşid'in Hint kralına gönderdiği kişinin Ma'mer olduğu ve hasmı tarafından yolda zehirletilerek öldürüldüğü de söylenmiştir.²

İbn Hazm ise Ma'mer'in vefatıyla ilgili olarak başka bir hikaye aktarmaktadır. "Benî Selim mevalisinden Ebu Mu'temer Ma'mer b. Amr el-Attar el-Basri onların büyüklerinden ve imamlarından" diyor ve onun "maani" konusundaki görüşünü aktardıktan sonra dehrilerin görüşüne muvafakat ettiğini zikrediyor. "Buna binaen Mutezile onu sultanın önüne çıkmasını isteyince Ma'mer Bağdat'a kaçarak orada İbrahim b. Sind'in yanında gizlenmişken vefat etti."³

Ma'mer'in ölümüyle ilgili durumu tahkik etmek için elimizdeki kaynaklar yeterli değildir. Ancak şurası kesinlikle bilinmektedir ki, bu Mutezile şeyhinin kendinden sonraki Mutezile erbabı üzerinde büyük etkisi vardır. Ka'bi, Ma'mer'in Mutezile'deki imamlarından olmasını bir iftihar vesilesi olarak kabul eder.⁴ Ve ondan çokça bahseder, görüşler aktarır.⁵ Mutezile'nin zahid ve muttakilerinden olan Ca'fer b. Harb da Ma'mer'den nakillerde bulunur.⁶ Bütün bunlar İbn Hazm'ın, Ma'mer'i Basra Mutezilesinin istemiş olduğu yolundaki görüşünü zayıflatmaktadır. Kuşkusuz Ma'mer'in Mutezile nezdinde büyük itibarı ve makamı vardı. Aynı şekilde Hayyat da el-İntisar'da ondan sıkça bahsetmekte; cismin hareket halinde olduğu ve yine cismin hadis olduğu hususunda dehriyyuna cevap verenler arasında zikretmektedir. Bu da Ma'mer b. Abbad'ın Mutezile arasında büyük bir makam sahibi olduğunu ve önemli bir yerinin bulunduğunu göstermektedir. Ebu Yakub Şahham, Ebu Abdurrahman eş-Şafii ve Vehb ed-Delal'in da onun arkadaşları oldukları zikredilmiştir.

MAMER'İN FELSEFESİ

1. İLAHİ ÂLEM

A. MAANI:

Ma'mer b. Abbad'ın bilinen en belirgin düşüncesi meşhur "el-maani" fikridir. Bundan dolayı Ma'mer ve arkadaşları ashab-ı maani diye adlandırılmışlardır.⁷

Şehristani'nin dediğine göre, Ma'mer'in, "maani teorisiyle ilgili en önemli kaynak Hayyat'tır. İşte Hayyat'ın konuyla ilgili söyledikleri:

"el-Maani görüşüne gelince; Ma'mer, beraberce duran iki cisimden birinin diğerinin peşisıra geldiğini, sonra bunlardan birinin diğeri olmadan da hareket ettiğini görünce, bunun böyle hareket etmesinin sebebini de diğerinde olmayan bir "mana"nın ona hulul etmiş olmasına bağlamıştır. Aksi halde bunun hareketi diğerinden evla olmazdı. Şayet bu doğru bir hüküm ise mutlaka onun için bir mananın bulunması gerekecektir. O mana sebebiyle bunlardan birinde hareket meydana gelmiştir. Aynen bunun gibi, şayet onlardan yalnız birine mana hulul ettiği halde diğerine neden etmedi diye sorarsan, bu başka bir manadan ötürüdür derim. Yine bu manayı sorarsan dâha önce verdiğim cevabın aynısını tekrarlarım."

İşte eski bir Mutezile tarihçisi olan Hayyat'ın, Ma'mer b. Abbad'ın "maani" teorisiyle ilgili aktardığı sözler...

Bu sözlerin yorumu şudur; hareketsiz duran ve hareket eden her şeyin içinde bir "mana" vardır. Bu "mana"nın da başka bir "mana"sı vardır. Ve bu şekilde sonsuza kadar devam edip gider. Eş'ari de Ma'mer b. Abbad'ın görüşünü aynı şekilde zikreder ve şöyle dediğini nakleder: "Bir cisim hareket ettiği vakit ancak bir mana için hareket eder ki o mana da harekettir. Şayet bu mana olmasa onun diğer benzeri cisimlerden evla olduğunu gösterir bir yanı olmazdı. Keza hareket ettiği vakitte hareket etmesinin daha önce hareket etmesinden evla olduğu da belli olmazdı. İş böyle ise hareket de böyledir. Onu harekete geçiren bir mana olmasaydı hareketin kendisi için olması başkası için olmasında evla olmazdı. Ve hareketin içindeki o mana da bir mana içindir. Çünkü hareket başka bir mana için, o da müteharrikin hareketi içindir. Maani için ne kül ve ne de cemi' sözkonusudur. Çünkü maani bir tek vakitte meydana gelir."⁸

Bu, Hayyat'ın Ma'mer'den naklettiğine tam tamına uymakla beraber daha uzun ve oldukça kritik bir ifadedir. Bu ifade bize maani teorisinin hakikatini sunmaktadır. Ki onda ne külli ve ne de cemi' yoktur. Dolayısıyla "maani" basittir, mürekkebe değildir. Daha yerinde bir ifade ile maani ilahi bir şeydir.

Bu izah tarzı bu düşüncenin nihai bir adımıdır. Eş'ari, Ma'mer'in bu konudaki görüşlerini aktarmaya devam ediyor: Ma'mer'e göre, siyah ve beyaz ve keza diğer cinsler ve araz için de durum aynıdır. İki araz ihtilaf yahut ittifak ettiklerinde "maani"nin küllü olmadığının ispatı gerekecektir. Burada maani hususunda tam bir açıklama vardır. Maani araz değildir, araza sebep olan şeydir. "Küllü olmayan maani işgal ettiği mekanın fiilidir." Yani basit olan maani, hareketi yahut sükunu, veya hayatına ve ölümüne sebebiyet veren yere hulul etmiştir. İşgal ettiği yere fiili veren maanidir. Son olarak şöyle diyor: Sonsuza dek "maani"nin tesbiti gerekmektedir. Çünkü hayat ancak bu maani ile vardır ve bununla kendi dışındaki şeylerden farklılık göstermektedir. Bu manaların da yine manaları vardır. Ve bu sonsuza kadar böyle devam edip gider."⁹

Dolayısıyla âleme hükmeden işte bu "maani"dir. Burada âlemden kastedilen tabii âlemdir. Âlemde olan her araz bu büyük ve basit maani şeceresiyle koordine içerisindedir. Arazlar ise mütenahidir. O halde "maani"nin nihai tefsiri nedir? İleride göreceğimiz gibi eski araştırmacılar bu konuya pek dokunmamışlardır.

Ancak araştırmacılar Ma'mer'in şu ifadesinin farkına varmamışlardır: "*Allah'ın sıfatları manalardan ibarettir.*" Bu duruma göre maani ilahi sıfatlardır. Bu maani basittir, çünkü Allah'ın sıfatları da basittir. Bu maani sayı bakımından gayrı mütenahidir; Allah'ın sıfatları da sayısal olarak gayrı mütenahidir. Maani sonsuz olduğu gibi Allah'ın sıfatları da sonsuzdur. Maani zihinsel itibarafta olduğu gibi. Allah'ın sıfatları da "zat"a rücu eden zihni bir itibardır. İşte Ma'mer, sıfatlar sorununu bu gamid (muğlak) ve dakik (ince) sözlerle çözümlemeye çalışmıştır. Hayyat için bu yönünün farkına varmamıştır. O, Ma'mer'in, "*hareket ve arazın hudus delilleri üzerine tesbihini*" irade ettiğini zannetmiş. Kuşkusuz Ma'mer hareketin sabit, hadis ve müntehi olduğunu ama mananın baki kaldığını, onu hareket ettirenin de bu mana olduğunu söylemek istemiştir. Hayyat ise Ma'mer'in bunu "tevhid ve tevhidin zaferi için" kararlaştırdığını algılamıştır.¹⁰

Ibn Ravendi, Ma'mer'in "Evrende bir fiil vukû bulurken onunla birlikte bin fiil daha vukubulur ve bu fiillerin sonu gel-

mez. Allah'ın kendi kudretinde ve başkasının kudretinde bir tek vakitte bir tek fiili yapması yahut yüzbin fiili yapması muhal"dır"dediğini aktarır.

Bir tek vakitte bir tek fiil işleyenin aynı vakitte sonsuz fiilleri de yapması lazımdır"¹¹ sözünün ne anlama geldiğini kesinlikle anlamamıştır. İbn Ravendi, Ma'mer'in lamütenahi olan maani - ki, bunlar Allah'ın itibari sıfatlarıdır- konusundaki düşüncesini anlamamıştır. Ma'mer'e göre, şayet tabii olan âlemde arazlar mütenahi ise, arazın illeti Allah'ın sıfatıdır, yahut daha yerinde bir ifade ile "zat"ın sıfatıdır.¹²

Yine İbn Ravendi, Ma'mer'in hastalıkların Allah'tan başkasının fiilleri olduğunu söylediğini zikreder. Keza bitkilerin dıçar oldukları hastalıklar da böyledir. Bu doğru değildir. Çünkü hastalığı verenin Allah olduğunu, hiç kimseye hastalığın kendisi tarafından verilmediğini Ma'mer de biliyor ve söylüyor. Aynı şekilde, bitkilerin ve ziraatin başına gelenlerin de yine Allah tarafından olduğuna inanmaktaydı. Ancak kullar vasıtasıyla bunlara verilen zararlardan ise elbetteki Allah beridir. Tabii bu insanların yapmış oldukları zulümdür. Ma'mer keza hayatın ve ölümün hâlıkının da Allah olduğunu söylemektedir.

Dolayısıyla Ma'mer bir tek şey dışında herşeyin bir sonunun olacağını söylemektedir. Sonlu olmayan birşey varsa o da "maani"dir. Yahut daha dikkatli ve yerinde bir deyimle burada lamütenahi olan "zat"ın yani ilahi kudretin muhteşem bir yorumuyla karşı karşıyayız. Ki fiilin masdarı (kaynağı) olan sadece bu kudreti ilahiyedir. Bu kudret aynı zamanda hareketin ve sükûnun, hayatın ve ölümün de kaynağıdır. Varlıkta sabit, değişmez ve kendi içinde bölünmez olan (basit) tek mebde yine budur. İbn Hazın, Ma'mer'in "maani" kavramı üzerinde konuşurken iki yerde hataya düşmüştür. İbn Hazın bir yerde Ma'mer'in şöyle dediğini zikreder; "Evrende sonu bulunmayan eşya vardır. Bunları ne Bârî Teâlâ ve ne de gayrısı saymamıştır. Bârî Teâlâ'nın indinde bunların ne sayısı ve ne de miktarı belli değildir. Ma'mer, eşyanın kendi içinde değişik manalarının olduğunu söylemektedir. Bu manalar diğer manalardan farklıdır. Ve bu, zincirleme olarak böylece devam edip gider."¹³ Oysa Ma'mer, eşyanın sonsuza kadar mevcut olacağını söylememiştir. O, eşyanın maani ile niha-

yetsiz olduğunu söyler. Buradan hareketle onun dehriyye ile aynı görüşte olduğu sonucuna varmak da yanlıştır.

Başka bir yerde ise İbn Hazm şöyle der; Ma'mer ve etbai, biz müteharrik ve sakinle karşılaştığımızda, müteharrikte "mana"nın müdahil olduğunu ve bu niteliğiyle "sakin"den ayrıldığını anladık demişlerdir.

Böylece harekette sükûndan ayrılan bir mana olduğu gibi sükûnda da hareketten ayrılan bir mana bulunur. Hareketi sükûndan ayıran ve sükûnu da hareketten ayıran bu manadır. Dolayısıyla bu tarz üzere evrendeki her şeyde -ne olursa olsun, araz olsun, cevher olsun farketmez- bu mana vardır. Âlemdeki her mana ise farklıdır. Çünkü mevcut olan eşya değişkendir. Bununla âlemde sayısı belirsiz olan eşyayı belli bir zamanla sınırlı kıldılar. İbn Hazm'a göre Ma'mer bunu küfür, kafir; iman ve mü'min için de şart koştuğundan bu teselsülün nihayeti yoktur. Ona göre cevherler de arazlar da kendilerindeki gayriyet itibariyle birbirlerinden farklıdırlar. Herşey böyledir. Her iki şey bir tek türde ortaya çıkmıştır. Bunlardan herbiri diğerinden ayrıdır. Şayet iki ayrı türde vaki olsalardı, neviyette de ayrı olacaktı. Gayriyetin de ayrıca cami bir türü vardır. Ancak bütün bunlar sayısal olarak sınırlıdır.¹⁴ İşte İbn Hazm'ı tedirgin eden de budur. Maani de sayısızlık.. Fakat O, cevher, araz ve maani arasında bir karışım yapmaktadır.

Bağdadi, Ma'mer b. İbad'ın cisimlerde mevcut olan arazın nihayetsiz sayıda olduğunu söylemesinin yanlış olduğu üzerinde durur.¹⁵ Çünkü Ma'mer arazın lamütenahi olduğunu söylemekte, ancak maaninin sonsuz olduğunu belirtmektedir. Bağdadi'nin daha sonra zikrettiği ifadeler de bunu doğrulamaktadır." O (yani Ma'mer) şöyle dedi; şayet müteharrik olan bir şey bir hareketle kaim ise, o hareket müteharrikin yerini hareketin dışındaki bir mana ile almıştır. O mana da onun dışındaki bir mana ile onun yerini alır. Ve bu sonsuza kadar sürüp gider. Ka'bi de Makalat'ın da ondan şöyle söz eder: Ma'mer'e göre hareket sükûna aykırı olan şeydir. Aynı şekilde sükûn da harekete onun dışındaki bir mana ile muhaliftir. Bu iki mana kendisi dışındaki diğer manalardan ayrıdır. Ve bu kıyas ona göre nihayete kadar sürüp gider.¹⁶

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre Ma'mer, Bağdadi'nin zannettiği gibi hadiselerin sonsuz olduğunu, arazın da gayrı mütenahi olduğunu söylememektedir. Arazdaki manalar tek başına gayrı mütenahidir. Ma'mer, sayılamayacak kadar havadisın (sonradan olan şeyler) olduğunu söylememiştir.

Şehristani'nin, Ma'mer'den her türdeki arazın sonsuz olduğunu ve her arazın bir mana ile kaim olduğunu, onun yerini tuttuğunu, bunun teselsüle yolaçmış olduğunu nakletmesi de yanlıştır. Şehristani bununla yetinmeyerek şunları da ilave eder; hareketin sükûna muhalefeti zatında olan bir muhalefet olmadığı gibi müsül'e muhalefeti ve zıddı zıd olması da böyledir. Bütün bunlar ona göre bir mana iledir.¹⁷ Oysa Ma'mer arazın her türde sonsuz olduğunu söylememekte, sadece manaların bitimsiz olduğunu ifade etmektedir. Ona göre manalar araz değildir.

Çağdaş oryantalistlere gelince bunlardan Horovitz, Ma'mer'in beş şey üzerinde durduğunu, bunların da; vücut, hareket, sükûn, i'tilaf ve gayriyet olduğunu söylemektedir. Ona göre bunlar Eflatun'un da söylemiş olduğu şeylerdir. Çünkü Ma'mer Eflatun'un güvenilir bir öğrencisi sayılır. "Maani" terimi Eflatun'un idea (=müsül), ıstılahıyla hemen hemen aynıdır. Dolayısıyla Ma'mer'in maani görüşüyle Eflatun'un "ideler alemi", düşüncesi arasında bir ilişki vardır. Ama daha önce izah ettiğimiz gibi maani şayet Allah'ın zatının sıfatları ise yani Allah'ın sonsuz kudreti anlamına geliyorsa bu görüş yanlıştır.

Allame Mahmud Hudayri 1935'lerde Marifet dergisinde yayınladığı makalelerinde Eflatun'un Mutezile kudeması üzerindeki etkilerine değinmekte ve şöyle demektedir; "Ma'mer'in sözleri Aristo'nun Eflatun'un "idea" görüşü üzerine yaptığı eleştiri ve şerhi hatırlatmaktadır bize. Özellikle de "üçüncü adam" diye adlandırdığı hücceti. Çünkü bu hüccet "mahsus"la misal (idea) arasında müşterek olan üçüncü bir "hadd"ı ortaya koymakta ve bu sürekli uzayıp gitmektedir. Ma'mer, Aristo'nun, Eflatun'un düşünceleri üzerine yapmış olduğu şerhlerinden etkilenmiştir. Özellikle şunu biliyoruz ki, müslümanlar nezdinde Eflatun'u tanımada Aristo'nun şerhleri önemli bir kaynaktır. İşte Ma'mer maani düşüncesini bunun üzerine bina etmekte, "maani"nin mevcut eşya olduğunu, bunun da ötesinde eşyanın bizatihi

mevcut olduğunu söylemektedir. Yine Ma'mer, duyularla algılanan dünyanın dışında sonsuz "maani"nin olduğunu da tesbit etmektedir."

Ben bu görüşlerin Ma'mer'in düşüncelerinden tamamen uzak olduğu kanaatindeyim. Maani, merhum Allame Hudeyri'nin zikrettiği gibi "eşya" değildir. Evet, ister araz ister cevher olsun eşyanın "maani"si vardır. Ama bu maani haddizatında eşyanın kendisi değildir; sadece kudrettir yahut kudretin tahakkukudur. Eşyanın kendi başına varolması mümkün değildir. Kendi kendine varolan sadece Allah'tır. O halde Ma'mer'in, Eflatun'dan Aristo'nun şerhettiği şekilde etkilenmiş olduğunu söylemeye mahal yoktur.

Bütün bu sözlerden Ma'mer'in savunduğu "maani" düşüncesinin esası ortaya çıkmaktadır. Bu düşünce sayesinde bir taraftan sıfatlar konusu halledilirken diğer taraftan da hareket, sükûn, hayat ve ölüm açısından âlemdaki koordineli sistem ve düzen sorunu çözümlenmiş olmaktadır. Yahut daha yerinde bir deyimle bununla tagayyür, sebat ve zıtlar problemi çözümlenmiştir.

1. ALLAH

Hasan el-Basri Allah'ı mutlak manada tenzih etmeye çalışırken sıfatlar konusunda Mutezile'den daha çok ifrata düştü. Bağdadi'nin söylediğine göre Hasan el-Basri, Allah'ın bir sıfatla birlikte kadim olmasını inkar etmekteydi.¹⁸ Çünkü *kadim* sıfatı *kadame*, *yekdimu*, *fe-hüve kadimun* fiilinden alınmıştır. Tıpkı *ahaze* (aldı) demen gibi bir fiildir. Dolayısıyla bir kısmı kadim bir kısmı hadis olabilir. Allah'ı "kadim" sıfatı ile nitelemek zamansal bir tekaddümü de hatıra getirmektedir ki, Allah'ın varlığı (vücutu) böyle bir zamanla bağımlı değildir. Böylece Ma'mer'in kadim sıfatını neden nefyettiği anlaşılmış oluyor. Ma'mer Allah'ı zaman kavramı dışında tutmak için yapmıştır bunu.¹⁹

Öyle anlaşıyor ki, kadim sıfatının kelamcılar arasında önemli bir yeri vardır. Bunun sebebi, Allah'ın dinî nassların hiçbirinde kadim sıfatıyla tavsif edilmemiş olmasıdır. Onun içindir ki kelamcılar Allah'ı böyle bir sıfatla tavsif etmekte ihtilafa düşmüşlerdir.

Mutezile'den bazıları, Allah'ın kadim olmasını, öncesi olmayan lemyezel ve tüm muhdesata takaddüm eden anlamında bir

şey olarak ileri sürerken, başını Abbad b. Süleyman'ın çektiği diğer bazıları ise, "Kadim" in lemyezel anlamında olduğunu, "lemyezel" in ise kadim olan anlamına geldiğini söylemişlerdir. Bilakis Abbad b. Süleyman Allah'ın muhdesata tekaddüm ettiğini inkar etmiştir. Ona göre bunu söylemek caiz değildir. Bağdat Mutezilesi'nden bazıları da "kadim" in ilah anlamına geldiğini söylemişlerdir. Daha önce değindiğimiz gibi Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, "kadim" in, Allah'a kıdem tesbiti anlamına geldiğini ve Allah'ın kendisi olduğunu söylerken, Abdullah b. Küllab ise "kadim" in kadem anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Ibn Hazm ise Allah'ın kesinlikle herhangi bir sıfatla yahut Kur'an'da varid olmayan bir şeyle tavsifinin caiz olmadığını söyler.

Bütün bunlar Ma'mer'in Allah hakkında kıdem sıfatını inkar etmesini sonuçlandırmıştır. Öte yandan Eş'ari'nin zikrettiği bazı metinlerde ise Ma'mer şöyle demektedir: "Muhdes olan şey meydana gelmeyinceye kadar Allah'ın kadim olduğunu söylemem."²⁰ Yine, "Allah muhdesatı (sonradan olan şeyler) varetmedikçe onun kadim olduğunu söylemem."²¹ Yani Allah zamanla ilgili hiçbir kayıt altına girmez. Zamanla ilgili olan bu takyit kıdem yahut ezeliyetin ispatı için olsa bile. Aslında kıdem, Allah hadis olanı varetğinde zihinsel olarak ortaya koyduğumuz itibari bir şeydir. İşte bu oldukça dakik bir tenzih üslûbudur yahut sözün latif ve gamid alanına girmektedir.

Bu dakik tenzih üslûbu -daha önce Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın da yaptığı gibi- Ma'mer'i, 'yaratma (halk) yaratılan (mahluk)dan; ihdas etme de ihdas olunandan ayırır' görüşüne itmiştir. Dolaşısıyla irade yahut tekvin kelimesi ya da eşyanın yoktan icad edilmesi yahut eşya üzerinde müessir olan irade Allah'tan değildir. Bildiğimiz kadarıyla Mutezile nezdinde irade "zat"ın (Allah) kendisidir. Daha doğrusu biz burada Ebu'l-Huzeyl'de olduğu gibi iki irade ile karşı karşıyayız. Kadim irade -ki o "zat"tır- ve "zat" olmayan müessir irade. Müessir irade bilakis "tekvin" yahut "kün" yahut "ihdas" kelimesidir. Tekvin kelimesi mükevven olan eşya demek değildir. Burada Allah ile mahlukat arasında; Allah'ın müessir iradesi ile mevcudat arasında çok ince bir ayırım vardır. Biz bu ayırımı acaba "haddü'l-avsat" dedikleri Allah'la alem arasında orta çizgiyi görebiliyor muyuz? Ma'mer De Boer'in de

belirttiği gibi Ebu'l-Huzeyl'de görülen Yeni Platonculuk'tan etkilenebilir mi? Doğrusu elimizdeki metinlerde genelde Mutezile'nin ve özelde Ebu'l-Huzeyl ile Ma'mer'in Allah ile mahlukat arasına hadd-ı evsat koydukları hususunda herhangi bir ipucu bulunmamaktadır. Bunların yaptığı sadece mutlak anlamda Allah'ı mümkün olan her vesile tenzih etmek olmuştur. Dolayısıyla Allah'ın iradesinin bizzat Allah'ın kendisi olduğunu söylemişlerdir. Peki bu durumda mahluk olan nasıl meydana gelmiştir? Hadis bir irade sonucu mu, yoksa sıfat-ı fi'l gibi bir irade ile mi? Ki, o da hadistir; Allah'ın ve Muhdis'in gayıdır. Bu hadis irade basit anlamıyla tekvin kelimesidir. Ama ukûlu'l-mukarine, ukûlu'l-vusta, ukûlu'l-eflak ve ukûlu'l-müsul gibi kavramlar ne Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın ve ne de Ma'mer'in aklının ucundan bile geçmiş değildir.

Allah bu mahlukatı niçin yaratmıştır? Yahut daha yerinde bir ifade ile, acaba Allah mahlukatı önce bir illete binaen mi halletmiştir? Bu hususta dört ayrı görüş var. Bunlardan Ebu'l-Huzeyl'e göre, Allah mahlukatı bir illete binaen halletmiştir ki, o illet de "halk" (yaratma)dır. "Halk (yaratma), irade ve sözdür."²² Yani "kûn" kelimesidir. Allah mahlukatı menfaatleri için yaratmıştır. Bu olmasaydı onları yaratma cihetine gitmezdi. Çünkü kendisinden faydalanılmayan, yaratılmasıyla zarar defedilmeyen faydalanılmayan ve zarar görülme-yen şey abes bir şeydir.

Dolayısıyla mahlukat yaratmanın dışındaki bir illete binaen yaratılmıştır. Nazzâm ise Allah'ın mahlukatı bir illete binaen yaratmış olduğunu ve bu illetin de menfaat olduğu görüşünü savunur. Burada illet, Allah'ın mahlukatı yaratmadaki gayesi ve onlardan irade ettiği menfaattir. Nazzâm, illetin varlığının Allah'la birlikte olmasını reddetmiştir. Yani illet ve Allah birlikte değildir. Illet Allah'ın dışındadır ve yaratmanın kendisiyle beraberdir. Ma'mer ise "illet"i Allah'a irca etmiştir.

Allah mahlukatı bir illete binaen illeti de başka bir illete binaen halletmiştir. Illetin ne gayesi ve ne de küllü vardır. Ma'mer; "Allah illetlerin illetidir ve manaların manasıdır. Dolayısıyla yaratmanın illeti O'na rücu eder" derken acaba bu görüşün nereye varacağını biliyor muydu? Acaba bu görüş vahdet-i vücuda doğru atılmış ilk adım mıydı? Ve tenzih düşüncesine dayanan Mute-

zili görüşün yıkımı anlamına mı geliyordu? Abbad b. Süleyman bu durumun Ma'mer'den sonra farkına varmış olacak ki, şöyle demiştir; "Allah Subhanehu ve Teâlâ mahlukatı illetsiz olarak yaratmıştır."²³

İlim konusuna gelince; burada "maani" teorisini uygulamaya koyan Ma'mer'in şöyle dediğini görüyoruz: "Bâri Teâlâ bir ilimle alimdir. İlminin de bir manası vardır; bu mananın da bir manası vardır ve bu sonsuza kadar sürüp gider. "Zat"ın sıfatları konusunda da benzer bir görüş ileri sürer. "Maani" teorisini Allah (c.c.) hakkında da uygulayan Ma'mer, Allah'ın sonsuz manalarla ilim sahibi olduğunu söyler. Allah sonsuz manalar için Kadir'dir, Hayy'dır, Semi'dir, Basir'dir." Bütün bunlar Ma'mer'in daha önce "zat"ın sıfatları konusunda söylediği manaları vuzuha kavuşturmaktadır. Yahut bu manalar zihinsel birer i'tibarattır ve Allah'ın ilminin bir manası vardır. İlim zat; zat ilim olduğuna göre, ilimle bitişik olan maani de nihaysizdir. Peki ilim nasıl gerçekleşir?

Şehristani'nin Ca'fer b. Harb'den aktardığına göre Ma'mer şöyle demekteydi: "Allah'ın kendi nefsinin bilmesi muhaldır. Çünkü âlimle malumun (bilenle bilinenin) bir şey olması muhaldır. Kendinden başkasını bilmesi de muhaldır. Mevcudun mevcud olması hasebiyle mevcuda muktedir olması da muhaldır denildiği gibi. Ibn Ravendi, Ma'mer'den nakille onun şöyle dediğini kaydeder; "Kim, Allah kendini (nefsini) biliyor diyorsa hata etmiş olur. Çünkü nefsi kendi zatının gayrı değildir. Oysa bilene (malum) bilen (alim)den ayrı olması gerekir." Burada Ma'mer'in, Allah'ın kendi nefsi hakkındaki ilmini inkar etmiş olduğu ortaya çıkıyor. Çünkü ona göre bu durumda bir alim ve malumun vücuduna ihtiyaç vardır. Yani zat-ı ilahiyede ikili bir vücudun kabulü... İşte bu noktai nazardan hareket eden Ma'mer Allah'ın kendi nefsi için olan ilmini inkar etmiştir. Allah'ın, gayrısı için olan ilmi kabul eden Ma'mer'in bu konuda da Şehristani'ye göre filozofların görüşlerine meylettiği anlaşıyor. Filozoflar ise Allah'ın ilminin infiali bir ilim olmadığı görüşündedirler. Yani maluma tabii olarak infial etmez. Bilakis fail-alim olduğundan ötürü ilmi "fiili" ilimdir. Fiili gerektiren şey O'nun ilmidir. Allah'ın ilmi mevcuda (varlık) meydana gelişi (hudusu) halinde taalluk eder. Yani istimrar halindeki ademe taalluku caiz değildir.

Allah'ın ilmi ancak mevcut olana taalluk eder. Filozofların görüşüne göre, Allah ilim ve akıldır. Akıl, akil (akleden), ma'kul (akledilen) hepsi birdir. Şehristani'ye göre, filozofların bu görüşü Ma'mer'i etkilemiş olacak ki, Allah ne kendi nefsinin ne de gayrısını bilmez demiştir. Şehristani, Ma'mer'in görüşlerini açıklayan Abbad b. Süleyman'dan şunları aktarır; "Allah nefsinin biliyor denmez. Çünkü bu, alim (bilen)le malum (bilinen) arasında temayüzü gerektirir. Gayrını da bilmez. Çünkü aksi halde bu Allah'ın ilminin kendisinin dışında hasıl olduğu sonucuna götürür bizi."²⁴ İlim "zat"ın kendisi olduğu gibi "zat" da ilmin kendisidir. Kendi içinde ne parçalara ayrılır (inkisam) ve ne de taaddüt eder. O, ilmin fevkindedir. "Zat"ın kendini bilmesine ihtiyacı olmadığı gibi, ilmini malum olan hadisattan da almaz.

Ne gariptir ki, Mutezile'nin elimizdeki en güvenilir kaynağı olan Hayyat, aktardığımız bu görüşlerin Ma'mer'e ait olmadığını söylemekte ve İbn Ravendi'nin aktardıklarına şöyle cevap vermektedir: "Bu görüşün Ma'mer'e ait olduğu nasıl doğru olabilir! Ma'mer'e göre insan kendi nefsinin bilebilir fakat gayrını bilmeyebilir. Bu böyleyken, Allah azze ve cellenin kendi nefsinin ve kendi nefsinin kendinden başkası olmadığını bilmesi nasıl muhal görülebilir."²⁵ Doğrusu insan dehşete kapılıyor. Mutezile'nin düşmanları bu mezhebi doğru bir şekilde zikrederken onun bağlıları çok yanlış birtakım şeylerle aynı mezhebi ilzam ediyorlar. Bir Mutezile tarihçisi olan Hayyat bu mezhebi yanlış biçimde takdim ediyor...

Ona göre Ma'mer b. Abbad es-Sülemi, Allah'ın kudretini inkar etmektedir. Eş'ari'nin zikrettiğine göre Ma'mer dışında bütün müslümanlar Allah'ın hareket, sükun, renkler, hayat ölüm, sıhhat, hastalık, güçlülük, acizlik ve diğer arazlar üzerinde kudret sahibi olduğunu kabul etmektedirler.

Hayyat başka bir yerde Ma'mer'in Allah'a acizlik (güçsüzlük) nisbet ettiğini de zikreder.

Allah'ın ancak cevherler üzerinde güç sahibi (kadir) olduğunu; bunun dışında kadir sıfatıyla nitelenmeyeceğini zikreder. Buna göre Allah araz üzerinde kudret sahibi olduğunu zikretmez. Buna göre hayatı, ölümü, sıhhati, hastalığı, gücü, aczi, renkleri, tadı ve kokuyu yaratan Allah değildir. Bütün bunlar "cevherlerin

kendi tabiatlarından doğan fiillerdir.” Ma'mer bunu şöyle ta'lil eder; “harekete kadir olan, hareket etmeye de kadirdir. Sükûna kadir olan, sükûn halinde olmaya da kadir olur. Tıpkı, iradeye kadir olanın, istemeye de kadir olması gibi. Allah Teâlâ da isteyebilir ve ikrah edebilir. Bu onunla bir mekanda kaim değildir. Tahrik ve teskini onunla kaimdir ki, o da iradedir.”²⁶

Burada Ma'mer'in neden Allah'ın araz üzerindeki kudretini red ettiği anlaşılmış oluyor. O, Allah'ı mekandan tenzih etmek istiyor. Çünkü mekan, hareket ettirmeyi ve sükûnu istilzam eder. Allah ise hareket ve sükûndan münezzehtir. Şayet Allah'ın araz üzerinde -hareket arazı- gücü olursa ona hareket arazı eklenmiş olur. Çünkü hareket ettiren aynı zamanda hareket ediyor ve sükûn ettiren de sükûn ediyor demektir. Allah ise bundan münezzehtir.

Ma'mer Allah'a kıdem ıtlakını inkar ettiği gibi ona kudret ıtlak edilmesini de reddetmiştir. Allah için kudret ancak maduma vucud verme hususunda caizdir. Maddeye vucud verilmesi mevcudatın kendisinden kaynaklandığı ilke benzer. Varlıkta hadis olan şeye hadis olması hasebiyle Allah'ın kudreti taalluk etmez. Çünkü aksi halde hadis olana (sonradan yaratılmış olan) taalluk etmiş olur.

Ma'mer'in “cevherlerin kendi tabiatlarının fiili olduğu” görüşüne şiddetle karşı çıkan Ibn Ravendi şöyle der: “Ma'mer yer ve göklerin ve bunların arasında olan şeylerin renk, tad, koku, sıcaklık ve soğukluğunun Allah'ın gayrı olan bir fiil olduğunu sanmıştır. Bunların kudret ve hayat sahibi olan Allah'tan kaynaklanmadığını zannetmiştir. Bunları ancak alim ve kadir olmayan ölümler yapar.” Buna karşılık Hayyat çok güzel bir üslûpla ona şöyle cevap verir: “Ma'mer, cisimlerin heyetlerinin bu cisimlerin tabiatından gelen bir fiil olduğuna inanmıştır. Yani Allah bunların heyetini tabiatları kılacak şekilde hazırlamıştır. O, gökleri ve yeri renklendirenin Allah olduğuna ve her renkli olan şeyin yapısını hazırladığına inanmıştır.”²⁷

Hayyat bilakis zorunlu hareketler (ef'al-i tabai') konusunda Ibn Ravendi'nin Ma'mer'le aynı görüşte olduğunu kaydetmektedir. Onun felek'in (evren) hareketlerinin; felek'in kapsamında olan hareket, sükûn telif, mümaset ve mütebayin haldeki şeyle-

rin Allah'ın gayrı olan bir fiil olduğuna; bütün bunların da kudret ve hayat sahibi biri tarafından değil de bu sıfatları taşımayan ölü bir güç tarafından meydana geldiğine inandığını söyleyen Hayyat, böyle bir durumda İbn Ravendi'nin Ma'mer'i ayıplamasını taaccüple karşılıyor.

Şehristani'nin izahlarına bakılacak olursa, bu mezhebe göre Allah Teâlâ cisimlerin dışında hiçbir şey yaratmamıştır. Araz ise bu cisimlerin eseridir. Araz bu cisimler tarafından ya zorunlu (tab'an) olarak yahut ihtiyari olarak meydana gelmiştir. Yakma özelliği olan ateş, ısı verme kabiliyeti olan güneş ve renk verme özelliğiyle ay buna örnektir. İhtiyari olana örnek ise, canlıların hareket, sükün, biraraya gelme ve ayrılma özelliği ise ihtiyari olarak meydana gelmeye örnektir.²⁸

Ma'mer, arazın Allah tarafından yaratılmadığını söylediğine göre -ki, Kur'an Mutezile'nin çoğunluğuna göre arazdır- acaba Kur'an'ın da Allah tarafından yaratılmadığına mı inanmaktadır? Eş'ari şöyle der: "Ma'mer'in taraftarları (ashabı) Kur'an'ın araz olduğu görüşünü paylaşırlar. Araz da iki kısma ayrılır; Bir kısmını canlılar, bir kısmını da cansızlar yapar. Cansızların yaptığı bir fiilin canlılara ait olması muhaldır. Kur'an mef'uldur ve arazdır. Allah'ın gerçekte bunu yapmış olması muhaldir. Çünkü, bunlar arazın Allah'ın fiili olmasını zaten muhal olarak kabul etmektedirler. Ma'mer'in ashabı Kur'an'ın, iştirilen yere ait bir fiil olduğuna inanmışlardır. Şayet ağaçtan duyuluyorsa ağacın bir fiilidir. Yani hangi yerden ve nereden iştirilirse oraya ait bir fiildir."²⁹ Burada Ma'mer, zat'ın yanısıra kelam-ı kadimin Allah'a ait olduğunu inkar eden Mutezile mezhebinin görüşüne tabi olmuştur. Mutezile'ye göre Allah ağaçta bir kelam (söz) nakletmiş ve Musa da onu iştirmiştir. Yine melekte bir kelam halketmiştir, Rasûlullah (s.a.v.) de onu iştirmiştir. Kur'an'ı Rasûlullah okuduğunda bu onun fiili sayılır ama o yine Allah'ın mahlukudur.

Kur'an'ın kadim mi, mahluk mu meselesi o dönemde İslâm dünyasının bir sorunuuydu. Dolayısıyla Bağdadi Ma'mer'in bu konudaki görüşünü mümkün olduğu kadar daraltmaktadır. Ona göre, Ma'mer arazın Allah tarafından halkedildiğini inkar etmek; buna bağlı olarak Allah'ın kelam sahibi olduğunu inkar etmek için de O'nun ezeli sıfatlarını reddetmektedir. Ma'mer'in -Ehl-i

sünnetin dediği gibi- “Allah’ın kelamı O’nun ezeli olan bir sıfatıdır” demesine imkan yoktur. Çünkü o, Allah’ın ezeli sıfatlarının olmadığı görüşündedir. Yine, Allah’ın kelamının diğer Mutezile erbabının söylediği gibi O’nun fiili olduğunu söylemesi de imkansızdır. Çünkü Ma’mër’in görüşüne göre Allah arazdan olan bir şeyi yapmaz. Kur’an ise, kelamın içinde yer aldığı bir cisimdir O, ne Allah’ın bir fiili ve ne de bir sıfatıdır. Ne sıfat anlamında ve ne de fiil anlamında Allah’ın kelamının olması doğru olmaz.³⁰

Bağdadi daha sonraki suçlamalarında ifrata kaçmıştır. Şöyle der: “Allah’ın kelam sıfatı olmayınca, emr, nehy ve teklif de söz-konusu olmaz. Bu giderek teklifin kalkmasına ve şeriat ahkâmının ilgasına yolaçar. Bunun dışında birşey irade etmemiştir. Zira O, birşeye neden olacak şeyi söyler.”

Şehristani de *Milel*’inde aynı görüşü paylaşmaktadır. Bu doğru değildir, yanlıştır. Ma’mër Allah’ı azami derecede tenzih etmeye uğraşmaktaydı. Fakat bu yolda birtakım yanlışlar yaptı. Bununla birlikte düşüncelerini yukarıda değinildiği gibi son derece tehlikeli sonuçlara vardırma da yanlıştır. Ma’mër, kendi Mutezili üslubu içerisinde islâmın ileri gelen müdafilerinden ve bu uğurda mücadele verenlerden biridir.

2. TABİİ ÂLEM

DOĞAL CISİM

Mutezile’nin büyük hasımlarından, Ebu’l-Huzeyl, Nazzâm ve Ma’mër b. Abbad’ın da muasırlarından olan Hişam b. Hakem cismin metafizik bir tanımını yaparken şöyle demektedir: Cisim varolan (mevcud), “şey” dir ve kendi kendine kaimdir.³¹

İskafi dışında diğer Mutezile erbabı cismi geometrik (hendesî) anlamda, yahut daha yerinde bir ifade ile görünen dış boyutları itibariyle tarif etmektedirler. Ebu’l-Huzeyl cismi tarif ederken şöyle der: “Cisim; sağ, solu, dışı, içi, üstü, altı olan şeydir. En az altı cüzden oluşmalıdır; bu altı cüz’den birisi sağ diğeri sol; biri dış diğeri iç, biri üst diğeri alttır. Yani Ebu’l-Huzeyl cismi sadece yönleri ve boyutlarıyla tanımlamaktadır. Ona göre cisimler bölünmez parçalardan (cüz’-ü layetecezza) oluşmakta ve bu parçaların da altı tane olması gerekmektedir. Cisim işte bu

koşullarda hareket eder, sükûn bulur ve kendi dışındaki şeylerle birleşir. Cisim için sükûn ve mümasat (dokunma) caiz olduğu gibi; renk, tad, koku diğer arazları da muhtemeldir.”³²

Cismi boyutları ve derinliği ile tanımlayan Nazzâm ise şöyle der; uzunluğu, derinliği ve genişliği olan şeydir cisim. Ebu'l-Huzeyl'in yaptığı gibi cismin boyutlarını tahdit etmez.

Çünkü Nazzâm bölünmez parça fikrine inanmaz. Dolayısıyla cismin kendisiyle kaim olduğu şey parçaların sayısı değildir. “Ve hiçbir yarım yoktur ki onun da yarımı olmasın. Ve hiç bir cüz de yoktur ki onun da bir cüzü olmsun.”³³

Ma'mer b. Abbad'a gelince, cismin uzunluk, genişlik ve derinlik niteliklerinde Nazzâm'a uyarken, cismin bölünmez parçalardan meydana geldiği hususunda ise Ebu'l-Huzeyl'e tabi olmuştur. Cisimlerin en azı sekiz parçadır. Parçalar biraraya gelince arazlar vacib olur. Cisimler arazi doğaları gereği yaparlar. Daha önce de gördüğümüz gibi Ma'mer zorunlu fiiller (*fi'l-i tabai'*) görüşünü kabul eder. Her cüz arazın yerini tutarken kendi yanından birşeyler yapar. Bir parça diğer bir parçayla bütünleştğinde uzunluk meydana gelir. İki parça da bu ikisiyle birleşirse genişlik ortaya çıkar. Derinlik, daha önceki dört parçaya dört parça daha eklenmesiyle oluşur. Böylece sekiz parçadan eni, boyu ve derinliği olan bir cisim meydana gelmiş olur.³⁴

Ma'mer'e göre, tüm cisimler lugatta hareketli hakikatta ise sakindirler. “Sükûn ise evrenden başka birşey değildir. Cisim Allah'ın onu yaratması anında sakindir.” Öyle anlaşılıyor ki, Ma'mer cisimlerin yaratılış anındaki hareketlerini inkar etmekle Müslüman meşşai filozofların, ‘hareket ademden vücuda çıkıştır’ yahut ‘kuvveden fiile çıkıştır’ şeklindeki düşüncelerini reddetmek istemiştir. Ma'mer, ma'dumun (yok olan şey) bir şey olduğu görüşünü savunmuştur ama, ma'dumun vücut (varlık) sahasına çıkışının yahut Allah'ın ma'duma vücut bahşetmesinin hareket olmadığı kanısındadır. Ona göre bu sadece halketmedir. Yine muhtemeldir ki, Ma'mer bu görüşüyle hareketi Allah'a havale etmek istemiştir.

3. İNSAN

Ma'mer de selefleri olan Ebu'l-Huzeyl ve Nazzâm gibi insan gerçeği üzerinde durmuştur. Tasvir ettiği insan biçimi, bölünmez

parça konusundaki görüşüyle çakışıyor. Ma'mer şöyle der: "İnsan bölünmez parçadır. Âlemde müdebbir odur. Gerçekte o bir mekanda değildir; ne bir şeye dokunmakta ne de birşey ona dokunmaktadır. Hareket, sükün, renkler ve tad onun için caiz değildir ama ilim, kudret, hayat, irade ve kerahet caizdir. İnsan bedenini bir irade ile hareket ettirmekte, onu harcıyıp tüketmekte fakat ona bakmamaktadır."³⁵ Ma'mer aynı sözleri başka bir yerde de tekrarlamıştır.³⁶ Buradan çıkarılan sonuç; Ma'mer'in nefisle cesedi birbirinden ayırdığıdır. Ona göre nefis gerçekte insanın kendisidir." İnsan cesedin dışında bir mana ve cevherdir. O, alimdir, kadirdir. İhtiyar sahibidir (muhtar), hakimdir (hikmet sahibidir). Hareket eden olmadığı gibi sakın de değildir. Ne herhangi bir renk alır (mütelevvîn) ve ne de mekan tutar. O, görünmez, temas edilmez, hissedilmezdir. Belli bir mekan tutmadığı gibi mekan ve zaman onu kuşatmaz." Böylece insan nefstir. Cesed sadece nefsin görünmesine yardım eden bir vasattır. İşleri yapan nefsin kendisidir." Cesedi evirip çeviren nefstir. Nefsin cesetle olan ilişkisi onu evirip çevirme ve idare etme ilişkisidir." Şehristani'ye göre Ma'mer bu görüşleri filozoflardan almıştır. Çünkü filozoflar insan nefsinin kendi başına kaim, mütemeyyiz ve mütemekkin olmayan bir cevher şeklinde düşünmektedirler.

Şehristani'ye göre bu görüş onları akli varlıklar türünden olan şeylerin ispatına götürmüştür. el-Ukûl'l-mufarîke gibi. Ma'mer burada filozofların görüşlerine temayül etmiştir. Ma'mer insan diye isimlendirdiği nefsin fiilleriyle nefsin kalıbı olan cesedin ef'alini birbirinden ayırmakta ve şöyle demektedir: Nefsin fiili sadece iradedir. Ve nefis insandır." O halde insan iradedir. Bunun dışında kalan sair hareketler, durgunluklar ve dayanaklar cesedin fiilleridir."³⁷

Ma'mer burada nefsin fiilleriyle cesedin fiillerini birbirinden ayırmaktadır. İlk sırada gelenler nefis ve aklın fiilleridir. Çünkü cesedin fiilleri maddi fiillerdir. Bazılarının nezdinde bu görüş Eflatun'un "ideler alemi" fikrine benzemektedir. Ne var ki, Ma'mer'in bunu Eflatun'dan almış olduğu müsellem değildir.

Bağdadi'ye gelince; O, Ma'mer'in insan hakkındaki görüşünü, müteaddid eleştirilerle birlikte mükemmel bir biçimde bize sunmaktadır. Bağdadi, Ma'mer'in insan hakkında şöyle

dediğini nakleder: İnsan, duyumlarımızla bildiğimiz bu ceset değildir. O, diridir (Hay), Alim'dir, Kadir'dir, ihtiyar sahibidir (dilediğini seçer); hareket, sükün ve televvün özellikleri yoktur. Ne görünür, ne dokunulur, ne mekan tutar ve ne de mekan onu kuşatır. Bu, gerçekte nefsin kendisidir.

Bağdadi şu eleştiriyi yapmaya çalışır: "Diyorsun ki, insan bu cesettir; semada veya yerdedir; yahut cennette veya cehennemdedir." Ma'mer buna şu sözleriyle cevap veriyor: İnsana böyle bir şey itlak etmiyorum, fakat onun (insan) cesedi evirip çevirdiğini, cennette nimetleneceğini, cehennemde ise azap çekeceğini söylüyorum. İnsan bu saydığım şeylerin hiçbirisinde ne halen ve ne de temekkün ederek bulunmuyor. Çünkü o (insan) uzunluk, genişlik, derinlik ve ölçüye sokulabilecek boyutlara sahip değildir." Bu izah tarzı "nefs"le cisim arasında ince bir ayırımdır. Eleştirilerini bir kenara bırakarak, Bağdadi'nin bir Mutezili olan Ka'bi'den naklettiği şu önemli noktaya geçmek istiyoruz; Ma'mer, insanın iradeden başka bir fiili yoktur demektedir. Bunun dışındaki arazlar cismin tabiatı gereği olan fiillerdir.³⁸ O'nun, tabiatı gereği olan fiiller için verdiği tatbiki örnek şudur: Her şeyin taakkul ve fikri vardır. Cismin ise maddi fiilleri vardır. Böylece Ma'mer'in ortaya koyduğu mezhep, felsefi düşünceyi de içeren derli toplu bir görüştür. Mutezile mezhebiyle ilgili yeni birtakım kaynak ve belgelerin ortaya çıkması halinde, bu eski Mutezile imamı (Ma'mer)'nın hayatı ve felsefesi hakkında daha çok bilgi sahibi olabiliriz herhalde.

- ¹Ibn Murtaza, *el-Münye*, s. 32.
- ²Ibn Murtaza, *el-Münye*, s. 34
- ³Ibn Hazm, *el-Fasl*, c. 4, s. 194
- ⁴Bagdadi, *el-Fark*, s. 94
- ⁵Şehristani, *el-Milel*, c. 1, s. 92
- ⁶A.g.e., c. 1, s. 92
- ⁷Şehristani, *el-Milel*, c. 1, s. 90
- ⁸Eş'ari, *Makalat*, c. 2, s. 272
- ⁹Eş'ari, *Makalat*, c. 2, s. 272
- ¹⁰Hayyat, *el-İntisar*, s. 55
- ¹¹Hayyat, *el-İntisar*, s. 54
- ¹²A.g.e., s. 56
- ¹³Ibn Hazm, *el-Fasl*, c. , s. 194
- ¹⁴Ibn Hazm, *el-Fasl*, c. 5, s. 46
- ¹⁵Bagdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 92-93
- ¹⁶A.g.e., s. 93
- ¹⁷Şehristani, *el-Milel*, c. 1, s. 90
- ¹⁸Bagdadi, *el-Fark*, s. 94
- ¹⁹Şehristani, *el-Milel*, c. 1, s. 65.
- ²⁰Eş'ari, *Makalat*, c. 1, s. 180
- ²¹A.g.e., c. 1, s. 18
- ²²Eş'ari, *Makalat*, c. 2, s. 338
- ²³Eş'ari, c. 1, s. 252-253
- ²⁴Şehristani, *el-Milel*, c. 1, s. 92
- ²⁵Hayyat, *el-İntisar*, s. 53
- ²⁶Eş'ari, *Makalat*, c. 2, s. 548-549
- ²⁷Hayyat, *el-İntisar*, s. 53-54
- ²⁸Şehristani, *el-Milel*, c. 1, s. 89.
- ²⁹Eş'ari, *Makalat*, c. 1, s. 192-193
- ³⁰Bagdadi, *el-Fark*, s. 92.
- ³¹Eş'ari, *Makalat*, c. 2, s. 304
- ³²Eş'ari, *Makalat*, c. 2, s. 303
- ³³Eş'ari, *Makalat*, c. 2, s. 304.
- ³⁴Eş'ari, *Makalat*, c. 2, s. 03
- ³⁵A.g.e., c. 2, s. 332
- ³⁶A.g.e., s. 138
- ³⁷Şehristani, *el-Milel*, c. 2, s. 90, 91
- ³⁸Bagdadi, *el-Fark*, s. 93

KAYNAKLAR

A. ARAPÇA KAYNAKLAR

Metodla İlgili Kitaplar

1. Mustafa Abdurrazık: *Temhid fi Tarihi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*

Kitap, İslâm felsefesinin ilk üstadı olan Mustafa Abdurrazık'ın Mısır üniversitelerinde vermiş olduğu konferansları içermektedir. Bir konuyu işlemekten ziyade bir program/metod sayılır. Kitapta İslâm felsefesi üzerine yeni bir metod sunulmaya çalışılmıştır. Ayrıca İslâm felsefesinin mükemmelliği araştırılmaya uğraşılmıştır. Sadece İslâm filozofları olarak bilinenler -Kindi, Farabî, İbn Sina, İbn Rüşd ve diğerleri- değil kelamcılar ve usulu'l-fıkıh alimlerinin yazmış oldukları kitaplar incelenerek konu üzerinde durulmuştur. Mustafa Abdurrazık'ın tenkit ettiği metod bir yönüyle doğru, bir yönüyle de hatalıdır. Müslümanların felsefi olgunluklarını ve üstünlüklerini usulcülerin yazmış oldukları eserlerde, usulu'd din ve usulü'l-fıkıh ulemasının kitaplarında aranması doğru ve isabetlidir. Fakat, gerçek İslâm felsefesinin İslâm filozofları'ndan yazmış oldukları kitaplarda olduğunu itibar etmek doğru değildir. Çünkü bu sonuncuların kullandıkları felsefe gayri islâmidir. Cüz'î ve külli yönleriyle bu felsefe Yunan felsefesidir. Aristoculuk ve Yeni Eflatunculuk'la içiçe olan bir felsefedir. Hangi toplumda olursa olsun felsefe o toplumun içinden kaynaklanan bir canlanışı ifade eder ve sözkonusu toplumun kültür ve medeniyet ruhunu ifade eder. Dolayısıyla ırk, akıl ve dil itibarıyla birbirine tamamen zıt olan iki ayrı toplumun felsefelerinin oluşmasını sağlayan dinamiklerin ayrı olması düşünülemez. Hangi toplumda olursa olsun, felsefe bu toplumun koymuş olduğu yoldan ve çizgiden dışarı çıkamaz. Bu yoldan çıkan herhangi bir felsefi anlayış artık o toplu-

mun değildir, artık kişisel bir felsefe olduğundan sadece o kişiyi bağlar. İşte bu husus İslâm filozofları içinde sözkonusudur. Bu filozofların düşünceleri İslâm adına değildir.

İslâm felsefesini araştıran müslüman araştırmacılar yanlış bir düşüncenin etkisi altında kalarak İslâm filozoflarının bunlardan ibaret olduğu, bunların katıksız bir İslâm düşüncesini ürettikleri, yahut İslâmi unsurları içeren başarılı bir düşünceyi ortaya koymuş oldukları hususunda adeta kesin bir karara varmışlardır. Birçok müsteşrik de bu yanlış düşüncenin ordından gitmiştir. İbn Sina, İbn Rüşd ve benzeri filozofların felsefelerini ele alarak araştırmalarda bulunanlar sonuçta bu felsefenin bir Yunan felsefesi olduğunu söylemişlerdir. İşte Mustafa Abdurrazık da bu yanlış düşünceye uymuş ve onu kabullenmiştir. Oysa ki yapmış olduğu çalışma inkâr edilemez. Kuşkusuz o herkesin nazarını müslümanların kelâm ve fıkıh usulündeki felsefi üstünlüklerine çevirmiştir.

2. Ali Sami en-Neşâr: *Menakicu'l-Bahs inde Mufekkiri'l-İslâm*

Bu kitabın müellifi, müslüman alimlerin Yunan mantığına olan hucumlarının ışığı altında İslâm'ın kültür ve medeniyet ruhunu yorumlamaya çalışmıştır. Sonuçta şu tesbite varmıştır ki, Aristo mantığı -Yunan düşünce ve kültür metodu- İslâm'ın akılcı medreselerinde kabul görmemiştir. Bilakis Aristo mantığı söz konusu medreselerde oldukça sert hucumlara maruz kalmıştır. Yazar İslâm alimlerinin yazmış oldukları kitaplarda tecrübî metodun varlığını keşfetmiştir. Oysa Avrupa bu tecrübî mantığı asırlar sonra yeni çağın başlangıcında İslâm alimlerinin yazmış oldukları kitaplardan ancak tanımıştır. Bu metodun unsurlarını terkibi bir yolla eksiksiz olarak ortaya koymuştur. Bu metodun müslümanlar nezdinde daha önce keşfedilmiş olmasını ise İslâm medeniyet ve kültürünün özünü izah edecek nitelikte olduğunu anlamıştır. Bu ruhun Yunan kültür ve medeniyetinden farklı olduğunu ortaya koyan husus şudur: Birinci kültür ve medeniyet, tecrübî ve amelî bir kültür olup elle tutulabilir ve hissedilebilir veriler ışığında insan fiilini gerçekleştirmeye yönelik bir kültür iken, ikinci kültür ve medeniyet tamamen teoriktir; eşyanın gizli ve görünmez cevherlerine yöneliktir ama elle tutulur ve duyulanla hissedilebilir değildir. Ya da başka bir ifade ile; birinci kültür ve medeniyet tümevarımcı iken ikincisi karşılaştırmalı (kıyasî) bir kültürdür.

3. Dr. İbrahim Beyyumî Medkur: *Fi'l-Felsefati'l-İslâmiye, menhec ve tatbikuhu*.

Dr. Medkur, bu kitabında İslâmî Meşşâî okulun temel esaslarını ve özünü tesbit etmeye çalışmıştır. Bu felsefenin kendine özgü yeni renkler taşıdı-

ğını, yani bir takım düşünceler ve tesbitlerle bu felsefenin Yunan felsefesinden ayrı olduğunu tesbite çalışmıştır.

1. *L'organon d'Aristote dans le monde Arabe*

2. *La place d'Al Farabi dans la philosophie musulmane.*

Birinci kitap, Aristo'nun *Organon* kitabının Arap dünyasında kelam, fıkıh ve felsefe ekolleri üzerindeki etkisini ortaya koyan şahane bir eserdir. İkinci kitapta ise Farabî'ye ait görüşlerle birlikte ondan sonra kendisinden etkilenen meşşâî İslâm filozoflarında Farabî'nin görüşlerinin geliştirilmesi hususları ele alınmıştır. Bunun yanısıra bu felsefenin özü ve asaleti de izah edilmeye çalışılmıştır.

Aristo'nun *Organon* kitabı İslâm düşünürleri nezdinde bir araştırma metodu kitabı idi. Kuşusuz İslâmî meşşâî ekolü üzerinde etkili olabilmıştır. İslâm nizamından kaynaklanan diğer ekoller Aristo mantığının etkisinden son derece uzak durmuşlardır. Hatta bu mantığa karşı mücadele ve savaş içinde olmuşlardır. Bu İslâmî ekolün geliştirdiği ve ortaya koymuş olduğu mantık özünde ve cüz'iyatında Aristo mantığına da tamamen ayrılmaktaydı. Dr. Medkûr'a göre Aristo mantığının İslâm dünyasında büyük bir etkisi vardır. Ben ise bunun kesinlikle böyle olmadığını görüyorum.

Aristo mantığının etkinliği, hicri beşinci asırda İslâm düşüncesinin diğer düşünceleri davet ettiği dönemde başladı. Böylece İslâm düşüncesi Yunan ilimleriyle karıştı. Bununla birlikte müteahhirinden fıkıh alimleriyle Eş'ârî kelâmcıları bu mantığı onaylamadıkları gibi selef kelâmcıları da bu mantığı kullanmadılar. Bilakis ona karşı savaş açıp şiddetli bir şekilde mücadele ettiler.

İkinci kitaba gelince: Bu kitap, Farabî felsefesiyle uyum içinde olan bir metod takdiminden ibarettir. Bu felsefe bir kısım İslâm filozoflarını etkilemiştir. Teknik açıdan mükemmel bir araştırma olduğu gibi temelleri Yunan felsefesine dayanan meşşâî İslâm felsefe usulü açısından da oldukça dikkatli bir incelemedir.

Kitap İslâm ve meşşâî felsefe arasındaki düşünceleri birbirine yaklaştırmaya çalışmıştır. Dr. İbrahim Beyyumî Medkûr'a göre bu girişim kendi açısından başarıya ulaşmış ve felsefe tariki üzerine yeni ışıklar serpmiştir.

Fakat benim görüşüme göre bu girişim İslâm ruhu ve onun düşüncesinde genel metodun yakınıdır. Şüphesiz İslâm felsefesi bizzat İslâm'ın kendisinden, Kur'an'dan ve Sünnet'ten kaynaklanmaktadır. Yoksa başka felsefe ve düşüncelerin karışımından oluşmamıştır. Meşşâî İslâm filozofları İslâm'dan ruhen ve şer'an uzaklaştıkları gibi İslâm toplumundan da düşünce, akide ve yaşayış olarak uzaklaştılar. Dolayısıyla meşşâî felsefe uzun bir dönemden beri İslâm dünyasında ölmüş bulunuyor. Oysa kelâmî akide günümüze kadar devam edegelmiştir. "*İslâm Felsefesi Üzerine*", adlı kitap Dr. Med-

kür'un birçok kimsenin gençlik yıllarında dile getirdiği görüşlerin hakikatını açıklamaya çalışan son bir girişimdir.

Şunu da zikretmem gerekir ki, Dr. İbrahim Beyyumî Medkür kesinlikle Yunan felsefe ekolünden değildir. Yunan felsefesini "gayelerin gayesi" olarak bilen, ona döndüğünü söyleyenlerden birisi değildir. Dr. İbrahim Medkür aynı şekilde çağdaş düşüncemizin mutlaka Avrupa kültür ve felsefesine bağlanması gerektiği görüşünü ileri süren Taha Hüseyin ekolünün görüşlerini de paylaşmaz. Taha Hüseyin ekolünün iddiasına göre, seleflerimiz madem ki Yunan felsefesini -Avrupa felsefe ve kültürü bu felsefenin bir davramıdır- almışlardır. O halde bizim de bu Avrupa ekolünden almamız gerekir.

Doğrusu Dr. İbrahim Beyyumî Medkür'un felsefeye yaklaşımı bir felsef tarihçisinin yaklaşımıdır. Yunanlı meşşai filozoflar ile müslüman meşşai filozofları ele alır. Kitaplarında bu felsefenin İslâmî bir asaletin yorumu olduğunu söyleneye çalışmıştır. Bu noktada söyleneni bütünyle reddetmiyorum. Kuşkusuz bir felsefedir ama, bu felsefe İslâm düşüncesinin ve İslâm kültürünün bir ifadesi değildir.

Fakat Dr. İbrahim Medkür, İslâmî felsefenin araştırma metodunun temelini koymuş olduğunu zannetmiştir. Felsefeden ve onun dayandığı asıllarından bahseden bir metod. Çeşitli felsefî mezheplerin metodik olarak oluşumlarını ayırmalarını ve yeniden birleşmelerini konu alan metod. Dr. İbrahim Beyyumî Medkür Darû'l-Ulum'da felsefî araştırmalara yönelen kişilerin ilklerinden biridir şüphesiz.

4. Üstad Dr. Mahmud Kasım: İbn Rüşd'ün "*Menahicu'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*" isimli eseri -Kelâm ilmi ekolleri üzerine eleştirel bir mukaddime ile birlikte-

Dr. Mahmud Kasım Paris'te İbn Rüşd üzerine çalışmış, Sorbon'da İbn Rüşd üzerine araştırmada bulunmuştur. İslâm felsefe tarihinde İbn Rüşd düşüncesinin ve üstün dehasını sahiplendi. Mahmud Kasım bu akım içinde akılcı bir düşünür olarak İbn Rüşd'ü şiddetle savundu.

Akıl ve akılcı yoldan başka gerçek bir felsefenin ve güçlü bir asaletin olamayacağı görüşünde idi. Daha önce İbrahim Medkür de aynı yolda görünmüştü. Ama daha önce de belirttiğim gibi Mahmud Kasım bu yola keskin bir mizaç ve büyük bir hışımla girdi. Mahmud Kasım'ın ilk yaptığı iş "*İbn Rüşd'de marifet nazariysi ve bunun Aquinolu Thomas'daki yorumu*" konusu oldu. Bu onun Paris'te elde ettiği büyük bir devlet doktorası idi. Mahmud Kasım burada herkesin görüşünün aksine Aquinolu Thomas'ın, İbn Rüşd marifet nazariyesinin yorumunu yapan bir öğrenci olduğunu ispatladı. Bunun üzerine Paris'te ve bütün Fransa'da Aquino üzerine bir seri toplantılar

yaptı. Mahmud Kasım, bu kitabını 1964 yılında Mısır'da arapça olarak yayımladı. Bu çalışma, Mahmud Kasım'ı diğer araştırmacılardan ayıran biricik konu oldu. Onun İbn Rüşd ve Aquinolu Thomas hakkında yeterli bir birikime sahip olduğu da göstermiş oldu. Daha sonra Paris'te doktorasını, elde ettiği küçük risalesi olan *Menahicü'l-Edille fi Akaidi'l-Mille li İbn Rüşd*'ü ilmi kelimeler üzerine yazdığı yeni bir mukaddime ile birlikte arapça olarak yayımladı. Üslup ve anlamı güç ve sert olan bir mukaddime idi bu. Öyleki *Menahicü'l-Edille* kitabını neredeyse gölgede bıraktı. Sanki asıl kitap olan *Menahicü'l-Edille*, bu mukaddimenin bir eki konumuna düşmüş oldu.

Bununla Mahmud Kasım'ın, bu kitabın neşrinden ziyade kendi görüşlerinin ortaya çıkmasından yana olduğu ortaya çıkmış oldu. Amacı buna uyumlu olarak Eş'arî mezhebiyle ilgili olan görüşlerini akılcı bu tartışma yoluyla ortaya koymaktı. Mahmud Kasım, Eş'arî Mezhebinin akılcı açıdan tartışıyor, asırlar boyunca yaşayan ve bütün akidelere üstün bir şekilde yaşamını ebediyen sürdürecektik bu güçlü kaleyi yıkmaya çalışmak istiyor. Dr. Mahmud Kasım akılın asaletine inanıyor. İslâmın ruhunu da ancak bu akılcı ekollerin yorumlayabileceğini ileri sürüyor. Dolayısıyla ona göre İbn Rüşd'ün akılcı felsefesi Kur'an'a Eş'arî felsefesinden daha yakındır. Keza akılcı olan Mutezile'nin ve Maturîdilerin akılcı felsefesi de aynı konumdadır. Mahmud Kasım'ın bütün yazdıklarında Eş'arî mezhebine karşı bir red; Mutezile ve Matüridilik ve İbn Rüşd ekolüne ise bir asalet yaklaşımı görülür. Bu son mezheplerin Kur'an'a olan akılcı bir yakınlıkları vardır.

Ben ne İtızal mezhebinin ve ne de Matüridi mezhebinin asaletini inkâr ediyorum. bunların her biri, İslâm'ı bir yönüyle ifade etmektedir şüphesiz. Ama İbn Rüşd'ün mezhebi İslâm'ın ruhunu ifade edecek asil bir mezhep değildir. İbn Rüşd sadece Aristo'nun seçkin yorumcularından biridir. İbn Rüşd, Aristo'nun İslâm dünyasında bilinen -Kindî, Farabî ve İbn Sina gibi yorumcularından farklıdır. Bunların Aristo'ya nisbet ettikleri yeni Eflâtun düşünceleri ve özellikle "Feyz Nazariyesi" gibi düşüncelerden İbn Rüşd kendini beri tutmuştur. İbn Rüşd'ün tuttuğu yol, meşşâî İslâm filozoflarının tanımını yapmış oldukları Aristoculuktan arınmış olarak gerçek Aristoculuğa bir dönüştür. Mahmud Kasım "*İbn Rüşd ve Din Felsefesi*" adlı kitabında şunları söyler: "İbn Rüşd İslâm akaidiyle Aristo felsefesini samimi bir şekilde telif etmeye çalıştı." Ki, bu görüşleri Ebu Velid doğru buluyordu. Bu, onun her ne pahasına olursa olsun iki görüşü telif etmiş olduğu anlamına gelmiyor. Veya her ne şekilde olursa olsun Aristo'nun felsefî görüşlerini İslâm akaidine bulaştırması için bir çaba ve güç sarfetmiş değildir. Bilakis filozofumuz görüşünün bağımsızlığını daima korumuştur. İşte bu noktada Mahmud Kasım'ın görüşüne katılmıyorum. Gerçek felsefî asaleti, Eş'arî mezhebinde buluyoruz. Ebu'l-Hasan el-Eş'arînin akidesinde ve ondan sonra

gelen talebelerinin düşüncelerinde buluyoruz. Onların elinde Eş'arî mezhebi Kitab ve Sünnet'e muvafık olarak en büyük mümaresede bulunmuş oldu. Ebu Hasan el-Eş'arî, mezhebini kurunca, kendisinden sonra şarktan ve garbdan gelen öğrencileri izledi. İslâm tarihinde eşine az rastlanır derecede İslâmî ilimlerde ürünler ortaya koyan alimler yetişti. Ebu Bekir el-Bakillani, İmam'ül-Harameyn, Ebu Hamid el-Gazalî, Fahreddin er-Razî, Amidî, yeni ve eski daha bir çok eş'arî felsefeci yetişti. İbn Rüşd'ün metodu Yunan mantığına dayanmaktaydı. oysa Eş'ariler İslâmî başka bir mantık ürettiler. Böylece yeni çağ mantıkçılarını öncelemiş oldular. Daha sonra İslâm metafiziğini ortaya koymaya geçtiler. Bunda Kur'an metafizigine dayandılar. Böylece bu metafiziğe uygun biçimde Allah'ın sıfatları konusunda yeni bir ekol ortaya koydular. Cüz'-ü lâyetecenza konusunu seçtiler. Onlardan daha önce Mutezile de bir konuyu seçmişti. Tabiat aleminden insana ve insanın tabiat alemindeki konumuna geçtiler. Bunu yaparken de Allah ve onun sıfatları konusunu ele alan metafizik mezhebine uyumlu olarak Dr. Mahmud Kasım, Eş'arî mezhebiyle ilişki kurmamıştır. Dolayısıyla Eş'arilerin tabiat alemi yahut insanla ilgili görüşlerini öğrenmeden onların Allah konusundaki görüşlerini aktardı.

Onun gayesi sadece Eş'arilerin görüşlerine cevap verip reddetmekti. Dolayısıyla bu görüşleri tek tek ele alarak eleştirdi ve bunların herbirini ayrı ayrı çürütmeye çalıştı. Hakikati, bir taraftan İbn Rüşd'ün Mutezile ile ittifak ettiği, diğer taraftan da Maturidilikle birlikte olduğu konuda gördü. İbn Rüşd bir taraftan Mutezile ile diğer taraftan Maturidiyye ile beraber oldu. İbn Rüşd çoğu görüşlerinde Aristo ile birlikte oldu; marifet noktalarından hiçbirinde İslâm düşüncesine fazla bir şey katmadı. Onun Yunanla olan taşlaşmış akılcılığı buna en büyük örnektir. *Tehafütü't-Tehafüt* konusunda Yunan mezhebini kabulden başka nasıl bir tutum takınmıştır ki?

Eş'arilerin takındığı tavır neydi? Onlar "adet" düşüncesini keşfettiler. Ki bu düşünce yeni bilimsel felsefe konusunda büyük yerini almış oldu. Hem sonra Eş'arî kültüründe zengin bir şekilde yer alan "Allah" düşüncesi... Burada Dr. Mahmud Kasım'ın görüşlerini detaylı bir şekilde tartışacak değildi. Çünkü tartışma herşeyden önce Eş'arî mezhebi konusunda geniş bir bilgi vermeyi gerektirir. İkinci olarak da Mahmud Kasım'ın görüşlerini arzetmek gerekir. İşte bu konuyu bu kitabın beşinci cildi olan "*İslâm'da Yunan Felsefî Düşüncesinin -Eflatunculuk, Aristoculuk ve Revakiye- Doğuşu*" adlı kitabımda anlatacağım.

Bazı yöneliş hakkında sözün kısası şudur: Bu yöneliş sırf akılcı esaslar üzerine bina edildiği vakit felsefe ile güçlendirilen akılcı bir yöneliştir.

Tehafüt'e bakıldığında bu sınırların nasıl çizildiği görülür. Doğrusu Mahmud Kasım'ın klasik mantıktan tiksinişi ve büyük bir asaletin ancak

modern mantıkta bulunduğunun söylemesi ilginçtir. Hem sonra İbn Rüşd'ün bütün kültürünün bu eski mantığa dayandığının farkında değildir. Oysa Eş'ari felsefesi, yeni mantık metodunun tümevarım metodunun ilkele-ri üzerine kurulmuştur. Bu yönüyle Eş'ari okulu yeni mantık metodundan önce bu metodu kullanmıştır. Gerçi İbn Rüşd bazı eserlerinde yeni mantık metodunun bazı yönlerini keşfetmiştir ama bunlara sadece işaret ederek geçmiştir. Bu onun eski Yunan mantığını farketmediği anlamına gelmez. İbn Rüşd felsefesi artık bitmiş ve ondan geriye de birşey kalmamıştır. Oysa Eş'ari mezhebi milyonlarca müslümanın gönlünde devam etmiştir. Eşariliğe en yakın olmasına rağmen Maturidilik de gizlenmiştir. Zannedildiği gibi Maturidilik Mutezile'ye yakın bir okul değildir. Eş'ari mezhebi ise devam etmiştir. Mutezile ise birçok noktada Caferiliğe kaçmıştır.

Mahmud Kasım'ın Mutezile ve Maturidiyye'nin yanında yer almasını da yadırgamıyorum. Çünkü bu ikisi de İslâm'ın bakış açılarından birisini oluşturan birer İslâm fırkasıdır. Fakat benim tuhafıma giden husus, onun İbn Rüşd ile bu kadar içli dışlı olmasıdır. Kuşkusuz Mahmud Kasım uzun süre İbn Rüşd'le içli dışlı oldu, düşüncelerini benimseyerek ve severek onunla bu yaşadı. Hristiyan Batı düşüncesinde İbn Rüşd'ün yapmış olduğu, etkinin de farkına vardı. Ama İbn Rüşd'ün önemli İslâm düşüncesine bıraktığı ne oldu ki?

Son olarak şunu da söylemek gerekir ki, İbn Rüşd mezhebi *Menahicü'l-Edille fi Akaidi'l-Mille* kitabında yeterince vuzuha kavuşmuş değil. İbn Rüşd'ün metodu onun Aristo'nun kitaplarına yaptığı şerhlerde ve fikirlerini özetlemesinde ve *Tehafüt*'de görülür. İşte bu kitaplarda Aristocu ve meşşai İbn Rüşd'ü görebiliriz. Diğer ufak kitaplarına gelince, onlar ancak kum taneleri arasındaki inciler gibidir. Bunlarda büyük bir hile vardır. Yahut Aristo'yu izlemiş olduğunu gizlemenin bir girişimidir bu. Dolayısıyla onun bir delilini göstererek Aristo'ya karşı çıkmıştır demek, yahut onun; 'sebepleri tanıma gaybı bilmektir, çünkü gayb demek mevcut olanın varlığını müstakbelde bilmektir' görüşüne tevessül etmesi Yunan mantığına tümüyle karşı gelmektir, demek en büyük hatadır.

Şüphesiz Mahmud Kasım akılcı bir düşünürdür. O ve İbrahim Medkür kültür tarihimizde akılcı yönü temsil etmişlerdir. İslâm düşüncesi gerçeğine ışık tutmak isteyen bir yöneliştir bu. Fakat ekoller arasındaki asaletin insicamını sadece akılcı yolda aramak istemişlerdir. Ancak gerçek kaynakları maalesef görememektedir. Yahut daha dikkatli bir ifade ile görmek istemiştir. Mahmud Kasım *Edille* kitabının girişinde en doğru biçimiyle Mustafa Abdurrazzık'ı temsil eder, onunla karşılaşmış olmasa da. Fakat son gelişmelerle birlikte yeni İslâm ekolünü temsil etmiyor.

Konunun Kaynakları

1. Şehristanî: *El-Milel ve'n-Nihal*

Kadim Arap kültüründe Yunan yahut doğu felsefe tarihini bize anlatan en önemli bir kitaptır. İslâmî ve gayri İslâmî çeşitli fırkaların ve taifenin görüşlerini çok güzel bir şekilde bize sunmaktadır. Ancak kitabın müellifi Yunan felsefesi ve filozoflarının tarihi konusunda bir çok hatalara düşmüştür. Tabii ki bu tür hatalar İslâm dünyasındaki felsefe kitaplarında çok yaygındır. Bu sadece Şehristanî'ye has bir şey değildir. Bundan elbette müslümanlar sorumlu değildir. Bu kitapları tercüme eden Süryanî, Yakubî ve Nasturî'lerdir. Dolayısıyla *el-Milel ve'n-Nihal* kitabının yeni bir yayına ihtiyacı vardır. Kitabın ilmi bir tahkiki yapılmalı ve kaynakların sıhhati yeniden gözden geçirilmelidir. Özellikle Dr. Abdurrahman Bedevî'nin Plutarkos'un *el-Arau't-Tabiiyye* adlı kitabıyla ilgili yayımlandığı şahane yazılarından sonra. Ki bu kitap, Şehristanî'nin başvurduğu önemli bir kaynaktır.

2. İbn Hazm: *el-Fasl fi'l Milel ve'n-Nihal*

Bu kitabın *el-Milel ve'n-Nihal*'in hamîşi olarak neşredildi. Cedelci bir üslubla yazılmış olan kitapta bu Zahirî imam, çeşitli mezhepleri ve dinleri usta ve tecrübeli bir şekilde tartışmaktadır. Tartışmalarını Eski Ahid ve Yeni Ahid etrafında sürdürmesi onun Yahudilik ve Hristiyanlık konularında ne kadar derinlikli olduğunu gösterir. Buna ilaveten Mutezile felsefesi ile ilgili olarak da sağlam ve güvenilir bilgiler vermektedir. Ancak Eş'arî mezhebi ile ilgili olan tartışmalarda çok çirkin hatalara düşmüştür. Öyle anlaşıyor ki İbn Hazm, Eş'arî mezhebini en düşük bir anlayışla bile anlamamıştır.

3. İbn Haldun: *el-Mukaddime*

İbn Haldun'un *Mukaddimesi*'nin tanıtıma ihtiyacı yoktur. Ancak bizim nazarları bu kitabın kelâm ilmi bölümüne çevirmemiz gerekecek. Çünkü bir ilim dalı olarak kelâm ilmi konusunda en dikkatli yazılmış olan bir bölümdür bu. Buna ilaveten eleştirel bir takım bakış açılarını da içermektedir. İbn Haldun bir eş'arî filozofudur. *Mukaddime* kitabı sayesinde Eş'arî mezhebinin yaymıştır. Aynı şekilde Eş'arî mantığını da geliştirmiştir. Tümevarım metoduna dayanan İslâmî mantık.. Tarih felsefesinin dikkatli ve derin bakış açısı sayesinde...

4. İbn Kesir: *et-Tefsir*

Bu tefsirde israiliyatla ilgili birçok husus eleştiri süzgecinden geçirilmiştir. Aslında bu konuda bütün tefsir kitaplarının aynı metodu kullanmalarına ve aynı yolu takip etmelerine ihtiyaç vardır. Bu tefsir İslâm felsefesinin sırlarının öğrenilmesinde büyük bir yardımcıdır.

5. "İslâm Kültüründe Yanan Kültür Mirası"

Almanca ve İtalyanca'dan tercüme edilmiş makaleler mecmuası. Bu konuda yazılmış en dikkatli makalelerdir. Ne var ki bunlardan bazıları özel bir

bakış açısından yazılmış. Bunları güzel üslubuyla Abdurrahman Bedevî Arapça'ya çevirmiştir.

6. Gazalî: *el-Munkiz mine'd-Dalâl*

Ender bulunan ruhsal bir belge. Gazalî bu kitabında değişik mezhepler ve görüşler karşısında kendi ruhsal tecrübesinden söz etmektedir. Kitap, yaşayan bir vesikadır. Kitap ve Sünnet'ten kaynaklanan İslâmî bir metotla tasavvufu kucaklamış olan Eş'arî mezhebinin bir yorumudur.

7. et-Tusî: *Haşiye âlâ Muhassalî Efkarî'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahhirin li'r-Razî*.

8- Saidu'l-Endülüsî: *Tabakatü'l-Ümem*.

Küçük olmakla birlikte filozofları ve alimlerin hayatlarını içeren en eski kitaplardan biridir. Kitapta Yunan ve İslâm felsefe tarihçileri konusunda birtakım yanlışlıklar ve bazı karışıklıklar olmakla birlikte önemli bir takım bilgiler de vardır.

9. el-Kıftî: *İhbarü'l-Hükema bi Ahbarî'l Hükema*

Müslüman ve Yunanlı filozoflarla tabiblerin hayatlarından bahseder. Kitapta Said, İbn Ebi Usaybia, Şehrezuri ve Beyhakî gibi eski İslâm felsefe tarihçilerinin tümünün düştüğü kıtalar vardır. Bu değerli kitabın bilimsel bir tarzda kaynakları da tahkik etmek suretiyle yeniden yayınlanmasına şiddetle ihtiyacımız var.

10. eş-Şirazî: *el-Esfarü'l-Erbaa*.

İslâm felsefe tarihi konusunda en dikkatli yazılmış kitaplardan biridir. Yazarı hem bir filozof ve hem de bir felsefe tarihçisidir.

11. el-Beyhakî: *Tetimme Sayvanü'l-Hikme*

12. eş-Şehrezurî: *Nüzhetü'l-Ervah ve Ravdatü'l-Efrah*. Kahire Üniversitesi Kütüphanesi'nde yazma bir eser olarak bulunmaktadır. Özellikle müteahhirin nezdinde İslâm felsefe tarihi konusunda son derece önemli olan bir kitaptır.

13. Dr. Osman Emin. *er-Revakiyye*. Revakiyye ve Revvakilerin felsefeleri konusunda yazılmış güzel bir kitaptır.

14. Miskeveyh: *el-Hikmetü'l-Hâlîde* yahut *Cavidan-ı Hired*. (Dr. Bedevî neşri)

15. Plutarkos: *el-Arâu't-Tabiiyye* (Dr. Abdurrahman Bedevî neşri) Yunan felsefesi ve Yunan filozofları tarihi onusunda tercüme edilmiş olan en eski ve en önemli eserlerden biridir. Müslüman felsefe tarihçilerinin çoğunun başvurdukları kaynak bir kitaptır.

16. el-Mübeşşir b. Fatik: *Mehasinü'l-Kelime*

(Dr. Abdurrahman Bedevî'nin neşri)

17. *Esolocya Aristoteles* (Dr. Bedevî'nin neşri)

Kitap, bildiğimiz gibi Plotin'in *Tusuat*'ından meydana gelmektedir. Bu

da, müslümanların Yeni Eflâtunculuk konusuyla bilgi sahibi olduklarını göstermektedir. Kitap, müslümanların çeşitli filozoflar hakkındaki bilgilerini de bize sunmaktadır.

18. İbn Asakir: *Tebyin Kitabı'l-Müfteri fi ma Nüsibe ilâ İmami'l-Eş'ari*

Kitap büyük âlim Muhammed Zahid el-Kevseri'nin yazmış olduğu mukaddime ile daha bir ayrıcalık kazanmıştır.

19. es-Suyûtî: *Savnu'l Mantık ve'l-Kelâm an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelâm*

Kelam ve mantığı yermek konusunda İslâm alimlerinin görüşlerini ihtiva eden bu kitap nadir bir belgedir. Suyûtî'nin kendine has metoduyla yazılmış olmasının da kitabın kıymetini artırdığı gözardı edilemez.

20. Berekles: *el-Eflatuniyetü'l-Muhdese ani'l-Arab*

21. Aristo: *Kitabü'n-Nefs* (Dr. Bedevi neşri)

22. İbn Ebi Usaybia: *Uyunü'l-Enba fi Tabakati'l-Etibba*. İslâm kültürü konusunda en dakik kitaplardan biridir. Kitabın ilmî bir şekilde tahkik edilerek basılmaya ihtiyacı vardır.

23. İbn Abdilberr: *Camiu Beyani'l-İlm ve Fadlihi*

24. İbn Teymiyye: *Mecmuatü'r-Resaili'l-Kübra*.

İbn Teymiyye, İslâm felsefe tarihinde felsefeyi kabul etmemesine rağmen bu kitabını yazmıştır. İbn Teymiyye'nin kitapları genellikle İslâm felsefesi ve farklı birçok fırka hakkında çok değerli bilgileri kapsar.

25. İbn Nebate el-Misri: *Şerhu'l-Uyun fi Şerhi Risaleti İbn Zeydan*

26. İbn Teymiyye: *er-Risaletü'l-Hameviyye*

27. İbnü'l-Esir: *el-Kamil*

28. es-Sem'ani: *el-Ensab*

29. Eş'ari: *Makalatü'l-İslamiyyin*:

Bu önemli kitap bize fırkaların ve kelamcılarının görüşlerini eleştiriye tabi tutmadan olduğu gibi aktarmıştır. Burada *el-İbane* ve *el-Luma'* gibi diğer kitaplarında izlemiş olduğu metodun dışına çıkmıştır. Çünkü bu iki kitabında diğer müslüman düşünürlerin yaptığı gibi cedel üslubunu takip etmiştir. Bu ise elimizde matbu olarak bulunan kitabın Eş'ari'nin asıl orijinal eseri olmadığı şüphesini uyandırmıştır. Dolayısıyla elimizdeki nüshayı, talebelerinden birinin aslından çıkararak özetlemiş olması yahut müteahhirin Hanbeli ulemasının haşiyecilerinden birisinin bu işi yapmış olması ihtimali vardır. İlginç olan nokta; bu değerli kitabı yayınlayan Ritter'in bu noktaya hiçbir şekilde temas etmemiş olmasıdır.

30. el-İsferayini: *et-Tabsir fi'd-Din*. Fırkalar konusunda muhtasar bir kitaptır. Neredeyse *el-Fark beyne'l-Fırak* kitabının bir özetidir. Kendisinden faydalanan *el-Fark beyne'l-Fırak* kitabına yeni bir takım bilgilerin eklenmiş olmasıdır. Bununla birlikte kitap çeşitli yönleriyle kıymetli bir kitaptır.

31. el-Hayyat: *el-İntisar*. Yakın zamana kadar bu kitap, Mutezile üzerine, bir mutezili müellif tarafından yazılmış tek kitap niteliğindeydi. Fakat Mısırlı bir heyet, Yemen'de elyazmalarını araştırırken, bu konuda bir takım

elyazması eserlere rastlamıştır. İşte Kadı Abdülcebbar'ın el-Muğni kitabında konuyla ilgili olarak değişik bölümler ortaya çıkmıştır.

32. Taşköprüzade: *Miftahûs-Saade ve Misbahûs-Siyade*. Bu kitap değişik İslâm ilimleri konusunda çok güvenilir bilgiler vermektedir.

33. İbn Murtaza el-Mutezili: *el-Münye ve'l-Emel*. Aslında bu kitap Kadı Abdülcebbar el-Mutezili'nin bir telifidir. İbn Murtaza ona çok basit bazı ilaveler yapmıştır.

34. Bağdadi: *el-Fark beyne'l-Fırak*. Fırkalar tarihi konusunda değerli bir kitaptır. İslami olmayan fırkalara şiddetli hücumları olmasına rağmen mezheplerin kaynaklarını en güzel şekilde araştırmasıyla tanınmıştır.

35. en-Nevbahti: *Fıraku's-Şia*. Şii bir alim tarafından yazılmış olan bu kitap, Şia fırkaları üzerine yazılmış en önemli kitaptır.

36. Fahreddin er-Razi: *İtikadatü Firaki'l-Müslimin ve'l-Müşrikin*. Küçük bir kitap olmasına rağmen önemli bir kitaptır. Kitabın yazarı fırkalar hakkında meşhur olan "Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır." hadisine bağlı kalmadan fırkaları kısımlara ayırmıştır.

37. ez-Zehebi: *Mizanü'l-İtidal*

38. el-Mesudi: *Mürucu'z-Zeheb*

39. ed-Dineveri: *el-Ahbaru't-Tıval*

40. İbn Hallikan: *Vefyatü'l-Ayan*.

41. et-Tehanevi: *Keşşaf-u Istilahati'l-Fünun*. Kitapta, İslami ilimlerin muhtelif dallarından bilimsel kelimelerin en seçkin tarifleri yapılmaktadır.

42. ez-Zerkeşi: *Bahru'l-Muhit*. (elyazması, 6 cilt)

Fıkıh usulü ilmi tarihinde en önemli kitaplardan biridir. Kitapta çok ince ilmi nazariyeler yer almıştır. Müellif, kitabın hazırlanması sırasında ikiyüzden fazla kaynaktan faydalanmıştır.

43. el-Kindi: *Resail*. Bu risaleleri Muhammed Abdulhadi Ebu Rîde keşfetmiş ve ortaya çıkarmıştır. Kitapları iki cilt halinde neşreden Ebu Rîde adeta bu kitaplarla birlikte yaşamış, onların İslâm felsefesinin ruhuna olan yakınlığını açıklamaya çalışmıştır.

44. Âcî: *el-Mevakıf*.

45. Pines: *Mezhebü'z-Zerre inde'l-Müslimin ve Alakatuhi bi-Mezahibi'l-Yunan ve'l-Hunud*. Dr. Muhammed Abdulhadi Ebu Rîde Arapça'ya tercüme etmiştir. Bu konuda en dakik kitaplardan biridir. Hernekadar müellif, Santillana'nın *Kitabu'l-Mezahibi'l-Felsefeti'l-Yunaniyye fi Alemi'l-İslâm* isimli kitabına dayanıyorsa da onun ismini zikretmemiştir.

46. İbn Hazm: *Tavku'l-Hamame*

47. Cahız: *el-Hayavan*

48. İbn Teymiyye: *el-Akidetü'l-Vasatiyye*

49. İbn Teymiyye: *el-Akidetü't-Tedmiyye*

50. İbn Teymiyye: *es-Seb'iniyye*

51. İbn Teymiyye: *et-Tis'iniyye*

52. İbn Teymiyye: *Muvafakatu Sarihi'l-Makul li-Sarihi'l-Menkul*. Kitapta değişik müslüman düşünürler hakkında güvenilir bilgiler bulunmaktadır.

53. İbn Teymiyye: *Minhacüs-Sünne*. Kitap, özelde İbn Küllab ve genelde İslâm düşünürleri hakkında bizi bilgilendirmektedir. O bulunmaz, gerçek bir vesikadır. Dr. Muhammed Reşad Salim bunu yüksek bir ilmi üslupla hazırlamıştır. Kitaptan şimdiye kadar iki cilt çıkmıştır. İbn Teymiyye'nin kitapları şu özellikleriyle tanınır: Hasımlarının görüşlerini güvenilir bir şekilde aktarır. Sonra bunları tartışır. Bu metod, şimdiye kadar bize ulaşamayan bir çok fırkanın görüşlerini aynen koruyarak bize ulaştırmıştır.

54. De Boer: *Tarihu'l-Felsefe fi'l-İslâm*. Dr. Muhammed Abdulhadi Ebu Rîde bu kitabı değerli yorumlarıyla birlikte Arapça'ya tercüme etmiştir. Böylece kitap ilmi bir nitelik kazanmıştır.

55. Goldziher: *el-Akide ve's-Şeria fi'l-İslâm*. Kitabı Arapça'ya Dr. Muhammed Yusuf ile iki arkadaşı çevirmiştir. Kitabın müellifi yahudidir. Savunduğu tezin üstün olduğunu iddia etmiştir. Ancak bu iddiası, onun büyük yalanlarından biri değildir.

56. Gazali: *Tehafütü'l-Felasife*. İslâm düşünce tarihinde en büyük kitaplardan biridir. Gazali bu kitabında, müslüman düşünürlerin illet hakkındaki görüşlerini eksiksiz bir şekilde ifade ediyor. Olayların meydana gelişinde *ittirad* ve *adet* fikrini ileri sürer.

57. Şerhu'l-Muhalla ala's-Sübki.

58. Şevkani: *Irşadu'l-Fuhul ila Tahkiki'l-Hak min illmi'l-Usul*

59. Tilemsani: *Miftahu'l-Usul*.

(54 ile 59 arasındaki bu kitaplar, Usul tarihinin bilinmesinde en önemli kitaplardır.)

60. Karafi: *Nefaisü'l-Mahsul*

61. Şerhul-Celali'l-Muhalli ala Cem'i'l-Cevami

62. Biruni: *Tahkiku ma li'l-Hind min Makule*. Biruni bu kitabında Hind ve Yunan mezheplerinin bir mukayesesini yapmaktadır.

63. Biruni: *el-Asaru'l-Bakiye*. İslâm'dan önceki mezheplerle, özellikle Gnostisizm'le ilgili çok önemli ve kıymetli bilgiler içeriyor.

64. Ebu'l-Hasen eş-Şüşteri: *Divan*

65. Ebu Hanife: *el-Fıkhu'l-Ekber*

66. Ebu Hanife: *el-Alim ve'l-Müteallim*

67. Ebu Hanife: *Risaletü Ebi Hanife ila Alimi'l-Basra; Osman el-Betti*

68. Şafii: *el-Fıkhu'l-Ekber*: Müreccah olan görüşe göre bu kitap Şafii'nin değildir.

69. Ahmed b. Hanbel: *er-Red ala'l-Cehmiyye*. Bu kitap, bu büyük imamın akılcı metodunu tasvir eden en dikkatli, en önemli ve en büyük

kitaplardan biridir. Kitap, Ehl-i Sünnet mezheplerini gerçek şekliyle tasvir ediyor.

70. el-Malati: *et-Tenbih ve'r-Red ala Ehli'l-Ehva ve'l-Bida'*. Kevseri'nin neşri. İlk akılcı hareket hakkında yazılmış olan en önemli kitaplardan birisi. Fakat Malati, birçok yerde Haşviyye'ye eğilim göstermektedir. Fırkalara ait ilzamatı onların akaidi yerine koymaktadır.

71. İmamü'l-Haremeyn: *eş-Şamil*. Bu kitabın büyük bölümünü öğren-cilerimden Faysal Avn ve Suheyr Muhtar'la birlikte neşrettim. *eş-Şamil* tükenmeyen bir denizdir. Eş'arilerin en büyük kitabıdır. Uzun bir bölümü illiyet konusuna ayrılmıştır. Bu konuda yazılmış en önemli kitap sayılır.

72. İmamü'l-Haremeyn: *el-İrşad*. Bu kitaptan İbn Küllab hakkında geniş bilgiler edindim.

73. ez-Zehebî: *Mizanü'l-İtidal*. Şahıslar üzerine yapılmış eleştiriler konusunda yazılmış en önemli kitaplardan biri. Birçok müslüman şahsiyet hakkında çok kıymetli bilgiler vermektedir.

74. Sübki: *Tabakatü's-Şafiiyye*. Şafii alimleri tarihi konusunda pek ince ve ilmi araştırmaları olan büyük bir müelliftir.

75. Cemaleddin el-Kasîmî: *Tarihü'l-Cehmiyye ve'l-Mutezile*

76. Taberî: *Tarihü'l-Ümem ve'l-Müluk*

77. el-İsfahani: *Etbaku'z-Zeheb*.

78. Yakut: *Mu'cemu'l-Üdeba*

79. İbn Abdîrabbîh: *el-İkdu'l-Ferid*

80. el-Üstad Zühdi Hasan Carullah: *el-Mutezile*. Mutezile tarihi konusunda yazılmış en dakik kitaplardan biridir.

81. Dr. el-Bîr Nasrî Nadîr: *el-Mutezile, Felasîfetü'l-İslâm es-Sabıkun*. Kitap, Mutezile filozoflarının düşüncelerini güzel bir şekilde sunuyor. Müellif, kitabında bunların akılcılığının orijinalitesini anlatmakta ve İslâm düşüncesinin temsilcileri olduklarını arzetmeye çalışmaktadır.

82. el-Makdisî: *el-Bed' ve't-Tarih*. Altı ciltten oluşan, İslâm tarihinin en eski ve en önemli kitaplarından biri olan bu kitabın bir cildinin tamamı İslâm akaidi ve İslâm fırkalarına ayrılmıştır. Kitap bana çok kıymetli bilgiler kazandırdı. Hernekadar kitap Ebu Zeyd el-Belhi'ye nisbet edilmekte ise de gerçekte Makdisî'ye aittir.

83. Dr. Ebu Rîde: *en-Nazzâm ve Arauhu'l-Felsefiyye ve'd-Diniyye*. İslâm felsefesi konusunda son asırlarda yazılmış en büyük ve en önemli kitaplardan biridir. Müellif, Mutezile'nin bu en eski filozofu hakkında araştırmalar yapmış ve onun ekolünü en mükemmel biçimde bize sunmuştur.

84. Kadî Abdülcebbar: *el-Muğni*. Bu mutezili müellifin kitabının yedi cildi daha sonra ortaya çıkmıştır. Araştırmacılar için, Mutezile mezhebiyle ilgili çok önemli konular vardır. İslâm'da felsefi araştırmalar tarihi açısından bu kitap büyük bir buluş sayılır.

85. Kadı Abdülcebbar: *Şerhu Usulî'l-Hamse*. (Thk. Abdülkerim Osman, 1965) Mutezile mezhebinin en önemli kitaplarından biridir.

86. Ebu Talip el-Mekki: *Kûtu'l-Kulub*. (el-Mektebetü't-Ticariyye, 1961) Genel olarak sünni tasavvuf kitabıdır. Kitap bana Salimiyye medresesi hakkında çok kıymetli bilgiler kazandırdı.

87. es-Sülemi: *Tabakatu's-Sufiyye*. (Thk. Nureddin Şureybe, 1953) Kitap bana Salimiyye medresesi hakkında önemli bilgiler verdi.

88. Dipnotlarda yazılı olup tekrarına lüzum görmediğimiz kaynaklar:

Tarih, siyer, tabakat ve edebiyat kitaplarında İslâm düşünürleri hakkında yazılmış olan konulara araştırmacıların ve özellikle bu işe yeni başlayanların dikkatini çekmek istiyorum. Çünkü bu kitaplar İslâm'ın bu ilk düşünürleri hakkında bize yeterli bilgiler vermektedir. Doğrusu Taberi, Mesudi, İbn Kesir, Yakubi ve diğer tarihçiler bu ilk İslâm düşünürleri hakkında bana önemli malumat vermişlerdir.

İNDEKS

A

Abdullah b. Mesud 216, 223
Abdullah b. Ömer 219
Abdullah b. Sebe 217
Abdullah b. Zübeyr 163
Abdullah b. Mübarek 121
Abdûlmelik b. Mervan 224
Adem (as) 106, 347, 348
Ahmed b. Hanbel 129, 131, 132, 135, 184, 214, 231, 266, 397
Ahmed Emin 249
Ahnef b. Kays 163, 165
Ali b. Ebi Talib 66, 174, 180, 217, 218, 223, 225
Alkame 219, 224
Amidi 94
Amr b. Ubeyd 72, 81, 129, 134-136, 157-160, 165, 173, 177, 178, 182, 184, 199, 200-204, 206-208, 213, 215-219, 222, 232, 234, 235, 249
Amr el-Bahili 178
Aristo 213, 244, 246, 248, 275, 287, 288, 290, 299, 316, 317, 334, 336, 347, 348, 355, 370, 371, 383, 384, 385, 388, 389, 390, 393
Asam, lbn Keysan 193, 218, 283
Ata b. Yesar 70, 214

B

Baker 259
Bedevi, Abdurrahman 393
Beşşar b. Bürd 176, 249

Benan b. Sem'an 89

Bergus 134, 151, 231, 279

Betti, Osman 396

Bişr b. Halid 208

Bişr b. Mutemer 133, 134, 218, 232, 245

Bişr b. Said 175, 206, 209, 232, 274

Bişr el-Mürsi 137, 138

Biruni 396

Buhari 121, 125, 129, 137, 208, 231

C

Ca'd b. Dirhem 89, 90, 91, 92, 94, 144, 146, 184, 214

Cafer b. Harb 233

Cafer-i Sadık 187, 191

Cahız 176, 190, 192, 194, 195, 218, 279, 334, 345, 356, 395

Cehm b. Safvan 89, 90, 91, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 103, 105, 106, 108, 109, 110, 112, 114, 117, 118, 124, 129, 132-136, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 146, 148, 149, 174, 179, 184, 185, 208, 214, 215, 298

Cüveyni, İmamü'l-Haremeyn 128, 145, 226, 357, 397

D

De Boer 249, 307, 334, 372, 396

Demokrit 213, 309, 312, 313, 316

Dineveri 162, 163, 167, 209, 395

Dırar b. Amr 134

E

- Ebu Ali el-Cübbai 218
 Ebu Bekir, Hz. 188, 217, 219, 221
 Ebu Cafer el-Mansur 202
 Ebu Derda 163
 Ebu Ename 163
 Ebu Haşim 165, 172, 173, 174, 200, 218, 224
 Ebu Haşim el-Cübbai 246, 251, 254, 284, 289, 290
 Ebu Hanife 95, 108, 134, 136, 174, 189, 191, 219, 396
 Ebu Hilal el-Askeri 190
 Ebu Hureyre 113
 Ebu Hüseyin el-Basri 190
 Ebu Osman 160, 199, 202, 203, 205
 Ebu Osman Za'ferani 175, 206, 232, 274
 Ebu Rîde 328, 344, 350, 357, 358, 395, 398
 Ebu Talib el-Mekki 264
 Ebu Yusuf 138, 174, 189, 208
 Ebu Zeyd 398
 Ebu'l-Huzeyl 175, 206, 207, 249, 273-279, 281, 283-286, 288, 289, 291-296, 298-304, 306-308, 310, 311, 313, 316, 318, 321, 322, 325, 339, 343, 349, 351, 363, 372, 373, 378, 379
 Eş'ari 79, 93, 97-99, 101, 102, 107, 109, 110, 115-117, 128, 138, 140, 145, 149, 193, 226, 234-236, 238, 242, 245, 251-254, 265, 266, 268, 270, 275, 284, 287, 290, 291, 293, 295, 296, 306, 314-316, 336, 345, 366, 372, 375, 377, 393, 394
 Eflatun 245, 246, 247, 307, 316, 347, 353, 370, 371, 380
 Epikür 309, 313
 Evzai 71, 77, 80

F

- Fahredden er-Razi 395
 Farabi 145, 385
 Futi, Hişam b. Amr 218, 283

G

- Gaylan, ed-Dımişki 65, 71-81, 130, 132, 133, 173, 185, 186, 189, 208, 214, 224, 225
 Gazali 141, 143, 145, 226, 329, 357, 392, 396
 Goldziher 394

H

- Haşîş, b. el-Asram 95, 111, 112, 117
 Halid b. Abdullah el-Kasri 90, 188
 Halil b. Ahmed 334
 Hallac 118, 121
 Harun Reşid 208, 233, 268, 277, 281, 334, 364
 Hasan b. Muh. b. el-Hanefiyye 74
 Hasan b. Zekvan 175, 208
 Hasan el-Basri 65-68, 74, 80, 157-160, 173, 174, 177, 181, 185, 187, 194, 200, 201, 203-205, 207, 214, 224, 282, 371
 Havşeb 208
 Hayyat 133, 134, 150, 151, 183, 184, 231, 234-236, 274, 277, 282-285, 291-294, 297-299, 302-304, 322, 327, 336, 340, 344, 346, 349, 350, 364, 366, 367, 375, 376, 394
 Herevi, Ebu Zer 140, 141, 142
 Horovitz 334, 370
 Hudayri 370

İ

- İbn Abdirabbih 397
 İbn Arabi 122, 123
 İbn Asakir 92, 97, 149, 393
 İbn Furek 138
 İbn Hacer 94, 148, 195
 İbn Haldun 391
 İbn Hallikan 138, 151, 160, 167, 173, 195, 199, 200, 203, 209, 273, 274, 277, 278, 326, 395
 İbn Hazm 99, 109, 149, 236, 239, 268
 İbn Kerram 34, 35, 36, 37, 38, 41, 101, 109

Ibn Kesir 91, 94, 148, 150, 392, 398
 Ibn Kuteybe 160, 167
 Ibn Mesud 104, 219, 221
 Ibn Mücahid 25
 Ibn Nebate 75, 83, 91, 148, 333, 335, 357, 394
 Ibn Rüşd 383, 384, 387, 388, 389, 390
 Ibn Sina 358, 383, 384, 388
 Ibn Sirin 178, 224
 İcî 395

K

Ka'bi 80, 82, 180, 195, 209, 217, 270, 274, 296, 327, 365, 369, 381
 Kadı Abdulcebbar 80, 82, 151, 172, 195, 218, 394
 Kasimi 93, 96, 147, 149, 397
 Kays b. Asım 208
 Kevseri, M. Zahid 72, 83, 97, 111, 113, 119, 149, 150, 164, 196, 218, 227, 393, 397
 Kindi 289, 383, 395
 Kifti 392

M

Mabed el-Cüheni 158
 Mahmud b. Sebüktekin 34
 Makrizi 160, 167
 Malati 83, 95, 97, 98, 111, 112, 114, 118, 119, 121, 149, 150, 164, 167, 195, 206, 210, 232, 233, 273, 276, 277, 326, 397
 Malik b. Enes 174, 208
 Maturidi 389, 390
 Mazdek 19, 186
 Mehdi 233, 281, 364
 Mekhul 72, 79, 274
 Memun 275, 281
 Mervan b. Muhammed 89, 90
 Mervan el-Ca'di 89
 Mesudi 161, 162, 171, 202, 203, 233, 234, 236, 261, 263, 265, 270, 395, 398
 Mikdad, b. Esved 217

Mübeşşir b. Fatik 393
 Muhammed (sav) 139, 143, 188, 193, 278, 279
 Muhammed b. Ali 217, 224
 Muhammed b. el-Hanefiyye 174, 218
 Muhammed b. Kerram 29, 33, 34, 35, 101, 102
 Muhammed b. Mesleme el-Ensari 165
 Mukatil b. Süleyman 18-23, 33, 94, 95, 97, 99, 101, 102, 111-113, 121, 128, 146, 184, 186, 215, 239
 Munk 317, 392
 Musa (as) 90, 91, 92, 100, 115, 123, 124, 127, 136, 139, 163, 164, 179, 218, 283, 377
 Musa b. Meymun 313
 Muğire 163

N

Nallino 161, 162, 179, 180, 184, 186, 259
 Neşşar 196, 329
 Nesefi 232, 277, 326
 Nevbahti 167, 395
 Nieberg 249, 250, 251, 269

O

Osman b. Halid 274
 Osman b. Said ed-Darimi 137

Ö

Ömer b. el-Hattab 104, 165

P

Peygamber (sav) 13, 14, 15, 17, 48, 50, 110, 126, 127, 143, 144, 166, 172, 183, 194, 207, 218, 225
 Pines 151, 191, 313, 314, 328, 329, 395

R

Ressi 233, 235, 236, 268
 Ritter, Helmut 394

- S**
 Sa'd b. Malik 165
 Safadi 149
 Salih b. Abdülkuddus 249, 280
 Salih b. Amr 208
 Santillana 395
 Sem'ani 160, 394
 Sevri 216
 Sokrat 213
 Sübki 108, 109, 110, 216, 396, 397
- Ş**
 Şa'bi 104
 Şafii 15, 18, 80, 151, 164, 174, 208, 365, 397
 Şehrezuri 392
 Şehristani 15, 17, 19, 23, 29, 30, 34, 35, 38, 41, 46, 47, 53-56, 68, 73, 82, 83, 98, 100, 106, 134, 149, 150, 151, 167, 185, 187, 196, 206, 210, 238, 243, 245, 251, 261, 268-270, 273, 275, 284, 288-290, 296, 301, 326-328, 335, 339, 343, 344, 348-350, 352, 353, 356-358, 363, 366, 370, 374, 377, 378, 380, 382, 391
 Şirazi 128, 313
 Şureyh 224
- T**
 Taberi 89, 162, 397, 398
 Taşköprüzade 68, 70, 72, 74, 82, 83, 167, 173, 174, 175, 187, 195, 200, 201, 209, 283, 327, 333, 357, 394
 Taftazani 284
 Talha b. Zeyd 208
 Tehanevi 320, 329, 395
 Theodor Ebu Kurre 215
- U**
 Usaybia 392, 393
- V**
 Vâsıl b. Atâ 68, 72, 73, 108, 129-133, 157, 159-161, 165, 166, 171-
- 195, 200-208, 213, 215, 217, 218, 224, 225, 231, 232, 234, 235, 237, 245, 249, 260, 264, 267, 274, 282, 288, 363
 von Kramer 259
- Y**
 Yahya b. Halid el-Bermeki 278
 Yahya ed-Dımişki 215, 249
 Yakubi 398
 Yezid b. Velid 80, 81, 162, 202
- Z**
 Zehebi 71, 72, 82, 91, 138, 148, 177, 195, 201, 395, 397
 Zerdüşt 186
 Zerkeşi 395
 Zeyd b. Ali 188, 216, 224, 225
 Zühdi Hasan Carullah 145, 226, 249, 269, 314, 357, 388, 397

İSLÂM'DA FELSEFİ DÜŞÜNCENİN DOĞUŞU -II- Ali Sami en-Neşşâr

İslâm Felsefisinin İslâm ümmeti için yenilenen nihaî bir yorum ve bu yaratıcı ümmetin çağlar boyunca ilerlemesinde itici bir güç olduğu hususunda en ufak bir şüphe yoktur. Kuşkusuz İslâm felsefesi müslümanların hayatlarının bir cevheri, gelişmelerinin bir aynası olduğu gibi toplumlarının batınında bulunan üzüntülerin ve emellerin de bir yansımasıdır. Bu felsefe metafizik, tabiat, ahlak ve siyaset gibi bir çok konuda geniş alanları içine almış ve çeşitli ufukları kapsamıştır. Onu diğer toplumlardan ve medeniyetlerden ayırt eden kendine özgü bir medeniyet ortaya koymuştur. Dolayısıyla herşeye nüfuz edici, aydınlatıcı bir çağın başlangıcı olan İslâm felsefesinin diğer medeniyetlerin bir uzantısı yahut daha önceki felsefelerin ve düşüncelerin gelişmemiş bir şekli olduğunu söylemek asla mümkün değildir.

