

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>

Kelâm Felsefeleri

müslüman-hıristiyan-yahudi kelamı



H. AUSTRYN WOLFSON

Çeviren: Kasım Turhan

KİTABEVİ

KİTABEVİ 157

Copyright: Harvard University Press

Kitabın Orijinal İsmi: The Philosophy Of The Kalam

Türkiye’de yayın hakları anlaşmalı olarak KİTABEVİ’ne aittir.

Kapak
Ayna

İç Düzen
Bidaye

Baskı-Cilt
Çalış Ofset

Ekim 2001
İstanbul

ISBN 975-7321-36-2

KİTABEVİ Çatalçeşme Sok. No: 54/A Cağaloğlu-İSTANBUL

Tel: (0212) 512 43 28 -511 21 43 • Faks: 513 77 26

H. Austryn Wolfson

KELÂM FELSEFELERİ

Müslüman - Hristiyan - Yahudi Kelâmı

Çeviri

Kasım TURHAN

KİTABEVİ

H. A. Wolfson: (1887-1974)

1887'de Beyaz Rusya'da doğdu. İlk eğitimini Slobodka Yeshivah'da aldı. 1903'de Birleşik Devletler'e göç eden Wolfson Harvard'da çalıştı. 1912'den 1914'e kadar Avrupa'da araştırmalar yaptı. 1915'de Harvard'a atandı ve 1925'de İbrani literatürü ve felsefesi profesörü oldu. *Jewish Intitute of Religion*'da profesör olarak vazife yaptı. *Amerikan Yahûdi Araştırmaları*'nın üyesi idi ve 1935'ten 1937'ye kadar onun başkanlığını yaptı. *The Mediaeval Academy of America*'nın da üyesi olan Wolfson 1957-1958'de *American Oriental Society*'nin başkanı idi. Çeşitli dillerde birçok kitap ve makale yazdı. Eserlerinden başlıcaları şunlardır:

- *Corpus Commentarionum Averrois in Aristotelem*
- *The Philosophy of Spinoza*
- *Spinoza's Ethics*
- *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Chiristianity, and Islam*
- *The Philosophy of teh Church Fathers*
- *Religious Philosophy: A Group of Essays*
- *The Philosophy of Kalam*

Kasım TURHAN

1952 yılında Afyon'un Döğer Köyü'nde doğdu. İlköğrenimini köyünde tamamladı. Kayseri İmam Hatip Okulu'nun orta kısmını bitirdikten sonra Kütahya Lisesi'nde orta öğrenimini 1973 yılında tamamladı. Aynı yıl İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne girdi. 1977'de mezuniyetinden sonra çeşitli orta öğretim kurumlarında öğretmenlik yaptı. 1982'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne İslam Felsefesi Ana bilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi oldu. 1984'de *İslâm Meşşâî Filozoflarında Akıl* adlı çalışmasıyla Yüksek Lisans diploması aldı. 1991 yılında *Âmirî ve Felsefesi* adlı çalışmasıyla Doktorasını tamamlayan Kasım Turhan, 1992'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Meslek Yüksek Okulu'na Yrd. Doç. Dr. unvanıyla Öğretim Üyesi olarak atandı. 30.10.1996'da Doçent oldu ve halen İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din bilimleri Bölümü İslâm Felsefesi Ana Bilim dalında öğretim üyesi olarak görevini sürdürmektedir.

Eserleri:

A.Telifler

1-*Âmirî ve Felsefesi*, (Doktora Tezi), M.Ü. İFAV Yayınları, İstanbul 1992.

2-*Bir Ahlâk Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, M.Ü. İFAV Yayınları, İstanbul 1996.

B. Tercümeler:

1-*İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul 1992.

2-*İslâm Felsefesi Hakkında Çeviriler*.

3-*Kelâm Felsefesi*, İstanbul 2001.

İÇİNDEKİLER

Önsöz	XIX

I. Bölüm KELÂM

I. KELÂM TERİMİ	1

Grekçe'den Arapça'ya yapılan tercümelere kullanışlarıyla belirlendiği şekliyle *Kelâm*'ın anlamı - İslâm'da özel bir düşünce sisteminin adı olarak "*Kelâm*"ın, yeni anlamı.

II. ŞEHİRİSTÂNÎ ve İBN HALDUN'A GÖRE KELÂM	2

"Selef" - Fıkıh ve Kelâm - Mu'tezile Kelâmı öncesi varlığı - Kelâm nasıl doğdu - İki Mu'tezile öncesi Kelâm problemi: (a) Antropomorfizm (Teşbih/Tecsim): (1) İlk müslümanların (Selef) görüşü - (2) iki Bid'atçı grubun görüşü - "Başka cisimlere benzemeyen bir cisim" formülünün kaynağı ve bu açıklamayı destekleyici delil - (b) Hür irade - Mutezililiğin ortaya çıkışı - Felsefî Mutezile öncesi felsefî olmayan Mutezile üzerine Şehristânî'nin görüşleri - "Filozofların metodları" ve "Kelâm metodları" - Felsefî Mutezile öncesi felsefî olmayan Mutezile üzerine İbn-i Haldun'un görüşleri - Kelâm'ın Mutezile ile özdeşleştirilmesi - "Mihne" - "Mihne" sonrası üç sünnî grub - Eş'ari Kelâmının doğuşu - İbn-i Haldun'un Eş'ari Kelâmını tavsîfi - Eş'ari Kelâmına sonradan sokulan değişiklikler: (a) Bakillânî tarafından - (b) Gazâlî tarafından.

III. MAIMONİDES'E GÖRE KELÂM	32

Maimonides'in Kelâm'la ilgili Şehristânî ve İbn Haldun'un açıklamalarına zıt açıklaması - Maimonides'in niçin Kelâm'ı tartıştığına dair açıklaması - Tartışmasının genel hatları: Kendi asrında mevcut olan iki felsefîleşmiş Ke-

lâm sisteminin arka zemini olarak Hristiyan felsefesi - Hristiyan felsefenin kaynağı - Hristiyan felsefenin müslümanlar tarafından nasıl bilinir hale geldiği - Kelâm'ın Hristiyan felsefesinden ayrışması - Kelâm'ın hristiyan felsefesinden aldığı akıl yürütme metodunu salt islam problemlerine nasıl uyguladığı - Maimonides'in kendi düşünce sisteminin Kelâm'inkinden nasıl farklı olduğu.

IV. ETKİLER 43

1. Hristiyanlık 43
Kelâm üzerinde herhangi bir hristiyanî etki olup olmadığı sorunu - Üç problem ile ilgili İslâm üzerine Hristiyanî etki konusunda genel kabul gören görüşler - Kader ve hür irade ile ilgili problem - Sıfatlar ile ilgili problem - Kur'ân ile ilgili problem.
2. Yunan Felsefesi 48
3. İran ve Hint Dinleri 49
4. Yahudilik 51

V. KAYNAK, YAPI, FARKLILIK 53

Ortaya atılan iki soru ve bu soruları cevaplamada kullanılan metod - Kelâm'da ele alınan problemlerden bu çalışmada niçin yalnızca altısının seçildiği - Philon tarafından ortaya konan sekiz kutsal kitapla ilgili öncüllerden beşinin Kelâm tarafından kabul edilip incelenmesi.

VI. HRİSTİYAN ve YAHUDÎ KELÂMI 59

1. Hristiyan Kelâmı 60
Hristiyan Kelâmı'nın İslâm Kelâmının felsefi ve teolojik öğretilerinden etkilenmemiş olduğunun delili - Sözlü uzlaştırma: Nasturilerin ayrılmış grubu.
2. Yahudî Kelâmı 61
Arapça'daki iki çeşit Yahudi felsefesi literatürü üzerini Maimonides'in ifadesi - Bu açıklamanın tartışılması - Halevi'nin Karaî Kelâm takipçileri hakkındaki beyanı - Bu beyanın tartışılması - Başka yazarların Yahudî Kelâm takipçileri hakkında referansları - Yahudiler arasında Felsefeye karşı ilk tavırlar - Müslümanlar arasında olduğu gibi Yahudiler arasında da Sıfatçılar (müşebbihe), Kaderciler (Cebriye) ve Antropomorfistlerin (Mücessime) olup olmadığı meselesi - Maimonides tarafından Antropomorfistler olarak işaret edilen grubun kimliği - Antropomorfistler üzerine Maimonides tarafından yapılan diğer göndermeler - Maimonides'in Antropomorfistleri heretik olarak damgalaması hakkında Rabad'ın yorumu.

II. Bölüm SIFATLAR

I. İSLÂMÎ SIFATLAR ve HRİSTİYÂNÎ ÜÇLEME (TESLİS)	85
Sıfatlar doktrinin kabul edilebilir hristiyanî kaynağı iddiasını destekleyecek delillerin araştırılması - Mana ve Sıfat kelimelerinin sıfatlar anlamında kullanılmasının hristiyanî teslisin etkisini göstermesi - Başlangıçta yalnız iki sıfatın yani hayat ve ilim terimlerinin birlikte sıfatlarla ilgili tartışmalarda kullanılmış olmasının, hristiyanî teslisin etkisini gösterdiği - Bir Hristiyan ile bir Müslüman arasındaki hayalî olarak kurgulanan tartışma ve bu tartışmada Müslüman'ın sıfatların gerçekliğini kabule zorlanması - Sıfatların sayısının artırılması.	
II. SIFATLARIN GERÇEKLİĞİNİN İNKÂRI	100
Sıfatların gerçekliğine karşı iki delil: (a) Ezeliğin tanrısallık anlamına gelmesi: bu delilin tarihçesi - (b) Tevhidin (Tanrı'nın birliği) dahilî çokluğu dışlaması; bu delilin tarihçesi - Sıfatçılarının ilk delili çürütüşü - Onların ikinci delili çürütüşü - Bazı sıfatçılar tarafından ilim, irade ve Kelâm sıfatlarının farklı bir şekilde ele alınışı.	
III. YARATILMIŞ SIFATLAR	109
Rafizîlerin görüşü - Kerramiyyenin görüşü.	
IV. HALLER (AHVÂL)	112
1. Muammer'in Mânâ Teorisi	112
Muammer'in mânâ teorisi hakkında farklı rivayetler - Muammer'in ortaya attığı soru ve bu soruyu ortaya atış nedeni - Onun, kendi sorusuna cevap olarak önce Aristo'nun tabiat terimini nasıl kullandığı sonra bu tabiat teriminin mana terimiyle yer değiştiği - Muammer'in mana teorisinin iki sebepten eleştirisi - Muammer'in mana teorisinin ilahî sıfatlara uygulanıp uygulanamayacağı meselesi - Muammer'in mana teorisinin diğer iki yorumunun incelenmesi.	
2. Ebû Hâşim'in "Ahval"i	127
Ahval teorisinin mana teorisinin eleştirisinden ortaya çıkışı - Bir konunun yüklemeleri olarak üç anlamda kullanılan Ahval terimi: (a) sıfatlar olarak; (b) arazlar olarak; (c) cinsler ve türler olarak - Küllîler anlamında Ahval - Ahval'in ilahî sıfatlara uygulanışı - Ahval ile sıfatlara sokulan iki bidat - Ahval'in Bakıllânî ve Cuveynî tarafından kullanılması.	
Ek a. Ahvalin İkili Üçlü Tasnifi...	139
Ek b. Ebu Hâşim'in Ahval Teorisinin Muammer'in Mânâ Teorisi ile İlişkisi.	143

Ek c. "Hal" Terimi	146
3. Ebû Hâşim'e İtiraz	150
Giriş cümlesi - Ahval'e karşı Mu'tezilî deliller - Ahvalcilerin bu delilleri reddi - Sıfatçıların Ahval'e karşı delilleri.	

V. SIFATLAR PROBLEMİNİN SEMANTİK YÖNÜ 156

Sıfatlar probleminin üç yönü - Problemin semantik yönünün iki formu - Sıfatların Tanrı'nın ne aynı ne de gayrı olduğu formülü: bu formülün tarihçesi ve sıfatçılar tarafından kullanılışı - Aynı formülün Ebu Hâşim tarafından Ahval anlamında kullanılması - Bu formülün Eş'ari tarafından kullanılan başka bir formüle nasıl ilave edildiği - Bu iki formülün Eş'ariler tarafından nasıl kullanıldığı - Sıfatlara karşı olanların sıfatların yalnızca isimler veya kelimeler olduklarını ifade ederek sıfatlar problemini ele almaya başladıkları - Onların bu isimleri veya kelimeleri fiiller yahut olumsuzlamalar anlamında yorumladıkları - Nazzam ve Ebu Huzeyl tarafından kullanılan farklı formüllerin, Aristo'nun "kendinden ötürü" ibaresinin yorumundaki bir farkı yansıtmaması - Önceki açıklamayı destekleyici delil - Nazzam ve Ebu Huzeyl tarafından kullanılan farklı formülasyonlarla ilgili üç gözlem - Eş'ari'nin sıfatçılar ve karşı sıfatçılar tarafından kullanılan formüller hakkındaki karmaşık cümlesinin açıklanması.

III. Bölüm KUR'ÂN

I. YARATILMAMIŞ KUR'ÂN 179

1. Yaratılmamış Kur'ân Akidesinin Kaynağı 179

Giriş açıklamaları - Nasıl "Kelâm" ve "İrade"nin nasıl gerçek sıfatlar haline geldiği - Kur'ân'ın kendisi hakkındaki beyanlarının Kur'ân'ın önceden mevcut fakat yaratılmış olduğu anlamına geldiği - Önceden mevcut Kur'ân'ın yaratılmamışlığı inancının nasıl ortaya çıktığı - Kur'ân'ın yaratılmamışlığı inancına muhalefetle ilgili ilk bahis - Kur'ân'ın yaratılmışlığına inananların heretik (Râfizî=sapkınlar) olarak damgalanması - Yaratılmamış Kur'ân'ın niçin yaratıcı olarak tavsif edilemeyeceği.

2. Ortaya Atılmayan Kitaplaşma Problemi 186

İki soru - (a) Tanrı'nın yaratılmamış Kelâmı'nın yaratılmış Levh-i Mahfuz ile ilişkisine dair soru - (b) ileride kitaplaşma problemi olarak gönderme yapacağımız, Tanrı'nın yaratılmamış Kelâmı'nın vahyedilmiş Kur'ân ile ilişkisine dair soru - Birinci soru nasıl ortaya çıktı ve cevaplandırıldı - İkinci soru ortaya çıkmadığı halde öngörülen bu soruya cevap niteliğinde bazı cümleler.

a. İbn Küllab ve Kitaplaşma'nın İnkârı 189

b. İbn Hanbel ve Kitaplaşma'nın Tasdiki	191
c. Hanbelî Eş'ari	194
d. Küllabî Eş'ari ve Eş'ariler	195
e. Hanbelî İbn Hazm	196

İbn Hanbel'in aksine İbn Hazm'ın Kur'an anlamında Tanrı'nın Kelâmı'nın Tanrı'nın zatıyla özdeş olduğunu fakat O'nda sıfat olmadığını iddia etmesine rağmen, yine de İbn Hanbel gibi Tanrı'nın Kelâmı'nın kendi içinde sayısız kelimeler ihtiva ettiğini ve onun Kitaplaşma olduğunu ileri sürmesi - Kur'an teriminin ve Allah'ın Kelâm'ı ifadesinin yaratılmış olarak nitelenemeyeceği.

II. YARATILMIŞ KUR'ÂN 201

1. Yaratılmamış Kur'ân'ın ve Ezeli Sıfatların İnkârı 201
Bu iki inkar arasındaki fark.
2. Önceden Mevcut Yaratılmış Semavî Kur'ân Olarak Yaratılmış Kur'ân.202
Bir Mahal'de yaratılmış olarak Mu'tezilî Kur'ân tanımlaması - Kur'ân'ın yaratılmışlığının Müslümanlarca benimsenen ilk inanç olduğu - Kur'ân'ın içinde yaratıldığı "mahal" in kendisinin de yaratıldığı ve bunun levh-i mahfuz olduğu - Önceden mevcut yaratılmış Kur'ân'ın kitaplaşması hakkında iki Mutezilî grubunun görüş ayrılığı - Şehristani'nin bu ayrılığa teması -
3. Önceden Mevcut Semavî Kur'ân'ın İnkârı 209
Nazzam'ın görüşü - Muammer'in görüşü.

III. KİTAPLAŞMA KONUSUNDA RESMÎ AKİDE 213

1. Vasıyye 214
2. Neseî ve Taftazanî 216
3. Fedâî 221

IV. KUR'ÂN'A TATBİK EDİLDİĞİ ŞEKLİYLE MUHDES, HADES ve HÂDİS TERİMLERİ 223

Problemin tanımlanması - Kur'ân'a muhdes terimini uygulayan Salcî'nin iddiası - Benzer şekilde O'na muhdes terimini uygulayan Zahirî'nin iddiası - O'na Hades terimini uygulayan Tumanî'nin iddiası - O'na Hâdis terimini uygulayan Kerramiyye'nin iddiası.

IV. Bölüm İSLÂM ve HRİSTİYANLIK

I. KUR'ÂN'DA TESLİS ve ENKARNASYON 233

Teslis ve enkarnasyon Kur'an'da nasıl sunulur - Kur'an'da bu iki doktrinin reddi - Kur'an'ın Hz. İsa'nın doğumuyla ilgili açıklaması: (a) Bu açıklamanın

iki anlamda kullanılan “ruh” teriminde yoğunlaştığı ayetler - (b) Bu açıklamanın yine iki anlamda kullanılan “Kelime” sözcüğünde odaklaştığı ayetler - Kur’ân’ın, İsa’nın doğumu ile ilgili görüşünün özeti.

II. KELÂM’DA TESLİS ve ENKARNASYON 238

Müslümanlar Hristiyanî teslis kavramını nasıl öğrendiler - Müslümanlar Hristiyanî enkarnasyon kavramını nasıl öğrendiler - Bu iki yeni enkarnasyon ve teslis anlayışlarına Müslümanlar’ın muhalefeti - Bu iki yeni teslis ve enkarnasyon anlayışının bazı İslâmî fırkalar üzerine etkisi.

III. TESLİS HAKKINDA FİLOZOF KİNDÎ ve YAHYA İBN ADÎ ...244

Hristiyanlar ile Müslümanlar arasında ilk dönem ve daha sonraki tartışmalar - Kindî’nin teslis karşıtı üç argümanı; birinci argüman - Yahya’nın bu argümanı reddi - Kindî’nin ikinci argümanı - Yahya’nın bu argümanı reddi - Kindî’nin üçüncü argümanı - Yahya’nın bu argümanı reddi - Yahya’nın, Kindî’nin üçüncü argümanını reddederken kullanmış olduğu analogiler karşısında ortaya çıkan zorluklar - Bu zorlukların çözümü.

IV. BİLİNMEYEN KÜÇÜK BİR NASTURÎ GRUP 258

Şehristanî’nin Nastorius’u Ma’mun’un çağdaşı yapması ve Nasturîlere Ebu Haşim’in Ahval formülü ile karşılaştırdığı bir teslis formülü nispet etmesi - Şehristanî’nin Nasturilik ile ilgili açıklamasını itirazlar - Şehristanî’nin bahsettiği Nasturî’lerin Halife Me’mun saltanatı zamanında ortaya çıkan Nasturî’lerin ayrı bir grubuyla ilgili olduğuna/olabileceğine dair bir öneri açıklama - Şehristanî’nin Nasturîlere atfettiği teslis formülünde haklı olduğunun, fakat bunu Ebu Haşim’in Ahval formülü ile karşılaştırmasında hatalı olduğunun gösterilmesi - Şehristanî’nin Nasturîler’e atfettiği teslis formülünün gerçekte ne manaya geldiği - Nasturîler’den ayrılan bir grubun gerçekten halife Me’mun zamanında gözüktüğünü gösteren deliller.

V. ORTAÇAĞ HRİSTİYANLIĞINDA İSLÂMÎ SIFATLAR 267

Kilise babaları arasında ontolojik anlamında sıfatlar probleminin olmadığına dair - Orta çağlarda Hristiyanlığa ontolojik sıfatlar problemini sokmada münferit başarısız teşebbüsler - “Sıfatlar” teriminin ve İslâmî sıfatlar probleminin Musa bin Meymun’un “Delail’ul-Hairin” adlı eserinin latince tercümesi yoluyla 13. yüzyılın başlarında Hristiyanlarca bilinir hale gelmesi - On üçüncü yüzyılın sonlarında Albertus Magnus ve Thomas Aquinas’ın sıfat terimini kullanmaları ve sıfatlar probleminin ontolojik boyutunu tartışmaları - Descartes ve Spinoza’da sıfatlar.

V. Bölüm

ÂLEMİN YARATILIŞI

I. YOKTAN YARATILMA	271
1. Tarihî Arkaplan	271
Yoktan yaratma inancının Philon ve Kilise Babalarında ortaya çıkışı - Latince ve Yunancadaki "yokluktan" ifadesinin Hristiyanlıkta ortaya çıkışı - Yokluktan yaratılış inancının Yahudilik'te ortaya çıkışı - Kur'an'da yaratılış.	
2. Kelâm'da Yoktan Yaratma Tartışması	274
Bu tartışmanın köklerine dair çeşitli görüşler - Yaratmanın yokluktan ya da önceden mevcut maddeden mi olduğu problemi hakkında bir görüş - Bu görüşün delillendirilmesi - Söz konusu önceden mevcut maddenin atomlardan meydana gelmiş olarak düşünülmeyeceği - Ex nihilo'nun Arapça ifadeleneşinin Minel ma'dum' dan la min şey'e değişmesi - ex nihilo'nun diğer farklı arapça ifadeleri - Min la şey yerine la min şey tabirinin kullanılmasına dair Saadia'nın mantikî açıklaması - Ba'd al-'adem terimi.	
II. YARATMA DELİLLERİ	285
Giriş cümleleri.	
1. Sonluluklar Delili ve Onun Yahya En-Nahî'deki İlk Şeklinin Yeniden Kuruluşu	286
Saadia'nın bu argümanı yeniden ifade edişinin analizi - Saadia'nın bu açıklaması ile ilgili iki soru - Birinci soruya cevap - İkinci soruya cevap - Yahya En-Nahvî'nin argümanın orjinal halinin yeniden kurulması - Saadia'nın argümanı yeniden ifade edişinin kıyasî formu	
2. Âlemdaki Varlıkların Benzerliği Delili	292
Bu delilin Platoncu temeli - Şehristani'den iktibasla Bahili'nin sunduğu şekil - Maymonides'in bunu "Kelâmcılardan biri"ne atfedişi - İbn Rüşd'ün "Müslüman Kelâmcılar"a atfetmesi - Isaac Israeli.	
3. Atomların Toplanması ve Ayrılması Delili	294
Şehristani'den iktibasla Eş'ari'nin sunuşu - Maymonides'in Kelâmcıları - Saadia - Bahya - Bu argümanın Abu Kurra'nın üçlü deliline dayandığının gösterilmesi.	
4. Âlemi Oluşturan Cüz'lerin Arazlarının Yaratılmışlığı Delili	299
Bakillani'nin sunduğu şekil - İbn Suvar'ın onu Kelâmcılara atfetmesi - İbn Suvar'ın üç eleştirisinden ikisinin dayandığı temeller (a) bizzat Aristo'nun alemin ezeliğine karşı Aristo'nun kendi, farazî itirazına reddi ve (b) yine Aristo'nun sonsuz teselsülün imkanı hakkındaki görüş - Cuveynî'nin bu delili İbn Suvar'ın tenkidine karşı yeniden güçlendirmesi ve	

Aristo'ya karşı sonsuz teselsülün imkansızlığını savunması - Maverdi, Yusuf el-Beşir, ve Jeshua ben Judah - Şehristanî'nin bu delili Kelâmcılara nispet etmesi ve sonsuz teselsülün imkansızlığı görüşüyle onların teyidi- ne göndermede bulunması - Judah Halevi'nin bunu Kelâm üstatlarına nispet etmesi ve onların sonsuz teselsülün imkansızlığı görüşüyle bu gö- rüşü teyit etmelerine göndermede bulunması - İbn Rüşd'ün bunu Kelâm- cılar yanında ayrıca Eş'ariler'e nispet etmesi ve onların sonsuz teselsülün imkansızlığı görüşüyle bu görüşü teyitlerini açıkça yeniden ifade etmesi - Maimonides'in bunu Kelâmcılara atfetmesi ve onların sonsuz teselsülün imkansızlığı görüşüyle bu görüşü teyitlerini açıkça yeniden ifade etmesi - İbn Hazm ve Yusuf ibn Sıddık - Saadia ve Farabi - Bu argümanın farklı pek çok ifadelerinin üç gruba ayrılması - Bu argümanın, alemin ezeliiliği- ne karşı Aristo'nun farazî itirazına dayanan Patristik yaratma deliline ben- zediği - Bu argümanın ya doğrudan Aristo'nun alemin ezeliiliğine karşı fa- razî itirazına veya Patristik yaratma delili olarak sundukları versiyonuna dayandığının nasıl gösterilebileceği.

5. Sonsuz Teselsülün İmkânsızlığı Delili 312

Giriş cümleleri - Yahya en-Nahvî'nin Aristo'un iki delilinden oluşan ve her biri bir Aristo prensibine dayanan sonsuz teselsülün imkanı hakkın- daki görüşünü reddi, bu iki delil; hiç bir sonsuz geçilemez ve bir sonsuz başka bir sonsuzdan daha büyük olamaz - Sonsuz teselsülün imkanına kar- şı ileri sürülen bu iki delilin aşağıdakiler tarafından yeniden ifade edilişi: Nazzam - Saadia - Cuveyni - İbn Hazm - Gazali - Judah Halevi - Şehris- tani - İbn Rüşd - ve Maimonides - İbn Rüşd'ün Kelâmcıların sonsuz te- selsülün imkansızlığı görüşünü reddi - Maimonides'in reddi.

6. Tahsis Delili 331

Cuveyni'nin *İrşad*'ında bu delili ifade edişi - *Nizamiyye*'sinde sunuşu - İbn Rüşd'ün bu delili Nizamiye'ye dayanarak yeniden ortaya koyuşu - Bu de- lilin iki şekilde ortaya çıkışı - Onun Judah Halevi tarafından sunulmuşu - Gazali - Şehristani - ve Maimonides.

7. Tercih Delili 339

Tercih teriminin kullanıldığı, alemin zamanda yaratılışı görüşüne karşı İbn Sîna'nın delilinin analizi - Müreccih teriminin Gazalî'nin İbn Sîna'yı reddinde ve alemin zamanda yaratıldığı görüşünü iddiasında kullanılışı - Tercih delilinin aşağıdakiler tarafından sunulmuşu: Şehristanî - Maimonides - Maimonides'in bu delili eleştirisi.

8. Ölümsüz Nefsler Delili 345

Bu delilin Maimonides tarafından sunulmuşu - Bu delilin tarihinin İbn Sinâ'nın *Necat*'taki bir cümleye ve Gazalî'nin *Makâsıd* ve *Tehafüt*'teki cümlelerine dayanarak yeniden kurulması - Delilin Şehristanî tarafından yeniden üretilmesi - Maimonides'in bu delili eleştirisi.

III. ALBERTUS MAGNUS, THOMAS AQUINAS ve BONAVENTURA'DA KELÂM'IN YARATMA DELİLLERİ 347

Giriş cümleleri - Her üçü tarafından kullanılan ve izleri Maimonides'e kadar sürülebilen "Ölümsüz Ruhlar" delili - Thomas Aquinas tarafından kullanılan ve İbn Rüşd'e kadar uzanan sonluluk delili - Bir versiyonu hepsi tarafından diğer iki versiyonu ise Aquinas ve Bonaventura tarafından kullanılan sonsuz teselsül delili - Bu delil üzerine yorumlar.

VI. Bölüm ATOMCULUK

I. ATOMCULUĞUN TASDİKİ 357

1. Kelâm Atomculuğunun Kaynağı 357

Atomculuğun Grek kaynaklı oluşu - Kelâm'ın niçin Atomculuğu benimsediği - Kelâm'ın dinî sebeplere dayanarak Yunan Atomculuğuna iki temel değişikliği sokması.

2. Bilinmeyen Sözde Demokritoscu Bir Fragment ve Kelâm'da Atomların Yer Kaplamazlığı 361

Kelâm'daki atomların uzamsızlığı meselesinin kaynağı problemi - Kelâmcılar tarafından bilinen Yunan filozoflarının doxogrofilerinde Atomların uzamsızlığı konusunda, herhangi bir açıklamanın bulunmadığı - İsrâîlî'nin Demokritos'a izafe ettiği "atomların noktalar" olduğu şeklindeki atfın bir doxografiden alındığı - Bu doxografik ifadenin Aristo'nun Demoritos üzerine açıklamalarına dayanarak yeniden kuruluşu - İlk Müslüman felsefe araştırmacıların bu doxografik ifadedden Demokritos'un atomlarının uzamsız olduğu görüşünü çıkarmış olabilecekleri

3. Kelâm Atomculuğunda Yansıdığı Şekliyle Atomların Grekçe Tasviri .372

Varlık, yerleşme veya dönme, şekil, düzen veya iç bağlantı - Nitelikler - Hareket - Yoldan sapma - Ayrışabilirlik - Homojenlik - Cisimlerin terkîbinde - Halâ/boşluk - Birleşme ve ayrışma - Uzak, zaman ve hareket.

II. ATOMCULUĞUN İNKÂRİ ve KUMÛN ve TAFRA TEORİLERİ . . .379

Nazzam'ın Atomculuğu reddedişi ve cisimlerin sonsuzca bölünebilirliğini kabulü - Nazzam'ın, Aristotelyen Tabiat kavramını "şeylerde varolan ve onların bilkuvvelikten bilfiillige geçişini sağlayan" olarak benimsemesi - Onun, bu Aristotelyen tabiat kavramını Kur'anî yaratma doktrinine nasıl uyarladığı ve Aristotelyen "Bilkuvve", "Bilfiil" terimlerinin "Gizlenen" ve "ortaya çıkan" olarak tanımlanması ve bu görüşün burada "Kumûn" teorisi olarak gösterilmesi - Hayyat'ın Nazzam'ın Kumûn teorisi hakkındaki açıklaması - Eş'arî'nin aralarında Nazzam ve Muammer'in zikredildiği pek çok Kelâmcıya izafe edilen "Kumûn" teorisini değerlendirdişi - Bu iki değeren-

dirmeden iki “Kumûn” teorisi olduğu sonucuna varılacağı; bunlardan daha kuşatıcı olanın Nazzam’a, diğerinin ise Muammer’inde içinde bulunduğu başkalarına ait olduğu - Muammer niçin Nazzam’ın kuşatıcı Kumûn teorisinde onunla aynı fikirde değildir - Bağdadî’nin Nazzam’ın Kumûn teorisinin Aristo kaynaklı olduğu iddiası - Kumûn teorisinin Aristocu destekçilerinin Mulhid ve Mulhidler olarak gösterilmesi - Şehristanî’nin Nazzam’ın Kumûn teorisinin Aristocu kaynağı hakkındaki görüşü - “Kumûn” ve “Zuhûr”un kullanılışının, Aristo’nun “bilkuvve” ve “bilfiil” terimlerine tarihî örneklikleri - Nazzam’ın yaratılışın altı günü hakkındaki açıklamasının tarihî arkaplanı - Sonuç ve Nazzam’ın Kumûn teorisinin diğer dört yorumunun yeniden açıklanması - Nazzam’ın Taфра teorisinin nasıl Aristo’nun uzayın sonsuz bölünebileceği görüşüne karşı Zeno’nun ilk argümanına bir cevap olarak anlaşıldığı - Nazzam’ın Zeno’nun ilk argümanına karşı Aristo’nun kendi cevabını kullanması - Taфра teorisi üzerine yorumlar.

VII. Bölüm SEBEBLİLİK

- I. SEBEBLİLİĞİN İNKÂRI** 397
1. Eşyanın Bekâsı ve Fenâsı 397
- İslâm’ın 8. yüzyıl başlarında Hristiyanlığın aksine Tanrı’nın aracı sebepler vasıtasıyla faaliyette bulunduğu görüşünü reddetmesi ve alemdaki her şeyin doğrudan Tanrı tarafından yaratıldığı inancını kabul edişi - İslâm’ın böyle bir inanca nasıl ulaştığı - Bu inancın, varlığın doğrudan Tanrı tarafından yaratıldığı eşyanın var oluşu ve yok oluşu ile ilgili sekiz temel görüş halinde Kelâm ilminde ortaya çıkışı - Bu sekiz görüşün unsurları: Eş’arîler ve Ka’bî - Bakillanî - Kalânişî - Ebu Huzeyl - Hayyat el-Bağdâdî önderliğinde Basra ekolü - Kerrâmîyye - Bişr b. el-Mu’temir - Cübbâî ve İbn Sebîb - Bu sekiz görüşün üç grupta toplanışı ve “sürekli yaratma” görüşünün bunlara uygulanışı.
2. Âdet Teorisi ve Onun Gazalî Tarafından Formülleştirilmesi 416
- Epiküryenizm ve Kelâm’ın benzer problemle karşılaşması ve onların bu problemi çözümü - “Âdet” teriminin Aristo’daki anlamı - Âdet teorisinin Eş’arîlere veya Eş’arî’ye nispet edilmesi - Âdet teorisinin İbn Hazın ve Ebu reşid tarafından eleştirilmesi - Âdet teorisinin bu eleştirileri de göze alarak Gazalî tarafından formüle edilmesi - Gazalî’nin filozofların güneş ve ay tutulması açıklamaları lehine getirdiği delille ne kastettiği - Gazalî’ni âdet kavramının eş anlamlısını kullanışı, “sebeb” yerine başka bir terim kullanışı ve “sebeb” teriminin kullanılışını yitirishi.
3. İbn Rüşd’ün Nedenselliğin İnkârını ve Âdet Teorisini Tenkidi 421
- İbn Rüşd’ün Kelâm’ın sebepliliği reddini yeniden ifade edişi - Onun sebeb-

liliğin reddine karşı ileri sürdüğü dört delil - Onun adet teorisine karşı delili.

II. SEBEPLİLİĞİN TASDİKİ 427

Maimonides'in sebepliliği kabul eden Kelâmcılara göndermesi - Onlardan biri; Muammer - Nazzam hakkında açıkça birbiriyle çelişen iki farklı rivayet ve onun sebepliliği kabul ettiğinin gösterilmesi - Muammer ve Nazzam'ın tabiat ve sebeplilik hakkındaki görüşlerinin ortak yönleri - Aralarındaki iki ayrılık: birinci ayrılık - İkinci ayrılık - Tabiî olayların düzeni ve mucizeler hakkında Nazzam'ın görüşü - Tabiî olayların düzeni ve mucizeler hakkında Muammer'in görüşü, Muammer'in görüşünün tarihî arkaplanı - Kelâm'da sebeplilik üzerine üç görüş - Muammer'in Şehrîstânî ve İbn Hazm tarafından eleştirilişi.

III. İMKÂNSIZLIKLAR 442

Tarihî arkaplan - Aşağıdakilerin konuyu inceleyişleri: Mutezîlîler - Sünnîler - İhvan-ı Safa - İbn Hazm - Gazalî.

IV. HRİSTİYANLIKTAKİ YANSIMALAR 451

1. Kelâm'ın Nedenselliği İnkârı Konusunda Reddine Dair St. Thomas'ın Görüşü 451
Kelâm'ın görüşünü yeniden ifade ederken kullandığı kaynaklar.
2. Nedenselliğe Karşı Nicolaus Of Autrecourt ve Gazalî'nin Delili . 454
Nicolaus'un Latin İbn Rüşdçülerine tepki olarak sebepliliği reddi - Nicolaus'un sebepliliğin argümanlarından birini reddederken Gazalî'nin bir eserine dayanıp dayanmadığı sorusu - Bu sorunun cevaplandırılması.

VIII. Bölüm KADER ve ÖZGÜR İRADE

GİRİŞ 461

I. KADERCİLER (CEBRİYYE) 462

İnsanın fiillerine dair akidenin formülasyonundaki ilk teşebbüslerin kaderci ayetlere dayanması - Neden kaderci ayetlerin hürriyetçi ayetlere tercih edildiği - Cebriyye olarak ifade edilen ilk dönem kaderciliğin sonraki kaderciler tarafından reddedilişi - Kadercilerin kaderciliğe karşı ileri sürülen iki beylik delile cevabı.

II. HÜRRİYETÇİLER (KADERİYYE) 469

Hürriyetçilerin bazı istisnalarla insan fiilleri dışında sebepliliği inkarda kadercilerle aynı görüşte olmaları ve böyle yapış nedenleri - Özgür irade için

kullanılan iki delil ve bunların tarihî arkaplanı - *Kaderiyye* kelimesinin Hürriyetçiler için kullanılmaya başlanması - “Yaratıcı” teriminin Mutezîlîler tarafından insana nasıl uygulandığı - İnsanın fiil yapma özgürlüğüne dair ortak inanışları konusunda Hürriyetçiler (*Kaderiyye*) arasındaki ayrılıklar.

III. İNSAN FİİLLERİNİN DAHİLÎ MUHARRİK GÜÇLERİ OLARAK KELÂM'DA ve GAZÂLÎ'DE HÂTİRÂNÎ 478

İnsanı iyiye ve kötüye sevk eden olarak Kur'ân'da iki haricî güce yani Tanrı ve şeytana atıfta bulunulması - Şeytanın hasmı olarak hadiste iyi meleşin başka haricî bir güç olarak ortaya çıkışı - İnsanın içinde mi yoksa dışında mı oldukları belirtilemeksizin biri iyilik diğeri kötülük için yaratılmış iki harekete sevk eden gücün hadiste zikredilişi - Nazzam'ın dinî meselelerde kendisi tarafından *Hatirânî* diye isimlendirilen, insanın içindeki iki hareket ettirici kuvvet: biri itaat diğeri masiyet için - Nazzam'ın *Hatirânî*'sinin mümkün kaynakları - Mutezile arasında Nazzam'ın *Hatirânî*'si - Sünnîler arasında *Hatirânî*: Muhâsibî - Gazâlî.

IV. DOĞAN FİİLLER (MÜTEVELLİDÂT) 493

İnsan fiilleri ile ilgili Mutezîlî sınıflandırmalar - Mütevellidât ile ilgili aşağıdakiler adına rivayet edilen sekiz Mutezîlî görüş: Bîşr b. el-Mu'temir - Abu'l-Huzeyl - Nazzam ve Muammer - Salih Kubbe - Sumame ve Câhız - Dirar - Bu sekiz görüşün mütevellidâtın, (doğan fiiller) insanın özgür fiili olup olmadığı sorusunda farklılaşarak iki ana gruba ayrılması - Doğan fiilleri insanın özgür fiilleri olarak görmeyen Mutezîlîlerin, bu fiillerden insanın sorumlu olduğunu ve cezalandırılabilceğini nasıl temellendirdiği.

V. HÜR İRADENİN MANTIKÎ ZITLIKLARI 501

Giriş Cümlesi 501

1. Hür İrade ve Kur'ân'daki Kaderci Âyetler 501

2. Hür İrade ve Ecel 502

3. Hür İrade ve Rızık 505

4. Hür İrade ve Allah'ın Ezeli Bilgisi 505

Kur'ân'da Tanrı'nın önceden bilmesi - İki Mutezîlî görüş: (1) Tanrı'nın önceden bilmesinin inkarı - (2) Tanrı'nın bilgisinin hadiselerin sebebi olması.

5. Hür İrade ve Allah'ın Kudreti: Kesb Teorisi 507

a. Eş'arî Öncesi Kesb 507

I. *Üç Kesb Teorisi* - Tanrı'nın gücü ile insanın özgürlüğü arasındaki ilişki hakkında Mutezîlî görüş - Şahhâm'ın kesb teorisi - Dirar'ın Kesb teorisi - Necâr'ın Kesb teorisi - Bu üç teorinin genel karakteri - Hişam.

b. el-Hakem ve İbn Küllab'ın kesb üzerine düşünceleri, ... 507

II. <i>Kesb'in Hürriyetçi Gruplar ve Bireyler Arasında Yayılışı</i> - Gruplar - Fertler:	
Naşî - Ve Cübbâî	516
III. <i>Ehl-i İsbât Arasında Kesb</i> - Onların kaderciler olarak ne Dirar'ı ya da Neccâr'ı takip etmedikleri	521
a. Eş'arî, Bakıllânî ve Cüveynî'de Kesb	523
Eş'arî'nin Kesb hakkındaki görüşlerinin Neccâr'ınkilerle uygunluk içinde olması - Bakıllânî'nin Eş'arî'nin görüşünü niçin ve nasıl gözden geçirdiği - Cüveynî'nin Bakıllânî'nin bu görüşünü reddi ve Eş'arî'nin görüşündeki zorluk için sunduğu çözüm - Cüveynî'nin yeni ılımlı Kadercilik kavramı ile ilgili rivayetin analizi.	
b. Gazalî'de Kesb	535
Onun Kesb ile ilgili üç tartışması: Eş'arî'nin Kesb anlayışının kabulü ile sonuçlanan birinci tartışma - "Kesbin sadece bir açıdan doğru olabileceği" cümlesiyle sonuçlanan ikinci tartışma - Ehl-i Hak'ın Kesb dediği şöyle özdeşleşmesiyle son bulan üçüncü tartışması.	
c. Maturîdî'de Kesb	544
Alıntı olarak Maturîdî'nin bir eserinden rivayet edilen üç pasajın analizi - Taftazanî'nin Maturîdî Necm el-Neseffî'ye atfettiği Kesb teorisinin mahiyeti - Taftazanî tarafından atfedilen Kesb'i, Hafız en-Neseffî'nin eserinde rivayet edildiği şekliyle Maturîdîlerin Kesb görüşünün Ebu Uzbe'nin eserinde takdim edilişi.	

IX. Bölüm

KELÂM'DA YENİ OLAN NEDİR

I. SIFATLAR	551
II. KUR'ÂN	553
III. YARATMA	555
IV. ATOMCULUK	556
V. NEDENSELLİK	558
VI. KADER ve HÜR İRADE	560
BİBLİYOGRAFYA NOTLARI	565
BİBLİYOGRAFYA	567

..

›

ÖNSÖZ

Kelâm felsefesi Profesör Harry A. Wolfson'un yazıları üzerine yıllarca ilim çevrelerinin dikkatlerini toplayan filolojik kesinlik, felsefî kavrayış ve tarih tasavvuru gibi bütün ayırdedici nitelikleri bir arada toplamaktadır. Bu kitap, onun önceki eserleri gibi, muazzam engin bilgiyi büyük sezgiyle birleştirir. Bununla birlikte, bu kez, Profesör Wolfson kendisinin tahmin ve doğrulama (conjecture and verification) metodunu bölük pörçük, felsefî olarak kısa, özlü ve inatçı metinlere uygulamayı üstlendi; genellikle geç dönem doxographilerinde bulunan iktibaslar ve rivayetlerden oluşan bu metinlerin onun kavramsal yapısına uygun hale getirilmeye meydan okuması önemli idi ve bu eserin tamamlanmasındaki gecikmeyi açıklar. Metodunu muhafaza ederken o felsefî akıl yürütmelerin gizli yollarını açıklamasında ve dilsiz tanımları eklemleme teşebbüsünde spekülâtif olmak zorundaydı. Neticede ortaya çıkan kitap keşfedilmemiş kaynakların yeni yorumları ve çözümlenmemiş problemlere hayal gücü yaklaşımıyla perçinlenmiştir; o felsefe tarihinde farkına varılmamış münasebetlere dikkat çeker ve kesinlikle ilerde bu alanlarda araştırma yapmayı tahrik eder. Geniş sahası ışığında, onun Gazali ve İbn Rüşd gibi şahsiyetleri ele alışı, yalnızca Kelâm'ın değil, İslâm felsefesinin bütün alanlarının araştırmacılarının bu eseri vazgeçilmez bulacakları önceden kestirilebilir.

İnşallah “Kelâm'ın Yahudi Felsefesindeki Yansımaları” konusundaki ek monograf yakın gelecekte neşredilir, ki bu *Crescas' Critique of Aristotle* ile başlayan olağan üstü bir biçimde çok yönlü bir ilmi kariyere uygun final olacaktır.

Kaydetmek gerekir ki, Profesör Wolfson'nun bir çok dost ve hayranlarını çok üzen husus, yalnızca bu kitabın onun ölümünden sonra yayınlanması değil fakat aynı zamanda yaşlılık ve hastalıkların ona kendisinin bütün eserleri üzerinde cömertçe sarf ettiği son dikkatli bir gözden geçirme fırsatı vermeyişidir. Profesör Wolfson tercüme ve transliterasyonda olduğu gibi formülasyonun zerafeti ve kavramlaştırmanın doğruluğunda uygunluk ve tutarlılığı kontrol etmek üzere deneme baskıda ese-

rin tamamını yeniden okurdu. Yazar devamlı bir şekilde yeniden gözden geçiriyor, tashih ediyor ve yeniden şekillendiriyordu.

İndeks Mrs. Eleanor Kever tarafından hazırlandı; bibliyografya Mrs. Kever ile birlikte, Harward Üniversitesi'nde doktora adayı olan Steven Harvey tarafından hazırlandı. Neşir New York'ta Littauer Vakfı'nın başkanı olan Mr. Harry Starr'ın cömert destekleriyle mümkün olmuştur.

ISADORE TWERSKY

İbrani Edebiyatı ve Yahudi Felsefesi
Littauer Profesörü

ÖNSÖZ

“Platon’dan Spinoza’ya Felsefi Sistemlerin Yapısı ve Gelişmesi” adlı projemin temel olarak 1934 ile 1944 arasında taslağını yaptığım araştırmalar dizisinde, Kilise Babaları’na dair araştırmayı, kısmen Philon’un solunda bulunan İslâm Filozofları hakkında bir araştırma takip etti ve araştırmanın içinde kısmen Philon’nun sağında bulunan Kelâmcılara dair bölümler yer aldı. O zaman Kelâm hakkında hiçbir özel araştırma düşünülmemiştir ve bu nedenle Kelâm literatürünün çoğu hala yazmalar halinde idi. Fakat benim Philon hakkında iki cildin ve Kilise Babaları hakkındaki birinci cildin yayımlanması sırasında anladım ki bu iki eserde kullanmış olduğum araştırma metodunu takip ederek, basılmış olarak elde bulunan Kelâm literatürüne dayanarak, Kelâm’a dair, Kelâm’a özgü bazı problemlerin Philon ve Kilise Babaları tarafından onların Kutsal Kitabı felsefi terimlerle açıklama ve felsefeyi Kutsal Kitap gereğince yeniden gözden geçirme ortak teşebbüslerinde ele alınan benzer problemlerle ilişkisi içinde ele alınabilecek bir kitap hazırlayabileceğim. Ve böylece, 1956’da “Kilise Babaları’nın Felsefesi” hakkındaki birinci cildin yayımlanması üzerine, bana ve bazı dostlara oldukça geçerli görünen nedenlerle, o vakit Kilise Babaları hakkındaki ikinci cildin yazmalarını baskıya hazırlamayı sürdürmek yerine Kelâm’a dair bu araştırmayı hazırlamaya başladım ve onun 1964’de tamamlanmasına kadar çalışmaya devam ettim.

Bu kitapta tartışmak için seçtiğim problemler altı adettir: Sıfatlar, Kur’an, Yaratma, Atomculuk, Nedensellik, Kader ve Hür irade. Bu problemlerin seçiliş sebebi ve onların Philon ve Kilise Babaları’nca ele alınan problemlerle nasıl bağlantılı olduğu ve bu problemleri ele alırken kullanılan araştırma metodunun ne olduğu daha sonra bu kitapta “Kaynak, Yapı, Farklılık” (s. 70-79) başlığı altında tamamen tartışılmıştır. Bununla birlikte, araştırma metoduyla ilgili tartışma burada kısaca tekrarlanabilir.

Teknik dilde benim “hipotetik-deduktif metin yorumlama metodu” olarak nitelendirdiğim (kr. Crescas’ Critique of Aristotle, 1929, s. 25) bu metod yalın bir söy-

leyişle tahmin ve doğrulama metodu anlamına gelmektedir. Ben onu bilimde “deney kontrolü” denilen şeye (kr. *The Philosophy of Spinoza*, 1934, I., 26) benzettim. Tıpkı bir deney yapmaya kalkışan, diyelim ki muayyen sayıdaki tavşanlar üzerinde, bilim adamı gibi, biz de herhangi bir problemle ilgili incelememizde bu problemle ilgili belli sayıda örnek olabilecek metinle işe koyuluruz. Sonra, bilim deneycisinin tavşanlarından birini veya bir kaçını aşılıp ötekilerini kontroller olarak kullanması gibi, biz de bütün tahmini yorumlarımızı metinlerimizden biri veya birkaçı üzerinde yapar ve ötekilerini kontroller ve doğrulamalar olarak kullanırız. Bu kitabın hazırlanışı esnasında, onda ele alınan altı problem hakkında matbû’ mevcut Kelâm literatürü, tahmini yorumlara temel olarak zorunlu olan bütün pasajlar ve keza kontroller ve doğrulamaların temeli olarak zorunlu olan bütün pasajlar benim için tedarik edildi. Ümit ediyorum ki bu eserin hazırlanışından önce yayımlanmış olan ve gelecekte yayımlanacak olan yeni Kelâm literatürü benim bulgularımı teyit edecek yahut onlara uygun olarak yorumla elverişli olacaktır.

Bu cildin sekiz bölümünün onüç faslı daha önce çeşitli yayınlarda görünmüştü. Onların bu yayınlarda görünüşlerinin tarihi sırası ve bu eserde o yayınların başlıklarının verildiği sayfalar şöyledir: 1943 (s. 373), 1946 (s. 359), 1956 (s. 112), 1959 (s. 395), 1960 (s. 291), 1960 (s. 337), 1964 (s. 559), 1965 (s. 147), 1965 (s. 337), 1967 (s. 8), 1967 (s. 476), 1967 (s. 624), 1969 (s. 593).

Bu eserin 1964’te tamamlanmış metni “Yahudi Felsefesinde Kelâm’ın Yansımaları” başlığı altındaki bölümleri ihtiva ediyordu. Bu bölümler bu cildé bir monograf olarak ayrı bir şekilde yayımlanacaktır.

Arapça metinlerde karşılaştığım problemlerdeki öğüt ve yardımlarından dolayı, eskiden Harward, Los Angeles’daki California Üniversitesinden profesör Moshe Perlmann’a ve her ikisi de Harward Üniversitesinden olan profesör Muhsin Seyyid Mehdi’ye ve Dr. Wilson Basta Bishai’ye ziyadesiyle borçluyum. Titiz ve araştırmacı dikkatiyle basım provalarını yürüten Harward Üniversitesi Matbaası’nın baş editörü, Eleanor Dobson Kewer’e sonsuz teşekkürler. Eğer onun hiç kesilmeyen yardımı olmasaydı, çeşitli nedenlerle gecikmiş olan bu kitabın yayımlanması daha da gecikmiş olacaktı.

H. A. W. Nisan 1974

BİRİNCİ BÖLÜM

KELÂM FELSEFESİNE GİRİŞ

I. KELÂM TERİMİ

Tam tamına “söz” yahut “kelime” demek olan *kelâm* terimi, Yunan filozoflarının eserlerinin Arapça tercümelerinde “kelime”, “akıl” ve “delil”¹ gibi çeşitli anlamları olan *logos* terimine karşılık olarak kullanılmıştır. Ayrıca *kelâm* terimi Yunanca’dan yapılan Arapça tercümelerde özel bir ilim dalı anlamında ve *mütekellimûn* (tekili: *mütekellim*) da bu ilim dalıyla uğraşanlara ad yahut sıfat olarak kullanılmıştır. Böylece Yunanca “tabiat hakkında münakaşalar” (*perifuseos logos*)² ifâdesi tabîi *kelâm* (*el-keîlâ-miî’t-tabîî*)³ diye tercüme edilmiştir. Yunanca “tabiatçılar” (*fusikoi*;⁴ *fusiologoi*)⁵ terimi de bazen “tabîi kelâmcılar” (*ashâbü’l-keîlâmiî’t-tabîî*)⁶ yahut “*tabiat mütekellimleri*” (*el-mütekellimûn fi’t-tabîyyât*)⁷ olarak tercüme edilmiştir. Aynı şekilde, Yunanca “teologlar” (*teologoi*)⁸ terimi de “*ashâbü’l-keîlâmiî’l-ilâhî*”⁹ yahut “*el-mütekellimûn fi’l-ilâhiyyât*”¹⁰ diye çevrilmiştir. İlk Arap yazarlarınca da, muhtemelen Yunancadan yapılan bu Arapça tercümelerin etkisiyle *kelâm* ve *mütekellimûn* terimleri bu manada kul-

¹ Averroes, *In Metaphysica*, Arapça: Tefsir ma ba’de’t-Tabî’a, nşr, M. Bouyges, Index D, a, p. (264).

² *Metaph*, I, 8, 990a, 7.

³ Averroes, *In Metaphysica*, I, Text. 20, s.104, I. 16.

⁴ *Metaph*, XII, 10, 1075b, 27.

⁵ *Age.*, I, 8, 989b, 30-31.

⁶ Averroes, *In Metaphysica*, XII, Text. 57, s. 1728, I.11.

⁷ *Age.*, I, Text. 19, s.101, I.11.

⁸ *Metaph*, XII, 10, 1075b, 26; 6, 1071b, 27.

⁹ Averroes, *In Metaphysica*, XII, Text. 57, s.1728, II.10-11.

¹⁰ *Age.*, Text. 30, s.1563, I. 9.

lanılır olmuştur. Bu sebeptendir ki Yahyâ b. Adî “Hristiyan *mütekellimûn*”dan¹¹; Şehristânî “Empedokles’in *kelâmı*”ndan¹², “Aristo’nun *kelâmı*”ndan¹³ ve insan şekline girerek Kelimenin bedenle birleşmesine dair Hristiyanların *kelâmı*’ndan¹⁴ söz eder; Judah Halevi¹⁵ “Pythagoras mektebi, Empedokles mektebi, Aristo mektebi, Eflatun mektebi yahut öteki bağımsız filozofların, Stoalılarının¹⁶, Peritatetiklerin -bu sonuncular Aristo mektebine mensuptur- mektebi gibi aynı *mütekellimûn* okuluna”¹⁷ mensup kişilerden bahseder. İbn Rüşd de “bizim dinimizin ve hristiyanların dininin kelâmcılarından (*mütekellimûn*)”¹⁸ yahut “zamanımızda mevcut üç dinin kelâmcılarından”¹⁹, Maimonides (İbn Meymûn) “hristiyan olmuş Yunanlılar arasından ve Müslümanlar arasından çıkan ilk *kelâmcılardan*”²⁰ söz eder; İbn Haldûn da “tabiatçı ve metafizikçi filozofların *kelâmı*”²¹ndan bahseder. Bütün bunlara ilâve olarak *kelâm* terimi hiçbir kayda bağlanmaksızın İslâm’da felsefenin doğuşundan önce ortaya çıkan husûsî bir düşünce sistemine ad olarak verilmiş ve onun temsilcilerine, Kindî (ö. 866) ile başlayan ve sadece filozoflar denilen kimselere mukabil yalnızca kelâmcılar (*mütekellimûn*) denilmiştir.

Sadece Kelâm olarak tanımlanan bu düşünce sisteminin nasıl vücut bulduğu ve ne olduğu, iki müslüman, Şehristânî (1086-1153) ve İbn Haldûn (1382-1406), ve bir Yahûdî, Maimonides (1135-1204) tarafından Arapça olarak yazılmış üç eserde bulunan onun tarihiyle ilgili metinlerin birleştirilerek bir araya getirilmesiyle anlaşılması mümkün olacaktır.

II. ŞEHRİSTÂNÎ ve İBN HALDÛN’A GÖRE KELÂM

Bu araştırmanın kapsamına giren devre boyunca, İslâm’ın gelişmesi iki safhaya ayrılır; birincisi, Kur’ân’da serpiştirilmiş şekilde bulunan çeşitli öğretilerden meydana gelen birleşik bir inanç sisteminin ortaya çıkışı; ikincisi fırkaların doğuşu.

¹¹ Périer, *Petits Traités Apologétiques de Yahyâ ben ‘Adî*, s. 39, I. 4.

¹² *Milel*, s. 262, I.1.

¹³ *Age.*, s. 286, I.7.

¹⁴ *Age.*, s. 172, I.4.

¹⁵ Cuzari V, 14, s. 328, II. 23-26; s. 329, II.13-16.

¹⁶ *ashab al-mizallab; ba’le ha-sel.*

¹⁷ Neşredilen metindeki *el-mitan* kelimesinin *el-meşâ’ûn*’un bozulmuş olması muhtemeldir, İbraniyesi: *ba-holekim*, krş, Goldziher, ZDMG, 41:705 (1887).

¹⁸ Averroes, *In XII Metaph.*, Comm. 18, Arapça: s. 1489, II.4-5; Latince, s. 304 F.

¹⁹ *Age.*, Arapça, s. 1503, II.11-12; Latince: s. 305 F.

²⁰ *Moreh* I,71, s. 123, II.10-11.

²¹ *Mukaddime III*, s. 41, I.8.

Birinci safhada, gerçekte öncüler demek olan ve *selef*¹ adı verilen kimseler hakimdi. Selef terimi Hz. Muhammed'in arkadaşları (*sahâbe*) ve onlardan sonra gelen *tâbiîn*² denen kimseler için kullanılmıştır. *Selef*in üzerinde görüş birliği yaptığı şey, İslâm dininin eski iyi nesli denebilecek şeyi meydana getirmek için alınır. Biz, *selefe*, metinlerin durumuna bağlı olarak, ya ilk müslümanlar yahut İslâm'ın ilk tâbileri yahut da sünnî İslâm ya da sünnî Müslümanlar diye işaret edeceğiz.

Kur'ân'ın öğretilerinden meydana gelmiş bulunan din, İbn Haldûn'a göre, bedenî yükümlülükler (*et-tekalîfu'l-bedeniyye*) ve kalbî yükümlülükler (*et-tekalîfu'l-kalbiyye*)³ olmak üzere iki tür vazifeden ibarettir. Bunlardan birincisi "bütün müslümanların yapmakla yükümlü olduğu fiilleri düzenleyen ilâhî kurallardan" ibaret olup buna Fıkıh denir⁴. Kök itibariyle "anlamak ve bilgi" demek olan bu terim önceleri, sınırlı olarak *ihtihat* yani, önceden bir hüküm bulunmayan şer'î bir mesele hakkında kişinin kendi re'yiyle hüküm vermesi anlamında kullanılırken sonradan daha kapsamlı olarak 1. Kur'ân, 2. *Siinnet*, 3. *Kıyas*, ve 4. *İcmâ'*dan⁵ ibaret dört kaynağa dayanan İslâm hukuku anlamını kazanmıştır. İkinci tür vazifeler "dil ile söylenenin kalp ile tasdik olunması uygun olması"⁶ diye tarif edilen ve altı maddeden ibaret olduğu söylenen *imân*la ilgilidir ki hadîse göre, onlar bizzat Hz. Muhammed tarafından belirtilmiştir. Bu maddeler şunlardır: "1. Allah'a, 2. Meleklerine, 3. Kitaplarına, 4. Peygamberlerine, 5. Âhiret gününe ve 6. İyi yahut kötü, *Kadere* inanmak"⁷. Böylece Kelâm, hukuk anlamındaki Fıkha zıt olarak ilâhiyat (theology) mânâsına gelir. O zikredilen imân maddeleri (*el-akâidü'l-îmâniyye*) hakkında tartışmaktır ki, bu İbn Haldûn'a göre "Kelâm ilmi"ni⁸ teşkil eder.

Kelâm teriminin bu teknik mânâda kesin olarak ne zaman kullanılmaya başlandığı, bildiğim kadarıyla, başka hiçbir yerde açık bir şekilde ifâde edilmemiştir. Şeh-

¹ *Mukaddime III*, s. 37, I.2.

² *Age.*, s. 36, I.19.

³ *Age.*, II, s. 386, I.14. Aynı ayırım *er-Ri'âye li-bukûkilla*'da (s. 43, I.15) Muhâsibî ve İhyâ'nın *Kitab şerhi acâ'ibü'l-kalb* bahsinde Gazâlî tarafından "kalplerin ve organların amelleri", *el-Hidâye ila feraidi'l-kulûb*'da (Giriş, s. 5, II.14-15) Behye tarafından "kalplerin ve organların vazifeleri" diye tarif edilir. Keza bk. Goldziher, *Streitschrift des Gazâlî gegen die Batiniyya-Sekte*, s. 109.

⁴ *Age.*, I.13.

⁵ Krş. Goldziher, "FIKH". EI, II, s. 109 vd.

⁶ *Mukaddime III*, s. 33, II.15-16; krş. s. 35, II.6-9.

⁷ *Age.*, s. 35, II.9-11.

⁸ *Age.*, II, s. 386, I.17; krş. III, s. 35, II.11-12. Bu cümlelerin sonucu bu özel ilim dalına, tanım olarak, "kelâm: söz" meselesi olan "imân" ile ilgili olduğu için "Kelâm" denmiştir. Kelâm teriminin manası hakkındaki bu açıklama konuyla ilgili sekiz değişik açıklama sunan Taftâzânî (s.10, I.3-p. II, I. 8) tarafından zikredilmez.

ristânî'nin cümlelerinden, Vâsıl b. Atâ (ö. 748) tarafından Mu'tezilîliğin kuruluşundan önce Kelâmın varolduğunu ve "Kelâm ilminin görkeminin" Hârûn Reşid'in saltanatı (786-809) esnasında başladığını çıkarabiliriz⁹. Mu'tezile öncesi Kelâm'ın varlığı, Mu'tezile öncesi Mürcie mezhebi tarafından ortaya atılan İslâm'da büyük günah işleyen kişilerin durumuyla ilgili problemi tartışan kimselere işaret etmek için İbn Sa'd (ö. 845) tarafından *mütekellimîn* teriminin kullanılışından¹⁰ ve yine İbn Kuteybe (ö. 828-889) tarafından Mu'tezile öncesinde Geylan'ın cüz'î irâde hakkında tartışmasıyla ilgili olarak *yetekellem* teriminin kullanılışından da çıkarabiliriz¹¹. Aynı şekilde, İbn Haldûn da Mu'tezilîliğin doğuşundan önce ileri gelen kelâmcılara işaret eder.

Bundan başka, İbn Haldûn'dan biz yalnızca Mu'tezilîlik öncesi kelâmcıların varlığını değil, fakat bunun yanında bu kelâmcıların Kelâmının nasıl ortaya çıktığını ve ne olduğunu da öğreniyoruz. O İslâm dünyasında, Mu'tezilîliğin doğuşundan önceki dinî şartlarla ilgili bir pasajında, ilk müslümanların, imân konularını açıklamaya çalışırken öncelikle Kur'ân'dan âyetler ve Sünnet'ten haberler iktibas ettiklerini söyler. Sonraları, imân edilecek konuların ayrıntıları hakkında kanaat farklılıkları ortaya çıktığı zaman "naklî delillerin yanında *aklî deliller* de kullanılmaya başlandı ve böylece Kelâm ilmi meydana geldi"¹². Şimdi İbn Haldûn'a göre, Kelâm ilminin doğuşuna sebep olan imân konularının ayrıntıları hakkındaki kanaat farklılıklarını, yukarıda sözü edilen büyük günah işleyenlerin durumu ve irâde hürriyeti ile daha sonra üzerinde durulacak olan Kur'ân antropomorfizmine, yani, Tanrı'nın insan şeklinde tasavvuruna imkân veren âyetler meselesine ilişkin olduğu oldukça açıktır. İbn Haldûn'un, Kelâm ilmini doğuran ve bundan böyle Kelâm'da kullanılan "naklî delillerin yanında akılla teşkil edilen delil"den ne kastedtiğine gelince, bu onun başka bir yerde ortaya koyduğu "felsefî ilimler" ve "naklî ilimler"¹³ ayırımından çıkarılabilir ki o, "naklî ilimlerin aslı"¹⁴ olarak nitelendirdiği Fıkıh ile Kelâm'ı naklî ilimler başlığının altına dahil eder. Felsefî ilimler hakkında, o "bu ilimlerden herbirinin konusunun, onların ele aldıkları problemlerin ve onların çözümünde kullandıkları ispat metodlarının" düşünen insandan kaynaklandığını söyler¹⁵. Dînî ilimlere

⁹ *Milel*, s. 19, II.12-13.

¹⁰ Krş. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* (1910), s.100 (İngilizcesi, s. 105).

¹¹ *Kitâbu'l-me'ârif*, (nşr. Wüstenfeld, 1850), s. 244, I.6.

¹² *Mukaddime III*, s. 36, II, 10-15.

¹³ *Mukaddime II*, s. 385, II, 1-4.

¹⁴ *Age*, s. 385, I.16. s. 386, I.13 ve s. 386, II.14-17.

¹⁵ *Age*, s. 385, II.5-9.

gelince, İbn Haldûn “onların problemlerinin dallarını (*furû'*) köklere (*usûl*)”¹⁶ yani “*küllî nakl*”e¹⁷ bağlamakla ilgili kullanılabilmenin dışında onlarda akla yer bulunmadığını söyler, fakat aklın bu sınırlı kullanımının sonuçları, neticede onun tarafından, Kelâm’da imân maddeleri hakkında kullanılan “*aklî deliller*” olarak nitelendirilir¹⁸.

İki ilim arasındaki bu zıtlığın tam anlamı onun, ictibas ettiğimiz cümlesinin hemen ardından gelen naklî ilimlere dair açıklamaları ile felsefî ilimlerden biri olan mantıkla ilgili daha sonraki cümlelerinden çıkarılabileceği gibi¹⁹, şu şekilde de ifâde edilebilir. Bu her iki ilim de bilinen bir şeyden bilinmeyen bir şeyi, yahut Kelâm terimleriyle söylendiğinde, görünen (*şâhid*) bir şeyden görünmeyen (*gâib*) bir şeyi çıkarmaya çalışır²⁰. Felsefî ilimlerde bilinmeyene *matlûb*²¹ “görünen” ve bilinene öncül (*mukaddime*)²²; naklî ilimlerde, görmüş olduğunuz gibi, bilinmeyene dal (*fer'*) ve bilinene kök (*asl*) yahut “küllî nakl” denir²³. İmdi, İbn Haldûn felsefî ilimlerdeki “öncül”ün, insan zihninin duyulur nesnelerden tecrit yoluyla teşkil ettiği bir küllî olduğunu²⁴, naklî ilimlerdeki “asıl” yahut “küllî nakl”in ise “Allah ve Peygamberi tarafından bize emredilen Kur’ân ve Sünnet’in öğretileri” olduğunu söyler²⁵. Hem felsefî hem naklî ilimlerde, bilinenden bilinmeyenin çıkarıldığı akıl yürütme metodunu tarif etmek üzere İbn Haldûn aynı terimi yani *kıyas*’ı kullanır²⁶. Lakin biz başka kaynaklardan *kıyas* teriminin bu iki ilimden her birinde farklı bir kökü ve farklı bir anlamı bulunduğunu biliyoruz. Naklî ilimlerde, Kur’ân ve Sünnet’in verdiği bilgilerden akıl yürütme metodu olarak *kıyas* terimi ilk önce şer’î meselelerle bağlantılı olarak Fıkıh sahasında ortaya çıktı. Fıkıh’da analogi anlamına gelen *kıyas* teriminin bu manâsıyla, Talmud şeriatında aynı anlamda kullanılan İbrânice *hekkesh*

¹⁶ Age., II, 11-12.

¹⁷ Age., I.13.

¹⁸ Age., s. 386, I.17.

¹⁹ Age., III, s. 108, I.8, s. 112, I.3.

²⁰ *Mi'yârü'l-'ilm*, s. 94, I.10.

²¹ *Mukaddime III*, s. 110, I.19.

²² Age., I.11. Böylece de “aklî mukaddimeler” ifâdesi İbn Haldûn tarafından, Bakillânî’nin bazı delillerin temeli olarak kullanılmış olan atom ve boşluk teorilerinin bir tarifi olarak kullanılmıştır. (*Mukaddime III*, s. 40, II.7-9).

²³ Krş. *İşârât*, s. 65, I.2.

²⁴ *Mukaddime III*, s.108, I. 9-s. 109, I. 18.

²⁵ Age., II, s.385, II.15-17. Burada *şer'iyât* terimi, İbn Haldûn tarafından dar anlamıyla “yasalar” olarak kullanılmamıştır, çünkü o, şer'iyât’ın da içinde bulunduğu “naklî ilimlerin” asıl olduğunu söyler ve onun altına sadece Fıkıhı değil fakat Kelâm’ı da dahil eder. Krş. şer'iyât’ın benzer bir kullanımı için Taftâzânî, s. 7-8.

²⁶ Age., II, s. 385, I.14; III, s. 110, I. 7.

kelimesinin bir tercümesi olduğu gösterilmiştir²⁷. Felsefî ilimlerde ise *kıyâs*, Yunanca *sylogismos* teriminin tercümesi olarak kullanılır²⁸ ve İbn Haldûn da onu, felsefî ilimlerin “ilki” olarak belirttiği “mantık ilmi”yle²⁹ ilgili müzakeresinde bu anlamda kullanmıştır³⁰.

Binâenaleyh İbn Haldûn, inanç meselelerinde kanaat farklılıklarının belirmesiyle “akılca teşkil edilen deliller”in ortaya çıktığını söylediğinde o, bununla, inanç konularında beliren bu kanaat farklılıklarıyla ilgili tartışmalara katılanların, orada şer’î meseleler hakkında kullanılan *kıyâs* metodunu Fıkıh’dan ödünç aldıklarını ve onu imân problemlerine tatbik ettiklerini ifâde eder. Ve yine o, “böylece Kelâm ilmi meydana geldi” dediğinde bununla, onun, Fıkıh’taki şer’î meseleler hakkında kullanılışından ayırdetmek maksadıyla kıyas metodunu imân problemlerine tatbik edilmesine Kelâm adı verildiğini kaydeder; zira Kelâm, “söz” demektir ve daha önce görmüş olduğumuz üzere, tanım olarak imân: “dilın söylediğiyle kalbin tasdîkinin mutâbık olmasıdır”. Buna karşılık, Fıkıh “amel”le ilgilidir, çünkü o “müslümanların yapmakla yükümlü oldukları, amelleri düzenleyen ilâhî yasalar”dan ibarettir. Fakat, İbn Haldûn’un yenice ortaya çıkan bu imân problemlerinin münâkaşasına katılanlar arasında bu yeni tartışma metodunu kullananları söylememesine dikkat edilmelidir. Onun bu noktadaki suskunluğundan çıkarılabilecek sonuç, yeni tartışma metodunun sadece kendisinin bid’atçılıkla nitelendirdiği kimseler tarafından değil, fakat bunların yanında *selefin* öğretilerini takip eden kimseler tarafından da kullanılmış olduğudur. Onun burada “*bid’atlar*”(yenilik)dan ne kasdettiği daha sonra müzakere edilecektir.

İslâm’da ortaya çıkan mezhepler çoktur³¹ ve bunların çoğu da imân maddelerine dair kanaat farklılıklarıyla ilgilidir. Fakat bu araştırmamızın maksadı açısından biz yalnızca imân maddelerinden ikisiyle ilgili bazı kanaat farklılıklarını ele alacağız. Bunlar sahîh Allah kavramına inanışı ifâde eden ve birinci sırada bulunan Allah’a imân ile Allah’ın insan fiilleri üzerindeki kudretine inanışı ifâde eden ve altıncı sırada yer alan kadere imân maddeleridir. Bu iki madde hakkında, İslâm’da Mu’tezîlîliğin doğuşundan önce bile kanaat farklılıkları mevcuttu ve bunlar Kelâm adı verilen münâkaşaları ortaya çıkardı.

²⁷ Margoliouth, “*Omar’s Instructions to the Kadi*”, JRAS (1910), s. 320; Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, s. 99.

²⁸ Krş. *Anal. Pri.* I, 2, 24b, 18’de... Arapça tercüme.

²⁹ *Mukaddime* III, s. 108, I.8; s. 110, II.7 vd.

³⁰ *Age.*, s. 87, II. 4-5.

³¹ *Fark*, s. 12, II. 2-4.

Allah'ın doğru olarak kavranmasıyla ilgili Mu'tezilîlik öncesi görüş farklılıkları, İbn Haldûn'a göre, antropomorfizm hakkında idi. Ona göre bu görüş farklılıkları Kur'ân'da yer alan Allah hakkındaki birbiriyle çatışan tavsiflerden doğmuştu. Bir yandan, "Kur'ân'ın birçok âyetinde Tanrı, insanlara hiçbir benzerliği bulunmayan varlık olarak nitelendirilmektedir (*tenzîh*)"³². Fakat, öte yandan, "Kur'ân'da, Tanrı'nın insanlara benzediği fikrini veren başka birkaç âyet vardır (*teşbîh*)"³³. İbn Haldûn'a göre bu birbiriyle çatışan âyetler üç görüşün ortaya çıkmasına sebep oldu.

Birincisi, Allah'ın hiçbir şekilde insanlara benzemediğini gösteren âyetleri tercih eden selef idi³⁴. İbn Haldûn'a göre bu tercihin sebebi Tanrı'nın insanlara benzemediğini söyleyen (anti-antropomorfik) âyetlerin *çok*³⁵, buna karşılık antropomorfik âyetlerin *az olması*³⁶ ve yine Tanrı'nın insanlara benzemediğini söyleyen çok âyetlerin "anlaşılmasının, yoruma ihtiyaç bırakmayacak derecede açık ve hepsinin ifâde biçimlerinin olumsuz olmasıdır"³⁷. Söylemek gerekir ki bu açıklama bizim gerçekten Kur'ân'da gördüğümüze ancak kısmen uymaktır. Gerçekten, Kur'ân'da "Hiçbir şey O'nun benzeri değildir" (42:9); ve "O'nun hiçbir dengi de yoktur" (112:4) âyetleri gibi, olumsuz biçimde ifâde olunan tenzîh âyetleri bulunmaktadır ve gerçekte bu âyetler *teşbîhi* reddetmeleri bakımından Tanrı'yı, içlerinde yalnızca bir teşbîh anlamı bulunan terimlerle tavsîf eden âyetlerden daha açıktırlar. Bununla beraber kesin olarak bu açık tenzîh âyetleri sayıca *teşbîh* ifâde eden âyetlerden daha çok değildir. Açıklamasının doğrulanması bakımından İbn Haldûn'un, *teşbîh ifâde eden âyetlerle*, daha sonra zikredeceği üzere; sadece "eller, ayaklar ve yüz"³⁸ gibi kaba teşbîhi ifâde eden âyetleri, olumsuz dille ifâde olunan açık tenzîh âyetleriyle de yalnızca yukarıda iktibas edilen iki âyeti değil fakat ayrıca, netice olarak teşbîhin inkâr edilmesi demek olan puta tapıcılığı ve başka tanrılara kulluk yapmayı reddeden âyetleri kastetmiş olduğu hatırlatılmalıdır. Her ne kadar sayıca o anlamda bile açıklamasının doğru olduğunu söylemek mümkün değilse bile, İbn Haldûn, terimleri böyle kullanmak sûretiyle, olumsuz biçimde ifâde olunan açık tenzîh âyetlerinin yalnızca teşbîh ifâde eden âyetlerden daha çok olduğu intibâını vermeyi başarabilmiştir. Teşbîh âyetlerine gelince, selef onlar hakkında hiçbir şey yapılmamasını savunuyordu, çünkü diyor İbn Haldûn, "onlar Allah'ın insanlara benzemesinin imkânsızlığını bil-

³² *Mukaddime* III, s. 36, II.16-17.

³³ *Age.*, I.20, s. 37, I.1.

³⁴ *Age.*, s. 37, II. I-2.

³⁵ *Age.*, s. 36, I. 20.

³⁶ *Age.*, II.17-18; krş. s. 37, I. 2.

³⁷ *Age.*, s. 36, I.17; krş. s. 37, I. 2.

³⁸ *Age.*, s. 37, I.9.

mekle beraber yine de bu teşbîh âyetlerinin Allah'ın kelâmı olduğunu açıkça ifâde ettiler, böylece onlara inandılar ve onların manâlarını araştırmaktan yahut yorumlamaktan kaçındılar³⁹.

İkinci ve üçüncüsü, İbn Haldûn söylediğine göre, bu önceki görüşü benimseyenlerden başka birkaç "bid'atçı" (*mübtedi'ah*) da mevcuttu⁴⁰. Bunlardan iki esas grup vardı. Bir grup düpedüz teşbîhe inanıyordu⁴¹. Öteki grup ise birincileri yorumlamak suretiyle teşbîh âyetlerini tenzîh âyetleriyle bağdaştırmaya çalıştı⁴². Bazıları, "eller, ayaklar ve yüz"⁴³ gibi Allah'a insan bedeninin parçalarını isnad eden âyetleri ele aldılar ve onları Allah'ın "cisimlere benzemeyen bir cismi"⁴⁴ vardır diye yorumladılar; ötekiler, "yön, oturmak, inmek harf ve ses"⁴⁵ gibi O'nun bir insan bedenine sahip olmasını ancak zımnî ifâde eden terimlerle Allah'ı tavsîf eden âyetleri ele alarak, onları "seslere benzemeyen bir ses", "yönlere benzemeyen bir yön", "inmeye benzemeyen bir iniş" şeklinde yorumladılar⁴⁶. İbn Haldûn, "cisimlere benzemeyen bir cisim" gibi bir formülün Çelişmezlik Yasasını çiğnemek olduğunu öne sürerek bu bağdaştırma yöntemini reddeder, çünkü böyle bir formül, Allah hem başka şeylere benzer hem başka şeylere benzemez demekten başka birşey değildir⁴⁷.

İbn Haldûn'un aşırı teşbîhçileri ve "cisimlere benzemeyen bir cisim" formülünü kullananları nitelediği "*bid'atçılar*" (*mübtedi'ah*) terimi ilk bakışta, burada "sapıklar" anlamında kullanmış gibi görünmektedir. Zira o daha sonra bid'at terimini özel "sapıklık" (heresy) anlamında Mu'tezile hakkında kullanır⁴⁸. Ne var ki, daha sonra Hanbelîler tarafından benimsenen ve Eş'arî adına da zikredilen, "cisimlere benzemeyen bir cisim" formülüyle yorumlanmış olması karşısında İbn Haldûn'un burada "bid'atçılar" terimini yalnızca yeni birşey icat edenler anlamında kullandığı oldukça açıktır⁴⁹. Kendisinin bildirdiğine göre, onun bu izâhından, "cisimlere benzeme-

³⁹ Age., II. 2-4.

⁴⁰ Age., I.7. Kur'ân'daki teşbîh âyetleri hususunda yeni görüşlerin ortaya çıkışıyla ilgili buradaki açıklama Mu'tezilîliğin doğuşundan önceki sünnîler arasında meydana gelen şeyleri gösterir. Şehrîstânî'de bu açıklamaya tekâbül eden bir şey yoktur.

⁴¹ Age., II. 8-10.

⁴² Age., II. 13-14.

⁴³ Age., II. 8-9.

⁴⁴ Age., II. 14-15.

⁴⁵ Age., s. 38, II. 1-2.

⁴⁶ Age., II. 3-4.

⁴⁷ Age., II.15-16.

⁴⁸ Age., s.44, I.3; s. 47, I.17.

⁴⁹ Böylece de Şehrîstânî (*Nihâye*, s. 313, I.15) Eş'arî'yi, onun yeniliğinin bid'at olduğunu söylemek-

yen bir cisim” formülünün, açık ve kesin bir mücessim müşebbih olan⁵⁰ şîî Hişâm b. el-Hakem⁵¹ tarafından kullanılmadan önce, mutlak teşbîhçilikle mücâdelelerin- de bazı sünnilerce de kullanılmış olduğu âşikardır.

İbn Haldûn’un Mu’tezilîlik öncesi bazı sünnî müslümanlar adına haber verdiği başka cisimlere benzemeyen bir cisim şeklindeki bu Tanrı anlayışı, din tarihinde ye- ni değildir. Bu anlayış Hristiyanlıkta cesaretle Tertullian tarafından iddia edildi⁵² ve o, başka yerde açıkladığım üzere, Kitâb-ı Mukaddes’te hem Eski hem Yeni Ahit’te, hiçbir zaman Tanrı’nın “gayri cismânî” anlamına gelen bir terimle tavsîf edilmeme- sine dayanır; Tanrı orada ve dahi doğrudan doğruya yalnız Eski Ahit’te, sadece yara- tıklarından hiçbirine benzemeyen varlık olarak tarif edilir, ki bundan, Philon ve on- dan sonra kutsal metinlere dayanan filozoflar Tanrı’nın gayri cismânîliğine dair inançlarını çıkarmışlardır⁵³. Bu münasebetle Kur’ân’da da Tanrı’nın “gayri cismânî” anlamına gelen bir terimle tarif edilmediğini ilâve edelim; O sadece yaratıklarından hiçbirine benzemeyen varlık olarak tavsîf edilir ve bu *tenzîh*in asıl manasıdır, yani Tanrı’nın, yaratılmış varlıklara hiçbir benzerliğinin bulunmadığını söylemektir. Bu- nunla beraber, İslâm’daki bu görüşün Tertullian kaynaklı olması hemen hemen im- kânsızdır, çünkü Tertullian’ın görüşü Yunan hristiyanlığında cârî değildi⁵⁴, buna karşılık Kelâm üzerindeki bütün hristiyan tesirler Latin hristiyanlığından değil, Yu- nan hristiyanlığından gelmiştir. Bu sebepten, bu teşbîh yorumlama yöntemi İslâmın kendi içinde ortaya çıkmış olmalıdır. Onun İslâmın kendi içinde nasıl ortaya çıkmış olduğunu şimdi açıklamaya gayret edeceğim.

sizin, Kur’ân hakkında, seleftin ve Hanbelilerin ortak inancından ayrılarak bir inanç ortaya çıkaran (ibdâ eden) biri olarak tanıtır. Muhtemelen de onun aşırı müşebbihe’ye tatbikinde “bid’atçılar” te- rimi İbn Haldûn tarafından, Mihne’den sonra ortaya çıkan bir grup aşırı müşebbihenin Şehristânî tarafından “kitap ve Sünnetin zâhiri mânâlarına bağlı kalan” kimseler arasına dahil edilmesi (*Mi- lel*, s. 19, 1. 20-s. 20, I.1) sebebiyle, burada heretikler anlamında kullanılmamıştır.

⁵⁰ *Makâlât*, s. 33, II.10-11; s. 208, I.1.

⁵¹ *Age.*, s. 31, II.12 vd.

⁵² *Adv. Prax.* 7 (PL 2, 162 C).

⁵³ Krş. *Philo*, II, s. 94-100, 151-152; *Religious Philosophy*, s. 84-85.

⁵⁴ Origen’in Tanrı “seyrelmiş ve esîrî tabiata sahip bir cisimdir” diyen (*In Joan*, XIII, 21, PG 14, 432 C) “bazı” kimselere karşı delili Tertullian’inkine benzer bir görüşe delâlet etmez. Bu görüşe göre Tanrı sui generis bir cisimdir (*Adv. Prax.* 7 [PL 2, 162 C]), çünkü Tertullian’ın Tanrı’ya nisbet ettiğî sui generis cisim, Origen’in “seyrelmiş ve esîrî” diye nitelediğî bilinen hiçbir cisme de benze- meyen bir cisimdir. Origen’in işaret ettiğî şey daha çok Aristo’nun halefî olan Theophrastus’unki- ne benzer bir görüştür ki o Tanrı’yı “gök’le yahut “göğün yıldızları ve takım yıldızlarıyla” özdeş- leştirir. (Cicero, *De Nat. Deor.*, I,13,35), bütün bunlar Origen’in “seyrelmiş ve esîrî tabiata sahip bir cisim” diye nitelediğî şeydir. Bu sebeptendir ki Tanrı’nın cismi “esîrî uzay ve gezegen yıldızlar ve sâbit yıldızlar küresi”dir derken Athenagoras “Aristo ve onun taraftarları”na işaret eder (*Supplicatio* 6).

Arapça “*teşbîh*” terimi tamimatına “benzetmek”, yani Tanrı’yı insanlara benzetmek demektir. Bu cihetle, Kur’ân’daki teşbîh âyetlerine işaret eden Arapça *âyâtü’t-teşbîh* tabiri de kelimesi kelimesine “benzetme âyetleri”⁵⁵, yani, Tanrı’nın insan suretinde tasvîr edildiği Kur’ân âyetleri demektir. İbn Haldûn’a göre, Mu’tezilîlik öncesi bazı sünnilerce “cisimlere benzemeyen bir cisim” formülüyle yorumlanan işte bu tür âyetlerdir. İmdi, genel olarak şeyler arasındaki “benzerlik”, ilk zamanlardan beri Fıkıh’ta kullanıldığı gibi “kıyas” yoluyla şer’î akıl yürütmenin temelidir. Bu nedenle, Halîfe Ömer’in, İbn Haldûn tarafından iktibas edilen, hâkimlere gönderdiği bir talimat mektubunda şöyle dediği haber verilir. “Örnek ve benzerleri (*emsâl* ve *eşbâh*) araştırın ve şeyler hakkında hüküm verin”⁵⁶. Öyleyse “benzerlik” kavramının Fıkıh’taki kullanılış tarzını araştırılmalı ve Kur’ân’ın teşbîh âyetlerinde ifâde olunun “benzerlik” yorumunda kullanılan “cisimlere benzemeyen bir cisim” formülünün kaynağına ışık tutup tutmayacağını bakalım.

İmdi, Fıkıh’ta kullanıldığı şekliyle gerçek kıyas meselelerini araştırdığımızda görürüz ki kıyasların üzerine dayandırıldığı benzerlikler, genel olarak birbirine benzemeyen şeylerde müşâhede olunan muayyen özel yönler hususunda belli bazı özel benzerliklerdir. Fıkıh’taki bu tür bir kıyas uygulamasının güzel bir örneği, Fıkıh’taki kıyas metodunun uygulandığı bir davâ ile ilgili İbn Haldûn’un kendi alıntısında bulunmaktadır. Kur’ân’da (2: 216; 5: 92, 93) “üzüm şarabı” demek olan *hamr*’ın içilmesi yasaklanmıştır. Ne var ki, Fıkıh’ta bu yasaklama “hurma şarabı” demek olan *neбіz*’i de içine almak üzere genişletilir ve bu, her ne kadar *hamr* ve *neбіz* birbirine benzemeseler de, her ikisinin sarhoşluğa neden olmaları hususundaki benzerliklerinden dolayı aralarında bir kıyas vardır, şeklinde bir istidlal (istinbât) ile yapılır⁵⁷. Bir başka güzel örnek Şâfiî’nin, köpek ve leş gibi birbirine benzemeyen iki şey arasında, köpeğin durumunda birisi onu öldürmüş ve leşin durumunda birisi onu yakmışsa tazminat ödeme yükümlülüğünün olmayacağı hususunda bir benzerlik (kıyas) kurma teşebbüsünde görülebilir, bu kıyas, bazı zorunlu maksatlar dışında köpek beslemenin ve yine bazı zaruret halleri dışında leş yemenin haram olması hasebiyle köpek ile leş arasında bulunan bir benzerlik sebebiyle kurulmuştur⁵⁸. Şu halde Fıkıh’taki kıyas sadece benzerlik demek değildir; o öteki bütün yönlerden birbirine benzemeyen şeyler arasında özel bir yön yahut benzerlik yönleri anlamına gelir.

⁵⁵ *Tebâfütü-l-felâsife* XX, 20, s. 355, I. 21.

⁵⁶ *Mukaddime* I, s. 398, II. 6-7.

⁵⁷ *Age.*, III, s. 288, II. 12-16; bk. Rosenthal’ın tercüme ve notu, III, s. 331-332.

⁵⁸ Margoliouth’nun *The Early Development of Mohammedanism*’inde iktibas edilmiştir, s. 97; ayrıca Schacht’daki kıyas örnekleri listesine bakınız, *Origins*, s. 106-111.

Şimdi, gördüğümüz üzere, Mu'tezilîliğin doğuşundan önce dahi teşbîhe, yani Kur'an'daki *teşbîh* âyetlerinin zâhir mânâlarıyla anlaşılmasına karşı olan o ilk sünî müslüman grubun aynı zamanda bu âyetler hakkında bir açıklama aranmaması gerektiğini savunan kimselere de karşı olduğunu tasavvur edelim. Onlar için bu âyetlerin bir yolla açıklanmaları gerekiyordu. Böylece onlar bu âyetler için bir açıklama bulmaya çalışıyorlardı. Tabîî olarak onlara kendini telkin eden açıklama, Kur'an'daki teşbîh âyetlerinde ifâde olunan benzerliğin her bakımdan tam bir benzerlik anlamında alınmaması, fakat buna karşılık Kur'an'da açıkça yasaklanan benzerliğin her bakımdan tam bir benzerlik mânâsında anlaşılması idi. Bununla birlikte, öğretim görmüş olanlar, selefîn imân maddelerini açıklama hususunda kullandıkları yöntemde yaptıkları gibi, Kur'an'ın teşbîh âyetlerinde ifâde olunan benzerlik her bakımdan tam bir benzerlik olarak anlaşılmalıydı şeklindeki açıklamalarını desteklemek için naklî delil arıyorlardı. Ve onlar bu destekleyici delili ararlarken birdenbire Fıkh'ın kıyas metodundaki benzerliği hatırladılar. Biliyorlardı ki kıyastaki bu benzerlik her bakımdan değil, fakat sadece bazı bakımlardan bir benzerlik idi. Ve çılgılık attılar: Niçin bu benzerlik kavramı Kur'an'ın teşbîh âyetlerindeki benzerliğe uygulanmasın?! Onun uygulanmasına çalıştılar ve onun işlediğini gördüler. Kur'an'ın teşbîh âyetlerinde müsaade edilen Tanrı ile insanlar arasındaki benzerliğin onlar arasında her bakımdan bir benzerlik değil, sadece bazı bakımlardan bir benzerlik demek olduğu neticesine vardılar. Aynı şekilde, Kur'an'daki *tenzîh* âyetlerinde yasaklanan Tanrı ile insanlar arasındaki benzerlik de ancak onlar arasında her bakımdan bir benzerliğe işâret eder, onlar arasında sadece bazı bakımlardan bir benzerliğe işâret etmez. Maimonides'in açıklamasında ifâde olunan işte bu tür bir muhâkeme tarzıdır. Şöyle ki, teşbîhi, "cisimlere benzemeyen bir cisim" formülüyle açıklayan Kelâmcılar, Tanrı ile onun yarattıkları arasında yasaklanan benzerliğin ne olursa olsun "her şey bakımından"⁵⁹ bir benzerlik anlamına geldiğini göstermek ve neticede, eğer yaratık "her bakımdan O'na benzer değilse"⁶⁰ Tanrı ile onun yarattıklarından birisi arasındaki bu benzerliğin yasaklanmış olmadığını kanıtlamak maksadıyla hasımlarına karşı çıktılar. Kur'an'ın Tanrı'yı başka varlıklara benzetme yasasıyla ilgili bu nitelendirme ile Mu'tezilîlik öncesi bazı sünî müslümanlar, bazı Kur'an âyetlerinde Tanrı'ya el, ayak ve yüz yahut oturmak, inmek ve ses isnat edil-

⁵⁹ *Moreh* I, 76 (2), s. 160, II.15-16.

⁶⁰ *Age.*, I.19. Bu tür akıl yürütmenin mantikî temeli Cüveynî tarafından verilmiştir, "birbirine benzemeyen iki şeyden birinin diğeriyle ortak bir şeye sahip olup olmayacağı" sorusuna verdiği cevaptaki o "birşeyin kendisine benzemeyen bir şeyle bazı genel özellikler bakımından ortak olması imkânsız değildir" (*İrşâd*, s. 21, II.10-11 ve 21-22 [44]) der. Aristo'nun şu cümlesiyle karşılaştırınız: "Nesneler, eğer mutlak olarak aynı değilse, müşahhas cevherleri bakımından da fark yoksa, onlar şekil bakımından aynıdır" (*Metaph.* X, 3, 1054b, 3-5).

mesinin bu terimlerin insanlara isnat edildiğinde olduğu gibi Tanrı'ya isnat edilmelerinin her bakımdan olmadığını; onların Tanrı'ya isnat edilmelerinin ancak Fıkıh'ta kıyas denen şeye göre anlaşılması gerektiğini, yani Tanrı'ya isnat edilmelerinde bu terimlerin, sadece bir bakımdan insanlara isnat edildiklerindeki gibi olduğunu, öteki bütün yönlerden aralarında hiçbir benzerlik bulunmadığını öne sürdüler. Bununla birlikte onların, bu terimlerin benzer olmadıkları yönleri açıklamak için çaba harcamadıkları belirtilmelidir. Onlar ifâde olunan benzerliğin her bakımdan bir benzerlik olmadığı gibi basit bir iddia ile yetindiler.

Böylece Mu'tezilîlik öncesi Kelâmın "cisimlere benzemeyen bir cisim" formülüyle teşbîhi açıklama metodu Fıkıh'ta kullanılan kıyas metodudur ve onun Fıkıh'tan ödünç alındığını düşünmek de oldukça mâkul görünmektedir.

İbn Hazm'ın *Fisal*'inde yer alan bir pasajda da bu teşbîhi açıklama metodunun Fıkıh'ta kullanılmakta olan kıyas metodu olduğunu destekleyen bir delil bulma imkânı vardır. Bu pasaj İbn Hazm'ın, Fıkıh'taki kıyas metodunun kullanışı hakkındaki münâkaşasına eklenmiştir. Bir Zâhirî olan İbn Hazm İslâm hukukunda akıl yürütme metodu olarak kıyasın kullanımına karşıdır ve bu sebeple Fıkıh'taki kıyasın kullanımına karşı söylemesi gereken herşeyi söyledikten sonra onun Kelâm'daki kullanımının da yanlış olduğunu göstermek için deliller ileri sürer⁶¹. Hücumuna hedef olarak bazı Eş'arîleri koyan İbn Hazm, önce onların görüşünü yeniden ortaya koyup belirledikten sonra onu tenkit eder.

Onların görüşünü yeniden belirtirken İbn Hazm şunu söylemektedir: "Eş'arîler Tanrı ile yarattığı şeyler arasında herhangi bir benzerliğin bulunabileceğini inkâr ederler (*teşbîh*) fakat o takdirde kendileri ciddi bir şekilde bu günâha düşerler, çünkü onlar şöyle demektirler: Hiçbir insan hayat, ilim ve kudret sahibi olmaksızın fiiller yapamayacağına göre bundan zorunlu olarak şu çıkar. Herşeyin yaratıcısı olan Tanrı hayat, ilim ve kudret sahibidir"⁶².

Eş'arîler'in görüşünün bu yeniden ortaya konuluşu aşağıdakilere benzer bazı pasajları aksettirir: (1) Şu pasaj gibi ki onda Eş'arî kendisi "Yaratıcının yaratılanlara benzemediğini" açıkça ifâde ettikten sonra Onun "bir bakımdan"⁶³ bile olsa onlara benzemesinin mümkün olmadığını göstermeye çalışır, öyleyse netice Onun her bakımdan onlara benzemediğidir. (2) Şu pasaj gibi ki onda Eş'arînin şöyle dediği rivâyet edilir: "Tanrı'nın öteki bilgiler gibi olmayan bilgisi, başka kudretlere benzeme-

⁶¹ Krş. Goldziher, *Die Zahiriten*, s. 156 vd.

⁶² *Fisal* II, s. 158, II.10-13.

⁶³ *Luma'*, 7.

yen kudreti, başka işitmelere benzemeyen işitmesi ve öteki görmeler gibi olmayan görmesi vardır”⁶⁴.

Eş’arîler’in bu görüşünü tenkidinde İbn Hazm “Bu onların, Tanrı’yı hem bütün yaratıkların üstüne çıkaran hem de O’nu onlara benzeten kıyasının söyleniş biçimidir. Fakat, akıl yürütmeyi kıyasla yapanlar onun kullanımına ancak o benzer şeyler arasında düzenlenildiğinde müsaade ederler. Her bakımdan farklı ve hiçbir yönden birbirinin benzeri olmayan şeyler arasında bir kıyas düzenlemeye gelince, bu herhangi bir kimsenin kanaatine göre, asla kabul olunamaz”⁶⁵ der.

Bu tenkitte İbn Hazm kendisinin Eş’arî görüşü yeniden ortaya koymasında aksettirilmiş olan bizim yukarıya aldığımız iki pasajı imâ eder. Önce ikinci pasajı, yani “Tanrı’nın öteki bilgiler gibi olmayan bilgisinin...” olduğunu ifâde eden cümleyi kasdederek onu “onların *kıyası*” diye niteler. Bununla o, ben onu anlıyorum, Eş’arîler’in bu ifâdesinin Fıkıh’ın kıyasına dayandırılmış olduğunu kasdederek, ki Fıkıh’ta kıyas bazı yönlerden benzemeseler de öteki yönlerden birbirine benzeyen şeylere tatbik edilir. Daha sonra, o birinci pasajı; yani Tanrı’nın “bir tek yönden” dahi yarattıklarına benzemediğini ifâde eden cümleyi kasdederek Fıkıh’ta kıyasın hiçbir zaman “her bakımdan farklı ve hiçbir yönden birbirine benzemeyen” şeylere tatbik edilmediğini göstermeye çalışır.

Bütün bunlardan, Kur’ân’ın teşbîh âyetlerinin “cisimlere benzemeyen bir cisim” formülüyle yorumlanmasının, Fıkıh’ta kullanıldığı şekliyle kıyas metoduyla bağlantılı olduğu neticesi çıkarılabilir. Şu halde İbn Haldûn’un sünnî “bid’atçılar”ının yaptıkları, zâten çağdaşlarınca Fıkıh’taki problemler hakkında kullanılmakta olan kıyas metodunu almak ve onu Kur’ân’daki teşbîh meselesine tatbik etmek olmuştur.

Sahîh bir Tanrı anlayışı, özellikle teşbîh problemi hakkında Mu’tezilîlik öncesi görüş farklılığı için bu kadar açıklama yeter.

Şehristânî ve İbn Haldûn’a göre, Mu’tezilîlik öncesi ortaya çıkan öteki görüş ayrılığı Tanrı’nın kudretine imânla alâkalı idi. İlerde göreceğimiz gibi, bu görüş ayrılığı da Tanrı’nın kudreti konusunda Kur’ân’daki birbiriyle çatışan ifâdelerden kaynaklandı. Bir yanda, insanın hayatıyla ilgili bazı olayların ve insanın bazı fiillerinin Tanrı tarafından önceden belirlendiğini ifâde eden âyetler vardır; fakat, öte yanda, insanın belli bir hareket hürriyetini tattığını ifâde eden âyetler bulunmaktadır. Şehristânî’ye göre, İslâm’daki ilk görüş, insanın fiillerini belirleyen kudretin Tanrı’ya ait olduğunu beyan eden âyetlere tâbi olma, zira o bize, *kader* öğretisi konusunda

⁶⁴ *Tebeyîn*, s. 149, II.11-12 (171, I).

⁶⁵ *Fisal* II, s. 158, II.13-17.

Ma'bed el-Cühenî (ö. 699), Geylân ed-Dimeşkî ve Yûnus el Esvârî'nin ortaya attıkları bid'atın (heresy) ancak "sahâbenin son günlerinde" görüldüğünü⁶⁶ ve onların, insanın kendi fiilini belirleyen Tanrı değil, insanın kendisi olduğunu öne sürerek *kaderi* Tanrı'dan insana nakletmeleri sebebiyle Kaderîler (*el-kaderiyye*) olarak bilindiklerini anlatır. Bundan böyle bu iki grubu Cebrîler ve Kaderîler diye zikredeceğiz. İlk müslümanlara kaderî âyetler karşısında cebir âyetlerini tercih ettiren şey ile kaderî bid'atın doğuşuna neden olan şey ve Cebrîler ile Kaderîler'in, kendilerince tercih olunanlara zıt olan Kur'ân âyetlerini nasıl açıklamaya çalıştıkları daha sonra müzâkere edilecektir.

Böylece Mu'tezilîliğin doğuşundan önce Kelâm denen şeyde imânın iki madde-si, yani sahîh Tanrı anlayışıyla ilgili olan birinci madde ile Tanrı'nın kudretiyle ilgili bulunan ikinci madde hakkında görüş ayrılıkları ortaya çıktı.

Daha sonra, sekizinci yüzyılın birinci yarısında kurucusu Vâsıl b. Atâ (ö. 748.9) olan Mu'tezilîlik ortaya çıktı.

Kurucusu gibi Mu'tezilîlik de birçok sapıklıkla (heresy) suçlanmıştır⁶⁷, fakat, ikisi dışında, hiçbirinin imânın aslî altı maddesinden herhangi biriyle ilgisi yoktur. Bu iki istisnâdan biri Mu'tezile'nin Kaderiye'den tevârüs ettiği Tanrı'nın kudretine imân hususundaki bid'atti. Daha önce bu bid'atın mahiyetini kısaca açıkladık. Öteki ise sahîh Tanrı anlayışıyla ilgili bid'atti. Bu bid'atın mahiyeti kısaca şu şekilde açıklanabilir: Öyle görünüyor ki daha sonra açıklanacak sebeplerden dolayı tarihi itibarıyla İslâm'da ilkin, "diri" ve "bilen" yahut "diri" ve "kâdir" yahut "bilen" ve "kadir" terimlerine uygun olarak Tanrı'da hayat ve bilginin yahut hayat ve kudretin yahut bilgi ve kudretin meânî "şeyler" ve sıfât "*özellikler*" diye nitelenen gerçek ve ezeli şeyler olarak mevcut olduğu inancı ortaya çıktı. Benim iğreti olarak "characteristics" (*vasıflar, özellikler*) diye tercüme ettiğim sıfat terimi, Maimonides'in *Delâletü'l-hâirîn* adlı eserinin Latince tercümesinin tesiriyle Avrupa dillerine "attributes" (*sıfatlar*) terimiyle çevrildi⁶⁸. Göreceğimiz üzere, önceden mevcut olan Kur'ân'ın ezeliğine inanmak, günümüzde umûmiyetle sünnî islâmın sıfatlar hakkındaki inancı olarak bilinen bu sıfatlara inanmanın bir parçası idi. Mu'tezile'nin kabul etmediği, sıfatlar konusundaki işte bu sünnî inançtır. Kurucusu Vâsıl b. Atâ adına rivâyet edildiğine göre Mu'tezilîliğin bu inkârı şöyle tabir edilir: "Bir *mânâ* (şey) ve *sıfat* kabul eden kimse ezeli iki tanrı kabul etmiş olur"⁶⁹. Her ne kadar mu'tezile

⁶⁶ *Milel*, s. 17, II.12-13. Krş. *Mukaddime* III, s. 48, II.17-18.

⁶⁷ *Fark*, s. 93, I.12, s. 94, I.14; s. 96, I.17, s. 100, I.3; *Milel*, s. 30, I. 6-s. 34, I.8.

⁶⁸ Bk. *Religious Philosophy*, s. 56-58.

⁶⁹ *Milel*, s. 31, I.19.

(ayrılanlar) terimi, Vâsıl b. Atâ'nın İslâm'da büyük günah işleyen kimsenin durumu meselesinde İslâm cemiyetince kabul edilen görüşten “*ayrılmış olmasından*” türetilmişse de *Mu'tezile* adı bu iki bid'at, yani irâde hürriyeti iddiası ve sıfatların inkârıyla özdeşleştirildi⁷⁰. Ve yine hür irâde iddialarını kendilerine özgü ilâhî adalet anlayışı ve sıfatları inkâr etmelerini kendilerinin husûsî ilâhî birlik anlayışlarıyla desteklemeleri sebebiyle Mu'tezile'ye “adalet ve tevhîd taraftarları” (*ashabü'l-adl ve't-tevhîd*) dendi⁷¹.

Vâsıl b. Atâ'dan yaklaşık bir asır sonra, Mu'tezilîlik Yunan felsefesinin tesiri altına girdi ve yeni bir karaktere büründü. Şehristânî'nin tasvîrine göre bu değişiklik şöyle vuku buldu: “Sonra, bazı Mu'tezile âlimleri kendilerine Me'mun zamanında (813-833) tercüme edilerek istifâde edilebilir hale getirilen filozofların eserlerini incelemeye verdiler. Onlar Kelâm'ın metotlarıyla filozofların metotlarını karıştırarak bu karışımdan özel bir ilim dalı oluşturdular. Onlar bu ilme *Kelâm* adını verdiler, bunun sebebi ya onların üzerinde münâkaşa ve mücadele yaptıkları temel problemin Allah'ın kelâmı olması ve bu sebeple tartıştıkları problemlerin tamamına bu özel problemin adını vermiş olmaları yahut onların, kendilerinin ilim dallarından birini mantık ilmi diye adlandıran filozofları örnek almalarıdır, zira *mantık* ve *kelâm* Arapçada eşanlamlı kelimelerdir (Yunanca *logos* gibi, ikisi de “söz” demektir)⁷².

Bu pasajda, Mu'tezilîliğin felsefî olmayan ve felsefî diye iki devreye ayrıldığı ve Mu'tezile'nin felsefî olmayan devrede “Kelâm'ın metotları” olarak nitelenen metotlarla çalıştığının söylendiği gözden kaçmayacaktır. Ancak bu “Kelâm metotları”nın ne olduğu anlatılmamaktadır. Fakat biz, Mu'tezilîliğin doğuşundan önce Fık'h'ın kıyas metodundan ibaret olan bir Kelâm akıl yürütme metodunun zâten mevcut olduğunu bildiğimize göre; “Kelâm metotları” tabiriyle Şehristânî'nin, onları “cisimlere benzemeyen bir cisim” formülüne göre yorumlamak suretiyle Kur'ân'daki teşbîh âyetlerine tatbik edilişi dahil Fık'h'ın kıyas metodunun çeşitli kullanışlarına işâret ettiğini kestirebiliriz.

Mu'tezile'nin “Kelâmın metotları”yla karıştırdığı “filozofların metotları”na gelince, Şehristânî'nin bununla iki şeyi kasdettiğini tahmin edebiliriz.

Birincisi; Şehristânî'nin onunla Yunan felsefî eserlerinin Arapça tercümelerinin etkisiyle Mu'tezilîlerin *kıyas* terimini “syllogism” anlamında kullanmaya başladık-

⁷⁰ *Fark*, s. 98, II.4-13; *Milel*, s. 33, II.2-11. Mu'tezile adının kaynağıyla ilgili modern bir tartışma için, bk. Nallino, “*Sull' origine del nome dei Mu'tazilîti*”, *Rivista degli Studi Orientali*, 7: 429-454 (1916-1918); Gardet et Anawati, *Introduction à la Théologie Musulmane*, (1948), s. 46-47.

⁷¹ *Milel*, s. 29, I.18.

⁷² *Age*, s. 18, II. 2-6.

larını ve Fıkıh'ta kullanıldığı şekliyle “eski analogi anlamındaki *kıyas*’ın yerine temsil terimini kullandıklarını kastedtiğini kestirebiliriz. Bu tahmini haklı çıkaracak gerekçemiz, İslâmda bu tercümelerin etkisiyle kıyas’ın anlamını “analogi”den “sylogism”e değiştiren ve Fıkıh’taki eski “analogi” anlamındaki kıyas yerine *temsil* terimini kullanan başkalarının da olmasında bulunabilir. Böylece, söz gelişi, İbn Sînâ ile Gazâlî kıyas’ı “sylogism”⁷³ anlamında, *temsil*’i Fıkıh’ta olduğu gibi şeyler arasında bir benzerliğe dayanan “analogi” anlamında kullanırlar⁷⁴; *temsil* teriminden söz ettikten sonra İbn Sînâ “zamanımız insanların *kıyas* dediği işte budur”⁷⁵ diye, Gazâlî de “Fıkıh ve Kelâm âlimlerinin *kıyas* dedikleri budur”⁷⁶ diyerek mütalaada bulunur.

İkincisi, Şehristânî’nin onunla, felsefe ile meşgul olan Mu’tezilîler’in, Arapçası müsâvât (eşitlik) olan Aristo’nun analogi kavramını öğrendiklerini ve onu Arapçada ki yeni tâbîri *temsil* olan Fıkıh analogisi yerine kullandıklarını söylemek istediğini tahmin edebiliriz. Şimdi, Aristo’nun analogisi Fıkıh’inki gibi yalnız şeyler arasındaki *benzerlik* üzerine dayanmaz. Kendisinin *Nikomakos’a Ahlak*’ında tarif ettiği gibi “analogi (*analogia*) nisbetlerin (*isotos logon*) eşitliğidir”, ki o bunu hemen “A:B:C:D”⁷⁷, orantısıyla örneklendirir ve başka bir yerde “iyi” terimi hem “akıl”ın hem “görme”nin yüklemi olduğu zaman bu “analogi” yoluyla öyle yapılmıştır, çünkü “nefse nisbetle akıl, bedene nisbetle görmeye gibidir” ifâdesiyle açıklar⁷⁸. Bu sebeple, Şehristânî’nin söylemek istediği şey, felsefeyle meşgul olan Mutezilîler’in Fıkıh’ın yalnız benzerlik anlamında kullandığı analogiyi Aristo’nun nisbetlerin eşit-

⁷³ *İşârât*, s. 65, I.4; *Makâsıd*, s. 28, II. 4 vd.

⁷⁴ *İşârât*, s. 64, I.16, s. 65, I.1; *Makâsıd*, s. 43, II.13-16. İbn Sînâ tarafından Fıkıh’taki “benzerlik” anlamında kullanılan *temsil*’in burada onun tarafından “sylogism” ve “*istikrâ*” ile karşılaştırmak için olduğuna işaret edilmektedir. Madkour’un göstermiş olduğu gibi (*L’Organon d’Aristote dans le monde arabe*, s. 220-221), *temsil*’in bu kullanışı Fıkıhın analogisiyle Aristo’nun Birinci Analitikler’deki “örnek” (*paradigma*)’ini birleştirmenin sonucudur. Ancak, Organon’un Arapça tercümesinde *paradigma* teriminin ictibas edildiği pasajın *temsil* ile değil *misâl* ile karşılanmış olduğu ilâve edilebilir. Yeni *analogi* terimi olarak misâl’in temsile tebdilinin sebebi muhtemelen misâl’in platoncu idea anlamındaki *paradigmanın* tercümesi olarak da kullanılmış olmasıdır (krş. sözde Plutarch’in *De Placitis Philosophorum* I,5,3, s. 292a, I. 3 (nşr. Diels)’un Arapça tercümesi, s. 106, I.10 (nşr. Bedevî) ve yine *idea* teriminin tercümesi olarak kullanılmasıdır. (krş. Averroes, *In VII Metaph.*, Text. 53, Arapça, s. 983, I.13, on *Metaph* VII, 1040a, 8). Grekçe, sırayla *gnomi* ve *paradigma* anlamında kullanılan *mesel* ve *ğibh* kelimeleri hakkında benim “*The Double Faith Theory in Clement, Saadia, Averroes, and St. Thomas, and Its Origin in Aristotle and Stoics*”, JQR, n.s., 33:246 (1942) yazıma bakınız.

⁷⁵ *İşârât*, s. 64, II.15-16.

⁷⁶ *Makâsıd*, s. 43, II.12-13.

⁷⁷ *Erb. Nic.* V, 6, 1131a, 31 ve 1131b, 5-6.

⁷⁸ *Age.*, I, 4, 1096b, 28-29.

liği anlamında kullandığı analogi ile mezcetmiş olduklarıdır. Gerçi *Nikomakos'a Ah-lâk*'ın Arapçaya tercüme edilip edilmediği kesin değilse de⁷⁹, aynı analogi tarifi Aristo tarafından *Metafizik*'de verilen bir açıklamada "analojiye göre bir" (*kat analogian*) tabiriyle ifade edilmiştir. Bu ifade Arapçada şu şekilde karşılanmıştır: "Ve eşitliğe (*müsavât*) göre bir olanlar, bir şeyin başka bir şeye nisbeti gibi nisbeti aynı olanlardır⁸⁰. İbn Rüşd bu pasaj üzerine tefsirinde önce "eşitliğe göre bir" in "nisbetle yahut *tenâsüb*e göre bir" demek olduğunu açıklar ve daha sonra şunu ilâve eder: "tıpkı melikin devlete ve kaptanın gemiye nisbetinin aynı nisbet olduğunun söylenmesi gibi"⁸¹. Bu felsefe ile uğraşan Arapların, *Nikomakos'a Ah-lâk*'da kendisi tarafından tanımlandığı ve açıklandığı şekliyle Aristo'nun *analoji* kavramından haberdar olduklarını gösterir, ve bu Yunanca *analogia* terimi Arapçaya yalnızca *müsavât*, yahut *tenâsüb*⁸² terimleriyle değil, fakat ayrıca *mukayese*⁸³ olarak da intikal etmiştir.

Aristo'nun analogi kavramının onun eserlerini tetkik eden Araplarca bilinmekte olduğu konusunda, Kur'ân'daki teşbîh âyetlerinin yorumlanması için Fıkıh'ın eski analogi kavramı yerine bazıları tarafından kullanılmış olan ve Şehristânî tarafından da bilinen başka bir delili, felsefî Mu'tezilîliğin doğuşundan yaklaşık iki asır sonra parlayan ve Şehristânî'nin doğuşundan bir yıl önce vefat eden ve onun *Nihâye*'sinde zikredilen Cüveynî'nin bir pasajından ıktibâs edebiliriz⁸⁴.

İbn Asâkir tarafından aktarılan bu pasajda Cüveynî, Kur'ân'da Allah'a atfedilen "el", "yüz", "inme" ve "arşa oturma" gibi terimler konusunda üç görüş zikreder. Bunlardan birincisi, bu terimleri zâhîrî anlamlarında alanların görüşüdür. İkincisi Eş'arî'nin görüşüdür ki ona göre Allahın başka ellere, yüzlere ve inişlere benzemeyen bir eli, yüzü ve inışı vardır ve O başka taht üzerinde oturanlara benzemeksiz arş üzerinde oturur. Üçüncü görüş ise Mu'tezile'ninkidir, onlar "el"e, "kudret ve cömertlik"; "yüz"e "varlık"; "iniş"e "Allah'ın bazı âyet ve meleklerinin inmesi" ve "arş üzerine oturma"ya "hâkimiyet" mânâsı verirler⁸⁵. Şimdi, bu ikinci ve üçüncü görüş-

⁷⁹ Krş. Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen* (1897), s. 36 (60).

⁸⁰ *Metaph.* V, 6, 1016b, 34-35; Averroes, *In V Metaph*, Text. 12, Arapça, s. 544, I.15, s. 545. I.1.

⁸¹ Averroes, *In V Metaph.*, Comm. 12, Arapça, s. 549, II. 11-12.

⁸² *Anal. Pos.* I, 12, 78a, I, 2,3,5 (Arapça, s. 347, II.42,43,45); *Metaph.* XII,4,1070a, 32 (Averroes, *In XII Metaph*, Text. 19, Arapça, s. 1505, I.8).

⁸³ *Top.* V,8, 138b, 24 (Arapça, s. 621). Onun Porphyrios'un Isogoci Özetinde (MS. Munich, *Cod. Arab.* 650a), Aristo'nun bu kıyas şekli *müteşâbihât* terimiyle anlatılır. Krş. Benim "*Amphibolous Terms*" HTR, 31: 162, n.52 (1938) yazım. Aşağıda göreceğimiz gibi Gazâlî, Aristo'nun bu kıyas şekli için *misal* yahut *mesel* kullanır.

⁸⁴ *Nihâye*, s. 12, I.7.

⁸⁵ *Tebyîn*, s. 150, II: 2-14; krş. s. 149, II.11-12 (172-173, 4-6; krş. 171, I). Bk. Spitta, *Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-As'arî's*, s. 106-107, Arapça metin: Anhang no. 13, s. 141. I.19, s. 142, I. 7.

lerden Eş'ârî'ninki, daha önce görmüş olduğumuz gibi, Fıkh'ın yalnız benzerlik anlamındaki kıyas yoluyla akılyürütme esasına dayanan "cisimlere benzemeyen cisim" formüyle ifâde edilen eski açıklamayı takip etmektedir. Fakat burada Mu'tezile'ye atfedilen görüş, öyle görünüyor ki Aristo'nun nisbetlerin eşitliği anlamındaki analogisine dayanmaktadır, zira onların bu terimlerle ilgili bütün açıklamaları şu şekilde denklemlenebilir: Tanrı'ya nisbetle kudret ve cömertlik insana nisbetle el gibidir, Tanrı'ya nisbetle varlık insana nisbetle yüz gibidir; Tanrı'ya nisbetle O'nun bazı âyet ve meleklerinin inişi, insana göre inme gibidir; Tanrı'ya nisbetle hâkimiyet, krala nisbetle tahta oturmak gibidir.

Bundan başka, yeni felsefî "analoji" kavramının etkisi altında Kur'ân'ın teşbîh âyetlerinin bu yeni tip yorumuna bir işâreti Cüveynî'nin öğrencisi Gazâlî'nin bir pasajında da görmek mümkündür. Bu pasajda Gazâlî İslâm'da kendisinin "felâsife" adını verdiği kimselerin Kur'ân'daki "teşbîh âyetleri"nin "*emsâl*" olarak yorumlanabileceklerini söylediklerini tesbit eder⁸⁶. İmdi, buradaki telmih "cisimlere benzemeyen cisim" formüyle yapılan yoruma olamaz, çünkü bu yorum hocası Cüveynî tarafından Eş'ârî'ye atfedilmiştir ve bu sebepten o bu yorumu "felâsife"ye atfedemez. Hiç şüphesiz bu telmih, Cüveynî'nin Mu'tezile'ye atfettiği ve İslâm filozofları tarafından kullanılan yoruma benzeyen bir yorum tarzına yapılmıştır ve bu görmüş olduğumuz üzere, Aristo'nun analoji kavramına dayanmaktadır. *Misl* yahut *mesel* teriminin çoğulu olarak burada kullanılan *emsâl* de, şu halde, Gazâlî tarafından Aristo'nun analoji kavramı mânâsıyla kullanılmıştır. Burada telmîhin Aristo'daki anlamıyla analoji yoluyla yapılan bir yoruma delâlet ettiğini destekleyen delil Gazâlî'nin, Kur'ân'ın teşbîh âyetlerinin *emsâl* olarak yorumlanması "Arapçadaki mecâz yahut istiârelerin kullanılış tarzlarından sonradır"⁸⁷ şeklindeki mülâhazasında görülebilir ki bu mülâhaza kesin bir şekilde Aristo'nun, "analoji", dört mecâz türünden biridir ve onların en yaygın olanıdır⁸⁸, görüşünü yansıtır.

Böylece, Cüveynî'ye tekaddüm eden iki asırlık tarihleri boyunca felsefî Mu'tezile tarafından Kur'ân'ın teşbîh âyetlerinin bu yeni yorumlanma tarzının ne zaman icat edildiği kesin olarak belirlenememekle birlikte, Şehristânî'nin bunu bilmiş olduğu açıktır ve buna dayanarak, biz, onun, Mu'tezile'nin filozofların metotlarıyla Kelâmın metotlarını mezcettiğine dair açıklamasında bunun ifâde edildiğini kabul edebiliriz.

⁸⁶ *Tehâfütü'l-felâsife* XX, 20, s. 355, II. 6-8.

⁸⁷ *Age.*, XX, 21, s. 355, II.10-11.

⁸⁸ *Rhet.* III,10, 1410b, 36-1411a, I; krş. *Poet.* 21, 1457b, 6-9.

Şehristânî'nin, Mu'tezile'nin kendi sistemlerine Kelâm adını vermelerinin nede-nini açıklayan pasajındaki son cümle, Kelâm'ın eski metotlarını reddettikleri halde onların hâlâ Kelâm terimini muhâfaza ettiklerini fakat ona yeni bir anlam verdikle-rini ifâde eder. *Kelâm* terimi, diyor Şehristânî, artık onlar tarafından, amellerle ilgili olan Fık'h'a uygulanışının aksine, bir kelâm meselesi olan imâna *analoji* metodunun uygulanışının tarifi olarak kullanılmadı; *Kelâm* onlarla ikili yeni bir anlam kazandı ve onların yeni akıl yürütme metotlarının ve bunun yanında sistemlerinin konu-su-nun tasvîri olarak kullanıldı. Yeni akıl yürütme metotlarının tasvîri olarak kelâm te-rimi, onlar tarafından, eşanlamlısı mantık gibi, logic anlamında, sistemlerinin ko-nusunun tasvîri olarak da ilâhî kelâm sıfatı, yanı ezeliîliğini inkâr etmek sistemleri-nin başlıca mücadele konusu olan Kur'ân anlamında kullanılmıştır.

Şehristânî'nin Mu'tezilîliğin ortaya çıkışını tasvîr eden pasajından çıkarılabilecek olanlar bunlardır.

Şehristânî'nin bu pasajına tekâbül eden iki pasaj da İbn Haldûn'da bulunur; o bunlardan birinde Mu'tezilîliğin doğuşunu ele alır, ötekinde ise Mu'tezilîlik tari-hinde felsefî devre ile felsefî olmayan devre arasındaki farkı anlatılır.

İbn Haldûn'un, Mutezilîliğin doğuşunu ele aldığı pasaj hemen, onun Mu'tezilî-liğin doğuşundan önce, Kur'ân'daki teşbîh âyetlerini tartışmayı ya reddeden yahut onları "cisimlere benzemeyen bir cisim" formülüyle yorumlayan kimseleri tasvîr eden pasajından sonra gelir⁸⁹. Bu pasaj şudur: "Daha sonra ilimler ve sanatlar çoğal-dı, insanlar görüşlerini yazıya dökmeye ve hemen her konuda tartışma yapmaya sa-bırsızlanıyorlardı ve kelâmçılar *tenzih* hakkında yazmaya başladılar. İşte o zaman di-liminde Mu'tezilî bidât (heresy) ortaya çıktı. Mu'tezile 'Hiçbir şey O'nun benzeri değildir' (42:9) ve 'Onun hiçbir dengi yoktur' (112:4) gibi nefy âyetlerinde ifâde olunan *tenzih*'in anlamını genişletti ve onu, ilim, kudret, irâde ve hayat gibi, *sıfâtî'l-meânî* olarak anlaşılan sıfatların (varlığını) inkâr etmek mânasında aldı ve ayrıca bu terimlerin alîm, kadîr, murîd ve hayy gibi *yüklem formlarında* kullanılmasını da red-detti"⁹⁰, ki bunlara daha sonra İbn Haldûn *mânevî sıfatlar* olarak işâret eder⁹¹.

Bu pasajda İbn Haldûn dört kısa cümle ile Mu'tezilîliğin doğuşu arefesinde İs-lâm'ın kültür iklimini tasvîr eder. Göreceğimiz gibi, bu cümleler Şehristânî'nin Mu'tezilîliğin doğuşunu anlatan cümleleriyle uygunluk halindedir.

⁸⁹ *Mukaddime* III, s. 37, I.1, s. 38, I.11.

⁹⁰ *Age*, s. 38, II.11-15.

⁹¹ *Age*, s. 39, II. 10 ve 12 ve bk. Fezâlî, *Kifâye*, s. 56, I. 39, s. 57. I. 4 (krş. Macdonald, *Development of Muslim Theology*, s. 337). İbn Haldûn'un Eş'arî'nin sıfatlar nazariyesi hakkında, bk. *Religious Phi-losophy*, s. 181-185.

İlk cümle, yani “ilimler ve sanatlar çoğaldı” cümlesi İbn Haldûn’un, Şehristânî’nin Mu’tezilîliğin kurucusu Vâsıl b. Atâ, Hasan Basrî’den “ilimler ve haberler okudu”⁹² şeklindeki daha özel ifâdesine uygun gelen daha genel bir kullanımıdır ve bu cümle, onun, kendisinin başka yerde, Halîfe Mansûr’un saltanatı esnâsında (754-775) Yunan felsefî eserlerinin Arapça’ya tercüme edilmesi için ilk teşebbüs yapılma-
dan önce, yani Mu’tezilîliğin doğuşundan uzun süre önce Müslümanlar çeşitli “sa-
natlar ve ilimler” de bilgi ve tecrübe sahibi olmuşlardı şeklindeki ifâdesini yansı-
tır⁹³. Burada İbn Haldûn’un ilk cümlesinde kullandığı “sanatlar” terimi, hemen onu
takibeden ikinci cümleden de çıkarılabileceği gibi, özellikle, kendisinin başka yer-
de adını verdiği yazı (*kitâbet*)⁹⁴ ve *hatt*⁹⁵, *istinsâh*⁹⁶ ve *varâka*⁹⁷ gibi yazıyla alâkalı
sanatları gösterir.

İkinci, yani “insanlar görüşlerini yazıya dökmeye sabırsızlanıyorlardı” cümlesi
Şehristânî’nin, Vâsıl b. Atâ’nın hocası Hasan Basrî’nin Halîfe Abdü’l-Melik b. Mer-
vân’a içinde irâde hürriyeti ve kader meselesini tartıştığı bir mektup (*risâle*) gönder-
diğini ve Halîfe’nin de ona yazarak cevap verdiğini anlatan cümlesine tekâbül et-
mektedir⁹⁸. Yine biz, başka bir kaynaktan Hasan Basrî’nin çağdaşı olan Geylân ed-
Dîmeşkî’nin Halîfe Ömer b. Abdü’l-Azîz’e, içinde aynı irâde hürriyeti ve kader me-
selelerini tartıştığı bir *kitap* gönderdiğini öğreniyoruz.

Üçüncü, yani insanlar “hemen her konuda tartışma yapmaya” sabırsızlanıyorlar-
dı cümlesi de kesin olarak büyük günah işleyenlerle Cemel Savaşı’na katılanların du-
rumları, kader ve irâde hürriyeti gibi meseleler üzerinde İslâm’da Mu’tezilîliğin do-
ğuşundan önce ortalığı kasıp kavuran tartışmalara ilişkin Şehristânî’de bulunan
açıklamaya işâret etmektedir. Bu tartışmalardan her birinde Vâsıl b. Atâ bid’at ola-
rak değerlendirilen bir tavır takındı ve geleneğe göre, İslâm’da büyük günah işleye-
nin konumu meselesinde sünnî görüşten ayrıldı ve bu sebeple ona ve taraftarlarına
“ayrılanlar” (*mu’tezile*) denmeye başlandı⁹⁹.

Dördüncü, yani “Kelâmcılar *tenzih* hakkında yazmaya başladılar” cümlesi oldukça
açık bir şekilde İbn Haldûn’un Kur’ân’daki teşbîh âyetlerini “cisimlere benzeme-

⁹² *Milel*, s. 31, II.12-13.

⁹³ *Mukaddime III*, s. 91, II.4-5.

⁹⁴ *Age.*, II, s. 277, I.2.

⁹⁵ *Age.*, s. 338, I.1.

⁹⁶ *Age.*, s. 313, I.3.

⁹⁷ *Age.*, s. 316, I.7.

⁹⁸ *Milel*, s. 32, II. 13-16.

⁹⁹ *Milel*, s. 33, II. I-11; Fark, s. 98, II.4-13.

yen bir cisim” formüyle yorumlayanlar diye nitelendiği Mu‘tezilîlik öncesi gruba işâret etmektedir. Biz, başka bir kaynaktan da böyle bir yorumlamanın *tenzîh* olarak tanımlandığını çıkarabiliyoruz¹⁰⁰. Onun, yeni ortaya çıkan Mu‘tezile’nin kendilerinden önce kelâmcılar tarafından kullanılmış olan tenzîhin mânâsını nasıl genişlettikleri hakkındaki ilâve cümlesi, Mu‘tezile’nin, Allah hakkında yüklem olarak kullanıldığında “alîm”, “kadîr”, “mürîd” ve “hayy” gibi terimlerin başka alîm, kadîr, mürîd ve hayy anlamında yorumlanması gerektiğinde kelâmcılarla aynı görüşte olduğu halde bu terimler Allah’a isnad edildiklerinde gerçek sıfatlar olarak Allah’da ilim, kudret, irâde ve hayatın bulunduğunu ifâde eder şeklindeki kelâmcıların iddialarını inkâr ederek onlarla aynı görüşte olmadıklarını gösterir. Böylece İbn Haldûn, Şehrîstânî gibi, felsefi hale gelmelerinden önce yeni ortaya çıkan Mu‘tezile’nin, Kur’ân’daki teşbîh âyetlerinin “cisimlere benzemeyen bir cisim” formülüyle yorumlanmasında Kelâm’ın metodunu kullandığını haber verir.

Mu‘tezilîliğin tarihindeki felsefi ve felsefi olmayan dönem arasındaki ayırımı da ir telmîhin yer aldığı pasajında İbn Haldûn, önce, Vâsıl b. Arâ’nın adını anarken onu sadece onlardan, yani Mu‘tezile’den biri olarak niteler¹⁰¹, fakat ondan sonra Ebû’l-Huzeyl’in adından söz ederken onu “filozofların görüşlerini takip eden”¹⁰² biri olarak ve yine Nazzâm’ın adını zikrederken de onu “kendisini filozofların eserlerini öğrenmeye vermiş” biri olarak tarif eder¹⁰³. Şehrîstânî’yi takip ederek O felsefi Mu‘tezile’nin sistemlerine neden Kelâm adını verdiklerine yahut, daha doğrusu, sistemleri için neden eski Kelâm adını benimsediklerine dair aynı iki sebebi vermektedir. “Ya onun (mantığın kıyasını andıran ‘logic’ anlamında) *kelâm* denebilecek tartışma ve münâkaşayı ihtiva etmesi yahut sistemlerinin temel ilkesinin kelâm sıfatını (yani, Kur’ân’ın ezeliiliğini) inkâr etmek olması sebebiyle”¹⁰⁴ diyor İbn Haldûn “Onların sistemine Kelâm İlmi denilmiştir”¹⁰⁵. Gördüğümüz gibi Kelâm metodunu kullanan ve sistem felsefleştirdiği zaman bile sistemi için Kelâm adını muhafaza eden Mu‘tezile mezhebinin doğuşuyla birlikte Kelâm terimi yavaş yavaş Mu‘tezilîlikle aynışmaya başladı. Bu yüzden, Fıkıh’ın baş üstatlarından birisi olan Şâfiî (727/8-820) *kelâm ehli*’nden¹⁰⁶ söz ederken onunla Mu‘tezile’yi kasteder ve bundan

¹⁰⁰ Krş. *Tebyîn*, s. 149, II.11-12 (171) ve s. 362, II.12-13 (188).

¹⁰¹ *Mukaddime* III, s. 48, I.19, İbn Haldûn burada Vâsıl’ın Halife Abdül-Melik b. Mervân’ın (685-706) saltanatı esnâsında yaşadığını söyler ki bu oldukça açık bir şekilde Vâsıl’ın doğum tarihini (699) gösterir; onun ölüm tarihi 748’dir.

¹⁰² *Age.*, s. 49, I.3.

¹⁰³ *Age.*, I.5.

¹⁰⁴ *Age.*, II.7-9.

¹⁰⁵ *Age.*, II.7-9.

¹⁰⁶ Krş. Schacht, *Origins*, s. 138.

dolayı da Kelâm'ı tenkit eder ve kötülerken onun tenkit ettiği ve kötülediği Mu'tezile Kelâmı'dır¹⁰⁷.

Tartışmamızın neticesi şudur ki, Mu'tezilîlikle özdeşleşmesine kadar Kelâm tarihi üç devreye ayrılır.

Birinci devre Mu'tezilîlik öncesi Kelâm dönemidir. Bu dönem teşbîh (anthropomorphism), cüz'î irâde, büyük günah işleyenlerin ve Cemel Savaşı'na katılan tarafların konumu gibi problemlerin tartışmasına iştirak edenlerin her biri kendi görüşlerinin savunulmasında yalnızca Kur'ân ve Sünnet'den metinler iktibas etmek yerine, belli bir akıl yürütme metodunu -ki onunla sonuçlar Kur'ân ve Sünnet'in metinlerinden çıkarılmış oluyordu- kullanmaya başlayınca başladı. Fıkıh'tan ödünç alınan bu akıl yürütme metodu orada kıyas olarak biliniyor ve fiillerin düzenlenmesiyle ilgili şer'î meseleler hakkında kullanılıyordu. Bu kıyas metodunun şimdi uygulanmaya başladığı imân problemleri konuşulan sözle alâkalı problemler oldukları için kıyas metodunun bu yeni uygulaması Kelâm (söz, konuşma) olarak bilinmeye başladı. İlk müslümanlardan birkaçı tarafından bu kıyasa dayalı akıl yürütme metodunun Kur'ân'daki teşbîh âyetlerine uygulanması, bu âyetlerin "cisimlere benzemeyen bir cisim" formülüyle yorumlanmasına yol açtı. Fıkıh'ta ve Kelâm'da uygulanan bu kıyas metodunun temel özellikleri, onun yalnızca benzerlik üzerine kurulması ve naklî bilgidен sonuç çıkarmasıdır.

İkinci devre, felsefî olmayan Mu'tezilî kelâm dönemidir. Bu dönem, sekizinci yüzyılın birinci yarısında Mu'tezilîliğin ortaya çıkışından dokuzuncu yüzyılın birinci yarısında Yunan felsefe eserlerinin Arapça'ya tercüme edilmesine kadar, yaklaşık bir asır devam etti. Bu dönem boyunca Mu'tezilîler Kelâm'ın eski kıyas metodunu kullandılar, fakat onu kendi maksatları uğruna, çeşitli heretik görüşlerinin desteklenmesinde ustaca kullandılar.

Üçüncü devre, dokuzuncu yüzyılın başlarında Yunan felsefe eserlerinin Arapça'ya tercümesiyle başlayan felsefî Mu'tezilî Kelâm dönemidir. Mu'tezilîler bu felsefe eserlerinden yalnızca bir kısım felsefî görüşler değil, fakat ayrıca iki yeni akıl yürütme metodu, yani kıyas (syllogism) metodunu ve bu metodun yeni kullanılışını öğrendiler. Bu her iki akıl yürütme metodu Kelâm'ın kıyas metodundan farklıydı; onlar felsefî verilerden sonuca giderken Kelâm'ın kıyas metodu dînî verilerden sonuca gidiyordu ve yine felsefî kıyasın kullanılışı nisbetlerin eşitliği esasına dayanırken Kelâmî kıyasın kullanılışı sadece şeyler arasındaki bir benzerliğe dayanıyordu. Mu'tezilîler bu iki felsefî akıl yürütme metodunu iki şekilde kullandılar; ya onları Ke-

¹⁰⁷ Krş. İbn 'Asâkir'in Şâfiî'nin Kelâmı kötülemesine dair Tebyîn'deki açıklaması, s. 336, II.12 vd; McCarthy, *The Theology of al-Ash'arî*, s. 184 vd.

lâm'ın kıyas metodunun yerine koydular ve bu suretle felsefî verilerden yine felsefî bir usûl ile, yahut onları Kelâm'ın kıyasıyla karıştırdılar ve böylece dînî verilerden felsefî bir yolla netice çıkardılar. Fakat, felsefî Mu'tezililer Kelâm olarak bilinen şeyde kullanılan akıl yürütme metodunu reddettikleri yahut değiştirdikleri halde Kelâm terimini kendilerine mal ettiler, ona iki yeni anlam verdiler ve onu bütün sistemlerinin adı olarak kullandılar.

Bu, Kelâm'ın Mu'tezilîlikle özdeşleşmesine kadar geçen zamanın hikâyesidir. Ondan sonra hem Şehristânî ve hem İbn Haldûn, nasıl bazı halîfelerin Mu'tezilîliği benimsediğini ve sünîliği bastırmaya çalıştıklarını ve nasıl baskıya karşı sünî tepkinin sonunda Mu'tezile kelâmına rakip olarak bir sünî Kelâm'ın kurulmasına yol açtığını kaydederler.

Şehristânî'de Mu'tezilî halîfeler tarafından sünîliğe yapılan baskı iki kısa pasajda anlatılır. Bunlardan birinde, "Mu'tezile'nin vâizi Ebû Musâ el-Muzdâr (el-Murdar)"ın adı Mu'tezilîliğin âlimlerinden biri olarak anıldıktan sonra şunu ilâve eder:

"Kur'ân'ın ezeliğine inanmalarından dolayı sünîlere yapılan işkencelerin çoğu onun yaşadığı günlerde vuku bulmuştur"¹⁰⁸. Mu'tezile'den bahseden öteki pasajda Şehristânî "birkaç Abbâsî halîfesi, sıfatları inkâr ve Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu (tasdik) etmeleri konularında onları desteklediler"¹⁰⁹ diyor. İbn Haldûn'da bunlara tekabül eden pasaj şudur: "İleri gelen Mu'tezilîler bazı halîfeleri Kur'ân'ın yaratılmış olduğuna inandırdılar ve halk bu görüşü kabul etmeye zorlandı. Sünî imamlar onlara karşı koydular. Karşı koymaları nedeniyle onlardan bir çoğunun kırbaçlanmaları ve öldürülmeleri meşrû sayıldı"¹¹⁰. Bu pasajlardaki göndermeler üç tarihî gerçeğe aittir: 1) 826'de Halîfe Me'mûn tarafından, Mu'tezilîliğin devletin dînî olduğunu ilân eden ve sünîliği sapıklık olarak mahkûm eden bir fermânın çıkarılması; 2) ölüm tarihi olan 833'de Me'mûn tarafından başka bir fermân'ın çıkarılması, ki onunla Mihne olarak bilinen bir tür engizisyon ihdâs edilmiştir; 3) Mihne'nin Halîfe Mu'tasım ve Halîfe Vâsık'ın saltanatları boyunca Halîfe Mutevekkil'in (847) saltanatının ikinci yılına kadar devam etmesi¹¹¹.

Sünîlerin Mihne'ye nasıl tepki gösterdikleri İbn Haldûn tarafından kısaca şöyle tasvîr edilir: "Bu, Sünnet ehlinin bid'atları geri püskürtmek için *aklî deliller* kul-

¹⁰⁸ *Milel*, s. 18, I.20, s. 19, I.1. "Muzdâr" yahut "Murdâr" okunuşu hakkında Haarbrücker'in *Milel* tercümesindeki (II,399) 71'den sonraki dipnotlarına bakınız.

¹⁰⁹ *Milel*, s. 75, II.16-17.

¹¹⁰ *Mukaddime III*, s. 39, II.5-7.

¹¹¹ Krş. W. W. Patton, *Abmad Ibn Hanbal and the Mihna* (1897).

lanarak imân maddelerini savunmasına yol açtı”¹¹². Bilindiği gibi “aklın teşkil ettiği ispatlama” ifâdesi İbn Haldûn tarafından, naklî bilgi temeline dayanan ve Mu’tezilîliğin doğuşundan önce de kullanılmış olup Kelâm adını kazanan Fıkıh’taki analogik akıl yürütme metodu anlamında kullanılır. Buradaki cümlesiyle İbn Haldûn’un, Mihne’nin bir sonucu olarak, sünnî imamların Mu’tezilîlik öncesi Kelâm’ın akıl yürütme metodunu kabul ettiklerini anlatmak istediği oldukça açıktır. Gerçekte, İbn Haldûn bu cümlemin hemen ardından bu “Sünnet ehli”ne “Kelâmcılar (mütেকellimûn)” diye işâret eder¹¹³ ve başka bir cümlesinden onun “bu Sünnet ehli” yahut “kelâmcılar” arasına İbn Küllâb’ı, el-Kalânîsî ve el-Muhâsibî’yi dahil ettiği çıkarılabilir¹¹⁴. Şehristânî’de yer alan pasaja uygunluğundan ona dayandığı oldukça açık olan İbn Haldûn’un cümlesindeki bu isimlerin “Kelâmda güçlü” oldukları ifâde edilir ki bununla, ilerde göreceğimiz üzere, Mu’tezile öncesi felsefî olmayan Kelâm kastedilmektedir.

İmdi, Şehristânî’deki pasajda da İbn Küllâb, el-Kalânîsî ve el-Muhâsibî’den meydana geldiği belirtilen bu kelâmcılar grubu, Mihne’nin sonunda, tabîî, Kur’ân’ın ezelîliği de dahil, sıfatlar meselesi hakkında Mu’tezile ile kıyasıya mücadele eden üç sünnî gruptan yalnızca biridir¹¹⁵.

Bu üç gruptan ilk ikisi, Şehristânî tarafından “Kelâm kanûnuna göre değil, fakat daha çok iknâ edici söz (*alâ kavli’l-iknâ*)” yoluyla¹¹⁶ Mu’tezile’ye karşı mücadele edenler olarak tarif edilir. “İknâ edici söz” ifâdesi, biz öyle anlıyoruz, Aristo’nun “retorik” dediği şeye işâret etmektedir, çünkü retorik onun tarafından “ne olursa olsun bir konu hakkında mümkün iknâ yollarını ortaya çıkarma kâbiliyeti” olarak tanımlanmıştır¹¹⁷. Şimdi, iknâ yollarından biri, Aristo’nun “nontechnical” dediği tür, onun tarafından “kanıtlar” diye nitelendirilir ki bununla o, Homeros ve Platon gibi güvenilir kaynaklardan yapılan iktibasları kaseder¹¹⁸. Buna göre, Şehristânî’nin buradaki cümlesiyle anlatmak istediği Mihne sonrası bu iki sünnî grubun selefin en ibtidâî metoduna geri dönmüş olduklarıdır. Böylece, “Kelâm kanûnunu”, yani Mu’tezilîliğin doğuşundan önce bazı sünnîlerce bile kullanılmış olan kıyas metodunu kullanmak yerine onlar, Kur’ân ve Sünnet’den metinler iktibas etmek sûretiyle

¹¹² *Mukaddime III*, s. 39, II.7-8.

¹¹³ *Mukaddime III*, s. 49, I.13.

¹¹⁴ *Age.*, II.13-14.

¹¹⁵ *Milel*, s. 19, II.17-18.

¹¹⁶ *Age.*, II.18-19.

¹¹⁷ *Rbet*. I.2, 1355b, 26-27.

¹¹⁸ *Age.*, I.2, 1355b, 37; 15,1375a, 22-25; 1375b, 25-1376a, 33.

selefin iptidâî metoduna başvurdular, ki bu, Aristo'nun "retorik" adı altında zikrettiği iknâ yollarından birine benzeyen bir metottur. Gerçekte, Şehristânî'nin kendisi de, bu iki grup "iknâ edici söz"ü kullandılar dedikten hemen sonra "onların Kitap ve Sünnet'in zâhirî mânâlarına bağlı kaldıklarını" söyler¹¹⁹.

Bu iki Mihne sonrası Sünnî grup "Kelâm Kanûnu"na itibar etmemekte ortak-salar da, Şehristânî'ye göre onlar arasında da fark vardır.

Bunlardan birincisinin "sıfatları Allah'ın zâtında bulunan gerçek şeyler (*me'ânî*) olarak kabul ettikleri" söylenmektedir¹²⁰. Bu cümlemin söylenişinden, az sonra göreceğimiz üzere, Şehristânî'nin ikinci grubu anlattığı cümleye zıt olarak, biz bu cümle ile bu grubun, cisimliklerini iddia etmeksizin yalnızca sıfatların gerçekliğini iddia ettiklerini anlayabiliriz. Burada, Şehristânî bu grupla ilgili hiçbir isim zikretmez, fakat başka bir yerde, o, bize, onun liderinin Mihne boyunca sünnîliğin savunuculuğunu yapan İbn Hanbel (ö. 855) olduğunu anlatır. İbn Hanbel, Şehristânî tarafından "Arş üzerine oturmak bilinmektedir, nasıl olduğu (*keyfiyeti*) bilinmemektedir; ona inanmak farz, hakkında sorular sormak *bid'attır*"¹²¹ diyen Mâlik b. Enes'in (ö.795) takipçisi olarak tanıtılır.

Bu iki Mihne sonrası sünnî gruptan ikincisi "Allah'ın sıfatlarını yaratılmışların sıfatlarına benzettiler"¹²² diye tanıtılır. Yine, burada Şehristânî tarafından hiçbir isim zikredilmez. Fakat eserinin başka bir yerinde o, kendisinin "şîî gruplardan biri, yani Gâliyye" diye nitelediği eski heretik Müşebbihe tipinden, "Hadîs taraftarlarından biri, yani Haşviyye"¹²³ diye nitelediği yeni sünnî Müşebbihe tipini ayırır ve "Sünnet ehli"nin mensupları diye nitelediği bu yeni Müşebbihe tipinin temsilcilere olarak Mudar, Kehmeş ve Ahmed el-Hecîmî'yi zikreder¹²⁴, ki onların hepsi 860'a dođru¹²⁵, yani Mihne döneminden sonra serpilip gelişiler.

Şehristânî'ye göre, Mihne'den sonra gelişen üçüncü sünnî grup "Abdullah b. Sa'id b. Küllâb (ö. 854); Ebû'l-Abbâs el-Kalânîsî ve el-Hâris el-Muhâsibî'den (ö.

¹¹⁹ *Milel*, s. 19, I. 20, s. 20, I. 1.

¹²⁰ *Age*, s. 19, II. 19-20.

¹²¹ *Milel*, s. 65, II.7-9 ve s. 64, II.12-17. Ancak, İbn Rüşd zamanında Hanbelîler Kur'ân'daki teşbihin "cisimlere benzemeyen bir cisim" formülüyle yorumunu kabul ettiler, krş. "*Keşf*", s. 60. II.14-15.

¹²² *Age*, s. 19, I.20.

¹²³ *Age*, s. 76, II. 16 vd. Haşviyye'nin sünnî islâmı alâkası hakkında bk. A. S. Halkin, "*The Hashviyya*", JAOS, 54:1-28 (1934).

¹²⁴ *Age*, II. 18-19'de "Sîa ehli" matbû ifâdesi "Sünnet ehli" diye okunarak düzeltilmiştir (krş. Haarb-rücker'in tercümesindeki not, II, 403). Krş. s. 64, II. 17-20; s. 65, II. 5-6.

¹²⁵ Krş. Horten, *Systeme*, s. 50, dipnot 1.

857)”¹²⁶ meydana gelmekteydi. Bu grubun üyeleri onun tarafından “Kelâm’da en güçlüler”¹²⁷ ve “Kelâm ilmiyle meşgul olmaları, selef’in imân maddelerini Kelâm’da kullanılan delillerle ve dinin esaslarıyla uğraşan kimselerin kullandıkları ispatlarla desteklemeleri dışında onlar selefin inançlarını takip eden kimseler takımına mensuptular”¹²⁸ diye tanıtılır ki bütün bunlar onların Mu’tezilîlik öncesi Kelâm’ın kıyas metodunu kullanmış olduklarını ifâde eder.

Böylece, yaklaşık dokuzuncu yüzyılın ortalarında, İslâm sünnilîği teşbîh (anthropomorphism) meselesi konusunda üç gruba ayrılmıştı: 1. Teşbîhi inkâr ederken Kur’ân’daki teşbîh âyetlerini tartışmayı da reddeden Hanbelîler; 2. Kur’ân’daki teşbîh âyetlerini zâhirî mânâlarıyla kabul ederek teşbîhe imkân vermeyen âyetleri tartışmayı reddeden sünnî bir Haşviye kolu; 3. Kur’ân’daki teşbîh âyetlerini Kelâm metoduna, yani Fıkıh’ta kullanıldığı ve “cisimlere benzemeyen bir cisim” formülüy-le ifâde edildiği şekliyle kıyas metoduna göre yorumlayan Küllâbîler.

Yaklaşık bir asır sonra, 912’de, bu sünnî Küllâbî gruptan Eş’arî Kelâmı doğdu. Şehristânî’nin ifâde ettiği gibi: “İnsanın iyiliği ve insan için en iyi olan şeyle Allah’ın alâkası problemi hakkında Ebû’l-Hasen el-Eş’arî ile hocası (el-Cübbâî) arasında bir tartışmanın vukubulduğu zamana kadar bu sünnî (Küllâbî) grubun bazı üyeleri kitaplar yazdı, bazıları da dersler verdi. Bu tartışmanın sonunda bozuştular ve Eş’arî bu (Küllâbî) gruba katılarak onların görüşlerini Kelâm metodlarıyla (*bi-menâ-hici-l-keîâmîyye*) destekledi ve bu ehl-i sinnet ve-l-cemaât’ın öğretisi oldu”¹²⁹. Bir başka yerde Şehristânî, benzer bir şekilde, Eş’arî “selefe katıldı ve onların sistemini Kelâm üslûbuyla savundu, böylece o özel bir sistem haline geldi”¹³⁰ der. Aynı şekilde, İbn Haldûn, oldukça açık bir şekilde Şehristânî’ye dayanan pasajlarında, Eş’arî’nin selef yoluna dönüşünden sonra “Abdullah b. Saîd b.Küllâb, Ebû’l-Abbâs

¹²⁶ *Milel*, s. 20, I. 1. Burada Kalânîsi biri 845’te ve diğeri 855’te ölen iki kişi arasına konulmuştur. Ancak, İbn Asâkir, *Tebîyîn*’inde (s. 398, II. 7-9) Kalânîsi’nin Eş’arî’nin (öl. 935) çağdaşı olduğunu söyler, ne var ki, el-Ahvâzî’nin cümlesi onun Eş’arî’nin bir takipçisi olduğunu reddeder. Bk. McCarthy, *The Theology of al-Aş’arî*, s. 200, ve dipnot 83. Eş’arî kelâmcısı Bağdâdî *Usûl*’ünde (s. 230, I. 16), Kalânîsi’yi “şeyhimiz” unvanıyla tanıtır, ki böylece onu bir Eş’arî yapar gibi görünür ancak; Fark’ında (s. 115) Eş’arî’nin “şeyhimiz” diye tanıttığı yerde Kalânîsi bu ünvanla tanıtılmaz. Muhammed b. Muhammed el-Murtazâ *İthâfîs-Sâde*’sinde 2, 6 (Tritton’un *Muslim Theology*’sinde, s. 211.) Kalânîsi’yi Bâkîllânî’nin (öl:1013) ve İbn Fûrek’in (öl:1015/6) çağdaşı yapar. Horten *Système*’inin bir yerinde (s. 194). Kalânîsi’nin ölüm tarihini 870, başka bir yerinde (s. 375) yaklaşık 920 olarak verir.

¹²⁷ *Milel*, s. 20, I.3.

¹²⁸ *Age.*, s. 65, II.10-12.

¹²⁹ *Age.*, II. 12-15; krş. *Mukaddime III*, s. 49, II. 11-12.

¹³⁰ *Milel*, s. 20, II. 5-6.

el-Kalânisî ve el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin görüşlerini takip ettiğini¹³¹ söyler.

Eş'arî Kelâmı'nın İbn Haldûn tarafından yapılan nitelendirilmesi iki pasajda görülebilir.

Pasajlardan birinde, Eş'arî'nin, az önce anılan üç gruptan meydana gelen "kelâm-cılar"ın lideri olduğunu ifade ettikten sonra İbn Haldûn, onun teşbîhi reddettiğini ve herhangi bir teşbîh içermeksizin sıfatların varlığını tasdik ettiğini belirtir¹³² ve daha sonra onun "akla (dayanan ispat) ve nakil metoduyla" bütün sıfatların varlığını onayladığını ilâve eder¹³³. "Akla (dayanan ispat) ve nakil metodu"yla, İbn Haldûn, oldukça açık bir şekilde, daha önce görmüş olduğumuz gibi, kendisi tarafından Fıkh'ın kıyas metodunun tarifi olarak kullanılan nakilden elde edilen delilin üzerine ilâve edilmiş ve "aklın teşkil ettiği ispat"la aynı şeyi kasdeder.

İbn Haldûn öteki pasajda Eş'arî'nin kendi sistemine niçin Kelâm adını verdiğini açıklamaya gayret eder. Bu pasaj şudur: "Eş'arî'nin sisteminin tamamına, ya bid'atların tartışılmasını ihtiva etmesi, ki bu sadece söz (*kelâm*)dır ve hiçbir fiili kapsamaz, yahut nefsânî kelâm'ın varlığı hakkında şiddetli ihtilafların neticesi olarak icat edilmiş ve geliştirilmiş olması sebebiyle Kelâm İlmi denildi"¹³⁴. "*Nefsânî kelâm*" ifâdesi, göreceğimiz üzere, felsefî "dış konuşma"ya zıt olarak "iç konuşma" ifâdesini yansıtır ve o ezeli Kur'ân anlamında kullanılan "Allah'ın Kelâmı"na delâlet eder. Şimdi, bu iki sebepten ikincisi, tam olarak, felsefî Mu'tezile'nin durumuyla ilgili olarak bizzat İbn Haldûn ve ondan önce de Şehristânî tarafından verilen iki sebepten birine benzemektedir. Lâkin onun verdiği birinci sebep, felsefî Mu'tezilîlerin durumu hakkındaki öteki sebebe uygun gelen, ne kendisi ne de kendisinden önce Şehristânî tarafından kullanılan, bir ifade ihtiva etmemektedir. Orada, Mu'tezile'nin durumunda İbn Haldûn onların sistemlerine *Kelâm* denmesinin sebebi olarak sadece "kelâm denebilecek tartışma ve münakaşayı ihtiva ettiğini" söylemiş, tartışma ve münakaşaya niçin kelâm denildiğini açıklamaya gerek görmemiştir. Fakat burada, Eş'arî'nin sistemine *Kelâm* denmesinin sebebi olarak "o bid'atların tartışılmasını ihtiva etmekteydi, bu ise kelâm'dır" dedikten sonra İbn Haldûn "ve hiçbir fiil kapsamaz" diye ilâve eder ki bununla o bid'atları tartışmanın neden sadece kelâm olduğunu açıklamaya çalışmış görünmektedir. Şimdi şu sortı ortaya çıkmaktadır: O bu-lüzumlu olmayan açıklamayı ilâve etmeye neden gerek duymuştur? Ke-

¹³¹ *Mukaddime III*, s. 49, II.13-14.

¹³² *Age.*, s. 39, II.9-12.

¹³³ *Age.*, II.12-13.

¹³⁴ *Age.*, s. 40, II.1-4.

sinlikle o bununla Eş'arî'nin bid'atlarla ilgili tartışmasını sözlü münâkaşa ve boks karşılaşması şeklinde yürüttüğünü kasdetmiş değildir.

Bana öyle geliyor ki sorunun cevabı şudur: “Ve hiçbir fiili kapsamaz” ifâdesi burada onun “bid'atların tartışılması” “sadece kelâm”dır cümlesini güçlendirmek için kullanılmamıştır; fakat o daha çok Eş'arî sistemine Kelâm denmesinin başka bir sebebini hatırlatan bir ifâdedir. Öyle görünüyor ki İbn Haldûn, “sadece söz” olan “bid'atların tartışılması”nı ihtiva etmesi sebebiyle Eş'arî'nin sistemine kelâm denildiğini açıklamaya çalışırken zihninde kendisinin daha önceki görüşlerini hatırlatan şu cümleler vardı: 1. Kelâm, fiille ilgili hususlarda Fıkıh'ta kullanılan kıyas metodu bir imân meselesi ve sadece sözden ibâret olan teşbîh problemine tatbik edilince doğru; ve 2. Bu, Kelâm'ın başlangıcından beri, Eş'arî dahil, sünnî müslümanlarca, teşbîhçi bid'atçılarla tartışmalarında kullanılmış olan “cisimlere benzemeyen bir cisim” formülünü ortaya çıkardı. Böylece onun kalemi “ve bu sadece sözdür (kelâm)” ifâdesini kaydettiğinde zihninin derinliklerinden “ve hiçbir fiili kapsamaz” ifâdesi su yüzüne çıktı ve ona ilâve edildi. Sâyet İbn Haldûn kasıtsız olarak ilâve olunan bu geçmiş hatırlatan ifâdeyi açık bir şekilde yazsaydı şöyle diyecekti: Bundan başka, onun (Eş'arî'nin) bütün sistemine Kelâm dendi, çünkü Kelâm onun, aslı filillerle uğraşan Fıkıh'ın kıyas metodunun, hiçbir fiili kapsamaksızın, bir imân meselesi ve sözden ibaret olan teşbîh problemine uygulanmasında bulunan “cisimlere benzemeyen bir cisim” formülüyle Kur'ân'daki teşbîh âyetleriyle ilgili açıklamasını ihtiva etmekteydi.

Bütün bunlardan, sisteminin ilk safhalarında Eş'arî'nin Kur'ân'daki teşbîh âyetlerini “cisimlere benzemeyen bir cisim” formülüyle yorumladığı çıkarılabilir. İbn Asâkir tarafından Cüveynî adına iktibas edildiği şekliyle, Eş'arî'nin, Allah'ın başka bilgilere, kudretlere, işitme ve görmelere benzemeyen bilgisi, kudreti, işitme ve görmesi ve yine O'nun başka el ve yüzlere benzemeyen eli ve yüzü bulunduğu görüşünde olduğunu haber veren cümlede yansıyan bu formülün onun tarafından kullanılmış olduğudur¹³⁵. Bundan dolayı *İbâne*'sinde o kendisini *bi-lâ keyfe*¹³⁶ anlayışının yanında gösterdiğinde bunun, onun düşüncesinin tarihindeki daha sonraki bir devre ait olduğu kabul edilmelidir.

Bunlar, Fıkıh'ın kıyas metodunun teşbîh problemine uygulanmasıyla Kelâm'ın nasıl başladığına ve her birinin kendi sistemlerinin tamamının bir anlatımı olarak Kelâm teriminin Mu'tezile ve Eş'arî tarafından nasıl muhafaza edildiğine dair Şehristânî ve İbn Haldûn'un açıklamalarıdır.

¹³⁵ *Teb'yîn*, s. 149, II.11-12 ve s. 150, II.7-9 (171, 1 ve 172, 5).

¹³⁶ *İbâne*, s. 8, I.14 (50).

İbn Haldûn'da Eş'arî Kelâmı'nın daha sonraki tarihine dair de kabataslak bir açıklama vardır.

Bu Kelâm'ın genel niteliğini belirten bir pasajla işe koyulan İbn Haldûn, takipçileri tarafından tamamlanmış şekliyle Eş'arî'nin sisteminin "nazarî disiplinlerin (fünûn) ve dinî ilimlerin en güzellerinden biri haline geldiğini" ifâde ettikten sonra sözü şöyle sürdürür: "Ancak, onun delillerinin şekilleri, bazan (mantık) sanatına tam uygun değildir; bunun sebebi Eş'arî döneminin âlimlerinin basit kimseler olması yanında kendisiyle delillerin değerlendirildiği ve kıyasların denendiği mantık sanatının dinde henüz ortaya çıkmamış (yani, İslâm'da dinî meselelerde kullanılmamış) olmasıydı. Ayrıca, onun bir kısmı (dinî meselelerde İslâm filozofları arasında) ortaya çıkmış olsaydı bile Kelâmcılar onu kullanmazlardı, çünkü o bütünüyle dinî akîdelerden farklı olan felsefî ilimlerle çok yakından irtibatlıydı ve bu nedenle onlar tarafından kabul edilmezdi"¹³⁷.

Dikkat edilirse İbn Haldûn, Eş'arî sisteminin delillerini düzenlerken ne felsefeye dayanmadığını ne de bazen onun delillerinin mantıkî olarak yanlış olduğunu söylemektedir. Onun bütün söylediği: "onun delillerinin bazan (mantık) sanatına tam uygun olmadığıdır". Bununla anlatılmak istenen, "bazen", deliller mantıkî olarak ortaya konulabilmekle beraber gerçekte onların kıyas ve şekil bakımından uygun olmadığıdır. Muhtemelen burada, İbn Haldûn'un zihninde, sonraki dönemlerde "âlemi oluşturan parçaların arazlarının yaratılmış olmasından elde edilen delil" diye tarif edilen âlemin yaratılmış olduğuna dair Kelâm delili bulunmaktaydı. Hepsi Eş'arî olan çeşitli kelâmcılarca düzenlendiği şekliyle bu delil kıyas şekline uygun değildir. Fakat Hristiyan ilâhiyatçı İbn Suver bu delili kelâmcılar adına yeniden ortaya koyduğunda onu kıyas şekline uygun olarak düzenledi ve bunu yaptıktan sonra şu mütalâda bulundu: "Bu onların akıl yürütmeleri (mantık) sanatına göre düzenlendiği zamanki kıyasıdır".

Daha sonra İbn Haldûn, Eş'arî Kelâmı'na sokulan iki değişikliği zikreder. Bu değişikliklerden biri Bâkılânî (ö. 1013) tarafından sokulmuştur. Açık bir şekilde Aristo'nun bazan yanlış öncüllerden doğru sonuçlar çıkması mümkündür¹³⁸, görüşünü hedef alan bir önerme ile başlayan Bâkılânî "imân esaslarıyla ilgili delillerin, eğer deliller yanlış olursa onlarla ispatlanan şeylerin de yanlış olacağı anlamında, dönüşebilir olduğunu"¹³⁹ iddia eder. Böylece o imân esaslarıyla ilgili delillerin yahut bu delillerin dayandığı öncüllerin "imân esaslarının kendileriyle aynı mevkiye sahip

¹³⁷ *Mukaddime* III, s. 40, II.13-20.

¹³⁸ *Anal, Prior*. II, 2, 53b, 8.

¹³⁹ *Mukaddime* III, s. 114, II.13-15.

olduğu”¹⁴⁰ yahut “onlara inanmanın zorunluluğu hususunda imân esaslarının yanında bulunduğu”¹⁴¹ ve bu sebeple “onlara karşı bir saldırının imân esaslarına karşı bir saldırı olduğu”¹⁴² sonucuna vardı. Binaenaleyh, İbn Haldûn’un, Bâkılânî “atomun ve boşluğun varlığını tasdik etti”¹⁴³ şeklindeki, cümlesini bazı dînî inançların ispatlanmasında kullanılmaları sebebiyle Bâkılânî atomların varlığına inanmanın vâcib olduğu görüşündeydi diye anlamak gerekir. Burada, atomlar nazariyesinin, Eş’arî’ye göre, âlemin yaratılmışlığına ve dolayısıyla da Tanrı’nın varlığına dair temel delil olarak kullanılabileceğine bir işaret vardır¹⁴⁴. Böylece uzun bir süre felsefî kelâm doktrininin parçası olan ve bazı dînî inançların desteklenmesinde temel bir delil olarak kullanılan atomculuk, Bâkılânî tarafından, haklarında bir delil olarak kullanılmış olduğu bu dînî inançların bir parçası yapıldı.

Eş’arî kelâm modelinin felsefîleştirilmesi olarak nitelebilecek ikinci değişiklik Gazâlî (ö. 1111) tarafından sokuldu. İbn Haldûn’un, Eş’arî’nin “öğrencisi”¹⁴⁵ ve onun metodunu “ikmâl eden”¹⁴⁶ kişi olarak tanıttığı Bâkılânî’nin aksine Gazâlî onun tarafından “sonrakilerin yolunu” (*tarîkâtü-l-müteahhirîn*)¹⁴⁷ takdim eden kişi olarak tanıtılır. Bu sonrakilerin yaptıkları onun tarafından şöyle özetlenir: İlkin, “onlar, delillerinin temeli olarak Kelâm’da kullanılan öncüllerin çoğunu çürüttüler ve bunu fizik ve metafizik hakkındaki felsefî tartışmalardan çıkarılan deliller vasıtasıyla yaptılar”¹⁴⁸.

Gazâlî, biliyoruz, önce, çözümünü uzun zaman alacak güçlüklerle yol açtığı gerekçesiyle bir takım dînî inançlar için bir delil olarak atomculuğu kullanmaktan geri durdu¹⁴⁹. Böylece biz, Eş’arî tarafından yalnızca atomculuğa dayalı bir delilin des-

¹⁴⁰ Age., I.15.

¹⁴¹ Age., s. 40, II.11-12.

¹⁴² Age., s. 114, I.16.

¹⁴³ Age., s. 40, II.9-10.

¹⁴⁴ Orada Eş’arî’nin “atomların toplanması ve ayrılmasından çıkarılan delil” vasıtasıyla âlemin yaratılışını ispat ettiği haber verilir. Fakat bk. Schreiner (*Aş’aritentum*, s. 108-109) ve Gardet et Anawati (*Introduction*, s. 62-63) İbn Haldûn’un, Bâkılânî “atomun ve boşluğun varlığını tasdik etti” cümlesini, onun atomculuğu sünnî Kelâmasokan ilk kişi olduğu anlamında almışlardır.

¹⁴⁵ *Mukaddime* III, s. 40, II.4-7.

¹⁴⁶ Age., I.13.

¹⁴⁷ Age., s. 41, II.12 ve 15. Bu cümlemin Gardet et Anawati, *Introduction*, s. 72-76’da *Via antiqua et via moderna* başlığı altındaki tartışılmasına bakınız. Keza, Maimonides’in *Moreh* II,14 (4), s. 200, I.18’deki “sonraki (mute’ahhirîn) kelâmcılardan başarılı biri”ne yaptığı atıfı da bakınız, ki göreceğimiz üzere kasdedilen Gazâlî’dir.

¹⁴⁸ Age., II. 5-8.

¹⁴⁹ *Tehâfütü’l-Felâsife* XVIII, 14, ş. 306, II.2-9 ve 27, s. 312, II.3-4. Krş. Carra de Vaux, *Gazali*, s. 119.

teklenmesinde kullanılan Yahyâ en-Nahvî (John Philoponus)'nin birbiri ardınca gelmek suretiyle bir sonsuzun imkânsızlığından çıkarılan âlemin ezeliğine karşı delilinin Gazâlî tarafından nasıl bağımsız bir delil olarak kullanıldığını göreceğiz. İkincisi, sonrakiler (müteahhirîn), Bâkılânî tarafından ileri sürülen “deliller yanlış olduğunda onlarla ispat edilmeye çalışılan şey (medlûl)in de yanlış olacağı”¹⁵⁰ görüşünü reddettiler. Bu görüşün reddedilmesi yukarda anılan Aristo'nun yanlış öncüllerden doğru sonuçlar çıkmasının mümkün olduğuna dair görüşünün imân esaslarına ilişkin delillere uygulanabilir olduğu anlamına gelir. Üçüncüsü, sonrakilerin metodu “çoğu kez görüşleri imân esaslarından ayrıldığı yerlerde filozofların reddedilmesini ihtiva etmekteydi”¹⁵¹. Tabîî, bu, Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserine bir atıftır.

Gazâlî tarafından sokulan “sonrakilerin metodu”nun birinci ve üçüncü özellikleri onun kendi otobiyografisindeki Kelâm'a karşı tutumunun tasvîrini yansıtır. Hakında tam bilgiye ulaştığı Kelâm öğrencisi olarak başladığını ifâde ederek söze başlayan Gazâlî, bid'atçılığa karşı sünnilîği savunmalarından dolayı kelâmcıları överken iki sebepten onları hatalı bulduğunu belirterek sözü sürdürür. Birincisi, “onlar delillerini hasımlarından aldıkları önermeler üzerine dayandırdılar ve ya otoriteye itimat etmeleri ya toplumun icmâi (consensus) yahut da Kur'ân ve hadîslerin açık kabulü sebebiyle onları almaya mecbur kaldıklarını iddia ettiler”¹⁵². Konuyla ilgili Gazâlî'nin zihninde bulunan mesele hiç kuşkusuz atomculuktu. İkincisi, “dikkatini ve düşüncesini felsefeye çeviren hiçbir İslâm âlimi görmedim. Kelâm'a dair yazdıkları kitaplarda kelâmcılar ne zaman filozofları çürütmeye kalkışsalar birkaç anlaşıl-maz ve tutarsız cümle söylemekten başka birşey yapmazlar”¹⁵³. *Tehâfütü'l-felâsife*'sinde Gazâlî kendisi bu eksikliği gidermeye çalıştı.

Gazâlî'nin Kelâm ve felsefeye karşı tutumunu tasvîrinden şunu çıkarabiliriz. O Kelâm'ın metotlarını uygun görmezken onun görüşlerini tasvip ediyordu; buna karşılık, tam zıt olarak, felsefenin görüşlerini tasvip etmeyip onun metotlarını uygun bulmaktaydı. Bu, genel olarak, İbn Haldûn'a göre Gazâlî tarafından resmen başlatılan, felsefileşen Eş'arî Kelâmı'nın bir nitelendirilmesi olarak da değerlendirilebilir. Böylece, İbn Haldûn tarafından nitelendirildiği üzere, Kelâm'la ilişkisinde Gazâlî onu tarihinde yeni bir döneme sokan kişi, *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde kendisi tarafından belirlenen niteliğiyle felsefeyle ilişkisinde de onun tenkitçisidir. Bununla

¹⁵⁰ *Mukaddime* III, s. 41, II.9-10.

¹⁵¹ *Mukaddime* III, s. 41, II.12-13.

¹⁵² *El-Munkızu Mine'd-Dalâl*, Beyrut neşri, 1959, s. 16, II.13-14.

¹⁵³ *Age.*, s. 25, II.12-14.

birlikte, kendisini felsefeyi tenkit etme vazîfesine hazırlarken o, kendisinin söylediği gibi, konu hakkında bilgiye ve onun en karmaşık problemleri -ki kendisinin haber verdiğine göre bu konularda kendilerini filozof sayan kimseleri aşmıştı¹⁵⁴ hakkında bir anlayışa ulaşmaya gayret ettiği ve hem filozofların görüşlerini açıkladığı eserinde hem de onları tenkit ettiği eserinde kendisini, sıkça, yaygın genel felsefî görüşler hakkında özgün yorum sahibi biri olarak gösterdiği için Gazâlî'nin tarihî açıdan, hem Kelâm'a hem de felsefeye mensup olduğu kabul edilebilir. O nedenle, bu eserde, biz, onun Kelâm'ın bazı öğretileriyle ilgili savunmasına yer verdik; fakat, onun bazı felsefî öğretiler hakkındaki özel yorumu İslâm felsefesine tahsis edilmiş cilt içinde ele alınabilecektir.

III. MAİMONİDES'E GÖRE KELÂM

Hem Şehristânî hem de İbn Haldûn “Kelâm” ile “Felsefe” arasındaki farkın yanında onların kendi temsilcileri “kelâmcılar” ile “filozoflar” arasındaki farkı da biliyorlardı. Şehristânî'nin eseri kendisinin Kelâm'la ilgili açıklamasına bir karşılık olarak, Yunan felsefesi hakkındaki bilgilerinden sonra yer verdiği¹ İbn Sînâ'nın felsefesine dâir bir açıklamayı ihtiva eder²; İbn Haldûn ise Kelâm³ ve Tasavvufu⁴ işleyişinden sonra, “Aklî İlimler ve Çeşitleri”⁵ başlığı altında ele aldığı felsefe konusunda “Doğu'da Fârâbî ve İbn Sînâ'yı Endülüs'de İbn Rüşd ve İbn Bacce”yi zikrederek onları “en büyük islâm filozofları” olarak tanıtır⁶. Fakat ne Şehristânî ne de İbn Haldûn bu İslâm filozoflarının dînî akılcılığını (rasyonalizasyon) takip etti. Şehristânî “ehl-i sünnet ve'l-cemâatin doktrini”⁷ haline geldi diye tanıttığı Eş'arî Kelâmı'ndan her ne kadar zaman zaman ayrılmamış değilse de açıkça onu takip etti⁸. Aynı şekilde, İbn Haldûn, Eş'arî Kelâmı'yla ilgili olarak onun “nazaîf disiplinlerin ve dînî ilimlerin en güzellerinden biri”⁹ olduğunu söyler ve onların Allah tarafından doğru

¹⁵⁴ Age., II.7-11 ve 17 vd.

¹ Milel, s. 251-348.

² Age., s. 348-429.

³ Mukaddime III, s. 27, II.1 vd.

⁴ Age., s. 59, II.16 vd.

⁵ Age., s. 86, II.18 vd.

⁶ Age., 91, I.19, s. 92, I.2.

⁷ Milel, s. 65, I.15.

⁸ Guillaume'un Şehristânî'nin Nihâye neşrinin girişiyle krş. s. IX, XII.

⁹ Mukaddime III, s. 40, II.13-14.

yoldan çıkartıldıklarını ilân ederek¹⁰ Fârâbî ve İbn Sînâ'nın dînî akılcılığını açıkça reddeder. Şehristânî *Milel*'inde, İbn Haldûn da *Mukaddime*'sinde Kelâm'ı, filozofların dînî akılcılığıyla karşılaştırıldığında birleşik bir sistem olarak değil fakat daha çok birbirine muhâlif fırkalarca savunulan zıt görüşlere bölünmüş bir sistem olarak takdim eder. Kelâm'ı takdim edişlerinde ikisinin müşterek olduğu bir husus da onların Kelâm üzerindeki bazı felsefî tesirlere işaret ederken genel olarak hiçbir Hristiyanî etkiden bahsetmemeleridir. Mamafih, Şehristânî sadece münferit iki kelâmcı üzerinde Hristiyanî etkiden söz ederken¹¹ İbn Haldûn, felsefe dahil, çeşitli ilimlere dâir Yunan eserlerinin Arapçaya tercüme edilmesinin nedenini açıklama teşebbüsünde, sebeplerden birinin, Müslümanların, Hristiyan tebaaları arasındaki piskopos ve rahiplerden kendileri hakkında bazı îâmâlar işitmiş olmaları¹² olduğunu söyleyerek, dolaylı bir şekilde, Kelâm üzerinde bir tür Hristiyanî etkinin varlığına işaret eder.

Onların aksine Maimonides, bazı temel inançlarda kendine özgü din felsefesiyle onlardan ayrılmış olsa da, o dönemde İslâm'da kendilerine "felâsife" denen zümreye mensuptu. Kendi ifâdesiyle, ona özgü bu din felsefesinde Yahûdîlik ve İslâm'a göre müşterek bulunan konularda bile kelâmcılardan da ayrı görüşte olan¹³ Maimonides'in Kelâm'ı tanıtımı aynaya göre sır vazifesi görmektir¹⁴. Bu sebeple, o, Kelâm'ı varlığının iki merhalesi yani, felsefî olmayan ve felsefî olan merhaleleri boyunca geçirdiği tarihi gelişmesi bakımından değil, fakat daha çok kendisinin yaşadığı on ikinci yüzyılda, biri onuncu öteki on birinci asırdan beri her biri kendi yolunda zaten felsefileşmiş bulunan Mu'tezilî ve Eş'arî fırkalarıyla olduğu gibi takdîm edecekti. Ayrıca, tasarladığı Kelâm tanıtımında Mu'tezilîler'le Eş'arîler'in üzerinde tartıştıkları çeşitli görüşlere yer de vermeyecekti. Kendi açıklamasına göre, onun tasarlanmış Kelâm tanıtımının maksadı, sadece Mu'tezilîler'le Eş'arîler arasında ortak olan ve onların dört dînî akîdenin¹⁵ kanıtlanması konusundaki delilleri için zorunlu bulunan Kelâm'ın felsefî görüşlerini ele almak olacaktı. Bu dört akîde İslâm, Yahûdîlik ve Hristiyanlık'ta ortak olan¹⁶ Allah'ın varlığı, birliği, cisim olmayışı ve âlemin yaratılmışlığından ibâretti. Binâenaleyh, İslâm'da tartışma meselesi olan dînî akîdeler, Maimonides tarafından ancak onlar hakkında Yahûdîler'in görüşünü açık-

¹⁰ Age.. s. 213, II.2-10.

¹¹ *Milel*. s. 42, II.8-14.

¹² *Mukaddime* III. s. 91, I. 6.

¹³ *Moreh* I, 71, s. 123, I.4.

¹⁴ Age.. s. 126, II.10-13.

¹⁵ *Moreh* I,73, s. 134, II.23-25.

¹⁶ Age.. 71, s. 123, II.4-10.

lama teşebbüsüyle irtibatı bakımından ele alınma gereği hissedildiğinde konu edilmemiş ve kitâbının başka bölümlerine göndermeler yapılmıştır¹⁷. Böylece sıfatlar meselesi onun tarafından kendisinin Kutsal Kitâb'ın kelime ve ifâdelerinin nasıl felsefi olarak yorumlanabileceklerini¹⁸ ve kendi felsefesi için genel bir metodolojik giriş olarak ona hizmet edebileceğini göstermeye çalıştığı bölümlere havale edilir. Bu nedenle, İslâm'da Kur'ân'ın yaratılmamışlığı problemini teşkil eden kelâm sıfatıyla ilgili özel mesele, onun tarafından, yine, bu metodolojik girişe havale edilmiş ve Kutsal Kitap'ta Tanrı'ya nisbet edilmiş olan *kelâm* (*dibbur*)¹⁹ teriminin açıklanmasına tahsis olunan bir bölümde ele alınmıştır.

Ne var ki, ona göre kader probleminin iki yönü bulunmaktaydı. Bir dînî inanç olarak o Eş'arîler'le Mu'tezilîler arasında bir tartışma konusu olduğu halde, felsefi bir görüş olarak sebepliliğin inkârıyla irtibatlıydı ve sebepliliğin inkârı da Eş'arîler'le Mu'tezilîler nezdinde ortaktı. Dahası, genellikle Maimonides kaderin inkâr edilmesinde Mu'tezilîler'le görüş birliğinde olduğu halde hür irâde anlayışlarında bütünüyle aynı görüşte değildi. Bunun sonucu olarak, kader problemi ve hür irâde onun tarafından iki yerde ele alınır. Birincisi, Eş'arîler ve Mu'tezilîler'ce müşterek olarak savunulduğu şekliyle sebepliliğin inkârıyla ilgili açıklamasının sonunda o, "insan fiilleri" konusunda bu iki fırkanın ayrı görüşte olduklarını ilâve eder ve sonra onların kendi görüşlerini tanıtmaya devam eder²⁰. İkincisi, kendisinin ilâhî inâyetle ilgili görüşünün tartışılmasıyla bağlantılı olarak Maimonides, kader problemi ve hür irâde konusunda, özellikle onların dînî yönleri üzerinde durarak, Eş'arî ve Mu'tezilî görüşler hakkında daha itinalı bir açıklama takdim eder²¹.

Dört fasıl (73-76) içinde yer alan Kelâm'a dair seçilmiş görüşlerinin takdiminden önceki iki fasılda (71-72) Maimonides şu üç konuyu ele alır: (1). Eserinin I. Bölümünde (1-70) kendisinin genel metodolojik girişi arasına Kelâm'ın görüşlerini sokmasının uygunluğuna dâir bir açıklama ile II. ve III. Bölümlerde yer alan kendi görüşleri hakkında bir izâh; (2). Kendisinin yaşadığı dönemde mevcut oldukları şekliyle Kelâm görüşlerinin tarihî arka-planıyla ilgili bir özet; (3). Kelâm görüşleriyle kendi görüşleri arasındaki bazı temel farkların bir tahlili.

Onun Kelâm'ın görüşlerini işe katmasının uygunluğuna dair açıklaması şu aşğıdaki bağlamdan ortaya çıkar. Genel metodolojik girişinin sonunda, Kutsal Ki-

¹⁷ *Moreh* I, 50-60.

¹⁸ *Age.*, 1-70.

¹⁹ *Age.*, s. 65.

²⁰ *Moreh* I, 73, Prob. 6, s. 141, I. 11 - s. 142, I. 2.

²¹ *Age.*, III, 17.

râb'ın "O göğü yürütendir" (Deut. 33:26) şeklindeki Tanrı nitelemesini, kudret ve irâdesiyle Tanrı bütün semâvî küreyi kuşatan en uzak feleğin dairevî hareketine sebep olur, diye felsefî açıdan yorumladıktan sonra Maimonides, Kutsal Kitâb'ın bu ifâdesinin öyle yorumlanmış olmasının "daha sonra göstereceğim gibi kendisiyle Tanrı'nın varlığının bilinebildiği en büyük delil teşkil eden"²² Tanrı'nın varlığına dair felsefî hareket deliline işaret ettiğini söyler. Burada, Maimonides II. bölümde başlayan Kutsal Kitâb'ın öğretileriyle ilgili kendisi tarafından ileri sürülen felsefî yorumu yine kendisinin Tanrı'nın varlığına dair ilk hareket deliliyle sürdürme eğilimindeydi. Ne var ki yapmak üzere olduğu şey için kendisini haklı çıkarma gereğini hissederek o, Yunan felsefesinin denginin nasıl bir zaman, Sözlü Yasa olarak bilinen sözlü geleneğin yanında sözlü gelenek şeklinde Yahûdîlik'te de bulunduğunu, bu Sözlü Yasa'nın Kutsal Kitap'ta toplanan Yazılı Yasa'nın öğretileri için bir vasıta olarak kullanılmış olmasına nasıl benzediğini, bu sözlü felsefî geleneğin nasıl ortaya çıktığını ve nasıl onun izlerinin yalnızca Talmud ve Midrashim'de bulunabileceğini göstermeye çalışır²³. Ardından, daha sonraları yabancı tesirlerle felsefenin Yahûdîliğe nasıl yeniden sokulduğunu göstermeye çalışır ve Yahûdîliğin Doğu'daki sözcüleri "Geonim ve Karaîler" ile onun İspanya'daki sözcülerini karşılaştırır. Öncekiler, diyor Maimonides "Tanrı'nın birliği ve ona bağlı konular üzerindeki tartışmalarında" İslâm kelâmcılarından Mu'tezile'yi"²⁴, daha doğrusu onuncu yüzyılda "kelâmın metotlarıyla filozofların metotlarını mezcetmiş olan" Mu'tezile'yi, buna karşılık, kendisi dahil sonrakiler "filozofları"²⁵ takip ettiler. Bu zıtlık gâyet tabiî olarak felsefeye dayanan kendi görüşleriyle karşılaştırılmış olan onun zamanında mevcut şekliyle Kelâm görüşlerine dair bir açıklamayı ve böyle bir açıklama da yine tabiî olarak belirtilen görüşlerin tarihî arka-planı hakkında bir takım izâhât gerektirdi.

Onun kendi zamanında mevcut olduğu şekliyle Kelâm görüşlerinin tarihî arka-planıyla ilgili açıklaması şu cümleyle başlar: "Bil ki, Mu'tezilî ve Eş'arî müslümanların bu konularda söylediklerinin hepsi bazı önermelere dayanan görüşlerdir (opinions), ki bu önermeler filozofların görüşlerine karşı koymaya ve onların iddialarını çürütmeye çalışan Grekler'in ve Süryâniler'in kitaplarından alınmıştır"²⁶.

Bu pasajda; "bu konular" tabiri gramer bakımından önceki "Tanrı'nın birliği ve ona bağlı konular" cümlesini gösterirken, psikolojik açıdan o daha sonra kendisinin

²² *Age.*, I, 70, s. 120, I. 25, s. 121, I.6.

²³ *Age.*, 71, s. 121, II.9-28.

²⁴ *Age.*, s. 121, I. 28, s. 122, I.4.

²⁵ *Moreh* I, 71, s. 122, II.9-13.

²⁶ *Age.*, II.13-16.

alemin yaratılmışlığı, Allah'ın varlığı, birliği ve cisim olmadığının kanıtlanmasında kelâmcıların kullandığı delil diye nitelediği şeye önceden düşünülerek yapılan bir atıftır²⁷. Bu yüzden, bu pasajda Maimonides'in gerçekten söylemek istediği şey, Mütezilîler ve Eş'arîler'in, filozofların çoğunun inkâr ettiği âlemin yaratılmış olduğu inancının desteklenmesinde yahut filozofların çoğunun kabul ettiği Allah'ın varlığı, birliği ve cisim olmadığı inancının desteklenmesinde felsefî bir tarzla tartışılırken ya onların bazı delillerini kendilerine mal etmek yahut yeni deliller düzenlerken onların metotlarını kabul etmek sûretiyle, Hristiyan filozofların izinden gitmiş olduklarıdır. Böylece de, o, daha sonra aynı bölümde, bu dört inançla ilgili kelâmcıların delillerini tenkit ederken tenkidine "genellikle Hristiyan olan Greklerden ve Müslümanlar'dan ilk kelâmcılar"²⁸ bu dört inançla ilgili delillerini düzenlerken ortak bazı unsurları paylaştılar, cümlesiyle başlar ve "kadîm kelâmcılar"²⁹, "bu kelâmcılar"³⁰ ve "kelâmcıların metodu"³¹ hakkında konuşmayı sürdürerek sonra şöyle der: "Bu, bu tür araştırmayla ilgili her konuda müslümanlardan her kelâmcının metodu"³². Ve kaydetmek gerekir ki Maimonides bu iddiasında haklıdır. Çünkü, kelâmcıların, ispat yoluyla âlemin yaratılmış olduğu kanıtlanabilir, şeklindeki iddialarının Kilise Babaları'na kadar geri gittiği gösterilebilir³³. Aynı şekilde onların yalnızca yaratma esasına dayanan Allah'ın varlığına dair delilleri de Kilise Babaları'na kadar uzanır; zira Kilise Babaları yaratma delilini ve öteki bazı delilleri teşkil ederlerken hiçbir zaman Aristo'nun hareketin ezeliği delilini kullanmazlar³⁴. Bu sûretle, onların Allah'ın birliği ve cisim olmadığına dair temel delillerinin bir kısmı da Kilise Babaları'nda bulunur.

Bu bakımdan, meselâ, Allah'ın varlığı hakkında Maimonides tarafından kelâmcılar adına ortaya koyduğu beş delilden, Onun "karşılıklı engel olma (*temânî*)" metodu"³⁵

²⁷ Age., s. 124, II.6-10.

²⁸ Age., 123, II.10-11.

²⁹ Age., I.28.

³⁰ Age., s. 123, I.30-s.124, I.1.

³¹ Age., s. 124, I.2.

³² Age., I.9.

³³ Krş. benim "The Patristic Arguments against the Eternity of the World", HTR, 59:351-367 (1966) makalem .

³⁴ The Philosophy of the Church Fathers'in yayımlanmamış ikinci cildinde Tanrı'nın varlığına dair delillere ayrılan bölümde tartışılmıştır.

³⁵ Moreh I,75 (1), s. 156, II.14-22. Bu delil tipi Cüveynî'nin İrşâd'ında, s. 31, II.11-18 (58) yer alır, ki buradaki *temânî* terimi daha sonra da Şehristânî'nin Nihâye'sinde, s. 91, I.18, s. 92, I.13 yer alır. İbn Rüşd onu Keşf'inde (s. 48, I.20, s. 49, I.10) Eş'arîler adına iktibas eder ve onu *mimânî*'a kelimesiyle ifâde eder.

diye tarif ettiği birincisi Yahyâ ed-Dımeşkî'ye kadar geri gider³⁶ ve yine onun "ihtiyaç" (*iftikâr*) delili diye niteleyip temânü' delilinin sadece bir çeşidi olduğunu belirttiği³⁷ beşincisi de Yahyâ ed-Dımeşkî'ye kadar uzanır³⁸. Aynı şekilde, kelâmcıların Allah'ın cisim olmadığına dair üçüncü delilleri de³⁹ Nazianzus'lu Gregory'nin bir delilini örnek almıştır⁴⁰. Her iki delil de zıddını abese ırcâ etmek sûretiyle Allah'ın cisim olmadığını ispat eder, buna karşılık onlardan her biri bu zıddı abese ırcâ ederken kendi özel akıl yürütme metodunu kullanır; bu delilde yaptıkları bir değişikle kelâmcılar kendi kabul edilebilirlik teorilerini meydana getirmişlerdir⁴¹.

Daha sonra Maimonides, Hristiyan felsefesinin doğuşunu tasvîr etmeye devam eder: "Hristiyan Kilisesi'nin Rum ve Süryânî cemâatleri ortaya çıktığında olması beklenen, Hristiyanların inançlarının beyan edilmesi idi, buna karşılık bu cemâatler arasında filozofların görüşleri geniş ölçüde kabul edildi, bunun sebebi onlar arasında felsefenin yükselmiş olmasıydı. Bunun neticesi olarak, krallar zuhur eden dîni savunmaya azmedip, Rumlar ve Süryânîler arasında zamanın eğitim görmüş insanları inançla ilgili beyanlarının büyük ölçüde ve açıkça felsefî görüşlerle çelişen iddialardan ibaret olduğunu gördükleri zaman onlar arasında bu Kelâm ilmi doğdu. Böylece onlar inandıkları şeyin desteklenmesinde kendilerine yararlı olacak ve onlarla dinlerinin temellerini tahrip eden filozofların bu görüşlerini de çürütebilecekleri önermeler ortaya koymaya başladılar"⁴².

Bu, cümlelerin gerisindeki tarihi gerçekler şunlardır: Savunmacı ve tartışmacı hristiyan literatürü Konstantin'in hristiyan olmasından ve dolayısıyla da İznik Kon-

³⁶ *De Fide Orthodoxa* I, (PG 94, 801 B).

³⁷ *Moreh* I, 75 (5), s. 158, II.17-20. Bu delili Maimonides şu kelimelerle sunar: "sonrakilerden biri, tevhid inancı konusunda onun burhânî bir metot bulmuş olduğunu zannetti" (I.16). Bu delille ilgili kısa bir cümle Cüveynî'nin *İrşâd*'inde, s. 31, II.18-19 (59) yer alır. Onun daha mükemmel bir şekli Şehristânî'nin *Nihâye*'sinde, s. 93, I. 8, s. 94, I.13. bulunur. Bu delilin son kısmında Şehristânî "Şâyet tanrılardan birisi âlemin yaratılmasına iştirak etmediyse o takdirde o ötekine muhtaç (müftekir) olacaktır, fakat ihtiyaç (fakr) tanrılıkla uyuşmaz" der ve sonra şu sonuca varır: "Bu metot, yeterlik (*istiğnâ*) metodu vasıtasıyla beyanı destekler ve o bu problem hakkında söylenenlerin en güzelidir". Kesinlikle buna benzer bir şekilde, Maimonides burada, şunu ileri sürer, eğer âlem ancak iki tanrının birlikte çalışmalarıyla yaratılabilmiş olsaydı, o takdirde onlardan her biri "ötekine muhtaç olması sebebiyle (*li-iftikârihi*)", yaratmaktan âciz olurdu ve bu suretle de "kendi kendine yeter" (*muştâğniyen biżâtihî*) olmazdı. İbn Rüşd'ün *Keşf*'inde, s. 49, II. 9-10, bu delil onun Eş'ariler'e nisbet ettiği *miimânî*'a delilinin bir kısmını teşkil eder (s. 48, II. 20-21).

³⁸ *De Fide Orthodoxa* I, 5 (PG 94, 801A).

³⁹ *Moreh* I, 76 (3), s. 161, II.13-14.

⁴⁰ Gregory of Nazianzus, *Oratio* XXVIII, 7 (PG 36,33B).

⁴¹ *Moreh* I, 73, prop. 10.

⁴² *Age*, I, 71, s. 122, II.16-22.

sili'nden çok önce görünmeye başlamıştır. Bu literatür, Quadratus ve Aristides gibi, muhtemelen Rûm cemâatinden olan kimselerle, yine muhtemelen Süryânî cemâatinden olan bir kişi, yani Antakyalı Theophilus tarafından Grekçe olarak yazılmıştır. Kezâ, bu tür literatür, Tertullian, Arnobius ve Lactantius gibi kişilerce Latince'de de meydana getirilmiştir. Süryânî cemâatinden Aphrates ve Ephrem Syrus gibi kişilerce Süryânîce yazılan hristiyanî eserler dördüncü yüzyılda, yani Konstantin'in hristiyan olmasından ve İznik Konsili'nden sonra görünmeye başladı. Müslümanlar, bu üç dildeki hristiyan literatüründen yalnızca Grekçe ve Süryânîce'de yazılanlarla temâsa geçtiler ve Grekçe'deki eserlerle onlar ya Süryânî hristiyanlarca Grekçe'den doğrudan yapılan tercümeler yoluyla yahut Grekçe'den yapılan Süryânîce tercümelerden yapılan tercümeler vasıtasıyla temâsa geçtiler. İznik öncesi savunmacı ve tartışmacı yazılardan hiçbirinin Arapça'ya tercüme edilmediği de zikredilmesi gereken önemli bir gerçektir⁴³.

Bütün bunların ışığında, Maimonides'in buradaki cümlesinin savunmacı ve tartışmacı hristiyan yazılarının tarihi kaynağını tasvîr etmeyi kasetmediğini farzetme hakkına sahibiz; onunla anlatılmak istenen sadece bu savunmacı ve tartışmacı hristiyan literatürüyle Müslümanların tanışmış olmaları ve onların İznik sonrası dönem esnasında, gerçekten "Kralların dînî savunmaya azmettikleri" zamanda meydana getirilmiş olduğudur.

Daha sonra Maimonides Hristiyan felsefesinin Müslümanlarca nasıl bilinir hale geldiğini göstermeye çalışır. Tarihî olarak gerçekler şöyledir. Genel Yunan felsefî eserlerinden tercümeler sekizinci yüzyılda Halîfe Mansûr'un (745-775) saltanatı devrinde başladı ve Halîfe Me'mûn'un (813-833) saltanatı esnasında, sonuna değilsede, en yüksek noktasına ulaştı. Sonra, Kindî (ö. 866) ile Yunan felsefî eserlerine dayanan Arapça yazılan ilk eserler görünmeye başladı ve Maimonides'in zamanına kadar da görünmeye devam etti. Hemen hemen aynı dönemde, dokuzuncu yüzyılın başlarında, İslâmın hâkimiyeti altındaki Hristiyanlar Rum Kilise Babaları'nın öğretilerini Arapça yazılan eserlere nakletmeye ve Rum Kilise Babaları'nın bazı eserlerini de tercüme etmeye başladılar. Arapça yazan bu tür ilk Hristiyan yazarlar Melkit (Milkî) Ebû Kurre (dokuzuncu asrın ilk yarısı)⁴⁴, Nesturî Catholicus Timothy I (ö. 823)⁴⁵ ve Yakûbî Ebû Râ'ita (Ebû Kurre'nin çağdaşı)⁴⁶. Maimonides'in zamanına kadar bunları başkaları takip etti⁴⁷. Maimonides'in zamanından önce bu tür bir

⁴³ Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I, (1944), s. 302-310.

⁴⁴ Age., II, s. 7 vd.

⁴⁵ Age., s. 114 vd.

⁴⁶ Age., s. 222 vd.

⁴⁷ Age., I, s. 79-82.

yazar Yahyâ b. Adî (893-974) idi⁴⁸. Grekçe Patristik literatürden doğrudan tercümeler, zaman zaman yalnızca derlemeler, özetler ve cümleler şeklinde, dokuzuncu yüzyılda görünmeye başladı⁴⁹ ve zamanla birçok Kilise Babası'nın çeşitli eserlerinden⁵⁰ ve aralarında Yahyâ en-Nahvî (John Philponus)'nin de bulunduğu⁵¹ başka Grek Hristiyan yazarların eserlerinden de tercümeler yapıldı. Bütün bunları Maimonides'in şu iki cümlesi yansıtır.

Birinci cümlesinde o şöyle diyor: “İslâm dînî zuhûr edip filozofların eserleri onun inananlarına nakledildiğinde aynı zamanda onlara filozofların eserlerine karşı yazılmış olan reddiyeler de *nakledildi*”⁵². Maimonides'in yalnızca “tercüme edildi” demek olan *tiircimet*⁵³ kelimesini kullanmayarak onun yerine hem “nakledildi” hem de “tercüme edildi” anlamına gelen *nuklet* kelimesini kullanmasına dikkat etmek gerekir. Sonraki kelime, biz öyle anlıyoruz, onun tarafından bile bile kullanılmıştır, zira, gördüğümüz gibi, hem Grek felsefi eserleri hem de Grekçe yazılan Hristiyan felsefi yazıları Müslümanlarca kısmen doğrudan tercümeler ve kısmen orijinal olarak Arapça yazılan eserler vasıtasıyla bilinir oldu. Yine işaret etmek gerekir ki, “İslâm dînî zuhûr edip filozofların eserleri onun inananlarına nakledildiğinde” cümlesi, yedinci yüzyılda İslâm'ın doğuşundan hemen sonra Yunan felsefesi, birden bire, Arapça'ya yapılan tercümeler ve orijinal olarak Arapça yazılan eserler vasıtasıyla, Müslümanlarca bilinir hale geldi demek olmadığı gibi, “aynı zamanda onlara filozofların eserlerine karşı yazılmış olan reddiyeler de nakledildi” cümlesi de Grekçe yazılan Hristiyan yazıların birden bire, Arapça'ya yapılan tercümeler ve orijinal olarak Arapça yazılan eserler vasıtasıyla, Müslümanlarca bilinir hale geldi demek değildir. Maimonides'in gerçekten söylemek istediği şudur: İslâmın doğuşundan bir zaman sonra Yunan felsefi eserlerinin Arapça tercüme edilmeye başladı ve bunu orijinal olarak Arapça yazılan felsefeye dair eserler takip etti, zamanla Hristiyan Grek eserlerinin Arapça tercüme edilmeye başladı ve bir kez başlanmış bulunan bu tür edebî faaliyet yıllarca, onun zamanına kadar devam etti.

⁴⁸ Age., II, s. 233 vd.

⁴⁹ Age., I, s. 299,300.

⁵⁰ Age., s. 302-378.

⁵¹ Age., s. 417.

⁵² Moreb I, 71, s. 122, II.22-24.

⁵³ İbn Haldûn, Yunan filozoflarının Arapça tercüme edilmeleri konusunda *terceme* kelimesini kullanır, krş. *Mukaddime* III, s. 91, I.14; s. 101, II.11 ve 13; s. 213, I.5. Bu kelime Maimonides tarafından da sıkça kullanılmıştır, krş. *Moreb* I, 27, s. 39, I.1; I.48, s. 71, I.20; II.33, s. 257. I.25; II.47, s. 291, I.20. Görmüş olduğumuz gibi, Şehristânî *fusirat* kelimesini kullanır.

İkinci cümlesinde Maimonides: "Böylece, Yahyâ en-Nahvî'nin, İbn Adî'nin ve diğerlerinin bu konulardaki Kelâmını keşfettiklerinde onlar, kendi araştırmaları için son derece faydalı birşey yakalamış olduklarını düşünerek ona sıkıca sarıldılar"⁵⁴ diyor. Bu cümle, Yahyâ en-Nahvî ve İbn Adî'nin, Maimonides tarafından müslümanlarca bilinen ve kendilerinden müslümanların ilk önce felsefî istidlâl metodunu öğrendikleri ilk Hristiyan yazarlar arasında kabul edildiği anlamına gelmez. Onun, Hristiyan yazarların "kelâmı" "bu konular üzerinde" -yani Müslüman kelâmcıların âlemin yaratılışı ve onun ayrılmaz neticesi olan Allah'ın varlığına dair delillerini tertip etmede İslâm kelâmcılarına te'sir eden Hristiyan yazarlara örnek olarak ve yine muhtemelen eserleri Grekçe'den tercüme olunan ve eserleri orijinal olarak Arapça yazılan bu iki tip Hristiyan yazarlara örnek olarak zikredilmiş olduğunu gösterir.

Yine kaydetmek gerekir ki bu iki gerçeği Maimonides'in bulduklarından daha iyi gösterecek örnekler bulunamazdı. Aristo'nun en verimli yorumcularından biri olan Yahyâ en-Nahvî (takriben 500'de parladı) hristiyan olmuş ve âlemin ezeli olduğu görüşünü reddetmek için Aristo ve Proclus'a karşı eserler kaleme almıştı. Bu eserler Arapça'ya tercüme edildi⁵⁵, Maimonides'in kelâmcılara nisbet ettiği âlemin ezeliğine karşı delillerden biri Yahyâ en-Nahvî'ye kadar geri gider. İbn Adî (893-974) ise Graf tarafından "Hristiyan şarkın âlimler göğünde ilk görkemli yıldızı"⁵⁶ olarak nitelenir. Mütercim, saf felsefî eserlerin ve saf hristiyanî eserlerin yazarı olmasının yanında o, Tanrı'nın cüz'îleri bildiğine⁵⁷ ve O'nun birliğine⁵⁸ inanmak gibi Hristiyanlar ve Müslümanlar arasında ortak olan inançları ele alan eserlerin de yazarıydı. Hiç kuşkusuz Maimonides onu, kendisinin Hristiyan Kelâmı adını verdiği şey hakkında Müslümanların temel bilgi kaynaklarından biri olarak kabul etti.

Böylece Yahyâ en-Nahvî ve Yahyâ İbn Adî, Maimonides tarafından, Kelâm'ın doğuşundan sorumlu kimselere örnek olarak değil fakat daha çok te'sirleri, onun ele aldığı dört inançla ilgili delillerin bir kısmının düzenlenmesine yardım eden kimselere örnek olarak zikredilirler⁵⁹.

⁵⁴ Moreb I, 71, s. 122, II.24-26.

⁵⁵ Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, s. 55 (79).

⁵⁶ Graf, *Geschichte*, II, s. 220.

⁵⁷ Age., s. 243, No. 12.1.

⁵⁸ Age., s. 239, No.1; s. 243, No.13.

⁵⁹ Moreb'in bu bölümü üzerinde inceleme yapanlar onu Mu'tezilî Kelâm'ın tarihi kaynağının bir açıklaması şeklinde anlayarak Maimonides'in burada Yahya b. Adî'ye gönderme yapmasını bir anachronism olarak görürler. Krş., Munk'un, Moreb'in Fransızca tercümesindeki (*Guide des Égarés*, I, s. 341, dipnot 2) notu ile Friedländer, Weiss ve Pines'in kendi tercümelerinden notları.

Buraya kadar Maimonides Müslüman kelâmcıların nasıl onun Hristiyan kelâmcılar dediği kimseleri takip ettiklerini göstermeye çalıştı. Şimdi ise o, Müslüman kelâmcılarının nasıl Hristiyan öncülerinden ayrıldıklarını açıklamaya çalışacaktır.

O, Müslümanların, âlemin fizik yapısı hakkındaki anlayışları bakımından nasıl Hristiyanlardan ayrıldıklarını göstererek başlar ve bununla ilgili olarak şöyle der: "Onlar tıpkı kendi maksadı için faydalı kabul ettiği herşeyi seçen kimse gibi, ilk filozofların görüşlerinden seçmeler yaptılar, söz gelimi, sonraki filozoflar tarafından yanlışlığı kanıtlanmış olduğu halde atom ve boşluk nazariyesini aldılar, çünkü onlar bu görüşlerin bir münzel dînin her taraftarının ihtiyaç duyacağı ortak fikir ve önermeler olduğuna inandılar"⁶⁰. Müslüman kelâmcıların atomculuğu kabullerinin Hristiyan kelâmcıları denen kimselerce paylaşılmadığı genel olarak Maimonides'in zamanında Yahyâ b. Adî'nin atomculuğa karşı yazdığı risâleler gibi eserlerden biliniyor olmalıydı⁶¹, ki bu yüzden Maimonides burada müslüman kelâmcıların atomculuğu kabul etmelerinin Hristiyan te'siriyle olmadığını açıkça ifâde etmeye gerek duymadı.

Daha sonra Maimonides, Müslüman kelâmcıların âlemin yaratılmışlığını, Allah'ın varlığını, birliğini ve cisim olmadığını ispat etme metotları bakımından da nasıl Hristiyan kelâmcılarından ayrıldıklarını izah etmeye devam eder. Açık manâsıyla "yollar" demek olan fakat tartışma boyunca onun tarafından "metotlar"⁶² yani, akıl yürütme metotları anlamında kullanılan turuk kelimesini kullanan Maimonides şöyle diyor: "Bundan başka (*sümme*), Kelâm gelişince onun temsilcileri, filozoflara yakınlıkları sebebiyle Rum ve daha başka kelâmcıların asla itibar etmediği alışılmamış yollara intikal ettiler"⁶³. Maimonides'in bu cümleyle anlatmak istediği şudur. Onlar her ne kadar âlemin yaratılmışlığının ispat edilebilirliği ve Allah'ın varlığı, birliği ve cisim olmadığına dâir temel iddiaları bakımından Hristiyan kelâmcılarını takip ettilerse de -meselâ, atomculuğa dayanan yaratılış delilleri gibi- delillerini filozoflar tarafından tasvip görmeyen öncüller üzerine kurmaları ve yine Allah'ın birliği ve cisim olmadığına dair sağlam felsefi delillerin bir kısmına yanlış anlam vermeleri bakımından onlardan ayrıldılar⁶⁴.

Tartışmakta olduğu iki grup görüşün tarihî arka plânı hakkında Maimonides'in bu açıklaması kelâmcıların görüşlerini, yani, (1) onların evrenin fizik yapısına iliş-

⁶⁰ *Moreh* I, 71, s. 122, II.26-29.

⁶¹ Krş. Périer, *Yahyâ ben 'Adî*. s. 75, No. 27,28,32,33; s.76, No.35.

⁶² Bk., *Moreh* I, 73, s. 134, I. 23; s. 150, I.7.

⁶³ *Moreh* I, 71, s. 122, I. 29-s. 123, I.1.

⁶⁴ *Age*, 75, Delil 2; I, 76, Delil 3.

kin anlayışlarını; (2) evrenin yaratılışı ve Allah'ın varlığı, birliği ve cisim olmadığına dair delillerini takdimiyle son bulur. Daha sonra şu pasaj gelir. "Bundan başka (sümme), yine, Müslümanlar arasında onlara özgü ve savunmaya gerek duydukları bazı öğretiler ortaya çıktı, bu onlara özgü" öğretiler üzerinde görüş farkları zuhur etmesi üzerine her fırka kendi görüşünün savunulmasında faydalı gördüğü önermeler ortaya koydu⁶⁵.

Önceki pasaj gibi bu pasaj da tam olarak "ondan sonra" anlamına gelen ve eserin İbrânice versiyonunda da "bundan sonra"⁶⁶ diye tercüme edilen *sümme* kelimesiyle başlamıştır. Fakat bu pasaj, göreceğimiz üzere, sonradan meydana gelen bir şeyle değil fakat daha çok ilâve olarak meydana gelen bir şeyle ilgilidir. Bu yüzden ben onu her iki yerde "bundan başka" diye tercüme ettim. Maimonides'in burada söylemek istediği yalnızca kelâmcıların, âlemin yaratılışı ve Allah'ın varlığı ve birliği inançlarını -ki sonunda o; İslâmın bu konularda Yahûdîlik ve Hristiyanlık'la ortak olduğunu söyler-⁶⁷ desteklemede Hristiyanî istidlâl metodunu takip etmiş oldukları değil fakat bunun yanına onların aynı istidlâl metodunu kendisinin İslâm'a özgü olduğunu belirttiği ve bu eserde ele almayacağı inançlara da tatbik etmiş olduklarıdır⁶⁸. Burada, İslâm'a özgü bu inançlar konusunda hiçbir imâ yapılmadığı halde, biz onun sonraki cümlesinden onlardan birinin Kur'ân'ın ezeliliğine inanmak olduğunu anlıyoruz⁶⁹. Ötekilerin ise sıfatlar, kader ve âhiretle ilgili bazı hallerin olduğunu tahmin edebiliriz, ki bunların hepsi hakkında İslâm mezhepleri arasında tartışmalar mevcuttu.

Maimonides'in tartışmak için seçtiği kelâmcıların görüşlerinin tarihî arka plânına dair bu kadar açıklama kâfidir. Şimdi onun, kelâmcıların görüşleriyle kendi görüşleri arasındaki bazı temel farklarla ilgili genel tahliline geçebiliriz. Görmüş olduğumuz üzere, onun kelâmcılara nisbet ettiği görüşler iki gruba ayrıldığı için onlardan nasıl ayrıldığına dair tahlili de iki kısma ayrılır. İlkin, o âlemin yaratılışı ve Allah'ın varlığı, birliği ve cisim olmadığına dair delilleri konusunda onlardan nasıl ayrıldığını açıklar⁷⁰. İkinci olarak, o, kendisinin âlemin fizik yapısına ilişkin anlayışının kelâmcılarınkinden nasıl ayrıldığını açıklar⁷¹.

⁶⁵ Age., 71, s. 123, II. 1-3.

⁶⁶ Krş. İbn Tibbon'un ve Harizi'nin İbrânice tercümeleri.

⁶⁷ Moreh I, 71, s. 123, II.4-5.

⁶⁸ Age., II.5-10.

⁶⁹ Age., I.7.

⁷⁰ Age., s. 123, I.10, s. 124, I.7.

⁷¹ Age., I.72.

Delâle'tin I. Bölümünün 71. faslına dair tahlilimde ben, Maimonides'in maksadının Kelâm'ın doğuşunu ve onun tarihî gelişimini açıklamak olmadığını fakat daha çok kelâmcıların tabiat âleminin yapısıyla ilgili karakteristik anlayışlarıyla âlemin yaratılışı ve Allah'ın varlığı, birliği ve cisim olmadığına dair delillerinin arka plânını açıklamak olduğunu göstermeye gayret ettim. O, genel olarak kelâmcıların dinî akîdelerinden dördünü felsefî temel üzerinde destekleme çabalarında Kilise Babaları'nı takip ettikleri ve hattâ onlardan bazı deliller aldıkları halde; önce, antik Yunan felsefesinden Hristiyanlar'ın kullanmadığı bazı deliller almakla, ikinci olarak da, tasvip görmeyen felsefî öncüller üzerine yeni deliller tertip etmek ve sağlam bazı felsefî delilleri yanlış anlamakla onlardan ayırdıklarını açıklamaya çalışır. Bu açıklamalara hazırlık yahut giriş kabîlinden o, nasıl Kilise Babaları'nın Hristiyan felsefesinin Yunan felsefesine dayandığını ve fakat ona zıt olduğunu ve nasıl Arapça'ya yapılan tercümeler ve orijinal olarak Arapça yazılan eserler vasıtasıyla pagan Yunan felsefesinin ve Hristiyan felsefesinin Müslümanlarca bilinir hale geldiğini tasvîr eder. Tercüme yoluyla eseri Müslümanlarca tanınan bir Hristiyan Grek yazara örnek olarak o, Yahyâ en-Nahvî'yi ve eseri orijinal olarak Arapça yazılan Hristiyan bir yazara örnek olarak da Yahyâ b. Adî'yi zikreder. Bu iki yazar, onun tarafından yalnızca onlardan her biri sahasında en göze çarpan kişiler olarak düşünüldüğü için değil fakat ayrıca kelâmcıların özelliği olarak sunmak maksadıyla zihninde bulunan delillerin kaynakları oldukları için seçilmişlerdir. Sonunda, İslâm'a özgü bazı inançlara îşâret ederek o bu inançlar konusunda bile Müslümanlar'ın Hristiyanlar'dan öğrendikleri akıl yürütme metodunu kullandıklarını söyler.

IV. YABANCI TESİRLER

1. Hristiyanlık

Şehristânî ve İbn Haldûn'un kilerle Maimonides'in onun tarihi hakkında kısaca anlattığı açıklama karşılaştırıldığında kaçınılmaz olarak insan zihninde doğması gereken, Kelâm üzerinde herhangi bir Hristiyan tesirinin olup olmadığı meselesi ilk modern İslâm felsefesi araştırmacılarından biri tarafından filen ortaya atılmıştır. 1842'de yayımlanan bir eserde Schmölders şöyle yazar: "Kelâmcıların kaynağı hakkında kesin hiçbir şey görmüyorum. Onlar hakkında daha geniş bilgi sahibi olan Moses Maimonides, kelâmcıların filozoflara karşı kullandıkları delilleri onlardan almış olduklarını iddia ederek onları ilk Hristiyan filozoflarına bağlar. Ancak, daha yetkili bir hâkim olan Şehristânî bu konuda birşey söylemez, ve kelâmcıların eserlerinin çoğu yakından incelendiğinde gerçek daha da imkânsız hale gelir. Aksine biz onlarla Hristiyan savunmacılar (apdopist) arasında hiçbir münâsebet olmadığını dü-

şünüyoruz”¹. 1895’de, Mabileau, Maimonides’in İslâm kelâmı üzerinde Hristiyan te’sîri hakkındaki cümlesini iktibas ettikten sonra şöyle der: “İddia gariptir ve o bir benzeyişin dışında esasta bir şeye sahip değildir”. Bununla birlikte o Kelâm’ın Hristiyanlıktan felsefeye karşı bazı deliller almış olabileceğini kabul eder². Bu, görmüş olduğumuz gibi, kesinlikle Maimonides’in iddia ettiği şeydir. Aynı yıl, Schreiner, Maimonides’in Kelâm üzerinde Hristiyanlığın te’sîri bulunduğuna dair görüşüne dikkat çektikten sonra Hristiyanî te’sîrin Vâsıl b. Arâ ve Amr İbn Ubeyd gibi Mu’teziliğin ilk kurucularında değil, yalnızca sonraki Mu’tezilîler’le Eş’arîler üzerinde bulunabileceğini söyler³. Bu, yine, görmüş olduğumuz gibi, kesinlikle Maimonides’in söylemek istediği şeydir.

Mamafih, genel olarak İslâm tarihçileri gibi, öteki bütün modern İslâm felsefesi tarihçileri de Kelâm üzerinde bir Hristiyanî te’sirin bulunduğunu kabul ederler, lâkin onların sözünü ettiği te’sir, Maimonides’in bahsettiğinin aksine, kelâmcıların filozoflara karşı yahut diğerlerinden her birine karşı kullandıkları deliller üzerinde bir Hristiyanî te’sîr değil fakat daha çok sonunda kelâmcılar arasında tartışma meselesi haline gelen bazı İslâm inançlarının oluşması üzerindeki Hristiyanî te’sîrdir. Bu modern âlimlerin böyle bir görüşe nasıl ulaştıkları de Boer tarafından 1901’de oldukça açık bir şekilde ifade edilmiştir. “İslâm’daki en eski itikâdî öğretilerle Hristiyanlıktaki doğmalar arasındaki benzerlik bir kimsenin onlar arasında doğrudan doğruya bir irtibat bulunduğunu inkâr etmesine müsaade etmeyecek kadar güçlüdür.

Özellikle, Müslüman âlimler arasında, hakkında çokça tartışma yapılan ilk mesele irâde hürriyeti problemi idi. Irâde hürriyeti ise, hemen bütün doğu Hristiyanlarıncâ kabul edilmiş ve İslâm fütühâtı esnasında doğudaki Hristiyan çevrelerde her bakımdan tartışılmıştı. Kısmen *a priori* bir karaktere sahip bu mülâhazaların yanında, irâde hürriyetini talim eden ilk müslümanlardan bazılarının bunu Hristiyan hocalardan öğrenmiş olduklarını gösteren farklı haberler de vardır”⁴. On altı yıl sonra, 1917’de de Boer irâde hürriyeti meselesine Hristiyanlık’tan etkilenen üç başka mesele ilâve etti ki bunlardan sadece ikisi, yani Kur’ân’ın ezeliîliği ve ilâhî sıfatlar meseleleri burada bizim maksadımızla alâkalıdır⁵.

¹ Schmölders, *Essai* (1842), s. 135-136.

² Mabileau, *Histoire de la Philosophie atomistique* (1895), s. 325.

³ Schreiner, *Der Kalam in der jüdischen Literatur* (1895), s. 2-3.

⁴ de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam* (1901), s. 43 (Eng., s. 42).

⁵ de Boer, “*Philosophy (Muslim)*”, ERE, IX, 878a. Onun bahsettiği dördüncü problem “Tanrı’nın insan ve âlemle ilişkisi”dir.

Bu, 1917 yılında Kelâm üzerindeki Hristiyan te'sîri hakkındaki bilgi durumunu ortaya koymaktadır. O yıldan önce ya da sonra Kelâm üzerinde bir Hristiyanî te'sîrden söz eden bütün İslâm felsefesi araştırmacıları bu tesiri de Boer'in zikrettiği üç problemin ya tamamında yahut bir kısmında görürler ve onların bu tür bir te'sîrin varlığına dâîr görüşü, de Boer'in dediği gibi, ya hem müslümanlarca hem de Hristiyanlarca tartışılan problemler arasında mevcut bulunan genel bir benzerliğe ya da bazı ispat şekillerine dayanır. Öyleyse bu üç problem ve onlar hakkında kullanılan delil konusunda bu Hristiyanî te'sîr üzerine İslâm felsefesi araştırmacılarının söylediklerini yakından görelim.

Kader ve hür irâde problemi konusunda modern âlimlerin çoğu, hür irâde akîdesinin İslâm'ın aslî kader inancına zıt olarak Hristiyanlığın te'siriyle ortaya çıktığı görüşündedirler. Buna kanıt olarak Kremer 1873'de⁶, *Disputatio Christiani et Saraceni* adlı eserinde bir Müslümanla bir Hristiyanın bu mesele hakkında aralarında geçen bir tartışmayı aktaran Yahyâ ed-Dimeşkî'ye atıfta bulunur. Bu tartışmada Hristiyan, hür irâdeyi Müslüman ise kaderi savunur. Aynı görüş 1912'de Becker⁷, 1924'de Guillaume⁸, 1945'de Sweetman⁹, 1948'de Gardet ve Anawati¹⁰ tarafından tekrarlanır. 1910'da Goldziher¹¹, 1947'de Tritton¹², ve 1948'de Watt¹³ hür irâde anlayışının bizzât Kur'ân'daki bazı âyetlerden doğmuş olduğunu ifâde ettiler, ancak, Goldziher ve Tritton Hristiyanî te'sirin İslâm'daki bu yeni görüşün gelişmesini hızlandırdığını söylerken Watt herhangi bir Hristiyanî te'sirin bulunduğunu reddeder. Sünnî kader inancı konusunda 1900'de Schreiner onun, bu anlayışa zıt olarak Kur'ân'da bulunan ifâdelerin söküp atamadığı İslâm öncesi kadercilik (fatalism) anlayışının te'siriyle doğduğunu söyler¹⁴, aynı şekilde Goldziher de 1910'da onun başlangıçta bizzat Kur'ân'dan kaynaklandığına, ancak bazı "efsânevî geleneklerce" tervîc edildiğini söyler¹⁵, ki bununla anlatmak istediği İslâm öncesi kaderciliktir. İslâm öncesi

⁶ Kremer, *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams* (1873), s. 7 vd.

⁷ Becker, "Christliche Polemik und Islamische Dogmen Bildung", *Zeitschrift für Assyriologie*, 26:184 (1912).

⁸ Guillaume, "Some Remarks on Free Will and Predestination in Islam", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1924, s. 43-49.

⁹ J.W. Sweetman, *Islam and Christian Theology*, I, 1 (1945), s. 61-63; I,2 (1947), s. 174-180.

¹⁰ Gardet et Anawati, *Introduction à la Théologie Musulmane* (1948), s. 37.

¹¹ Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* (1910), s. 95-96. Wensinck'in Goldziher'in görüşünü yeniden ifade etmesi (*Muslim Creed*, 1932), s. 52) ancak kısmen doğrudur.

¹² Tritton, *Muslim Theology* (1947), s. 54.

¹³ Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (1948), s. 38, 58, dipnot, 27.

¹⁴ Schreiner, *Studien über Jeschi'a b. Jehuda*, s. 11.

¹⁵ Goldziher, *Vorlesungen*, s. 95.

kadercilik anlayışının hayatiyetini devam ettirmesiyle ilgili bu görüş 1948'de Watt tarafından daha ayrıntılı bir şekilde yeniden ifâde edilmiştir¹⁶.

Sıfatlar konusunda ise, bazı modern âlimler sadece Mu'tezile'nin sıfatları inkâr etmesinin Hristiyânî bir kaynağı olduğu kanaatindedirler. Bunlardan Kremer, 1873'de, sıfatlar konusunda Mu'tezilî görüşün ifâdesi olarak kullanılan Arapça *tâ'tîl* kelimesinin Hristiyanlığa ait *kenosis*¹⁷ kelimesinin tercümesi olduğunu düşünerek bunu isbat etmeye çalıştı, zira her iki kelime çoğunlukla "boşaltmak" diye tercüme edilir. Anlam bakımından bu iki kelimenin aynı olmadığı söylenebilir. Arapça *tâ'tîl* kelimesi Mu'tezile'ye hasımları tarafından verilmiştir ve o, Mu'tezile'nin sıfatların gerçekliğini inkâr etmek sûretiyle Tanrı'yı sıfatlardan boşalttığını ya da yoksun bıraktığını ifâde eder¹⁸. Grekçe *kenosis* kelimesi ise Hristiyanlık'ta, Tanrı'nın Oğlu kendisini Tanrı sûretinden boşalttı ve insan sûretini takındı anlamında kullanılmıştır. 1903'de Macdonald sadece şunu söyler: "Sıfatları inkâr etmenin kaynağı, Grek ilâhiyatçılarıyla tartışmaların olduğunu akla getiriyorsa da, karanlıktır"¹⁹. 1912'de Becker, Mu'tezile'nin sıfatları inkâr edişinin, Kutsal Kitap'taki teşbîhi ifâdelerin zâhirî anlamlarıyla alınamayacağını söyleyen Hristiyânî görüşe dayandığını ispatlamaya çalışır²⁰. Bununla beraber, 1932'de Wensinck, Mu'tezile'nin sıfatları inkârıyla Dionysius the Areopagite ve Yahyâ ed-Dîmeşkî'nin görüşleri arasında bir benzerlik sezip²¹, "genel olarak sünnî islâmın tavrının Hristiyan dogmatikleriyle uygunluk halinde olduğunu"²² da ilave ederek, sıfatların hem inkârında hem de tasdikinde bir Hristiyan kaynağın bulunduğunu düşünüyor gibidir. 1945'de Sweetman "Konuyla ilgili fikirlerin ne Hristiyanların ne de Müslümanların tekelinde olmadığını, her iki dinde de farklı düşünce okullarının bulunabileceğini"²³ göstermek maksadıyla İslâm'ın dışında sıfatlara dair her tür şeyi topladı. 1947'de Tritton, Yahyâ en-Nahvî'nin, sıfatlar "Tanrı'nın dışında değildir" şeklindeki Mu'tezilî doktrini onlardan önce yazdığını söyler²⁴. 1948'de Gardet ve Anawati, Becker'in ardından giderek İs-

¹⁶ Watt, *Free Will*, s. 19 vd.

¹⁷ Kremer, *Culturgeschichtliche*, s. 8.

¹⁸ *İbâné'sinde Eş'arî, tâ'tîl* terimini yalnızca sıfatları inkâr etme anlamında değil (s. 54, II.13-17[94]), fakat bunun yanında Allah'ın görülebilirliğini inkâr etme manasında da kullanır (s. 19, II.2-4 [68]).

¹⁹ Macdonald, *Development of Muslim Theology* (1903), s. 131-132.

²⁰ Becker, "*Christliche Polemik*", s. 188-190.

²¹ Wensinck, *Muslim Creed*, s. 70-71.

²² *Age*, s. 73.

²³ Sweetman, *Islam and Christian Theology*, 1,78-79.

²⁴ Tritton, *Muslim Theology*, s. 57.

lâm'daki sıfatlar probleminin teşbihe karşı kullanılan Hristiyânî delillerden doğduğunu söylerler²⁵.

Kur'ân problemi konusunda, 1903'de Macdonald Kur'ân'ın yaratılmışlığından söz ederken şöyle der. "Onun açıkça Hristiyânî Logos'tan kaynaklandığını ve yine Grek Kilisesi'nin, belki de Yahyâ ed-Dımeşkî vasıtasıyla, teşkil edici bir rol oynadığını kabul etmede hiçbir güçlükle karşılaşmıyoruz. Bu münasebetle, Baba'nın sine-sindeki semâvî ve yaratılmamış Logos'a karşılık Allah'ın yaratılmamış ezeli Kelâm'ı, İsmâ'nın dünyevî tezâhürüne karşılık da Allah'ın okunan Kelâm'ı yani Kur'ân yer alır"²⁶. 1912'de Becker, Kur'ân'ın yaratılmış ya da yaratılmamış olduğu probleminin Yahyâ ed-Dımeşkî'nin, içinde Hristiyanın, İslâm'ın Kur'ân problemiyle Hristiyanlığın Logos problemi arasında benzerlik olduğunu savunduğu, bir Hristiyan ile bir Müslüman arasında geçen hayâlî tartışmadan hareketle ilk önce Hristiyanlıkta ortaya çıktığını ispat etmeye çalışır²⁷. 1924'de Guillaume, bizzat Yahyâ ed-Dımeşkî'nin tanıklığına göre, Kur'ân'ın yaratılmamışlığını inkâr etme bid'atinin zaten İslâm'da mevcut olması sebebiyle Kur'ân'ın yaratılmamışlığı akidesinin Yahyâ ed-Dımeşkî'den kaynaklanmış olduğunu reddeder²⁸. 1932'de Wensinck, özellikle yahudilikte Tevrat'ın ve Hristiyanlıkta Logos'un ezeli olduğunu zikrederek sünnî ezeli Kur'ân inancının doğunun eski ezellilik anlayışından kaynaklanmış olduğunu açıklar ve Mu'tezile'nin Kur'ân'ın ezeli olduğunu inkâr etmesi de onun tarafından Mu'tezile'nin yalnızca Allah ezeldir inancının zorunlu neticesi olarak açıklanır²⁹. 1947'de Sweetman, Kur'ân'ın yaratılmamışlığına dâir sünnî inanışın, Hristiyanlığın Logos'un yaratılmamışlığı inancından kaynaklanmış olduğunu ve Mu'tezile'nin bunu inkâr etmesinin Hristiyânî inanışa karşı bir tepki olarak ortaya çıkmış olduğunu farzeder³⁰. 1948'de Gardet ve Anawati, Becker'i takip ederek, yaratılmamış Kur'ân inanışının Hristiyânî Logos'un tesiriyle ortaya çıktığını söylerler³¹.

Böylece buraya kadar, bu üç problem üzerinde Hristiyânî te'sirin bulunduğu dâir sıralanan bütün deliller şunlardan ibarettir. Müslümanlar Hristiyanlarla temas halindeydi ve İslâm'da kadercilere karşı olanları gibi bir hür irâde iddiası Hristiyanlar tarafından, öğretilmiştir, Mu'tezile'ninki gibi sıfatların inkârı Yahyâ ed-Dı-

²⁵ Gardet et Anawati, *Introduction*, s. 38.

²⁶ Macdonald, *Development of Muslim Theology*, s. 146.

²⁷ Becker, "*Christliche Polemik*", s. 186-188.

²⁸ Guillaume, "*Free Will and Predestination*", s. 49.

²⁹ Wensinck, *Muslim Creed*, s. 77-78.

³⁰ Sweetman, *Islam and Christian Theology*, I, 2, s. 116.

³¹ Gardet et Anawati, *Introduction*, s. 38.

meşkî'nin yahut genel olarak Kilise Babaları'nın görüşü olduğu ispatlanabilir ve Kur'ân'ın ezelîliğine dair İslâmî inancın, Logos'un ezelîliğine dair Hristiyânî inancı-
şa benzerliği vardır.

2. Yunan Felsefesi

Kelâm üzerinde Hristiyânî te'sirin bulunup bulunmadığı hakkında konuşurken modern tarihçiler hiçbir suretle Arapça kaynakların tanıklığına başvurma eğiliminde olmayıp sadece Maimonides'ten iktibaslar yapmışlarsa da felsefi te'sirle ilgili münâkaşalarında önlerinde zaten bu te'sirden söz eden Arapça kaynakları bulmuşlardır. Bütün Arapça kaynaklar, Yunan filozoflarından yapılan tercümelerle başlayan Kelâm üzerindeki felsefi tesire dair genel açıklamalarının yanında, ayrıca Kelâm'a ait bazı görüşlerin felsefi kaynaklarını da zikrederler. Böylece Kelâm'ın atomlar teorisi İbn Hazm tarafından "eskilerden bazısına"³² ve yine onun "atomlar ve boşluk" teorileri Maimonides tarafından "kadîm filozoflara"³³ nisbet edilmiştir. Nazzâm'ın atomları inkârını Bağdâdî "*mülhid filozoflara*"³⁴ nisbet eder. Atomları inkâr etmeyi Nazzâm'a nisbet ettikten sonra İbn Hazm onu ayrıca "eskilerin görüşlerini iyi bilen herkese"³⁵ nisbet eder. Şehristânî atomları inkâr etme konusunda Nazzâm'ın "filozoflarla beraber olduğunu"³⁶ söylüyor. Aynı şekilde, Eş'arî, Nazzâm'ın adıyla özdeşleşen kümûn teorisinin "*birçok mülhid*"³⁷ tarafından da savunulmuş olduğunu söyler ve Şehristânî, Anaxagoras³⁸ ve Thales'i³⁹ zikrederek onu çeşitli "filozoflara"⁴⁰ nisbet eder. Kezâ Şehristânî, Ebû'l-Hüzeyl'in sıfatlarla ilgili tutumu⁴¹, Nazzâm'ın Tanrı'da irâde sıfatının bulunduğunu inkâr etmesi⁴² ve onun herhangi bir fiil ya da değişikliği "hareket" terimiyle tarif etmesi⁴³ ve Muammer'in nefse ilgili açıklamaları üzerinde felsefi te'sirler görmektedir⁴⁴.

³² *Fisal V*, s. 69, I, 1.

³³ *Moreh I*, 71, s. 122, I.26.

³⁴ *Fark*, s. 113, II.16-17.

³⁵ *Fisal V*, s. 92, II. 18-19.

³⁶ *Milel*, s. 38, I. 19.

³⁷ *Makâlât*, s. 329, I. 4.

³⁸ *Milel*, s. 39, II. 13-15.

³⁹ *Age.*, s. 257, II. 7-12.

⁴⁰ *Age.*, s. 258, II. 4-6.

⁴¹ *Age.*, s. 34, II. 14-16.

⁴² *Age.*, s. 37, I. 17-s.38, I. 3.

⁴³ *Age.*, s. 38, II. 7-9.

⁴⁴ *Age.*, s. 47, II. 8-14.

Bütün bunların ışığında, çeşitli filozoflara yapılan göndermelerin Kelâm'la ilgili hemen her modern eserde bulunabilmesine şaşılmalıdır. Özellikle Horovitz ve Horten, Kelâm üzerindeki felsefi te'siri kanıtlama teşebbüsleri bakımından modern kelâm araştırmacılarının ileri gelenleri arasında bulunurlar. Birkaç araştırmasında Horovitz nasıl bazı kelâmcıların Yunan felsefesinin görüşlerini kabul edip benimzediklerini göstermeye çalıştı. Söz gelimi Nazzâm'ın bazı Stoacı görüşleri⁴⁵, Muammer ve Ebû Hâşim'in bazı Platoncu görüşleri⁴⁶ kabul etmeleri, *tevellüd* gibi kimi Kelâm kavramlarının bazı Yunan felsefi kavramlarını yansıtmaları⁴⁷ ve Yunan şüpheciliğinin Kelâm'a nüfuz etmesi⁴⁸ bunlar arasındadır. *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islâm* (1912)'da, Horten, Kelâm âlimlerinin çeşitli görüşlerine ilişkin tahlîli boyunca onların Yunan felsefesindeki kaynakları hakkında kısaca açıklamalar yapar. Bu eserin indeksi Anaxagoras, Aristo, Atomcular, Carneades, Democritus, Empedocles, Galen, Yunan filozofları, Heraclitus, Homoeomeries, Idea, Logos, Yeniplatoncular, Platon, Plotinus, Sokrates, Sofistler ve Stoalılar gibi birçok Yunan filozofu ve Yunan felsefesi terimine yapılan göndermeleri kaydeder. Felsefi te'sirlerle ilgili araştırmaların yeni kelâm araştırmalarının sürdürüldüğünü söylemeye gerek yok.

3. İran ve Hind Dinleri

Görmüş olduğumuz gibi, Nazzâm'ın "mülhid filozofların" te'sirinde kalmış olduğunu söyleyen Bağdâdî yine onun "gençliği sırasında ikiciler (seneviyye)den bazı kimselerle birlikte bulunduğunu"⁴⁹ söylemektedir. Nazzâm'ın savunduğu üç görüşü Bağdâdî kesin bir şekilde bu ikicilerin te'sirine dayandırır⁵⁰ ve dördüncü görüş hakkında, onun ikicilerin mi yoksa tabiatçıların mı te'sirinden kaynaklandığında kuşkusudur⁵¹. Kezâ, Bağdâdî, Nazzâm'ın ikicilik üzerine bir kitap yazdığını ve bu kitapta onun "manicilerin" bazı görüşlerini tenkit ettiğini haber verir⁵². Modern Kelâm tarihçileri arasında, Horovitz, Bağdâdî'nin İran ikiciliğine atfettiği Naz-

⁴⁵ S. Horovitz, *Über den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam* (1909), s. 6-44.

⁴⁶ *Age*, s. 44-78.

⁴⁷ *Age*, s. 78-91.

⁴⁸ S. Horovitz, *Der Einfluss der griechischen Skepsis auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern* (1915), s. 5-42.

⁴⁹ *Fark*, s. 113, II. 13-14.

⁵⁰ *Age*, I. 18, s. 114, I. 1; s. 119, I. 17, s. 120, I. 3; s. 124, II. 7-14.

⁵¹ *Age*, s. 121, II. 2-10; krş. s. 124, II. 3-7.

⁵² *Age*, s. 117, II. 5-12; s. 123, I. 18, s. 124, I. 3.

*zâm'ın bu görüşlerine dâir bir incelemede onların gerçekte Stoacı te'sire dayanmış olduklarını göstermeye gayret eder*⁵³. Horten, *Bağdâdî'nin ikiciliğin Nazzâm üzerindeki te'sirine dâir cümlelerini iktibas eder*⁵⁴ ve bu tür te'sirlere ilişkin kendisinin bazı tahminlerini de ilave ederek, kelâmcılarla ikiciler arasındaki temas, onlar arasındaki münâkaşalar ve ikiciliğin bazı münferit kelâmcılar üzerindeki te'sîri konusunda orijinal kaynaklardan her tür açıklamayı bir araya getirir⁵⁵.

Kelâm üzerinde Hind te'sîri'nin bulunup bulunmadığı meselesi modern araştırmalara 1842'de Schmölders tarafından sokuldu. Schmölders birçok Arapça yazmadan, Sümeniyye diye anılan kimselere atfedilen cümleler iktibas ederek⁵⁶ şu yorumu yapar: "Sümeniyye mezhebinin Hindistan'dan çıktığı söyleniyor; bugün için bu iddianın doğruluğunu ıspat etmek her ne kadar kolay değilse de, ben, bir kimsenin buna itiraz edebileceğini sanmıyorum". Daha sonra o, Sümenî mezhebin izlerinin nasıl Hindistan'daki Châvâkalara kadar geriye götürüleceğini açıklamaya devam eder⁵⁷. Başka bir yerde Schmölders, Sümenî mezhebinin te'siri yanında, Kelâm üzerinde başka bir Hind te'sirine de "Hind öğretilerininin, ekseriyetle Araplarca bilinmediği zannedilir. Bazı yazarlar ve tanınmış kimi Mu'tezilî önderler o konuda oldukça doğru fikirlere sahipti. Bu meseleye başka bir zaman geri dönme fırsatı bulacağımı umuyorum" diyerek işaret eder.

Schmölders, Kelâm üzerindeki Hind te'sîri meselesini yeniden ele alma fırsatı bir daha asla bulamadı. Fakat bu mesele 1895'de Mabileau tarafından yeniden ele alındı. Atomculuğun tarihiyle ilgili incelemesinde Mabileau, Kelâm atomculuğunun Yunan atomculuğundan değil, tersine Hind atomculuğundan geldiğini ortaya koymaya gayret eder⁵⁸. Bu görüş, Kelâm atomculuğundaki bazı unsurlar Hindistan'dan gelmiştir diye yorumlanarak⁵⁹ büyük ölçüde değiştirilmiş olarak genellikle kabul edilmiştir; bu konuda tam bir açıklama Pines tarafından verilmiştir⁶⁰. Bu konudaki başlıca delil, Kelâm atomculuğunun Yunan atomculuğunda bulunmayan fakat Hind atomculuğunda bulunan birçok özelliği, bilhassa Kelâm'da birçok kimse tarafından savunulan atomların yer kaplamadığı görüşünü ihtiva etmesidir.

⁵³ Horovitz, *Einfluss*, s. 29 vd.

⁵⁴ Horten, *Systeme*, s. 200 vd.

⁵⁵ Age., s. 631, col. 2, s.v. "Dualisten".

⁵⁶ Schmölders, *Essai*, s. 111-115.

⁵⁷ Age., s. 114.

⁵⁸ Age., s. 99, dipnot 2.

⁵⁹ Mabileau, *Histoire de la Philosophie atomistique*, s. 328 vd.

⁶⁰ Pines, *Atomenlehre*, s. 102 vd.

İlk önce Schmölders'in ortaya attığı Sümeniyye konusu birkaç yıl sonra, 1910'da, Horten tarafından ele alındı⁶¹; o, Schmölders'in sadece tahmin etmiş olduğu şeyi, yani Sümeniyye'nin bir Hind mezhebi olduğunu delille ıspatlamaya çalıştı. Onun delili İbnu'l-Murtazâ'nın bir rivâyetine dayanmaktadır, buna göre Cehm ve Muammer, Hindistan'da Sümenîler'le münâkaşa yapmışlar⁶² ve yine Hindistan'da bir Sümenî ile bir müslüman arasında başka bir tartışma geçmiştir⁶³. *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islâm*'da o Kelâm'ın bütün görüşlerine Hind etiketleri yapıştırmaya çalıştı. Ancak, bu kitaptaki ilgili değerlendirmesinde Massignon'un söylediği gibi bütün bunlar sadece "benzerliklere ve tecrid edilmiş uygunluklara" dayandırılmıştır⁶⁴.

4. Yahûdîlik

Nihâyet, hakkında hiçbir problem bulunmayan Kur'ân ve Hadîs üzerindeki Yahûdî te'sirinden ayrı olarak⁶⁵, Kelâm üzerinde Yahûdî te'siri meselesi vardır. Kelâm'ın göze çarpan şu üç problemi üzerinde Yahûdî te'siri bulunduğu dâir çeşitli görüşler ifâde edilmiştir: 1. Anthropomorphism ve anti-anthropomorphism, teşbîh ve tenzih; 2. Ezeli yahut yaratılmış Kur'ân; 3. Kader yahut hür irâde. Bu problemlerden son ikisi, görmüş olduğumuz gibi, modern âlimlerce Hristiyanî te'sirlerle bağlantısı bakımından da tartışılmıştır.

Teşbîh konusunda, İsferrâinî -ki kendisi Yahûdîleri iki fırkaya ayırır ve onlardan birini teşbîhçiler (*müşebbihe*) olarak niteler- Râfızîler ve diğerleri gibi İslâm fırkalarının teşbîhinin Yahûdîler'den geldiğini söyler⁶⁶. Şehrîstânî, bir yerde, Müslüman Müşebbihe'den söz ederken "onların teşbîhlerinin çoğunun Yahûdîler'den alındığını, çünkü teşbîhin Yahûdîler'in karakteristiği olduğunu" söyler⁶⁷. Ancak, başka bir yerde, o yine Müslüman Müşebbihe'den bahsederken "katıksız ve mutlak şekliyle teşbîhin Yahûdîler arasında, onların tamamında değil, lâkin Karaîler arasında, daha önce mevcut olduğunu"⁶⁸, İslâm teşbîhinin Yahûdîler'den alındığını ilave etmeksiz-

⁶¹ Horten, "Der Skeptizismus der Sumanija nach der Darstellung des Râzi, 1209", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 24: 142-143; 144 dipnot 6 (1910). Krş. aynı yazar, *Systeme*, s. 93-96.

⁶² *Al Mutazillab*, s. 21, II. 5 vd. (s. 34, II. 9 vd.)

⁶³ *Age*, s. 31, II 12 vd. (s. 55, II. 4 vd.)

⁶⁴ *Der Islam*, 3: 408 (1912).

⁶⁵ İlk Kur'ân müfessirlerinin üzerinde Yahûdî te'siri hakkında bk. İbn Haldûn, *Mukaddime II*, s. 393.

⁶⁶ *Tabîr*, s. 133, II. 3-6 ve 11-12.

⁶⁷ *Milel*, s. 77, II. 19-20.

⁶⁸ *Age*, s. 64, I. 20, s. 65, I. 1.

zin, söylemektedir. Yine bir başka yerde, Yahûdîler'in teşbîhçi olduklarını belirttiikten sonra⁶⁹, sadece şunu söyler: "Onlar arasında Rabbanîler bizim aramızdaki Mu'tezilîler'e, Karaîler ise Müşebbihe'ye tekâbül eder"⁷⁰. Modern âlimler arasında, Schreiner tersine, müslümanlar arasında Yahûdîler'den etkilenmiş olanların anti-antropomorphistler olduğunu savunur ve bu konuda delil olarak Subkî'nin "teşbîhi inkâr Yahûdî Lebîb b. el-A'sam'la başladı" şeklindeki ifâdesini iktibas eder⁷¹. Bu konuda Neumark, Schreiner'le aynı görüştedir⁷².

Kur'ân'ın ezeliiliği yahut yaratılmışlığı problemi konusunda Schreiner, İbnül-Esîr'den bir cümle alıntılar, ki buna göre, yine Lebîb b. el-A'sam, Kur'ân'ın yaratılmışlığı akîdesini İslâm'a sokan ilk kişidir⁷³. Neumark, onun Yahûdîler arasında Tevrat'ın ezeliiliğine inanan kimseler vardı⁷⁴, şeklindeki görüşüne uyarak Kelâm'daki Kur'ân üzerine tartışmanın Yahûdîlik'teki Tevrat üzerine tartışmanın te'siriyle ortaya çıkmış olduğu sonucuna varır⁷⁵. Bu konuda, daha önce, ezeli Yasa hakkında kadîm Yahûdî irfanını Kur'ân'ın ezeliiliği akîdesinin kaynakları arasına sokan Wensinck'i zikrettik.

Kader ve hür irâde konusunda Mes'ûdî, Yahûdîler arasında Karaîler'in "Tanrı'nın adaleti ve birliği öğretilerini kabul ettiklerini"⁷⁶ söyler, yani onlar, müslümanlar arasında Mu'tezile'nin savunduğu aynı öğretileri savunurlar. Hür irâde konusunda Şehristânî'nin cümlesi bunun tam zıddıdır, "Onların Rabbanîler'i bizim aramızdaki Mu'tezilîler'e, Karaîler'i ise Cebriîler'e benzer"⁷⁷. Onlardan hiçbirisi bu hususta İslâm'ın Yahûdîlik'ten etkilendiğini söylemez. Bununla birlikte, İsfêrâinî, Yahûdîler'i iki fırkaya ayırıp bunlardan ikincisinin "Kaderîler" olduğunu söyledikten sonra ilâve eder: "İslâm ülkesinde ortaya çıkan *Kaderîler* ise inançlarını bu Yahûdî fırkasından öğrendiler"⁷⁸. Modern âlimler arasında, Schreiner, Vâsıl b. Atâ'nın irâde hürriyetine ilişkin cümlesinin hemen hemen rabbinic bir cümle aynen tercümesi olduğunu kanıtlamaya çalışır⁷⁹. Goldziher gibi, İslâm'daki kader inancının İslâm öncesi bir

⁶⁹ Age., s. 164, II. 14-16.

⁷⁰ Age., II.17-18.

⁷¹ Schreiner, *Kalam*, s. 4, dipnot 2. Subkî'nin *Tabakâtü'l-ş-şafiyye*'yi anar.

⁷² Neumark, *Geschichte*, I, s. 119; *Toledot*, I, s. 112.

⁷³ Schreiner, *Kalam*, s. 3.

⁷⁴ Krş. Neumark, *Geschichte*, I. s. 84; *Toledot*, I. s. 68.

⁷⁵ Neumark, *Geschichte*, I, s. 119; *Toledot*, I, s. 111.

⁷⁶ Mes'ûdî, *Tenbih*, s. 112, I. 13, s. 113, I. 1 (159).

⁷⁷ *Milel*, s. 164, II. 16-18.

⁷⁸ *Tabsir*, s. 133, II.7-10.

⁷⁹ Schreiner, *Kalam*, s. 4.

miras olduğunu düşünen Neumark⁸⁰, Hür irâde görüşünün Yahûdîliğin tesiriyle girdiğinde Schreiner'le aynı görüştedir⁸¹.

V. KAYNAK, YAPI, FARKLILIK

Bu çalışmamda benim kendim için belirlediğim vazife te'sirlerin izini bulup çıkarmak değil fakat Kelâm öğretilerinin kaynağını, yapısını ve farklılığını tanıtmaktı. Araştırmam boyunca ne zaman Kur'ân'da bulunamayan yahut Kur'ân'da bulunan bir şeyin yorumu olarak kendiliğinden ortaya çıkmış olmayan bir inançla karşılaş-tıysam kendime, cevaplarını bulmaya çalıştığım iki soru sordum. Onun menşei nedir? ilk soru idi. Bu sorunun cevabı öteki bazı düşünce sistemlerinde bunun, onun bir taklidi olmuş olabileceği ona benzer bir şeyin keşfedilmesinde bulunamazdı. İnançlar ve düşünceler gerçekten sirâyet edicidirler ve inançlar ve düşünceler tarihi genellikle sirâyet yoluyla bir taklit tarihidir. Ancak, bir inanç yahut fikrin te'sir edecek kadar sirâyet edebilmesi için ondan etkilenenler tarafında bir yatkınlık ve hasasiyetin bulunması gerekir. Önümüzdeki durumda, dâima kendimize şunu sormalıyız: İslâm'da kendisini bu belli yabancı te'sirleri kabul edebilir kılan ne vardı? Sonra, keza, inançlar ve fikirler kelime yahut terimlerle intikal ederler ve ne zaman bir inancın yahut fikrin bir dil çevresinden diğerine nakli söz konusu olsa, dâima, ya tercüme yahut yanlış tercüme yoluyla, nakledilen inanç ya da fikrin aslî terminolojisinin nakli de söz konusudur. Bu sebeple, önümüzdeki mesele, terminolojik bir bağlantı vasıtasıyla doğruluğu kanıtlanmadıkça hiçbir yabancı tesir kesin olarak tes-bit edilemez. Sonra bir başka mülâhaza vardı. Kelâm araştırmamızda ortaya çıkan önemli te'sîr yahut kaynak problemleri, genel olarak, basit terimler yahut basit cümlelerle ifâde olunan basit inançlarla alâkalı değildi; tersine, onlar, birçok düşünce telinden ve akıl yürütme ipliğinden dokunmuş karmakarışık inanç ağları, karmaşık inançlarla alâkalıydı. Bundan başka, Kelâm problemlerinin herhangi birine ilişkin incelemedeki kaynak araştırmasında kendisini hissettiren yabancı te'sîr nâdiren mevsûk literatür yoluyla doğrudan doğruya gelmekteydi; çoğunlukla o tahrif edilmiş doxoğrafiler vasıtasıyla yahut işitme yoluyla gelmekteydi. Bütün bunların karşısında, bir tek yabancı pasaja yapılan yalnızca bir atıf ya da ondan bir alıntı birinci soruyu cevaplamak için yeterli olmayacaktı. Menşe' probleminin yanında, Kelâm öğretiminde muayyen bir konudaki açıklamaların çeşitliliğinin, kollara ayrılmış da olsa, tutarlı bir düşünce sistemi içinde dövülüp harmanlanarak işlenip işlenememesi meselesi vardı. Keza, burada da, cevap belli bir problemle ilgili cümlelerin hepsi-

80 Neumark, *Geschichte*, I, 1, s. 119; *Toledot*, I, s. 111.

81 Neumark, *Geschichte*, I, 1, s. 119; *Toledot*, I, s. 112.

ni toplayıp onları bir plâna göre düzenlemekle bulunamaz. Kaynak malzemesinin tabiatı böyle bir işlemi yetersiz kılar. Tesâdüf olarak ilk Kelâm âlimlerin orijinal eserleri de mevcut değildir. Onların öğretileri sonraki dönemlerde ortaya çıkan mezhepler tarihiyle ilgili (doxografik) koleksiyonlarda muhafaza edilmiştir ki bunların şimdiye kadar yayınlanmış olanlarından en erkeni onuncu yüzyıla aittir, onların öğretileriyle ilgili yeni ifâdeler ve belki de onlardan gerçek iktibaslar, birçok asırlara uzanan, başka türden çeşitli eserler vasıtasıyla yayıldı. Kelâm âlimlerinin öğretileri, bazı kişiler yahut bazı okullar ya da muayyen okulların bazı grupları adına, ya doğrudan yahut bir aracı ya da bir araçlar silsilesi vasıtasıyla mücerret sözler sûretinde, bu tür çeşitli eserlerde nakledilmiştir. Birbiri ardınca ortaya çıkan çeşitli doxografilerdeki bu görüşlerle ilgili rivâyetler, hattâ bazen aynı doxografide bile, her zaman birbirini tutmamaktadır. Kimi zaman onlar terminoloji bakımından farklılık göstermektedir ve bu durumda orijinal terimlerin ne olduğuna karar verme problemi vardır. Bazen de onlar birbirine zıttır ya da zıt gibi görünmektedir ve bu durumda da zikredilen yazar ya da yazarların gerçek görüşünün ne olduğuna karar verme problemi söz konusudur. Çoğu kez iktibas edilen sözler parçalar halindedir ve onları birleştirmek gerekmektedir. Bütün bunlar karşısında, ne tarz sınıflandırılmış olursa olsun, yalnız sözleri bir araya getirmek, ikinci soruya bir cevap olmayacaktır.

Her iki sorunun cevaplanmasında gerçekten gerekli olan şey önce, kelâmcılarca ele alınan problemlerde kendini hissettiren bütün te'sirlerin, ister doğrudan kendilerine isterse onların şifâhî habercileri olma ihtimali bulunanlara olsun, ulaşılması mümkün bütün kaynaklara göre izini sürmek; sonra da, hipotetik-deduktif metin yorumlama metodu denilebilecek şeyi, ya da daha basit olarak, benim başka yerde anlattığım, tahmin ve doğrulama metodunu kullanarak, Kelâm'da ele alınan problemlerin kaynağını, yapısını ve farklılığını tesbit etmeye çalışmaktır. Kısaca ifâde edilirse, bu metin yorumlama metodu bilimdeki deney kontrolü denen şeye benzer. Tıpkı deneye kalkışan, diyelim ki, muayyen sayıdaki tavşanlar üzerinde çalışan bilim adamı gibi biz de herhangi bir problemle ilgili incelememizde, bu problemle ilgili belli sayıda örnek olabilecek metinle işe başlarız. Tıpkı bilim deneycisinin tavşanlarından yalnızca birini yahut birkaçını aşılayıp ötekilerini kontroller olarak kullanması gibi, biz de metinlerimizin biri ya da birkaçı üzerindeki bütün tahmini yorumlarımızı yapar ve ötekilerini kontroller olarak kullanırız.

Bu, benim bu kitapta yapmaya çalıştığım şeydir.

Kelâm'da ele alınan problemler çok ve çeşitlidir. Onların bir kısmı sırf dînî, bir kısmı sırf felsefî, bir kısmı ise felsefî terimlerle işlenen dînî problemlerdir. Bu üç tür problemde ben, bu kitapta tartışma konusu olarak yalnızca üçüncü türü seçtim. Birinci tip problemler benim, bu kitâbın da ait olduğu, incelemeler diziminde ele alınan problemler sınıfında yer almaz, ikinci tür problemler ise Kelâm felsefesinden

ayrı olarak İslâm felsefesine tahsis edilen ciltte ele alınacaktır. Hattâ üçüncü tip problemlerden yalnızca ya münhasıran Kelâm karakteristikli olanları yahut ayrıntılı olarak onda işlenenleri seçtim. Kelâm'da temas edilmiş de olsa, daha sonra filozoflarca daha tam ve daha ayrıntılı bir şekilde işlenen problemler yukarıda sözü edilen İslâm felsefesine dâir cilde bırakılmıştır. Böylece bu kitapta işlenmek üzere seçilen problemler altı adettir: Sıfatlar, Kur'ân, Yaratma, Atomculuk, Sebeplilik, Kader ve Hür İrâde. Bu arada yeri gelmişken, bu altı problemten her birinin Maimonides ve İbn Haldûn¹ tarafından, onlara göre, bir mezhep olarak özellikle kendilerinin karakteristik görüşleri diye savundukları konular listesine dahil edildiğine işaret edilebilir. Son olarak, bu sûretle seçilen problemler ancak bir bütün olarak Kelâm'ın yahut Kelâm içinde bir okulun yada okul içinde bir grubun özelliği olmaları sebebiyle ele alınmıştır. Münferit kelâmcılar ancak bir bütün olarak Kelâm'ı yahut Kelâm içinde bir okulu yada okul içinde bir grubun temsil etmeleri yahut da, bazen, önemli ya da ilgi çeken çok zıt bir görüş beyanemiş olmaları sebebiyle ele alınmışlardır.

Bu altı problem Kelâm'la ortaya çıkmamıştır. Onlar eski problemlerdir, bu eserde benim onlarla ilgili tartışmam, Philo ve *Kilise Babaları*'yla ilgili araştırmalarım-daki aynı problemlere ilişkin tartışmanın bir devamıdır ve bu Kelâm araştırması da anılan bu eserlerin bir uzantısıdır. Buradaki sıfatlar problemi *Philo,I*'deki "Tanrı, İdealar Âlemi ve Logos" bölümünde ve *The Philosophy of the Church Fathers,I*'deki "Telsîs, Logos ve Platon'un İdeaları" başlığı altındaki bölümlerde kısmen de hem *Philo,II*, hem de *The Philosophy of the Church Fathers,II*'de ele alınıp tartışılan problemin esasen daha ileri gelişmesidir². Burada, Kur'ân'ın ezeliği problemi az önce zikredilen *Philo,I*'deki bölümlerde ve *The Philosophy of the Church Fathers,I*'de, ve yine kısmen de *Philo,I*'de "Immanent Logos"a dâir bölümle *The Philosophy of the Church Fathers,I*'deki "The Mystery of the Incarnation" bölümünde ele alınan problemlerin daha gelişmiştir. Yaratma ve atomculuk problemi de hem *Philo,I*'deki hem de *The Philosophy of the Church Fathers,II*'deki "Yaratma ve Âlemin Yapısı" bölümlerinde ele alınan problemin daha gelişmiştir. Buradaki, Sebeplilik problemi *Philo,I* ve *The Philosophy of the Church Fathers,II*'deki tabiat kanunları ve mucizelere ilişkin tartışmanın daha gelişmiştir. Kader ve Hür irâde problemi ise *Philo,I* ve *The Philosophy of the Church Fathers,II*'de işlenen Hür irâdeyle ilgili tartışmanın daha gelişmiştir.

Structure and Growth of Philosophic Systems from Plato to Spinoza'ya dâir bir dizi araştırmadan ayrı olarak bu çalışma Philo tarafından belirlenen Kutsal Kitâb'a ait bir kısım kabuller üzerine binâ edilen bir din felsefesi sistemi sunmaktadır. Philo'da bu

¹ Mukaddime III, s. 114, II. 1-12.

² Burada gönderme yapılan *The Philosophy of the Church Fathers II* henüz yayımlanmamıştır.

kabuller şöylece sekiz adettir: 1. Tanrı'nın varlığı, 2. Tanrı'nın birliği, 3. Âlemin yaratılması, 4. İlâhi-inâyet, 5. Âlemin birliği, 6. ideaların varlığı, 7. Şeriatın vahyedilmesi., 8. Şeriatın ezeliği³, Öyleyse, bu sekiz ön kabulden bir çoğunun Kelâm tarafından benimsendiğini görelim.

Görmüş olduğumuz gibi⁴, Hristiyanlık'ta Şeriatın ezeliği tamamen reddedildi; âlemin birliği, kabul edildiyse de, dînî esaslar arasına dahil edilmemiştir; ideaların varlığı ise Teslîs akîdesi içinde değiştirilmiş bir şekilde devam etti. Kutsal Kitâb'a ait geri kalan beş kabule gelince, onların hepsi kabul edildi, ancak Tanrı'nın birliği konusunda Philo'dan bazı sapmalar ortaya çıktı.

Philo'da Tanrı'nın birliği dört şeyi ifâde etmektedir: 1. çok tanrıcılığın (polytheism) reddi, 2. Tanrı'nın başka bir şeye bağlı olmasının reddi, yani Tanrı'nın kendi kendine yeterliliğinin iddiası, 3. Yalnız Tanrı'nın ezeli olduğu, bu sebeple tanrılıkla ezeliğin özdeşliği iddiası, 4. Tanrı'nın başka hiçbir şeye benzemediğine dair Kutsal Kitâb'ın prensibiyle, bir teriminin anlamına dâir felsefî tahlilin bileşiminin bir sonucu olarak Tanrı'nın birliğinin mutlak basitliği, yani sadece cisimlik kavramında zımnî olarak bulunan dahilî çokluğun dışında ayrıca başka dahilî çokluk çeşitlerini de dışarıda bırakan bir basitliği ifâde ettiği iddiası. Hristiyanlık'ta, çok tanrıcılığın reddi, kendi kendine yeterlik iddiası ve tanrılıkla ezeliğin özdeşliği şeklindeki Philo'nun Tanrı'nın birliği kavramı genel olarak kabul edildi. Fakat, O'nun mutlak basitliği anlamında Tanrı'nın birliği konusu, Teslîs akîdesiyle ilgili mezhep farklılıkları bakımından tartışma meselesi oldu; ortodoks hristiyanlık onu reddederken, heretik hristiyanlık kabul etti. Ayrıca, "cismânî" teriminin Tanrı için kullanılmasının uygun olup olmadığı konusunda ortodoks hristiyanlıkta sözel bir görüş farkı ortaya çıktı. Onlardan biri, Tertullian, O'nun cisimliliğinin bedenlerin cisimliliğine benzemediği şartıyla Tanrı'nın cisim olarak nitelenebileceğini ileri sürdü⁵.

Aynı şekilde, İslâm'da Şeriatın ezeliği prensibi reddedildi⁶; âlemin birliği prensibi, her ne kadar kabul edildiyse de, dînî inançlar arasına dahil edilmemiştir; ideaların varlığı ise sıfatlar öğretisi ve Kur'ân'ın ezeliğinde değiştirilmiş bir şekilde devam etti. Kutsal Kitâb'a ait Philo'nun geri kalan kabullerine gelince, onların hepsi, Hristiyanlık'ta olduğu gibi, tamamen kabul edildi.

³ Krş. *Philo*, I, s. 164-169.

⁴ Krş. *The Philosophy of the Church Fathers*, I, s. 80-96.

⁵ Adv. Prax. 7 (PL 2, 162 C).

⁶ Krş. Steinschneider, *Polemische*, s. 322-325; Schreiner, *Polemik*, s. 619, 647-648.

Philo'da olduğu gibi⁷, İslâm'a göre de Tanrı'nın varlığı yalnızca tanrı tanımazlığın (ateizm) değil fakat ayrıca şüphecilik de reddedilmesi demektir. Bu yüzden İslâm'da bir yaratıcıya inanan filozoflarla bir yaratıcıya inanmayanları ayırmak⁸ ve "Sofistâiyye (sofistler)" terimi altında toplanan çeşitli septik tipleri İslâm'ın doğuşundan önceki kâfirler arasına dahil etmek, çok yaygındır⁹. Fakat, Tanrı'nın birliği konusunda, yukarıda zikredilen Philo'cu kavramlardan ilki, yani çoktanrıcılığın inkârı Kur'ân'da son derece şiddetli bir şekilde vurgulanmıştır¹⁰. Kur'ân'da aynı şekilde vurgulanan bir husus da Tanrı'nın kendi kendine yeterliğidir, öyle ki *el-ganî* (zengin), yani ihtiyaçtan âzâde ya da kendi kendine yeter kelimesi Tanrı'nın doksan dokuz en güzel isimleri arasına katılmıştır¹¹. Bununla birlikte, Tanrı'nın tek başına ezelf olduğu anlamında Tanrı'nın birliği, sıfatlar problemi üzerinde mezhep farkları bakımından tartışma meselesi olmuştur; sıfatçıların (sıfatıyye) çoğu bu birlik anlayışını reddetmiş, buna karşılık bazı sıfatçılar ile bütün sıfatıyye muhâlifleri onu kabul etmiştir. Bu sûretle de (O'nun mutlak basitliği anlamında Tanrı'nın birliği, yine, sıfatlar probleminde tartışma konusu olmuş, bütün sıfatçılar bu anlayışı reddederken, muhâlifleri onu kabul etmişlerdir.

Daha sonra, Hristiyanlık'ta olduğu gibi, sünnî İslâm'da Tanrı'nın cismânî bir varlık yada hattâ beden sahibi bir varlık olarak nitelenip nitelenemeyeceği konusunda bir görüş ayrılığı, belki de yalnızca sözel bir görüş ayrılığı ortaya çıktı. Sünnîler arasında, Tanrı'nın yaratılmış varlıklara benzetilmesi aleyhinde Kur'ân'ın esaslı yasağına (42/9; 112/4) rağmen, O'nun cisimliliğinin yahut bedeninin başka hiçbir şeye benzemediği anlamında olmak şartıyla, Tanrı'nın cismânî yahut hattâ bir beden sahibi olarak tasavvur edilmesinin câiz olduğunu kabul eden kimseler vardı. Bu yüzden, "Hanbelîler ve onların bir çok taraftarı" gibi, "bir çok müslüman" hakkında konuşurken İbn Rüşd, onların "Tanrı'nın başka cisimlere benzemeyen bir cisim olduğuna" inandıklarını söyler¹². İbn Haldûn, "*müecessime*" diye nitelediği bazı müslümanlara atıfla "onların, başka cisimlere benzememek şartıyla, Tanrı'nın cismâniliğini tasdik ettiklerini"¹³ söyler. Kendisi de Tanrı'nın cismâniliğine inanan İbn Hazım, "Eğer bize, içinde Tanrı'nın cisim olduğu söylenen bir Kur'ân metni gösterilmişse

⁷ Krş. *Philo*, I, s. 165-171.

⁸ *Fark*, s. 346, II. 10,13.

⁹ *Age*. I. 6; krş. *Milel*, s. 202, I. 13.

¹⁰ Sûre 4/51; 20/7.

¹¹ Sûre 2/265, 270; 3/11, 92; 27/40; 39/9; 64/6.

¹² *Keşf*, s. 60, II. 13-15. Kezâ Râfîzî Hîşâm b. el-Hakem'inde "Tanrı başka cisimlere benzemeyen bir cisimdir" dediği rivâyet edilir (Makâlât, s. 33, II. 10,11; s. 208, I. 1).

¹³ *Mukaddime* III, s. 52, I. 20; krş. s. 38, II. 1-4.

bizim görevimizin bu inancı kabul etmek, ancak daha sonra onu, O başka cisimlere benzemeyen bir cisimdir, diye nitelemek olduğunu¹⁴ ileri sürer. İslâm'daki bu görüşe Yahûdî filozofların Arapça yazılmış olan eserlerinde de atıflar bulunabilir. Joseph el-Basîr bazı kelâmcılara işâretle şöyle der: “Onların, Tanrı başka cisimlere benzemeyen bir cisimdir, cümleleri teyid edilemez”¹⁵. Maimonides de “Eğer siz Tanrı başka cisimlere benzemeyen bir cisimdir dersiniz, kendinizle çelişirsiniz”¹⁶ iddiasıyla ona karşı olan başka bazı kelâmcıları zikrederek bu görüşe işaret eder.

Âlemin yaratılmışlığı prensibi Kur’ân’da açık ve kesin bir şekilde ifâde edilmiştir¹⁷ ve Philo ve Kilise Babaları’nda olduğu gibi, o müslüman inananın yerleşmiş bir prensibi olmuştur, fakat Yahûdîlik’te olduğu gibi onun anlamı konusunda görüş farkları ortaya çıkmıştır. Kezâ ilâhî Takdir de Kur’ân’da açıkça ifâde edilen bir inançtır¹⁸ ve sebeplilikle ilgili problemler ona dahil edilmiştir, her ikisi hakkında da İslâm’da görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Son olarak, Kur’ân’da açıkça ifâde edilen bir şey de vahye inanmaktır¹⁹, ancak bu inanç konusunda da, onun anlamı hususunda görüş farkları ortaya çıkmıştır.

Böylece, Kilise Babaları’nın felsefesi gibi, Kelâm felsefesi Philo tarafından ortaya konulan Kutsal Kitâb’a ait sekiz kabulden beşi üzerine dayanmaktadır. Bunun gibi Maimonides İslâm kelâmını ve Hristiyan Kilise Babaları’nı ele aldığı bir bölümde, Yahûdîlik, Hristiyanlık ve İslâm’a göre ortak olan inançlarla Hristiyanlık ve İslâm’a özgü inançlar arasında bir ayırım yapar. Üç dinde müşterek olan inançlardan bir örnek olarak o “mu’cizelerin ve başka inançların gerçekliğine inanmanın esası olan âlemin yaratılmışlığı akîdesini” zikreder²⁰. Maimonides’in âlemin yaratılmışlığı inancına dayandığını söylediği mu’cizelere inanmanın yanında “başka inançlar”la onun, Tanrı’nın varlığını ve birliğini, ilâhî Takdîri ve vahyi kasedettiğini kabul edebiliriz; zira, Maimonides Tanrı’nın birliğinin âlemin ezeli olduğu varsayımına dayanarak da dolaylı olarak ispat edilebileceğine inansa bile, ona göre, bu iki prensibin doğrudan ve gerçek ispatı kendisinin de inandığı âlemin yaratılmışlığı prensibine dayanır²¹; ilâhî Takdîr ve vahye gelince, her ikisi de Maimonides tarafından tabi-

¹⁴ *Fisal II*, s. 118, I. 25-s. 119, I. 1.

¹⁵ *Mahkimat Peti* 18, s. 114 b.

¹⁶ *Moreh I*, 76, İkinci Delil, s. 160, I. 11.

¹⁷ Sûre 13/3,4.

¹⁸ Sûre 6/59; 15/20.

¹⁹ Sûre 2/3.

²⁰ *Moreh I*, 71, s. 123, I. 5.

²¹ *Age*, II, 2, s. 175, I. 12, s. 176, I. 2.

atüstü fiiller olarak kabul edilir²² ve bu yüzden, ona göre, bütün mû'cizeler gibi âlemin yaratılmışlığı inancına dayanırlar. Hristiyanlığa ve İslâm'a özgü inançlardan Maimonides, birincisi için Teslîs akîdesini, ikincisi için ise sıfatlar öğretisinin bir parçası olan Kur'ân'ın ezeliği akîdesini zikreder²³. Bu iki akîde, görmüş olduğumuz gibi, ortodoks Hristiyanlık ve sünnî İslâm'da, Tanrı'nın birliği anlamıyla ilgili Philo'cu kavramların bazısından sapmaları gösterir. Böylece, Maimonides'e göre, Kilise Babaları'nın felsefesi gibi Kelâm felsefesi de Yahûdîlik'le müşterek olan beş prensibe dayanmaktadır ve bu beş prensip, görmüş olduğumuz gibi, Philo'nun ortaya koyduğu Kutsal Kitâb'a ait sekiz kabulden beşidir.

VI. HRİSTİYAN ve YAHÛDÎ KELÂMÎ

Müslüman ve Yahûdî yazarları gibi Hristiyan yazarlar da Hristiyan kelâmcılara işâret ederler. Bu suretle Yahyâ İbn Adî "Hristiyan kelâmcılar"¹dan söz eder; İbn Rüşd "Hristiyan halkın kelâmcılarından"² yahut "bugün mevcut olan üç dinin halkının kelâmcılarından"³ bahseder; Maimonides de "Hristiyan Grekler'le müslümanların ilk kelâmcılarından"⁴ söz eder. İmdi, bu üç alıntıda, Yahyâ b. Adî ile Maimonides'in Hristiyan kelâmcıları hakkındaki cümleleri, siyak ve sibakdan çıkarılabileceği gibi Hristiyan Kilise Babaları'na işaret etmektedir. Buna karşılık İbn Rüşd'ün, onların hepsinin yoktan yaratma (*ex nihilo*) ilkesi üzerinde görüş birliğinde olduklarını söylediği "üç dînin halkının kelâmcıları" hakkındaki cümlesi, gâyet açık şekilde, Arapça yazar ve onun eserlerinden haberdâr olduğu Hristiyan ve Yahûdî ilâhiyatçılara işâret eder; çünkü, onun yoktan yaratma ilkesi üzerindeki Hristiyan ısrarından Kilise Babaları'nın eserlerinin Arapça tercümelerinden haberdâr almış olması mümkün iken Yahûdî ilâhiyatçılar tarafından Arapça olarak yazılan eserlerin dışında bu ilke üzerindeki Yahûdî ısrarını bilebilmesi mümkün değildi⁵. Bu Hristiyan ve Yahûdî ilâhiyatçılarına kelâmcılar olarak işâret edilmesi sebebiyle biz onlar

²² Takdir hakkında Maimonides'in ilâhî bilgi ve Takdiri nitelemesine bk. (*Moreh* III, s. 351, II. 1-11; III, 23, s. 360, II. 18-24). Vahy hakkında ise onun M. Sanhedrin X şerhi'nin girişiyle Sînâ Dağı'ndaki vahiyle ilgili açıklamasına bak. M. Sanhedrin X Şerhi'nin girişiyle Sînâ Dağı'ndaki vahiyle ilgili açıklamasına bak.

²³ *Moreh* I, 71, s. 123, II. 5-7.

¹ *Périer, Petits*, s. 39.

² *XII Metaph*, içinde, Comm. 18, Arapça, s. 1489, II, 4-5; Latince, s. 304 vd.

³ *Age*, Arapça, s. 1503, II, 11-12; Latince, s. 305 vd.

⁴ *Moreh* I, 71, s. 123, II, 10-11.

⁵ Krş. Steinschneider, İbranice tercüme, s. 368-461.

tarafından meydana getirilen literatürün İslâm Kelâmı'nın özelliklerinden herhangi birini paylaşıp paylaşmadığını bilmek istiyoruz.

1. Hristiyan Kelâmı

Yedinci asırda İslâm hakimiyetine girmelerinden önce İslâm ülkelerindeki Hristiyanlar Yunanca, Süryânîce ve Koptça olmak üzere üç edebî dil kullanıyorlardı. Fakat sekizinci asır boyunca Arapça'yı da kullanmaya başladılar. Onların Arapça'yı kullanmaları başlangıçta kutsal metinlerle, duâ ve âyinlere ait eserlerle sınırlı iken onuncu yüzyılda onu Grek ve Süryânî Ktlise Babaları'nın eserlerinin tercümesi ve ilâhiyât problemleri konusunda orijinal eserlerin yazılması için de kullanmaya başladılar⁶. Bu eserlerin çoğu henüz yayınlanmamıştır. Fakat yayınlanmış birkaç eserden ve yayınlanmamış eserlerin tasvîrlerinden insan, ister felsefî ister teolojik olsun, Kelâm'ın karakteristik öğretilerinden etkilenmeyen Kilise Babaları'nın öğretilerinin bir devamı bulunduğu izlenimi edinebilir. Böylece Yahyâ b. Adî'nin cisimlerin sonsuzca bölünebilirliğine⁷ yahut cisimlerin atomların birleşmesiyle meydana gelmiş olduğunun reddedilmesine⁸ dâir birkaç risâle yazmış olmasından ve onun öğrencisi Ebû'l-Hayr el-Hasen İbn Suvâr'ın içinde atomlar nazariyesine dayanan âlemin yaratılmasıyla ilgili bir Kelâm delilini reddeden kısa bir risâle yazmış olmasından⁹ Hristiyan kelâmcılarının İslâm Kelâmı'nın atomculuğunu kabul etmedikleri çıkarılabilir. Sonra, yine, sıfatlarını Teslîs'in ikinci ve üçüncü şahıslarıyla özdeş kabul eden bazı Eş'arîler'in, sıfatlarla aynı olduklarını tasavvur ettikleri şahısları ancak iki ile sınırlandırmasından dolayı Hristiyanlığı kusurlu bulmalarından¹⁰ da Kelâm devri boyunca İslâm ülkelerindeki Hristiyanların Patristik görüşü devam ettirdikleri anlaşılmaktadır. Bu görüşe göre, Teslîs'in şahıslarını gösteren terimlerin dışında, Tanrı'ya isnad edilen terimlerden hiçbiri gerçek varlıkların mevcûdiyetini göstermez. Son olarak, sekizinci yüzyılda Ebûcara'nın mutlak hür irâdeyle ilgili Hristiyan anlayışını açıklamış olmasından¹¹ ve Yahyâ b. Adî'nin onuncu asırda, onun zamanının kadercileri tarafından kullanıldığı şekliyle hür irâdeye inanan kimselere göre bir tür imtiyaz ifâde eden Kelâm'ın yeni moda "kesb" teorisini dahi reddetmiş olmasın-

⁶ Bkz. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I (1944), II (1947).

⁷ Krş. Périer, *Yahyâ ben 'Adî*, s. 75, No. 27, 28.

⁸ *Age.*, No. 31-32; krş. keza s. 76, No.35.

⁹ Bernhard Lewin, "*La nation de muhðarth le kalâm et dans la philosophie*", Donum Natalicium H.S. Nyberg oblatum (1954) s. 88-93; Makâlah l'Abî al-Hayir al-Hasan İbn Suwâr al-Baghdâdî, *Bede-vî'nin Neoplatonici apud Arabes* (1955) içinde, s. 343-347.

¹⁰ *Fisal* IV, s. 207, II. 22-23.

¹¹ Graf, *Geschichte*, II, s. 13, No. 9.

dan¹² Hristiyan kelâmcıları denen kimselerin sünnî İslâm kelâmının kader öğretisinden etkilenmemiş oldukları neticesi çıkarılabilir.

Bununla beraber, son derece kuvvetli bir İslâm dünyası içinde bir azınlık zümre olarak Hristiyanların, herşeyi kuşatan kudretli İslâmdan etkilenmemesi mümkün değildi. Zira, zaman geçtikçe ve Müslümanlar mantık ve metafiziği öğrenip bu disiplinlerde ustalaştıkça, hakkında Kur'ân'ın garantisine sahip oldukları Hristiyanî Teslîs akîdesi üzerindeki sürekli hücumları artarak daha araştırmacı ve daha müessir bir hale geldi. Bu durum karşısında, özellikle de Müslümanların bizzat Hristiyanlığın içindeki heretikler vasıtasıyla bu delillerin geçersiz kılınmasını öğrenmeleri sebebiyle bu akîdenin savunulmasında eski ispat yollarını tekrarlamak te'sirini kaybetti. Daha esnek ve daha kabul edilebilir yeni bir ispat yolu bulunması gerekiyordu. Bunun üzerine, İslâm hâkimiyeti altındaki Hristiyanlar, bilinçli bir şekilde ortodoksluklarından sapmaksızın, kendilerinin Teslîs akîdesiyle İslâmın sıfatlar akîdesini uzlaştırmaya başladılar. Herşeye rağmen, onlar, hem Hristiyanların hem Müslümanların inandıkları Tanrı'nın birliği üzerinde kendi tesirleri bakımından Hristiyanî Teslîs'in şahıslarıyla İslâmî Tanrı'nın sıfatları arasında temel bir farklılığın bulunmadığını iddia etmeye başladılar. Ustalıkla onlar, şahıslarla sıfatlar arasındaki farkları yalnızca söze indirgemeye başladılar. Böylece biz Nestûrîler'den bir grubun, kendi özgün ortodoks teslîs anlayışlarından ayrılmaksızın, İslâmdaki sıfatlar akîdesinin formülasyonlarından birinin terimleriyle nasıl kendi ortodoks teslîs akîdelerini yeniden formüle ettiklerini göreceğiz. Yine biz bu aynı Nestûrî grubun kendi İsa anlayışlarıyla Müslümanların İsâ inançlarını uzlaştırmak maksadıyla nasıl hâkim olan Nestûrî Mesihbilim formülasyonunu yalnızca bazı Nestûrîler arasında cârî olan bir formülasyonla değiştirdiğini göreceğiz.

2. Yahûdî Kelâmı^(*)

Yedinci yüzyılda İslâm hâkimiyeti altına giren Yahûdîler, İbrânîce yahut Arâmiye ya da bu ikisinin karışımı bir dilde yazılmış olan edebiyatlarında, aynı yüzyılda İslâm hâkimiyeti altına giren Hristiyanların sahip bulunduğu Kilise Babaları'nın felsefî yazılarına tekâbüle eden felsefî eserlere sahip değillerdi. Bununla beraber, dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru onların arasında Yahûdî muhtevâlî Arapça yazılmış felsefî eserler görünmeye başladı ve hem Doğu'da hem İspanya'da, onikinci yüz-

¹² Krş. Périer, *Yahyâ ben 'Adî*, s. 73, No. 7.

* *The Seventy-Fifth Anniversary Volume of the Jewish Quarterly Review*'dan bazı yeniden gözden geçirmelerle yeniden basıldı, 1967, s. 544-573.

yılın sonlarına kadar-hattâ ondan sonra da zaman zaman tek tük eserler ortaya çıkmıştır-artarak devam etti¹³.

Başlangıcından kendi zamanına kadar Arapça'da meydana getirilen bu Yahûdî felsefe literatürünün özelliği Maimonides tarafından Moreh'in girişinde verilmiştir, ki bu onun Kelâm'la ilgili sistematik tanıtımını gösterir.

"Geonim ve Karaîler'in arasında göreceğin, Tanrı'nın birliği konusuna ve buna bağlı konulara ilişkin Kelâm'ın küçük bir kısmına gelince, bu tamâmen onların İslâm kelâmcılarından ödünç aldıkları meselelerden ibarettir"¹⁴. İslâm kelâmcıları arasında ortaya çıkan ilk mezhep Mu'tezile olduğu için Maimonides devamla şöyle der; "Dindaşlarımızın aldıkları şeyler onlardandı ve takip ettikleri de onların metodu idi"¹⁵, fakat Eş'arîler'in gelişiyile daha sonra ortaya çıkan yeni görüşlere gelince, "onlardan hiçbirini dindaşlarımız arasında göremezsin, bunun sebebi onların araştırarak birinci görüşü sonuncusuna tercih edip seçmiş olmaları değil, lâkin daha çok onların birinci görüşe sahip olmaları, onu benimsemeleri ve onu karşı konulamaz bir şekilde kanıtlanmış bir şey olarak kabul etmiş olmalarıdır"¹⁶. Doğu'daki bu şekilde düşünen Yahûdî ilâhiyatçılara zıt olarak Maimonides şöyle der: "Yahûdî milletinden Endülüs'lü olanlara gelince, onların hepsi filozofların kelimelerine tutunurlar ve dinin temel akîdelerine zıt olmamalarından ötürü onların görüşlerine mütemâyildirler; onların hiçbir şekilde kelâmcıların metotlarını takip ettiklerini göremezsin, sonuç olarak, bir çok şeyde onlar bizim bu risâledeki metodumuza oldukça yakın bir yol takip ederler, ki bu onların eserleri elimizde bulunan yeni yazarlarının kitaplarında görülebilir"¹⁷.

Bu pasajda Maimonides üç önemli cümle kurar. İlki, Doğu'nun nazariyatçı Yahûdî ilâhiyatçıları, yani Rabbânîler ve onların hasımları olan Karaîler üzerinde kelâmcıların etkisi sâdece onların "Tanrı'nın birliği ve buna bağlı konuları" ele alışlarında bulunabilir. İkincisi, "Tanrı'nın birliği ve ona bağlı şeyler" konusunda Doğu'nun hem Rabbânîler'i hem Karaîler'i Mu'tezile'yi takip etmişler, buna karşılık "dînî mezhebimizin adamları", yani Rabbânîler İspanya'da filozofları takip etmişler-

¹³ Steinschneider, *Die arabische Literatur der Juden*, s. 23 vd.

¹⁴ *Moreh* I, 71, s. 121, I.28, s. 122, I.2.

¹⁵ *Age.*, s. 122, II.4-5.

¹⁶ *Age.*, II. 6-9.

¹⁷ *Age.*, II. 9-13. Krş. *Moreh* I, *Introduction*, s. 10,26-27, orada Maimonides 'eserinin muğlak bazı meselelere dair olduğunu ifade ettikten sonra şunu ilave eder. "Bu uzun tutsaklık müddetince bizim dînî toplumda hiç bir kimse tarafından hakkında hiçbir kitap yazılmamış bu tür meseleler hakkında onların eserleri bizim aramızda bulunagelmıştır".

dir. Üçüncüsü, Rabbânîler (Geonim) ve Karaîler'in Mu'tezile'nin görüşlerini tercih etmeleri düşünceye dayalı bir seçimin sonucu değil, fakat daha çok sadece onların önce Mu'tezilî görüşlerden haberdar olmaları tesâdüfünün neticesiydi.

Bu cümlelerden her biri yoruma muhtaçtır. İlk cümle, kelâmcılaşma benimsenmiş olan atomculuk ve sebepliliğin reddedilmesi gibi belirgin görüşleri dışarda bırakma niyetindeydi. Atomculuk görüşü Joseph el-Basîr ve Jeshua ben Judah gibi Maimonides'in de bildiği Doğu'nun "Karaîler"i tarafından takip edildiği halde Rabbânîler (Geonim) ve de Judah Hadassi¹⁸ gibi Maimonides'in çağdaşı olan daha sonraki Karaîler'le muhtemelen onun bilmediği başkaları tarafından da takip edilmişti¹⁹. Sebepliliğin reddedilmesine gelince, Rabbânîler kesinlikle bu görüşe uymadılar, Maimonides'in bildiği Doğu'lu Karaîler'in onu takip edip etmedikleri de şüphelidir²⁰.

İkinci cümle bir takım şartlara bağlıdır. Bizim, gerçekte, bir Kelâm arka planını yansıtan Geonim ve Karaîler'in yazılarında bulduğumuz şeylere dayanılarak hükmedilen "Tanrı'nın birliği ve ona bağlı konular" ifadesi yalnızca Tanrı'nın birliğinin anlamına dâir tartışmalara değil fakat bunun yanında Tanrı'nın varlığı ve cisim olmayışına, sıfatların gerçekliğinin inkârına, âlemin yaratılışına ve insan irâdesinin serbestliğine dâir deliller hakkındaki tartışmalara da delâlet eder. İmdi, bütün bu tartışmalarda hem Doğu'nun Rabbânîleri'nin hem de Karaîler'in Mu'tezilî kelâmcıların metotlarını takip ettikleri doğrudur, fakat yine de onlar arasında bazı farklar vardı. Böylece, hem Rabbânîler ve hem Karaîler, sıfatların gerçekliğini inkâr ettileri halde, bir Karaî olan Yusuf (Joseph) el-Basîr, Ebû Hâşim'in haller nazariyesini²¹ takip ederken, bir Rabbânî olan Saadia, maksadını haller nazariyesini dışlayarak ifade eder²², ki el-Muhammas da böyle yapmıştır²³. Aynı şekilde, Tanrı'nın varlığına dâir deliller olarak da hizmet eden âlemin yaratılışına ilişkin deliller konusunda hem Doğu'nun Rabbânîleri' ve hem Karaîler, Maimonides tarafından Kelâm'ın delilleri diye nitelenen burhanları kullandıkları halde, Kelâm'ın atomlar nazariyesini benimsemiş olan Karaîler bu delilleri atomculuk üzerine binâ edildiği şekliyle kendilerine özgü Kelâm formunda kullanırlarken, atomculuğu reddeden Saadia aynı delilleri artık ondan atomlar nazariyesinin çıkarılmış olduğu biraz değişikliğe uğramış bir formda kullanır.

¹⁸ Eshkol ha-Kofer 28, s. 19 c-d.

¹⁹ Es Hayyim 4, s. 18, II.4-5.

²⁰ Henüz yayınlanmamış, "*Kalam Repercussions in Jewish Philosophy*" çalışmasında tartışıldığı gibi.

²¹ Age.,

²² Age.,

²³ Age.,

Böylece de, Maimonides'in, Yahûdîliğin Doğu'daki ve Endülüs'teki sözcüleri arasındaki farka dâir cümlesine gelince, İspanya'daki Yahûdî filozoflarından bazısının, Kelâm'ın âlemin yaratılışını ve Tanrı'nın varlığını ispat etme metodunu terketmiş oldukları doğru olmakla birlikte²⁴, onlardan ikisi, *Bahya İbn Pakuda ve Yusuf ibn Saddik*, Doğu'nun *Saadia'sı* gibi, âlemin yaratılışı ve dolayısıyla da Tanrı'nın varlığına dâir Kelâm delillerinin biraz değiştirilmiş formunu kullandılar²⁵. Hiç şüphesiz onun genellemesi sadece kendisinin "onların yeni yazarları" diye nitelediği zümreye dahil ettiği kimselere işâret ediyordu ve kesinlikle Bahya İbn Pakuda ile Yusuf ibn Saddik onların arasına dahil edilmemişlerdi. Sıfatlar meselesine gelince, o her ne kadar "Tanrı'nın birliği" konusuna ve dolayısıyla da onun Yahûdîliğin Doğu'daki ve Endülüs'teki sözcüleri arasındaki farka ilişkin genellemesine dahil edilmiş gibi görünüyorsa da gerçekte onun şu iki sebepten bu genellemeye dahil edilmediği gösterilebilir: Birincisi, sıfatlar meselesindeki temel tartışma konusunda Mu'tezile ile Maimonides'in "filozoflar" dediği kimseler arasında hiçbir fark bulunmamaktaydı. İkincisi, genelleme yalnızca, Kelâm hakkında son bölümlerde ele alınan konulara aittir; sıfatlar ise ilk bölümlerde ele alınmıştır.

Geonim ve Karaîler'in, şâyet Eş'arîler'in ortaya çıkışından önce Mu'tezile'ye bağlanmamış olsalardı Eş'arîler'i takip etmiş olabileceklerini îmâ eden üçüncü cümle biraz şaşırtıcıdır. Âlemin yaratılışını, Tanrı'nın varlığını, birliğini ve cisim olmadığını ispat etme metodları bakımından Mu'tezîlîler ile Eş'arîler arasında hiçbir fark yoktur. Aralarında, sadece sıfatlar ve irâde hürriyeti gibi genel dînî meselelerle Kur'ân'ın ezelîliği gibi tamamen İslâmî bir konuda fark bulunmaktadır. Bu sebepten, Maimonides îmâ yoluyla, Mu'tezîlîler önce ortaya çıkmış olmasalardı Geonim ve Karaîler, Eş'arîler'i takip etmiş olabilirlerdi derken onların, sıfatların gerçekliği ve kader konusundaki görüşlerini kabul ederek Eş'arîler'i takip etmiş olabileceklerini mi söylemek istiyor? Fakat, bu tür bir varsayım için hiçbir sebep yoktur. Sıfatların gerçekliğine ve kadere inanmak Eş'arîler'le birlikte doğmuş değildi. Bunlar İslâm'da, Mu'tezile'nin ortaya çıkışından da önce iyice tesis edilmişti. İslâm'da bu iki akîde üzerine yapılan tartışmalar Geonim ve Karaîler'ce bilinmekteydi ve buna rağmen onlar, bu iki akîde hakkında daha sonra Eş'arîler'ce savunulan sünnî İslâmın görüşünü reddederek Mu'tezile'nin yanında yer aldılar. Eş'arî'nin sünnî vaaz ve yazıları 912-935 yılları arasında vuku bulduğu halde, 933 yılında Bağdat'ta *Emunot ve-De'ot* adlı eserini yazdığı zaman Saadia tarafından Eş'arî'nin görüşlerinin bilinmiş olamayacağı doğru olsa bile, öldüğü yer olan Bağdat'ta geçirdiği yılların sonuncu-

²⁴ Meselâ, Abraham İbn Daud gibi.

²⁵ Krş. Munk, I, 71, s. 339. n.1.

sunda bir Karaî olan Yusuf el-Basîr, Eş'arîler'den alıntılar yapar ve onları reddeder²⁶. Öyleyse, Maimonides, Geonim ve Karaîler'in Mu'tezile ile uyuşmasını sadece Eş'arîler'in onlar tarafından bilinmemesi tesâdüfünden kaynaklandığını nasıl söyleyebilir?

Yalnızca Karaîler'den bahsederek İslâm Kelâmı'nın Yahûdî takipçilerine bir gönderme Judah Halevî'nin *Cuzarî*'sinde de bulunabilir. Bir haham (yahûdî din adamı, rabbi) ile Hazar kralı arasında geçen diyalog şeklinde yazılan bu eserin bir yerinde Halevî, Yeni platoncu bir kılığa bürünmüş Aristo'nun felsefe sistemini krala açıklamak üzere hahama şöyle dedirtir: "Ben seni, bir takım basamakları (*daraj: madregah*) çıkmaksızın ilâhiyâta yükselen Karaîler'in yolunda gezdirmeyeceğim, lâkin sana madde ve şekil, sonra unsurlar, sonra tabiat, sonra nefis, sonra akıl, sonra ilâhiyât hakkında açık bir kavram oluşturabileceğin anlaşılır bir özet sunacağım"²⁷. Görünüşe göre, pasajın ifâde ettiği şey onun bir ön hazırlık kabilinden fizik araştırması yapmaksızın Karaîler'in ilâhiyâta dalmalarına itiraz etmesidir²⁸. Fakat bu, şâyet örnek olarak Yusuf el-Basîr ve Jeshua ben Judah'in eserlerini alırsak, onların metodlarının tam ve doğru bir tasvîri değildir. Onlar doğrudan bir ilâhiyât tartışmasına dalmazlar, daha çok ilâhiyâtla ilgili problemlerde rasyonel düşüncenin (speculation) gereğine dâir bir tartışma ile başlarlar, daha sonra, âlemin yaratılışına dâir delilleri tartışırken tabiat ilimlerinde kullanılan bazı terim ve kavramlar hakkında açıklamalarla devam ederler. Şu halde onların, Tanrı'nın varlığı, birliği, cisim olmayışı ve sıfatlar gibi tamâmen ilâhiyâtla ilgili meseleler hakkında tartışmaya girmeleri bir istisnâdır²⁹. Bu, gerçekte Kelâm'ın metodudur, fakat Saadia ve Bahya gibi Karaî olmayan Yahûdî filozoflarınca da kullanılan bu metottur.

Halevî'nin cümlesiyle ilgili açıklamada benim geçici olarak "bir takım basamakları çıkmaksızın" diye tercüme ettiğim "*darajsız*" ifâdesinin, fizikî kavramlar hakkında hazırlık kabilinden bir tartışmayla ona başlamaksızın Karaîler'in ilâhiyâta daldıkları anlamına gelmediği, daha çok Karaîler'in ilâhiyâta dâir münâkaşaları için hazırlık olarak tartıştıkları fizikî kavramların, daha sonra kendisinin Yeni platonculuk kılığına bürünmüş Aristo'nun sudûr (emanation) sistemiyle ilgili açıklamasında tasvîr ettiği gibi, birbirini takip eden bir sudûr sürecindeki mertebeli bir varlıklar düzeninin kavramları olmadığı anlamına geldiği sezilebilir; sudûrla ilgili bu açıklamasında Halevî "Aklın Tanrı'yla, nefsin akılla, tabiatın nefisle, feleklerin, yıldızların ve yaratılmış şeylerin madde ve şekille ilişkilerindeki mertebelerine dâir...

²⁶ Ne'imot, s. 44a, I. 18 vd; Arapça, s. 98b, I.9 vd.

²⁷ Cuzarî V, 2, s. 294, I.18, s. 296, I.1; s. 295, I.18, s. 297, I.2.

²⁸ Krş. Commentaries ad. loc.

²⁹ Ne'mot, Hebrew, s. 1b-9a; Arapça, s. 1a-11a; Mahkimat Peti, 1-9, s. 103b-109b..

bilgiden”³⁰ söz eder. Şu halde burada daraj kelimesi hiyerarşi anlamında *mertebe* kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır. Bu kelimelerin ikisi de *Cuzarî*’nin ibrânice versiyonunda *madregab* kelimesiyle karşılanmıştır. Halevî’nin burada söylemek istediği şudur; Kelâm’ın takipçileri olarak ilâhiyâtla ilgili açıklamalarına şey, varlık ve yokluk, kadîm ve hâdis, cevher (atôm) ve araz, hareket ve sükûn gibi kavramların müzâkeresiyle başlayan Yusuf el-Basir ve Jeshua ben Judah gibi Karaîler’in aksine, kendisinin ilâhiyâtla ilgili açıklamasına yürürlükteki sudûr felsefesine daha uygun kavramları müzâkere ederek gireceği ve en aşağı mertebede bulunan madde ile başlayıp sonunda ilâhiyât tartışmasına ulaşıncaya kadar adım adım sırasıyla sûrete, unsura, tabiata, nefse ve akla doğru çıkacağıdır.

Şu halde, hem Halevî hem de Maimonides’e göre, Yahûdîler arasında Kelâm’ı takip eden kimseler bulunmaktaydı. Halevî, tartışmasını tamâmen felsefî problemlere ayırdığı bir yerle sınırlandırarak sadece Karaîler’i anar; ilâhiyât problemleriyle de ilgilenen Maimonides, hem Rabbânîler’i hem de Karaîler’i zikrederek onların bu problemler hakkındaki yazılarını “Kelâm’ın çok küçük bir parçası” diye niteler, ki bununla o onların sayıca çok az olduklarını kasdederek ve onların İslâm Kelâmı’nın Mu’tezilî tipine mensup olduklarını belirtir. Bununla o, onların hepsinin Tanrı’nın birliği ve cisim olmayışı ve insan irâdesinin özgürlüğü konusunda, İslâm’da Eş’arîler’in zıddına Mu’tezilîler’ce savunulmuş olan görüşlerle uyuşan bazı geleneksel Yahûdî görüşlerini savunduklarını ve yine hepsinin bu geleneksel Yahûdî görüşlerini destekleme teşebbüslerinde Mu’tezile’den ödünç aldıkları delilleri kullandıklarını anlatmak ister.

Lâkin, hem Maimonides tarafından isim belirtmeksizin atıf yapılan hem de bize bilinen ve bugün de mevcut olan Geonim ve Karaîler’in pek az sayıdaki yazılı eserleri, İslâm’da Kelâm’ın gelişip serpiştiği dönem boyunca Arap ülkelerinde yaşayan Yahûdîler arasında cereyan eden nazarî (spekülatif) ilâhiyât tartışmalarının derecesini değerlendirebilmemiz için ölçü olarak alınamaz. O öyle bir dönemdi ki onda tartışan yahut hattâ felsefe ya da ilâhiyât tedris eden ve bu konuların herbiri hakkında söyleyecek yeni bir şeyi bulanların hepsi düşüncelerini yazıya dökmediler. O dönemin müslüman yazarlarının eserlerinde biz Yahûdî filozof ve ilâhiyâtçılarına göndermeler bulmaktayız, bunlardan bir kısmı ancak başka yazarlarca gelişigüzel yapılan bir kısım alıntılar vasıtasıyla bilinmektedir ve bir kısmı da yalnızca isimden ibarettir. Bu suretle Mes’ûdî, Saadia’nın hocası ve kendisiyle “Filistin ve Ürdün’de şeriatın ilgâ edilmesi, İbrânîce *Torah* ve *Abodah* kavramları arasındaki farka dair bir çok tartışmalarının olduğu kimse olarak tanıttığı” Ebû Kesîr Yahyâ el-Kâtib et-Ta-

³⁰ Cuzari V,12, s. 316, II.15-24; s. 317, II,9-18.

berî adında birine gönderme yapar³¹. Bir kısım modern Yahûdî âlimlerinin onu bir Karaî İbrânice gramercisiyle özdeşleştirme çabalarına³² rağmen, onun hakkında başka kaynaklarda hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Yine Mesûdî şahsen tanımadığı iki kişiden bahseder, biri el-Muhammas lakaplı Kudüs'te yaşayan Da'ûd, öteki İbrahim el-Bağdâdî'dir. Bunlardan birincisi Kelâm tipinde bir eserin yazarı olarak bilinir³³; ikincisi ise yalnızca bir isimdir. Daha sonra o Irak'ta bulunan Rakka'da³⁴ Sâbit b. Kurra'nın öğrencisi olan Yahuda b. Yûsuf ibn Ebû's-Senâ adlı bir kişi ile felsefe ve tıbbı tartıştığını ve aynı şehirde Sa'id ibn Ali ibn Eşlemi ile de tartışmaları olduğunu zikreder³⁵. Bunlardan birincisi sadece Kırksânî'deki bir alıntı vasıtasıyla bilinmektedir³⁶. İkincisi ise yalnızca bir isimdir. Son olarak, Mesûdî "onların (Yahûdîlerin) Bağdat'ta karşılaştığımız kelâmcılarından Yakûb ibn Merdeveyh ve Yûsuf ibn Kayyumâ gibi" kimselerle münâkaşalar yaptığını şu cümle ile bitirerek haber verir: "300 (M.912) senesinden sonra Bağdat'tan bizi ziyarete gelenler arasından gördüklerimizden sonuncusu İbrahim el-Yahûdî'dir... O, nazarî konularda (spekülasyon) son derece usta ve tartışmalarda onların son zamanlardaki kelâmcılarının hepsinden daha mâhir idi"³⁷. Bu üç isimden herhangi biri hakkında hiçbir şey bilinmemektedir. İsâ ibn Zur'a (943-1009), Ebû'l-Hayr Dâûd ibn Mûsaf adında birinden bahseder ve onun "Yahûdîlerin başlıca kelâmcılarından birisi ve onların en ileri gelen düşünürü olduğunu"³⁸ söyler. Ebû'l-Hayr el-Yahûdî, Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 1009) tarafından da Bağdat'ta Ebû Süleyman Muhammed b. Tâhir es-Sicistânî etrafında teşekkül eden filozoflar grubunun bir üyesi olarak zikredilir ve kendisine gönderme yapılır³⁹. Fakat, Yahûdî literatüründe onun hakkında hiçbir zikir yoktur. Bundan başka, bizzat Saadia, yaratılış öğretisiyle ilgili olarak iki görüşü tartışır; onlardan birinin "onların halkından bazı kimselere"⁴⁰ ait olduğunun kendisine haber verildiği-

31 Mesûdî, *El-Tenbîh ve'l-Işrâf* (nşr. M.J. de Goeje), s. 113, II,4-6,13-15 (160-161). Krş. Munk, *Guide I*, 71, s. 337n.

32 Krş. Malter, *Saadia*, s. 53, n. 22, 23.

33 Krş. Schreiner, *Kalam*, s. 22 vd.

34 Mesûdî'nin metninde o yanlışlıkla Mısır'da diye tarif edilmiştir (krş. Steinschneider, *Die arabische Literatur der Juden*, s. 24, n. 1, s. 37).

35 *Tenbîh*, s. 113, II,15-18.

36 Krş. Steinschneider, *Die arabische Literatur der Juden*, s. 36.

37 *Tenbîh*, s. 113, I, 18, s. 114, I,4.

38 Munk'un bir el yazmasından alınmıştır, *Guide I*,71, s. 337n.

39 Krş. Goldziher, "Mélanges Judeo-arabe", REJ, 47: 4-46 (1903).

40 Emunot I, 3, ikinci Theory, s. 43, I, 17. Burada, Saadia tarafından gönderme yapılan "bazı şahıslar"dan biri herhalde İbn Ebî Saîd idi, ki o, Yahyâ b. Adî tarafından 952'de, Saadia'nın ölümünden on yıl sonra, alınan bir mektupta yaratılış problemine alâka gösterir, çünkü mektupta ele ali-

ni, ötekinin ise “onların halkından kendisinin tanıdığı birisi”⁴¹ tarafından benimsendiğini söyler. Bu görüşten ikisinin de herhangi yazılı bir eserde izine rastlanmaz. Aynı şekilde, Maimonides’in *Delâletü’l-hâirîn* (*Guide of the Perplexed*)’inin birinci kısmının Arapça metninin Bodleian yazmasının sonuna doğru, bizzât Maimonides tarafından yazılmış olduğu hissini veren bir kenar notu vardır ki orada o ünlü Yahûdî ilâhiyatçı ve filozofları arasında bilinmeyen iki filozoftan söz eder; bunlardan birisi başka bir kaynakta da zikredilen Saadia’nın bir çağdaşı olarak teşhis edilmiştir, diğeri ise başka hiçbir yerde zikredilmez⁴².

Bütün bunlardan şu neticeyi çıkarabiliriz: Kitaplar yazan ve kitapları bize kadar gelmiş bulunan nazarî ilâhiyâtçıların yanında kitap yazmayan yahut kitapları bize ulaşmayan başkaları da vardı. Yine biz o dönemin, bilinen ve bilinmeyen, bütün Yahûdî nazarî ilâhiyâtçılarının Mütekellimûn diye anılmış oldukları neticesine varabiliriz. Mes’ûdî’nin bu terimi nasıl Bağdar’lı Yahûdî ilâhiyâtçılarına tatbik ettiğini görmüş bulunuyoruz. İbn Hazm’ın da “Mütekellimûn” terimini Saadia, Muhammas, İbrahîm el-Bağdâdî ve Ebû Kesîr el-Tâberî’ye uyguladığını görmekteyiz⁴³. Bunun gibi, Arapça yazan Moses ibn Ezra da “en parlak mütekellimlerden, Saadia, Hai ve ötekilerden”⁴⁴ bahseder.

Şu halde, bize eserlerinin sayfalarından konuşan parlak Yahûdî mütekellimlerinin yanında İslâm Kelâmî dönemi boyunca Yahûdîler arasında ünü bilinmeyen sessiz bir kelâmcılar ordusunun bulunduğunu bildiğimize göre, bütün bu bilinmeyen Yahûdî kelâmcılarının, eserleri vasıtasıyla bilinenler gibi Yahûdîlik’te, İslâm’daki Mu’tezilîlik türünde bir Kelâm çeşidi sunup sunmadıklarını yahut onlar arasında Yahûdî Kelâmı’nın bu standart tipinden ayrılanların bulunup bulunmadığını da ortaya koymalıyız. Bundan başka, Maimonides’in filozoflar diye nitelediği İspanya’daki daha sonraki Yahûdî din düşünürlerinin, her ne kadar Doğu’nun daha önceki Yahûdî din düşünürlerinden ispatlama metotları bakımından ayrı olsalar da, İslâm’da Mu’tezilîler’le sünnîler arasında bir tartışma meselesi olan problemler hakkındaki

nan problemlerden biri Aristo’nun âlemin ezelîliğine itirazdır ve o kesinlikle Saadia’nın, kendisinin ilk yaratılış teorisindeki ezelîliğe karşı ilk deliline tekabül eder. İbn Ebî Said, adı Saadia tarafından yazılan bir mektupta bahsedilen ve üyelerinden birinin Saadia ile yakın ilişki içinde bulunan bir ailenin himâyesinde bir kişi olarak tanıtılır, krş. S. Pines, “A Tenth Century Philosophical Correspondence”, PAASR, 24 (1995), s. 103-136.

⁴¹ Emunot I, 3, altıncı Theory, s. 57, I.2.

⁴² Krş. Munk, *Guide I*, s. 462.

⁴³ *Fisal III*, s. 171, II. 23-24; krş. I. Friedländer, JQR, n.s., 1: 602, n. 5 (1910-1911).

⁴⁴ Schreiner tarafından Polemik (s. 602, n.5.)’de onun *Kitab el-Muhâdara ve’l-Muzâkere*’sinden iktibas edilmiştir.

görüşleri bakımından onlardan ayrılmadıklarını da bildiğimize göre, Saadia'dan Maimonides'in zamanına kadar, Arapça konuşan Yahûdîler arasında, o dönemin Yahûdî din düşünürlerinin eserlerinde gördüğümüz ortak görüş örneklerinden sapan herhangi bir topluluğun ya da fertlerin bulunup bulunmadığını daha genel bir şekilde bilmemiz lâzım.

İslâm ülkelerinde yaşayan Yahûdîler arasında dîni aklîleştirme üzerinde genellikle görünen bu Mu'tezilî te'sîre karşılık, dînî aklîleştirmeye karşı çıkan Yahûdîler üzerinde bir İslâm sünnîliği te'sîrinin de mevcut olduğu zamanın literatüründen çıkarılabilir. Onuncu yüzyılın başlarında Yahûdîler arasında dînî aklîleştirme kendini gösterdiği vakit Saadia hayâlî "bir şahıs", bir Yahûdî yaratmak sûretiyle bu hareketin önüne geçmeye çalıştı; o, bu şahsın, "nazarî tartışmanın (spekülasyon) küfre götüreceği ve sapıklığa yol açacağı kanaatiyle böyle bir işle meşgul olmayı reddeden insanlar (*en-nâs*) bulunduğu"⁴⁵ gerekçesiyle, aklı dînî meselelere sokarak onları sorgulamanın uygun olduğu düşüncesine karşı çıkılmalıdır dediğini belirtmektedir. Saadia'nın cevabından anlaşılabileceği gibi, buradaki "insanlar" kelimesi müslümanları gösterir. Bundan dolayı, Saadia'nın burada yaptığı, sünnî müslümanların görüşünü ona karşı delil olarak iktibas etmek suretiyle dinin aklîleştirilmesi konusunda bir Yahûdî şüphesi uyandırmaktır. Cevabında Saadia, "böyle bir görüşün onların (yani, müslümanların) arasında yalnızca avam tarafından benimsendiğini"⁴⁶ söyler. Daha sonra Saadia, şâyet bu şahıs, Talmud'daki bir pasajdan dinin aklîleştirilmesine karşı bir mânî göstermeye çalışsaydı onun hatalı olduğu gösterilebilirdi diye ilâve eder. İşâret edileceği gibi, problemle ilgili müzâkeresinin tamamında Saadia, kendi zamanının Yahûdîler'i arasında dînî aklîleştirilmesine karşı fiilî muhâlefetin bulunduğunu aslâ söylemez. Onun bütün yaptığı, müslümanlar arasında dînî aklîleştirilmesine itiraz eden kimseler bulunduğunu işiten ve böylece bazı rabbinik pasajlarda bu tür bir itiraz için destek bulmaya çalışan hayâlî bir Yahûdî karakter ihdas etmektir.

Ne var ki, bir asır sonra, belkide bazı Yahûdîler üzerinde dînî aklîleştirmenin te'sîrinin sonucu olarak biz Arapça konuşan Yahûdîler arasında ona karşı sünnî müslümanlar arasında işitilenlere benzer düşünceleri yansıtan samîmî bir muhâlefet bulmaktayız. Kendisi bir hekîm, mantıkçı ve dil âlimi olan İbrânîce gramer ve lügatların en önemlilerinden birinin Arapça'daki yazarı İbn Janah; "ebediyyen birçok kitaplar meydana getirmekten sakın" (Vaiz 12:12) mânâsına aldığı âyeti yorumlarken şöyle der: "Bu ikazla hakîm sadece, onlar hakkında araştırmalar yapan kimselerin id-

⁴⁵ Emunot, *Introduction* 6, s. 20, II.18, 20-21.

⁴⁶ *Age.*, s. 21, I.1.

dialarına göre, onunla bir kimsenin yukarı ve aşağı âlemin mâhiyetini son derece mükemmel bir şekilde tetkik edebileceği ilke ve unsurlar hakkında bir bilgiye götüren kitaplar üzerinde araştırma yapmakla meşgul olmayı yasaklar; çünkü o, hakkında gerçek doğruyu kimsenin bilemeyeceği bir mesele ve kimsenin ulaşamayacağı bir hedeftir. Dahası, âyetin devamla “ve çok araştırma beden için yorgunluktur” dediği gibi, o, dini yaralar, imânı tahrip eder ve bir bedel ve tatmine ulaşmaksızın nefsi yorar. Buna göre, hakim, cümlesinde “herşey sıkıntı doludur: insan onları söyleyemiyor” (Vaiz 1:8) âyetine bir telmih yapar, yani onlar kavranılamaz oldukları için sıkıntıya sebep olan şeylerdir. Bu sebeple, hakîme göre doğru olan şey Tanrı’ya teslim olmak, Şeriat’ta emredilene itaat etmek ve boyun eğerek imâna yapışmaktır, sonunda dediği gibi: “İşin sonu şudur; her şey işitildi: Allah’tan kork ve O’nun emirlerini tut; çünkü insanın bütün vazifesi budur (Vaiz, 12:13) ve idrakin üstünde olan doğruyu kendi haline bırak”⁴⁷.

Bununla birlikte, yine de bu muhâlefetin ne kadar ileri gittiğini bilmemiz gerekiyor. O sadece dînî inançların ispatlanması konusunda aklî metotların kullanılmasına mı karşı idi? Yoksa bazı aklîleştirilmiş inançların kendilerine de mi karşı idi? Dinin felsefî aklîleştirilmesine karşı çıkan bu Yahûdîler arasında, İslâm’daki sünnîler gibi, açıkça sıfatların gerçekliğini ve kaderi savunan yahut İslâm’daki bazı sünnîler gibi Allah’ın cismaniliğini de açıkça savunan kimselerin bulunup bulunmadığını bilhassa bilmemiz gerekiyor.

Bu üç meseleyi birer birer ele alıp inceleyelim.

Sıfatların gerçekliğine imân konusunda, böyle bir inancın kendiliğinden doğmasına sebep olabilecek birşey, gerçekte Kur’ân’da bulunmadığı gibi, Yahûdî Kutsal Kitâbı’nda da yoktur. O zamanın Yahûdîler’i arasında özel hâricî şart, yani, İslâm’da yapmış olduğu gibi onlar arasında sıfatlar akâidesinin doğmasına sebep olmuş olabilecek Hristiyanlığın te’siri de bulunmamaktadır. Ayrıca, safdil dindar Yahûdîler’den bir kısmının sadece sünnî müslümanların akâidlerinin ikrârında onun beyân etmiş olmalarını işitmek sûretiyle böyle bir inancı kazanabilmiş olmalarını kabul etmek için bir sebep yoktur⁴⁸. Hele kesin delil olmaksızın, Yahûdîler’in içindeki âlimlerden birkaçının sünnî Müslüman ilâhiyatçılarındaki delilleriyle -esas itibariyle savun-

⁴⁷ *Kitâb el-Luma’*, nşr. J. Derenbourg, Chap. XXIV, s. 267, II. 11-21; *Sefer ha-Rikmah*, nşr. M. Wilensky, chap. XXIV (XXV), s. 282, II.9-16; krş. S. Munk, “Notice sur Abou’l-Walid Merwan Ibn Djanab”, *Journal Asiatique*, 16: 45-46 (1850).

⁴⁸ Krş., yani Wensinck’in *Muslim Creed*’inde Fıkıh-ı Ekber (II) diye anılan akâid, s. 188-189 (Arapça, s. 6, I.1, s. 9, I.2) ve Elder’in Taftâzânî’nin *Şerh’ül-akâid*’in tercümesi içindeki Neseî Akâidi, s. 49-58 (Arapça, s. 69, I.2, s. 77, I.9).

maya yönelik deliller- devamlı savunma ihtiyacında bulunan bir inancı kabul etmeye iknâ edilmiş olabileceklerini farzetmek için hiç sebep yoktur. Bundan dolayı, yayımlanmış eserlerinde, o dönemin Yahûdîliğinin sözcüleri hep bir ağızdan sıfatların gerçekliğini inkâr edince bu tür bir inancın Yahûdîlik'te hiçbir taraftar bulamadığına inanmak için sebebimiz var demektir.

Kader meselesi biraz daha farklıdır. Her ne kadar Yahûdî Kutsal Kitâbı insanın hür seçimi hakkındaki beyanında Kur'ân'dan daha açık ise de, yine de Kur'ân gibi, o da, Tanrı'nın kudretinin her şeyi kuşatıcılığına dair beyanında oldukça şiddetlidir. Hatta hür irâdeyle ilgili rabbinik beyanlar arasından biri vardır ki onda "seçme hürriyeti verilmiştir" ifâdesi "herşey önceden görülmüştür" cümlesiyle tahdît edilmiştir⁴⁹. Bundan başka, rabbinik literatürde, hür irâde hakkında kesin beyanların çokluğuna rağmen, kaderi ifâde eder görünen bazı cümleler vardır, ki bunlardan biri, bizzât Maimonides tarafından tartışılmış olan, Tanrı'nın "filâncanın kızını filâncaya ve filâncanın malını filâncaya"⁵⁰ önceden tayin ettiğini söyleyen cümledir. Öyleyse, bu mesele konusunda, Arapça konuşan Yahûdîler hür irâde ve kader hakkında müslüman münâkaşalarından haberdar oldukları ve İslâm'da kadere inanan kimselerin hür irâdeyi kabul eder görünen Kur'ân âyetlerini nasıl yorumlamaya gayret ettiklerini gördüklerinde onlar arasında benzer bir kader görüşüne inanmaya başlayan bazı kimselerin bulunabileceğini farzetmek mâkul olacaktır. Bununla beraber, öyle görünüyor ki Maimonides öncesi kadere yahut kadere inanan kimselere karşı çıkan bütün Yahûdî filozofları arasında açıkça fikrini söyleyen tek bir kimse yoktur, fakat az da olsa, onun karşı çıktığı kimseler Yahûdîdirler.

İslâm ülkelerinde yaşayan Yahûdîler arasında kader ve hür irâde problemi hakkında doğrudan bilgiyi Maimonides'in iki eserinde yer alan cümlelerinden çıkarmak mümkündür.

İbrânîce yazılmış Yahûdî Yasası, *Mishneh Torah*'ında, kutsal metinler ve rabbinik pasajlar temeli üzerinde, hür irâdeyle ilgili geleneksel Yahûdî görüşüne dair açıklaması esnasında Maimonides okuyuculardan "Yahûdî olmayanlar arasındaki câhiller (*tippeshim*) ve Yahûdîler arasındaki bilgisiz kimseler (*gelamim*) tarafından söylenenlere ehemmiyet vermemelerini ister. Bu kimselerin söylediği şey şudur: Kutsal Bir, ana rahmindeki teşekkülünün başlangıcında insanın mutlu (*said*) ya da bahtsız (*şakî*) olacağına karar verir"⁵¹. Onun burada kullandığı İbrânîce *tippeshim* kelimesini -ki

⁴⁹ M. Abot III, 15.

⁵⁰ *Pesikta de-Rab Kahana*, nşr. Buber, s. 11b-12a; *Genesis Rabbah* 68, 4. Krş. *Teshubot ha-Rambam* 159 (Kodes I, s. 34c), 348 (nşr. Freimann, s. 309). Keza, krş. *Shemurah Perakim* 8 (s. 28, II.24 vd.).

⁵¹ *Mishneh Torah*, Teshubah V, 2.

harfî harfine “aptallar” demektir- ben “bilgisiz kişiler” anlamında ve Arapça *bulb* ve *câhilîn* yahut *cubhâl* kelimelerine eşdeğer olarak aldım; fakat bu kelimeler onun tarafından *Moreh Nebukim*’inin özgün Arapçasında “cahiller” yâni yalnızca geleneğin peşinden giden, felsefe bilmeyen ve bu sebeple de ona karşı gelen kimseler anlamında kullanılmıştır⁵². Başka deyişle, *tippeshim* kelimesi burada onun tarafından akılcı olmayan yahut akılcılığa karşı olan anlamında kullanılmıştır. Yahûdîler arasındaki *gelamim*’in çoğu ifâdesindeki *gelamim* kelimesine gelince, o, kesin olarak, Maimonides tarafından kendisinin *Abot* üzerine şerhindeki *golem* kelimesiyle ilgili açıklamasındaki anlamında kullanılmıştır ki bu da “eğitimsiz” ve “bilgisiz” kimse demektir. Böyle bir kimsenin bilgisizliği sebebiyle yanlış görüşler söyleyebileceğine işâret eden Maimonides onu şekil bakımından eksik, tamamlanmamış bir gemiye benzeterek açıklamasını sürdürür⁵³. Bu sûretle, Muhtedi Obadiah’a cevabında da Maimonides, Agadik açıklamaları zâhirî anlamlarıyla alan bir Yahûdîyi “hakikat yolunu kavrayabilecek temyiz gücüne sahip bir bilge” kişinin muhâlifî olan biri olarak tanımlar⁵⁴. Buna dayanarak, “Yahûdî olmayanlar arasındaki *tippeshim*” ifâdesiyle o İslâm’daki hâkim sünnî mezhebe, “*ehl-i sünnete*” gönderme yapmaktadır. Onlara göre hür irâdeyi inkâr etmek, kendilerinin hür irâde ilkesini savunan herkese karşı savundukları temel bir akîde idi. Bununla birlikte, “Yahûdîler arasındaki *gelamim*’in çoğu” ifâdesiyle o, açıkça hür irâdeye karşı çıkan herhangi bir Yahûdî grubuna gönderme yapmış değildir, çünkü biz, *Moreh Nebukim*’inde hür irâde “Allah’a şükür, dinimizin mensupları arasında hiçbir zaman karşı çıkılmayan temel bir ilkedir”⁵⁵ şeklinde Maimonides’in kendi tanıklığına sahibiz. “*Gelamim*’in çoğu”ndaki gönderme, ancak, açıkça hür irâdeyi inkâr etmeksizin ve dahası ona inanlara açıkça karşı çıkmaksızın basit düşünceli mü’minlerin karakteristik tutarsızlığıyla, Tanrı’nın kudre-

⁵² Maimonides’in bu Arapça kelimeleri kullanışıyla krş. *Moreh* I, 32, s. 47, I.13; I.50, s. 75, I.2; I.59, s. 96, I.11. Samuel Ibn Tibbon onları bütün bu yerlerde İbranice *pet’im* kelimesiyle tercüme eder, ki bu “basit kimseler” ve dahi “aptal kimseler” demektir. I,35, s.54, I.30’daki *bulb*’ü İbranice *sekalim* kelimesiyle karşılar ki o dahi “aptallar” ve “cahiller” demek olup onun tekili Ecclesiastes 1: 19 üzerine Targum’da *tippesh* olarak tercüme edilmiştir. Bu nedenle de astrolojiye dair risâlesinde Maimonides *tippeshim* terimini, felsefede derinleşmiş kimseler anlamındaki *hakamim* kelimesine zıt olarak felsefeyi bilmeyenler anlamında kullanır (Kobes II, s. 25a). Aynı şekilde, Judah Ibn Tibbon arapça *câhil* kelimesini *Hobot ha-Lebabot* I, 10, s. 75, I.3’ünde İbranice *kesil* ile karşılar ki, bu da “aptal” ve “bilgisiz” demektir. Bütün bunları, George Makdisi’nin “İbn Qudâma’s Censure of Speculative Theology”, s. 28 (s. 18, II.4-5, Arapça metin) neşrinde iktibas edilen Mu’tezilî İbn Akil’in cümlesiyle karşılaştırınız: “Ahmak, atalarınca büyülenmiş ve onların öğretilerine körükörüne inanan kimsedir”.

⁵³ *Abot* V,7, üzerine şerh, onun *Mishneb Torab*’ında *golem* kelimesinin “sûret”in zıddı olarak teknik mânâda “madde”ye karşılık kullanışına bak. (*Yesode ha-Torab* IV, 8).

⁵⁴ *Teshubot ha-Rambam* 159 (Kodes I, s. 34c), 348 (nşr. Freimann, s. 309).

⁵⁵ *Moreh* III, 17, beşinci Teori, s. 338, I.30.

tine, insanın fiilini içine alacak şekilde körce inanan eğitim görmemiş münferit Yahûdîler'e olabilir.

Böylece, Yahûdî olmayanlar arasında kadere î mânın hâkim olduğu Arapça konuşulan ülkelerde bile, her ne kadar Arapça konuşulan müslüman ülkelerdeki Arapça konuşan Yahûdîler arasındaki eğitim görmemiş kimselerin çoğu açıkça hür irâdeyi inkâr etmeksizin, Allah'ın kudretini insan fiillerini içine alacak kadar genişleten Yahûdî olmayan komşuları gibi konuşmalar da Yahûdîler arasında hür irâdeye açık muhalefet olmadığı açıktır.

Tanrı'nın cisim olmadığı meselesinin durumu da böyledir. Kur'ân'da olduğu gibi Yahûdî Kutsal Kitâbı'nda da, Tanrı'nın yaratıklardan herhangi birine benzetilmesine karşı doğrudan ta'limler var olduğu halde Tanrı daima teşbîhî (antropomorfik) ifâdelerle tasvîr edilir. Aynı şekilde, İncil sonrası geleneksel Yahûdî literatüründe, rabbiler herhalde kendilerinin, kutsal metinlerdeki teşbîhin zâhiri mânâda alınmaması gerekir şeklindeki ilkelerine uyararak ve yine herhalde zâhirî anlamına alınmayacağını umarak, Tanrı'yı teşbîhî ifâdelerle tasvîr etmeyi kendileri için câiz gördüler. Bu durumda da, Arapça konuşan Yahûdîler, Tanrı'nın cisimliliği ve cisimsizliği problemi hakkında müslümanların münâkaşalarıyla tanıştıklarında ve İslâm'da Tanrı'nın cisim olduğuna inanan kimselerin, Tanrı'nın öteki varlıklara benzetilmesini yasaklayan Kur'ân âyetlerini nasıl yorumladıklarının kokusunu aldıklarında, onlar arasında Tanrı'nın cisimliliğine dâir benzer bir görüşe inanmaya başlayan bazı kimseler olabileceğini farzetmek ma'kul olacaktır. Fakat, gerçekten bu tür inananların olup olmadığı ve onların kimler olduğu incelenmesi gereken bir konudur.

Şu halde bu meseleyle bir ilişkisi olabilecek bazı pasajları inceleyip tahlil edelim.

Bu konuda en umut verici pasaj Saadia'nın, 933 yılında Bağdat'ta yazılmış olan *Emunot ve-De'ot*'unda görülebilir. Bu eserin girişinde, Saadia eserinin, hem kendisinin "hemcinslerim, akıllı varlıklar cinsi" olarak işaret ettiği Yahûdî olmayanlar hem de "bizim halkımız, İsrail oğulları"⁵⁶ diye işaret ettiği Yahûdîler'in faydalanması için yazılmış olduğunu belirttikten sonra, herhalde kitâbın okuyucuları olarak tasavvur ettiği, aralarında Yahûdî ve Yahûdî olmayanların da bulunduğu üç sınıf insan sayar: Birincisi, "î mânları saf ve akîdeleri sağlam olmayan bir çok inanan"; ikincisi, "kendileri hatada oldukları halde, inançsızlıklarıyla övünen ve hakîkat sahibi insanlara tepeden bakan çok sayıda inkârcı"; üçüncüsü, "sanki şüphe denizlerinde batmış ve karışıklık dalgalarınca ezilmiş insanlar"⁵⁷.

⁵⁶ *Emunot, Introduction* 2, s. 4, II.15-16; krş. Kaufmann, *Attributenlehre*, s. 150; Malter, *Saadia*, s. 200, dipnot 470.

⁵⁷ *Age*, s. 4, II.15-20.

Saadia'nın öngördüğü bu üç okuyucu tipinden sadece birincisinin Allah'ın cisimliliğine inanan kimseler kapsamına alındığı sonucu çıkarılabilir, ve gerçekte bu okuyucu tipiyle ilgili uzun bir pasaj vardır. Bundan dolayı, bizim, bu pasajın, Yahûdîler arasında böyle inananlara herhangi bir işâret ihtiva edip etmediğini açığa çıkarmamız gerekecektir. İmdi, söz konusu pasaj Allah'ın cisimliliğine inanan bu kimselerin ikili bir bölümlenmesiyle başlar: (1) "Hayallerinde Tanrı'yı bir cisim olarak tasvîr edebileceklerine inananlar" ve (2) "açık ve kesin bir şekilde O'na cisimlik sıfatı atfetmeksizin, yine de Tanrı hakkında nicelik yahut nitelik, yer yahut zaman, ya da bu tür başka sıfatlar (kategoriler) iddia eden kimseler; bununla beraber, onlar bu iddialarını ortaya koyarlarken hakikaten O'nun varlığının cismânîliği üzerinde ısrar ederler, çünkü bu tür sıfatlar (characteristikler) ancak cisme aittir"⁵⁸. Daha sonra Saadia, Hristiyan Teslîşçileri'nden iki sınıfı, yani "onlar arasındaki sıradan insanı" ve "onların eliti"ni zikretmek ve yine dolaylı olarak Müslüman Sıfatçılar arasında Mücessime'den benzer iki sınıfa işâret etmek sûretiyle Tanrı'nın cisimliliğine inanan bu iki sınıfı tarif eder⁵⁹. Onun tarafından Yahûdîler arasında Tanrı'nın cisimliliğine aynı şekilde inanan kimselere gönderme yapılmamıştır. Elbette, Saadia zamanında en büyük teşbîhçi eser *Shi'ur Komah* mevcut idi ve onu hem Karaî hem de müslüman yazarlar Tanrı'nın cisimliliğine dair Yahûdî inancının kanıtı olarak görüyorlardı⁶⁰. Fakat bu eser Tanrı'nın cisimliliğini anlatmaz; o sadece, Tanrı'yı, daha az derecede de olsa, Kitâb-ı Mukaddes (Bible) ve Talmud'da yer alan bazı pasajlarda da görülebilenlere benzer cismânî terimlerle tasvîr eder, ve Saadia'nın artık bugün mevcut olmayan bir eser yazmış olduğu haber verilir, ki bu eserinde Saadia, şâyet o eser (*Shi'ur Komah*) gerçekten Rabbi Ishmael'in telifi ise ve de daha dikkatli olması gerekmeyen sorumsuz bir kimsenin değilse, o takdirde eserdeki Tanrı'yla ilgili cismânî tasvîrlerin, Yahûdî geleneğine göre, kutsal metinlerdeki benzer cismanî Tanrı tasvîrlerinin mecâzî olarak yorumlandığı gibi aynı şekilde mecâzî olarak yorumlanması gerekeceğini savunur⁶¹. Bu suretle, Saadia'ya göre, sorumlu bir yetkili yazarın herhangi bir eserinde sırf antropomorfik Tanrı tasvîrleri kullanılması Tanrı'nın cisimliliğine inanma ve hele bu tür inancın savunması olarak hiç anlaşılmamalıdır.

Bununla birlikte, onbirinci yüzyılın ikinci yarısında Saragossa'da yazılan *Hobot ha-Lebabot* adlı eserinde Bahya, Yahûdîler arasında, kutsal metinlerdeki teşbîh ve recsîmlerin mecaz oluşunu kavrayamayışı sebebiyle bilmeyerek cismânî bir Tanrı anlayışı tasvîr eden dindar bir adam tipine işâret eder. Fakat, bu tip dindar mü'min

⁵⁸ Age., II, Exordium, s. 76, I.19, s. 77, I.2.

⁵⁹ Age., II, s. 86, II. 5,7.

⁶⁰ *Fisal* I, s. 221, I.2.

⁶¹ *Perush Sefer Yesirah* by Judah b. Barzillai, s. 20-21.

onun tarafından “bilgisiz ve ahmak” (Arapça *câbil*, *gabî*; İbrânîce *ba-kesil ha-peti*) olarak nitelenir; bilgisizliği ancak öğrenme kabiliyetinin yokluğundan kaynaklanıyorsa bağışlanabilir; fakat o, şâyet öğrenme ve daha iyi bilme kabiliyetine sahip olduğu halde bunu yapmayı reddediyorsa yanlış inancından dolayı sorumlu tutulmalıdır⁶². Bununla Bahya'nın oldukça açık bir şekilde demek istediği şudur; öğrenim görmemiş, felsefe tahsili yapmayıp sadece Yahûdîlik'le ilgili öğrenim görmüş bir kimse Tanrı'nın cisimliliğine inanabilir.

Aynı şekilde Abraham ibn Daud, 1168 yılında Toledo'da ortaya çıkan *Emunah Ramah*'ında şunu söylemektedir: “Genel Tanrı anlayışına uyma alışkanlığı olan hal-kın (*he-hamon*) inancı, Tanrı'nın bir cisim olduğudur, çünkü onlar cismi olmayan bir şeyin varlığının da olmadığını düşünürler. Onların [Kutsal Kitap'tan yapılan iktibaslarla] azarlandıklarında, ataların ve rabbilerin öğretileri vasıtasıyla intikal eden anlayışa uygun şekilde inanmaları bunun tek istisnasıdır. Fakat yine de, eğer onlara felsefe rehberlik yapmazsa, her zaman onların zihninde kuşkular ve karışık düşünceler kıpırdayacaktır, ve işte Kutsal Kitâb'ın dediği bunlar gibiler hakkındadır: Mademki bu kavim bana yaklaşıyor, ve ağızları ile beni yüceltiyorlar, fakat kalplerini benden uzaklaştırmışlardır” (İşaya, 29:13)⁶³. Gene, burada da anlatılmak istenen, filozof olmayan, sıradan bir Yahûdînin, her ne kadar Tanrı'nın cisimliliğini açıkça ikrar etmese de Onun Tanrı'yı gayri cismânî olarak kavrayamayacağıdır.

On iki yıl sonra, Maimonides, 1180'de kaleme aldığı *Mishneh Torah*'ında Tanrı'nın cisimliliği konusunda iki hususu tesbit etmeye çabalar. Birincisi, Kutsal Kitâb'ın Tanrı ile öteki varlıklar arasındaki herhangi bir benzerliği reddetmesini (İşaya, 40:25) yine Kutsal Kitâb'ın, Tanrı'nın birliği akîdesine (Tesniye, 6:4) tatbik ederek o, ancak tek Tanrı bulunduğu zarûrî inancının bu tek Tanrı'nın cisim olmadığı inancını da içermesi gerektiğini açıklar⁶⁴. İkincisi, putperest (idolater) bir sapıktır⁶⁵, şeklindeki Talmud cümlesini zihninde tutarak ve “idolater” teriminin müşriği de tazammun ettiğini kabul edip, tek Tanrı'ya inanmak bu tek Tanrı'nın cisim olmadığı inancını da içermesi gerekir, şeklindeki kendi görüşüne de bağlı kalarak Maimonides şunu ilan eder: “Tanrı tektir fakat o cisimdir ve şekli (figure) vardır diyen bir kimse” sapıktır⁶⁶.

⁶² *Hobot* I, 10, s. 74, I.17, s. 75, I.5.

⁶³ *Emunah Ramah* II, I, s. 47.

⁶⁴ *Mishneh Torah, Yesode ha-Torah* I, 8.

⁶⁵ *Abodah Zarah* 26b; krş. *Yesode ha-Torah* I, 6.

⁶⁶ *Mishneh Torah, Teshubab* III,7.

Lâkin, hür irâde tartışmasında, Maimonides'in, Tanrı'nın her şeyi önceden belirlediğini söyleyen câhil Yahûdîler'e gönderme yaparken Tanrı'nın cisimliliğiyle ilgili tartışmasında Tanrı'nın cismi olduğunu söyleyen cahil Yahûdîler'e hiçbir gönderme yapmaması gözden kaçmayacaktır. Bu, şüphesiz, câhil de olsa ve gayrî cismânî herhangi bir şeyin varlığını kavramaktan âciz de olsa, hiçbir Yahûdînin açıkça Tanrı'nın cisim olduğunu iddia etme cüreti göstermemesinden ötürüdür.

Bütün bunlardan şu neticeyi çıkarabiliriz, *Mishneh Torah*'ın yazıldığı zamanda Arapça konuşan Yahudiler arasında Tanrı'nın cisimliliğini açıkça savunan hiçbir kimse yoktu ve hatta, cisim olmayan varlık fikri inceliğini kavramış olması mümkün olmayan ve keza kutsal metinlerdeki teşbîhlerin mecâzî yorumlarını da açıklamak yahut anlamaktan bile âciz bulunan halk bile, Tanrı'nın cisimliliğine inancı açıkça ifâde etmeye kalkışmamıştır.

Birkaç yıl sonra, 1185-1190 yılları arasında kaleme alınan⁶⁷ *Moreh Nebukim*'inde Maimonides, "Sûretimizde, bize benzer insan yapalım"⁶⁸ (Tekvîn, 1:26) âyetindeki "form" (*sîret*) kelimesinin zâhirî manasıyla anlaşılabilirliğini düşünceleri sebebiyle Tanrı'nın insan sûretinde, yani insan şeklinde ve biçiminde olduğuna inanan bir topluluğa işâret ederek, onların Tanrı'yı "kendi şekil ve biçimlerine benzer yüzü ve eli bulunan bir cisim olarak tasavvur etmemiş olmaları halinde O'nu yokluk durumuna sokabileceklerini savunur. Bununla beraber, onların zihninde Tanrı, en büyük en yüce (cisim)dir ve keza O'nun maddesi et ve kan değildir"⁶⁹. "*Sûret*" (ibranice, *selem*) kelimesinin nasıl antropomorfik mânâda anlaşılamayacağını açıkladıktan sonra Maimonides devamla yine "benzerlik" (ibranice, *demut*, arapça *şibh*) kelimesinin de antropomorfik olarak anlaşılamayacağını açıklar.

Kimlerdir bu "topluluk?"

Bu soruyu cevaplamamızda bize yardımcı olacak bazı metinleri buraya alabiliriz.

İbranice Kitâb-ı Mukaddes'in antropomorfik bir Tanrı anlayışına sahip olduğunu gösterme teşebbüsünde İbn Hazm, Tekvîn, 1:26 âyetini iktibas eder, ki onun kullandığı Arapça bu âyet şöyle yazılır: "Bizim sûretimizde, bizim benzeyişimizde Âdemoğulları yapalım". Bu âyeti tefsir ederken İbn Hazm şöyle demektedir, eğer

⁶⁷ Z. Diesendruck tarafından tesis edilen 1185 tarihli *Iggerot ha-Rambam* I, s. 2 neşrindeki D. H. Baneth'in yorumuna bakınız.

⁶⁸ Burada, Maimonides'in gönderme yaptığı kişiler tarafından kullanılan Pentateuch'un arapça tercümesinde, Tekvîn 1:26'daki İbrânîce *selem* lafzının *sîret* olarak tercüme edildiğini kabul edebiliriz, çünkü o, Saadia tarafından da öyle tercüme edilmiştir.

⁶⁹ *Moreh* I, I, s. 14, II. 5-11.

yalnızca “bizim sûretimizde” ibâresi kullanılmış olsaydı, onu mecâzî olarak yorumlamak mâzur görülebilirdi. Fakat, hemen ondan sonra gelen “bizim benzeyişimizde” ibâresi “yorumlara engel olur, çıkış yollarını kapatır, yolları keser, ve zorunlu olarak kaçınılmaz bir şekilde bu ibareden Âdem’in Tanrı’ya benzeyiş sıfatı anlaşılması gerekir. Ne varki, zeki kimselerce bunun saçmalığı hemen anlaşılır, çünkü *şibh* ve *misli* aynı şeydir [yani, benzeyişdir] ve Allah *şibhi* ve *misli* [yani, benzeri] olmaktan uzaktır”⁷⁰. İbn Hazm’ın bizi götürmek istediği netice şudur; mademki “benzeyiş = *şibh*” kelimesi mecâz olarak alınamaz, öyleyse “*sûret*” kelimesi de mecâz olarak anlaşılmalıdır. Kırkısânî’nin antropomorfizmini kanıtlama gayretinin ortasında onun, “sûretimizde” ibâresinin tek başına mecâzî olarak yorumlanabileceğini kabul eden kendi anlayışından vazgeçmesinin sebebi, Arapça yazar Yahûdî müellif, Saadia ile Kırkısânî’nin eserlerinde bulunabilir; bunlardan ilki, Tekvîn, 1: 27’deki -ki o Tekvîn 1:26’nın sâdece bir tekrarıdır- *selem* lâfzıyla ilgili tefsirinde; ikincisi ise hem Tekvîn 1:26, hem de 1:27’deki *selem* lafzıyla ilgili tefsirinde bu lâfzı mecaz olarak yorumlarlar⁷¹. İbn Hazm’ın, Tekvîn 1:26’daki *şibh* lafzının *misli* lafzıyla eş anlamlı olması sebebiyle mecaz olarak alınamayacağı fakat zâhîrî mânâda anlaşılması gerektiği şeklindeki kesin tutumu, hiç şüphesiz onun Kur’ân’ın “Hiçbir şey O’nun benzeri değildir” (42:9) âyetinin Tekvîn 1:26’yı hedef almış olmasına inancından kaynaklanmaktadır.

Şu halde, şimdi biz burada; iki Yahûdî müellifin Tekvîn 1:26 ve 1:27’deki *sûret* (İbranice, *selem*) lâfzını yorumlama teşebbüsünü reddeden ve onların aksine, Tekvîn 1:26’daki *şibh* (İbranice, *demut*) lafzı gibi, aynı âyetteki *sûret* lâfzının da zâhîrî mânâsıyla anlaşılması gerektiğinde ısrar eden bir Müslümanla karşı karşıya bulunuyoruz.

Bundan başka, daha önce işaret edildiği gibi Tekvîn, 1:26’nın sadece bir tekrarı olan Tekvîn 1:27’deki *selem* lafzının bazı Müslümanlarca antropomorfik bir mânâda anlaşmış olduğunun görülebileceği pasajlar vardır.

Şehristânî, aralarında Hişâmiyye’nin de bulunduğu Şîler’den bir kaç alt grubun ve yine Sıfâtîyye -ki bununla sünnî bir grup kastedilir- arasında müşebbihenin “Tanrı’nın insanların sûreti gibi bir sûreti bulunduğuna” inandıklarını haber verir ve on-

⁷⁰ İbn Hazm, *Fisal* I, s. 117, I. 21, s. 118, I.4.

⁷¹ Saadia, *Emunot* II, g. s. 94, II.14-18: “şereflendirme yoluyla (alâ tarîki’t-teşrif)”, o bunun manâsını açıklamak üzere devamla şöyle der: Her ne kadar bütün sûretler Tanrı tarafından yaratılmışsa da “O, tahsis yoluyla, ‘bu Benim sûretimdir’ diyerek onlardan birini şerefli kıldı”. Kırkısânî, *Anwâr* II, 28,12, s. 176, II.7-8 (nşr. Leon Nemoy)’da: “tahsis ve teşrif yoluyla” derken, İbn Hazm, *Fisal* I, s. 117, I.24, s. 118, I.1’de şöyle yazar: “Bir kimsenin bir maymun hakkında, çirkin birşey hakkında ve dahi güzel birşey hakkında konuşması gibi, bu Allah’ın sûretidir, yani bu Allah’ın tasvîridir ve Onun kudreti ve yaratması sebebiyle sadece Ona ait olan sıfattır”.

ların bu inancının Hz. Muhammed'e atfedilen bir cümleye dayandığını ilâve eder. Bu cümlelerin iki türlü okunuşu vardır: (1) "Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı"; (2) "Allah Âdem'i Rahmân'ın sûretinde yarattı"⁷². Sıfâtîyye arasındaki adı verilme-yen bu teşbihçilerden biri Dâvûd el-Cevârî ile aynı kişi olabilir, Şehristânî'nin *Milel*'inde "Tanrı cisimdir ve ettir ve kandır, onun uzuvları vardır", diyerek ondan alını-tı yapılır; Hz. Muhammed'e atfedilen "Allah Âdem'i Rahmân'ın sûretinde yarattı" cümlesi ise zâhirî mânâsıyla anlaşılır⁷³. Şimdi, Hz. Muhammed'e atfedilen cümle her iki okunuşuyla da Kur'ân'da bulunmaz. Bununla berâber, o, her iki okunuşuyla Tekvîn 1:27'ye kadar geri götürülebilir. İngilizcede, Tekvîn'deki bu âyet şöyle yazılır: "And God created man (*ha-adam*) in His image (*selem*), in the image of God created He him". Biz bu âyetin ilk müslümanlar arasında, son üç kelimesi eksik olarak -ki bunlar Arapça'da bir tek kelime olabilirdi- ağızdan ağıza Arapça yazılışıyla "ve Allah Âdem'i kendi sûretinde, Rahmân'ın sûretinde yarattı" şeklinde dolaştığını tahmin edebiliriz. Böylece de Saadia'nın Arapça Pentateuch tercümesinde âyetin ilk kısmı "ve Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı" diye yazılır. Âyetin ikinci kısmındaki "Tanrı" yerine "Rahmân"ın kullanılmasına gelince, müslümanların Kur'ân dilini kullanmış olmaları oldukça tabîî idi. Öyleyse biz ağızdan ağıza dolaşımında bu âyetin şu şekilde iki parçaya bölünmüş olduğunu tahmin edebiliriz: (1) "Tanrı Âdem'i kendi sûretinde yarattı"; (2) "Tanrı Âdem'i Rahmân'ın sûretinde yarattı". Her iki parça da Hz. Muhammed'e isnâd edilmiştir.

Hadîs olarak Hz. Muhammed'e atfedilen bu cümlelerin okunuşlarından biri üzerinde açıklama yaparken Gazâlî şöyle der: "Eğer Hz. Peygamber'in 'Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı' sözündeki [sûret lafzıyla] baş-gözüyle algılanan dış sûreti anlarsan mutlak bir teşbihçi olursun, nitekim 'Her yönüyle Yahûdî ol, yoksa Tevrat'la oynama' denmiştir; fakat eğer, baş-gözüyle (*ebsâr*) değil de iç gözle (*besâir*) algılanan iç sûreti anlarsan o takdirde sen her bakımdan teşbihten kendini uzak tutan ve Tanrı'yı takdîs eden bir insan -evet, doğru yolda yürüyen kâmil bir insan- olursun, çünkü sen mukaddes Tuvâ Vâdisi'ndesin"⁷⁴. Tevrat'la oynama ihtarıyla birlikte bu darbı meselin zikredilmesiyle bana göre, Hz. Muhammed'in cümlesini antropomorfik bir şekilde anlayan kimselerin, Tekvîn 1:27'deki ona tekabül eden cümleyi antropomorfik bir şekilde anlayan Yahûdîler'e benzeyeceği anlatılmak istenir, bu suretle, İbn Hazm'ınki gibi bir iddianın dışındırıldığı yahut İbn Hazm'ın gerçek iddiası, Tekvîn'de anlatıldığı şekliyle Âdem'in yaratılışı hikâyesindeki "Tanrı'nın sûreti"nin Yahûdîler tarafından antropomorfik bir mânâda anlaşılmış olduğudur.

⁷² *Nihâye*, s. 103, I.11, s. 104, I.4.

⁷³ *Milel*, s. 77, II.5-18.

⁷⁴ *Ihyâ*, XXXV: *Kitabü't-Tevhîd ve't-Tevekkül*, IV, s. 245, II.26-29 (Kahire neşri, 1358/1939).

Sonuç olarak, Hişâmiyye'den bahsederken onların, Âdem'in yaratılışındaki "Tanrı'nın sûreti"ni antropomorfik olarak anladıklarını bildiren Şehristânî, Hişâm'ın da "Tanrı cüz'leri ve hacmi olan bir cisimdir, fakat O hiç bir yaratılmışa benzemez ve hiçbir yaratık da Ona benzemez" dediğini haber verir⁷⁵, ki bu görüş Eş'arî tarafından dile getirilen "Tanrı öteki cisimlere benzemeyen bir cisimdir"⁷⁶ görüşüyle aynıdır. Bunun gibi, yine kendisinden söz ederken onun Âdem'in yaratılışındaki "Tanrı'nın sûreti"ni antropomorfik olarak anladığını bildiren Şehristânî, el-Cevârî'nin de "Tanrı öteki cisimlere benzemeyen bir cisim, ötekilere benzemeyen et ve ötekilere benzemeyen kandır"⁷⁷ dediğini haber verir.

Bu pasajlardan biz, İbn Hazm'ın doğrudan Gazâlî'nin ise dolaylı olarak Tekvîn 1:26 ve 1:27'deki *selem* (*sûret*) lâfzıyla antropomorfik bir mânâ anlaşılmasının kasdedilmiş olduğunu iddia ettikleri neticesine varabiliriz, ki İbn Hazm bu iddiayı Tekvîn 1:26'daki *demut* (*şibb*) lâfzı hakkında da yapar. Ayrıca, Tekvîn 1:27'ye dayanan bir cümle Hz. Muhammed'e isnâd edildiği vakit de bazı müslümanlar ondaki *sûret*, İbrânîce *selem*, lafzını antropomorfik bir mânâda anladılar. Netice olarak, Tekvîn 1:26 ve 1:27'deki "sûret" lâfzını antropomorfik mânâda anlayan müslümanlar bu âyetlerden birinin kelimelerinde değişiklik yaparak kendi antropomorfik Tanrı anlayışlarını formüle ettiler: "Tanrı öteki cisimlere benzemeyen bir cisim, öteki etlere benzemeyen et, öteki kanlara benzemeyen kandır".

Bütün bunların ışığında, Maimonides, Tekvîn 1:26'daki Âdem'in yaratılış hikâyesindeki "*sûret*" lâfzının antropomorfik olarak anlaşılması gerektiğini düşünen kimselere gönderme yaptığında, gönderme yapılan topluluk müslümanlardır; yine o, bu topluluk Tanrı'nın "en büyük ve en hacimli cisim olduğunu ve dahi Onun maddesinin kan ve et olmadığını" kabul etti dediğinde yapılan gönderme, Âdem'in yaratılış hikâyesindeki "sûret" lâfzını antropomorfik olarak anlayan o müslümanlar tarafından yapılan kabûledir; ve o *demut* (= *şibb*) lâfzının da antropomorfik olarak anlaşılacağına dari delil ileri sürerken bu delil İbn Hazm'a yöneltilmiştir. Tekvîn 1:26'yı antropomorfik bir şekilde yorumlayan hiçbir topluluk Yahûdî kaynaklarına kadar geriye götürülemez. Ayrıca, Tekvîn 1:26'nın böyle bir yorumunun ona bazı Yahûdîler tarafından sözlü olarak iletilmiş yahut ona bazı Yahûdîler adına haber verilmiş olduğunu da varsayamayız, çünkü Maimonides kendisine sözlü olarak iletilmiş olan bir şeyi ele aldığında genellikle onu öylece söyler⁷⁸.

⁷⁵ *Milel*, s. 141, II.7-8.

⁷⁶ *Makâlât*, s. 33, II.10-11; s. 208, I.1.

⁷⁷ *Milel*, s. 77, I.9.

⁷⁸ Bak. *Moreh* 1, 2.

*Bununla birlikte, Yahûdîler arasında açıkça Tanrı'nın cisim olmadığından ya şüphe eden yahut inkâr eden bazı kimselere onun Ma'amar Tehiyyat ha-Metim'inde gönderme bulunur, ki bu eser yaklaşık 1190'da, kendisinin Mishneh Torah'ıyla ilgili bazı tenkitlere cevap olarak kaleme alınmıştır. Söz konusu pasaj şöyledir: "Bir Yahûdî âlimi kabul edilen ve, geleneksel şeriat yoluna âşina olan ve iddia ettiğine göre, gençliğinden itibaren şeriat hakkında tartışmalara katılmış, ve buna rağmen, Kutsal Kitâb'ın, bazı âyetlerinde zikredildiği gibi, Tanrı'nın gözü, eli, ayağı ve bağırşakları bulunan bir cisim olup olmadığı konusunda şüphe içinde olan bir kimseyle karşılaştık. Dahası, bazı ülkelerin halkı arasından benim karşılaştığım daha başkaları, kesin bir şekilde Tanrı'nın cisim olduğuna hükmettiler ve bu görüşte olmayan birini, sapıklar hakkındaki çeşitli İbrânîce tabirleri ona tatbik ederek kâfir ilân ettiler, ve hahamların antropomorfik pasajlarını zâhirî mânâlarıyla aldılar. Karşılaşmadığım insanlar hakkında da benzer şeyler işittim"*⁷⁹.

Bu pasajda, "bazı ülkelerin halkı arasından daha başkaları" kendisiyle karşılaştırdıkları Tanrı'nın cisimsizliği konusundaki bu kararsız muhâlif, kuşku yok ki, Mısır'daki başka bir kentten Fustat'ta onu ziyaret eden Maimonides'in bir vatandaşı idi. Böyle bir görüşün, geleneksel Yahûdî şeriatında üstat olarak ün yapmış biri tarafından benimsenmiş olmasına Maimonides'in şaşırması, onun, bu kimsenin bazı hâricî tesirlere kurban gitmiş olduğundan kuşku duyduğunu gösterir. Aynı şekilde biz, bu pasajdaki cisimsizliğin öteki muhaliflerinin de, her ne kadar o zamana kadar Maimonides'e karşı bütün muhâlefetin İslâm ülkelerindeki Yahûdîler'den gelmiş olmasından başka bu varsayımı destekleyen birşey yoksa da, müslüman ülkelerden gelen Yahûdîler olduklarını varsayabiliriz. "Bazı ülkelerin halkı arasından daha başkaları"yla o kesinlikle, Samuel İbn Tibbon'a yazdığı mektubunda kendilerinden övgüyle söz ettiği ziyâretçileri kasetmiş olamaz⁸⁰. İslâm ülkelerindeki Yahûdîler'in, dînî meselelerde İslâm'ın etkisine tamamen kayıtsız olmadıkları, bizzat Maimonides tarafından İskenderiye'li Haham Phinehas b. Mesullam'a hitaben verilen bir cevaptan çıkarılabilir⁸¹.

Bununla beraber, *Mishneh Torah*'ında Maimonides'in cismânî haşr ile ilgili ihmaline, ve yine onun âhiretteki ebedî hayatı gayri cismânî olarak tasvîr etmesine karşı yapılan muhâlefet açıkça yazıda görüldüğü halde⁸², onun Tanrı'nın cisimliliğini inkârına karşı muhalefetin hemen hemen sadece sözlü olarak yapıldığına işâret edil-

79 *Ma'amar Tehiyyat ha-Metim* (Kodes II, s. 8a; nşr. Finkel, 3-4).

80 *Iggerot ha-Rambam* (Kodes II, s. 27a). Bu mektup 1199'da yazılmıştır.

81 *Teshuvot ha-Rambam* 140 (Kodes I, s. 25b).

82 *Ma'amar Tehiyyat ha-Metim* (Kodes II, s. 8b,8d; nşr. Finkel, 10, 16, 17).

melidir. Maimonides buna sadece şöyle diyerek işâret eder: “bazı kimseler düşündü” yahut “şüphe içinde olan bir kimse ile karşılaşmıştım” yahut “karşılaştığım başka kimseler kesin olarak ... sonucuna varmışlardı”. Açıkça hiçbir kimse ve kesinlikle hiçbir statü sahibi insan açık bir şekilde Tanrı’nın cisim olmadığı inancına yazıyla muhâlefet etmeye ve hele Tanrı’nın cisimliliğine inanmayı savunmaya yahut hattâ göz yummaya kalkışmamıştır.

Açıkça yazarak Tanrı’nın cisim olmadığı inancına muhalefet etmeye ve Onun cisimliliğine inanmayı doğrudan savunmaya olmasa da müsâmaha ile karşılamaya cüret eden ilk statü sahibi kişi Posquières’li Rabbi Abraham ben David idi. Maimonides’in *Mishneh Torah*’ına -hakkında 1193’den sonra hücumların ortaya çıktığı eser-⁸³ yönelttiği öfkeli hücumlarında, Maimonides’in “Tanrı tektir fakat cisimdir ve şekli vardır” diyen bir kimseyi kendisinin sapıklar listesine dahil etmesini yorumlayarak Abraham ben David şöyle haykırır: “Kendisinden daha büyük ve daha üstün bir çok insan, onun Kirâb-ı Mukaddes’in âyetlerinde görmüş olduklarıyla uygunluk halinde olması sebebiyle ve dahası da Âgadaların akılları hayrette bırakan kelimelerinde görmüş oldukları şeyler nedeniyle bu tür bir Tanrı anlayışına (*mahashabah*) uyduğu halde o niçin böyle bir kişiye sapık (heretic) diyor?”⁸⁴

Öyle tahmin ediyorum ki, eğer Posquières’li haham, açıkça Tanrı’nın cisimliliğine inanmayı ikrar eden bir kimseyi isimlendirmeye çağırılsaydı cümlesini kurmada zorluk çekecekti. Ve şâyet biz, benim “bu tür bir Tanrı anlayışına uydular” diye çevirdiğim ifâdenin onun tarafından Yahûdilik’te Tanrı’nın cisim olduğunu açıkça söyleyen asla hiçbir kimse bulunmadığı halde, yine de Maimonides gibi filozof olmayan, Tanrı’yı ancak zihinlerinde cismânî bir varlık olarak kavrayabilecek birçok insanın bulunduğunu imâ etmek maksadıyla bilerek kullanılmış olduğunu farzederek, o takdirde onun, Maimonides’in sapıklığı, gerçekte öyle söylemeksizin sadece Tanrı’nın cisim olarak kavranmasına bağladığını kabul etmesi için ne gibi bir sebebi vardı? Maimonides “diyen bir kimse” ifâdesini kullanmadı mı? Gerçekte, daha önce belirtildiği üzere, Maimonides’in tarif ettiği gibi, cisimliliği olmayan bir şeyin varlığını idrak etmekten âciz bir kimse tarafından Tanrı’nın cismânî bir varlık olarak telâkkî edilmesini o sapıklık olarak değerlendirmez⁸⁵.

⁸³ Krş. H. Gross, “R. Abraham b. David aus Posquières”, MGWJ, 23:20 ve dipnot 2 (1874).

⁸⁴ *Hassagot on Mishneh Torah*: Madda’, Teshubah III, 7. Bence, *hameshabbetot* terimi burada Rabad tarafından, Judah İbn Tibbon’un Saadia’nın İbranice tercümesindeki *shibbushim* teriminin kullanılışıyla ilgili analogiden sonra kullanılmıştır, yani zihni karıştıran ve şüphe ve şaşkınlık doğuran anlamında, krş. *Emunot ve De’ot*, Hakdamah 2 ve 3; IV,6. Bundan dolayı benim tercümem: “akılları hayrette bırakan”.

⁸⁵ Benim “*Maimonides on the Unity and Incorporeality of God*”, JQR, n. s. 56,112-136 (1965) yazımla karşılaştırınız.

Ve eğer, “kendisinden daha büyük ve daha üstün birçok kimse” ifâdesiyle hahamın, Kitâb-ı Mukaddes örneğini ve Talmud Agadaları’nı takip ederek Tanrı hakkındaki antropomorfik tasvîrler kullanmada tereddüt etmeyen ve kendisince de bilinen bazı Talmud sonrası müellifler ile âyinler kitâbı âlimlerine (liturgists) gönderme yaptığı aklımıza gelirse, o takdirde onun, bu tür tasvîrlerin Tanrı’nın cisimliliğine inanışın bir alâmeti olduklarını kabul etmek için nasıl bir sebebi vardı? Niçin o, bu müellif ve âyin âlimlerinin (liturgist) Kitâb-ı Mukaddes’in teşbîhlerini ve Talmud Agadaları’nı mecâzî bir şekilde yorumlamaları sebebiyle bizzât kendilerinin de Tanrı’yı mecâzî bir anlamda antropomorfik olarak tasvîr ettiklerini kabul etmedi? Saadia, şüphesiz onca da bilinen bir eserde zikredildiği gibi *Shi’ur Komah*’daki gibi Talmud’daki teşbîhlerin, hatta Kitâb-ı Mukaddes’dekinin de mecâzî olarak anlaşılması gerektiğini söylemedi mi?⁸⁶

Yine, eğer, Posquières’li haham bizzat kendisinin Tanrı’nın cisim olduğuna inanıp inanmadığını söylemeye çağrılıydı o vakit belki de Hristiyan Tertullian’ın⁸⁷ yahut Müslüman kelâmcıların sözcülüğünü yapmaksızın dahi kendi aklıyla, sırf kutsal yazıların Tanrı’nın benzersizliği öğretisinin sergilenmesinin sadece Tanrı’nın öteki cisimlere benzemeyen bir cisim olduğu anlamına geldiği inceliğini keşfedebilirdi⁸⁸. Fakat burada, yine, onun, Tanrı’nın cisimsizliğini kutsal metinlerin O’nun benzersizliğiyle ilgili öğretisinden çıkaran Maimonides’in, Tanrı’nın öteki cisimlere benzemeyen bir cisim olduğunu söyleyen bir kimseyi kendisinin beş sapık sınıfı arasına dahil etmiş olduğunu kabul etmesi için nasıl bir sebebi vardı? Gerçekte, başka yerde söylediğim gibi, o hiçbir sapıklığı Tanrı’nın öteki cisimlere benzemeyen bir cisim olduğu iddiasına bağlamaz; o yalnızca “cisim” lâfzının müphem mânada kullanılmasını ister. Bundan dolayı, şâyet Posquières’li hahamın öyle çağrılıydı Tanrı’nın cisim olduğuna inanmadığını doğruluk ve açık yüreklilikle kabul etmiş olacağını farzetmek daha mâkuldür. Sonra, *Moreh Nebukim* üzerinde tartışma esnasında Yahûdîliğin yetkili sözcülerinden hiçbiri -Maimonides’in Kitâb-ı Mukaddes’in âyetlerindeki ve Talmud irfanındaki teşbîhlerle ilgili felsefî yorumuna karşı olanlar bile Tanrı’nın cisimliliğine inanmayı savunmadı. Rivâyetler, Maimonides’in bazı

⁸⁶ *Perush Sefer Yesirah* by Judah b. Barzillai, s. 20-21 ve 34. *Shi’ur Komah*’ın teşbîhi ile ilgili benzer bir açıklama Judah Halevî (Cuzarı IV,3) tarafından teklif edilir. Judah b. Barzillai’nin zikrettiğine göre (*Perush*, s. 21, II.16-22). Saadia, R. Ishmael’in *Shi’ur Komah*’ın yazarı olduğundan şüphe etmiştir, ve Maimonides onun “Bizanslı (yahûdî) vaizlerinden birinin eseri” olduğunu ilân ederek R. Ishmael’in onun müellifi olmadığından emin idi (*Teshubot ha-Rambam* 273, s. 243 [nşr. Freimann]).

⁸⁷ *Adv. Prax.* 7 (PL2, 162C).

⁸⁸ Abraham b. David’in bu cümlesiyle ne demek istediğini açıklamak maksadıyla çeşitli teşebbüsler yapılmıştır; onlarla ilgili bir kolleksiyon I. Twersky, *Rabad of Posquières* (1962), s. 282-286’da sunulabilir.

teşbîhçi cümlelerine itiraz eden Fransız hahamlarından Nahmanides'e ulaştığında o nezâketle onlar hakkında düşünüp kibarca onların yanlış olduğunu söyledi ve ondan sonra onlardan hiçbir itiraz işitilmedi⁸⁹. Ve, her ne kadar, felsefî saflıkları bakımından zımnen onun, Maimonides ve ötekilerin yaptıkları teşbîhlerle ilgili yorumu suçlu bulmasına muvâfakat etmiş olmaları mümkünse de, Moses Taku'nun onun Agadik antropomorfizmin gerçekliğine inancının Alman hahamları arasında taraftar bulduğuna dair büyük iddiasını kabul etmek için hiçbir sebep yoktur⁹⁰. Çünkü Moses Taku'nun zikrettiği Maimonides ve ötekilerin kullanmış olduğu yorumlar tamamen felsefeye dayanmaktadır. Montpellier'li Solomon ve öğrencisi David ben Saul, Maimonides'e muhâlefetlerinin ilk heyecanıyla, Tanrı'yla ilgili Agadik tavsiflerde kullanılan cismânî lafızların gerçekliği de dahil, bütün Talmud Agadaları'nın gerçekliğine toptan inançlarını ilân eden bu iki felsefî masum⁹¹, daha sonra fikir değiştirdiler ve açıkça "Tanrı'yı benzeri yahut sûreti yahut eli yahut ayağı ya da Kitâb-ı Mukaddes'te zikredilen başka herhangi bir organı olan varlık olarak tasavvur etmek şöyle dursun; hiçbir zaman ne böyle bir görüşü söylediklerini ne de bu tür bir düşünceyi zihinlerine getirdiklerini"⁹² iddia ettiler. Ve belki de onlardan daha azametli, fakat aynı zamanda da onlardan daha dürüst bir şekilde Posquières'li haham ilân etmiş olabilirdi: "Hatta benim kadar büyük ve üstün birçok kimse çok defa acele ile konuşmuş ve sonradan vazgeçecekleri şeyler söylemişlerdir".

⁸⁹ *Iggerot Kena'ot* içinde *Iggeret ha-Ramban* (Kobes III, s. 9d-10a).

⁹⁰ *Ketab Tanin*, *Osar Nehmad* III içinde, 1860, s. 58 vd.

⁹¹ *Milhamot ha-Sbeni* by Abraham Maimonides, *Iggerot Kena'ot* (Kobes III, s. 17a-18a) içinde.

⁹² *Age.*, s. 19c.

İKİNCİ BÖLÜM

SIFATLAR

I. İSLÂMÎ SIFATLAR ve HRİSTİYAN TESLİSİ*

Sekizinci yüzyılın ilk yarısı gibi erken bir dönemde Vâsıl'ın (ö. 748) karşı çıktığı öğretilerle ilgili rivâyetlerden,¹ İslâm'da, Kur'ân'da Allah'a nisbet edilen bazı ifadelerine zelden beri Allah'ta mevcut olan gays-i cismâni gerçek varlıklar olduğu inancının ortaya çıktığına hükmedilebilir. Kur'ân'da böyle bir inancı haklı çıkaracak hiçbir şey bulunmadığı gibi, İslâm tarihinin ilk döneminde bu inancın, daha sonraki müslüman ilahiyatçıların onu muhalefete karşı savunma gayretlerinde kullandıkları akıl yürütme tarzına göre kendiliğinden ortaya çıkmış olmasını haklı kılacak hiçbir neden de yoktur. O dönemde bu inancın ortaya çıkışı ancak bazı dış etkilerle açıklanabilir. Böyle bir dış etki ya Grek felsefesi ya Yahûdilik yahutta Hristiyanlık olabilir. Grek felsefesi dışarda tutulmalıdır, çünkü biz Şehristânî'nin bu inancın Vâsıl'ın taraftarları arasında sıfatlar meselesinin Grek felsefesinin tesiri altına girmesinden önce ortaya çıktığına dair tanıklığına sahibiz.

Aynı şekilde Yahûdilik de elenmelidir, çünkü o dönemde İslamın doğrudan temasta olduğu Yahûdilik şekli öğretilerinde bu yeni inancı telkin edebilecek hiçbir şey ihtiva etmiyordu. Eleme yoluyla, bu dış etkinin Hristiyanlık olduğunu kabul etmek gerekecektir.

İlâhî sıfatların gerçekliğine inanmanın Hristiyan kaynaklı olduğuna dair bir iz, problemin hâlâ canlı bir tartışma konusu olduğu zamanın literatüründe problem hakkında yapılan tartışmalarda bulunabilir. İlâhî sıfatların gerçekliğine iman, buna

* The Harward Theological Review (49 : 1-18-1956)'dan bir çok ilâvelerle yeniden basılmıştır.

¹ *Milel*, s. 31, II. 17 vd.

² *Age.*, II. 19 vd. Krş. Horten, *Systeme*, s. 133.

karşı olanlar tarafından Hristiyanlığın teslis akîdesine benzeyen bir inanç olarak nitelendirildi. Bar Hebraeus olarak da bilinen Ebu'l-ferec, ilâhî sıfatların gerçekliğini inkar eden Mutezilîler hakkında konuşurken onların bu suretle "Hristiyanların şahıslarından (ekânim) kaçındığını" söyler.³ Çünkü onlara göre ilâhî sıfatların gerçekliğine inanma, dolaylı olarak insanı Hristiyanlığın teslisine götürürdü. Aynı şekilde Adududdîn el- İcî de Mu'tezilenin ilâhî sıfatların gerçekliğine inananları, Hristiyan teslisine inanma hatasına düşmüş olmakla suçladıklarını rivâyet eder.⁴ Bunlardan önce de Yahûdiler arasında David el-Muhammas,⁵ Saadia,⁶ Joseph el Basir⁷ ve Maimonides⁸ her ne zaman ilâhî sıfatların gerçekliğine dair İslâm akîdesinden bahsetseler onu Hristiyanlığın teslis akîdesiyle karşılaştırırlar ki, bu yine açıkça daha önceki İslâm kaynaklarının bir yansımasıdır. İlahî sıfatlarla ilgili islami akîdenin kaynağını Hristiyan teslis akîdesinde aramak zorunda oluşumuzun sebebi işte budur.

Bununla beraber, hasımların kelimeleri her zaman zâhîrî mânâlarıyla alınamaz, zira onlar özellikle dînî meselelerde gerçekte öyle olmayan şeyler hakkında birbirlerini suçlama alışkanlığındadırlar. Eğer biz, hakkında hasımlarının söylediklerine dayanarak sıfatlarla ilgili islami akîdenin kaynağının Hristiyan teslis akîdesi olduğunu kabul edeceksek bunu desteklemek için bazı harîcî deliller bulmamız gerekecek. Özellikle bizim, Allah'ın birliğine zıt olması sebebiyle başlangıçta Hristiyan teslisini açık ve kesin bir şekilde inkâr eden müslümanların, teslis akîdesinde bulunan güçlüğün gerçekte aynısını ihtiva eden bir akîdeyi tesâdüfen nasıl onun yerine geçirdiklerini açıklamak için mantikî bir sebep yahut en azından psikolojik bir âmil bulmamız gerekecektir. Onların bunu sırf Hristiyan akîdesini taklit etmek için yapmış olmaları düşünülemez. Taklit ancak benzeri İslâm'da da bulunan yahut en azından İslâm tarafından doğrudan reddedilmeyen hususi bir Hristiyan inancı söz konusu olduğu durumda bir açıklama olarak kullanılabilirdi ve İslâma girmeye kendisine bir yol bulabilirdi. İslâm'da teslis akîdesinin bulunduğunu hatırlatan hiçbir şeyin olmadığı ve dahası bu akîdenin kendisinin açıkça reddedildiği mevcut durumda ise taklit bir açıklama şekli olarak kullanılamaz. Bunun yanında, fikirler her zaman terimlerle taşınır ve yine bir fikrin bir dilden ötekine intikali söz konusu olduğu vakit ister doğru tercüme isterse kimi zaman olduğu gibi yanlış tercüme yoluyla bazı temel

³ Krş., E. Pocock, *Specimen Historiae Arabum sive Gregorii Abul Farajii Malatiensis de Origene et Moribus Arabum* (1650), s. 19, I. 12, Munk tarafından atfedilmiştir. *Guide des Égarés*, I, s. 180, n. 1.

⁴ Age, El-İcî'nin el-Mevâkıf fi ilmil-kelâm'ından alınmıştır; keza bkz. Munk, *Guide*, s. 181, n. 1.

⁵ Onun Sudah b. Barzillari'deki 'Ishrûn Makâlât'ından alınmıştır. *Perush sefer Yesirah*, s. 79.

⁶ *Emunot II*, 5, s. 86, II. 2 vd.

⁷ Krş., P. F. Frankl, *Ein Mu'tazilitischen Kalam aus dem roten Jahrhundert* (1872), s. 15 ve 28.

⁸ *Moreh I*, 50.

terimlerin de intikal etmesini beklememiz gerekiyor. Öyleyse biz acaba İslâmî sıfatlar akâdesinde, Hristiyanlığın teslis akâdesindeki bazı terimlere kadar geri giden bir terim bulabilir miyiz?

İslâmî sıfatlar akâdesinin Hristiyan teslis akâdesinden kaynaklanmış olabileceğini kabulle başlayınca bizim, önce bu varsayım için bir haricî delil bulmamız, sonra da Hristiyan teslis akâdesinden İslâmî sıfatlar akâdesine geçiş için mantıkî bir açıklama yapmamız gerekecektir. Önce, terminolojiyle ilgili delil ile başlayalım.

İslâm'da Allah'ın sıfatları problemi tarihinin başlangıcından itibaren bizim sıfat dediğimiz şey için Arapça iki kelime kullanılmıştır; bunlar *mânâ* ve *sıfat* kelimele-ridir. Böylece, problemin ortaya çıkışıyla ilgili ilk rivâyetlerde Vâsıl'ın sıfatların gerçekliğine inananlara muhalefet ederek "ezeli bir *mânâ*, bir *sıfat* var kabul eden kimse iki ilâh kabul etmiştir."⁹ iddiasında bulunduğu söylenir. İmdi, eğer sıfatlar akâdesinin teslis akâdesinden kaynaklandığı varsayımında bir doğruluk varsa, sıfatlar akâdesinde kullanılan bu iki temel kelimenin, teslis akâdesindeki benzer temel kelimelerin yansıması olabileceğini umabilme hakkımızın olması gerekir. Muhtemelen bu kelimeler arapça konuşan hristiyanların müslümanlarla tartışmalarında rastgele kullandıkları ve belki de çok iyi seçilmemiş kelimelerdi, fakat yine de onlar teslis akâdesinin şekillendirilmesinde iyi kullanılmış uygun Grekçe kelimelere kadar geri götürülebilir.

Arapça *mânâ* kelimesinin çeşitli anlamları arasında¹⁰ genel anlamıyla "şey" de vardır ve o şey kelimesiyle eşdeğer olarak kullanılır. Böylece *mânâ* ve şey, Aristo'nun eserlerindeki *pragma* kelimesinin tercümeleri olarak kullanılmıştır - *mânâ* İshak b. Huneyn¹¹ ve şey belki aralarında aynı İshak b. Huneyn'in¹² de bulunduğu öteki mü-

⁹ *Milel*, s. 31, I. 19.

¹⁰ Yukarda iktibas edilen Vâsıl'ın pasajındaki *mânâ* kelimesinin tercümesiyle ilgili örnekler için bkz. Haarbrücker, I, s. 45: "Begriff"; Horten, Systeme, s. 132: "geistige Realität (mana, Idee)"; keza krş. Horten, "Was bedeutet Ma'nâ als philosophischer Terminus," ZDMG, 64: 391-396 (1910); Sweetman, Islam and Christian Theology, I, 2 (1947), s. 232: "mana", "tabiat bir şeyin gerçekliği yahut mâhiyeti anlamında."

¹¹ De Interpr, I, 16^a, 7 ve 7, 17^a, 38 (Die Hermenutik des Aristoteles in der arabischen Uebersetzung des Ishâk İbn Huneyn'deki metinle krş, nşr. Isidor Pollak; Organon Aristotelis in versione Arabica antiqua, nşr. Badawi).

¹² Anal Pri. II, 27, 70^a, 32; Top. I, 5, 102^a, 19; De Soph, Elen, 16, 175^a, 8 (Badawi'nin Organon'undaki metinle krş.); Metaph. V, 29, 1024^b, 17 (Arapça metinle krş. Averroës: Tefsir ma ba'dat -tabiat, nşr. Bouyges (1938-48), Dal, T. 34, s. 684, I. 3. İbn Rüşd'tin bu tefsirinde yer alan arapça metnin tercümesi İshak B. Huneyn tarafından yapılmış olabilir. Krş. Steinschneider, Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen, 35 (59).

tercimler tarafından İmdi, Hristiyanlıkta, gerçekliklerini vurgulamak maksadıyla teslisin üç şahsının anlatılması için “hypostases” (*ypootaseis*) ve “Persons” (*proseta*) kelimelerine ilave olarak “şeyler” (*progmata*) kelimesinin de kullanıldığına tesadüf edilir. Böylece, felsefî dilde teslis akîdesini ilk kez formüle etmeye çalışan iki kilise Babası'ndan Origen Grekçe yazılarında Baba ve Oğul'u “hypostases'in yanında iki şey, olarak niteler¹³ ve Latince yazılarında Tertullian üç şahıstan her birini “cevherî şey” olarak tanımlar¹⁴ ve Kelime'nin “ağızdan çıkan bir söz ve sesi” olmadığını, fakat daha çok bir “şey (res) ve şahıs”¹⁵ olduğunu iddia eder.

Her ne kadar *pragma* kelimesi teslisin üyeleri için bir teknik terim olarak yerleşme başarısı gösterememişse de tamamen kullanımından kalkmamıştır. O 343'de Antakya Konsil'inin *Formula Prolixa*'sında *prosofon* kelimesine eşdeğer olarak yer alır¹⁶ ve aynı şekilde Athanasius tarafından *prosofon*'a eşdeğer olarak kullanılır.¹⁷ Basil onu *hypostasis*¹⁸ yerine ve İskenderiye'li Cyril de *hypostasis*'e eşdeğer olarak kullanır.¹⁹ Fakat, burada maksadımız bakımından bilhassa önemli olan, orijinalı arapça yazılan fakat bugün yalnızca Grekçesi mevcut bulunan bir eserinde Theodore Abucara'nın teslisin üç şahsından herbirini *pragma* olarak anlatmasıdır,²⁰ ki bu gayet açık bir şekilde temel arapça kelime olarak ya *şey*'i yahut *mânâyı* ifade eder. Bundan dolayı, bizim Mutezîlîliğin yükselme dönemi olan dokuzuncu yüzyılın, ilk yarısında İslâm hâkimiyeti altındaki Hristiyanların teslisin üyelerini anlatmak için *hypostaseis* ve *prosofa* kelimelerinin yerine yahut yanında *pragmata* kelimesini kullanmış olduklarına ve *pragmata* kelimesinin arapçaya *şeyâ'* yahut *meânî* olarak tercüme edildiğine inanmamız için bir nedenimiz var. Binaenaleyh, Hristiyan teslisinin etkisi altında sünni müslümanların sıfatların gerçekliği akîdesini ileri sürdüğünü ve her sıfatı *mânâ* terimiyle ifade ettiğini kabul etmek de makuldür, ki *mânâ* kelimesini onlar *şey*'in eşdeğeri olarak kullandılar.

¹³ Cont. Cels, VIII, 12 (PG U, 1533 C).

¹⁴ Adu. Prax. 26 (PL 2, 189 B).

¹⁵ Age., 7 (PL 2, 162 A B).

¹⁶ Krş. A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche³, 159, IV.

¹⁷ De Synodis 26, IV (PG 26, 729 B), 26, VII (732 C).

¹⁸ Homilia XIV, 4 (PG 31, 480 c); XXIV (604 D); Epist 2 10, 4 (PG 32, 773 B).

¹⁹ Apologeticus contra Theodoretum pro XII Capitibus, 3 (PG 76, 396 C).

²⁰ *Opuscula* (PG 97, 1480 B). P. Costantin Bacha'nın neşrettiği Abucara'nın arapça eserinde bu iktibana benzer bir şey yoktur (Les Deuures Arabes de Theodore Aboucara, Beyrut, 1904). Bu arapça eserlerle. G. Graf'daki Greek Opuscula arasındaki benzerliklerin tahlilini krş., “Die arabischen Schriften des Abû Qurra”ın Forschungen zur. Christlichen Literatur-und Dogmengeschichte, 10: 67-78 (190). Bu arapça eserlerde şahıslar için kullanılan teknik terimler *ekânîm* ve *vücûhtur* (krş. age, s. 32).

Mânâ'nın İslâm sıfatlar akîdesinde *şey* anlamında kullanılmış olduğunu ve onun bu anlamda kullanılışının Hristiyan teslis akîdesinde *pragma*'nın kullanılışına kadar geri gittiğini güçlendiren delil aşağıdaki iki cümle setinde bulunabilir. Birincisi, İbn Hazm'ın İktibas ettiği şekliyle, Eşarî *Mecâlis*'inde sıfatlardan *şyâ*²¹ diye söz ederken *Luma*'sında o bir sığata *mânâ* olarak işaret eder.²² İkincisi, teslis hakkında, Yahyâ İbn Adî, önce, teslisin üç üyesini arapçadaki yaygın kullanışıyla *ekânim* (hypostases) teknik terimiyle tanıtır,²³ fakat daha sonra onlardan *şyâ*²⁴ ve *meânî*²⁵ olarak söz eder. Aynı şekilde Saadia²⁶ ve İbn Hazm²⁷ teslisin Oğul ve Kutsal Ruh'undan "*iki şey*", ve yine İbn Hazm teslisin bütün üyelerinden "*üç şey*" diye söz eder.²⁸ Gerçekte, *mânâ*, *şey* ve *sıfat* bir konuda mevcut olan bir şeyin tarifi için tamamen birbirinin yerine kullanılabilen terimler haline gelmiş gibi görünmektedir. Bu suretle Eşarî tarafından rivâyet edilir ki "Abdullah İbn Küllâb cisimlerde bulunan arazlara *meânî* derdi ve onları *şeyler* ve sıfatlar olarak adlandırdı."²⁹

Aynı şekilde, kendisi tarafından inkâr edilen gerçek sıfatlardan birini anlatmak için Vâsıl tarafından *mânâ* kelimesiyle birlikte kullanılan *sıfat* teriminin Hristiyanlığın teslis terminolojisine ait olduğu da gösterilebilir. Sıfat terimi *vasafe* fiilinden gelir ki bu fiil Kur'an'da on üç kez yer alırken onun isim şekli olan *vasf* bir yerde geçer; sıfat formu ise Kur'an'da hiç yer almaz. Kur'an'da çoğu kez insanların Allah hakkında söyledikleri şeylerle ilgili olarak kullanılan *vasafe* fiilinin bütün bu durumlarda kullanılışı daima müşriklerin Allah hakkında söyledikleri övgüye değer olmayan birşey münâsebetiyledir;³⁰ O Allah hakkında övgüyle söylenen birşey münâsebetiyle Kur'an'da hiç yer almaz. Kur'an'da Allah'ın nitelendirildiği övgü ifade eden kelimeler hiçbir zaman *vasafe* fiilinin herhangi bir formuyla ifade edilmez; onlardan "en güzel isimler" (el-esmâ'ül-hüsnâ, 7/179; 17/110; 20/7) diye bahsedilir ve Hz. Muhammed'in bir hadîsinde doksan dokuz "en güzel isim" zikredilir. Onüçün-

²¹ *Fisal* IV, s. 207, I. 13.

²² *Luma* 26, s. 14, Ü. 13-14 ve 17.

²³ *Périer*, Petits Traités Apologétiques de Yahyâ ben Adî, s. 65. I. 2.

²⁴ *Age*, s. 66, I. 7.

²⁵ *Age*, s. 67. I. 2.

²⁶ *Emunat* II, 5, s. 86, I. 10.

²⁷ *Fisal* IV, s. 207, I. 22.

²⁸ *Age*, I. s. 49, I. 1.

²⁹ *Makâlât*, s. 370. Saadia Emunat'unda (I, 3, ikinci Theory ikinci objektion, s. 42) aynı şekilde, arazları, cisimlerin *meânî* ve *sıfatları* olarak tasvir eder.

³⁰ Sûreler 2/18, 112; 6/100, 140; 21/22; 23/93; 37/139, 180; 43/82. Aynı şekilde bütün öteki örneklerde de terim kötü şeyler münâsebetiyle kullanılmıştır. Krş, 12/ 18, 77; 16/ 64, 117; 23 /98.

cü yüzyılda Maimonides'in *Moreh Nebukim*'inin Latince tercümesi vasıtasıyla "attribute"³¹ kelimesiyle tercüme edilmiş olan *sıfat* kelimesi böylece Kur'ân'a ait *isim* kelimesinin yerini almak üzere uydurulmuş teknik bir terim idi. Bu terimin ne zaman kim tarafından uydurulduğu bilinmiyor. Eşdeğeri *mânâ* kelimesi gibi *sıfat* terimi hakkında da ilk bahis Mutezilîliğin kurucusu Vâsıl b. Ata (748) 'nın öğretisiyle ilgili yukarda iktibas edilen rivâyette yer alır. Her halde, *sıfat* terimi sıfatçılar (sıfâtîyye) tarafından hemen benimsendi. Böylece, Şîa'nın râfîzî kolundan bir sıfatçı olan Hîşâm b. el-Hakem (ö. 814)'in, Eşarî'nin Ebû'l Kâsım el-Belhi'ye dayandırdığı bir iktibasında "Allah'ın bilgisi onun sıfatıdır" dediği rivâyet edilir.³²

Görebildiğim kadarıyla, *sıfat* terimini kullanan ilk sünî sıfatçı İbn Küllâb'dır (ö. 854), Eşarî onun "Allah'ın *isimleri* Onun *sıfatlarıdır*"³³ ve "Allah'ın isimleri ve sıfatları"³⁴ tabirlerini kullandığını haber verir ki, bu ifadeler *isim* terimi yerine *sıfat* teriminin kullanılışının onaylanmasının bir ifadesi gibi görünmektedir. İbn Hazm'a göre "*sıfat* terimi Mutezile, Hîşâm b. el-Hakem ve onun gibi öteki Râfîzî liderler tarafından icât edildi ve Ehl-i kelâm'dan bazı insanlar onların yolunu takip ettiler, böylece ilk müslümanların doğru yolundan saptılar, çünkü onlarda bu yeni icat edilen terime örnek ve model olarak hizmet edecek hiçbir şey yoktur."³⁵ İbn Hazm'ın bu cümlesine rağmen, yine de, Vâsıl b. Atâ'nın *sıfat* terimini sunuş tarzı bu terimin daha önce kullanılmış olduğu izlenimi veriyor, her halde o sıfatçılar tarafından uydurulmuş olmalıdır. Ancak, bu öyle olsun veya olmasın, biz *mânâ* terimi gibi *sıfat* teriminin de Hristiyan teslis sözlük dağarcığından alındığını ortaya koymaya çalışacağız.

Her ne kadar gayri maddî olsalar da, Hristiyanlıkta üç "şey", "şahıs" yahut "hypostas" kabul edilmekle, yine de onların bir diğerinden ayrı olması ve herbirinin bireysel bir varlık olmasıyla onlar arasında maddi bireysel varlıklar arasında bir ayırım ilkesi görevi yapan maddenin yerini alan "ayırım ilkesi"nin ne olduğu sorusu ortaya çıktı."³⁶ Böyle bir ayırım ilkesi Kilise Babaları tarafından, şahıslardan herbirini niteleyen ve onları ötekilerden ayıran bazı özelliklerde bulundu, öyle ki bunlar asla madde içermeyen ve bir şahsı diğerinden ayırırken tarif ettikleri şahısların şahsi özellikleriyle aynı kalan ayırıcı özelliklerdi. Kilise Babaları tarafından bu ayırıcı özelliklerin adlandırılmasında çeşitli Grekçe terim ve tabirler kullanılmıştır. Fakat, Kilise Ba-

³¹ Krş. Religious Philosophy, s. 56-57.

³² *Makâlât*, s. 494; krş. s. 37.

³³ Age., s. 173; krş. s. 546.

³⁴ Age., s. 169, 172.

³⁵ *Fisal* II, s. 121.

³⁶ Basil, Epist 38, 3 (PG 32, 328 C).

baları ile ilk İslâm arasında, her zaman bağlayıcı bir halka olarak kabul edilebilecek bir insan olan Yahyâ ed-Dimeşkî (John of Damascus)'de³⁷ bu ayırıcı özelliklerin tarifi olarak iki ifade yer alır: 1) "hypostatic özellikler" (*ypoostatikai idiotites*); 2) "özel hypostasis'in niteliği olan özellik" (*to charaktiristikon tis idias ystasees*).³⁸ Böylece, üç şahısdan her biri, kendisini diğer iki şahısdan ayrı bir "şey" yapan bir "özeleğe" yahut bir "karakteristik"e sahiptir. Şimdi Grekçe (*charaktirize*) fiilinin ve (*charaktir*) yahut (*to charaktiristikon*) isminin, sırasıyla Arapça *vasaf* fiilinin ve *sıfat* yahut *vasf* isminin tercümeleri olarak kullanıldıkları gösterilebilir. Bu suretle Theodore Abuca- ra Arapça yazılan ancak Grekçesi mevcut olan eserlerinde Paul'den "özellikler" (*idiotites*)³⁹ ve altınla vasıflandırılan bir varlık olarak söz eder, ki madeni para da basıl- sa altın, "altın mahiyetine" sahip bir varlık olarak "madeni para vasfına (*charaktira*) sahip olmayan bir "şey"dir."⁴⁰ Her iki yerde de Grekçe fiil gayet açık bir şekilde Arapça *vasaf* fiilini ve Grekçe isim yine gayet açık bir şekilde Arapça *sıfat* veya *vasf* ismini ifade eder. Bundan dolayı biz, kendisi tarafından reddedilen sıfatların gerçek olduğu anlayışını tarif etmek için Vâsıl'ın kullanmış olduğu sıfat teriminin Grekçe *to charaktiristikon*'u gösterdiğini kabul edebiliriz. Bunu güçlendirici delil, Hristiyan teslisiyle ilgili ifadesinde Hristiyanların görüşlerine göre üç şahıs (*ekânim*) *bavâss* (tekili hâsse mütercim) ve *sıfât* (tekili sıfat, mütercim) tır diyen Yahyâ b. Adî'de (893-974) bulunabilir.⁴¹ Bu iki terimden birinci olan *bavâss* Grekçe *idiotites* "özel- likler" in Arapça tercümesi olarak yerleşmiştir ve Yahyâ ed-Dimeşkî tarafından "ayı- rım ilkesi" için kullanılan terimlerden biridir. Buradaki *sıfât* terimi de hiç kuşkusuz yine Yahyâ ed Dimeşkî'nin ayırım ilkesi için kullandığı öteki terim, Grekçe *to charaktiristikon*'u çoğulunu gösterir.

Fakat bundan da öte biz, Teslisin üç şahsının bu özelliklerinin ve niteliklerinin ne olduğunu anlamaya çalıştığımızda önce onların İslâm'da Allah'da mevcut olan gerçek şeyler olarak inanılan sıfatlara kesinlikle tekabül ettiğini görürüz. Genellikle Grek Kilise Babaları arasında bu özellikler yahut karakteristikler Baba'nın doğurul- mamışlığı, Oğul'un Baba'dan doğmuşluğu ve Kutsal Ruh'un gene ya Baba'dan ya- hut Oğul vasıtasıyla Baba'dan yahutta hem Baba'dan ve hem Oğul'dan doğmasıdır. Müslümanlarca bilinmekte olan Hristiyan teslis akîdesindeki bu özellikler gerçek-

³⁷ Krş. Gardet et Anawati, Introduction a'la Théologie Musulmane, s. 201.

³⁸ De Fide Orthodoxa, I, 8 (PG 94, 824 B).

³⁹ Opuscula (PG 97, 1473 D).

⁴⁰ Age., (1480 C). Abucara'nın orijinal eserlerinde bu iki alıntıya benzerlikler yoktur (krş. yukarda dipnot 20).

⁴¹ Krş. Périer, "Un Traité de Yahyâ ben 'Adî, Défense du Dogme de la Trinité contre les Objection d'al-Kindî" Reuue de l'Orient Chérétien içinde, 22: 5, II. 2-4 (1920-21).

ten yeniden üretilmiştir. Fakat bunlara ilâve olarak, çok erken dönemden itibaren üçlü başka özellikler takımı ortada görünmektedir. Bu üçlü nitelikler takımının Baba için “varlık” yahut “zar” veya “cûd”, Oğul için “hayat” yahut “hikmet” (yahut onun eşdeğeri “ilim” yahut “akıl”) ve kutsal Ruh için “hikmet” (yahut onun eşdeğeri “ilim”) veya “hayat” yahut “kudret” olduğu söylenir. Bu sûretle Yahyâ b. ‘Adî, Baba’nın özellik yahut niteliğinin “cûd”, Oğul’unun “hikmet” ve Kutsal Ruh’unun “kudret” olduğunu söyler.⁴² Saadia onları *zât*, *hayat* ve *ilim* olarak;⁴³ el-Muhammes Oğul yahut Logos’u *hikmet* ve Ruh’u *hayat* olarak tarif eder.⁴⁴ Kirkisâni teslis’in üç şahsını sırasıyla *cevher*, *hayy* ve *âlim* olarak tarif ederken⁴⁵ Nisib’li Eliyyah Baba’yı *zât* yahut kendiliğinden var olan (*kâim bi-nefsihi*), Oğul’u *hayat* ve Kutsal Ruh’u *hikmet* olarak tarif eder.⁴⁶ Şehristânî bir yerde üç şahsı *viicûd*, *hayat* ve *ilim*,⁴⁷ başka bir yerde ise *viicûd*, *ilim* ve *hayat* diye nitelendirir.⁴⁸ İbn Hazm Kutsal Ruh’a hayat ve Oğul’a ilim diyen bazı Hristiyanlardan söz eder.⁴⁹ Cüveyni Hristiyanların *viicûd* ile Baba’yı, ilim ile Kelime’yi yahut Oğul’u ve hayat ile de Kutsal Ruh’u kasdettiklerini haber verir.⁵⁰ Antakya’lı rahib Paul de Baba’yı *zât*, Oğul’u *nute* (= Logos) ve Kutsal Ruh’u *hayat* diye niteler.⁵¹

Bu özellikler setlerinin kaynağı şimdiye kadar kanıtlanmamıştır, çünkü “hayat” terimi Yeni Ahit’de Oğul’a,⁵² “kudret” hem Oğul’a⁵³ hem Kutsal Ruh’a⁵⁴ ve “hikmet”de Oğul’a⁵⁵ ve bazı Kilise Babaları tarafından da Kutsal Ruh’a⁵⁶ tatbik edildiği halde, şimdiye kadar Arapça kaynaklardan iktibas edilen pasajlarda nitelendirildikleri

⁴² Age., II. 4-5.

⁴³ Emunot II, 5, s. 86, II. 9-10.

⁴⁴ Op. cit. (Yukarda dipnot 5), s. 79, II. 19-20.

⁴⁵ Envâr I, 8, 3 (s. 43, I. 11).

⁴⁶ P. Louis Cheikho, *Vingt Traités Théologiques d'Auteurs Arabes Chrétiens*, 2nd ed. (1920), s. 126, II. 2-3; krş. L. E. Browne, *Eclipse of Christianity in Asia*, s. 124, Cheikho’nun *Trois Traifés*’inden Nizib’li Eliyya’nın Baba’yı *zât*, Oğul’u Logos ve Kutsal Ruh’un hayat olarak tarif ettiği iktibas edilir. Krş. Sweetman, *Islam and Christian Theology*, I. 2, s. 92.

⁴⁷ *Milel*, s. 172.

⁴⁸ Age., s. 175; krş. s. 173.

⁴⁹ *Fisal* I, s. 50.

⁵⁰ *Irşâd*, s. 28.

⁵¹ Cheikho, *Vingt Traités*, s. 20, II. 9-10.

⁵² John 1/4; Col. 3/4; krş. John 11/25; 14/6.

⁵³ I Cor. 1/24.

⁵⁴ Luke 1/35.

⁵⁵ I Cor. 1/24.

⁵⁶ Krş. Theophilus, *Ad Autol.* II. 15 ve 18; Irenaeus, *Adv. Haer.* IV, 20, 3; krş. IV, 7, 4; IV, 20, 1.

özelliklerle teslisin üç şahsını nitelendiren hiçbir Grek Klise Babası keşfedilmemiştir. Yaklaşık seksen yıl önce, Saadia'dan iktibas ettiği pasaj üzerine yorum yaparken David Kaufmann, Saadia'nın üç şahsı "zât", "hayat" ve "ilim" ile aynılaştırmasının Hristiyan akidesi tarihinde hiçbir benzeri bulunmadığı iddiasını ortaya attı ve bu iddia, Leipzig'li Profesör Franz Delitzsch'in biri Augustine'den ve öteki İznik'li Gregory'den alınan ilgisiz iki pasaj ileri sürmesine rağmen Brezilya'lı Profesör Hermann Reuter tarafından desteklendi.⁵⁷ Ben kendim, okumalarım esnâsında, Latince yazan ve teslisin üç şahsı ile ilgili Arapça yazan müelliflerden yukarda iktibas edilenlere benzer terimler kullanan yalnızca bir Hristiyan Kilise Babası'yla karşılaştım. Bu Latin Baba Marius Victorinus'dur ki o bir yerde üç şahsın Tanrı'da bir olduğunu açıklar ve bunu varlık (esse), hayat (vita) ve aklın (intelligentia) kendisinde birlikte bulunduğu nef's'le kıyaslar, her ne kadar bunlar ayrı iseler de yine de birbirleriyle ilişkileri vasıtası ile birleşiktirler.⁵⁸ Victorinus bir başka yerde üç şahsın üç kuvvet, yani varlık (esse), hayat (vivere) ve akıl (intelligere) olduğunu söyler.⁵⁹ John Scotus Erigena'nın "hakikatı araştıranlar zât (essentiam) ile Baba'nın, hikmet (sapientiam) ile Oğul'un, ve hayat (vitam) ile Kutsal Ruh'un anlaşılmasının gerektiğini bildirmişlerdir."⁶⁰ derken Marius Victorinus'dan etkilenmiş olması muhtemeldir. Her ne kadar Marius Victorinus, Müslümanlarca bilinen teslis şeklinin kaynağı olarak kabul edilemezse de -çünkü İslâmın Hristiyanlıkla teması Latin koluyla değil Grek koluyla idi- yine de biz Erigena gibi Victorinus'dan da bu teslis şeklinin Müslümanlara nasıl ulaşmış olabileceği konusunda bir ipucu elde edebiliriz. John Scotus Erigena gibi Marius Victorinus da Yeniefatunculuğun tesiri altında idi. Dahası Erigena'nın "hakikatı araştıranlar bildirmişlerdir" kelimeleri bu teslis şeklinin, Babalar'ın bilinen ölçülerdeki eserlerinde bulunabilecek birşey olmadığına, fakat aksine, yalnızca "hakikatı araştıranlar"ın, yani kendilerini Yeniefatuncuların yazılarındaki hakikatı araştırmaya verenlerin, kendisinin ifşâ etmekte olduğu, bir tür batınî bilgi olarak "bildirdikleri" bir şey olduğuna işâret ediyor gibidir. Şimdi, Yeniefatunculuk Hristiyanlığın teslisinden farklı olmayan üçlü ile karakterize edilir. Öyleyse bize bazı bilgiler tedarik edip edemeyeceklerini görmek için bu Yeniefatuncu üçlülere⁶¹ araştırılmalıdır.

Bu bağlamda yer vereceğimiz Yeniefatuncular Jamblichus, Theodore of Asine ve Proclus'tur. Yahyâ en-Nahvî tarafından yapılan iktibasa göre Jambichus kendi üçlü-

⁵⁷ Krş. Kaufmann, *Attributenlehre*, s. 41, n. 77.

⁵⁸ *Adversus Arium* I, 63 (PL 8, 1087 D).

⁵⁹ *Age*, IV, 21 (1128 D); krş. I, 13 (1048 D).

⁶⁰ *De Divisione Naturae* I, 13 (PL 122, 455 C).

⁶¹ Yeniefatuncu üçlüler hakkında, bk. Zeller, *Phil. d. Gr.* III, 24, s. 748, 784, 857-858.

sünü (1) Baba yahut varlık (*utarxis*), (2) kudret (*dynamis*) ve (3) akıl (*nous*) yahut zekâ (*noisis*) olarak tavsîf eder.⁶² Proclus'un yaptığı alıntıya göre Theodore of Asine kendi üçlüsünü (1) varlık (*to einai*), (2) Zekâ (*to noein*), ve (3) hayat (*to zin*) olarak tavsîf eder.⁶³ Proclus'un kendisinin ise birkaç tane üçlü tavsîfi vardır. Birleştirerek birlikte ele alacağımız üç pasajda onun üçlüsü şöyle şekillenir. (1) Cevher (*ovsia*)⁶⁴ yahut mevcut (*to on*)⁶⁵ yahut (*utarxis*)⁶⁶ yahut varlık (*to einai*);⁶⁷ (2) hayat (*zei*)⁶⁸ yahut kudret (*dynamis*);⁶⁹ (3) akıl (*noûs*)⁷⁰ veya zekâ (*to noein*).⁷¹ Başka bir pasajda o üçlüsünü iyilik (*agathotis*), kudret (*dynamis*) ve bilgi (*noisis*)⁷² olarak tasvir eder. Bu son üçlünün Yahyâ b. Adî'nin yukarda verilen "cûd", hikmet" ve "kudret" üçlüsüne tekâbül ettiğine dikkat edilmelidir.

İşte bu Yeniefâtuncu üçlülerdir ki, biz onlarda Victorius ve Erigena'dan alıntıladığımız teslis şekillerinin kaynağını olduğu gibi Müslümanlarca bilinir hale geldiği şekliyle Hristiyan teslisinin *sıfat*'ının kaynağını da bulabiliriz. Teslisin birinci şahsının tavsîfi olarak kullanılan Arapça *cûd*, *zât*, *kâim bi nefsihi* ve *vücûd* terimleri, Yeniefâtuncu üçlünün birinci üyesinin tavsîfi için kullanılan Grekçe *agathotis*, *ovsia*, *to on* ve *to einai* veya *utarxis* terimlerini yansıtır. Teslisin hem ikinci hem de üçüncü şahıslarının tavsîfi olarak kullanılan Arapça *hayat* ve *hikmet* veya *nuk* yahut *ilim*, Yeniefâtuncu üçlünün, ikinci ve üçüncü üyelerinin tavsîfi olarak kullanılan Grekçe *to zin* ve *nous* yahut *noisis* veya *gnosis*'i yansıtır. Yine, teslisin üçüncü şahsının bir vasfı olarak kullanılan Arapça *kudret*, Yeniefâtuncu üçlünün ikinci üyesinin vasfı olarak kullanılan Grekçe *dynamis*'i yansıtır.

Fakat, Arapça literatüründe yer alan Hristiyan teslisinin üç *sıfat*'ının kaynağıyla ilgili açıklamamızda haklı olsak da olmasak da şurası gayet açıktır ki, Hristiyan teslis akidesiyle ilgili bu Arapça cümlelerdeki "kâim bi nefsihi" veya "vücûd" veya "zat" ya da "cûd" terimleri Baba'nın "hayat" veya "hikmet" yahut "ilim" hem

⁶² Damascius, *Philosophi Platonici Quaestiones de Primis Principiis*, 54 (ed. Jos. Kopp, 1826), s. 144.

⁶³ Proclus, In *Timaeum*, 225 B.

⁶⁴ Plat. Theol III, 14, s. 146; IV, I, s. 179.

⁶⁵ Age. IV, I, s. 180; Inst. Theol. 103. Bu sonuncu atıfla ilgili konteksten Grekçe burada "varlık" anlamından daha çok "mevcut" anlamında kullanılmış olduğu açıktır.

⁶⁶ Plat. Theol. IV, I, s. 180.

⁶⁷ Inst. Theol. 103.

⁶⁸ Plat. Theol III, 14, s. 146; IV, I, s. 179, 180; Inst. Theol. 103.

⁶⁹ Plat. Theol. IV, I, s. 180.

⁷⁰ Plat. Theol. III, 14, s. 146; IV, I, s. 179, 180; Inst. Theol. 103.

⁷¹ Inst. Theol. 103.

⁷² Proclus, In *Timaeum*, 118 E.

“Oğul”un hem Kutsal Ruh’un, ve “kudret” terimi de Kutsal Ruh’un tavsifi olarak kullanılmıştır.

İmdi, biz gerçek sıfatların ilk muhaliflerinin öğretileriyle ilgili rivâyetleri incelediğimizde onların farklı ikili yahut üçlü bileşimleri ihtiva ettiğini görürüz, yalnızca “hayat”, “hikmet” yahut “ilim” ve “kudret” terimleri gibi ki bunlar bizim teslisin ikinci ve üçüncü şahıslarının sıfatları olarak karşılaştığımız gerçekten aynı terimlerdir.

Vâsıl ile ilgili haberinde Şehristânî önce sâdece, bu sıfatların ne olduğunu zikretmeksizin onun, gerçek sıfatların varlığını inkâr ettiğini açıklar, fakat daha sonra devamla Vâsıl’ın takipçilerinin felsefenin etkisi altında, yalnızca gerçek sıfatları inkâr etmediklerini fakat aynı zamanda Kur’ân’da Allah’ın yüklemi olan “ilim” ve “kudret” terimlerinin nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamaya giriştiklerini söyler.⁷³ Bu cümleden “ilim” ve “kudret”in, Vâsıl ve sıfatçılar arasında tartışma konusu teşkil eden biricik terimler olduğu neticesi çıkarılabilir. Gerçekten, Vâsıl’ın bireysel görüşü ve onun yakın takipçilerinin husûsî görüşü hakkındaki cümlesinden önce Şehristânî genel olarak Vâsılîler hakkında onların “ilim, kudret, irâde ve hayat gibi Allah’ın sıfatlarının inkârın”dan yana olduklarını söyler.⁷⁴ Bununla beraber, o bu cümlemin hemen ardından “bu görüş başlangıçta tamamen olgunlaşmamıştı.”⁷⁵ diyerek zikrettiği bu dört terimin bizim bildiğimiz daha sonraki bir döneme ait olduğuna işaret eder.

Eşârî’nin verdiği habere göre Dırâr sıfatların gerçek olmadığına dair açıklamasını sadece “ilim”, “kudret” ve “hayat”⁷⁶ yahut yalnızca “ilim” ve “kudret”⁷⁷ terimleri hakkında dile getirmiştir. Üç sıfatın zikredildiği bu pasajda “kudret” ve “hayat”ın alternatif terimler olarak kullanıldıkları gayet açıktır. Aynı şekilde Ebû’l-Huzeyl’in de sıfatların gerçek olmadığına dair anlayışını ya sadece “ilim”, “kudret” ve “hayat”⁷⁸ yahut sadece “ilim” ve “kudret”⁷⁹ terimleri hakkında dile getirdiği rivâyet edilir. El-Muhammas, Mutezilî tesiri yansıtan sıfatların gerçek olmadığı anlayışına dâir cümlesinde, tartışması boyunca, “görme” ve “işitme” gibi kendi zamanının genel listesinden başlarsa da “hayy” ve “hakîm” terimleri üzerinde yoğunlaşır.⁸⁰ Aynı

⁷³ *Milel*, s. 31, 32.

⁷⁴ *Age.*, s. 31.

⁷⁵ *Age.*

⁷⁶ *Makâlât*, s. 166.

⁷⁷ *Age.*, s. 487, 488; krş. *Milel*, s. 63.

⁷⁸ *Makâlât*, s. 165; *Milel*, s. 34.

⁷⁹ *Fark*, s. 108.

⁸⁰ *Op. cit.* (Yukarda, dipnot 5), s. 78- 79.

şekilde Saadia yine Mutezile'nin tesirini yansıtan sıfatların gerçek olmadığı anlayışına dair beyanında yalnızca "hayy", "kadîr" ve "âlim" terimlerini zikreder.⁸¹ Burada da "hayy" ve "âlim" terimleri alternatif olarak alınmıştır. Kur'ân'ın Allah'ı başka varlıklara benzetme yasağı nedeniyle bağımsız olarak sıfatları inkâra ulaşan Cehm b. Safvân'ın kendisini "hayat", "ilim" ve "kudret" terimleriyle sınırlamadığı kaydedilmektedir.⁸² Fakat yine de Şehristânî, onun, "Yaratıklarının tavsîf edildiği sıfatlarla Yaratıcının tavsîf edilmesi câiz değildir, çünkü bu teşbîhi gerektirir" dediğini aktardıktan sonra kendi görüşünü ortaya koyar. "Böylece Cehm Allah'ın diri ve âlim olduğunu inkâr etmiştir."⁸³ Şehristânî'nin bu sonuç bildiren kelimeleri, münâkaşa sadece "hayat" ve "ilim" terimleri üzerine döndüğünde, Mutezililer arasındaki sıfatlarla ilgili ilk tartışmanın bir yankısı gibi görünmektedir.

Sıfatlar hakkındaki ilk tartışmanın yalnızca "ilim", "kudret" ve "hayat" üzerinde cereyan etmiş olduğu Şehristânî'nin Mutezile hakkındaki genel beyanından da çıkarılabilir. Mutezile'nin Kur'ân'daki Allah'a yüklem yapılan terimleri yorumlayarak nasıl "ezelî sıfatların tamamını inkâr ettiğini" açıklama arzusuyla o yalnızca "ilim", "kudret" ve "hayat" sıfatlarını zikreder.⁸⁴ Şehristânî zamanında üçlü sıfat listesinden daha çok dörtlü ve yedili sıfat listelerinin Mutezile ile Sıfâtîyye arasındaki tartışma konusunu oluşturması ve buna rağmen Mutezilî görüşle ilgili beyanında sadece üç sıfatı zikretmesi, sıfatlar meselesi hakkında tartışma konusunu başlangıçta yalnızca bu üç sıfatın teşkil ettiğini ve Allah'ta ezeli gerçek varlıklara örnek olmak üzere sıfâtîyye tarafından yalnızca bu üç sıfatın iddia edildiğini gösterir. Gerçekten bir başka yerde Şehristânî Mutezile'nin ilim, kudret, irade, hayat, sem' ve basar sıfatlarını inkâr ettiğini söyler;⁸⁵ fakat bu altı sıfat gayet açık bir şekilde kendi zamanında hakim olan yedili sıfat listesinden alınmıştır ve problemin ilk aşamasındaki tartışma konusunu teşkil eden ilk sıfatlar listesini göstermez. Aynı şekilde Gazâlî'nin Mutezile'nin filozoflara mutabakat ederek *ilim*, *kudret* ve *irâde* sıfatlarını inkâr ettiğini⁸⁶ söylediğinde sadece üç sıfatın zikredilişinin Mutezilenin ilk görüşünü gösterdiğini kabul edebiliriz, buna mukabil "irade" terimi Gazâlî'nin zamanında cârî daha sonraki dörtlü veya yedili listeden alınmıştır ve ilk listedeki "hayat"ın yerine geçmiştir.

Sıfatlar meselesiyle ilgili ilk beyanlardaki terimler listesi ile Müslümanlarca bilindiği şekliyle teslis akidesiyle ilgili terimler listesini karşılaştırdığımızda her iki-

⁸¹ Emunot, II, 4; s. 84, I. 15.

⁸² Krş. aşağıda s. 221'de dipnot 77 ve 79'daki pasajlar.

⁸³ *Milel*, s. 60.

⁸⁴ *Age.*, s. 30.

⁸⁵ *Age.*, s. 61, 62.

⁸⁶ *Tehâfütü'l-felâsife* IV, I, s. 163, II, 2-3.

sinin de “hayat”, kudret” ve “ilim” yahut da ilmin eşdeğerleri olarak “hikmet” ve “nutk” terimlerini ihtiva ettiğini görürüz. Gâyet açık bir şekilde, İslâm sıfat inancıyla Hristiyan teslis inancı arasında bir tür ilişki vardır. Bundan başka, Hristiyan teslisindeki bu terimler listesini yakından incelediğimizde sırasıyla “hayat” ve “ilim” yahut “ilim” ve “hayat” ya da “ilim” ve “kudret” olarak tavsif edilenlerin Oğul ve Kutsal Ruh olduğunu görürüz. İslâmi sıfatlara dönüşmüş olanların teslisin bu iki şahsı, yani Oğul ve Kutsal Ruh olduğu oldukça açıktır, çünkü görmüş olduğumuz gibi, sıfatlar meselesiyle ilgili ilk tartışmada zikredilen sıfatlar ya “hayat” ve “ilim” ya “ilim” ve “hayat” yahut da “hayat”, “ilim” ve “kudret”tir. Şimdi soru, dönüşmenin nasıl meydana geldiğidir; Müslümanları, Kur’ân’da kesin olarak reddedilen Hristiyan akîdesini benimsemeye ve onu İslâmi bir akîdeye dönüştürmeye götüren sebebin ne olduğudur.

Öyleyse, İslâm îlâhiyatında ilâhi sıfatların Hristiyan teslisinin yerini almaya götüren mantıkî durumu yeniden inşa edelim.

Başka pasajlardan olduğu kadar yukarıda iktibas edilen pasajlardan Müslümanlarca tanındığı şekliyle Hristiyan teslis akîdesinin bazı özelliklerini çıkarabiliriz. Bu temel özellikler dört tane idi. Birincisi, her biri Tanrı olan Baba, Oğul ve Kutsal Ruh’un eşitliğine inanan bir ortodoks Hristiyan inancı vardı.⁸⁷ İkincisi, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh’tan her biri bir hypostas yahut bir şahıs (uknûm) veya bir *mânâdır*; Üçünün müşterek oldukları şeye onların ortak zâtı veya cevheri denir.⁸⁸ Üçüncüsü bu üç şahıs veya şey arasındaki “ayırım ilkesi” Baba’nın “cûd” veya “zât” veya “kendinden varlık” veya “vücûd”; Oğul’un “hayat” yahut “hikmet” yahut “ilim” yada “akıl=nutk”; Kutsal Ruh’un “hayat” veya “hikmet” veya “ilim” veya “kudret” olmasıdır.⁸⁹ Dördüncüsü, üç şahsın yahut şeyin kendileriyle tavsif edildikleri bu üç terim takımına “özellikler” (*havâss*) yahut nitelikler (*sıfât*) denir.⁹⁰

⁸⁷ Krş. Yahyâ b. Adî’nin Müslümanlarca iktibas edilen aşağıdaki beyanı: “Hypostaslar onlara göre her bakımdan eşittir” (Péner. Petits. s. 36). Hristiyanların Teslisin üç şahsından herbirine Tanrı demeleri Kur’ân’da ifade edilmiştir; krş. aşağıda dipnot. 91, 92.

⁸⁸ Yunanca *mia ousia, treis ypostaseis*, formülünün Arapça tercümelerinde *hypostases* terimi *ekânîm* olarak çevrilmiştir, fakat *ousia* terimi *zât* anlamında kullanılan *cevher* terimiyle karşılanmıştır (krş. Yahya b. Adî Petits, s. 36, I. 8; *Milel*, s. 172 ve 176; krş. Paul Rahib of Antioch, *Vingt Traités*, p. 27, I. II). Aynı şekilde Latince versiyonlarda *ousia* hem substantia hem essentia diye tercüme edilmiştir. (krş. Augustine, *De Trinit*, V, 8, 10-V, 9, 10). Zaman zaman o *kiyân*’la tercüme edilir (Eliyya of Nisibis, *Vingt Traités*, p. 126, I. 3), ki, *ousia*’nın harf harfine tercümesi hem “zât” hem cevher” anlamına alınabilir.

⁸⁹ Krş. yukarıda dipnot 42-51. Dikkat edilmelidir ki, hypostases’in bu Arapça tavsiflerinde onlardan biri Baba’yı “zât” ile yani teslis formülünün Grekçe *ousiası*yla özdeşleştirirken diğerleri Baba’yı “cûd” ile (Yahya b. Adî) yahut “vücûd”la (Cüveyni, Şehristânî) yahut hem “zât” hem “kâim bi nefsihi” ile aynılaştırırlar (Eliyya of Nisibis) Hristiyanlıkta “bir ousia, üç hypostas” formülündeki

Şimdi, Yahya ed-Dımeşkî (ö. yak. 754) tarafından kaleme alınan *Disputatio Christiani et Saraceni*'den 635'de Müslümanlarca fethedilişinden sonra Sûriye'de Hristiyan teslis akîdesi üzerine Hristiyanlar ile Müslümanlar arasında tartışmalar olduğunu öğreniyoruz. Şimdi bir Hristiyan ile bir müslüman arasında geçen böyle tipik bir tartışmayı kabataslak hikâye edelim. Böyle bir tartışmada Hristiyan herhalde teslisçi formülün üç şahsından Baba ile kastedilenin genellikle hem Hristiyanların hem Müslümanların Allah diye işaret ettikleri şey, Oğul ve Kursal Ruh ile kastedilenin ise hayat ve ilim yahut hayat ve kudret veya ilim ve kudret özellikleri olduğunu açıklayarak başlar. Sonra da Müslümana dönerek Hristiyanların bu özellikleri Allah'a tatbik etmesine herhangi bir itirazı olup olmadığını sorar. Bunun üzerine Müslüman, Kur'ân'ın açıkça Allah'ı *hayy*,⁹¹ *alim*⁹² ve *kadir*⁹³ olarak tavsîf ettiğini söyleyerek hiçbir itirazının olmadığını cevabını verir. O zaman Hristiyan nasıl Hristiyanlar arasında, açıklamış olduğu üzere, ikinci ve üçüncü hypostasların tabiatı hakkında, onlarla hayat, ilim ve kudret özelliklerinin çeşitli birleşimlerinin kastedildiği konusunda bir görüş farkının bulunduğunu haber verir. Rafizi (heretics)⁹⁴ olarak damgalanan bazı Hristiyanlar bu iki hypostasın sadece Allah'ın isimleri olduğunu iddia ederler. Fakat Hristiyanların çoğu ve sahih inanç sahipleri bu iki hypostasın Allah'ın zatından ayrı olduğu halde yine de ondan ayrılmayan gerçek şeyler olduğunu kabul ederler. Yine Müslümana dönerek Hristiyan, Allah'ın özellikleri olarak hayat, ilim ve kudretin Allah'ın zatından ayrılmayan gerçek şeyler oldukları görüşüne bir itirazı olup olmadığını sorar. Biraz düşünüp taşındıktan sonra Müslüman Kur'ân'da böyle bir görüşe zıt anlama gelebilebilecek birşey bulunmadığı ve neticede hayat, ilim ve kudretin Allah'ın özellikleri olarak gerçek şeyler olduklarını kabul eden Hristiyanlar arasındaki sahih inanç sahibi kimselerle aynı görüşü paylaşma arzusunda olduğu cevabını verir.⁹⁵

Devamla Hristiyan, ikinci ve üçüncü hypostasları gerçek şeyler olarak kabul eden Hristiyanlar arasında yine rafiziler diye damgalanan⁹⁶ ve bu hypostasların ya-

sia'nın hypostaslarla ilişkisi hakkında iki görüş vardı. Kilise Babaları'nın çoğuna göre *ousia* Baba ile aynılaştırılır; Augustine'e ve Quicunque'nin yahut Athanasian Creed'in müellifine göre *ousia* üç hypostasın hepsinin ortak taşıyıcısı, desteği (substratum) dir (krş. The Philosophy of the Church Fathers, I, s. 352-354).

⁹⁰ Krş. yuk. dipnot 36-41.

⁹¹ Sûre 2/256.

⁹² Sûre 2/30.

⁹³ Sûre 30/53.

⁹⁴ Yani, Sabellianlar

⁹⁵ Krş. aşağıda dipnot 138-139.

⁹⁶ Yani, Arianlar.

ratılmış olduklarını iddia eden bazı kimseler olduklarını haber verir, oysa bütün ötekiler -ki onlar sahih inanç sahipleridir- ikinci ve üçüncü hypostasların birinci hypostas ile birlikte ezelf olduklarını savunurlar. Bir kere daha Müslümana dönerek Hristiyan, Allah'ın özellikleri olarak hayat, ilim ve kudretin başlangıcı hakkındaki görüşünün ne olduğunu sorar. Müslüman derhal cevap verir: mademki Müslümanlar Allah'ın ezelf olarak *hayy*, âlim ve kadîr olduğuna inanmaktadırlar,⁹⁷ öyleyse kendisi de zaten bu üç özelliğin gerçek şeyler ve keza Allah ile birlikte ezelf olduklarını kabul etmiştir.

Böylece Hristiyan deliline ulaşmıştır. Onun ilk söylediği şudur: Hristiyanlar ezelf olan bir şeye Tanrı denebileceğine inanırlar, ikinci ve üçüncü hypostasların herbirine Tanrı denebilir,⁹⁸ şu halde üç hypostasın üç tanrı olduğu söylenebilir.

İkinci olarak o delillerle bu üç Tanrının gerçek bir tek Tanrı olduğunu kanıtlayacağını söyler. Fakat bu noktada Müslüman şöyle diyerek onun sözünü keser: Delillerini boşa harcama, çünkü onlar ne olursa olsunlar, Hz. Peygamber şu beyanıyla bizi onlara karşı uyarmıştır: "Allah için üçüncüsüdür diyenler kesinlikle kâfirdirler, çünkü bir tek Tanrı'dan başka tanrı yoktur."⁹⁹

Böylece tadrîci bir şekilde bu tür tartışmalar esnasında Müslümanlar Allah'ın özellikleri olarak hayat, ilim ve kudretin gerçek şeyler olduğunu kabul ettiler fakat onlara Tanrılar denmesini reddettiler ki işte bu kabul ve red, Hristiyan teslis inancından ayrı olarak islâmî gerçek sıfatlar inancını oluşturur.

Gerçek sıfatlar akîdesinin islâma giriş hikayesi işte budur.

Başlangıçta görmüş olduğumuz üzere farklı şekilde düzenlenmiş iki terimli listeler halinde yalnızca üç terimin gerçek sıfatlar oldukları ilân edildi ki bunun sebebi, Müslümanların bilgisine göre, bu üç terimin çeşitli birleşimler halinde kendilerinin teslis akîdesinin formüle edilişinde ikinci ve üçüncü şahısların yani Oğul ve Kutsal Ruh'un adlandırılması olarak Hristiyanlar tarafından kullanılmış olmasıdır. Göreceğimiz üzere,¹⁰⁰ çok geçmeden öteki iki terim, yani kelâm ve irâde de ilk gerçek sıfatlar listesine eklendi, ve yine bunun sebebi de bu terimlerin Teslisin şahıslarından birinin, Oğul'un, adlandırılmaları olarak Hristiyanlar tarafından kullanılmış olmaları ve böylece Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki tartışmalarda onlardan yararlanılmış olmalarıdır. Zamanla başka yeni terimler ilave edildi ve çeşitli sıfat listeleri

⁹⁷ Yaratılmış sıfatlar teorisi daha sonra ortaya çıkmıştır.

⁹⁸ Krş. aşağıda s. 133. dipnot 8; s. 137, dipnot 25.

⁹⁹ Sûre 5/ 77.

¹⁰⁰ Krş. aşağıda s. 236-238.

düzenledi. Maimonides'in dediğine göre, onların hepsi "nass'a",¹⁰¹ yani ya Kur'ân metnine yahut Sahih'te kaydedilmiş olan Sünnet'e dayanıyordu. Ayrıca biz Bağdâdî'den, sünnî Sıfatçıların sıfat listelerini Kur'ân ve Sünnet'de Allah'ın tavsîf edildiği terimlerle sınırlandırırken -ve ancak onlarda kullanılan bir terim sıfatlar listesine dahil edilebilir.- Basra Mu'tezilîlerinin Kur'ân'da ve Sünnet'de bulunmayan terimlerle Allah'ın tavsîf edilmesine müsaade ettiklerini, öte yandan onlardan birisi olan el-Fuvarî'nin bu iki kaynaktan bulunan bazı terimlerle bile Allah'ın tavsîf edilmesine müsaade etmediğini çıkarabiliriz.¹⁰²

Böylece sünnî İslâm'ın sıfatların gerçekliğine inanması Hristiyan teslis akîdesine kadar geriye götürülebilir. Aynı şekilde biz, sünnî İslâm'ın sıfatlara dair inancının köklerinin Hristiyan teslis akîdesinde olduğunu söylediğimiz gibi, sıfatların gerçekliğine dair Mutezilî inkârın köklerinin de teslisin ikinci ve üçüncü şahıslarının gerçekliğini inkâr eden râfizî Hristiyan görüşlerinde bulunduğunu söyleyebilir miyiz? İşte bundan sonraki bölümde tartışacağımız soru budur.

II. SIFATLARIN GERÇEKLİĞİNİN İNKÂRI

Görmüş olduğumuz üzere, sıfatların gerçekliği ve ezelîliğine dair sünnî İslâmî görüşün kaynağı teslisin ikinci ve üçüncü şahısları, yani Kelime ve Ruh'un gerçekliğiyle ilgili Hristiyan akîdesine uzanmaktaydı ve bu yüzden o İslâmın Hristiyanlıkla ilk karşılaşması esnasında doğmuş olmalıydı. Sıfatların inkârı ise sekizinci yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkmıştır ve o genellikle Mu'tezilîliğin kurucusu Basra'lı Vâsıl b. Atâ'ya nisbet edilir.¹ Bununla birlikte, Kur'ân'ın ezelîliğinin inkâr edilmesinin (göreceğimiz gibi, sıfatların inkârı neticesinde ortaya çıkmıştır)² Vâsıl'ın, Mu'tezili ve Basra'lı olmayan iki çağdaşına (onlardan birisine sıfatların inkârı da nisbet edilir)³ nisbet edilmesi sıfatları ilk inkâr edenin Mu'tezilîliğin kurucusu olmadığını gösterir gibidir. Ne var ki, sıfatları inkârın resmi delili bize Mu'tezile'den gelmektedir.

¹⁰¹ *Moreh* I, 53, P. 82, I. 21.

¹⁰² *Fark*, s. 145.

¹ Krş. yuk. s. 18-19.

² Krş. aşağıda, s. 240.

³ Krş. Ca'd b. Dirhem'in ve Cehm b. Safvân'ın Kur'ân'ın ezelîliğini inkârı, aşağıda s. 241 ve Cehm'in sıfatları inkârı, s. 140. Böylece Yahya ed-Dîmeşkî'nin Kur'ân'ın ezelîliğini inkâr eden Müslüman heretiklere yaptığı gönderme Mu'tezile'ye değil gibi görünüyor (krş. aşağıda, s. 242).

Ezelî olarak Allah'ta gerçek sıfatların varlığına karşı çıkan Mu'tezili delil iki kısma ayrılır. Birincisi, o ezelî olan herhangi bir şeyin Tanrı olması gerektiğine hükmeder, İkincisi, o Tanrının birliğinin Tanrı'da herhangi bir dahili çokluğu, hatta bu çoğul parçalar ezelden beni ayrılmaz bir şekilde birleşik olsalar bile, kabul etmiyeceğine hükmeder. Vâsıl tarafından kısaca ifade edildiği şekliyle delil şöyledir "Bir şey bir sıfat kabul eden ezelî olarak iki tanrı kabul etmiş olur"⁴ Daha tam olarak delil şöyle ifade edilir: "Allah ezelî (kadîm) dir ve ezelîlik Onun zâtının en özel vasfıdır ve bu nedenle Mu'tezilîler ezeli sıfatları tamamen inkâr ettiler... çünkü eğer sıfatlar, Onun en özel vasfı olan ezelîlikte Tanrı'ya ortak olsalardı Tanrılıkta da ortak olurlardı."⁵ Böylece, onları ya sırf isimler yahut haller (modes) olarak kabul ederek Mu'tezilîler sıfatların gerçekliğini inkâr ettiler. Onlara "birlik taraftarları" (ashâbu't-tevhid) denilmesinin sebebi işte bu katı tevhid anlayışıdır.⁶

Bu delilin her iki parçasının tarihi arka-planı Kilise Babaları vasıtasıyla Philon'a uzanır.

Delilin birinci parçasının arka-planı Philon tarafından ortaya konulan, Tanrı "yalnızca ezelîdir"⁷ ilkesidir ki, bu, eğer bir şey ezelî ise onun Tanrı olması gerektiğini içerir. Yahya ed-Dîmeşkî'nin bir Hristiyan ile bir Müslüman arasında geçen hayali tartışmasında Kelime'nin yaratılmamış olması gerektiğini kanıtladıktan sonra onun Tanrı olduğunu ispatlamak için kullandığı ilke işte budur, çünkü o "yaratılmış olmayan fakat yaratılmamış olan herşeyin Tanrı" olduğunu söyler.⁸ Keza, Philon'un prensibi değişik şekillerde, maddenin ezelîliğine karşı bir delil olarak Kilise Babaları tarafından da kullanılmıştır. Bu delilin Grek Kilise Babaları tarafından kullanışıyla ilgili tipik örnekler Justin Martyr'in, Theophilus'un ve Basil'in şu cümlelerinde görülebilir. Birinci "Yalnızca Tanrı doğurulmamıştır ve yok olmaz ve bu sebeple o Tanrıdır, fakat O'ndan başka her şey yaratılmıştır ve yok olacaktır."⁹ Theophilus, ezelî bir maddeye inananlar hakkında "ve ne de onların görüşlerine göre Tanrının mutlak tekliği kanıtlanabilir"¹⁰ derken Basil de şunu söylüyor: "eğer madde yaratılmamış olsaydı o takdirde Tanrı'ya eşit olurdu ve aynı kutsallığı hak ederdi".¹¹

⁴ *Milel*, s. 31.

⁵ *Milel*, s. 30; krş. *Nihâye*, s. 199.

⁶ *Age*, s. 29.

⁷ *De Virtutibus*, 39, 214; krş. Philon, I, s. 172.

⁸ *Disputatis Christiani et Saraceni I* (PG 94, 1586 A). Bu cümle *Disputatio Saraceni et Christiani*'de (PG 96, 1341 D) kayıptır.

⁹ *Dial.* 5.

¹⁰ *Ad Autol.* II, 4.

¹¹ *Hexaemeron* II, 2.

Latin Babaları arasında da bu ilke Tertullian'ın maddenin ezeliğine karşı delilinde bulunur ki orada şöyle ifade edilir: "madem ki ezeliyet Tanrı'nın özelliğidir, öyleyse o yalnız Tanrı'ya aittir."¹²

Mu'tezili delilin ikinci parçasının arkaplanı da, yine Tanrı'nın birliğinin, parçaları ezelden beri ayrılmaz bir şekilde birleşmiş bile olsa, her türlü terkîbi dışarda bırakan mutlak bir birlik olduğunu vurgulamak için Philon tarafından ortaya konulan bir ilkedir.¹³ Burada, yine, bu ilke Mu'tezile'ye Hristiyanlık yoluyla ulaşmış olmalıdır, fakat bu durumda o, teslisin ikinci ve üçüncü şahıslarının gerçekliğiyle ilgili ortodoks insanca karşı çıkan Hristiyanlıktaki Râfizîler (heretics) vasıtasıyla olmuştur, ki görmüş olduğumuz üzere, bu ortodoks inancı, sıfatların gerçekliğine dair sünni İslâmın kaynağı idi.

En sonunda ortodoks Hristiyan inancı haline gelen şeye muhalefet eden Hristiyan Râfizîlerinin¹⁴ delili Origen tarafından yeniden ortaya konduğu şekliyle şöyledir: "Şimdi samimi olarak Tanrı aşığı olduklarını itiraf eden birçok kimseyi rahatsız eden bir şey vardır. Onlar iki tanrı ilan ediyor olma ihtimalinden korkuyorlar."¹⁵ Bu korku, diye devam ediyor Origen, itiraf edildiği gibi samimi Tanrı aşıklarını "yanlış ve tehlikeli akîdelere sevketmiştir: a) onlar ya Oğul'un hypostasının Baba'nınkinden ayrı olduğunu inkâr ederler ve onu hemen hemen sadece isimden ibâret Oğul Baba dedikleri şey yaparlar: b) yahut, onun hypostasına ve özüne Baba'nın dışında kalan bir varlık sahası vererek Oğul'un ulûhiyyetini inkâr ederler."¹⁶ Başka kelimelerle, a) onlar ya onu tamamen Tanrı ile özdeşleştirerek ve onlar arasındaki farkı sadece isimlerdeki bir farka indirgeyerek Oğul'a ait bir gerçekliği inkâr ettiler; b) yahut onun Tanrı gibi ezeli olduğunu inkâr ettiler ve böylece de onu Tanrı'nın bir yaratığı yaparak onun Tanrı olduğunu inkâr ettiler. Origen'in yanlış ve tehlikeli olarak vasıflandırdığı bu görüşlerden ilkinin başlıcaları arasında Sabellius'un da bulunduğu bir çok temsilcisi vardır. Sabellius'un şunu savunduğu rivayet edilir: "Baba Oğul'dur ve Oğul Baba hypostas bakımından bir, isim bakımından ikidir."¹⁷ Bu görüşlerden Arianism olarak bilinen ikincisi teslisin ikinci şahsı olan Oğul yahut Kelime'nin yalnızca Allah'ın bir yaratığı olduğunu tedris ediyordu.¹⁸

¹² Adv. Hermog. 4.

¹³ Krş. Philon, II, s. 94 vd.

¹⁴ Krş. The Philosophy of the Church Fathers, I, s. 581 vd.

¹⁵ In Joqn. II, 2 (PG 14, 108 C-109 A).

¹⁶ Age.,

¹⁷ Krş. Athanasius, Orat. cont. Arian. IV, 25 (PG 26, 505 C).

¹⁸ Krş. age, I, 5 (21 AB).

Bu her iki Hristiyan Râfîzîliği Müslümanlarca bilinmekteydi. Birincisi ya “Ezelî, üç özelliği bulunan tek bir cevher, tek bir hypostastır”¹⁹ iddiasını dile getiren kişi olarak tanıtılan Sabellius adına yahut akidesi “mutlak ve gerçek birlik”²⁰ olarak tavsif edilen Paul of Samosata adına müslümanlarca biliniyordu. İkincisi ise müslümanlarca Arius tarafından ortaya konmuş olduğu şekilde doğru olarak biliniyordu ki, Arius “Tanrının bir olduğunu” ve “Tanrı’nın Kelimesi” olan ezelî Mesih’in “âlemin yaratılmasından önce yaratıldığı”²¹ yahut onun “yaratılmış bir kul ve kendisiyle Onun gökleri ve yeri yarattığı Tanrı’nın Kelimesi olduğunu”²² savunan kimse olarak tanınır.

Sabellianism ve Arianism’e teslisin ikinci ve üçüncü şahıslarının gerçekliğini yahut ezelîliğini inkâr ettiren Tanrının mutlak birliği hakkındaki aynı ısrardır ki onunla Mu’tezile de sıfatların gerçekliğini ve ezelîliğini inkâr etti. Bununla birlikte, sıfatlarla ilgili katî anlayışlarında Mu’tezililer genellikle Arianism’inkinden daha çok Sabellianism’in sıfat anlayışına mutabık olan bir görüşe ulaştılar. Onlar tarafından sıfatlar genellikle, Tanrı’dan ayrı, yaratılmış gerçek şeyler olarak değil, fakat tersine yalnızca Tanrı’nın isimleri olarak anlaşıldı.²³ O konudaki görüşleri, ezelî Mesih

¹⁹ *Milel*, s. 178.

²⁰ *Fisal* I, s. 48.

²¹ *Milel*, s. 178.

²² *Fisal* I, s. 48.

²³ Krş. aşağıda, s. 217-218.

C. H. Becker, “Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung” (*Zeitschrift für Assyriologie*, 26: 188-190 [1922]) makalesinde sıfatlarla ilgili Mu’tezili inkârın kaynağının, antropomorfizmin zâhiri anlamında alınmayacağını söyleyen Hristiyan görüşünde bulunduğunu telkin eder. Bunu desteklemek üzere Ebucara’nın arapça bir eserinden (*Mimar VII*, 7-11, Arabic by Bacha, *Oeuvres Arabes*, p. 94-97; German by G. Graf in *Forschungen zur Christlichen Literatur und Dogmengeschichte* 10: 188-191 [1910]) bir iktibas yapar ki orada Ebucara, cisim olmayan bir varlık olarak Tanrı kavramıyla bağdaşmazlığı nedeniyle ezelî Mesih’in Tanrı’dan doğmasını inkâr eden isimsiz bir muhatapla tartışır. Ebucara’nın buna cevabı şudur: Râfîzîlerin, Onun hayatı, iştiraki, görmesi, bilmesi ve yaratmasının öteki varlıklara benzememesi anlamında Tanrı’nın diri, iştien, gören, bilen ve yaratan olduğunu tasdik etmede tereddüt etmedikleri gibi, Tanrı’nın, canlıların durumundaki doğurmaya benzemeyen bir tarzda bir oğul doğurabileceğini tasdik etmek için de asla tereddüt etmemeleri gerekir. Burada Ebucara’nın kendisine karşı çıktığı isimsiz muhatabın, Ebucara’nın, o Hristiyan Râfîzî dahil, genel olarak bütün Hristiyanların kabul ettikleri şeyden vazgeçtiği bir Hristiyan Râfîzî olması muhtemeldir, yani zâhiri mânâyı ve bu nedenle cisimliliği ve kezâ Tanrı’ya isnâd edilen sıfatların gerçekliğini inkâr eden bir kimsedir. Mu’tezililer’in sıfatların gerçekliğiyle ilgili bu genel Hristiyan inkârı benimsemiş ve böylece de kendi dinlerinden sıfatların gerçekliğini tasdik eden kimselere karşı çıkmış oldukları tahmin edilebilir.

Bu telkinde iki şey yanlıştır.

Birincisi, o Tanrı’nın cisimsizliği problemiyle Tanrı’nın birliği problemini karıştırmakta ve bu nedenle de antropomorfizm problemiyle sıfatların gerçekliği problemini karıştırmaktadır. Fakat bu

anlamında Allah'ın Kelimesi hakkındaki Arianizm'in görüşlerine mutabık olan ezeli Kur'ân anlamında Allah'ın Kelâmı hakkında Mu'tezile çoğunluğunun yaptığı istisna daha sonra ilgili bölümde tartışılacaktır.

Mu'tezililer'in sıfatların inkârı için kullandıkları delillerin kendilerinin özel "ezelîlik" ve "tevhid" anlayışlarına dayanması nedeniyle Mu'tezililer'i reddederken Sıfatçılar bu iki terimin anlamıyla ilgili Mu'tezili anlayışa hücum ederler.

Birincisi, onlar ezeliyet tanrılık demektir, şeklindeki Mu'tezilî iddiayı reddederler. Örnek olarak: "Sizin, eğer gerçek bir sıfat ezeli ise onun Tanrı olması gerekir, şeklindeki deliliniz sadece bir iddiâdır ve tartışma konusudur ve yine sizin ezeliyet Tanrı'nın en husûsî vasfıdır, iddianız da kanıtı olmayan bir iddiâdır."²⁴ Ezeliyet hakkında Mu'tezililer ile Sıfatçılar arasındaki bu fikir alış-verişi, tarihi bağlamında, yerleşik Hristiyan görüşün Philon'dan tevârüs ettiği ezeliyetin tanrılık ifade ettiğini kabul edip etmeme meselesi üzerine bir tartışmadır. Çünkü, görmüş olduğumuz gibi, Kilise Babaları hiçbir kayıtlı muhalefet olmaksızın Philoncu görüşü benimsediler. Öyle ki, Yahya ed-Dımeşkî bir Hristiyan ile bir Müslüman arasında geçmiş olduğu varsayılan bir tartışmada Hristiyanı, Müslümanın Tanrı'nın Kelimesi'nin yaratılmamış, yani ezeli olduğunu kabul ettirmeye zorlar ve sonra bu kabule dayanarak onu, "yaratılmayan, sadece yaratılmayan herşeyin Tanrı olması"²⁵ sebebiyle Tanrı'nın Kelimesi'nin de Tanrı olduğunu kabul etmeye zorlar. Mu'tezililer bu Hristiyan ilkesini kabul ettiler ve bu nedenle Sıfatçılar'ın sıfatlarının Tanrılar olması gerektiğini ileri sürdüler, buna karşılık Sıfatçılar bu Hristiyan ezeliyet anlayışını kabul etmediler ve bu nedenle Mu'tezilî delili reddettiler. Bununla birlikte, işaret edilmesi gerekir ki sünîler, ezeliyet tanrılığın özdeşliğini inkâr etmelerine dayanarak Tanrı'nın zâtına bitişik olan ve ondan ayrılmayan ezeli sıfatların varlığını kabul ederlerken Tanrı'dan ayrı bir şey olarak düşünülen ezeli bir maddenin varlığını kabul etmezler.²⁶

iki problem biri diğerinden bağımsızdır. İslâm'da sıfatlara inanan ve bununla birlikte sıfatları zâhiri anlamlarıyla yorumlamayan kimseler vardı. Bundan dolayı teşbihi ifâdelerin yalnızca zâhiri olarak anlaşılmasını inkâr etmek sıfatların gerçekliğini inkâra götürmez.

İkincisi, Ebucara'nın arapça eserinin bu hususi *Mimar*'ındaki isimsiz muhatap bir Hristiyan Râfîzî değil, fakat aksine, bu *Mimar*'daki ve Ebucara'nın Grekçe eserindeki (*Opuscula* XXV, PG 97, 1560 C-1561 B) benzer pasajlardan çıkarılabileceği gibi bir Müslümandır ki, bu sonuncu eserde muhatap açıkça bir Müslüman olarak nitelendirilir. Sonuç olarak, iktibas edilen delilde, Müslüman muhatapın antropomorfizmin zâhiri anlamını inkâr ettiği zâten kabul edilmiştir ve netice itibarıyla bu delilin müslümanlar arasında sıfatların gerçekliği gibi antropomorfizmin inkârının da kaynağı olarak görülmesi mümkün değildir.

²⁴ *Nihâye*, s. 201.

²⁵ *Disputatio Christiani et Saraceni* (PG 94, 1586 A): krş. aşağıda, s. 310.

²⁶ Krş. aşağıda, s. 359 vd.

Aynı şekilde, Mu'tezililer de ezelfikle tanrılığı özdeşleştirmelerine binaen Tanrı'dan ayrılmayan ezelfi sıfatların varlığını kabul etmezlerken²⁷ Tanrı'dan ayrı ve Onun, onun üzerindeki fiiline boyun eğen ezelfi bir maddenin varlığını kabul ederler.²⁸

İkincisi, onlar (sıfatçılar) Mu'tezili katı tevhid anlayışını reddederler. Bu konuda, Hristiyanlıkta görüş birliği yoktu. Görmüş olduğumuz gibi, Râfızî Hristiyan Sabellianlar ve Arianlar Philoncu mutlak tevhid anlayışında ısrar ediyorlar. Fakat Ortodoks Hristiyanlık bu Philoncu ilkeyi reddetti. İmdi, görmüş olduğumuz üzere, Mu'tezililer bu konuda, Râfızî Sabellianları ve Arianları takip ettiler. Bununla birlikte, sünni İslâm ortodoks Hristiyanlığı takip etti. Binaenaleyh, Hristiyan Râfızîlerin teslisin ikinci ve üçüncü şahıslarının gerçekliğini reddettikleri delillerle Mu'tezililerin sıfatların gerçekliğini reddettikleri gibi, sünni Müslamanlar da Hristiyan ortodoksisinin ikinci ve üçüncü şahısların gerçekliğini savundukları delillerle sıfatların gerçekliğini savundular. Ortodoks Hristiyanlığın teslisin ikinci ve üçüncü şahıslarının gerçekliğini savunması Philoncu Tanrı'nın mutlak birliği anlayışının reddine ve Tanrı'nın birliğinin ancak nisbî, görece bir birlik olduğu iddiasına bağlı idi; bu birlik anlayışı bir olan Tanrı'dan, ezelden beri birlikte bulunan ve hiçbir zaman ayrılmayan üç unsurun terkiibini dışarda bırakmaz.²⁹ Bunun gibi, Gazâli tarafından verilen nihâi ifadesiyle sünni İslâmın sıfatların gerçekliğini savunması nisbî, görece bir tevhid anlayışı üzerine müncer olur ki bu anlayış ezelden beri birlikte bulunan ve hiçbir zaman ayrılmayan gerçek sıfatların içten birleşmiş olmasına engel değildir. Böylece, "zorunlu varlık = vâcibü'l-vücûd"un sadece Tanrı'nın varlığının bir sebebe dayanmasını inkâr etmek demek olduğu şeklindeki kendi Tanrı anlayışından yola çıkan Gazâli, Tanrı'da ezelfi sıfatların varlığını inkâr eden "filozoflara" şöyle hitab eder: "Şayet 'zorunlu varlık' sizin anladığınız gibi fail sebebi olmayan varlık demekse, o takdirde sizi buradan Tanrı'nın sıfatlarının bulunmadığına götüren şey nedir? Niçin, zorunlu varlığın zâtının ezelfi olması ve fail sebebinin bulunmaması gibi, Kendisiyle birlikte ezelden beri sıfatlarının olduğu ve fail sebebinin bulunmadığını da söylemek imkânsız olsun?"³⁰ ve "akıl (mind) varlığı için bir sebebi bulunmayan ezelfi bir Varlığı kavramaya muktedir olduğu gibi, zâtı ve sıfatları için bir sebep bulunmayan sıfatlara sahip olan ezelfi bir Varlığı kavramaya da muktedirdir."³¹

27 Krş. aşağıda, s. 333 vd.

28 Krş. aşağıda, s. 359 vd.

29 Krş. The Philosophy of the Church Fathers, I, s. 311 vd.

30 Tehâfütü'l-felâsife V, 7, s. 166.

31 Age., V, 12.

Böylece, sünnilerin ve Mu'tezililerin sıfatlar meselesine dair görüşleri ve kezâ kullandıkları deliller kesinlikle ortodoks hristiyanların ve Râfîzî Sabellianların teslisdeki Kelime ve Kutsal Ruh şahısları meselesine dair görüşlerine tetabuk eder. Sıfatçılarla sıfat karşıtları arasındaki tartışma konusu bu suretle açıkça belirlendi. O gerçekte Tanrı'nın birliğinin mutlak mı yoksa yalnızca nisbî, görece bir birlik mi olduğu meselesi idi. Sıfatçılara göre Tanrı'nın birliği nisbî, görece bir birlikti ve bundan dolayı onlar Tanrı'da ezelden beri sıfatların bulunduğunu kabul ettiler. Sıfat karşıtlarına göre Tanrı'nın birliği mutlak bir birlikti ve bu nedenle Tanrı'ya nisbet edilen ifadeler sadece isimlerden ibaretti. Bununla birlikte sıfat karşıtları arasında olduğu gibi sıfatçılar arasında da bazı hafifletilmiş görüşler vardı. Sıfatçılar arasında sıfatçılığın gerçekliğine inandıkları halde onların yaratılmamış olduğunu inkâr eden bazı kimseler mevcuttu. Bu konu ilerde tartışılacaktır.³² Sıfat karşıtları arasında da, sıfatların gerçek şeyler olduğunu inkâr ederken keza onların sadece isimler olduğunu da reddeden ve haller teorisi olarak bilinen bir teori ileri süren bazı kimseler vardı. Bu mesele de ilerde tartışılacaktır.³³ Sıfat karşıtları arasında daha başkaları Tanrı'ya nisbet edilen bazı ifadeleri istisna ettiler ve onlara gerçek ve yaratılmış şeyler olarak muamele ettiler. Onlar tarafından böyle istisnâî bir tarzda muamele edilen terimler 1) "İlim", 2) "İrâde" ve 3) "Kelâm"dır. Bunu şimdi tartışacağız.

"İlim" sıfatının istisnâî tabiatı Cehm'e nisbet edilir. Genel olarak sıfatlar meselesinde, onların varlığını inkâr etmede Cehm'in Mu'tezile ile görüş birliğinde olduğu söylenir.³⁴ Fakat, ilim konusunda, muhtelif kaynaklarda onun "Allah'ın ilminin sonradan yaratılmış (*muhdes*)"³⁵ yahut "Allah'tan ayrı ve *muhdes* veya *mahlûk*"³⁶ yahut da "bir mahalde olmayan *hâdis*"³⁷ bir şey olduğunu söylediği rivâyet edilir. Onun, ilmin bir mahalde olmayan yaratık olmasından kasdettiği onun Allah'ın dışında cisim olmayan yaratılmış bir varlık olmasıdır. Buna zıt olarak, göreceğimiz üzere,³⁸ Cehm Allah'ın yaratılmış kelâmı, yani Kur'ân'ın Allah tarafından bir mahalde yaratılmış olduğunu düşünür ki "mahal"den kasdedilen Levh-i Mahfûz'dur.

³² Krş. aşağıda, s. 143-146.

³³ Krş. aşağıda, s. 167 vd.

³⁴ *Milel*, s. 60.

³⁵ *Makâlât*, s. 280; krş. *Fark*, s. 199 (*hâdis*)

³⁶ *Fisal* II, s. 126. İbn Hazm, "ilim" hakkında Cehm ile aynı görüşü paylaştan başka kimseleri de zikreder.

³⁷ *Milel*, s. 60. Arapça *mahal* terimi, benim gösterdiğim gibi, Eflâtun'un *Timaens*'daki *kbora* ve *edra*'sını yansıtır (krş. benim makalem, "Goichon's Three Books on Avicenna's Philosophy," *The Moslem World*, 31; 35-36 (1941)).

³⁸ Krş. aşağıda, s. 266-267 ve 269.

“İrâde” sıfatının istisnâî tabiatı hakkında ilk yapılan rivâyet Ebû'l-Huzeyl ile ilgilidir. Genel olarak sıfatlar meselesinde, Şehrîstânî'ye göre Ebû'l-Huzeyl, Ebû Hâşim'in haller teorisini önceden haber veren bir görüşe sahipti.³⁹ Fakat “irade” konusunda bir kaynaktan “onun bir mahallî olmayan *irâdeler* kabul ettiği ve bu suretle Allah'ın *müirîd* bir varlık olduğunu”⁴⁰ söylediği rivâyet edilir. Başka kaynaklardan biz bu irâdelerden birinin bir *hudûs*⁴¹ olduğunu ve onun Allah'ta bulunmadığını çıkarabiliriz.⁴² Böylece Allah'ın iradesi ne sadece Ona isnad edilmiş bir kelime ne de Allah'ta ezeli gerçek bir sıfattır; tersine o Kendisinin dışında Allah tarafından yaratılmış cisimsiz gerçek bir varlık olarak bulunur. Bize, “Ebû'l-Huzeyl'in, daha sonra başkalarının da onu takip ettiği bu görüşü ilk dile getiren kişi olduğu anlatılır.”⁴³ Aynı görüş Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim'e de nisbet edilir.⁴⁴ Bağdâdî onu Basra Mu'tezililerine nisbet eder.⁴⁵ Daha sonraları bu görüş Murtaşâ tarafından genel olarak Mu'tezile'ye nisbet edilir.⁴⁶

Üçüncü istisnâî sıfat “kelâm” hakkında yine Ebû'l-Huzeyl onu ele alan ilk kişidir. Onun, Kur'ân'da Allah'a atfedilen kelâmı iki türe ayırdığı rivâyet edilir. Biri, onu yaratırken Allah'ın bir şeye dediği “OL = KûN” sözüdür. Diğeri ise, Allahın Peygamber aracılığıyla Kur'ân'da insana hitap ettiği “emr, yasak, kıssa ve suâl” anlamındaki kelâmdır. Birinci tür kelâm “*tekvinî emr*”, ikinci tür kelâm ise “*teklîfî emr*” diye nitelenir. Ebû'l-Huzeyl'e göre, her iki tür kelâm yahut emr yaratılmış olduğu halde, tekvinî kelâm yahut emr bir mahalde yaratılmamıştır, yani o yaratılmış cisimsiz bir varlıktır, buna karşılık teklîfî kelâm yahut emr, yani Kur'ân bir mahalde yaratılmıştır ki, yine “mahal” ile kastedilen Levh-ı Mahfûz'dur.⁴⁷

Sıfatları inkâr edenlerin hepsinin, her ne kadar yaratılmış olsalar da onlara cisimsiz gerçeklik vererek “ilim”, “irâde” ve “kelâm” sıfatlarını nasıl istisna ettikleri bir açıklamayı gerektiriyor gibidir. Kesinlikle onlar bu istisnâya sırf dinî nedenlerden ulaşmış olamazlardı, çünkü dinî sebepler bakımından öteki sıfatların değil de yara-

³⁹ *Milel*, s. 34; krş. aşağıda, s. 179-181.

⁴⁰ *Age.*, s. 35.

⁴¹ *Fark*, s. 109.

⁴² *Makâlât*, s. 190, 364 fakat onun takipçilerinden bazıları onu Tanrı'da bulunmak diye anlarlar (*age.*, s. 190).

⁴³ *Milel*, s. 35.

⁴⁴ *Age.*, s. 54.

⁴⁵ *Fark*, s. 217.

⁴⁶ Krş. Horten, *Probleme*, s. 125.

⁴⁷ *Milel*, s. 35; *Fark*, s. 108.

tılmış gerçek cisimsiz “İlim” yahut “irâde” yahut “kelâm” a inanmayı savunmak için hiçbir neden yoktu. Kuşkusuz onlar ona başka bir nedenle ulaşmış olmalılar. Onları bu istisnâyı yapmaya götüren sebep ne idi?

İşaret etmek istediğimiz sebep, o zaman belki de sadece kulaktan kulağa dolaşan söylentiler vasıtasıyla İslâm’a aktarılmış olan ve onun bazı düşünürleri tarafından benimsenerek kendi özel dini inançlarına uyarlanan muayyen bir Eflatunculuk versiyonu idi.

Tesâdüfen, Yeniefâtunculuğun bellibaşlı ilk temsilcileri arasında Plotinus’un Bir’i ile Akıl’ı arasına bazı başka hypostaslar yahut prensipler koymaya teşebbüs eden kimseler vardı. Proclus Bir ile Akıl arasına bir kaç hypostas koyar⁴⁸ ki, o onlardan herbirinin bir özellik olarak bilhassa ona ait birşey olarak “tanrısal bilgiye” (*gnosis theia*)⁴⁹ sahip olduğunu söyler.⁵⁰ Proclus’un iktibasına göre⁵¹ Amelius bizzât Akıl’ın içinde üç Akıl ayırdeder,⁵² böylece Plotinus’un sistemindeki Bir (Tanrı) ile Akıl arasına iki başka Akıl daha sokulur. Araya sokulan bu iki Akıl’dan birini o irâde vasıtasıyla yaratma (*boulesei*), diğerini emr yoluyla yaratma (*epitaksei*) olarak tarif eder.⁵³ Plotinus’un bu Proclus yorumu daha sonraları Şehristânî tarafından haber verilen bir gelenekte kendini gösterir ki orada, Eflâtun ve Aristo’ya göre, yani Yeniefâtunculuğa göre, *irâde* ve *fiil* gerçek varlığa sahip iki formdur⁵⁴ ve her ikisi de bir aracı olmaksızın Tanrı’dan varlığa gelirler.⁵⁵

Şu halde, burada biz, ya “bilgiye” sahip olma ya “irade yoluyla” yaratma ya da “emr yoluyla” yaratma olarak tarif olunan çeşitli gerçek cisimsiz varlıkların varlığını iddia eden iki felsefî görüşe sahibiz. Bu iki felsefî görüş Araplara ulaştığında gerçek cisimsiz varlıklar sadece “ilim” (*gnosis*), “irâde” (*boulesei*) ve “emr” (*epitaksei*) olarak tavsif edilmeye başlandı ki, gördüğümüz gibi, bunlardan sonuncusu olan emr *ke-*

⁴⁸ Plat. Theol. III, 1.

⁴⁹ Inst. Theol. 113.

⁵⁰ Age., 114.

⁵¹ Age., 124.

⁵² Proclus, In Timaeum 93 D.

⁵³ Age., 110 A.

⁵⁴ *Milel*, s. 289.

⁵⁵ Şehristânî’nin son cümlesine (*Milel*, s. 289) göre Genç Parmenides “irâde” konusunda Eflâtun ve Aristo ile aynı görüştedir, her ne kadar o “fiil”in bir aracı vasıtasıyla meydana geldiğini ileri sürerek onlarla bu konuda aynı görüşü paylaşmıyorsa da, onun Tanrı’dan aracı varolduğunu söyleyerek “irâde” konusunda onlarla aynı görüşü paylaşır.

lâm'la birbirinin yerine geçebilir. Bu felsefî onayla, "ilim", "irâde" ve "kelâm" terimlerinin gerçek varlıkları olan üç cisimsiz varlığın yerine geçtiği görüşünün nasıl genel olarak sıfatların gerçekliğini inkâr eden Müslüman düşünürler arasında bile yayılmış olduğu kolayca görülebilir. Fakat, bu Müslüman düşünürler bu üç sıfatın ezeliğini kabul etmedikleri için, çünkü onların ezeli olan gerçek sıfatlar bir tanrı- lar çokluğu demektir şeklinde iddialarına zıt olurdu, onları yaratılmış cisimsiz varlıklar yaptılar.

III. YARATILMIŞ SIFATLAR

Ezelî sıfatlar ve sıfatları inkâr teorilerinin yanında yaratılmış sıfatlar teorisi de vardı. Bu teorinin taraftarları Râfîzîler ve Kerrâmîlerdir.

Râfîzîler'den bazı alt grupların yaratılmış sıfatlar konusundaki inançlarına dair çeşitli rivayetler vardır: 1) Eşarî,¹ Bağdâdî² ve Şehristânî'nin³ bildirdiklerine göre, kurucuları Hişâm b. el-Hakem olan Hişâmiyye kolu yalnızca ilim sıfatının yaratılmış olduğuna inanıyorlardı. Bu üç rivâyette iki şeye dikkat edilmelidir. Birincisi, onların hepsinde, Hişâm b. Hakem tarafından kabul edildiği şekliyle yaratılmış ilim Allah'ta bir sıfat olarak tavsîf edilir ki bu nedenle o, görmüş olduğumuz üzere, Cehm b. Safvân'ın inandığı gibi Allah tarafından kendisinin dışında cisimsiz olarak yaratılan bir şey⁴ olan yaratılmış ilimden farklıdır. Bundan dolayı, İbn Hazm kendisine ulaşan şifâhî bilgiye istinâden Cehm b. Safvân ve Hişâm b. el-Hakem hakkında onlar ilim'in Allah tarafından Kendisinin dışında yaratılmış olduğuna inanıyorlardı şeklinde konuşurken⁵ açıkça ya kendisine haber vereni yanlış anlamıştı ya da onun tarafından yanıtılmıştı. İkincisi, bu üç rivâyetin hepsi ilmi, Hişâm tarafından yaratılmış olduğuna inanılan sıfat olarak zikrettikleri halde onlardan ikisi onun diğer bazı sıfatlar hakkında aynı görüşe sahip olup olmadığı hakkında ihtilâf halindedir. Şehristânî'ye göre, "Hişâm'ın kudret ve hayat hakkındaki görüşü, kendisinin ilim hakkındaki görüşüne benzemez, çünkü bu iki sıfatın yaratılmış olduğunu (hudûs) iddia etmedi",⁶ Eşarî "Hişâm'la ilgili rivâyet yapan bazı kimselerin onun, Allah'ın ezelden beri diri (hayy) ve kadîr olduğunu savunduğunu, fakat başkalarının

¹ *Makâlât*, s. 493, 494; krş. s. 37; *Intisâr* 74, s. 85.

² *Fark*, s. 49.

³ *Milel*, s. 141.

⁴ Krş. yukarda, s. 140.

⁵ *Fisal* II, s. 126.

⁶ *Milel*, s. 141.

onun dediğini reddettiklerini”⁷ söyler. 2) Râfîzîlerin Zurâriyye kolu hakkında Eşarî onların “Allah’ın onları kendisi için yaratıncaya kadar ezelden beri işiten, bilen ve gören olmadığını iddia ettiklerini”⁸ haber verir. Bağdâdî’de yer alan iki haber, kurucuları Zurâre b. A’yun gibi Zurâfîleri de “hayat, kudret, ilim, irâde, işitme ve görme’nin yaratılmış sıfatlar olduğuna”⁹ inanan kimseler olarak tanıtır. Şehristânî’de Zurâre ile ilgili bir haber şöyledir: “O, Allah’ın ilminin yaratılmışlığı konusunda Hişâm b. Hakem’le aynı görüşte idi, fakat Allah’ın kudret ve hayatının ve Onun diğer sıfatlarının yaratılmış olduğunu iddia ederek ondan ileri gitti, öyle ki Allah bu sıfatları yaratmadan önce âlim, kadîr, hayy, semî’ (işiten), basîr (gören), mürîd ve mütekellîm değildi.”¹⁰ Eşarî’deki bir haber de şöyledir: “Râfîzîlerin dördüncü fırkası Allah’ın ezelden beri diri olmadığını, sonra diri olduğunu iddia ederler.”¹¹

Bağdâdî, *Fark*’ının bir yerinde Kerrâmiyye ile ilgili olarak şöyle der: “Kerrâmiyye Allah’ın sözünün (*kavl*), Onun iradesinin ve Onun [olacakları gibi şeyleri] idrâklerinin yaratılmışlığına dâir görüşlerini [Basra Kaderîlerine ilaveten Zûrâriyye] den aldılar.”¹² Şehristânî’nin bir rivâyetine göre, Allah’ın bu yaratılmış söz ve irâdesi ve keza Bağdâdî’nin Allah’ın muhdes idrakleri olarak tavsif ettiği şey için Kerrâmîler “sıfatlar” ifadesini kullandılar.^{12a} Şu halde, Bağdâdî’nin Kerrâmîler’in görüşüne dair kendisinin *Fark*’ının daha sonraki bir bölümünde yer alan özenli tavsîfinden, Şehristânî’deki benzer bir tavsîf eklenmek suretiyle, onların yaratılmış sıfatlarla ilgili görüşlerine dâir derli toplu bir açıklama elde edilebilir.

Onlara göre Allah’ta âlemde yaptığı öteki bütün şeyleri yapmak için olduğu gibi yaratmak için ezeli bir kudret vardır.¹³ Bu ezeli yaratma kudretine *hâlikiyyet* de denir¹⁴ ve böylece de Onun âlemde yaptığı bütün öteki şeyleri yapmak için ezeli kudreti aynı şekilde uygun soyut bir isimle ifade edilir. Herhangi birşeyin yaratılmasından önce Allah’ın Yaratıcı olmasının sebebi bu ezeli yaratma kudretidir¹⁵ yani ilerisi düşünülerek Allah’ın ezeli Yaratıcı olduğu söylenir.¹⁶

⁷ *Makâlât*, s. 38.

⁸ *Age.*, s. 36.

⁹ *Fark*, s. 52.

¹⁰ *Milel*, s. 142.

¹¹ *Makâlât*, s. 37.

¹² *Age.*, s. 52.

^{12a} *Nihâye*, s. 114.

¹³ *Fark*, s. 206; *Nihâye*, s. 114; *Milel*, s. 81, burada “ezeli” kelimesi atlanmıştır.

¹⁴ *Fark*, s. 206, *Nihâye*, s. 114.

¹⁵ *Fark*, s. 206.

¹⁶ *Krş. aşığıda*, s. 295.

Ezelden beri mevcut olan sırf yaratma kudretine zıt olarak yaratma (*halk*) fiili ve keza yapma fiili bu ezeli kudret vasıtasıyla Allah'ta hâdis olur¹⁷ ve Allah'ta kâim olur. Yaratma fiili (halk) ile, Onun bir şeyin yalnızca var olması için değil fakat aynı zamanda önceden Onun tarafından kararlaştırılan¹⁸ muayyen bir tarza göre var olması için emri olan Allah'ın "Ol" (*kûn*) sözü (*kavl*) kasdedilir.¹⁹ Arapçada iki ünsüz harf *kâf* ve *nûn*'dan meydana gelen bu "Ol" sözü, O her ne zaman âlemde bir cisim veya araz yaratırsa,²⁰ Kendisinin bu ezeli kudretiyle Allah'ın zatında yaratılan beş sıfatdan ikisini oluşturur.²¹ Bu beş sıfat şunlardır: 1- yaratılmış olan nesneyi yaratma iradesi; 2- *kâf* harfi ve 3- *nûn* harfi ki bu ikisi Arapça "Ol" kelimesinin ünsüzleridir; 4- Allah'ın kendisiyle yaratılmış nesneyi göreceği görme (*basar*), çünkü eğer bu görme O'nda yaratılmamış olsaydı O bu nesneyi göremezdi; 5- şayet o işitilebilir ise, kendisiyle Onun yaratılmış nesneyi işiteceği işitme (*sem'*)²² Allah'ın zâtında Yaratılan ve kâim olan şey ile Allah tarafından âlemde yaratılan şey arasını ayırmak için birincisi *hâdis*, ikincisi ise *muhdes* terimiyle tavsîf edilir.²³

Sıfatlarla ilgili öteki iki teori hakkındaki daha önceki münâkaşamızda, sünî İslâmın sıfatları tasdikinin nasıl ortodoks Hristiyanlığın teslisin ikinci ve üçüncü şahıslarının gerçekliğiyle ilgili anlayışına tetabuk ettiğini ve yine sıfatlarla ilgili Mutezilî inkârın nasıl teslisin ikinci ve üçüncü şahıslarıyla ilgili Sabellian inkâra tetabuk ettiğini gördük.²⁴ Şimdi buna Râfizîlerin ve Kerrâmîlerin yaratılmış sıfatlara inanmalarının teslisin ikinci ve üçüncü şahıslarının yaratılmışlığıyla ilgili Arian anlayışa tetabuk ettiğini ilave edebiliriz; şu farkla ki, Arius'un yaratılmış şahısları Tanrının dışında (extradeical)dır, buna karşılık yaratılmış sıfatlar Tanrının içinde (intradeical)dir.

¹⁷ *Fark*, s. 206.

¹⁸ *Age*, s. 205.

¹⁹ *Age*, s. 204.

²⁰ *Fark*, s. 204.

²¹ "Beş sıfat" ifadesi *Nihâye*'de (s. 114 ve 204) kullanılmıştır. *Fark*'da (s. 204) onlara "birçok arazlar" diye işâret edilir ve devamla (s. 205) *kûn* terimiyle ilgili bir bahsi şu açıklama takip eder ve bu Kendi nezdindeki bu söz, her biri O'ndan hudûs eden bir araz olan birçok harften ibarettir.

²² *Fark*, s. 205; *Nihâye*, s. 114.

²³ *Nihâye*, s. 104.

²⁴ Krş. yukarda, s. 139.

IV. HALLER

I. Muammer'in Mânâsı*

Görmüş olduğumuz üzere Hristiyan teslis akîdesinin bir gelişmesi olan İslâmî sıfatlar akîdesi, Philon'un Logos'u vasıtasıyla Eflâtun'un idealar teorisinin nihâî bir gelişmesidir. Sıfatların gerçekliğiyle ilgili sünnî tasdik, ortodoks Hristiyan teslis anlayışını ve bu nedenle de Eflâtun'un idealarının Philoncu yorumunun ortodoks Hristiyanlığına tadil edilmesini ifade eder. Sıfatların gerçekliğinin Mu'tezilî inkârı Sabellian teslis anlayışını ve bu nedenle de Albinus'un Eflatuncu ideaların yorumunu gösterir. Fakat, bütün bunlar kalıtım yoluyla Eflâtun'un ideaları oldukları hâlde fonksiyon itibarıyla her zaman öyle değildir. Eflatun'da ideaların model ve sebep olmak üzere ikili bir fonksiyonu vardı. Sıfatlar ve ezeli Kur'an gerçi her ne kadar bu fonksiyonlardan tamamen yoksun değillerse de onlar kesinlikle ne modeldirler ne de yaratma sebebidirler. Bununla birlikte onlar Eflâtun'un idealarına kadar geri götürülebilir. Onlar Eflatun'da idealar denen bizimkinin ötesinde bir dünyanın sakinlerinin torunlarıdır, idealar dünyası Aristo, Philon, Albinus ve Plotinus gibi Eflâtun yorumcuları arasında, onların Tanrı'nın içinde mi yoksa Tanrı'nın dışında mı oldukları ve eğer dışında idiyse Tanrı ile birlikte mi mevcut oldukları yoksa Onun tarafından mı varlığa getirildikleri hakkında bir tartışma konusu olmuştur.¹

Şimdiye kadar, İslâm'da Eflâtuncu ideaların bu torunları ne babalarını ne de aralarında mirasları hakkında kavga edenleri biliyorlardı. Her ne kadar Eflâtun'un idealarının yansımaları sekizinci yüzyılın ilk yarısında sıfatlar yahut Kur'an hakkındaki tartışmalarda sezilebilirse de bu yansıma doğrudan Grek felsefesinden değil fakat Kilise Babaları'ndandır. Fakat sekizinci yüzyılın son yarısında Grek felsefesi eserleri tercüme edilmeye başlandı. Eflâtun'un *Timaeus*'u 806'dan, *Devlet*'i 873'den ve *Sophist*'i 911'den önce tercüme edildi. Müslümanlara ulaşabilen Eflâtunculuğun öteki erken kaynakları 763'den önce tercüme edilen Porphyrius'un Isagoge'si, 840'da tercüme olunan ve Aristo'nun *Esoleocy'a*'sı olarak bilinen Plotinus'un *Enneadlar*'ının bir özeti, 911'den önce ve muhtemelen İskender'in Şerhiyle birlikte tercüme edilen Aristo'nun *Metafizik*'i ve yine 912'den önce tercüme edilen sözde-Plutarch'ın *De Placitis Philosophorum*'u idi.² Kuşkusuz, felsefî eserlerin tercüme edilmesinden önce

* *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb* (1965)'den ilâveler ve gözden geçirmelerle yeniden yayımlanmıştır, s. 673-688.

¹ Krş. *The Philosophy of the Church Fathers*, I, s. 252-286 ve "Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas", *Religious Philosophy*, s. 27-68.

² Krş. Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen* (1897), s. v.

de felsefî bilgi Müslüman ilâhiyatçılara sözlü olarak intikal etmişti ve eserler tercüme edilmeye başlandıktan sonra da sözlü intihal devam etti, nitekim bu, sekizinci yüzyılın Müslüman öğretmenleriyle ilgili haberlerde felsefî terim, tabir, özdeyiş ve seçilmiş parçaların görünmesinden anlaşılabilir. Sekizinci yüzyılda ilk ortaya çıkışında ve hatta ondan sonra belli bir süre bu yeni felsefî bilgi henüz mensubu olduğu birbirine zıt çeşitli Grek felsefesi okullarına göre ayrılmamıştı. Fakat filozofların kaynak itibariyle farklı cümleleri, Kur'ân ve sünnete dayalı başka bir düşünce sisteminden ayrı olarak felsefe adı verilen tek tip bir düşünce sisteminin parçaları gibi ele alındı. O başlangıçta bilgi yetersizliğinden dolayı bir eklektisizm idi, zamanla Fârâbî'nin "*el-Cem' beyne re'yey'l-hakimeyn Eflâtun el-ilâhî ve Aristûtâlis*" adlı eserinde görüldüğü gibi gittikçe şuurlu bir uzlaştırma teşebbüsü haline geldi.

Bu yeni felsefî bilginin, tesiri çok geçmeden sıfatlar meselesinde görülecektir. İlkin o, dokuzuncu yüzyılda Mutezilîler'in, Allah'ta gerçek sıfatların bulunmasını inkâr edişlerinde Allah'a isnâd edilen terimlerle ilgili yorumlarını ifade etmeye çalıştıkları çeşitli formüllerde farkedilir. Bunu ileride, ilâhî sıfatlar meselesinin semantik yönü hakkındaki bölümde ele alacağız. Daha sonra o dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan haller teorisinde farkedilir. Bu da yine ileride Ebû Hâşim'in *haller* teorisi bölümünde ele alınacaktır. Fakat, göreceğimiz gibi, Ebû Hâşim'in haller teorisi, her ne kadar özü bakımından onun teorisi doğrudan sıfatlar meselesiyle bağlantılı değilse de, sadece Muammer'in dokuzuncu yüzyıldaki *mânâ* teorisinin bir yeniden gözden geçirilmesidir. Bu sebepten, biz haller teorisiyle ilgili münâkaşamızdan önce bu bölümde Muammer'in *mânâ* teorisini ele alacak ve çeşitli kaynaklardan alınan bu yeni felsefî bilginin etkisiyle, Muammer'i kendisinin *mâna* teorisine ulaştıran akıl yürütme yollarını sergilemeye çalışacağız.

Ben önce târihi sıra ile Muammer'in *mânâ* teorisi hakkındaki gerekli haberleri yeniden sunacağım ve daha sonra onları tartışacağım.

Muammer'in *mânâ* teorisine dâir en eski bilgiler Hayyât'ın *İntisâr*'ı ile Eşârî'nin *Makâlât*'ındadır.

Hayyât önce, İbnü'r-Râvendî'nin Muammer'le ilgili şöyle dediğini aktarır: "Muammer âlemde tek bir fiilin meydana gelmediğini fakat aynı zamanda meydana gelmiş milyonlarca fiilin olduğunu, evet başka fiillerin bir sonsuzluğunu iddia eder."³ Hayyât daha sonra bunu açıklar: "Bil ki -Allah sana iyiyi öğretsin- kitabın yazarının (İbnü'r-Râvendî) Muammer'in olduğunu rivayet ettiği bu görüş mânâlar (*meânî*) hakkındaki teoridir. Bu teori şöyle açıklanabilir. Yanyana sakın halde iki cisimden

³ *İntisâr* 34, s. 46.

biri sükûn halinde kalırken diğ erinin hareket ettiğ i müşahade eden Muammer bundan, hareket eden cisimde ondan dolayı hareket ettiğ i bir *mânâ*'nın bulunması gerektiğ i sonucunu çıkarmıştır, çünkü eğer bu böyle olmasaydı o takdirde hareket eden cisim harekete ötekinden daha elverişli olmazdı. Ayrıca şöyle dedi. Eğer bu çıkarım (hüküm) sahih ise keza zorunlu olarak ondan dolayı hareketin cisimlerden ötekine değil de buna hulûl eden bir *mânâ*'nın bulunması gerekir. Yine o şöyle dedi: Şayet o öyle olmasaydı; o takdirde hareketin cisimlerden birinde bulunması onun ötekinde bulunmasından daha uygun olmazdı. Böylece de o devamla şunu söyledi: Eğer bana (ikinci) *mânâ*'nın niçin hareketin cisimlerden ötekinde değil de birinde bulunduğ unun sebebi sorulursa cevabım şu olacaktır: O başka bir *mânâ*'dan dolayıdır. O son olarak şöyle dedi: Aynı şekilde, eğer bana yine bu üçüncü *mânâ* hakkında aynı soru sorulacak olursa benim bu konudaki cevabım önceki *mânâ* hakkındaki cevabım gibi olacaktır [ve bu sonsuzca devam edecektir."]⁴

Hayyât'ın açıklaması hakkında iki mütalâa yapılmalıdır. 1) Hakkında konuşulan hareket, ondan dolayı hareketin meydana geldiğ i cisimdeki dahili bir sebeple meydana gelen, meselâ, Aristo'nun cevher kategorisinde oluş ve bozuluş hareketi yahut nicelik kategorisinde artma ve azalma hareketi yahut nitelik kategorisinde çeşitli değ işmeler hareketi yahutta uzay kategorisinde nesnesin yukarıya ve aşağıya doğru tabiî hareketleri dediğ i hareket gibi bir harekettir. 2) Haberde anlatıldığ ına göre, kendisi tarafından cevapları verilen Muammer'in ortaya attığ ı iki sorunun herbirinde o *mânâ*'yı kullanır. İlk soru, duran bir cismin niçin hareket etmeye başladığ ıdır. İkinci soru ise, muhtemelen her biri bir *mânâ*'ya sahip olan yanyana sükûn halinde bulunan iki cisimden birinin kendi *mânâ*sıyla muayyen özel bir zamanda niçin hareket ettiğ i, buna karşılık her ne kadar muhtemelen başka bir zamanda kendi *mânâ*sıyla hareket edecek olan öteki cismin o muayyen zamanda sükûn halinde kaldığ ıdır. Bu soruya verilen cevap bunun bir sonsuz *mânâ*lar dizisinden dolayı olmasıdır, çünkü bu tür bir *mânâ*lar (*meânî*) dizisi her ne kadar muhtemelen yanyana duran her iki cisimde buluns a da, o bu cisimlerin meydana gelişlerinin zamanındaki farkla uygunluk içinde onlarda farklı olacaktır. *Mânâ*'nın zikredilen iki kullanımının birleştirilmesi muayyen bir zamanda muayyen bir cisimde meydana gelen herhangi bir hareketin sınırsız bir *mânâ*lar dizisi tarafından meydana getirildiğ i neticesine götürür. Haberinin başında Hayyât tarafından iktibas edilen, İbnü'r-Ravendî'nin fiillere göre kısa bir şekilde formüle ettiğ i işte bu neticedir.

⁴ Age., II, 16-24. Benim buradaki parantezli ilavem iktibas edilecek başka rivâyetler gibi rivâyetin açılması için gerekli görülmüştür. Muammer'in *mânâ* teorisine özet bir gönderme (*İntisâr'a*, s. 22) aşağıda tartışılmıştır.

Aynı teori Eşarî tarafından daha tam olarak şöyle rivâyet edilir: “Bazıları derler ki, bir cisim hareket ettiğinde ancak hareketin sebebi olan bir *mânâ* nedeniyle hareket eder. Eğer öyle olmasaydı, bu cisim hareketli bir başka cisimden daha elverişli olmazdı. Keza, onun hareket ettiği anda hareket etmesi de o andan önce hareket etmesinden daha uygun olmazdı. Bu böyle olduğuna göre, hareket hakkında da aynı şey söylenebilir. Eğer kendisinden ötürü hareketli cismin hareketi olduğu bir *mânâ* olmasaydı, o bu cismin hareketi olmaya başka bir cismin hareketi olmaktan daha uygun olmazdı. İşte bu *mânâ*, yine başka bir *mânâ* sebebiyle hareket eden cismin hareketinin *mânâsıdır* ve *mânâların* bütünü ve toplamı yoktur, onlar tek bir anda meydana gelir. Aynı hüküm siyah ve beyaz hakkında da geçerlidir, yani başkasının değil de bir cismin siyah veya beyaz olması ancak bir *mânâ*’dan ötürüdür. Keza onlara göre, siyahlık ve beyazlık arasındaki farklılık ve yine öteki cinsler ve arazlar hakkında da aynı hüküm geçerlidir,⁵ yani iki araz farklı yahut aynı olduklarında zorunlu olarak bütünü olmayan *mânâların* varlığını kabul etmek gerekir. Yine onlar bütünü (küll) olmayan *mânâların* içinde bulundukları cismin bir fiili tarafından meydana getirildiklerini iddia ederler. “Diri” ve “ölü” yüklemeleri hakkında da hüküm aynıdır, çünkü biz bir şahıs hakkında uzun diri yahut ölü olduğunu söylediğimizde, onda sonsuz sayıda *mânâların* bulunduğunu kabul etmemiz gerekir. Çünkü hayat an-

⁵ Buradaki “öteki cinsler ve arazlar hakkında” ibaresindeki öteki arazlar gayet açık bir şekilde daha önce zikredilen “siyahlık ve beyazlık” a ilave arazlar demektir. Öteki cinslere gelince, o daha sonra “farklı” ile birlikte zikredilen fakat daha önce “farklılığı” zikrettiğinde zikredilmeyen “aynı”yı gösterir. Burada “farklı” ve “aynı”nın “cinsler” olarak tasvir edilmesi, *Sophist* 254 E’de Eflâtun’un “aynı” ve “başka”yı *gêne* olarak tavsifini yansıtır. Fakat, “farklı” ve “aynı”nın tavsifi olarak “cinsler” burada kuşkusuz *Sophist*’ten ödünç alındığı halde terimler burada “cinsler” in altına dahil edilmek maksadıyla *Sophist*’ten alınmamışlardır. Bir kere, buradaki cinslerden biri “farklılık”tır, Onun Grekçesi *diaphora* olmalıdır, oysa *Sophist*’tekinе uygun gelen cinslerden biri “başka” (*thateron*) dır. Sonra, “öteki cinsler” ifadesi burada gayet açık bir şekilde, ondan sonra zikredilen tek başka cins “aynı” ya ilâve olarak bazı cinsleri hatırlatır, fakat *Sophist*’te sayılan beş cins, yani varlık, hareket, sü-kûn, aynı ve başka arasında burada “aynı” ya ilâve edilebilecek hiçbirisi yoktur. Buradaki “öteki cinsler” ifadesiyle imâ olunan bazı cinsler Aristo’nun *Metafizik*’inde (V, 9-10) tartıştığı “aynı”, “başka”, “farklı”, “benzer” ve “zıt”tır. *Metafizik*’teki bu bölümlerin Arapça tercümesi Bouyges’in *Averroes: Tafsir Mabâd at-Tabiat* (1938-48) neşrinde mevcut değildir, fakat Bouyges edisyonunun ihtiva ettiği *Metafizik*’in başka parçalarındaki Arapça tercümelerden aşağıdaki Grekçe terimlerin Arapçalarına malikiz:

1) ai antai, *müttefika*, aynı (III, 4, 1000^a, 21, Text. 15);

2) tó ômoion, *el-misl*, benzer (V, 15, 1021^a, 10, Text. 20);

3) diaphorá, *el-ibtilâf*, farklılık (X, 3, 1054^b, 23, Text. 12);

4) éterótes, *el-gayriyyet*, başkalık (age.);

5) é énantiosis, *zıddıyyet*, karşıtlık (age., 32, Text. 13). Dikkat edilecektir ki Arapça terimler, burada Eşarî ve daha sonra Şehristânî ve Râzî (krş. aşağıda dipnot 8 ve 24) tarafından kullanılanlar ile aynıdır.

cak bir *mânâ*dan örürü bir başkasının değil de onun hayatı olabilir ve bu *mânâ* da ancak başka bir *mânâ*dan dolayıdır ve bu böyle sonsuzca devam eder. Bu, Muammer'in görüşüdür.”⁶

“Bazıları derler” kelimesiyle başlayan ve “Bu Muammer'in görüşüdür” kelimele-riyle sona eren bu rivâyet başlangıçta hareket bakımından cisimlerdeki farklılığın bir açıklaması olarak sunulan Muammer'in *mânâ* teorisinin onun bazı takipçileri tarafından genel olarak onların aralarına “diri ve ölü” yüklemelerini de araz olarak dahil ettikleri arazlara nisbetle cisimlerdeki aynılık ve benzerlik gibi, farklılık başka-lık ve zıtlık'ın bir açıklaması olarak hizmet etmiş olması maksadıyla ele alındığını gâyet açık bir şekilde ortaya koyar. Onlar “diri ve ölü” yüklemelerini arazların içine kattılar, çünkü Aristo tarafından “hayat”ın “canlı varlığını” bir “özelligi” olduğu^{6a} söylenirken, herhangi bir canlı varlıktaki hayatın süresi, ki burada son derece açık bir şekilde “diri” terimiyle birbirine zıt “diri ve ölü” yüklemeleri kastedilmişti. Aristo'ya göre çeşitli hayat süreleri çeşitli sebeplerle belirlenmiş^{6b} canlı fertlerdeki bir araz olarak düşünülmüştür.

Aynı görüş çeşitli şekillerde Bağdâdî, İbn Hâzım ve Şehristânî gibi daha sonraki müellifler tarafından Muammer adına rivâyet edilir. Bağdâdî *Fark*'ında iki yerde Muammer'in görüşünü yeniden ortaya koyar. Bu yerlerden birinde onun yeniden or-taya koyması, daha sonra Şehristânî'nin *Milel*'inde yer alana benzer ki, bu ya Şehris-tânî'nin Bağdâdî'den aldığını yahut her ikisinin müşterek bir kaynaktan almış ol-duklarını gösterir.

Hem Bağdâdî hem Şehristânî, Muammer'in görüşünün esas neticesiyle alâkalı genel bir cümle ile başlarlar. Bağdâdî'de “cisimlerde bulunan her türlü araz sayı ba-kımından sonsuzdur.”⁷ şeklinde yer alan cümle Şehristânî'de “her türdeki arazlar sonsuzdur.”⁸ şeklinde ifade edilir. Burada, Bağdâdî ve Şehristânî tarafından üretilen Muammer'e göre arazlar sayıca sonsuzdur cümlesi gayet açık bir şekilde kendileri-nin daha sonraki Muammer'e göre her bir araz sonsuz *mânâlar* zinciri tarafından

⁶ *Makâlât*, s. 372-373. Yine, onun *mânâ* teorisine bir telmih Eşarî'nin iktibas ettiği “Allah bir yarat-tığı bir sebeple yaratır ve bu sebebin de bir sebebi vardır, fakat sebepler için bir son ve bütün yok-tur” (*Makâlât*, s. 253; krş. s. 364 ve 511.) cümlesinde ve keza yine Eşarî'nin iktibas ettiği (*Makâ-lât*, s. 367) “fânî için bir fenâ vardır ve bu fenâ için de bir fenâ vardır ve bu sonsuzca devam eder” cümlesinde görülebilir.

^{6a} *Top.* V, 5, 134^a, 32 ve krş. *Soph. Elench*, 5, 167^b, 33.

^{6b} *De Long et Brev. Vitae I-V; De Respiratione XVII- XVIII.*

⁷ *Fark*, s. 137.

⁸ *Milel*, s. 46.

meydana gelir cümlesine dayanır. Bu nedenle, bundan çıkarılabilecek netice burada “arazlar” teriminin onlar tarafından *mânâlar* anlamında kullanıldığıdır. Onların *mânâları* arazlar olarak tarif etmelerini haklı çıkaracak bir sebep, arazın resmî tanımlarından birinin “onun dâima bir konuda bulunan”⁹ olması gerçeğine ilâve olarak Muammer’e göre, sonsuz *mânâların* aynı cisimde onlar tarafından meydana getirilen arazlar olarak bulunması gerçeğinde görülebilir, bu yüzden *mânâların* arazlar olarak da tavsif edilebilecekleri sonucuna ulaşmak gâyet tabiî idi.

Daha sonra Bağdâdî ve Şehristânî Muammer’i kendi sonucuna götüren hükmü yeniden ifade ederler. Bağdâdî’de Muammer nasıl hareketin, rengin, tadın, kokunun ve başka herhangi bir arazın hareketin, rengin, tadın, kokunun ve başka bir arazın konusunda sonsuz bir *mânâlar* zincirinin varlığını gerektirdiğini göstermeye gayret eden biri olarak tanıtılır.¹⁰ Şehristânî’de, o sadece her arazın bir *mânânın* varlığını gerektirdiği ve bununda bir teselsüle yol açtığı anlamında bir şey söyleyen biri olarak tanıtılır. Bununla birlikte, Şehristânî’de “bu görüşden dolayı Muammer ve taraftarlarına “*ashâbi’l-meânî*” denmiştir”¹¹ şeklinde ilâve bir cümle vardır.

Nihayet, Bağdâdî ve Şehristânî’den iktibas olunan bu iki pasajdan sonra her ikisinde ortak bir kaynağı gösteren pasajlar vardır. Bağdâdî’deki pasaj şudur. “El Ka’bi, risâlesinde, Muammer’den şöyle rivâyet eder. Ona göre hareket sükûndan ancak onun dışında bir *mânâ* sebebiyle ayrılır ve aynı şekilde sükûn hareketten onun dışında bir *mânâ* sebebiyle ayrılır, ve bu iki *mânâ* kendilerinden başka iki *mânâ*’dan ayrılır. Ona göre bu hüküm sonsuza kadar gidebilir.”¹² Şehristânî’deki benzer pasaj ise şöyle: “Ve o (Muammer) ayrıca şunu ekler: hareket sükûndan onun özü bakımından değil, fakat sadece farklılığı gerektiren bir *mânâ* nedeniyle ayrılır.”¹³ Şehristânî daha sonra devam eder: “Aynı sebeple, benzer şeyler arasındaki başkalık (*mugâyeret*) ve onlar arasındaki benzerlik (*mümâselet*) ve iki zıt şey arasındaki zıtlık (*tezâd*); bunların hepsi, onun görüşünce bir *mânâdan* dolayıdır.”¹⁴ Muhtemelen Ka’bî’nin aynı risâlesine dayanan bu ilâve cümle, yukarda Eşarî’den iktibas olunan pasajdaki¹⁵ “başka cinsler” ifadesine tetâbuk eder ki, nitekim biz, Muammer’in bazı taraftarlarınca üstatlarının *mânâ* teorisini hareket bakımından cisimlerdeki farklılığın bir açıklaması olarak ilk

⁹ Porphyry, *Isagoge*, s. 13.

¹⁰ *Fark*, s. 137-138.

¹¹ *Milel*, s. 46.

¹² *Fark*, s. 183.

¹³ *Milel*, s. 46.

¹⁴ *Age*, I. 19.

¹⁵ Krş. yukarda dipnot, 5.

kullanımından genel olarak arazlara nisbetle cisimlerdeki “başkalığın”, “zıtlığın” ve yine “aynılık” ve “benzerliğin” bir açıklaması olarak kullanılması maksadıyla genişletildiğini açıkladık.¹⁶

Fark’ının bir başka yerinde Bağdâdî, Muammer’in ötekinden ziyâde bir şahsın belli özel bir bilgi türüne sahip olmasının nedenini açıklamak için bir sonsuz *mânâlar* dizisinin varlığını kabul etmenin gerekli olduğunu göstermeye gayret ettiğini anlatır.¹⁷

İbn Hâzım, *Fisal*’inin iki yerinde Muammer’in *mânâ* teorisini yeniden ortaya koyar. Bu yerlerden birinde, Muammer’i hareketten, sükûndan ve arazlar arasındaki farklılıktan dolayı *mânâların* varlığını savunan bir kimse olarak tanıtır, ancak açıklaması esnasında o, *mânâların* “*mevcut şeyler*” olduğuna dikkat eder ve bu nedenle o, bundan Muammer ve taraftarlarının “âlemde muayyen bir zamanda sonsuz sayıda *şeyler*’in bulunduğu neticesine vardıklarını” söyler.¹⁸ *Fisal*’inin başka bir yerinde o sadece Muammer’in “âlemde sınırı, ölçüsü ve sayısı olmayan *mevcut şeylerin* var olduğunu söylediğini rivâyet eder.¹⁹ Böylece o her iki yerde *meânî*’ye eşdeğer olarak *şeyâ-yı* kullanır. Aynı şekilde, o Hristiyan teslîsinin şahıslarını *şeyâ* olarak tavsîf ederken,²⁰ bu iki terimin Yahya b. Adî tarafından da kullanıldığı gibi,²¹ *şeyâyı meânî*’ye eşdeğer olarak kullanır. Yine aynı şekilde, o Eşarî’nin sıfatlara *şeyâ* dediğini iktibas ederken,²² *şeyâ* terimi *meânî*’ye eşdeğer olarak kullanılır, çünkü Şehristânî’de Eşarî’nin onlara *meânî* dediği iktibas edilir.²³

Bütün bu kaynaklara dayanarak Râzî (öl: 1209) *mânâ* teorisini şöylece ortaya koyar: “Onlardan bazıları biri diğerinden başka olan iki şeyin (*el-gayreyni*) bir *mânâ*dan dolayı öyle olduğunu iddia ederler ve bu hüküm benzer iki şey (*el-meselânî*) yahut zıt iki şey (*ez-zıddânî*) yahut farklı iki şey (*el-muhelifânî*) hakkında geçerlidir. Bunun kanıtı olarak onlar siyah ve beyaz, siyah ve beyazdır cümlesinin, “onlar birbirini gayrıdır, farklıdır ve zıttır” cümlesiyle aynı anlamı ifade etmediğini ileri sürerler ve bu iki cümlelerin aynı olmadığının kanıtı olarak da başkalığın, farklılığın ve tezâdın [siyahlık ve beyazlığın yanında] başka şeylerde de bulunduğunu ileri sürerler.

¹⁶ Krş. yukarda, s. 152-153.

¹⁷ *Fark*, s. 181.

¹⁸ *Fisal* V, s. 56.

¹⁹ *Age.*, IV, s. 194.

²⁰ *Fisal* I, s. 49.

²¹ Yukarda, s. 117.

²² *Age.*, IV, s. 207.

²³ *Nihâye*, s. 181.

Bu yüzden açıktır ki başkalık olumsuz bir şey değildir; tersine o olumlu bir şeydir ve böylece kanıtlanmıştır ki birbirinin gayrı olan iki şey (*el-mugâyireyni*) bir *mânâ*dan dolayı mügâyirdirler. Aynı sebeple benzer iki şey bir *mânâ*dan dolayı *mükâbildirler*. Daha sonra onlar bu *mânânın* zorunlu olarak başka herhangi bir şeyden başka olması gerektiğini ileri sürerler, ki, bundan da onun başka birşeyden başkalığının birinci *mânâ* vasıtasıyla var olan ikinci *mânâ*dan dolayı olduğu sonucu çıkar. İmdi bu ikinci *mânânın* zorunlu olarak başka bir *mânâyâ* benzer, veya ondan başka yahut da ondan farklı olması gerekir. Fakat (daha önce görüldüğü gibi) onun hem benzerliği hem de başkalık ve farklılığı ikinci *mânâ* vasıtasıyla mevcut olan üçüncü bir *mânâ*dan dolayıdır. Ve aynı hüküm ondan öncekine yapıldığı gibi bu *mânâyâ* uygulanabilir, bundan *mânâların* sayısının sonsuzluğu iddiası çıkar.”²⁴ Tûsî (ö: 1273) Râzî’nin bu pasajı üzerine yorumunda metinde çasvîr edilen görüşü “Muammer’in ve başkaları”nın görüşü olarak teşhis eder ve Râzî’nin son cümlesini “arazların sonsuzca arazlar vasıtasıyla var olduğunu” iddia eden bir görüş olarak yeniden ifade eder ki, onda *mânâlara* böylece “arazlar” denmiştir.²⁵

Bütün bunlardan biz Muammer’in, nesnelerin birbirlerinden farklı olmasının nedeni meselesinde sıkıntıya düşmüş olduğunu çıkarabiliriz. Onun zikrettiği şeyler arasındaki farklılık, kendisinin görüşüne dâir ilk iki rivâyete göre, hareket ve sükûn siyahlık ve beyazlık, hayat ve ölümdür. Bu ilk rivâyetlerden birine göre, yine o arazlar arasındaki farklılığın ve arazlar arasındaki aynılığın, bilhassa zikredilen siyahlık ve beyazlık arazlarının sebeplerinin ne olduğu meselesinde sıkıntıya düşmüştür. Onun verdiği cevap şeylerin birbirinden farklı olduğu, arazların ise kendisinin *mânâ* dediği şey sebebiyle hem farklı hem aynı olduğudur. O bu *mânâyâ* cisimlerde bulunan ve içinde bulunduğu cisimde hareket ve sükûnun ve içinde bulunduğu cisimlerin öteki bütün arazlarının sebebi olarak iş yapan bir şey olarak tarif eder. Bundan başka Muammer’in muayyen bir zamanda bir cisimde bir *mânâ* tarafından bir araz meydana getirildiğini, bu *mânânın* gerisinde sonsuz bir *mânâlar* zincirinin bulunduğunu söylediği rivâyet edilir. Daha sonraki rivâyetlerde *mânâlara eşyâ* da denir ve her halde konuları olarak cisimlerde bulunmaları sebebiyle onlara “arazlar” da denmektedir.

Böylece, biz, Muammer’in çağdaşı kelâmcılardan başka hiçbiri tarafından benzeri ortaya atılmayan bir soru ortaya atmış olduğunu ve bu sorunun onun tarafından Grek felsefesi terminolojisinin bir yansıması olduğu kolayca farkedilebilir terimlerle dolu olan bir dille ifade edilen mufassal bir teori ile cevaplandırılmış olduğunu görmekteyiz.

²⁴ *Muhassal*, s. 104.

²⁵ Tûsî on *Muhassal*, s. 104, dipnot, 2. Krş. yukarda dipnot, 7, 8, 9.

Şu halde bilmek istediğimiz ilk şey nasıl oluyor da çağdaşlarından yalnızca Muammerin nesnelerin niçin farklı yahut aynı olduğu sorusuyla sıkıntıya düşmüş olduğudur. Onun bütün çağdaşları, biz öyle tahayyül ediyoruz, sadece onların Tanrı tarafından böyle yaratıldıklarını söyleyeceklerdir. Öyleyse niçin Muammer aynı şeyi söylemedi? Muammer tarafından ortaya atılan soru hakkındaki bu garipliği açıklamaya teşebbüs ederek onun felsefesine dair sahip olduğumuz bütün bilgi parçalarını birleştirelim ve onların arasında Muammer'i sorusunu ortaya atmaya icbâr eden bir şey bulup bulamayacağımızı görelim.

Biz, Muammer'in hemen hemen bütün kelâmcılar gibi bir atomcu olduğunu biliyoruz. Gerçekte, onun atomun kendisinin bir cisim olmadığına,²⁶ fakat sekiz atomun bir cisim meydana getirdiğine inandığı haber verilir.²⁷ Onun adına bize atomların nasıl var olduğu anlatılır: Onlar Allah tarafından yaratılmıştır.²⁸ Aynı şekilde cisimlerin nasıl varlığa geldiği anlatılır; onlar da yaratılmıştır.²⁹ Fakat arazlar Allah tarafından yaratılmamıştır,³⁰ lâkin "atomlar toplandığında arazlar zorunlu olarak onları takip eder, tabiatları gereği atomlar onları meydana getirir. Her atom kendi içinde ona hulûl eden arazi meydana getirir."³¹ yahut arazlar "tabiatları gereği cevherlerin (yani atomların) fiilidir",³² yahut "bir cismin arazi tabiatıyla cismin fiilindendir."³³ Bu pasajların birleştirilmesinden biz şu hükme varabiliriz: her atomda ona hulûl eden bir tabiat vardır ve atomlar toplanıp bir cisim teşkil ettiklerinde arazları meydana getiren bu tabiattır. Başka bir yerde Muammer gerçekte cisimlerin ancak arazları vasıtasıyla görülebildiğini söyler.³⁴ Bir cisim halinde teşekkül ettiklerinde atomlar tarafından yahut atomlardan teşekkül eden cisim tarafından meydana getirildiği söylenen arazlar "hayat", "ölüm" "renk" "tat" ve "koku"dur. Aynı şekilde "hareketin" de tabiatına uygun olarak cismin bir fiili olduğu gösterilebilir, çünkü onun, hareketin hareket eden cisimde Allah tarafından meydana getirildiğini söyleyenlere karşı "hareket eden cismin kendi içinde meydana getirdiğini"³⁶ iddia ettiği

²⁶ *Makâlât*, s. 307.

²⁷ *Age.*, s. 303.

²⁸ *Age.*, s. 548.

²⁹ *Milel*, s. 46.

³⁰ *Makâlât*, s. 548; *Fisal* IV, s. 194; *Fark*, s. 136; *Milel*, s. 46.

³¹ *Makâlât*, s. 303.

³² *Age.*, 548.

³³ *Fark*, s. 136; *Milel*, s. 46; *Fisal* IV, s. 194.

³⁴ *Makâlât*, s. 362: "Ancak bir cismin arazları görülebilir; cisme gelince, o görülemez."

³⁵ *Age.*, s. 548; *Fisal* IV, s. 194.

³⁶ *Milel*, s. 46. Böylece de Muammer "insanı irâdeden başka hiçbir fiili yoktur ve öteki bütün arazlar

rivâyet edilir ki, bununla onun, cismin, hareketi tabiatına uygun olarak kendi içinde meydana getirdiğini kasdettiği gâyet açıktır, bununla birlikle o canlıların hareket ve sükûn, birleşme ve ayrılmalarının, tabîi olarak (*taban*) değil, fakat ihtiyârî olarak cisimlerin yaratmaları olduğunu söyler. Fakat şuna da işaret edilmelidir ki, yukarda ıktibas olunan pasajlarda olduğu gibi bu pasajlarda da Muammer cisimlerin hareket ve sükûnundan bahsettiği halde onun Kelâmındaki “oluş şekilleri (*el-ekvân*) hareket ve sükûn, birleşme ve ayrılmadır”³⁷ tarzındaki genel geçer görüşe açıkça zıt olarak “bütün oluş şekilleri (*ekvân*) sükûnden ibarettir ve ancak onlardan bazısına dilde hareketler denir, gerçekte onların tamamı sükûndur”³⁸ dediği başka bir pasaj vardır. Bu hareketi inkârın ve onun gerçekte olmayıp dilde bulunduğunu ifade etmenin, sözde Plutarch’ın *Placita*’sındaki “Parmenides, Melissus ve Zenon oluş ve bozuluş gibi şeyleri inkâr ederler, çünkü onlar Küll’ün hareketsiz olduğunu kabul ederler.”³⁹ cümlesini, buna ilave olarak Parmenides tarafından yapıldığı söylenen felsefenin “haki-katı” ele alan bir bölümü ile “zannı” ele alan bölümü arasındaki ayırımı⁴⁰ yansıttığı farkedilebilecektir.

Bu sûrette biz, onun kendi felsefesine göre, gerek hareket, sükûn renk, tat ve koku, gerek hayat ve ölüm, hiçbir arazın cisimlerde Allah tarafından yaratılmadığını biliyoruz; bütün arazlar cisimleri oluşturan atomların tabiatları yahut, kendisinin seyrek bir şekilde de söylediği gibi, cisimlerin tabiatı vasıtasıyla meydana gelirler. Arazların kaynağı hakkındaki bu görüşüyle, beklenildiğini gibi, o atomlardan teşekkül eden cisimlerde bu tür değişik arazları meydana getiren “tabiat”ın ne olduğu sorusuyla karşı karşıya geldi. Daha sonra göreceğimiz gibi,⁴¹ benzer bir soru, Muammer gibi nesnelerin bir tabiatı bulunduğuna inanan Nazzâm tarafından ortaya atılmıştır, şu kadar var ki onun cevabı farklıdır.

Muammer’i, cisimlerdeki benzerliğin ve farklılığın kaynağı hakkında sıkıntıya sokan mesele arazların çeşitliliğinin ortaya çıkardığı bu sorudur.

tabiatları gereği cisimlerin fiilleridir” (*Fark*, s. 138) demekle suçlanmıştı cümlesinden insandaki arazların, irâde vasıtasıyla cismin eseri, buna karşılık cansız varlıklardaki arazların tabiat vâsıtasıyla cismin eseri olduğunu kasdedildiği anlaşılacaktır.

³⁷ *İrşâd*, s. 10; *Moreh*, I, 73, Prop. I; Krş. M. Schreiner, *Der Kalam in der jüdischen Literatur* (1895), s. 45, n. 3.

³⁸ *Makâlât*, s. 347, 355; İbn Hazın, *Fisal* IV, s. 204.

³⁹ Diels, *Doxographi Graeci* I, 24, I, P. 320^a; Aristo’nun *De Animasındaki* ve Plutarch’ın *Placita*’sındaki arapça tercüme, ed.Bedevî, 1954, s. 120.

⁴⁰ Diogenes Laertius, *De Vita et Moribus Philosophorum* IX, 22.

⁴¹ Krş. aşağıda, s. 561 vd.

Bu sorunun cevabını o, göstermeye çalışacağımız gibi, ya okuyarak yahut şifâhi olarak elde etmiş olduğu yeni felsefi bilgide buldu.

Aristo'nun "belli bir ilke ve baştan beri kendisinde ârizî olarak değil zâtî olarak bulunan şeyin hareket ve sükûnunun sebebidir." şeklindeki tabiat tanımından⁴² o âlemde Aristo'nun hareket dediği herhangi bir olayın, kendisinin tabiat dediği bir iç sebebi bulunduğu sonucuna ulaştı. Bu görüş onun tarafından benimsendi ve onun yukarda iktibas olunan çeşitli cümlelerde, cisimler tabiatları vasıtasıyla hareket ederler anlamında ifade edildi.

Fakat, her ne kadar iktibas edilen cümlelerde Muammer Aristo'nun "hareket" ve "tabiat" terimlerini kullanırsa da o bu iki terimin anlamı konusunda Aristo'dan ayrılır.^{42a} Bilkuvve olarak düşünülen bir maddeye inanan Aristo'ya göre hareket bilkuvvelikten bilfiillik haline geçiştir⁴³ ve bu geçişin iç sebebi onun sûretle özdeşleştirdiği⁴⁴ tabiattır, sûretin kendisi devam eden hareket esnasında, önceki maddeye nisbetle bilfiil birşey olmaktan kendisinden sonra gelen bir sûrete nisbetle bilkuvve olan birşeye dönüşür. Ancak, Kelâm'ın atomlar teorisine bağlı olan Muammer'e göre, bilkuvve madde yoktur ve bu nedenle maddeye zıt olarak düşünülen sûret de yoktur. Atomlara inanan bütün Mütakellimîne göre olduğu gibi ona göre de Aristo'nun madde ve sûret zıtlığının yerini atom ve araz zıtlığı alır. Bundan dolayı ona göre hareket bilkuvvelikten bilfiillığe geçiş değil, fiilî bir varlık halinden başka bir fiili varlık haline geçiştir.^{44a} Bu yüzden onun, gâyet açık bir şekilde kendisinin yüklediği anlamda kullanarak cümlelerinin bazısında muhafaza ettiği tabiat terimi fiilî varlık anlamına sahip bulunan bir terime yerini bırakması gerekiyordu. Böyle bir terimi araştırması esnasında o tesâdüfen *mânâ* terimine rastladı. Görmüş olduğumuz gibi,⁴⁵ sıfatlar probleminin ortaya çıkışından beri Grekçe *prâgma* "şey" teriminin tercümesi olarak bu *mânâ* terimi ve onunla birlikte Grekçe *tó karakteristikón* teriminin tercümesi olarak *sıfat* terimi sıfatçılar tarafından gerçek varlığı bulunan bir şey, bu problemde Allah'ta gerçek varlık anlamında kullanılmaktaydı. Muammer'in yaptığı şey *mânâ* terimini almak, bir Mutezilî olarak onun Allah'ta gerçek varlığı bulunan

⁴² *Phys.* II, 1, 1926, 20-23.

^{42a} Burada, Muammer'in *mânâ* terimi "tabiat"ın yerine koymasıyla ilgili verilen açıklama tarafından Gibb anısına neşredilen makalede verilen açıklamadan farklıdır, s. 62-63.

⁴³ *Phys.* III, 1, 201a; 10-11.

⁴⁴ *Age.*, II, 1, 193^b, 3-5.

^{44a} Mütakellimlerce tarif edildiği şekliyle "hareket, cismi teşkil eden atom parçalarına mensup bir atomun cismin hareket ettiği mesafenin bir atomundan onun yanındaki başka atoma geçişidir" (*Moreh I*, 73, Prop, 3. s. 137).

⁴⁵ Krş. Yukarda, s. 115.

bir şey yapmak olduğunu inkâr ederek onu nesnelerde gerçek varlığı bulunan bir şey yapmak oldu. Bunun sonucu olarak, İslâmdaki teknik hayatları birlikte başlanmış olan *sıfât* ve *mânâ* terimleri birbirinden ayrıldı ve her biri teknik terim olarak kendisi için farklı bir yol izledi. *Sıfat* terimi, sıfatlar meselesiyle bağlantılı olarak kazandığı anlamı muhafaza ettiği ve böylece, *sıfâtıyye* (sıfatçılar)⁴⁶ teriminin eş değeri olarak kullanılan *ashâbü's-sıfât*⁴⁷ tabirinin parçası oldu, buna karşılık *mânâ* terimi de Muammer'i ve onun bu özel teorisinde onunla aynı görüşte olanları tavsîf etmek için kullanılan *ashâbü'l-meâni* tabirinin parçası oldu.

Böylece, cisimdeki hareketin sebebi olarak bir *mânânın* varlığına ulaşmış olduğu bu tür bir akıl yürütmeyi devam ettirmek suretiyle Muammer her bir *mânânın* öncesinde sonsuz bir *mânâlar* silsilesinin bulunması gerektiği sonucuna ulaştı ki, bunun neticesi, Muammer'e göre yaratılmış olan bizim dünyamızda çeşitli sonsuz *mânâlar* silsilelerinin bulunması idi. Onun bu teorisinin hasımlarının hücumuna hedef olan işte bu sonsuz *mânâlar* anlayışıdır.

Hücum iki esas üzerinde idi. Birinci, *Fark*'ında Bağdâdî Allah tarafından yaratılmış bir âlemde sonsuz sayıdaki *mânâlar* anlayışının "O her şeyi tek tek saymıştır" (72/28) Kur'ân âyetine zıt olduğunu ileri sürer⁴⁹ ve bunun gibi İbn Hazın da ona karşı "Onun katında herşey bir ölçü iledir" (13/9) âyetini delil gösterir.⁵⁰ İkincisi, Muammer'in *mânâları* arazlar olarak tarifini⁵¹ aklında tutarak yine *Fark*'ında Bağdâdî şunu ileri sürer: "Şimdi eğer Muammer bir cisimde sonsuz arazların birleşmesinin mümkün olduğunu söylerse o takdirde o, *ashâbü'z-zuhûr ve'l-kümûn*'un zuhûr ve kümûn (ortaya çıkma ve gizlenme) denen sonsuz arazların bir ve aynı cisimde bulunmasının mümkün olduğu iddiasını reddedemez. Ancak meşrû neticesine nakledildiğinde bu görüş arazların ezeli olduğu iddiasına götürür ki bu küfürdür."⁵² Bağdâdî'nin *Fark*'ının bu pasajında işaret ettiği "zuhûr ve kümûn taraftarları "*Ezeliyye* olarak tavsif olunan Dehriyye grubudur, ki, o *Usûl*'ünde onların şöyle dediklerini aktarır: "Arazlar ezeli, ancak onlar cisimlerde gizlenir ve açığa çıkar."⁵³ İbn

⁴⁶ *Makâlât*, s. 171.

⁴⁷ *Milel*, s. 64.

⁴⁸ *Age.*, s. 46.

⁴⁹ *Fark*, s. 138.

⁵⁰ *Fisal* IV, s. 194.

⁵¹ Krş. yukarda, dipnot 7-9.

⁵² *Fark*, s. 139.

⁵³ *Usûl*, s. 55.

Hazm'ın, Muammer'in *mânâları* şeyler olarak tavsifini aklında tutarak⁵⁴ "Dehriler, şeylerin sayısının sonsuz olduğu iddialarında Muammer'le aynı görüştedirler"⁵⁵ derken bu aynı Dehriye grubuna işaret ettiğini kabul edebiliriz. Şuna dikkat edilmelidir ki, ne Bağdâdî ne de İbn Hazm Muammer'i "zuhûr ve kümûn" teorisini onaylamakla ve dolayısıyla da âlemin ezeliliğini ifade eden arazların ezeliğine inanmakla suçlamazlar. Her ikisinin de söylemeye çalıştığı şey *mânâların* sonsuzluğu iddiasının onların ezeliliği iddiasını tazammun ettiği ve bu yüzden âlemin yaratılmış olduğuna inanan Muammer'in kendisiyle çeliştiğidir.^{55a} İleride, benim kümûn teorisi olarak işaret ettiğim zuhûr ve kümûn teorisine ilişkin tartışmada⁵⁶ üç şeyi göstermeye çalışıyorum: 1) bu teorinin, Aristo'nun bilkuvvelikten bilfilliğe geçişlerin ezeli bir süreci olarak hareketin hareketin ezeliliği teorisini popüler dilde yeniden ifade etme teşebbüsü olarak başladığını; 2) Nazzâm onu kabul ettiğinde kendisinin âlemin yaratılmış olduğu inancına uyarladığını ve 3) her ne kadar Muammer'in de bir zuhûr ve kümûn teorisi var idiyse de, onun teorisinde Aristo'nun bilkuvvelik ve bilfillik teorisinden hiçbir şeyin bulunmadığını.

Dikkat edilirse, Muammer'in *mânâ* teorisine ilişkin yukarda geçen rivâyetlerin hepsi onun yaratılmış varlıklara tatbiki ile ilgilidir. Onların hiçbirinde Muammer'in teoriyi Allah'a da tatbik ettiğine dair bir işaret yoktur. Bir Mutezilî olarak ondan bu teoriyi Allah'a tatbik etmesini beklemek çok zayıf bir ihtimaldir, çünkü böyle bir tatbik Allah'ta, onda sıfatların varlığına sebep olan *mânâların* bulunduğu anlamına gelir. Bundan dolayı, Eşarî'nin şu cümlesinde onu görmek şaşırtıcıdır. "Muammer'in şöyle dediği rivâyet edilmiştir: Allah bir ilimle âlimdir ve Onun bilgisi bir *mânâ*dan dolayı Onundur ve sonsuza kadar her *mânânın* bir *mânâsı* vardır. Öteki sıfatlar hakkında da onun görüşü böyleydi. Fakat bu haberin doğruluğundan açıkça şüphe içinde olan Eşarî şunu ekler: "Bu konuda Ebû Amr el-Furâtî bana Muhammed b. İsâ es-Seyrâfî'den naklen Muammer'in görüşünün bu olduğunu anlattı."⁵⁷

Ne var ki, Bağdâdî'ye göre, Muammer "tıpkı öteki Mutezilîler gibi Allah'ın eze-

⁵⁴ Krş. yukarda dipnot, 18-23.

⁵⁵ *Fisal IV*, s. 194.

^{55a} Hayyât'ın iktibasına göre (*Intisâr* 7, s. 21), İbnü'r-Râvendî bazı Mu'tezilîlerle birlikte Muammer'in "âlemin cisminin ezelden beri hareket halinde olmasının mâkul olduğuna ve onun hareketinin yaratılmış olduğuna" inanıyordu. Plotinusa ve Hristiyan ezeli oluş anlayışına benzeyen yumuşak bir ezeli yaratma anlayışı. Ancak Hayyât İbnü'r-Râvendî'nin tanıklığının gerçekliğini inkâr eder (Age., yer).

⁵⁶ Krş. aşağıda, s. 498 vd.

⁵⁷ *Makâlât*, s. 168.

lî sıfatlarını inkâr etti.”⁵⁸ ve aynı şekilde Şehristânî’ye göre, o “sıfatların nefyini” savunanların “en önde giden”i idi.⁵⁹

Muammer’in *mânâ* teorisinin kaynağı ve anlamının ne olduğu konusunda bana görünen bundan ıttettir. Esas itibarıyla Muammer’in *mânâ* teorisi Aristo’nun tabiat teorisidir, o bunu, âlemdeki her hâdise doğrudan Allah tarafından yaratılmıştır şeklindeki kendisinin reddedilen Kelâm teorisinin yerine ikâme etmek için kabul etti, fakat onda *mânâ* terimi onun tarafından kendisinin tabiat kavramının muhtevasında bulunan Aristo’nun madde ve sûret teorisini reddetmesi sebebiyle tabiat teriminin yerine ikâme edildi.

Şimdi de iki başka yorumu, Horovitz’in⁶⁰ ve Horten’in⁶¹ yorumlarını görelim.

Horovitz, Muammer’in *mânâ* teorisinin yalnızca Eflâtun’un *Sophist* 254 B- 256E’de ifade edildiği şekliyle idealar teorisine dayandığı kanaatindedir. Biz burada onun yorumunu desteklemek için kullandığı delilleri ve bu delillerden her biri hakkındaki açıklamalarını yeniden sunacağız.

Birincisi, Hayyât’ın *İntisâr’ı* ile Eşârî’nin *Makâlât’ı* neşredilmemiş olduğu için, yorumunu Şehristânî, Bağdâdî ve İbn Hazm’daki haberlere dayandıran Horovitz, Muammer’in *mânâ* delilinin Şehristânî’deki yeniden ifade edilişinde kullanılan “hareket”, “sükûn”, “başkalık”, “benzerlik” ve “zıtlık” terimlerinin, *Sophist*’de idealar delilinde kullanılan “varlık” (being), “hareket”, “sükûn”, “aynı” ve “başka” terimlerinden son dördünü yansıttığına hükmeder.

Muammer’in *Sophist*’den haberdar olduğunu, Eşârî’nin onun teorisini yeniden takdiminde “aynı” ve “farklılık”ın tavsifi olarak “cinsler” (genera) terimini kullanışı esnasında görmüştük.⁶² Fakat aynı zamanda nasıl “başka” teriminden çok “farklılık” terimini ve “ve başka cinsler” ifadesinde çoğul “cinsler” terimini kullandığını da görmüştük; “başka cinsler” ifadesinden sonra yalnızca bir cinsin zikredilişi gerçekte Muammer’in zihninde bulunan şeyin Aristo’nun *Metafizik*’te saydığı terimler listesi olduğunu ve sadece bu terimleri “cinsler” olarak adlandırmanın *Sophist*’den alındığını gösterir. Bundan başka biz, Şehristânî’de kullanılan “başkalık”, “benzerlik” ve “zıtlık” terimlerinin de *Metafizik*’teki bu listeye ait olduğunu gösterdik. Aynı şekilde,

⁵⁸ *Fark*, s. 137.

⁵⁹ *Milel*, s. 46.

⁶⁰ S. Horovitz, *Kalam* (1909), s. 44-54.

⁶¹ M. Horten, “Die sogenannte Ideenlehre des Muammar,” *Archiv für systematische Philosophie*, 15: 469-483 [1909]; *Die Philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam* (1912), s. 277-278.

⁶² Krş. yukarda, dipnot 5.

teorisiyle ilgili bütün beyanlara göre, Muammer'in kullandığı "hareket" ve "sükûn" terimlerinin kaynağının Aristo olduğunu da gösterdik. Son olarak, Muammer'in teorisinin Eşarî'deki yeniden ifadesinde ve kezâ sonraki ifadelerde "arazlar" teriminin kullanılışı kesinlikle Eflâtuncu değil Aristocu bir kaynağa aittir.

İkincisi, Şehristânî'den "her türde arazlar sonsuzdur" cümlesini iktibas ederek Horovitz onu *Sophist* 256E'deki "türlerin her birinde varlık çoktur ve var olmayan çoklukta sınırsızdır" cümlesini yansıttığına hükmeder ve Şehristânî'nin cümlesindeki "arazlar" teriminin Eflâtun'un cümlesindeki "var olmayan" terimiyle aynı anlamda olduğunu söyler ve bunu Maimonides'in meâlen, Kelâm'a göre, arazın nefyi arazdır,⁶³ cümlesine dayandırır, böylece muhtemelen, Eflâtun'un "var olmayan"ı Muammer tarafından "arazlar" olarak değiştirilmiştir.

Eğer cümle, Şehristânî'nin ifade ettiği şekliyle, Muammer tarafından gerçekten kullanılmış olsaydı ve dahası eğer o, onun tarafından kendisinin *mânâlar* sayı bakımından sonsuzdur cümlesine ilâve olarak ve ondan farklı birşey olarak kullanılmış olsaydı belki bu açıklamaya gidilebilirdi. Fakat, görmüş olduğunuz üzere, arazların sonsuzluğu hakkındaki cümle Muammer'in teorisiyle ilgili en eski iki rivâyette yani Hayyât ve Eşarî'nin rivâyetlerinde yer almaz. Yukarda işaret ettiğim gibi, Şehristânî ve Bağdâdî'deki arazların sonsuzluğu hakkındaki cümle, Tûsî'deki benzer cümle gibi Muammer'in *mânâların* sayısının sonsuzluğu hakkındaki ilk cümlesinin yerine daha sonraki bir ikâmeyi gösterir. Muammer'in kendi cümlesine gelince o, göstermiş olduğumuz gibi, kendisinin akıl yürütmesine dayanır.

Üçüncüsü, Horovitz, Şehristânî'ye göre, Muammer ve taraftarlarına verilen *ashâbi'l-meânî* tabirinin *Sophist* 248A'daki *oi eidôn philoi* (idealar dostları) tabirini yansıttığı kanaatinde dir.

Ashâbi'l-meânî hakkında *oi eidôn philoi* ile açıklanabilecek hiçbir özel şey yoktur, yeri gelmişken söyleyeyim, o doğru bir tercüme de değildir. Bir teorinin takipçilerinin yahut taraftarlarının nitelendirilmesi için başka terimlerle birlikte *ashâb* teriminin kullanılması Arapça'da yaygındır ve Eşarî'nin *Makâlât*'ında bu tür onyedi kombinasyon yer almaktadır.⁶⁴

Son olarak, burada problem yalnızca kendisinin *mânâ* teorisinin açıklanmasında Muammer tarafından kullanılan bazı terim yahut tabirlerin kaynağı değildir; problem teorisinin kendisinin kaynağı ve anlamıdır. Bu bakımdan, kesinlikle onun *mânâ* teorisi *Sophist*'deki idealar teorisine aynı değildir. Muammer tarafından *mânâ* sadece

⁶³ Moreh I, 73, Prop. 4, p. 138, II. 8-17.

⁶⁴ Krş. Index to Makâlât, s. 55-56.

cisimlerde mevcut birşey olarak ifade edilir; ideaların ise cisimlerden ayrı bir varlığı vardır. Horovitz'in *mânâ* teorisiyle ilgili yorumuna karşı Horten tarafından zâten bir eleştiri yapılmıştır.

Şimdi de, Muammer'in *mânâ* teorisi hakkında Horten'in kendi yorumunu görelim. O bu teorinin kendisinin Hint felsefesinin tabiatında mevcut bulunan Vaiseşika türü olarak tavsif ettiği şeyin etkisi altında meydana getirilmiş olduğu kanaatindedir.

Horten'in Muammer'in teorisinin Hint kaynaklı olduğunu iddia ederken kendi teorisinin izahında Muammer'in kullandığı herhangi bir terimin, Vaiseşika teorisinin ona intikal etmiş olabileceği herhangi bir dildeki bazı terimleri yansıttığını iddia etmediğine işaret edilebilir. Buna karşılık görmüş olduğunuz gibi, Muammer'in teorisine bağlantılı olarak kullanılan her terimin Grekçe'den geldiği gösterilebilir. Netice olarak, Grek kaynağa dayanmadıkça *mânâ* teorisini açıklamak kesinlikle mümkün olmadığına göre bir Hint kaynağı varsayımına başvurma gereği de yoktur.

Bildiğim kadarıyla, Horovitz ve Horten'den beri iki başka âlim, Tritton ve Nader, Muammer'in *mânâ* teorisiyle ilgilendiler. Tritton, Horovitz ve Horten'e gönderme yapar. Horovitz'in yorumunu o şöylece reddeder: "Bu ustacadır ve probleme uygundur; onun için hiçbir delil yoktur ve o kendi hünerlerine dayanmalıdır."⁶⁵ Horten'in yorumu ise onca şöylece tasvib görür: "Öteki bilgi dallarında Hint tesiri öylesine kesindir ki, sindirilmemiş bile olsa, onu felsefede görmek şaşırtıcı değildir."⁶⁶ Nader ise Muammer'in *mânâ* teorisini bir tür Leibnizyen yeter sebep ilkesi olarak yorumlar.⁶⁷

2. Ebû Hâşim'in Ahvâlî

Muammer'den bir asır sonra, Muammer ve taraftarları tarafından ortaya atılan problem hakkındaki tartışmalar Ebû Hâşim'i Muammer'in *mânâ* teorisini tenkîde ve *ahvâlî* teorisi olarak ifade edilen yeni bir teoriye götürdü. Ebû Hâşim genel bir tasdik (predication) teorisi olarak bu teoriyi bir kez geliştirdiğinde aynı zamanda sıfatçıların ve sıfat karşıtlarınkine zıt bir görüşe ulaşmış olarak bu ilâhî sıfatlar meselesine tatbik etti.

⁶⁵ A.S. Tritton, *Muslim Theology* (1947), s. 101.

⁶⁶ Age., s. 100.

⁶⁷ Albert, N. Nader, *Le Système Philosophique des Mutazila* (1956), s. 208.

¹ Arapça lügatlardaki *ahvâl*'in tekili olan *bâl* kelimesi İngilizceye "state", "condition", "circumstance", "position" ve "present time" olarak tercüme edilir. Sıfatlar problemi bağlamında ilk zamanlardan itibaren modern âlimler onun tercümesi olarak "state"i benimsediler: Schmolders, *Essai* (1842)

Biz önce onun genel ahvâl teorisini ve sonra onun sıfatlar meselesine tatbik edilmesini ele alacağız.

Kendisi bir Eşarî olan ve Eşarî'ye "üstâdımız" (*şeyhunâ*)² diye atıfta bulunan Bağdâdî, Ebû Hâşim'in haller teorisini şu cümle ile takdim eder: "bu görüş öteki fırkalar tarafından olduğu gibi onun Mu'tezilî yandaşlarınca da küfür olarak görülmüştür."³ Daha sonra o ahvâl teorisinin kaynağı hakkında iki rivâyet iktibas eder.

Her iki rivâyet, Ebû Hâşim'i kendisinin *ahvâl* teorisine mecbûr eden şeyin ne olduğunu açıklayacakları duyurusu ile başlar. Onların ortak açıklamaları, Muammer'in *mânâ* teorisi ile ilgili bir tenkîdin onu bu teoriye mecbur ettiğidir. Sonra her iki rivâyette de Muammer'in *mânâ* teorisi bir soruya cevap verme teşebbüsü olarak sunulur; birinci rivâyette bu soru "ashabımızın önceki Mu'tezilîler'e"⁴ yönelttiği soru diye iktibas edilirken ikinci rivâyette bizzat Muammer tarafından ortaya atılan soru olarak iktibas edilir.⁵ Birinci rivâyette ifade edildiği şekliyle soru şudur: "İçimizden âlim olan bir kimse cahil olan bir kimseden kendisi hakkındaki bilgisi sebebiyle mi yoksa dışardan bir sebeple mi ayrılır?"⁶ İkinci rivâyetteki soru ise şöyledir: "Zeyd'in bilgisi, kendisinden dolayı mı yoksa bir *mânâ* sebebi ile mi, yoksa, ne kendisinden dolayı ne de bir *mânâ* sebebiyle mi Amr'a değil de kendisine aittir?"⁷ Birinci rivâyette açıkça ifade edilen ve ikinci rivâyette telmih edilen cevap bu bilginin ne kendisinden dolayı ne dışardan bir sebeple olmadığı, lâkin bir *mânâ*dan dolayı olduğudur. Bu neticeye ilişkin iki eleştiri kısaca ve sadece imâlî bir şekilde anlatılır. Bu eleştirilerden biri şöyledir: "Eğer o bir *mânâ*dan dolayı ise, o takdirde Muammer bir *mânânın* sonsuza kadar başka bir *mânâ*ya bağlı olduğu iddiasında haklı olacak-

P. 150: "état"; Haarbrücker, *Scharastani's Religionsparteien*, I (1850), P. 83: "Zustand"; Munk, *Guide*, I, 51 (1856), P. 185: "conditions," fakat *Melanges* (185q), P. 328: "condition, état ou circonstance"; Macdonald, *Development of Muslim Theology* (1903), P. 160: "states"; Horovitz, *Der Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam* (1909) P. 57: "Zustand." Bu tercüme sonraki birçok âlim tarafından devam ettirildi. Fakat aşağıdaki âlimler "mode" terimini kullandılar: de Boer, *Gesehichte der Philosophie im Islam* (1901), P. 54, "Zustande oder modi"; Horten, "Die Modus-Theorie des abü Haschim", ZOMG, 63; 303 ff (1909); Nader, *Mu'tazila*, P. 211: "le mode," Ben, her ne kadar Ek III'de gösterileceği gibi, terim başlangıçta Ebû Hâşim tarafından "disposition" anlamında kullanılmış ve daha sonra anlamı genişletilerek "state" anlamında kullanılmışsa da "mode" terimini kullanmayı tercih ettim.

² *Fark*, s. 200.

³ *Age*., s. 180.

⁴ *Age*., s. 181.

⁵ Aynı yer.

⁶ Aynı yer.

⁷ Aynı yer.

tır.”⁸ Ebû Hâşim’in *mânâ*ların sonsuzluğuna itirazı gayet açık bir şekilde Kur’ân’ın Allah hakkındaki “O herşeyi tek tek saymıştır” (72/28)⁹ âyetine dayanmaktadır. Muammer’in *mânâ* teorisiyle ilgili eleştirilerinin sonucu olarak Ebû Hâşim, birinci rivâyette ifade olunduğu şekliyle kendi yeni teorisine ulaştı, ki bu şöyle ifade edilir: “bilen kimse bilmeyen kimseden ancak kendisinin içinde bulunduğu bir *hâl* (yani onun bilgiye yatkın olması) sebebiyle ayrılır”¹⁰ ve onun ikinci rivâyette ifade edilişi ise şöyledir, “bilgi bir *hâl* nedeniyle Zeyd’e aittir.”¹¹

Ahvâl teorisinin nasıl ortaya çıktığına ilişkin bu açıklamadan sonra gelen şey iki rivâyette farklıdır. Birinci rivâyette açıklamadan sonra, kendisinden önceki şeyin bir tür sonucu olarak takdim edilen bir pasaj yer alır. İktibas edersek: “Ve böylece o üç duruma göre *hâl*’i kabul etti. Birinci durum bir öznenin, öznenin kendisinden dolayı belli bir sıfatla tavsif edildiği bir durumdur ve özne içinde bulunduğu *hâl* sebebiyle sıfatı hak eder. İkinci durum, bir *mânâ* sebebiyle kendisinin sıfatı olarak belli bir şeyle vasıflanan öznenin bir *hâl*’den dolayı bu *mânâyı* kazandığı durumdur. Üçüncü durum ise öznenin belli bir sıfatı ne kendinden dolayı ne de bir *mânâ* sebebiyle hak etmediği, lâkin Ebû Hâşim’e göre, bir *hâl* nedeniyle, başka bir sıfata değil de bu sıfata sahip olduğu durumdur.”¹² İnanıyorum ki, Cüveynî¹³ ve Şehristânî’nin¹⁴ rivâyet ettikleri Ebû Hâşim’in hallerinin ikili taksimine dayanarak burada Bağdâdî’nin rivâyet ettiği üçlü bölümlenimin sırasıyla (1) özellikler olan sıfatlar anlamında haller, (2) canlı varlıklardaki bazı arazlar olan sıfatlar anlamında hallere ve (3) cinsler yahut türler olan sıfatlar anlamında hallere işâret ettiği kanıtlanabilir. Böylece, genel bir tasdik teorisi olarak Ebû Hâşim’in *ahvâl* teorisi Porphyrius tarafından sayılan beş küllînin dördüne uygun düşer.

Hallerin bir konunun yüklemeleri olması ve isimler hariç konunun bütün yüklemelerinin küllî terimler olması sebebiyle haller teriminin Ebû Hâşim ve taraftarlarınca küllîler anlamında kullanılmaya başlanmış olması muhtemeldir. *Ahvâl* teriminin

⁸ Aynı yer. *Fark*’ın basılı neşrinde bu tenkit, sırf tenkit olarak sadece ikinci rivâyette görünür. Fakat birinci rivâyetteki yegâne tenkîdin basılı neşrindeki “bundan zorunlu olarak şu da çıkar” şeklindeki başlangıç kelimeleri ona tekaddüm eden kayıp başka bir tenkidin olduğunu gösterir. Bu kayıp tenkit, Horten’in Berlin yazmasına dayanarak Bağdâdî’nin ilk rivâyetinin Almanca tercümesine dahil edilmiştir (krş. onun “*Neues zur Modustheorie des abu Haschim*, s. 49).

⁹ Krş. aşağıda, s. 470, dipnot, 25.

¹⁰ Bu parantez içindeki yorum Arapça *li-hâl kâne aleyhâ* ibaresinin teknik manasına dayanır, bk. aşağıda Ek III.

¹¹ Aynı yer.

¹² Aynı yer.

¹³ Krş. aşağıda, s. 183 vd.

¹⁴ Aynı yer.

bu tür bir kullanımı Gazâlî tarafından kendisinin “akıl kuvveti kelâmcıların haller dediği küllî makullesi kavrar”¹⁵ cümlesinde doğrudan zikredilir. Yine o Maimonides tarafından “haller, yani küllî kavramlar (*el-meânî el-küllîyye*)”¹⁶ ifadesiyle ilgili kullanımında doğrudan zikredilmiştir. O İbn Hazm’ın “Eşarîlerin saçmalıklarından biri adamlar için ne mevcut ne de gayr-ı mevcut olan hallere ve küllî mânâlara inanmanın mümkün olduğu iddialarıdır.”¹⁷ cümlesinde içerilir. Aynı şekilde o İbn Rüşd’ün “*halleri* inkâr eden kimseler genel olarak varlığa ve genel olarak renge inanmayı inkâr ederler, buna mukabil halleri tasdik eden kimseler genel olarak varlığın ve genel olarak rengin ne mevcut ne de gayr-ı mevcut olduğunu söylerler”¹⁸ cümlesinin muhtevâsında bulunur. Küllîlerle ilgili bu olumsuz tavsîfin, daha sonra göreceğimiz gibi,¹⁹ olumlu bir anlamı vardır, yani onlara zihnin dışında varlık nisbet edenlere ve onların sadece kelimeler olduğunu iddia edenlere zıt olarak küllîlere zihnin içinde varlık nisbet edilmesi olumludur.

İkinci rivâyette *ahvâl* teorisinin kaynağıyla ilgili açıklamadan sonra “ashabımız”²⁰ tarafından Ebû Hâşim’e yöneltilen birkaç meydan okuyucu soru yer alır. Sorulardan her biri Ebû-Hâşim tarafından cevaplandırılır ve her bir cevap haller teorisi hakkında bazı ek bilgiler ihtiva eder. Böylece bir sorunun cevabında Ebû Hâşim “ne hallerin mevcut olduğunu ne de onların gayr-ı mevcut (madum) olduğunu söyler”.²¹ Şu halde, “ashabımızın” bu sorgulaması esnasında Ebû Hâşim kendisinin haller teorisini ilâhî sıfatlar meselesine tatbik etmeye ve “Yaratıcının *ahvâl*”inden²² bahsetmeye başlamış gibi görünüyor, doğrudan hallerin yaratıcıya tatbik edilişi hakkındaki bir sorunun cevabında o “onlar, ne O ne de O’ndan başkasıdır”²³ demiştir. Bu, daha sonra göreceğimiz gibi,²⁴ Sıfatçılar tarafından teslisin ikinci ve üçüncü şahıslarının birer Tanrı olduğu şeklindeki Hristiyan inancının bir inkârı olarak kullanılmış olan eski bir formüladır, fakat Ebû Hâşim ona hem Sıfatçıların düşündüğü şekliyle sıfatların gerçekliğinin hem de Mu’tezilîlerin düşündüğü gibi sıfatların lâfzîliğinin bir inkârı olarak yeni bir anlam vermiştir. Hiç kuşkusuz meydan okuyucu çe-

¹⁵ *Tebâfütü’l-felâsife* XVIII, 62, s. 328.

¹⁶ *Moreh* I, 51, s. 76.

¹⁷ *Fisal* IV, s. 208.

¹⁸ *Tebâfütü’l-tehâfüt*, III, 233, s. 258.

¹⁹ Krş. aşağıda, s. 197.

²⁰ *Fark*, s. 181.

²¹ *Age*, s. 182.

²² Aynı yer.

²³ Aynı yer.

²⁴ Krş. aşağıda, s. 211.

şitli sorulara verdiği cevaplar esnasında o, hallerin genel bir isnâd teorisi olarak haller benzeyen ilâhî sıfatlara tatbik edilğinde “ne mevcut ne de gayrı mevcut” olduklarını söyleme fırsatı da bulmuştu, çünkü başka bir yerde doğrudan “Ebû Hâşim’in halleri ne var olan [ne de yok olan] sıfatlar olarak kabul ettiği”²⁵ rivâyet edilir.

Bu suretle Ebû Hâşim haller teorisi vasıtasıyla kendisini hem Sıfatçıların hem de Mu'tezile'nin sıfatlar anlayışının karşısında bir yere yerleştirdi. Ancak burada zihinlerimizde bir soru takılmaktadır. Ebû Hâşim'in haller teorisi, Mu'tezile'nin tasavvur ettiği gibi sıfatların lâfzîliğinin bir inkârı olduğuna göre, Tanrı'ya isnâd olunan çeşitli haller arasındaki farklılıkların sadece nominal yahut lâfzî farklılıklar olmaması ve bu nedenle Tanrı'daki hallerin çokluğunun da sadece lâfzî bir çokluk olmaması gerekir. O takdirde Ebû Hâşim şu Mu'tezilî delile nasıl tatmin edici bir cevap verecektir? Tevhid mutlak basitlik anlamında dahilî birliği ihtiva ettiğine göre, Ebû Hâşim'in tasavvur ettiği gibi hallerin Tanrı'daki çokluğu Tanrı'nın dahili birliği ve basitliğiyle bağdaşmaz. İmdi, görmüş olduğumuz gibi,²⁶ Sıfatçılar Mu'tezilîler tarafından bu delil ile karşı karşıya bırakıldıklarında kendi anlayışlarına göre tevhidin, ezelden beri birbirleriyle ve Tanrı'nın zâtıyla birleşmiş olan bir parçalar çokluğunu O'ndan dışarı çıkarmadığını iddia ederek tam bir kesinlikle tevhidin mutlak basitlik anlamında dahilî birliği ihtiva ettiğini reddettiler. Bundan dolayı, soru Ebû Hâşim'in bu delili nasıl ele alacağıdır. Biz onu Sıfatçılar gibi Tanrı'nın mutlak basitliğini inkâr yoluna gitmeye mecbûr kalmış olarak mı bulacağız yoksa Mu'tezile'nin bu delilinin defedilmesinin başka bir yolunu mu keşfedeceğiz?

Bu soruya bir cevap Şehristânî'nin tekrâren hem *Milel*'inde hem *Nihâye*'sinde iktibas ettiği bir cümlede bulunabilir. *Milel*'inde Ebû Hâşim'in “ne var ne de yok olan ve ne bilinen ne de bilinmeyen sıfatlar olarak haller kabul ettiğini”²⁷ ifade ettikten sonra Şehristânî şunu ekler: “Ondan sonra Ebû Hâşim Allah hakkında bu halleri gerektiren başka bir hâl kabul etti.”²⁸ Hemen hemen aynı kelimelerle o *Nihâye*'sinde “Ebû Hâşim'in bu halleri gerektiren başka bir hâl kabul ettiğini”²⁹ söyler. *Nihâye*'sinin başka bir yerinde o Ebû Hâşim'in şöyle dediğini aktarır: “Alimlik bir hâldir ve kâdirlik bir hâldir, ve onların her ikisini ifade eden bütün halleri gerektiren bir hâldir.”³⁰ Yine aynı eserinde o şunu söyleyen bir hâller muhâlifî gibi davranır; “Ebû

²⁵ *Milel*, s. 56.

²⁶ Krş. yukarda, s. 138-139.

²⁷ *Milel*, s. 56.

²⁸ Aynı yer.

²⁹ *Nihâye*, s. 180.

³⁰ *Age*, s. 198.

Hâşim Tanrı hakkında onun âlim ve mürîd olmasını gerektiren bir hâl kabul etmedi mi?"³¹ İnanıyorum ki, Tanrı'ya tatbik edildiği gibi hallerin çokluğu ile diğer varlıklara tatbik edildiği şekliyle hallerin çokluğu arasındaki farklılığa bir îma da Şehristânî'nin belli bir Nestûrî tarafından Tanrı'ya isnâd edilen "mevcut", "hayy" ve "âlim" terimlerini Ebû Hâşim'inkilerle aynı anlamda kullanıldığını söylediği pasajda bulunabilir ki, buna Şehristânî şunu da ilâve eder: "Onun cümlesi en sonunda Allah'ın mevcut, hayy ve akıllı [anlamında kullanılan âlim] olması insanın tanımında [o canlı ve akıllıdır] filozofların söyledikleri gibidir iddiasına varır, şu farkla ki insan birleşik olduğu için insana nazaran ona isnâd edilen şeyler farklıdır, oysa Allah birleşik değil, basit bir cevher olduğu için [Allah'a nazaran onlar farklı olmaz]".³² Onun bu pasajda zikrettiği farklılık hiç kuşkusuz buradaki cümlelerinde Allah'a isnâd olunan çeşitli hallerin tamamının bir tek halden doğduğunu söylemesinden ileri gelmektedir.

Şehristânî'ninkilere benzer cümleler Râzî'de de görülebilir. Bir yerde o Ebû Hâşim'e "ilim, kudret, hayat ve mevcûdiyetin beşinci bir *hâl* tarafından gerektirildiğini ve bunun bütün hallerin ezeli olmasına rağmen böyle olduğu"³³ görüşünü affeder ki, buna göre zikredilen dört hâl ezeli olarak beşinci hâl tarafından gerektirilmiştir. Bir başka yerde o şöyle der: "Ebû Hâşim Allah'ın zâtının esasen başka zatlar gibi olduğunu ve onun onlardan sadece dört hâli, yani hayat, bilim, mevcûdiyet ve kudret hallerini gerektiren bir hâl ile ayrıldığını iddia eder."³⁴ Dikkat edilirse, bu pasajlardan hiçbirinde bize Tanrı'daki temel gerektirici (causative) hâlin ne olduğu söylenmemektedir. Bununla birlikte, bu malûmat Tûsî tarafından Râzî'den iktibas ettiği ikinci pasaj üzerine yorumunda verilir. Râzî'nin pasajında "hal" için "sıfat" kullanan Tûsî şöyle der: "Başkasının değil yalnız Ebû Hâşim'in Allah'a nisbet ettiği sıfat Tanrılık (*el-ilâhiyyet*) sıfatıdır."³⁵ Böylece "Tanrılık" olarak tavsif edilen bu tek hâl yalnızca Tanrı'ya aittir ve haddi zâtında o Aristo'nun "özellik" (*idion-hâssiyye*) dediği şeydir, ki o, onun tarif ettiği kadarıyla bir şeye isnâd olunan bir terim demektir ve "yalnız o şeye" aittir.³⁶ Gerçekte, göreceğimiz gibi, Cüveynî Ebû Hâşim'in bu tek hâlini Tanrının "en husûsî" (*ebass*) vasfı olarak tavsif eder.³⁷

³¹ *Age.*, s. 140.

³² *Milel*, s. 175.

³³ *Muhassal*, s. 55.

³⁴ *Age.*, s. 111.

³⁵ *Age.*, s. 111. dipnot 2.

³⁶ *Topics I*, s. 102^a, 18-19; krş. *Philo*, II, s. 131.

³⁷ *Irşâd*, s. 47.

Şu halde, bu beyanlara göre hâller teorisi iki yenilik başlatmıştır.

Birincisi, o “ne Tanrı ne de Tanrı’dan başkası” şeklindeki eski formüle yeni bir anlam verdi ve yine o, Sıfatçılar ve Mu’tezilîler tarafından tasavvur edildiği şekliyle sıfatlara aykırı bir haller tarifi olarak her iki formülü de kullanmak suretiyle “ne mevcut ne de madum” şeklindeki yeni formülü dile getirdi.

İkincisi, o sıfatların yeni ismi olan hâllerin sebeplerinin neticeleri olarak Tanrı’ya ait oldukları görüşünü getirdi. Bu yeni bir şey idi, çünkü Sıfatçılara göre Tanrı ile Onun sıfatları arasında hiçbir sebeplilik ilişkisi yoktu. İlk zamanlardan beri, onların bir sebepten çıkar gibi O’ndan çıktıklarına hiçbir imâda bulunmaksızın sıfatlar Tanrı ile birlikte ezeli yahut O’nun zâtında kâim veya O’nun zâtına ilâve edilen varlıklar olarak zikredilir. Yalnızca ezeli Kur’ân anlamında kelâm sıfatına nazaran Allah bu sıfatın sebebi olarak düşünülür. Allah’ın zâtı ile Onun sıfatları arasında bir sebeplilik ilişkisi kavramının yokluğu sünnî sıfatçılar arasında İbn Küllâb’ın ilâhi sıfatlar “aralıksız olarak yaratılmamış”³⁸ yani ezeli olarak meydana getirilmemiş varlıklardır şeklindeki tarifinde açıkça ifâde edilir. O, açıkça Allah’ın sıfatları ile O’nun zâtı arasındaki ilişki meselesini münâkaşa eden Gazâlî’de daha açık bir şekilde ortaya çıkar. Onun savunduğu görüş gerçekte, zâtın varoluşu için sıfatlara muhtaç olmadığı, buna karşılık sıfatların var oluşları için zâta muhtaç olduklarıdır, çünkü sıfatlar olarak onlar kendisinde var olmak için bir konuya (*mevzûf*) muhtaçtırlar.³⁹ Fakat, sıfatların bir konuda varoluşu Gazâlî açıklamaya devam eder, onlar arasında terimin gerçek mânâsında yani bir eser ile onun “fâil illeti” arasındaki ilişki anlamında bir sebeplilik ilişkisi ihdâs etmez, ve Gazâlî ekler: filozoflar kendi yapay terminolojilerinde bir sıfatın isnâd edildiği konuya “alıcı sebep” (*el-illetü’l-kâbiliyye*) ve konuya isnâd olunan sıfata “sebepli şey” (*malûl*) deseler bile bu böyledir.⁴⁰

Hâller teorisinin canlandığı Sıfatçılar arasındaki muhâlefette yalnızca formül sorununun tartışma meselesi olduğu kaydedilmelidir; Tanrı ile Onun sıfatları arasındaki sebeplilik ilişkisi meselesi hiçbir zaman tartışılmaz. Bu husus, her ne kadar mevcut bulunsada, bu farklılığın dini bir mesele olarak önemli sayılmadığını gösterir gibidir. Gerçekte, yaklaşık üç asır sonra Hanbelî İbn Kudâme (ö: 1223), Ebû Hâşim’in haller teorisinin tesirinin hiç bir izi olmaksızın kendisinin sünni inancı dışında şunu söyler: “Onun sıfatları Ondandır.”⁴¹ yani onlar kendilerinin sebebi olarak Tanrı’dan sâdir olmuşlardır.

³⁸ *Fisal* IV, s. 208.

³⁹ *Tehâfütü’l-felâsife* VI, 5. s. 166.

⁴⁰ *Age.*, 8-9, s. 166- 167.

⁴¹ *Tabrîm* 19, s. 12.

Mu'tezilîler arasında, onların sıfatları inkârının ılımlı bir biçimi olarak ortaya çıkan haller teorisi, İbn Hâzm'ın tanıklığına göre,⁴² bazı Eşarîlerce kendilerinin sıfatları tasdikinin ılımlı bir biçimi olarak kabul edildi. *Nihâye*'sinde Şehristânî böylesi iki Eşarî'yi, Bâkılânî ve Cüveynî'yi zikreder. Bâkılânî ile ilgili olarak biraz tereddüt ettikten sonra onun haller teorisini kabul ettiğini⁴³ ve Cüveynî hakkında başlangıçta onun halleri tasdik ettiğini ve daha sonra onları inkâr ettiğini söyler.⁴⁴ Aynı şekilde Râzî, Bâkılânî ve Cüveynî'yi haller teorisini benimseyen kimseler olarak tanıtır.⁴⁵

Bununla birlikte, göreceğimiz gibi, her ikisi de haller teorisini kabul etmesine rağmen onlar bu teori ile kendilerinin sıfatlar hakkındaki inançlarını uzlaştırmaya gayret ettiler, ancak onların uzlaştırma tarzları aynı değildi.

Bâkılânî'nin haller teorisi ile kendisinin sıfatlara inancını uzlaştırdığı tarz Şehristânî'nin *Milel*'indeki üç parçadan oluşan bir pasajdan çıkarılabilir. Birincisi o Bâkılânî'nin bir eserinden Üçüncü Hâlin İmkansızlığı Yasası'nı ihlâl etmesi sebebiyle haller ne vardır ne de yoktur şeklindeki haller teorisinin formülüne karşı Eşarî'nin delilini yeniden takdim eder. İkincisi, o Bâkılânî'nin bu delili reddettiğini ve kendisinin Allah'ta gerçek *mânâlar* olarak sıfatlara inancından fiilen vazgeçmeksizin kendisinin haller görüşünü tesis ettiğine işaret eder. Üçüncüsü, Bâkılânî'nin şu sözünü aktarır: "Ebû Hâşim'in kabul ettiği hâl, o (bizim sıfat dediğimiz) halleri gerektiren bir hâl kabul ettiğinde, bizim husûsî olarak sıfat dediğimiz şeydir"⁴⁶

Böylece onun formüle edilmiş haller teorisi başka ne ihtiva edebilirse etsin o esas itibarıyla Ebû Hâşim'in öteki bütün hallerin sebebi olarak bir tek hâl anlayışına dayanır.

Bâkılânî'ninkin tersine, Cüveynî'nin hallerle sıfatları uzlaştırması Ebû Hâşim'in öteki bütün hallerin sebebi olarak bir tek hal görüşünün kabûlüne dayanmaz. Bu görüşü o bâtil diye reddeder. Bu suretle o kendisinin *İrşâd*'ında "Mu'tezile ve onları takip eden heretikler sıfatların inkâr edilmesinde aynı görüştedirler"⁴⁷ dedikten sonra bu tür üç heretik grup sayar, onlardan biri olan ikinci grubu şöyle tanıtır: "Ötekiler kendilerini şöyle diyerek ifade ederler: bu tasdik edilen terimler Allah'ın zâtı hakkında Onun, kendisinin vasıflarının en özelî olan bir hâlê sahip olması ne-

⁴² Krş. aşağıda s. 215-126.

⁴³ *Nihâye* s. 131.

⁴⁴ Aynı yer.

⁴⁵ *Muhassal*, s. 38.

⁴⁶ *Milel*, s. 67.

⁴⁷ *İrşâd*, s. 46-47.

deniyle tasdik olunur ve bu hâl Onun hayy, âlim ve kâdir olarak vasıflandırılmasını gerektirir.”⁴⁸ Böylece tavsif edilen görüş gâyet açık bir şekilde Ebû Hâşim’inkidir.

Cüveynî’nin haller ile sıfatları uzlaştırma tarzı kendisinin *İrşâd*’ındaki iki bölümün incelenmesinden çıkarılabilir. Bu bölümlerden biri “Allah’ın Zorunlu Sıfatları”⁴⁹ başlığı altında ilâhî sıfatları konu edinir ve diğeri “Sıfatların Bilgisinin İsbatı”⁵⁰ başlığı altında genel isnad teorisi olarak halleri ele alır. Şimdi bu iki bölümün başlıklarının gerçek ifadesi, Cüveynî’nin sıfatlar olarak işaret ettiği Allaha isnad olunan terimlerin onun tarafından genel isnad teorisinde kullanılışlarında haller olarak kabul edildiğini gösteriyor gibidir. Fakat onun sıfatları haller olarak ele alışı onun iki ilâhî sıfat türü olarak gördüğü şeyin tarif ve tasvîri ile iki hâl türü olarak gördüğü şeyin tarif ve tasvîrinin dikkatli bir karşılaştırılmasından daha açık bir şekilde ortaya çıkar. Böyle bir karşılaştırmadan biz, onun ilâhî sıfatlara nazaran *nefsî sıfatlar*⁵¹ dediği şeyin - “kadîm”,⁵² “bir”⁵³ ve “ebedî”⁵⁴ gibi “bizzat öznenin sıfatları” - genel haller teorisine nazaran “sebeatsız hallerin”, yani özelliklerin ilk şeklini teşkil eden şeye retabuk ettiğini öğreniyoruz.⁵⁵ Bu surette bu tür sıfatları o kendisinin ne var ne de yok diye vasıflandırdığı haller olarak kabul eder.⁵⁶ Aynı şekilde, ilâhî sıfatlara nazaran onun *mânevî sıfatlar*⁵⁷ dediği şey - “âlim”, “kâdir”, “hayy”,⁵⁸ “mürîd”,⁵⁹ “semî”,⁶⁰ “basîr”⁶¹ ve “mütekellîm”⁶² gibi- genel haller teorisine nazaran kendisi tarafından “sebepli haller”⁶³ diye isimlendirilir. Onun *mânâ* dediği sebepten,⁶⁴ *mânevî sıfatlarla mânâ* -sebepli sıfatları kasdettiğini anlamamız için elimizde delil bulun-

48 Age., s. 47.

49 Age., s. 17.

50 Age., s. 46.

51 Age., s. 17.

52 Age., s. 18.

53 Age., s. 30.

54 Age., s. 46.

55 Age., s. 47; krş. aşağıda, s. 187.

56 Aynı yer.

57 Age., s. 17.

58 Age., s. 37.

59 Aynı yer.

60 Age., s. 43.

61 Age., s. 45.

62 Age., s. 58.

63 Age., s. 47.

64 Aynı yer.

maktadır.⁶⁵ Binâenaleyh âlim, kâdir, hayy, mürîd, semî, basîr ve mütekellim gibi sıfatlar ne var ne de yok olan hallerdir, ancak bu hallerden her biri “ilim, kudret, hayyat, irâde, işitme, görme ve kelâm” gibi uygun bir *mânâ* tarafından gerektirilir ve bu *mânâ*lardan her biri Allah’ta var olan gerçek bir sıfattır. Cüveynî’nin haller ile sıfatları uzlaştırması işte böyledir. Tabîî, ilâhî sıfatlar teorisi olarak haller meselesinde, *mânâ* ile onun uygun hali arasındaki sebeplilik ilişkisinin, Hristiyanlık ve Plotinus’da kullanıldığı gibi ezeli oluş kavramında ifade edilen ezeli sebeplilik ilişkisine benzer ezeli bir ilişki olduğu anlaşılmalıdır.⁶⁶ “Sünnîler arasında halleri destekleyen kimselere “gönderme yaptıktan sonra açık bir şekilde sadece Cüveynî’nin *mânevî sıfatlar* dediği şeye göre, “onların âlimliğin Allah’ta kâim olan bir *mânâ* tarafından gerektirilen bir sıfat olduğunu iddia ettiklerini ve bu *mânânın* ilim olduğunu”^{66a} söylerken Râzî’nin gerçekten açık bir şekilde zihninde bulunan Cüveynî’nin haller ile sıfatları uzlaştırma şeklidir.

Cüveynî’nin haller ile sıfatları uzlaştırmasıyla ilgisi oldukça açık olan tam bir açıklama Fezâlî’nin kâdir, mürîd, âlim, hayy, semî, basîr ve mütekellim sıfatlarına ilişkin müzâkeresinde bulunabilir. Onun müzâkeresi şöylece yeniden ifade edilebilir.

Her ne zaman bir öznenin zâtında kudret mevcutsa, öznenin kadir olduğu söylenir. Bununla birlikte, mevcûdiyet ifade eden kudret terimi ile tasdik ifade eden kâdir terimi arasında fark vardır. Kudret gerçekten var olan bir şeydir [ve bu nedenle gerçek bir sıfat (*mânâ*)dır];^{66b} kâdir ise ne var ne de yoktur ve bu nedenle bir *hâldir*. Keza bu iki terimin yaratılmış varlıklara tatbik edilmesindeki karşılıklı münâsebeti ile Tanrı’ya tatbik edilmelerindeki karşılıklı münâsebet (interrelotionship) arasında da fark vardır. Onların yaratılmış varlıklara tatbik edilmesi durumunda hem onlardaki kudret ve hem onların kâdir olmaları yaratılmıştır ve kudretin kâdire nisbeti sebep nisbetidir; onların Tanrı’ya tatbik edilmeleri durumunda, hem O’ndaki kudret hem de Onun kâdir oluşu ezeldir, “kudretin Onun kâdir oluşunun sebebi olduğu

⁶⁵ Burada mâneviyye terimi gâyet açık bir şekilde “*mânâ*-sebepli” demektir, “âlim”, “kâdir” ve benzerleri gibi, sırasıyla onların sebepleri olarak her biri bir *mânâ* olan “ilim”, “kudret” ve benzerlerine tasdik edici halleri gösterir. O, Fezâlî’nin Kifâye’sinde “ilim ve “kudret” gibi mevcûdiyet ifade eden terimler anlamında kullanılan (s. 56) *meânî sıfatları* tabirine zıt olarak “âlim” ve “kadir” gibi tasdik edici haller anlamında kullanılan *mânevî sıfatlar* anlamındadır. Bununla birlikte, daha sonra *Keff’*ten (s. 56) iktibas edilecek bir pasajda, İbn Rüşd *mâneviyye* terimini Eşarî’nin sıfatların gerçekliğine inancının bir vasfı olarak kullanır, açıktır ki o “gerçek” anlamında, yani *mânânın* sıfatı olarak kullanılmıştır, orada *mânâ*, kendisiyle eşdeğer olarak kullanılan şey anlamında kullanılır.

⁶⁶ Krş. aşağıda, s. 299.

^{66a} *Mabassal*, s. 131.

^{66b} Krş. aşağıda dipnot 66 e.

söylenmez, yalnızca kudret ile Onun kâdir oluşu arasında zorunlu bir karşılıklı ilişkinin (*telâzum*) olduğu söylenir.”^{66c} Tasdik ifade eden kâdir terimi hakkında söylenmiş olan, yukarda zikredilen hepsi hâl olan öteki altı tasdik edici terim hakkında da doğrudur.^{66d} O takdirde de bütün bu haller *mânevî sıfatlar* olarak tavsif edilebilir ki onlar zikredilen sıraya göre gerçek şeyler anlamında *mânâ sıfatları* olan kendilerinin uygun varlık ifade eden terimlerinden doğan sıfatlardır, *mânâ sıfatlarının* yaratılmış varlıklarda kendi hallerine nisbeti sebep nisbeti ve Tanrı’daki nisbeti sadece zorunlu karşılıklı ilişki (*telâzum*) nisbetidir.^{66e}

Haller teorisi Ebû Hâşim adıyla birleştirilmiştir ve Şehristânî eserlerinden birinde açık bir şekilde Ebû Hâşim ibn el-Cübbâî’den önce haller teorisine dâir hiçbir bahs bulunmadığını söyler.⁶⁷ Ne var ki bizzât Şehristânî başka bir eserinde, Ebû Hâşim’den yaklaşık bir asır önce yaşamış olan Ebû’l-Huzeyl’in, Ebû Hâşim’in haller teorisine benzer bir görüşe sahip olduğunu yahut, başka kelimelerle, Ebû’l-Huzeyl’in Ebû Hâşim’in haller teorisini önceden ortaya koyduğunu göstermeye gayret eder.⁶⁸

Ebû’l-Huzeyl’in özgün görüşünü Eşarî şöyle haber verir: “Allah Kendisi olan bir bilgi ile âlimdir ve O, O olan bir kudretle kâdirdir ve O yine O olan bir hayatla hayy’dır.”⁶⁹ Bağdâdî’de formülün sadece ikinci kısmı şöylece yeniden ortaya konur: “Allah’ın bilgisi Allah’tır ve Onun kudreti O’dur.”⁷⁰ İbn Hazm’da formül şu şekilde ifade edilir: “Allah’ın bilgisi ezelîdir ve Odur.”⁷¹ Şehristânî onu şöyle ifade eder: “Yaratıcı kendisi olan bir bilgi ile âlimdir”⁷² yahut “Yaratıcı bilgi ile âlimdir ve Onun bilgisi Onun zâtıdır, kudret ile kâdirdir ve Onun kudreti Onun zâtıdır, hayat ile hayydır ve Onun hayatı Onun zâtıdır.”⁷³

Ebû’l-Huzeyl’in sıfatlar teorisinin bu son formülasyonu üzerine Şehristânî şu yorumu yapar: “Allah bilgiden dolayı değil kendi zâtından dolayı âlimdir diyen kimsenin cümlesi ile O kendisinin zâtı olan bir bilgi sebebiyle âlimdir diyen kimsenin [yani, Ebû’l-Huzeyl] cümlesi arasındaki fark birinci cümle sıfatların inkârıdır, buna

^{66c} *Kifâye*, s. 55.

^{66d} *Age.*, s. 55-56.

^{66e} *Age.*, s. 56-57.

⁶⁷ *Nihâye*, s. 131.

⁶⁸ *Milel*, s. 34.

⁶⁹ *Makâlât*, s. 165, 188.

⁷⁰ *Fark*, s. 108.

⁷¹ *Fisal II*, s. 126.

⁷² *Nihâye*, s. 180.

⁷³ *Milel*, s. 34.

karşılık ikinci cümle ya kendisi sıfat olarak zâtın yahut kendisi zât olarak sıfatın tasdikidir. Fakat eğer Ebû'l-Huzeyl bu sıfatları zâtın vecihleri olarak kabul ediyorsa o takdirde onlar Hristiyanların hypostasları (*ekânim*) yahut Ebû Hâşim'in halleridir."⁷⁴

Onun demek istediği şudur: "Zâtıyla âlimdir" tabiri, Nazzâm tarafından kullanılan⁷⁵ fakat bizzât Şehristânî'nin genel olarak Mu'tezile'ye atfettiği formül olan "ve bir bilgi ile değil" ifadesiyle nitelendirildiğinde o sıfatların mevcut olmadığı, onların sadece *lâfızlar* olduğu yahut Latince'de sadece bir ses çıkarma (*flatus uocis*) olarak nitelenen şey olduğu anlamına gelir, öyle ki onlar Allah'a isnâd edildiğinde Allah'ın her bir yüklemi yalnızca Allah'ın bir ismidir. Bununla birlikte, Ebû'l-Huzeyl'in görüşü öyle değildir. O "Allah bir bilgi ile âlimdir" diyerek başlayıp daha sonra bu cümleyi "bu bilgi Onun zâtıdır" yahut o "kendisidir" diyerek nitelendirmeye devam edince o takdirde onun dediği şey iki yoruma elverişli hale gelir.

Birincisi, o bilginin Allah'ın kendisi olduğu anlamına gelebilir, göreceğimiz üzere ona bu mânâ İbnü'r-Râvendi tarafından verilmiştir. Fakat bu mânâ, yine göreceğimiz gibi, Hayyât ve keza Şehristânî tarafından reddedilmiştir.⁷⁷

İkincisi, o şu anlama gelebilir ki "ilim" yahut herhangi başka bir sıfat, bir yandan, Allah'ın zâtından başkadır ve öte yandan Allah'ın zâtıyla aynıdır; başka kelimelerle, bir yandan O vardır ve öte yandan, o yoktur, yahut o ne vardır ne de yoktur ve bu nedenle ne Allah'tan başkadır ne de Allah'la aynıdır. Fakat böyle bir yorum, Şehristânî söylemeye devam eder, ilmin ve Allah'a isnâd edilen öteki bütün terimlerin Ebû'l-Huzeyl tarafından "zâtın vecihleri" olarak düşünüldüğünü ve bu yüzden onların daha sonra Ebû Hâşim'in "haller" dediği şeyi ifade eder, çünkü haller Halciler tarafından "vecihler" olarak nitelenmiştir.⁷⁸ Onun burada "Hristiyanların ekânimi"ni anması, göreceğimiz gibi,⁷⁹ teslis formülasyonları Şehristânî tarafından Ebû Hâşim'in halleriyle karşılaştırılan Hristiyanları gösterir ve bu nedenle o hypostasların onlar tarafından aynı şekilde "vecihler" olarak nitelenebileceği sonucuna varır.

Sıfatlar problemine ilgisi bakımından Ebû Hâşim'in *ahvâl* teorisinin tarihi ve mânâsı hakkında Bağdâdî, Cüveynî ve Şehristânî'den çıkarılabilecek şey budur. Ta-

⁷⁴ Aynı yer.

⁷⁵ *Makâlât*, s. 486.

⁷⁶ *Milel*, s. 30.

⁷⁷ Krş. aşağıda, s. 230-231.

⁷⁸ Krş. aşağıda, 231-232.

⁷⁹ Krş. aşağıda, 338-339.

rihi bakımından temel noktalar üçtür: (1) O Ebû Hâşim tarafından Muammer'in *mâna* teorisini tenkîdinde genel bir isnâd teorisi olarak başlatılmıştır. (2) Daha sonra yine onun tarafından Mutezile'nin katıksız sıfatları inkârının ılımlı bir çeşidi olarak ilâhî sıfatlara tatbik edilmiştir. (3) Sonunda o bazı Sıfatçılar tarafından Sıfatçı yandaşlarının sıfatların aşırı gerçekliğine olan inançlarının ılımlı bir çeşidi olarak bir yahut başka şekillerde kabul edildi.

Ebû Hâşim'in haller teorisine dâir başka açıklamaların çok kısa özetleri şöyledir: (1) A. Schmolders sadece şunu söyler: "Hâl mânâsının genişliği bakımından son derece karmaşık bir kelimedir. Aristo'nun diliyle söylendiğinde, *dynamei ön*, bu varoluş tarzının en güzel ifadesidir." (2) S. Horovitz onun tamamen Eflâtun'un idealar teorisine dayandığı kanaatindedir (krş. *Kalamı* [1909], s. 54-69); (3) M. Horten konu üzerindeki uzun araştırmalarından ("Die Modus-Theories abû Hâschim", ZDGM, 63: 303-324 [1909]; *Systeme* [1912], s. 411-418; "Neues zur Modustheorie des abû Hâschim." *Festgabe zur 60. Geburtstag Clemens Baeumker* [1913], s. 45-53), sonra şu sonuca ulaştı: "Muammer'in *mâna* teorisi gibi Ebû Hâşim'in haller teorisi de Vaisesika mezhebinin etkisiyle ortaya çıkmış ve onun görüşlerini tevarüs etmiştir."

(Die Philosophie des Islam [1924], s. 185; keza krş. *Systeme*, s. 416); (4) Simon van den Bergh *hâl* teriminin Stoacı *Posekon*'un tercümesi olduğu ve *hâl* terimi üzerine binâ edilen teorinin *lekta*'nın Stoacı tartışmasını yansıttığı kanaatindedir (İbn Rüşd'ün *Tehâfütü'l-Tehâfür*'ü [1954], c. II, s. 4);⁸⁰ (5) A. N. Nader Şehristânî'nin *Nihâye*'sindeki (krş. aşağıda s. 18 vd) iki tip hâl ile ilgili olarak onlara "Kant'ın bahsettiği sentetik hükümler" ile "Kant'ın sözünü ettiği analitik hükümleri" getiriyor, der ve ilâhî haller hakkında "'halleri' daha iyi anlamak için onları Kant'ın analitik hükümlerine yaklaştırmak lâzımdır" der (*Le Systéne Philosophique des Mû'tazila* [1956], s. 211-212).

HALLER: EBÛ HÂŞİM'İN AHVÂL'I - EK.A

EK. A. Üçlü ve İkili Haller Sınıflaması

Bağdâdî'nin Ebû Hâşim hakkında yukarda iktibas olunan iki rivâyetinden *hâl* teriminin Ebû Hâşim tarafından bir şahısta var olan ve bu şahsın o nedenle başkasından ayrıldığı bir şeyin adlandırması olarak kullanılmış olduğunu çıkarabiliriz. Bu fark o şahsa isnâd edilen muayyen bir terimle ifade edilir ki ona *hâl* denir. Bağdâdî'nin bildirdiğine göre, zihninde hâl teriminin bu kullanımına sahip olarak Ebû

⁸⁰ Krş. aşağıda, s. 202, dipnot 18^a.

Hâşim halleri üç sınıfa ayırır, her sınıf tasdik edici terimin öznesine isnâd edildiği özel bir tarzla ayrılır. Birinci sınıfta bu terim “öznenin kendisinden dolayı” öznesine isnâd edilir; ikinci sınıfta o “bir *mânâ* sebebiyle” öznesine yüklem yapılır; üçüncü sınıfta o, “ne bir *mânâ* ne de öznenin kendisinden dolayı” öznesine isnâd edilir. Bu üç belirsiz tabirin ifade ettiği şey Bağdâdî’nin rivâyet ettiği şekliyle bu üçlü haller sınıflamasında açıklanmaz, fakat onlarla ilgili bir açıklama Cüveynî ve Şehristânî’nin rivâyet ettiği şekliyle aynı hallerle ilgili ikili açıklama da verilmiştir.

Hem Cüveynî hem Şehristânî “sebepli” ve “sebepsiz” olan haller sınıflamasıyla başlarlar.¹ Daha sonra Cüveynî özetle şöyle devam eder, “sebepli olan hâle gelince, o kendisinde kâim olan bir *mânâ* nedeniyle (öznenin) zâtı hakkında tasdik olunan her hükme şâmilidir, meselâ hayy hayydır, kadir kadirdir, gibi.”² Onun zikrettiği bu iki hükümden dikkat edilirse, “hayy”, yukarda zikrettiğimiz gibi,³ hayat süresi anlamında kullanılmıştır ve o “kadir” gibi hayat sahibi varlıklardaki bir arazdır. Şehristânî’de sebepli hallere mutâbık olan açıklama şöyledir: İlk sınıf hallere gelince o, Ebû Hâşim’e göre, varoluşunun şartı olarak hayata sahip olan öznenin zâtında bulunan bir sebepten dolayı özne hakkında tasdik olunan bir hükme şâmilidir, meselâ, hayy’ın hayy, âlim, kâdir, mürid, semî’ ve basîr olması gibi, öyle ki hayat bir öznedeki bulunur ve onun diri olmasını gerektirir; bilgi, kudret, irâde ve varoluşu için hayatın şart olduğu başka herşey hakkında da aynı hüküm geçerlidir. Bu hükümlere *ahvâl* adı verilir, yani onlar kendilerini gerektiren *mânâlara* ilâve edilmiş sıfatlardır.⁴ Şu halde, Şehristânî’nin rivâyetine göre, *mânâ* ile diri, bilen, isteyen, işiten ve gören gibi mutabık tasdik edici hallerin kendilerinden çıktığı hayat, bilgi, kudret, irâde, işitme ve görme gibi varoluş ifade eden terimler kasdedilmektedir.

Daha sonra Cüveynî ve Şehristânî, birincisi “bizim kanaatimize göre” ve ikincisi “Kâdî [Bâkılânî]nin kanaatine göre” diye devamla sebepli haller anlayışının canlı varlıklarla sınırlandırılmamasının gerektiğini yahut, kendilerinin ifade ettiği gibi, onun, *mânânın*, onlarda onun varlığı için “bir şart olarak hayata” sahip olduğu durumdaki varlıklarla sınırlandırılmaması gerektiğini söylerler. O canlı olmayan varlıklara kadar genişletilmelidir, öyle ki bir cansız cisme yüklem yapılan “hareketli” ve “siyah” terimlerine de hâller denebilir, onların sebepleri olan *mânâlarla* kasdedilen “hareket” ve “siyahlık”tır.⁵

¹ *İrşâd*, s. 47, *Nihâye*, s. 132.

² *İrşâd*, s. 47.

³ Krş. yukarda, s. 153.

⁴ *Nihâye*, s. 132.

⁵ *İrşâd*, s. 47; *Nihâye*, s. 132.

Bütün bunlardan Cüveynî ve Şehristânî'nin rivâyetlerine göre Ebû Hâşim'in sebepli hallerinin, "âlim" yüklemi de dahil hepsi canlı varlıklardaki arazlar olan ve herbiri bir *mânâ* tarafından gerektirilen hükümlerden (predicates) ibâret olduğuna hükmedebiliriz. Bu gâyet açık bir şekilde, ilk rivâyetinin ikinci parçasında Bağdâdî'nin haber verdiği şekliyle Ebû Hâşim'in ikinci sınıf hallerine tetâbuk eder ki, orada onların "muayyen bir şey" in "bir *mânâ* nedeniyle" bir özneye isnâd edildiği bir durumu gösterdikleri söylenir, orada "muayyen şey", aynı ilk rivâyetin ilk parçasındaki gibi, "âlim" terimi ve *mânâ* da, Şehristânî'nin haller sınıflandırılmasındaki gibi, "ilim" terimidir.

Ebû Hâşim'in sebepli halleri için bu kadarı yeter.

Onun sebepsiz hallerine gelince, onlar hem Cüveynî hem Şehristânî'de iki isnâd türüyle açıklanır.

Cüveynî'de ilk isnâd türü "cevherin yer kaplaması (tehayyüz)"sıyla,⁶ yani "atom uzayda yer kaplar" önermesindeki hükümle açıklanır. Şimdi, cevherin yani atomun yer kaplaması, onun tarafından daha önce aynı eserde ilâhî sıfatlara nisbetle kendisinin "*nefsî sıfatlar*" dediği şeyin bir tasviri olarak kullanılır, öznenin kendine ait olan bu sıfatları o "öznenin kendisi hakkında tasdik edilen, özne devam ettiği müddetçe öznenin kendisine ait ve sebepsiz olan her sıfat" diye tarif eder.^{6a} "Nefsî sıfat" tâbirindeki "nefs" teriminin burada Allah'a delâlet etmesi nedeniyle bu tabirdeki "sıfat" terimi cinsler yahut türler olarak anlaşılamaz; o yalnızca Allah'a mahsus bir özellik olarak anlaşılmalıdır. Bu sebeple "nefsî sıfat" tabiri gâyet açık bir şekilde Aristo'nun "özü (*oysia*) bakımından değil kendinden ötürü (*kath ayto*) her bir şeye ait olan şey"⁷ olarak özellik tarifini yansıtır, bu onun, meselâ, bir insanın yüklemi olan "canlı" terimi gibi, tanımın bir parçası olan şey anlamındaki "kendisinden ötürü" ifadesinin kullanımına zıttır, "çünkü canlı insanı tanımlayan formülde mevcuttur."⁸ Tasdik edici bir terim olarak Aristo'nun özellik anlayışının bir örneği olarak atomun yer kaplamasının kullanılışı Kelâm'daki câri görüşle uygunluk arzeder.⁹

⁶ *İrşâd*, s. 47.

^{6a} *İrşâd*, s. 17.

⁷ Metaph V, 30, 1025^a, 31- 32. *Metafizik*'in arapça versiyonunda *kath ayto* "kendi özünden ötürü" *bi-zâtîbi* diye ve *oysia* da *fi'l-cevher* olarak tercüme edilmiştir (krş. Averroes' *Long Commentary on Metaphysics* V, Text, 35, p. 693, II, 4-5). Fakat *bi-zâtîbi* ve *binefsîbi* birbirinin yerine geçebilecek şekilde kullanılış (krş. aşağıda, s. 225-226 ve dipnot 9).

⁸ Age., V, 18, 1022^a, 27-29.

⁹ Atomun yer kaplamasının vasfedilmesi olarak yaygın şekilde kullanılan ifade *zâtî sıfat*'tır, fakat bu ifade özelliğin tarifi ve *linefsîbi*'nin eşdeğeri olarak Aristo'nun *kath ayto*'su anlamında kullanılır (krş. Ebû Reşîd'in *Mesâil*'inin neğrinin Almanca kısmının 18-19'daki *Biram*'ın dipnotu).

Sebepsiz hal hükümlerinin ikinci şekli Cüveynî'de "var olan şey araz, renk, siyahlık, oluş (*keim*), bilgi vs.'dir."¹⁰ önermesiyle örneklendirilir. Bu önermede yansıyan kendisinin aynı eserdeki daha önceki cümlesidir. Buna göre, âlem cevherler (yani atomlar) ve arazlardan meydana gelmiştir ve "araz" renkleri, tatları, kokuları, hayatı, ölümü, bilgileri, irâdeleri, kudretleri ve de oluşları (*ekvân*) yani "hareket, sükûn, toplanma ve ayrılmayı"¹¹ kapsar. Cüveynî hiç kuşkusuz varlıkların sınıflandırılması bağlamında felsefede kullanılan cins, tür, ayırım ve aşağı cinsler ve türlere daha önceden âşina olduğu için biz, onun, arazlarla ilgili sınıflandırmasındaki "araz" terimiyle cinsi, çoğul "renkler" terimiyle "siyahlık" ve "beyazlığı" ve onun renk türü altında aşağı renk türü olarak kabul ettiği öteki renkleri, "oluşlar"la onun zikrettiği dört oluştan herbirinin oluş türünün altındaki aşağı tür olduğunu ve arazları sınıflandırmasında onun tarafından zikredilen öteki çoğul terimler hakkında da durumun böyle olduğunu kasdettiğini kabul edebiliriz. Binâenaleyh, kendisinin sebepsiz hallerinin ikinci şeklinin örnekleri olarak kullandığı "araz", "renk", "siyahlık", "oluş" ve "bilgi"nin içinde yer aldığı yukarda iktibas olunan önermede "araz"la o cinsi, "renk", "oluş" ve "bilgi" ile türü ve "siyahlık"la "renk" türünün altındaki aşağı türü kasdeder.

Böylece, sebepsiz hallerinin ilk şekliyle Cüveynî özellikleri ve ikinci şekliyle cinsleri ve türleri ifade eder.

Aynı şekilde Şehristânî'de de sebepsiz hallerin ilk şekli "atomun yer-kaplamasıyla örneklendirilir"¹³ ve şu cümle ile açıklanır: "Onunla başkasından ayrıldığı bir özelliği olan her var olan şey ancak bir hal olan bir özellik ile o başka şeyden ayrılır."¹⁴ Aynı şekilde sebepsiz hallerin ikinci şekli "var olan şey (*el-mevcûd*) arazdır, renktir ve siyahtır"¹⁵ önermesiyle örneklendirilir ve "kezâ onun vasıtasıyla benzer şeylerin benzer ve farklı şeylerin farklı olduğu bir hâldir ve bu tür hâller bizim cinslerin ve türlerin sıfatları dediğimiz şeylerdir."¹⁶

Cüveynî'nin ve Şehristânî'nin sebepsiz hallerinin iki şekli, göstermeye çalışacağımız gibi, sırasıyla Bağdâdî'nin birinci ve üçüncü sınıf hallerine tekabül eder.¹⁷

¹⁰ *Irşâd*, s. 47.

¹¹ *Age.*, s. 10.

¹² Krş. Porphyry, *Isagoge*, s. 1.

¹³ *Nihâye*, s. 132.

¹⁴ *Age.*, s. 133.

¹⁵ *Age.*, s. 132-133. Parantez içindeki *el-mevcûd* terimi, basılı metnin ve temel yazmanın *el-araz*'ının bir düzeltmesidir. Bu düzeltmeyi, Cüveynî'de yukarda dipnot 10'da iktibas edilene mutabık pasaja dayanarak yaptım.

¹⁶ Aynı yer.

¹⁷ Bağdâdî'nin s. 169'daki iktibasına bakınız.

Birinci şekline, yani özelliklere gelince, o Bağdâdî'nin "kendisinden ötürü" özne hakkında tasdik olunan hükümler diye işâret ettiği birinci sınıf haller tasnifine te-kabül eder. Görmüş olduğunuz üzere, "kendisinden ötürü" tabiri, özelliğin tarifi olarak Aristo'nun kullandığı bir tâbiri yansıtır.

Sebepsiz hallerin ikinci şekli yani cinsler ve türler ise o Bağdâdî'nin üçüncü sınıf hallerine tekâbül eder ki, birinci sınıfa (yani, özelliklere) ve ikinci sınıfa (yani, arazlara) zıt olarak Bağdâdî onun, muayyen bir hükümle tavsif olunan bir öznenin başkasına değil de o hükme bir hâlden ötürü sahip olduğunu" söylediği haldir. Bu, özellikler ve arazlar olanlara zıt olarak cinsler ve türler olan tasdik edici terimlerin uygun bir tarifidir, çünkü bir öznenin birçok farklı özelliğe ve birçok farklı araza sahip olduğu söylenemediği halde hiçbir öznenin birden çok cinse ve birden çok türe ait olduğu söylenemez, zira, Aristo'ya göre, aşağı türler bir ve aynıdır.¹⁸ ve bu aşağı cinsler hakkında da doğrudur. Dikkat edilmelidir ki, ilk iki hâl sınıfındaki *hâl*'in fonksiyonunun tarifinde Bağdâdî dikkatli bir şekilde birinci sınıfın durumunda onun sadece öznenin yüklemine hak ediş sebebini açıklamak olduğunu ve aynı şekilde, ikinci sınıfın durumunda, onun sadece öznenin belli bir yüklemle vasıflanmasından ötürü *mânâ*ya sahip olmasının sebebini açıklamak olduğunu söyler. Bu iki sınıfın hiçbirinde o, üçüncü sınıfın durumunda söylediği gibi, öznenin hak ettiği yahut kendisiyle vasıflandığı yüklem, öteki değil de bu yüklem olduğunu söylemez.

Böylece de Bağdâdî'deki üçlü haller sınıflandırması Cüveynî ve Şehristânî'deki ikili hâller sınıflandırmasına indirgenebilir. Bağdâdî'nin birinci ve üçüncü sınıfları onların sebepsiz hâller dediği şeyle aynı anlama gelir ve bunlar hem özellikler (Bağdâdî'nin birinci tipi) olan yüklemleri hem de cinsler yahut türler (Bağdâdî'nin üçüncü tipi) olan yüklemleri kapsar. Bağdâdî'nin ikinci hâl sınıfı, ikili sınıflandırmada sebepli hâller diye tarif edilen şeyle aynı anlama gelir ve bunlar arazlar olan yüklemleri kapsar. Böylece bu hâl tiplerinin tamamı Porphyrius'un beş küllisine te-kabül eder.

EK B. Ebû Hâşim'in Haller Teorisinin Muammer'in Mânâ Teori-siyle İlişkisi

Bağdâdî'nin yukarda tahlil ettiğimiz iki rivâyetinden birincisinde iki parça ara-sında bir insicamsızlık bulunduğu ve buna rağmen ikinci parçanın birincisinden çı-kan bir sonuç gibi takdim edildiği dikkatlerden kaçmamıştır. Birinci parçada Ebû Hâşim'in, onun yerine *hâl*'i ikame ederek Muammer'in *mânâ*'sını reddettiği haber

¹⁸ Metaph V, 10, 1018^a, 1 ve 7-8.

verilir; ikinci parçada, onun, *hâl*'i ona sadece bir ilâve olarak kullanmak sûretiyle Muammer'in *mânâsını* kendisinin üç sınıf hâlinde muhafaza ettiği rivâyet edilir. İkinci parçanın birinciye takip eden netice olmadığı son derece açıktır.

Okuyucuyu, birinci rivâyetin iki parçasındaki üçlü hâller sınıflandırmasının mantıken onların neticesi olduğu hususunda kendimi tatmin etmek için yeniden inşâ ettiğim sıkıcı soru ve cevaplara sürüklemeye teşebbüs etmiyeceğim. Maksudımız açısından gerçekten zorunlu olan tek şey ikinci parçada rivâyet edilen üçlü hâller sınıflandırmasının, kaybolduğu varsayılan soru ve cevaplar dizisinden doğrudan doğruya doğmuş olduğu kabul edilerek, nihât olarak nasıl Ebû Hâşim'in birinci kısımda rivâyet edilen Muammer'in *mânâ* teorisini tenkidinden çıktığını göstermektir. İşte göstermeye çalışacağım şey budur.

Görmüş olduğumuz gibi, kendisinin *mânâ* teorisinde Muammer yalnızca arazları ele alır ve onun için hareketi örnek olarak kullanır. Arazlar hakkında o her birine verdiği cevapta *mânâyı* kullandığı iki soru ortaya atar, fakat bu cevaplardan herbirinde o *mânâyı* farklı kullanır. Ortaya atılan ilk soru, onda mevcut olmadıkları halde arazların bir konuda niçin varlığa geldikleridir, ki bu soruya onun cevabı onların bir *mânâdan* dolayı varlığa geldikleridir. Böylece *mânâ* yüklemeleri olarak kullanıldıkları konuda arazların varlığa gelmelerinin sebebi olarak vazife görür. Ortaya atılan ikinci soru, her biri bir *mânâyı* sahip olan iki konudan niçin sadece biri belli bir zamanda *mânâsı* tarafından hareket ettirilirken diğerinin başka bir zamanda *mânâsı* tarafından hareket ettirildiğidir, ki bu soruya onun cevabı bunun sonsuz bir *mânâlar* dizisinden dolayı olduğudur. Böylece, sonsuz *mânâlar* dizisi, arazlar olan yüklemelerine nisbette iki konu arasındaki farklılığın sebebi olarak vazife yapar. İmdi, Ebû Hâşim Muammer ile birlikte bir konunun yüklemeleri olarak arazların varlığa geldiğini kabul eder ve bir *mânâdan* dolayı olan "âlim" yüklemeni örnek olarak kullanır. Ne var ki, o, arazlar olan yüklemelere nisbette konular arasındaki farklılığın sonsuz bir *mânâlar* dizisinden dolayı olduğu şeklindeki Muammer'in açıklamasını reddeder. Ona göre bu farklılık bir *hâl*'den dolayıdır. Muammer'in tek *mânâsının* bu kabûlü ve yerine *hâl*'i ikâme etmek suretiyle onun sonsuz *mânâlar* dizisinin reddi Ebû Hâşim'in ikinci ve üçüncü sınıf halleriyle sonuçlandı, ki onlar bazı balumlardan sadece Muammer'in *mânâ* teorisinin değiştirilmiş şekilleri olarak görülebilir.

İmdi, özellikler yahut cinsler ve türler olan yüklemeler, arazlar olan yüklemelerin aksine, konularıyla birlikte mevcuttur ve bu nedenle konularındaki varlıklarının meydana gelmesi için bir *mânâyı* muhtaç değildirler. Fakat yine de, özelliğin durumunda, konuların özelliklerine nisbette niçin farklı olduğunu açıklama gereği vardır. Ebû Hâşim'in verdiği cevap onun tarafından konular arazlarına nisbette niçin farklıdır sorusuna verilen cevapla aynıdır, yani onun bir *hâl*den dolayı öyle olduğudur. Bu onun ilk hâl sınıfını oluşturur. Fakat, görmüş olduğunuz gibi, cins ve tü-

rün durumunda soru, niçin bir konunun kendisinin yüklemi olarak bir başka cins veya tür ile değil de bir cins veya tür ile tavsif edildiğidir. Onun tarafından verilen cevap, yine onun *hâlden* dolayı olduğudur. Bu onun üçüncü sıfatlar sınıfını oluşturur.

İşte Ebû Hâşim'in üçlü haller sınıflandırmasının onun Muammer'in *mânâ* teorisini tenkidinden nasıl ortaya çıktığının hikâyesi budur.

Ancak burada aklımıza bir soru takılıyor. Göstermeye çalıştığımız gibi, Muammer'in *mânâ* teorisi, onun, cisimler kendi arazlarını meydana getiren bir tabiata sahiptir şeklindeki görüşünün bir neticesi olarak doğdu. Bu tabiat anlayışı, daha sonra göreceğiniz gibi,¹ Kelâm'da sebepliliği inkâr edenlere zıt olarak sebepliliğe inanma anlamına gelir. Şimdi Ebû Hâşim, bütün bildiğimize göre, Muammer ve Nazzâm'ın dışında, hemen bütün Mu'tezilîler gibi, sebepliliği inkâr etti. Öyle ise onun niçin konular yüklemeler olarak arazlara sahiptir sorusunu açıklamak için bir *mânâya* ilâve olarak bir *hâl* kabul etme ve niçin konular yüklemeler olarak cinslere, türlere ve ayırmalara sahiptir sorusunu açıklamak için bir *hâl* kabul etme gereği vardı? Niçin o sadece onların konularında doğrudan Allah tarafından yaratıldığını söylemedi?

Bu sorunun cevabında, Kelâm'daki sebepliliğin inkârı hakkında aşağıdaki üç şeye dikkat edilmelidir: (1) Sebepliliğin inkârı, genellikle müşâhede olunan âlemde meydana gelen hâdiselerin doğrudan Allah tarafından yaratılmasının birbiri ardınca gelen belli bir düzeni takip ettiğinin farkında olmazlık anlamına gelmez; (2) bu genellikle gözlemlenen birbiri ardınca düzeni, ya genel olarak Eşarîlere yahut Eşarî'nin kendisine atfedilen "âdet" teorisiyle açıklanır; (3) Gazâlî sebepliliği inkârına uygun olarak, genel olarak gözlemlenen bu olayların birbiri ardınca gelmesi düzeninde önce gelen her olayın onu takip eden olayın "sebebi" değil fakat yalnızca onun "şartı" olduğunda ısrar ettiği halde onun da kimi zaman, birbiri ardınca gelen iki olay arasındaki ilişkinin tasviri olarak "sebebi" terimini kullandığı görülür ki, bu gâyet açık bir şekilde bu örneklerde onun "sebebi" terimini daha çok genel anlamında kullandığını ifade eder.² Ebû Hâşim'in *mânâ* ve *hâl*'i kullanmasını işte bu sebepliliği inkâr anlayışı ışığında anlamamız gerekir. Ona göre, Allah'ın âlemdeki olayları yaratma âdeti olan bu birbiri ardınca gelme düzeninde o bir *mânâya* ilâve olarak bir *hâl*'in yahut yalnızca bir *hâl*'in, Onun konulardaki bazı yüklemeleri yaratmasından önce Allah tarafından yaratıldığını savunur; ve o "sebepli haller" ve "bir *mânâdan* ötürü" ve "bir *hâlden* ötürü" gibi *mânâ* ve *hâl*'in sebep olduklarını imâ eden tâbirler kullanmakla birlikte bu tâbirlerdeki kullanımda imâ edilen "sebebi" genel anlamda sebep olarak anlaşılmalıdır. "Âdet" teriminin icâdının Eşarîlere nisbet edilmesi Eşarî'nin

¹ Krş. aşağıda, s. 559 vd.

² Krş. aşağıda, s. 544-551.

üvey kardeşi ve talebe arkadaşı Ebû Hâşim'in ve hattâ ondan önce başkalarının, gerçi âdet terimini kullandıklarına dair bir kayıt yoksa da, zihinlerinde âdet düşüncesinin olmadığı anlamına gelmez. Aynı şekilde, 'sebe' teriminin Ebû Hâşim tarafından ve hattâ ondan önce başkaları tarafından tıpkı onun daha sonraları Gazâlî tarafından kullanıldığı gibi genel anlamda kullanılmış olduğu varsayımı hilâfına da birşey yoktur. Vâkıa, Grek felsefesinde Epikürosçular sebepliliği inkâr etmelerine rağmen zaman zaman genel anlamda sebep terimini kullanırlar.³

Böyle yorumlanan *mânâ* terimi Ebû Hâşim tarafından Cüveynî ve Şehristânî'nin haber verdiğine göre kendisinin "sebepli haller"inde ve Bağdâdî'nin haber verdiğine göre ikinci sınıf hallerinde kullanıldığında her ne kadar Muammer'den ödünç alınmışsa da, o, Ebû Hâşim tarafından Muammer'in kullandığı aynı tarzda kullanılmıştır. Muammer tarafından kullanıldığında her bir *mânâ* Allah tarafından cismin yaratılması anında her bir cismin içine konulur ve *mânâ* kendi gücüyle o cisimde uygun bir arazın sebebi olarak iş yapar.⁴ Ebû Hâşim tarafından kullanıldığında ise her *mânâ* Onun o cisimde bir araz yaratmasına uygun olarak her bir cisimde Allah tarafından yaratılır. Fakat kabul edilmelidir ki, araz ve *mânâ* ve dahi bağlı olarak *hâl* bir kere yaratıldıklarında, onların hepsi yani araz, *mânâ* ve *hâl* süreye sahiptir ve devamlı yaratılma ihtiyacında değildirler, çünkü göreceğimiz üzere, aralarına babası Cübâî gibi Ebû Hâşim'in de dahil edilebileceği Basra Okulu üstatları yaratmanın süreyi (duration) içerdiği görüşündeydiler.⁵ Aynı şekilde *hâl*'in özelliklere ve cinslere ve türlere uygulanması durumunda ki, onların hepsi konularının yaratılmasıyla eş zamanlı yaratılırlar, kabul edilmelidir ki, konu ve ona bağlı olarak *hâl* bir kere yaratıldığında, hem konunun hem hâlin süresi vardır.

EK C. Hâl Terimi

Hâl teriminin kaynağıyla ilgili İbn Hazm tarafından kendisinin hâller teorisini renkidinde ortaya atılan soruda şöyle denir: "Herşeyden önce ve herşeyden sonra onlara sorulabilir: Siz bu *ahvâl* terimini nereden aldınız?"¹ Bu soruya cevap verme teşebbüsünde Ebû Hâşim'in *hâl* terimini kullandığını karakterize eden bazı özel husûsiyetlerin ne olduğunu görelim.

Bağdâdî'nin rivâyetlerinden *hâl* teriminin Ebû Hâşim tarafından yüklemi "âlim" terimi olan bir önerme ile bağlantılı olarak takdim edilmiş olduğunu çıkarabiliriz

³ *Causa salutis* (Lucretius, *De Ret. Nat.* III, 348) ve *morbi causa* (age., 502) gibi tabirler.

⁴ Krş. aşağıda, s. 565 ve 572.

⁵ Krş. aşağıda, s. 533-537.

¹ *Fisal* V, s. 51.

ki, onun tarafından kullanılan örnekler şunlardır. “Alim adam”, “Zeyd âlimdir”² Bağdâdî’nin ilk rivâyetinden biz ayrıca “âlim” teriminin “üzerinde olduğu *hâl*’den ötürü”³ âlim olan kimse hakkında tasdik edilmiş olduğunu da çıkarabiliriz. Şu halde Bağdâdî’nin ilk rivâyetinin ikinci parçasındaki Ebû Hâşim’in ikinci hal sınıfı ile Cüveynî ve Şehristânî’nin rivâyetlerindeki sebepli hallerin bir karşılaştırmasından biz, “Zeyd âlimdir” gibi bir önermede *hâl* teriminin Ebû Hâşim tarafından, kendisinin “bilgi”yi kastedtiği bir *mânâ*dan ötürü yüklem olan “âlim”e uygulanmış olabileceğini ve ona göre konu olan Zeyd’in “üzerinde bulunduğu bir *hâl*den ötürü”⁴ bu bilgi *mânâ*sına sahip olabileceğini çıkarabiliriz. Öyleyse, önümüzdeki soru Grek felsefesinde bir konu hakkında tasdik edilen “âlim” terimine tatbik edilmesi Ebû Hâşim’in “üzerinde bulunduğu bir *hâl*den ötürü” tâbirinin anlamını açıklayacak bir terim bulup bulamayacağımızdır.

Böyle bir terim için son derece açık aday Grekçe *diathesis* terimi olabilir ki, o Ebû Hâşim’in zamanında Aristo’nun arapça versiyonunda Grekçe *eksis*’in (hal, alışkanlık) tercümesi olarak kullanılan *meleke* terimine zıt olarak *hâl* terimiyle tercüme edilmişti. Öyleyse *diathesis* (istidad, yetenek, tabiat) teriminin Aristo tarafından nasıl kullanılmış olduğunu görelim.

Kategoriler’inde Aristo alışkanlık ve istidâdın belli bir nitelik türüne uygulandığını söyler⁵ ki bu onların bir araz türüne uygulanması anlamına gelir. Onun tarafından nitelik “kendisinden ötürü insanların şöyle ve şöyle olduğu söylenen şeydir”⁶ diye tanımlandığı için hâl ve istidât yalnız bir konu tarafından sahip olunan bir niteliği gösteren bir varlık ifade eden (substantive) terime değil fakat aynı zamanda bu substantif terimden türeyen ve niteliğe sahip olan konu hakkında tasdik olunan sıfat nitelikli bir terime de tatbik olunur. Bir hâl olarak tanımlanan nitelik örnekler arasında “bilgi”⁷yi ve bir istidât olarak tanımlanan nitelik örnekleri arasında “sıcaklık”⁸ı zikreder, onun için yalnızca “bilgi” değil fakat aynı zamanda “âlim”de bir hâl olacaktır ve yalnızca “sıcaklık” değil fakat aynı zamanda “sıcak” da bir istidât olacaktır.⁹ Aristo, daha sürekli ve değişmez olması bakımından “halin istidattan farklı

² Krş. yukarda, s. 168.

³ Aynı yer.

⁴ Krş. yukarda, Ek. A.

⁵ Categ., 8, 8^b, 26-27.

⁶ Age., s. 25.

⁷ Age., s. 29.

⁸ Age., s. 36.

⁹ Keza bak. age., 8^b, 39 orada “istidât” terimi *thermos* “sıcak” terimine uygulanır.

olduğunu”¹⁰ söyler. Bununla birlikte, o neticede şunu ekler, “haller aynı zamanda istidâtlardır,” çünkü “hallere sahip olan kimseler onlardan ötürü bir şekilde veya başka bir tarzda istidâtlıdır (diakeintai)”,¹¹ bu cümle *Kategoriler*’in arapça tercümesinde şöyle karşılanmıştır “bir melekeye sahip olan kimse ondan ötürü aynı zaman da bir hâl üzeredir”.¹² Ona uygun olarak, yukarda iktibas olunan cümlede Aristo tarafından bir hâl örneği olarak kullanılan bilgi bir başka yerde onun tarafından hem hâl hem istidât yahut yalnızca istidât olarak nitelenir. Aktarırsak: (1) “Bilgiye bilginin nesnesinin bilgisi denir, fakat ona bilginin nesnesinin değil ancak nefsin bir hali ve istidâtı denir.”¹³ (2) “Her istidât bilginin nefste, nefsin bir istidâdı olarak teşekkül etmesi gibi ... bir istidât olması bakımından tabîî olarak teşekkül eder;”¹⁴ “İstidât bilgi cinsidir;”¹⁵ Hem bilginin kendisi ve hem cinsleri, istidât ve hâl olarak, bir şey hakkında tasdik olunur.”¹⁶

Böylece, Aristo’ya göre, istidât terimi, bilen kimsenin bilgiye istidâtlı olması sebebiyle yüklem olan âlim terimine uygulanır. Arapçası *hâl* olan istidât terimini Aristo’nun âlim terimine bu uygulamasını benimseyen Ebû Hâşim onu kendi maksadı için iki yönde kullanır.

Birincisi, doğrudan Muammer’in âlim teriminin B değil de A hakkında tasdik edilmesinin sebebi A’da sonsuz bir *mânâlar* dizisinin bulunmasıdır şeklindeki görüşüne muhâlif olarak o, âlim teriminin B değil de A hakkında tasdik edilmesinin “yalnızca onun üzerinde bulunduğu bir *hâl*den ötürü” olduğunu iddia eder,¹⁷ ki, bu, görmüş olduğumuz gibi, onun yalnızca bilgiye istidâtlı olmasından ötürüdür ifadesinin Arapça söyleniş şeklidir, çünkü Aristo’ya göre, bilgi hâline sahip olan, yani bilen kimse o suretle bilgiye istidâtlıdır. Bu, görmüş olduğumuz gibi, onun ikinci haller sınıfı, yani arazlar olarak ifade ettiği şeydir.

İkincisi, *hâl* teriminin kullanılışını genişleterek o onu iki başka tip yükleme uygular, yani (1) özellikler ve (2) cinsler ve türler, her iki tip de hâl ve bilgi gibi değişmez ve sürekli, fakat bilginin aksine varlığa gelmeleri için hiçbir *mânâ* gerek-

¹⁰ Age., 8^b, s. 27-28.

¹¹ Age., 9^a, 10 ve 11-12.

¹² Age., 9^a, 7-8 de ilâve edilebilir, çünkü Grekçe “onlar bir şekilde istidâtlıdır”, Arapçada “onun için bir hâl vardır” ve age., 8b, 37-38, Grekçe “insan istidatlıdır”, Arapça “adam bir hâl kabul eder”.

¹³ Top. IV, II, 124^b, 33-34.

¹⁴ Age., VI, 6, 145^a, 34-37.

¹⁵ Age., II, 4, 111^a, 23.

¹⁶ Aynı yer.

¹⁷ Krş. yukarda, s. 169.

tirmezler. Bunlar görmüş olduğumuz gibi, onun birinci ve ikinci sınıf haller olarak ifade ettiği şeylerdir.

Böylece *hâl* terimi Ebû Hâşim tarafından ne sadece istidât ve ne de sadece hâl anlamında kullanılmıştır. Öyleyse o varoluş haline istidâdı da ihtiva bir varlık tarzını ifade eder.

Hâl teriminin ilk olarak Ebû Hâşim tarafından arazlar olan yüklemelere tatbik edilmesi ve keza *hâl* teriminin yine ilk olarak onun tarafından, Aristo'nun bir nite-lik türü olarak ifade ettiği ve bu nedenle bir araz olan¹⁸ teknik istidât anlamında kullanılmış olması sebebiyle, Ebû Hâşim'in *hâlleri*, "mevcut şeyler"¹⁹ diye tavsîf edilen Muammer'in *mânâlarına* zıt olacak şekilde mevcut olmayan şeyler²⁰ ve "ne var ne de yok"²¹ olan şeyler diye tasvir etmesi gâyet tabîî idi. Ebû Hâşim'in arazlar olmaları nedeniyle *hâlleri* "şeyler" olmayan ve "ne var ne de yok" olan diye tasvir etmesinin gereği Aristo'nun araz hakkındaki şu tür cümleleri vasıtasıyla açıklanabilir; "araz ancak sanki sadece bir isimdir."²² "o açıkça var olmayana benzer,"²³ ve "o var olmayabilir"²⁴ Bir güçlüğün farkında olmaksızın Ebû Hâşim onu özellikler olan yüklemelere uyguladığında *hâl* ile ilgili aynı olumsuz tasviri muhafaza etti, çünkü, araz ile özellik arasındaki farklılıklar ne olursa olsun o biliyordu ki, varlıklarına gelince, özellik ve ayrılmaz araz, Porphyrius'un ifade ettiği gibi, "üzerinde müşâhade edildikleri şeyler olmaksızın kâim olmamakta"²⁵ müsterektirler. Fakat o *hâlî* cinslere ve türlerle, yani küllîlere uygulanmasında, ne var ne de yok varlık olarak tasvir ettiği varlıkları hakkında Porphyrius'un çeşitli görüşler listesiyle karşı karşıya kaldı. Onlar hakkında öne sürülen bir görüş onların duyulur nesnelerden ayrı cevherî varlıklarının bulunduğu ve ileri sürülen başka bir görüş onların sadece mücerret zihnî kavramlarda bulunduğu²⁶ ki bu, Ebû Hâşim'in bazı hasımlarınca onların sadece lafızlar oldukları anlamına alınmıştır. Bu her iki görüşe kıyasla Ebû Hâşim'in cinsler ve türlerle ilgili ileri sürdüğü olumsuz tasvirin olumlu bir anlamı vardır, çünkü o, sırf lafızların ve duyulur nesnelerin zihindışı varlıklarının aksine onların özel bir varlık çeşidi, zihiniçi bir varlığa sahip olduklarını ifade eder.²⁷

¹⁸ Krş. yukarda, Ek B ve Ek C.

¹⁹ *Fark*, s. 182; *Nihâye*, s. 133.

²⁰ *Fark*, s. 182; *Nihâye*, s. 133 ve 198.

²¹ Krş. yukarda, s. 155.

²² *Metaph VI*, 2, 1026^b, 13-14.

²³ *Age.*, yer, 22.

²⁴ *Phys. VIII*, 5, 256^b, 10.

²⁵ *Isagoge*, s. 21, II. 9-10.

²⁶ *Age.*, s. 1, II, 9-11.

²⁷ Krş. aşağıda, s. 201-202.

3. Ebû Hâşim'e Muhalefet

Resmen bir hâller teorisi ileri süren Ebû Hâşim bir Mu'tezilî idi. Ne var ki, teorinin kendisi Mu'tezile'nin sıfatlara ilişkin aşırı nominalist tavrından sünnîliğe doğru bir yön değiştirme idi, fakat asla sünnîliğin aşırı gerçekçi tavrına ulaşmadı. Bir aracı tavrın kaderi neticede kendisini yakaladı. O hem Mu'tezilîler hem de sünnîler tarafından kabul görmedi. Bağdâdî'ye göre o "başka fırkalarca yapıldığı gibi Ebû Hâşim'in yoldaşı olan Mutezilîlerce de sapıklık (heretic) olarak görüldü".¹ Bu sûretle o her iki taraftan gelen hücumların hedefi haline geldi. Fakat, görmüş olduğumuz gibi, sırf küllîler teorisi olarak bir hâller teorisi vardır ve ilâhî vasıflar (predicates) olarak bir hâller teorisi vardır ve yine görmüş olduğumuz gibi,² bu sonuncusunun iki değişik şekli vardır: (1) Hem sünnî Sıfatçılara hem de Mu'tezilî karşı-Sıfatçılara muhâlif olan, genellikle kabul edilen şekil; (2) Bâkılânî ve Cüveynî'nin hâller ile sünnî sıfatlara inancı uzlaştırmaya çalıştıkları, fakat Râzi tarafından reddedilen şekil. Burada ele alacağımız hâller teorisiyle ilgili kaydedilen eleştiriler ona; ya genellikle bir küllîler teorisi olarak yahut onun genellikle kabul edilen şekline göre bir ilâhî vasıflar teorisi olarak yöneltiştir.

Ebû Hâşim'in hâller teorisine muhalefet eden Mu'tezilîlerin sözcüsü Ebû Hâşim'in kendi babası Cübbâî'dir. Cübbâî ve başkaları adına hâllere karşı üç temel delil rivâyet edilir.

Birincisi, haller teorisi, Muammer'in teorisi gibi, sonsuz bir geriye gidişin aynı güçlüğüne ihtivâ eder. Çünkü, Allah'ın dışında her hangi bir konu hakkında Ebû Hâşim hallerin sayıca çok olduğunu kabul eder. Onlar sayıca çok oldukları için ortak oldukları birşeye ve onunla farklı oldukları bir şeye sahip olmaları gerekir. Fakat haller arasındaki farklılığın başka bir hâl ile açıklanması gerekecektir; bu başka hâl yeni farklılıklar ortaya çıkaracak ve bu yeni farklılıkların da yine başka bir hâl ile açıklanması gerekecektir ve bu böylece sonsuzca sürecektir.³

İkincisi, Ebû Hâşim'in iddia ettiği gibi hâller ne var ne de yok olamazlar; onlar ancak yok (*ma'dûm*) olabilirler. Bu delili⁴ şöylece yeniden ifade etmek mümkündür. Ebû Hâşim Allah'ın yüklemelerinin *mânâlar* yahut *sıfatlar* yani gerçek şeyler olduğu şeklindeki sünnî görüşü reddettiği ve onların yerine hâlleri ikâme ettiği için onun hallerinin kaçınılmaz olarak şu ikisinden biri olması gerekir: (a) ya onlar genel terim-

¹ *Fark*, s. 180.

² Krş. yukarda, s. 171 ve 175.

³ *Milel*, s. 56; *Nibâye*, s. 133.

⁴ *Milel*, s. 56.

ler olarak varlıkları hâlin haklarında tasdik edildiği bütün farklı konuların iştirak ettiği bir kelimenin asıl manasında kökleşmesi sebebiyle birçok şeyin birer yüklemi olabilecek lafızlardır;⁵ (b) yahut, onlar aklî vecihler ve itibârlardır, yani onlar biz şeyler hakkında katılmaya (*iştirak*) göre benzer yahut ayrılmaya (*iftirâk*) göre benzer diye hüküm verirken zihnimizde oluşan kavramlar (*meşhûme*)dır.⁶ “Nisbetler, izâfetler, yakınlık, uzaklık ve benzerleri gibi bu vecihler” diye ekler o, “ittifakla sıfatlar arasında sayılmaz”⁷ Bu cümle, daha sonra Farabî ve İbn Sinâ gibi, İlk Mu'tezilî Sıfatçıların Allah hakkında tasdik olunan terimlerin nisbetler olarak yorumlanarak sıfatlara inanmanın hiçbir anlamı olmadığını kabul ettiklerini gösteriyor gibidir.⁸ Başka yerde, bu ikinci seçenek hasımları tarafından haller teorisi taraftarlarına yöneltilen müstakil bir delil olarak şöylece ortaya koyulur: “Siz ayrılma ve katılma aklî hükümlerdir derken ne kastediyorsunuz? Eğer onunla bir şeyin bir yönden bilinebileceğini ve başka bir yönden bilinemiyeceğini kastediyorsanız, o takdirde [onlar aklî vecihlerdir ve] aklî vecihler zihnî ve takdîrî değerlendirmelerdir, fakat bunların arasındaki yakınlık ve uzaklık gibi nisbetlere ve izâfetlere benzerler”⁹ Bir başka deyişle delil şudur: Haller “sıfatlar denen gerçek şeyler olmadıkları için onların ya sadece “lafızlar” yahut “aklî vecihler ve değerlendirmeler” olması gerekir, ancak, onlar “aklî vecihler ve değerlendirmeler” olsalar bile, “nisbetler”in var olmadıkları gibi, onlar da var değildirler.

Üçüncüsü, haller teorisi Üçüncü Halin İmkânsızlığı yasasına aykırıdır. Aktaracak olursak: “Haller teorisini savunanlara göre, o ne varlıkla ne de yoklukla tavsif edilemeyen bir hâldir, fakat bu, gördüğünüz gibi, bir çelişki (*tenâkuz*) ve saçmalıktır”¹⁰ Burada görmeyi umduğumuz çelişki ve saçmalık Üçüncü Halin İmkânsızlığına göre önceden Aristo tarafından telâffuz edilen “iki zıt arasında bir orta olamaz, bir konu hakkında ancak bir yüklemi ya tasdik etmemiz yahut inkâr etmesi gerekir”¹¹ şeklindeki çelişkidir. *Nihâye*'sinde Şehristânî şöylece bu delili daha tam olarak yeniden ifade eder: “Biz ap-açık (*bi'l-bedihîyye*) biliriz ki, nefy ve isbat arasında, yokluk ve varlık arasında bir orta yoktur, fakat siz yine de hâlin ne var ne de yok olduğuna inanıyorsunuz ki, bu ap-açık bir çelişkidir.”¹²

⁵ Aynı yēr.

⁶ Aynı yer.

⁷ Age., s. 57.

⁸ Krş. Fârâbî, *Siyâsât*, s. 19-20; İbn Sinâ, *Necât*, s. 410 (benim “*Avicenna, Algazali, and Averroes on Divine Attributes*”, *Homenaje Millas Vallicrosa*, II [1956] 545- 571 makaleme bak.)

⁹ *Nihâye*, s. 135.

¹⁰ *Milel*, s. 57; *Fark*, s. 182.

¹¹ *Metaph IV*, 7, 1011^b, 23-24.

¹² *Nihâye*, s. 134.

Bu haller eleştirisinin sonunda Cübbâî ve başkaları eski Mu'tezilî sıfatlar anlayışını onu bir küllîler ve yüklemeler teorisi olarak yeniden ifade etmek sûretiyle yeniden tasdik ettiler. Şehristânî'nin *Milel*'inde bildirildiğine göre "onlar katılma ve ayrılma'yı lafızlara ve cins isimlerine nisbet ederler."¹³ Söylemek istedikleri şudur. Nesnelerin benzer yahut farklı olarak vasıflandırıldığı küllî terimler sadece "lafızlar ve cins isimleri"dir. Ebû Hâşim'in bir varlık türü, sadece zihinde bulunan bir varlık, kavramsal bir varlık olarak kabul ettiği "aklî vecihler ve değerlendirmeler" boş bir tabirdir. Eşya ya zihin dışında bir varlığa sahiptir ya da zihin içinde hiçbir varlığı yoktur. Zihnî yahut kavramsal varlık demek, Skolastiklerin ifade edeceği gibi sadece sözel varlık demektir. Böylece sıfatların haller dendiği zaman yok olarak tavsif edilmesi gerekecektir.

Haller teorisinin muhalifleri tarafından, kavramsal varlık hakkında bir red ve onun sadece sözel bir varlığa indirgenmesi Şehristânî'nin şu cümlesinde de görülebilir "[Mutezilîler arasında] hâlleri inkâr edenler eşyânın zatlarından dolayı farklı yahut benzer oldukları görüşündedirler. Cinslerin ve türlerin isimlerine gelince birincilerin genelliği kendileriyle benzer şeylerin adlandırıldığı lâfızları gösterir ve ikincilerin özelliği de böyledir. Gerçekte kimi zaman bir şey bir yönden bilinir ve başka bir yönden bilinmez, fakat bu yönler (*vücûh*), zâtlarına ait özel haller diye adlandırılan sıfatları göstermeyen değerlendirmelerdir."¹⁴ Bütün bunlar haller teorisinin küllîler anlayışının inkârı anlamına gelir.

Bizim yukarda iktibas ettiğimiz hallere karşı bu üç delil hâl teorisi yanlılarıınca cevapsız bırakılmadı.

Birinci delil, yani haller teorisinin sonsuzca bir geriye gidişi gerektireceği¹⁵ delili şu şekilde cevaplandırılır. "Haldeki genellik ve özellik, cinslerdeki ve türlerdeki cinsiyet ve neviyyet gibidir. Cinslerdeki cinsiyet bir cins değildir ki her cins bir cinsi gerektirsin ve böyle sonsuz bir geriye gidişe (teselsül) yol açsın; aynı şekilde türlerdeki neviyyet de bir tür değildir ki her tür bir türü gerektirsin. Aynı sebepten, biz hâllerdeki halliğin teselsüle götürecek bir hâli gerektirmeyeceği neticesine ulaşırız."¹⁶

Bu cevap şu şekilde de dile getirilebilir. Haller, cinsler ve türler gibi küllîlerdir ve cinsler ve türler gibi ele alınmaları gerekir. Şimdi, Porphyrius Ağacı'nı alır ve onu fertlerden başlayarak sırasıyla türlere ve cinslere kadar geri gidecek şekilde yu-

¹³ *Milel*, s. 56.

¹⁴ *Nihâye*, s. 133.

¹⁵ Krş. yukarda, s. 198.

¹⁶ *Nihâye*, s. 141.

kardan aşağıya döndürürseniz o takdirde ne kadar uzun bir aracı aşağı türler ve cinsler dizisine sahip olursanız olun o sonsuz olmayacaktır, çünkü siz nihâyette bir en yüksek cinse (*summum genus*) ulaşmaya mecbursunuz.

İkinci delile, yani “aklî hükümlerin” yalnızca sırasıyla cevherler arasındaki yakınlık ve uzaklık gibi sadece nisbetlere benzeyen “zihnî ve takdiri değerlendirmeler” olan “aklî hükümler” olduğuna¹⁷ şöyle cevap verilir: “Bu vecihler konuşanda bulunan mücerret lâfızlar değildir, fakat aksine bilinebilir ve akledilir gerçeklerdir, onlar müstakil olarak mevcut olmadıkları gibi tek başlarına bilinmedikleri halde özlerin kendisiyle tavsif olunduğu sıfatlardır. Bundan ötürü, sizin vecihler dediğiniz şeye, biz haller deriz, çünkü bilinebilir gerçeklerin, öz aynı olsa da, biri diğerinden ayırdır ve onlar arasındaki fark iki vechin yahut hâlin sayıca farkını gösterir. Bu sebeple onlar, biri zarûrî öteki kazanılmış (müktesep) farklı iki bilginin kendilerine bağlı olduğu iki gerçek bilinendir. Bu yüzden haller nisbetlere ve izâfetlere benzer, çünkü bu sonuncular, kendilerinde gerçek bir bilinene bağlı hiçbir gerçek bilginin bulunmadığı mücerret lafızları gösterir.”¹⁸

Böylece haller teorisini savunanlar halleri “aklî vecihler ve itibarlar” olarak tavsif etme arzusundadırlar, fakat bu ifadeyi sadece “lafızlar” adlandırması olarak kullanan nominalistlerin aksine Halciler onu, hem sırf “lafızlar”dan hem de zihindışı gerçeklikten ayrı, bir zihin içi varlık, özel bir varlık türünün adlandırması olarak kullanırlar.^{18a}

Fakat, Halciler onun özel olarak anlaşılması şartıyla “vecihler” teriminin kullanılmasına karşı olmadıkları halde terim genel kullanımında nominalistik bir anlam kazanmıştır. Bu yüzden görmüş olduğumuz gibi, eserlerinin birinde Şehristânî *vecihleri* Ebû'l-Huzeyl'in haller teorisinin bir vasfı olarak kullanır,¹⁹ başka bir eserinde onu Ebû Hâşim'in hallerine zıt olarak nominalistik sıfatlar teorisinin bir vasfı olarak kullanır. Bu suretle o şöyle der: “[ilâhî] zât hakkında tasdik olunan terimlerin (1) zâtın halleri mi yoksa (2) vecihler ve değerlendirmeler (itibârât) mi olduğu hususunda Mu'tezilîler farklı görüşlere sahiptiler. Onların çoğu bu terimlerin {ve-

¹⁷ Krş. yukarda, s. 198-199.

¹⁸ *Nihâye* s. 137.

^{18a} *Hâl*'in varlığı hakkındaki tartışma, van den Berg (bak. yukarda, s. 182) tarafından ifade edildiği gibi, *lekton* (sözel ifade)ün varlığı hakkındaki Stoacı tartışmaya benziyor. Fakat ikisi aynı değildir. Bu konuda Stoacı tartışma “*lekton*”ün düşünce ile nesne arasında bir ortayol “olduğu formülünü ortaya çıkardı, buna karşılık burada *hâl* hakkındaki tartışma onun ne bir söz ne de bir şey fakat sadece bir düşünce olduğu neticesine götürdü.

¹⁹ Krş. yukarda, s. 180 dipnot 74.

cihler ve değerlendirmeler, yani] zât hakkında teşekkül etmiş isimler ve hükümler olduğu görüşünde idiler. Ebû Hâşim ise onların zâta bağlı sabit ve sürekli haller olduğunu söyledi.”²⁰

Üçüncü delil, yani hallerin ne var ne yok ve ne bilinebilir ne bilinemez olarak tavsifinin Üçüncü Halin İmkansızlığı yasasına aykırı olması²¹ şöyle cevaplandırılır: “Aklî bölümlerne bizi hallerin varlığını kabul etmeye mecbur etmiştir, zarûret bize, onların kendi başlarına var olduklarını ve kendi başlarına bilinebilir olduklarını söylememeyi emreder. Çünkü bazan bir şey başka birşey ile beraber bilinebilir ve kendi başına bilinemez, tıpkı cevherler arasındaki birleşme, temas, yakınlık ve uzaklık gibi. Zira, başka bir cevher onunla birleşmedikçe bir cevherde birleşme ve temas bilinemez. Ve şayet bu özler ve düşünülebilen arazlar olan sıfatlar hakkında câri ise, özler olmayan aksine özler hakkındaki hükümler olan sıfatların durumunda daha çok câri olması gerekmez mi?”²²

Bu pasajın anlatmak istediği şeyi şöylece yeniden ifade edebiliriz. Madem ki Halciler hallerin kavramsal bir varlığı olduğunu iddia ediyorlar ve yine madem ki onlar kavramsal bir varlığın hem zihnin dışındaki gerçek şeylerin varlığından hem de sırf lafızların yokluğundan farklı olduklarını kabul ediyorlar o halde “haller ne vardır ne yoktur” formülüyle onların kasdettikleri şey hallerin ne gerçek şeyler gibi var oldukları ve ne de sırf lafızlar gibi yok olduklarıdır. Böyle anlaşıldığında onların formülü Üçüncü Halin İmkansızlığı Yasasını ihlâl etmez, çünkü Aristo’nun ifade ettiği şekliyle Yasa şöyledir: “Çelişikler arasında bir orta olamaz, ancak bir konu hakkında biz bir yüklemi ya tasdik yahut inkâr etmek zorundayız.”²³ Bunun mânâsı sadece “çelişikler” (antiphraseos) hakkında -yani aynı konunun aynı yüklemine olumlanması ve olumsuzlanması durumunda,-²⁴ tarife göre, hiçbir orta bulunmayan arada “Üçüncü Halin İmkansızlığı Yasası” tatbik olunur, bu yüzden kimse “A ne siyahtır ne de siyahtır” diyemez. Fakat “zıtların” (*enantia*) durumunda, tarife göre, ortaların bulunduğu arada Üçüncü Halin İmkansızlığı Yasası uygulanmaz, onun için “A ne siyahtır ne beyazdır” yahut “A ne âdildir ne gayri âdildir”²⁵ denebilir. İmdi madem ki haller gerçek varlıkların varlığı ile sözel varlıkların yokluğu arasında orta

²⁰ *Nihâye*, s. 180.

²¹ Krş. yukarda, s. 199.

²² *Nihâye*, s. 137.

²³ *Metaph IV*, 7, 1011^b, 23-24.

²⁴ *De Interpr.*, 6, 17^a, 3 1-37.

²⁵ *Categ*, 10, 12^a, 9-25.

olan bir kavramsal varlığa sahiptir, öyleyse “haller ne vardır ne yoktur” önermesi Üçüncü Halin İmkânsızlığı Yasası’nı ihlâl etmez.

Hallere karşı Mu’tezilî muhâlefet için bu kadar açıklama yeterlidir. Şimdi sünnî muhâlefete geçebiliriz.

Hallere muhâlefetin sünnî Sıfatçılar arasındaki baş temsilcisi Eşarî idi. *Milel*’inde Şehristânî tarafından yeniden ifade edildiğine göre Eşarî, İslâm’da sıfatlar meselesine ilişkin tartışmaya katılanların tamamı kâdir, âlim ve mürid olarak vasıflanan bir Yaratıcının var olduğu genel hükmüyle başlarlar cümlesiyle başlar.²⁶ Sonra o Allah hakkında tasdik olunan bu üç terimin anlam bakımından birbirlerinden farklı olması gerektiğini savunur²⁷ ve bu nedenle, o bizden, onların, hakkında tasdik olundukları Allah’ın zâtından da farklı olmaları gerektiği sonucuna gitmemizi ister. Şu halde soru yalnızca bu farklılığın mahiyetinin ne olduğu hakkındadır. Onun tarafından üç alternatif cevap sayılır. Allah hakkında tasdik olunan bu terimler ya (1) sırf birer lâfız ki, bu Cübbâî’nin görüşüdür, ya (2) bir *hâl* ki o Ebû Hâşim’in görüşüdür, yahut (3) gerçek bir sıfat olabilir²⁸ ki, bu da Cübbâî ve Ebû Hâşim’i reddettikten sonra kendisinin savunacağı görüştür.

Cübbâî’yi tenkidinde Eşarî akıl tarafından kavranan farkların, kendileriyle bu farkların ifade edildiği lafızlardan tamamen bağımsız olan bazı gerçeklikleri gösterdiğini ve bu yüzden farkların sırf lâfızlar olamayacağını iddia eder. Aktarırsak: “Akıl iki kavram arasında var olan anlam farkının ne olduğunu tesbit eder, şayet hiçbir kelimenin bulunmadığı farzedilse yine de akıl [farkların anlamı hususunda] onun mânâlarında asla şüphede olmaz.”²⁹ Bu kesinlikle, Razî tarafından iktibas edilen küllîlerin ancak lâfızlar olduğu görüşüne karşı Halciler’in deliline benzemektedir.³⁰

Ebû Hâşim’i tenkîdinde Eşarî, daha önce hallér teorisine karşı Mu’tezilîler tarafından ortaya konmuş olan delili, yani onun Üçüncü Halin İmkânsızlığı Yasasına aykırı olduğunu tekrar eder.³¹ Şehristânî’nin bildirdiğine göre onun delili şöyledir: “Ne varlıkla ne de yoklukla tavsif edilebilen bir sıfat kabul etmek varlık ile yokluk arasında, isbât ve nefy arasında ortada olan bir şey kabul etmektir, fakat bu saçma birşeydir.”³²

²⁶ *Milel*, s. 66; krş. Eşarî’nin Luma’ 3, 13, 14, 18 ve 24’deki benzer delil.

²⁷ *Milel*, s. 66.

²⁸ Aynı yer.

²⁹ Aynı yer.

³⁰ *Muhassal*, s. 39.

³¹ Krş. yukarda dipnot, 10-12.

³² *Milel*, s. 67.

Bu iki alternatif ihtimali bertaraf etmekle Eşarî üçüncü ihtimal ile yani sıfatlarla ilgili onların ezelden beri Allah'ta bulunan gerçek şeyler olduğu şeklindeki eski sünnî anlayışla başbaşa kalır.

V. SIFATLAR PROBLEMİNİN SEMANTİK YÖNÜ*

Kelâm'daki sıfatlar probleminin, biri ontolojik öteki semantik olan iki yönü vardır. Sonraları “mütেকellimün” diye bilinen kimselerden ayrı olarak “Felâsife” denen kimseler tarafından üçüncü bir yön, yani mantıki bir yön sokuldu.¹

Problemin ontolojik yönü, Kur'ân'da Allah hakkında tasdik olunan “hayy”, “âlim” ve “kâdir” gibi terimlerin her ne kadar Allah'ın zâtından ayrılmazlarsa da ondan farklı olan cisimsiz gerçek varlıklar olarak hayat, bilgi ve kudretin Allah'ta bulunmalarını ifade edip etmedikleri meselesini konu edinir. Problem için Kur'ânda bir temel bulunamaz. O Hristiyan teslis akîdesinin etkisi altında doğdu² ve sekizinci yüzyılın ilk yarısında zaten Sıfatçılar ve Karşı sıfatçılar mevcut idi.

Problemin semantik yönü, Kelâm'da iki şekilde görünür.

Problemin birinci şekli Allah'ı yaratıklara benzer bir şekilde tavsif eden Kur'ân terimlerinin nasıl ele alınacağıdır. Problemin bu şeklinin temeli “Hiçbir şey onun benzeri değildir” (42/9) ve “Onun hiçbir dengi yoktur” (112/4) gibi ifade olunan Allah ile öteki varlıklar arasında hiçbir benzerliğin bulunmadığı şeklindeki İbrânî Kutsal Metinleri'ndeki bir öğretiyi yeniden aksettiren Kur'ân öğretisidir.

Sıfatçılar arasında problemin bu şekli konusunda çeşitli görüşler vardı. Allah'ın başka varlıklara benzetilmesini uygun bulmayan âyetlere itibar etmeyerek Allah hakkında tasdik olunan terimleri son derece zahiri anlamlarıyla anlayan bazı kimseler vardı. Bunlar başka Sıfatçılar tarafından reddedildiler ve küçük düşürücü bir tabir ile “*müşebbihe*” olarak ilân edildiler.³ Fakat Müşebbihe'yi reddedenler iki gruba ayrıldı. Bir grup, sadece Allah ile öteki varlıklar arasında bir benzerlik kurmadan, Allah hakkında tasdik olunan bütün terimlerin onlar ne söylüyorsa, nasıllığı sorulma-

* Bu bölümün Sıfatçılar'a dair kısmı (s. 217 vd.) gözden geçirmelerle JAOS 79: 73-80 (1959) dan burada yeniden basılmıştır, orada o “Philosophical Implication of the Problems of Divine Attributes in the Kalam” başlığı altında göründü.

¹ Krş. benim makalem “Avicenna, Algazali, and Averroes on Divine Attributes”, *Homenaje a Millás-Vallierosa*, II, 1956, s. 545-571; “Crescas on the Problem of Divine Attributes”, *Jewish Quarterly Review*, n.s., 7: 1-44 (1916).

² Krş. yukarda Bölüm I.

³ Krş. İbâne, s. 8.

dan (*bi-lâ keyfe*), kesinlikle gerçek mânâlarıyla anlaşılması gerektiği iddiasıyla yetindiler.⁴ Başka grup kesinlikle Allah hakkında tasdik olunan herhangi bir terimin başka herhangi bir varlık hakkında tasdik olunan aynı terime benzemediğini söylemeye istekli idi, bununla birlikte ona farklı yeni bir mânâ vermeksizin onların genel formülü "başka cisimlere benzemeyen bir cisim"⁵dir.

Sıfatçılar arasında problemin bu şekli üzerinde görüş ayrılığı yoktu. Onların hepsi Allah hakkında tasdik olunan genel terimlerin yalnızca gerçek anlamıyla anlaşılamayacağına değil fakat aynı zamanda yeni gerçek olmayan mânâlar verilemeyeceğinde görüşbirliğinde idiler.⁶

Problemin semantik yönünün ikinci şekli hem Sıfatçılar hem de Karşı sıfatçılar için kendilerinin sıfatlarla ilgili anlayışlarını ifade edecek bir formül aramaktır.

Sıfatlar için ilk tarihi formül yaklaşık 785'de parlayan Süleyman b. Cerir el-Zeydî tarafından kullanılmıştır. *Makâlât*'ının bir yerinde Eşarî onun şöyle dediğini haber verir: "Allah'ın bilgisi Allah'ın kendisi değildir",⁷ fakat bu açıkça eksik bir cümledir, çünkü başka yerlerde o onun şöyle dediğini bildirir: "Allah'ın bilgisi ne Allah'tır ne de Allah'tan başkadır"⁸ ve keza "Allah, ne Allah ne de Allah'tan başkası olduğu söylenemeyen bir irâdeden ötürü ezeli olarak müridir."⁹ Aynı şekilde, Eşarî onun taraftarlarının şöyle dediğini haber verir: "Yaratıcı, ne O kendisi ne de O'ndan başkası olan bir bilgiden ötürü âlimdir," Eşarî buna şunu ekler: "ve onların bütün öteki sıfatlar hakkında söyledikleri böyledir."¹⁰

Aynı formül Hişâm b. el-Hakem (ö: 814) tarafından kullanılmıştır. Eşarî'de onun bu formülü kullanımına ilişkin iki rivâyet vardır. Birincisi, ilim sıfatı hakkında, o şöyle der: "Allah şeyleri ancak onları bilmiyor iken sonradan bilir ve O bir bilgiden ötürü onları bilir, ilim O'nun ne O ne Ondan başkası ve de Onun bir cüzü olan bir sıfattır ve Onun bilgisinin ezeli yahut yaratılmış (muhtes) olduğu söylenemez, çünkü o bir sıfattır ve ona göre sıfat tavsif edilemez (sıfatlandırmaya konu olmaz)."¹¹ Bu son cümle, geçici olarak işaret edilebilir, kendisinin "arazlar denen şey-

⁴ Krş. *Fark*, s. 304.

⁵ Krş. yukarda, s. 10-11.

⁶ *Milel*, s. 30.

⁷ *Makâlât*, s. 171.

⁸ *Age.*, s. 547.

⁹ *Age.*, s. 514.

¹⁰ *Age.*, s. 70.

¹¹ *Age.*, s. 37, 493, 494.

ler ancak cismin, ne cisim ne de cisimden başka olan sıfatlarıdır”¹² görüşünü yansıtır. Bu görüşün Aristo’nun “araz bir arazın arazı olamaz”¹³ cümlesiyle birleşmesinin sonucu bir sıfatın tavsife konu olamayacağıdır. İkincisi, ilmin aksine, kudret, hayat, işitme, görme ve irâde gibi, ona göre, keza Allah ile birlikte ezeli olan sıfatlar hakkında o “onlar ne Allah ne de Allah’tan başka olan sıfatlardır.”¹⁴ der.

Ondan sonra bu formülü kullanan bir sünni olan İbn Küllâb (ö. 854)dır. Bir yerde onu Şîî Süleyman b. Cerir ile birleştirerek Eşarî onun şöyle dediğini haber verir: “Allah, o ne Allaktır ve ne de Ondan başkadır denmesi mümkün olmayan bir irâdeden ötürü ezeli olarak müridir.”¹⁵ Başka bir yerde Eşarî onun şunu dediğini bildirir: “Allah âlimdir’in mânâsı O’nun bilgi sahibi olmasıdır ve “Allah kâdirdir”in mânâsı O’nun kudret sahibi olmasıdır ve “Allah hayydır”ın mânâsı Onun hayat sahibi olmasıdır ve Onun öteki bütün isim ve sıfatları hakkında da böyle denir.” Daha sona Eşarî şöyle devam eder: “Ve İbn Küllâb, Allah’ın isim ve sıfatlarının O’nun zâtından ötürü olduğunu söylerdi; onlar ne Allaktır ne de Ondan başkadır; onlar Allah’da kâimdir ve sıfatların sıfatlarda kaim olması mümkün değildir.”¹⁶ Aynı formül, “Onun zâtından ötürü” ibaresi olmaksızın, İbn Küllâb’ın bir grup taraftarı adına da Eşarî tarafından rivâyet edilir. Bu gruplardan birine göre, “Yaratıcının isimleri ne Odur ne de Ondan başkadır”,¹⁷ başka bir gruba göre; “Yaratıcının isimlerinin ne O olduğu ne de Ondan başka olduğu söylenebilir,” Eşarî buna şunu ekler: “ve onlar ‘Allah’ın isimleri O değildir ve onlar Ondan başka değildir’ demekten çekindiler.”¹⁸

Bundan böyle sıfatlar ne Allah’tır ne de Allah’tan başkadır formülü Küllâbî formül olarak anılacaktır.

Bu üçünden İbn Küllâb başka bir kaynaktan problemin ontolojik yönü hakkında bir sıfatçı olarak tanıtılır¹⁹ ve onun burada sıfatlar “Allah’ta kâimdir” ifadesini kullanması bunu teyit eder.

¹² Age., s. 344.

¹³ *Metaph IV*, 4, 10076, 2-3.

¹⁴ *Makâlât*, s. 38.

¹⁵ Age., s. 514.

¹⁶ Age., s. 169, 546, 548.

¹⁷ Age., s. 172.

¹⁸ Aynı yer.

¹⁹ Krş. aşağıda, s. 248.

²⁰ Krş. I. Friedlaender. “The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of İbn Hazm”, JAOS, 29: 11 (1908).

Süleyman b. Cerir ez-Zeydî'ye gelince, ilk bakışta o bir Karşı sıfatçı olarak görülecektir, çünkü Zeydiyye'nin kurucusu, Vâsıl b. Ata'nın öğrencisi idi ve Zeydiyye ile Mu'tezile arasında sıkı bir ilişki vardı.²⁰ Fakat, burada Eşarî'nin onu "Allah bir irâdeden örürü ezeli olarak müriddir" iddiasında İbn Küllâb ile birleştirmesinden ve yine onun "Allah'ın bilgisi bir şeydir ve Onun kudreti birşeydir ve Onun hayatı bir şeydir,"²¹ dediğini haber vermesinden problemin ontolojik yönü hususunda onun Sıfatçı olduğu sonucu çıkarılabilir.

İbn Hazm sıfatlar meselesinde Hişâm b. el-Hakem'in Mu'tezile ile beraber olduğunu rivâyet eder."²² Fakat aynı pasajda O Eşarîleri de sıfatlar meselesinde Mu'tezile'ye katılan kimseler arasına dahil eder, ki bununla O, daha sonra göstereceğim gibi, yalnızca ona göre münhasıran Mu'tezilî bir teori olan haller teorisini benimseyen Eşarîler'i kasteder.²³ Böylece de sıfatlar meselesinde Hişâm b. el-Hakem'in Mu'tezile'ye katılması hakkında söylediği şeyden onun, Hişâm'ın haller teorisinin bir takipçisi olduğuna hükmettiği ve bunun sırf, göreceğimiz gibi Ebû Hâşim'in zamanından sonra munhasıran halci bir formül olarak bilinecek olan "ne Allah ne de Allah'tan başka" formülünden dolayı olduğu anlaşılabilir. Ona göre, zamanda bir başlangıcı olan kendisinin ilim sıfatı anlayışından onun bu sıfatı gerçek bir sıfat olarak gördüğü gayet açıktır ve onun başlangıçsız olarak kabul ettiği bütün sıfatların da gayet açık bir şekilde böyle olmaları gerekir.

Bu formülün, kendilerinin sıfatların gerçekliğine inançlarının bir tavsifi olarak açıkça birbirinden bağımsız bir şekilde onu kullanan iki Şîî ve birisi Sünnî üç şahsa atfedilmesi sebebiyle onlardan hiçbirinin onun ilk yaratıcısı olduğu zannedilmemelidir. Onların onu, her ne kadar 712'de ölen bir adam adına²⁴ iktibas olunan "Kur'ân ne yaratıcıdır ne de yaratılmıştır," formülünden daha eski değilse de, olabildiğince eski bir formül olarak bulmuş olmaları gerekir. Şimdi göstereceğimiz gibi, Kur'ân hakkındaki bu son formül, teslîsin ikinci şahsının, Kelime'nin yaratıcı olduğunu söyleyen Hristiyan inancına yöneltilmiştir.^{24a} Bu sebeple biz sıfatlar hakkındaki bu mevcut formülün de teslis ile bağlantılı bir Hristiyan inancına yöneltilmiş olduğunu kabul edebiliriz ve bu nedenle biz ayrıca bu formülün, göstermeye çalıştığımız

²¹ *Makâlât*, s. 171.

²² *Fisal II*, s. 112. Bağdâdî'nin *Fark*'ındaki (s. 49) Hişâm'ın "sıfatlar" hakkında hata ettiğine dair gönderme bağlamdan çıkarılabileceği gibi, onun sıfatların gerçekliğini inkâr ettiği değil fakat aksine kendisinin inandığı gerçek sıfatlar akidesinin bir safhası hakkında hata ettiği anlamına gelir.

²³ Krş. aşağıda, s. 216.

²⁴ *İbâne*, s. 38.

^{24a} Krş. aşağıda, s. 244.

gibi,^{24b} Kur'ânın Hristiyan teslisini reddetmesi hususunda Hristiyanlar ile tartışmalarının sonucu olarak sıfatların gerçekliğine ulaşan ilk Müslümanlarca biçimlendirilmiş olduğunu da kabul edebiliriz. Bundan dolayı, "ne Allah'tır" şeklinde ifade olunan formülün birinci parçası, teslisin ikinci ve üçüncü şahıslarının tersine, sıfatların birer Allah olmadığı anlamına gelmelidir. "Ne de Allah'tan başkadır" şeklinde ifade olunan formülün ikinci parçası, teslisin ikinci ve üçüncü şahıslarının aksine sıfatlar her ne kadar birer Tanrı değilse de, teslisin iki şahsı gibi yine de onlar Allah'ın zâtından ayrılmazlar ve yaratılmış varlıklar değildirler anlamına gelmektedir. Bununla birlikte, hepsi Mu'tezilîliğin doğuşundan sonra parlayan bu eski formülün bu üç kullanıcısıyla formülün birinci parçası, yani "ne Allah'tır" ibaresinin ek bir anlam, yani sıfatlara inanmanın birden çok Tanrı'ya inanmak demek olduğu şeklindeki Mu'tezilî ithama bir cevap anlamı kazanmış olduğu kabul edilmelidir. Keza şu da ilâve edilebilir ki, Ebû Hâşim'in yaratılmış ilim sıfatı formülünün durumunda "ne Ondan başka ne de Onun bir parçadır" ibaresinin, her ne kadar bilgi yaratılmış olup ezeli değilse de, onun "Ondan başka" yani Allah'ın dışında olmadığı gibi "Onun parçası" da, yani Allah'ın ezeli zâtının ayrılmaz bir parçası olmadığı; onun Allah tarafından kendisinde yaratılan bir sıfat olduğu anlamına geldiğine hükmedilmelidir.

Yaklaşık bir yüzyıl sonra, Küllâbî formül Ebû Hâşim (ö: 933) tarafından kabul edildi. Ne var ki, onunla birlikte bu formül artık sıfatların gerçekliğine inanmanın tavsifini ifade etmiyordu, aksine o yeni bir teoriye, bir yandan Sıfatçılarca tasarlandığı şekliyle sıfatların nihâi gerçekliğinin bir inkârı, öte yandan, Karşısıfatçılarca tasarlandığı şekliyle sıfatların nihâi sözelliğinin bir inkârı olan kendisinin haller teorisine inanmanın tavsifini ifade ediyordu. Eski Küllâbî formülü kullanan, fakat "sıfat" terimini "hâl"e değiştiren Ebû Hâşim haller hakkında onların "ne Allah ne de Allah'tan başka"²⁵ olduklarını söyler. Ancak, bu formül artık Hristiyanlığın teslis akîdesini hedef almaz; şimdi o İslâmî sıfatlar akîdesinin iki zıt anlayışını hedef almıştır. Böylece "ne Allah'tır" şeklinde ifade olunan formülün birinci parçası, Allah hakkında tasdik olunan terimler sadece Allah'ın zâtını gösteren isimlerdir şeklindeki Mu'tezile'nin görüşünün inkârıdır; "ne de Allah'tan başkadır" şeklinde ifade olunan formülün ikinci parçası, Allah hakkında tasdik olunan terimler Onun zâtından ayrı olan gerçek sıfatların Allah'ta varlığını gösterir şeklindeki Sıfatçıların görüşünün inkârıdır.²⁶

Yaklaşık Ebû Hâşim'in Küllâbî formülü alıp onu kendisinin yeni haller teorisi için kullandığı zamanda Eşarî hem bu Küllâbî formülü hem de başka bir formülü

^{24b} Krş. yukarda, s. 129-132.

²⁵ *Fark*, s. 182.

²⁶ Krş. yukarda, s. 139.

kullandı. İbn Hazm'ın, onun adı verilmeyen bir eserinden yaptığı iktibasa göre Eşârî Allah'ın bilgisi hakkında "O Allah'tır denemeyeceği gibi o Allah'tan başkadır da denemez"²⁷ der, ki bu, İbn Hazm tarafından "Sünnî gruplardan"²⁸ biri adına daha iktibas olunan "o ne Allah'tır ne de Allah'tan başkadır" formülünün sadece değişik bir şekilde ifade edilışıdır. Bununla birlikte, yine adı verilmeyen onun başka bir eserinden İbn Hazm, Eşârî'nin şöyle dediğini aktarır: "Allah'ın bilgisi Allah'tan başkadır ve Allah'tan farklıdır, fakat buna rağmen o yaratılmamıştır ve ezeldir."²⁹ Aynı görüş, yine İbn Hâzm tarafından Eşârî'nin *el-Mecâlis* adlı eserinden şöyle aktarılır: "Allah ile beraber bulunanlar Onun gibi ezeli olan Ondan başka (*sivâhu*) şeyler (sıfatlar)dir"³⁰ Aynı şekilde, *el-Luma*'sında kendi adına konuşurken Eşârî önce "Allah Kendisi olması mümkün olmayan bir bilgiden ötürü âlimdir" diyerek önce tasdik eder ve daha sonra "Allah ne Kendisinden ötürü ne de kendisi olması mümkün olmayan bir şey (mânâ-sıfat)den ötürü âlimdir"³¹ diyerek inkâr eder, bununla onun kasdettiği bilgi sıfatı yahut başka herhangi bir sıfat için "o ne Allah'tır ne de Allah'tan başkadır" formülünün değil, "O Allah'tan başkadır" formülünün kullanılmasıdır. Eşârî'nin *Luma*'sındaki formülünün biraz değiştirilmiş bir şekli, Allah'la münâsebetleri bakımından sıfatların başkalığı zımnen iddia edilen fakat açıkça ifade edilmeyen bir şekli Şehristânî'de de görülebilir. Bu suretle Şehristânî, Eşârî'nin önce her bir sıfat anlayışına modellik edecek "Allah bir bilgiden ötürü âlimdir" formülünü ki, bununla kasdedilen sıfatların pekçok olduğu ve bu nedenle Allah'tan başka olduğudur, iktibas ettikten sonra onun sıfatlar hakkında şöyle dediğini aktarır: "Onların O olduğu yahut O'ndan başka olduğu veya O olmadığı yahut Ondan başka da olmadığı söylenemez."³²

İmdi, Ebû Hâşim ve Eşârî üvey kardeş idiler ve bir Mu'tezilî ve Karşısıfatçı olan babaları ve üvey babalarının öğrencileri idiler. Her ikisi de, kabul edebiliriz, Cübâî'nin öğrencileri iken Mu'tezilî ve Karşısıfatçı idiler. Biliyoruz ki, her ikisi de daha sonra hocalarının Karşısıfatçılığını terketteler. Bilinmeyen bir zamanda, Ebû Hâşim Küllâbî formülü yeni anlamında kullandığı haller teorisinin kurucusu oldu; Eşârî, 1912'de, sıfatların gerçekliği dahil onun bütün talimlerini kabul ederek tamamen sünnîliğe döndü. Bu sebeple, Eşârî biri iki şekilde sıfatların "Allah'tan başka" olduğunu iddia yahut ifade eden, diğeri sıfatların "ne Allah ne de Allah'tan başka" oldu-

²⁷ *Fisal II*, s. 126.

²⁸ Aynı yer.

²⁹ Aynı yer.

³⁰ Age. IV, s. 207.

³¹ *Luma*' 25-26, s. 14.

³² *Milel*, s. 67.

ğunu iddia eden Küllâbî formül olan iki formülü kullandığında eminiz ki onun yeni formülü sünnîliğe döndükten sonraki, kendisinin sıfatların gerçekliğine inanmaya başladığı ve yeni bir muhtedi gayretiyle müphem Küllâbî formülü terkedip sıfatların “Allah’tan başka” ve “Allah’tan farklı” olarak tavsif edilmesi gerektiğini ilân ettiği döneme aittir. Fakat, onun Küllâbî formülü kullanması konusunda şu soru ortaya atılabilir. O Eşarî tarafından orijinal Küllâbî anlamda sıfatların tasdiki olarak mı kullanılmış ve bu nedenle onun sünnîliğe dönüşünü takip eden döneme mi aittir? Bu, sünnî Eşarî’nin İbn Haldun tarafından İbn Küllâb’ın takipçisi olarak tarif edilmesi gerçeğiyle teyid ediliyor görünmektedir.³³ Yoksa o, Eşarî tarafından hallerin tavsifi olarak Hâşimî anlamı mı kullanılmıştır? Bu, sünnîliğe dönüşünden önce bir müddet Eşarî’nin haller teorisini savunmada üvey kardeşi ve talebe arkadaşına katıldığı anlamına gelir. Onun bazı taraftarları arasında daha sonra haller meselesi hakkında fikir değişiklikleri meydana geldiği rivâyet edilmiştir.³⁴ Yoksa, yine bunun, onun tarafından haller olarak Hâşimî anlamda kullanılmış olduğunu varsayarsak o, sünnîliğe dönüşünden sonra Eşarî’nin sıfatlar konusundaki görüşünü değiştirip halleri kabul ettiği anlamına mı gelir? Onun ilk sünnî görüşleriyle ilgili benzer bir değişikliğe öteki problemlerle irtibatlı olarak işaret edilmiştir.³⁵

Küllâbî formülü kullanmasıyla Eşarî’nin ifade etmek istediği şey hakkındaki belirsizlik takipçileri arasında sıfatlar problemlerine dair üç farklı görüş ortaya çıkarmıştır.

Onun takipçilerinden bazıları Sıfatçılar idi ve onlar Eşarî’nin yeni formülünü kendi görüşlerinin bir ifadesi olarak kullandılar. Böylece, İbn Hazm tarafından Eşarîler’in en “büyükleri” olarak takdim edildikten sonra Bâkillânî’nin şöyle dediği rivâyet edilir: “Allah’ın on beş sıfatı vardır, onların hepsi *a parte ante* ve *a parte post* Allah’la birlikte ezeldir ve onların hepsi Allah’tan başkadır ve Allah’tan farklıdır ve onların her biri ötekilerden başkadır ve ötekilerden farklıdır ve Allah onlardan başkadır ve onlardan farklıdır.”³⁶ Aynı şekilde, bir başka yerde Eşarî’nin eserlerinden birinden onun “Allah’ın bilgisi Allah’tan başkadır ve Allah’ın dışındadır, fakat buna rağmen o yaratılmamıştır ve fâsılasızdır” şeklindeki Küllâbî olmayan formülünü iktibas ettikten sonra İbn Hazm şunu ekler: “Bâkillânî ve onun takipçilerinden çoğu bu konuda onunla görüş birliğindedirler.”³⁷ Küllâbî olmayan aynı formül fakat “den başka” tabirinin yerine “zâid” tabirinin ikâmesiyle, hem Şehristânî (ö. 1153) hem İbn

³³ Krş. yukarda, s. 36.

³⁴ Krş. aşağıda dipnot 49.

³⁵ Krş. Wensick, *The Muslim Creed*, s. 91-94.

³⁶ *Fisal IV*, s. 207.

³⁷ Age., II, s. 126.

Rüşd (ö. 1198) tarafından Eşarîler'e nisbet edilir. Bu suretle Şehristânî *Nihâye*'sinde Eşarîler adına şunu haber verir: "Yaratıcı (Bâri) bir bilgiden ötürü âlim, bir kudretten ötürü kâdir, bir hayattan ötürü hayy, bir işitmeden ötürü semî' bir görmekten ötürü basîr, bir irâdeden ötürü müfîd, bir konuşmadan ötürü mütekellimdir ve bu sıfatlar Allah'ın zâtî üzerinde zâitirler ve onlar ezeli olarak Allah'ın zâtında var olan sıfatlar ve *mânâ*lardır."³⁸ Ve İbn Rüşd tarafından Eşarîler adına yeniden ifade edildiğine göre sıfatlar "gerçek" (*mânevî*)³⁹ ve "zât üzerine zâid",⁴⁰ her biri zât'da "kâim" dir.⁴¹

Keza, Eşarî'nin Sıfatçı olan başka takipçileri, görmüş olduğumuz gibi, Onunla aynı zamanda Küllâbî formülü kullandılar. Bunu Taftâzânî'nin Nesefî *Akâidi* üzerine şerhinden çıkarabiliriz. Bir Eşarî olmayan Nesefî (ö. 1142)'nin sıfatlar "ne Allah'tır ne de Allah'tan başkadır" şeklindeki Küllâbî formülü, kendisinin "Allah'ın ezelden beri zâtında kâim sıfatları vardır."⁴³ şeklindeki inancının bir ifadesi olarak kullandığı görülmektedir. Bu formül üzerine şerhinde Taftâzânî (1388) onun, sıfatlar konusunda "onların hem Allah'tan başkalığının hem de Allah ile aynılığının"⁴⁴ inkârı olarak iktibas ettiği Eşarîlerinki ile aynı olduğunu söyler. Bir süre sonra İbn Haldun (ö. 1406) gerçek sıfatlara inanmanın birçok tanrıya inanmak anlamına geldiğini iddia eden Mu'tezilî delile cevabında şöyle der: "Delil, sıfatlar zât ile ne aynıdır ne de ondan başkadır görüşüyle reddedilir."⁴⁵ Bağlamdan, onun Eşarîlerin görüşünü yeniden sunduğu apaçıktır.

Eşarî'nin takipçileri bu iki grup tarafından kullanılan bu iki formül hakkında Molla Ahmet el-Cundî, Taftâzânî üzerine yazdığı hâşiyesinde sıfatlar "ne Allah'tır ne de Allah'tan başkadır" şeklindeki formülün "ilk Eşarîler'in görüşünü ifade ettiğini buna mukâbil "daha sonrakilerin sıfatların [Allahın] zâtından başka olduğunu iddia ettiklerini" söyler.⁴⁶

Sıfatçı olan bu iki Eşarî grubun yanında haller teorisini benimseyen Eşarîler de vardı. İbn Hazm onlara şöyle işaret eder: "Eşarîlerin aptallıklarından biri onların ne

³⁸ *Nihâye*, s. 181.

³⁹ *Keşf*, s. 56.

⁴⁰ Aynı yer.

⁴¹ Aynı yer.

⁴² Taftâzânî, s. 70.

⁴³ *Age.*, s. 69, 70.

⁴⁴ *Age.*, s. 72.

⁴⁵ *Mukaddime III*, s. 38.

⁴⁶ Cundî, s. 109, Elder'in iktibası s. 53. dipnot 9.

var ne de yok, ne bilinen ne bilinmeyen, ne yaratılmış ne de yaratılmamış, ne kadim ne de hâdis ve ne gerçek ne de gayr-ı gerçek olan *haller* ve küllî kavramlara (*el-meânî*) inanmanın insanlar için mümkün olduğu iddialarıdır.”⁴⁷ İbn Hazm’dan Eşarîlere haller teorisine inananlar olarak başka bir gönderme şu cümlede bulunur: “Eşarîlerin iddia ettikleri hallere gelince, onlar ne gerçek ne de gerçek olmayan, ne yaratılmış ne de yaratılmamış, ne var ne de yok, ne bilinen ne de bilinmeyen, ne şeyler ne de şeyler olmayan olan *hallerin var olduğunu söylediler*.”⁴⁸ *Halleri kabul eden tanınmış iki Eşarî’ye bir gönderme Şehristânî’nin*, her ne kadar Eşarî’nin kendisi ve takipçilerinin çoğunluğu Ebû Hâşim’in haller teorisine karşı idilerse de Bâkılânî biraz duraksadıktan sonra onu destekledi ve Cüveynî önce onu destekledi daha sonra ona karşı çıktı şeklindeki cümlesinde görülebilir.⁴⁹ Hem Bâkılânî hem de Cüveynî Eşarî olarak bilinirler. Bâkılânî ve Cüveynî, Râzî tarafından haller teorisini savunan “sünnîler arasında en önde gelen iki kişi” olarak zikredilirler.⁵⁰ Görmüş olduğumuz üzere,⁵¹ Bâkılânî ve Cüveynî, her biri kendi yolunda, halleri kendilerinin sıfatlar inancıyla uzlaştırmaya gayret ettiler.

Bir yerde İbn Hazm “Eşarîler”i ilâhî sıfatlar meselesinde Mu’tezile’yi takip eden kimseler arasına dahil eder.⁵² Kuşkusuz buradaki gönderme yine, onun Mu’tezilî bir teori olarak gördüğü haller teorisini benimseyen Eşarîleredir.

Genellikle, insan şöyle bir intibâya sahip oluyor. İlâhî yüklemlere tatbik edilmesi bakımından haller teorisi ılımlı bir Mu’tezilî görüş olarak başladığı halde bir tür ılımlı sünnî görüş olarak itibar edilir hale geldi. Kaydedilmelidir ki İbn Haldun hem sıfatların gerçekliğine inancı⁵³ hem de hallere inancı⁵⁴ kendisinin Kelâm ilminin ortak özellikleri diye mülâhaza ettiği şeyler arasına sokar; ve belki de yukarda iktibas olunan pasajda o Eşarîler’e “sıfatlar ne (Allah’ın zâtıyla aynıdır ne de ondan başkadır” formülünü nisbet ederken onunla kasdettiği şey haller teorisidir.^{54a}

⁴⁷ *Fisal IV*, s. 208. “Haller ve mânâlar ile İbn Hazm burada, ben öyle anlıyorum, ilâhî yüklemlere tatbik edilen haller ile küllîler anlamındaki halleri kasdeder. Hallerin bu iki anlamı arasındaki ilişki hakkında yukarda s. 170-171’e bakınız. Maimonides, sadece küllîler anlamında hallere işaret ettiği bir pasajda “*ahvâl*” tabirini yani küllî kavramlar (*el-meânî el-küllîyye*) kullanır. Krş. *Moreh I*, 51, s. 76, II. 26-27.

⁴⁸ *Fisal V*, s. 49.

⁴⁹ *Nihâye*, s. 131.

⁵⁰ *Muhassal*, s. 38.

⁵¹ Krş. yukarda, s. 175 vd.

⁵² *Fisal II*, s. 112.

⁵³ *Mukaddime III*, s. 114.

⁵⁴ Aynı yer.

^{54a} Krş. *Religious Philosophy*, s. 182-84.

Sıfatlar meselesinin semantik yönünün Sıfatçılar tarafından ele alınışı hakkında bu kadarı kâfidir. Şimdi de onun Karşısıfatçılar tarafından ele alınışını görelim.

Görmüş olduğumuz gibi, Müslüman Karşısıfatçıların sıfatların gerçekliğine karşı delilleri, heretik Hristiyanların teslisin şahıslarının gerçekliğine karşı delillerinin etkisi altında biçimlendiği için onlar tarafından kendisinin sıfatların gerçekliğini inkârlarını ifade etmek için kullanılan formüllere heretik Hristiyanlar tarafından kendilerinin teslisin şahıslarının gerçekliğini inkârlarını ifade etmek için kullanılan formüller örnek teşkil etmiştir. Şimdi, heretik Hristiyanlarca kullanılan çeşitli formüllerde onlar ya da teslisin şahıslarının aynılığını vurgulamaya yahut onlar arasındaki farklılıkları sadece isimlere indergemeye çaba sarfettiler.⁵⁵ Bu suretle onlar “Baba ve Oğul’un sözde bir ve aynı olduğunu, birinin ötekinden başka olmadığını”⁵⁶ yahut “Baba’nın Oğul ve yine Oğul Baba’nın esasta bir, isim bakımından iki olduğunu”⁵⁷ yahut ikinci şahsın, Kelime’nin, “ancak bir ses ve ağızdan çıkan bir söz”⁵⁸ olduğunu söylerler. Aynı şekilde, Karşısıfatçıların şöyle dedikleri haber verilir: “Yaradan’ın bilgisi Yaradandır”,⁵⁹ yahut sıfatlar “Allah’ın zâtının kendisidir”,⁶⁰ yahut Allah hakkında tasdik olunan terimler “zât hakkında oluşturulmuş isimler ve hükümlerdir,”⁶¹ yahut “isimler ve sıfatlar sadece sözlerdir (*akvâl*) ve bu, biz Allah âlimdir, Allah kâdir vb. dediğimiz de kasdedilen şeydir.”⁶²

Fakat bir ismin anlamı olması gerekir ve farklı isimlerin farklı anlamları olması gerekir. Şu halde Allah hakkında tasdik olunan ve hepsinin Allah’ın zâtının kendisi oldukları söylenen farklı isimlerin farklı anlamları nedir?

Bu soru daha önce, teslisin şahıslarını sadece farklı isimler olarak düşünen Hristiyan heretiklerin zihninde doğmuştu. Soruya onlardan hiç değilse biri, Sabellius tarafından önerilen cevap onun adına rivâyet edilen bir cümlede bulunabilir ki buna göre gerçekte “Baba”, “Oğul” ve “Kutsal Ruh” terimleri sadece isimlerdir, bu isimler Allah’ın tek bir fiilinin âlemde kendisini ızhâr ettiği farklı fiilleri (*energeiai*) gösterir.⁶³

⁵⁵ Krş. *The Philosoph of the Church Fathers*, I, s. 580-585.

⁵⁶ Noetus in Hippolytus, *Refutatio Omnium Haeresium* IX, 10, 11.

⁵⁷ Sabellius in Athanasius, *Orat. cont. Arian*, IV, 25 (PG 26, 505C).

⁵⁸ Praxeas in Tertullian, *Adu. Prax.* 7.

⁵⁹ *Makâlât*, s. 173.

⁶⁰ *Age.*, s. 174.

⁶¹ *Nihâye*, s. 180.

⁶² *Makâlât*, s. 172.

⁶³ Epiphanius, *Adu. Haer. Pan LXII*, 1 (PG 41, 1052 B).

Aynı soru, Allah'ın teslisin şahıslarını gösteren terimler olmayan bütün yüklem-leri hakkında ortodoks Babalar'ın zihninde de doğmuştu. Çünkü, teslisin şahıslarını gösteren terimler konusunda Kilise Babaları onların gerçek varlıkları temsil ettiklerine inandıkları halde, büyük ve merhametli ve benzerleri gibi, Allah hakkında tasdik olunan bütün öteki terimler konusunda onlar onları sadece kelimeler yahut isimler olarak düşündüler, öyle ki, bu tür terimler konusunda Kilise Babaları, İslâm'da sıfatları inkâr edenler olarak vasıflanan kimseler konumundaydılar. Bu iki tür terim arasındaki fark açıkça Yahya ed-Dımeşkî tarafından ortaya çıkarılmıştır. O "Kelime", "Kutsal Ruh" ve bütünüyle "Teslis"i işledikten sonra "Tanrı hakkında tasdik olunan nedir?"⁶⁴ sorusunu ele alır ve sonunda onların Tanrı'nın "isimleri" olduğunu söyler.⁶⁵ Fakat, bu yüklemeler eşit bir şekilde başka varlıklar hakkında da tasdik olunan ortak terimler oldukları için Kilise Babaları, onların Tanrı'nın yüklemeleri olarak kullanılmalarından ortaya çıkabilecek Tanrı ile başka varlıklar arasındaki bir benzerliğin nasıl önlenebileceği problemiyle yüzyüze geldiler.

Kilise Babaları tarafından ileri sürülen çözüm Tanrı hakkında tasdik olunan terimlerin ya (1) fiiller şeklinde yahut (2) nefiyler şeklinde ifade edilmeleri gereğidir ve eğer onlar bu iki şekilden birinde ifade edilmelerse anlam bakımından fiiller yahut nefiyler olarak yorumlanmalıdırlar. Böylece, yine Yahya ed-Dımeşkî Tanrı hakkında tasdik olunabilecek terimler sınıflamasında "fiil" (*energeia*) ifade eden⁶⁶ ve "Tanrı'nın ne olmadığını" gösteren terimleri zikreder.⁶⁷ Yerigelmışken burada ilâhî yüklemelerle ilgili etkin yorumun nihâi olarak Philon'a kadar geri gittiğine işaret edilebilir. Onu başka varlıklara benzetme endişesi olmaksızın niçin fiilin Allah hakkında tasdik edilebileceğine onun tarafından gösterilen sebep fiil yapmanın yalnızca Tanrı'ya ait bir özellik olduğudur, çünkü insanın serbest bir şekilde fiil işleme gücü ona Tanrı tarafından bir bağıştır,⁶⁸ bu nedenle Tanrı'yı fiil yapan olarak tavsîf etmek Onunla yaratılmış varlıklar arasında bir benzerliği içermez. Tanrı hakkında Kutsal metinlerde olumlu olarak tasdik olunan terimlerin olumsuz yorumuna gelince, o genellikle sözde olumsuz teolojinin babası olarak reddedilen sahte-Dionysius'a nisbet edilir. Fakat, gerçekte, o onun gerçek babası değildir; o sadece onun üvey babasıdır. Ondaki önceki Plotinus idi. Fakat Plotinus dahi onun gerçek babası değildir; o onun sadece süt babasıdır. Plotinus'dan önceki Albinus idi ve onun gerçek babası Albinus'tur.⁶⁹

⁶⁴ *De Fide Orthodoxa* I, 6-8.

⁶⁵ Age., I, 9 (PG, 94, 833 B- 836 A, I. 12).

⁶⁶ Age., (837 A. I. 12).

⁶⁷ Age., (I. 15).

⁶⁸ Krş. *Philo* II, s. 133 vd.

⁶⁹ Krş. benim "Albinus and Plotinus on Divine Attributes," *Harvard Theological Review*, 45: 115-130

Bu iki çözüm açıkça ve doğrudan daha sonra İslâm felsefesinde tartışılır. Fakat biz, onların Kelâm döneminde İslâm'a nasıl girmeye başladığını göstermeye çalışacağız.

Mevcut kayıtlara göre, ontolojik yönü bakımından sıfatlar problemini ilk tartışan kişi olan Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 748), onun semantik yönüne temas etmemesi ilginçtir. Onunla ilgili rivâyetlerin tamamı onun çok tanrıcılığı tazammun etmesinden ötürü gerçek sıfatların varlığını inkâr ettiği'dir.⁷⁰

Bununla birlikte, Vâsıl'ın bir çağdaşı olan Cehm b. Safvân'ın problemin semantik yönünün farkında olduğunu ve onu çözmeye teşebbüs ettiğini îmâ eden bir şekilde kendisini ifade ettiği haber verilir. Cehm Mu'tezilîler arasına dahil edilmez⁷¹ ve her ne kadar bazı meselelerde o onlarla beraber ise de diğer meselelerde onlardan ayrılır. Sözügelisi o Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesinde onlarla beraberdir, fakat hür irâde meselesinde onlardan ayrılır. Sıfatlar problemine gelince, İbn Hazm⁷² ve Şehristânî⁷³ onun sıfatların gerçekliğini inkâr etmede Mu'tezile ile aynı görüşte olduğuna tanıklık ederler.⁷⁴ Bununla birlikte, hiçbir zaman Cehm'in genellikle Mu'tezile tarafından ifade edildiği gibi, onların sahih tevhîd anlayışını ihlal etmeleri sebebiyle doğrudan doğruya sıfatların inkâr edilmesi gerektiğini söylediği iktibas edilmez. Onun adına iktibas olunan beyanlardan onun sıfatları inkârının onların varlığını kabul etmenin ve onların Allah'a isnâdının Allah'ı başka varlıklara benzetmeye karşı Kur'ân'ın uyarısına zıt olacağı nedenine dayandığına hükmedilebilir.

Ona nisbet edilen yahut onun sıfatlar meselesinin semantik yönünün farkında olduğunu ve onu çözmeye çalıştığını gösteren onun hakkında meydana getirilmiş cümleler şunlardır: (1) "Ben Allah bir şeydir demiyeceğim, çünkü bu Onu şeylere benzetmektir";⁷⁵ (2) "Cehmîler Allah ne bilgi ne de kudret sahibidir demeleri sebebiyle, cümlelerinin neticesini açıkça ifade etmekten "kılıç korkusuyla kendilerini

(1952) ve "Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides," *age.*, 50: 145-156 (1957) makalelerim.

⁷⁰ *Milel*, s. 31.

⁷¹ O Hayyât tarafından açıkça Mu'tezile'den dışarda tutulur (*Intisâr* 83, s. 92). Bağdâdî (*Fark*, s. 93) onu yirmi Mu'tezilî fırkanın kurucuları arasına katmaz. Şehristânî de (*Milel*, s. 29 vd ve s. 60) onu Mu'tezili arasına katmaz.

⁷² *Fisal II*, s. 112.

⁷³ Bkz. aşağıda dipnot, 79.

⁷⁴ Bilgi konusunda onun, bilginin yaratılmış ve Allah'tan başka olduğunu söylediği kaydedilmelidir (*Makâlât*, s. 222, 224; *Intisâr* 83, s. 92); bu cümlemin mânâsı yukarda s. 140 ve 144'de tartışılmıştır. Krş. Dines, *Atomen lebre*, s. 125, n. 1.

⁷⁵ *Makâlât*, s. 280, 181, 318.

tutsalar” bile onlar Onun ne âlim ne de kâdir olduğuna inandılar.⁷⁶ (3) “O ‘mevcut şey, hayy, âlim, mürîd ve benzerleri gibi başkalarına uygulanabilecek bir vasıfla Onu tavsîf etmiyeceğim’ diyerek Allah’a Onun bir şey olduğu yahut Onun hayy yahut âlim yahut mürîd olduğu vasfını uygulamaktan kaçındı. Fakat o Onu kâdir, var eden (mûcid) yapan, yaratan, hayat veren (muhyî) ve öldüren (mümit) varlık olarak tavsîf etti”;⁷⁷ (4) “Cehm b. Safvân şu kanâate ulaştı ki, bir şey varlığa gelen bir şeydir ve Yaratıcı şeyi bir şey yapandır”;⁷⁸ (5) “O ezeli gerçek sıfatların inkârında Mu’tezile ile aynı görüşte idi, fakat bazı meselelerde onlardan daha ileri gitti. Bunlardan biri onun şu cümlesidir ki, Onun yaratıklarının vasıflandığı terimlerle Yaratıcının vasıflanması câiz değildir, çünkü bu *teşbîhe* götürür. Bu nedenle o Onun hayy ve âlim olduğunu inkâr eder. Bununla birlikte, o Onun kâdir, fâil ve hâlik olduğunu tasdik eder, çünkü Onun yaratıklarından hiçbirisi ‘kudret’, ‘fiil’ ve ‘yaratma’ terimleriyle vasıflanamaz.”⁷⁹ İbn Hanbel, Cehm’in taraftarlarının şu tür formüller kullanarak kendisinin sıfatları inkârlarını ifade ettiklerini iktibas eder: “Allah bütünüyle yüzdür, bütünüyle ışıktır, bütünüyle kudrettir,”⁸⁰ ki, burada “bütünüyle=*küllihi*” ifadesi gâyet açık bir şekilde, göreceğimiz gibi, Neccâr ve Dırâr tarafından sokulan “kendisinden örürü” (*li-nefsihi*) ifadesinin eş anlamlısı olarak kullanılmıştır.⁸¹

Bu çeşitli rivâyetleri birleştirmek sûretiyle biz Cehm’in görüşünü şöylece yeniden ifade edebiliriz: O Mu’tezile ile yani Vâsıl ve takipçileriyle sıfatlar meselesinin ontolojik yönünde aynı görüşte idi, fakat o meselenin bu yönüne onun semantik yönünün tartışılmasını da kattı. Problemin bu semantik yönü hakkında bize onun Allah’a “şey”, “mevcut”, “hayy” ve “âlim” gibi bir terimin isnâd edilmesini yasakladığı, fakat Allah hakkında Onun “mûcid” ve “muhyi” olduğunu tasdik etmeye müsaade ettiği söylenir; aynı sebepten dolayı biz Onun “bilgilendiren; “irâdeye sebebiyet veren” ve benzerleri olduğunu kabul edebiliriz. Bununla birlikte “kâdir”, “fâil” ve “yaratan” terimleri onun tarafından müstesnâ olarak ele alınmıştır. O onların Allah’a isnad edilmelerine izin verir ve bu açıkça onların Allah’ı, Onun olduğu şey olarak değil fakat aksine Onun yaptığı şey olarak tavsîf etmesinden dolayıdır. Kuşkusuz “mevcut”, “âlim” ve “hayy” terimlerinin durumlarında bile Cehm “mûcid”, “bilgilendiren” ve “muhyî” ifadelerinin hakiki kullanımında ısrar etmezdi, o eğer onlar

⁷⁶ *İbâne*, s. 54.

⁷⁷ *Fark*, s. 199.

⁷⁸ *Nihâye*, s. 151.

⁷⁹ *Milel*, s. 60.

⁸⁰ Pines tarafından (*Atomenlebre*, s. 124-125) İbn Hanbel’in “*Er-Redd alâ’l-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*”, s. 315’den iktibas edilmiştir. Krş. aşağıda dipnot, 109.

⁸¹ Krş. aşağıda dipnot, 86 ve 88.

sadece “mûcid”, “bilgilendiren” ve “muhyî” anlamında anlaşılmış olsalardı onların ilâhî yüklemeler olarak kullanılmalara izin verirdi.

Cehm tarafından Allah'ı, Onun başka varlıklara benzerliğini tazammun edenler değil de Onun yaptığı şey olarak tavsîf eden terimlerin kabûlüne sunduğu gerekçe kendisinin Allah'ın dışında insan dahil, hiçbir varlığın fiil yapma gücüne sahip olmadığı, öyle ki insanın her fiilinin doğrudan Allah tarafından yaratıldığı şeklindeki husûsî görüşüyle uygunluk arzeder.⁸² Bu sadece Philon tarafından Allah'a fiil isnâd etmenin doğruluğunu gösterme konusunda sunulan delîlin değiştirilmiş bir formudur, çünkü Philon'a göre, insan hür bir şekilde fiil yapma gücüne sahip olduğu halde bu güç Allah'ın onunla insan türünü donatmış olduğu özel bir lütuftur.⁸³

Böylece Cehm, daha önce Philon, Albinus, Plotinus ve Kilise Babaları tarafından problemin bir çözümü olarak kurulan sıfatlar meselesini İslâm felsefesine sokan ve etkin yorumu teklif eden ilk kişi oldu. Bu nedenle biz, onun selefleri tarafından ilâhî yüklemelerin etkin yorumunun doğruluğunu gösterme konusunda kullanılan bütün felsefî akıl yürütmelerin Cehm'in cümlelerinin arkasında olduğunu kabul edebiliriz.

Cehm 746'da öldü veya idam edildi. Kısa bir süre sonra iki çağdaş, 750 ile 840 arasında parlayan Neccâr ve Dırâr tarafından olumlu yüklemelerin olumsuz yorumu ortaya sürüldü.

Neccâr yahut onun takipçileri hakkında aşağıdaki rivâyetlere sahibiz: (1) “Onların Kaderîler ile paylaştığı görüşlerden biri Allah'ın ilim sıfatını, Onun kudret sıfatını, Onun hayat sıfatını ve Onun başka ezelî sıfatlarını nefyetmektir”;⁸⁴ (2) “Allah, cimrilik O'ndan uzaktır anlamında mütemâdiyen cömerttir ve O konuşmaktan âciz değildir anlamında mütemâdiyen konuşandır”;⁸⁵ (3) “Yaratıcı tıpkı kendisinden ötürü (*li-nefsihi*) âlim olduğu gibi kendisinden ötürü mürîddir”⁸⁶ ve “Onun mürîd olmasının anlamı Onun bir istikrah hissetmemesi ve mağlup olmamasıdır.”⁸⁷

Bu rivâyetleri birleştirerek biz Neccâr'ın görüşünü yeniden şöylece ifade edebiliriz. O Allah'ta gerçek sıfatların varlığını inkâr etti. Bunun sonucu olarak iki tip formül kullandı: (1) basit bir yüklem olumlaması; (2) yüklem olumlamasının “kendisinden ötürü” tabiri tahdîdi ile takip edilmesi, fakat bu formüllerin her ikisinde

⁸² Krş. aşağıda, s. 606.

⁸³ Krş. *Philo I*, s. 424-462; II, s. 133-134; yukarda dipnot, 68.

⁸⁴ *Fark*, s. 196.

⁸⁵ *Makâlât*, s. 284.

⁸⁶ *Milel*, s. 62.

⁸⁷ Aynı yer.

de Allah hakkında müsbet bir terimin tasdik olunduğu olumlu öneme anlam bakımından olumsuz olarak anlaşılmalıdır.

Dırâr'la ilgili şu rivâyet edilir. "O Allah'ın âlim ve kâdir olmasının anlamının Onun câhil ve âciz olmaması demek olduğunu iddia etti ve Yaratıcının kendisinden ötürü olan öteki sıfatları hakkında da aynı şeyi söyledi."⁸⁸

Bu sûretle Neccâr ve Dırâr olumlu sıfatların olumsuz yorumunu İslâm felsefesine sokan ilk sokan kişiler oldular.

Bu rivâyetlerde onların sıfatların bu olumsuz yorumunu nereden aldıkları söylenmemektedir. Şehristânî tarafından iktibas olunan Grek filozoflarıyla ilgili bir pasajda Eflâtun'un *Kanunlar*'ında "Tanrı ancak nefy yoluyla bilinebilir, yani Onun benzeri (*şebîh*) ve örneği (*misâl*) yoktur."⁸⁹ dediği bir cümle vardır. Eğer *Kanunlar*'ın arapça versiyonu gerçekten böyle bir cümle ihtiva ediyor idiyse onun Neccâr ve Dırâr tarafından bilinmekte olması muhtemeldir, çünkü *Kanunlar* Huneyn b. İshâk (809-873)⁹⁰ tarafından muhtemelen Neccâr ve Dırâr'ın hayatta oldukları dönemde tercüme edilmişti. Bununla birlikte, gerçekten böyle bir cümle Eflâtun'da bulunmaz. Kuşkusuz, İslâmdaki sıfatlar probleminin kendisi gibi, Neccâr ve Dırâr tarafından savunulan bu olumsuz yorum kavramının doğrudan kaynağı Kilise Babaları'nda idi. Bunu destekleyen delil kendisine nisbet edilen Dırâr'ın öğretisiyle ilgili başka bir haberde bulunabilir ki, ona göre "Allah'ın Kendisinden başka hiç kimsenin bilmediği bir mâhiyeti vardır."⁹¹ Daha bildik terimlerle yeniden ifade olunduğunda bu cümle Allah'ın zâtının bilinemeceği anlamına gelir ve şüphesiz bu cümlenin onun öteki cümlesinin yani Allah'ın olumsuz bir şekilde vasıflandırılması gerektiğini söyleyen cümlesinin sebebi olduğu anlaşılır. İmdi bu Yahyâ ed-Dîmeşkî⁹² ve keza başkaları tarafından olumsuz yorumlamanın kullanılışının temel sebebidir. Yeri gelmişken, Tanrı'nın özünün bilinemezliği ilkesinin Philon'dan önce Grek felsefesinde bulunmadığına işaret edilebilir.⁹³ Bu ilke kutsal metinlerin Tanrının benzersizliğine dâir öğretilerinden felsefî bir çıkarım olarak Philon tarafından ortaya sunuldu.⁹⁴ Bundan dolayı, yine biz, selefleri tarafından ilâhî yüklemelerin olumsuz yorumunun

⁸⁸ *Makâlât*, s. 281; *Fark*, 202, *Milel*, s. 63.

⁸⁹ *Milel*, s. 288.

⁹⁰ Krş. M. Steinschneider, *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*, s. 18.

⁹¹ *Fark*, s. 201; *Milel*, s. 63; *Makâlât*, s. 216 ve 154.

⁹² *De Fide Orthodoxa* I, 2 (PG 94, 792 C, 793 B) ve I, 12 (845 BD).

⁹³ Krş. benim makalem "The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle", *Harvard Studies in Classical Philology*, 56-57 (1947).

⁹⁴ Krş. *Philo* II, s. 94-164.

doğruluğunu gösterme konusunda kullanılan bütün felsefî akıl yürütmelerin Necâr ve Dırâr'ın cümlelerinin arkasında olduğunu kabul edebiliriz.

Neccâr ve Dırâr tarafından sokulan olumlu yüklemelerin olumsuz yorumu onların daha genç iki çağdaşı Nazzâm (ö. 845) ve Ebu'l-Huzeyl (ö. 849) arasında tartışma konusu haline geldi.

Nazzâm hakkında şu haber verilir: “O bilgiyi, kudreti, hayatı, ıstıtmeyi, görmeyi [Allah'ın] öteki zâtî sıfatlarını inkâr eder ve Allah'ın ezeli olarak bir bilgiden, kudretten, hayattan, ıstıtmekten, görmeden ve ezellikten ötürü değil, kendisinden ötürü (*bi-nefsihî*) âlîm, hayy, kâdir, semî, basîr ve ezeli olduğunu söyler ve onun öteki zâtî sıfatlar hakkındaki görüşü böyledir.”⁹⁵

Ebû'l-Huzeyl hakkında sahip olduğumuz rivâyetler şöyledir: (1) Eşârî: (a) “O, iz-zeti, azameti, celâli, kibriyâyı tasdik eder ve Allah'ın kendisinden ötürü (*li-nefsihî*) tavsîf edildiği öteki sıfatlar konusunda da böyle yapar”;⁹⁶ (b) “Allah kendisi olan bir bilgiden ötürü âlimdir ve O kendisi olan bir kudretten ötürü kâdirdir ve O kendisi olan bir hayattan ötürü hayydır ve Ebû'l-Huzeyl Allah'ın ıstıtmesi ve Onun görmesi ve Onun ezellîliği ve Onun izzeti ve Onun azameti ve Onun celâli ve Onun kibriyâsı ve Onun zâtından ötürü olan öteki sıfatları hakkında da böyle söyler”;⁹⁷ (c) “Allah'ın kendisi olan bilgisi vardır”;⁹⁸ “Yaratıcının bilgisi Onun kendisidir,”⁹⁹ (2) Şehristânî: (a) “Yaratıcı kendisi (*nefsuhu*) olan bir bilgiden ötürü âlimdir”;¹⁰⁰ (b) “Yaratıcı bir bilgiden ötürü âlimdir ve Onun bilgisi Onun zâtıdır.”¹⁰¹

Her ne kadar öğretileriyle ilgili haberlerde hiçbirisi diğerine gönderme yapmazsa da onların formüllerinin birbirine zıt olduğu gâyet açıktır. Nazzâm açıkça formülünün bir parçasında Allah'ın âlim olmasının “bir bilgiden ötürü olmadığını” ifade ederken Ebû'l-Huzeyl formülünün bir parçasında açıkça Allah'ın “bir bilgiden ötürü” âlîm olduğu ifadesini kullanır. Şu halde, kuşkusuz onların formülleri birbirine zıttır. Birbirine zıt formülleri kullanmakla beraber Nazzâm ve Ebu'l-Huzeyl Allah hakkında tasdik olunan terimlerin Allah ile ilişkisini aynı ifade, yani “kendisinden ötürü” ifadesiyle anlatırlar, keza bu ifadenin yerine Ebû'l-Huzeyl iktibas olunan pa-

⁹⁵ *Makâlât*, s. 486.

⁹⁶ *Age.*, s. 177.

⁹⁷ *Age.*, s. 165; *Fisal*, s. 126.

⁹⁸ *Makâlât*, s. 188.

⁹⁹ *Age.*, s. 484.

¹⁰⁰ *Nihâye*, s. 180.

¹⁰¹ *Milel*, s. 34.

sajlarda onun eş anlamlısı olarak “Onun zâtından ötürü” ifadesini de kullanır.¹⁰² Hatırlanacaktır ki, “kendisinden ötürü” ifadesi Neccâr ve Dırâr tarafından da kullanılmıştır. Şu halde hem Nazzâm hem de Ebû'l-Huzeyl bu tür bir yüklem, mesele, “alîm” gibi bir yüklem Allah ile ilişkisinin bir tavsîfi olarak aynı ifadeyi, yani “kendisinden ötürü” ifadesini kullandıklarına ve yine Nazzâm’ın ondan Allah hakkında tasdik olunan “alîm” teriminin “bir bilgidен ötürü olmadığı neticesini çıkardığına, buna karşılık Ebû'l-Huzeyl’in onun “bir bilgidен ötürü” Allah hakkında tasdik olduğu sonucuna ulaştığına göre, onlardan her birinin “kendisinden ötürü” ifadesinin anlamı hususunda farklı bir anlayışa sahip olduklarını varsaymak makûl olacaktır.

Öyleyse “kendisinden ötürü” ifadesi hakkında sorup öğrenebileceğimiz şeyleri öğrenmeye ve bu iki farklı formülün kullanılmasına yol açan bu ifadenin arka-planında bir şeyin olup olmadığını görmeye çalışalım.

Bizim “kendisinden ötürü” diye tercüme ettiğimiz Arapça *linefsihi* yahut *bi-nefsihi* terimi “kendisine göre”, “kendisinden” yahut “kendisinden ötürü” anlamına gelen Grekçe *kath ayton* teriminin doğrudan tercümesidir. Şimdi, *Metafizik*’inde Aristo “Hayat Tanrı’ya aittir, çünkü düşüncenin gerçekliği hayattır ve Tanrı bu gerçekliktir ve Tanrı’nın kendisinden ötürü (*kath ayten*) gerçekliği en iyi ve en ezeli hayattır,” diyerek şu sonuca varır “bundan dolayı diyoruz ki Tanrı hayat sahibi, ezeli en iyi varlıktır” ve “bu Tanrı’dır.”¹⁰³ Aristo’nun bu cümlesi “Allah özünden ötürü (*bizâtihi*) hayydır ve özünden ötürü ezeldir”¹⁰⁴ cümlesini Aristo’ya atfeden Grek filozoflarıyla ilgili Arapça bir mezhepler tarihinde yansımaktadır.

Bununla birlikte, Aristo’da *kath ayto* tabiri ya (1) konunun tarifini ifade etmek için kullanılır ve böylece onun zâtını belirtir, ya (2) onun cins ve ayırımını yahut da (3) onun özelliğini belirtmek için kullanılır.¹⁰⁵ Şimdi, iktibas olunan pasajda Aristo’nun hayat “kendisinden ötürü” Tanrı’ya “aittir” (*yparkhei*) demiş olmasından onun bu cümle ile hayatın Tanrı’nın bir özelliği olmasını kasdettiği sonucu çıkarılabilir, çünkü özellik Aristo tarafından “bir şeyin özünü göstermeyen fakat yine de yalnızca o şeye ait olan”¹⁰⁶ veya “kendisinden ötürü bir şeye ait olan, fakat onun özünde bulunmayan”¹⁰⁷ bir vasıf (predicate) olarak tarif edilmiştir. Bu nedenle,

¹⁰² Krş. yukarda dipnot 97 ve aşağıda dipnot 112.

¹⁰³ *Metaph XII*, 7, 1072^b, 26-30.

¹⁰⁴ *Milel*, s. 315.

¹⁰⁵ *Metaph V*, 18, 1022^a, 24-36.

¹⁰⁶ *Top I*, 5, 10^a, 18-19.

¹⁰⁷ *Metaph V*, 30, 1025^a, 31-32.

Nazzâm ve Ebû'l-Huzeyl ilâhî sıfatları “kendisinden örürü” Allah hakkında tasdik olunan terimler olarak tavsif ettiklerinde onlar bununla bu terimlerden her birinin Allah'ın bir özelliğini belirttiğini kasdederler. Fakat, Allah'ın herhangi bir yüklemimin, mesela, “âlim” yüklemimin Allah'ın bir özelliğini gösterdiğini söylemek mantıkî olarak ne anlama gelir? Nazzâm ve Ebû'l-Huzeyl'in ayrıldıkları mesele budur. Ebû'l-Huzeyl'e göre, Aristo'nun yüklemi olduğu konunun özünü göstermeyen fakat yine de yalnızca o konuya ait olan şeklindeki özellik tanımı bir bakımdan özelliğin yüklemi olduğu konudan başka, fakat başka bir bakımdan onun konu ile aynı olduğu anlamına gelir. Bundan dolayı, kendi formülünde, o önce “Yaratıcının bir bilgidен örürü” âlim olduğunu söyler ki, o suretle bu bir bakımdan bilginin Allah'tan başka olduğuna işaret eder, fakat sonra “Onun bilgisinin kendisi olduğunu” ilâve eder ki, o suretle de bu başka bakımdan bilginin Allah ile aynı olduğuna işaret eder. Bununla birlikte Nazzâm, bir özelliğin konusu Allah olduğunda ki O mutlak varlıktır ve başka bir varlığa benzemez, yalnızca Ona ait olarak Ona yüklem yapılan özelliğin her bakımdan Onunla aynı olması gerektiğini iddia ediyor gibidir. Bu sebeple, Allah'ın durumunda, Onun hakkında bir özellik olarak tasdik olunan bir terimin Onun kendi zâtını gösterdiğine hükmedilmelidir, çünkü Allah hakkında özellik olarak tasdik olunan hiçbir terim, tanım olan yüklem ile özellik olan yüklem arasında Aristo tarafından yapılan ayırımı tabi değildir. Fakat madem ki Allah'ın zâtı bilinemezdir, Ona yüklem yapılan özelliğin müsbet bir anlamı olamaz. O olumsuz olarak yorumlanmalıdır. Bu nedenle o, meselâ, “âlim” gibi bir yüklem “kendisinden örürü” Allah hakkında tasdik olunduğunda onun “bilgidен örürü olmadığı” anlamında anlaşılması gerektiğini savunur. Ve bu muhtemelen “kendisinden örürü” ifadesine sıfatlarla ilgili fiilî yorumu kullanan Neccâr ve olumsuz yorumu kullanan Dırâr tarafından verilen mânâdır da.

Nazzâm ve Ebû'l-Huzeyl'in yaşadıkları zamanda *Metafizik*'in henüz tercüme edilmediğinin yahut ancak tercüme sürecinde olduğunun farkındayım. Fakat, tamamen müstakil zeminlerde, Grek felsefesinin Arapça konuşan insanlara intikalinin Grek felsefî eserlerinin Arapçaya fiilî tercümesinden önce olduğunun gösterilebileceğine inanıyorum.

“Kendisinden örürü” ifadesinin yorumlanmasında bir farklılığın Nazzâm ve Ebû'l-Huzeyl tarafından kullanılan formül farklılığına yol açtığını destekleyen delil, inanıyorum ki Eşarî ve Şehristânî'de bulunabilir.

Ebû'l-Huzeyl'in yukarda iktibas edildiği¹⁰⁸ şekliyle formülünü eksik olarak yenden ortaya koyduktan sonra Eşarî şunu ilâve eder: “Onun bu görüşü Ebû'l Huzeyl

¹⁰⁸ Krş. yukarda dipnot 99.

tarafından Aristo'dan alınmıştır. Çünkü kitaplarının birinde Aristo şöyle der: Yaratıcı bütünüyle (*küllühû*) bilgi, bütünüyle kudret, bütünüyle ıstırma, bütünüyle görmedir. Ebû'l-Huzeyl [Allah bir bilgiden ötürü âlimdir, fakat] Onun bilgisi kendisidir. [Allah bir kudretten ötürü kâdirdir, fakat] Onun kudreti kendisidir, demek suretiyle bu ifade şeklini daha iyi hale koyabileceğini düşündü."¹⁰⁹ İmdi, Eşarî tarafından Aristo'nun kitaplarından biri diye gönderme yaptığı şeyden iktibas edilen ifade Aristo'nun hiç bir eserinde yer almaz. Hiç kuşkusuz o bizim yukarda hayatın kendisinden ötürü Tanrı'ya ait olduğu hakkında *Metafizik*'ten iktibas ettiğimiz ifadenin bir açıklamasıdır.¹¹⁰

Şehristânî'den alınan destekleyici delil daha da kuvvetlidir. Ebû'l-Huzeyl'in öğretisi hakkındaki haberinde o Ebû'l-Huzeyl'in formülü ile kendisinin isim belirtmeksizin - Nazzâm'ın ki ile özdeşleştirilebilir - iktibas ettiği bir formül arasındaki farkın, birincisinin daha sonra Ebû Hâşim'in haller dediği şeyin bir tasdiki, buna karşılık ikincisinin hallerin bir inkârı olduğuna işaret eder.¹¹¹ Başka kelimelerle, Şehristânî Nazzâm ve Ebû'l-Huzeyl'i haller meselesi konusunda Cübbâî ve Ebû Hâşim'in habercisi yapar. İmdi, Cübbâî ve Ebû Hâşim'in öğretilerine ilişkin haberinde Şehristânî, onların her ikisinin de sıfatların Allah ile alâkasını "zâtından ötürü" (*li-zâtibi*) - burada "kendisinden ötürü" (*li-nefsibi*)nün eşdeğeri olarak kullanılmıştır - ifadesiyle tavsif ettikleri halde, onların bu ifadeyi farklı bir şekilde yorumladıklarını söyler.¹¹² Cübbâî onu haller anlamında bile sıfatların inkârı olarak anlarken Ebû Hâşim onu haller anlamında değil fakat yalnızca gerçek sıfatlar anlamında sıfatların inkârı olarak anlar.¹¹³ Ve böylece, Nazzâm ve Ebû'l-Huzeyl, Şehristânî tarafından Cübbâî ve Ebû Hâşim'in habercileri olarak gösterildikleri için, biz ondan Nazzâm ve Ebû'l-Huzeyl arasındaki farklılığın onların "kendisinden ötürü" yahut onun eşdeğeri, "zâtından ötürü" ifadesini yorumlamalarındaki farklılığa bağlı olduğunu da çıkarabiliriz.

Burada, Nazzâm ve Ebû'l-Huzeyl tarafından kullanılan farklı formüllerin belli yönlerine ilişkin ilk tartışmalar konusunda üç müşâhede ilâve edilebilir.

Birincisi, bu ikisi üstü kapalı olarak "kendisinden ötürü" yahut "zâtından ötürü" tabiri üzerinde onun olumsuz yahut olumlu bir mânâya sahip olup olmadığı hak-

¹⁰⁹ *Makâlât*, s. 485 Dipnot 80'de Cehm'in takipçilerinden yapılan iktibas ile karşılaştırınız.

¹¹⁰ Krş. yukarda dipnot 103 ve 104.

¹¹¹ *Milel*, s. 34.

¹¹² Yukarıda 96, 97 ve 100-101 dipnotlarıyla karşılaştırınız. *Li-nefsibi* terimi ve *li-zâtibi* değil, Eşarî tarafından Cübbâî bağlamında (*Makâlât*, s. 179) ve Bağdâdî tarafından (*Fark*, s. 181) Ebû Hâşim bağlamında kullanılmıştır.

¹¹³ *Milel*, s. 55, 56.

kında mücâdele ederlerken onların çağdaşları Abbâd b. Süleyman ve İbn Küllâb onu olumlu bir mânâyâ sahip olarak kullandılar. Abbâd b. Süleyman'ın "ben Allah âlimdir.. O kâdirdir.. O hayydır dediğimde bu Allah'a âlimdir... O kâdirdir.. O hayydır dediğimde bu Allah'a bir isim vermek demektir."¹¹⁴ ifadesinden çok açık bir şekilde onun sıfatların gerçekliğini inkâr ettiği ve onları yalnızca Allah'ın isimleri olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bundan dolayı, onun kullandığı formül şudur: "Allah âlimdir bir bilgidен ötürü değil, kâdirdir bir kudretten ötürü değil ve hayydır bir hayattan ötürü değil."¹¹⁵ Buna rağmen, Onun "Allah kendisinden ötürü (*li nefsihi*) yahut zâtından ötürü (*li zâtıhi*) âlimdir, kâdirdir ve hayydır" formülünü reddettiği rivâyet edilir.¹¹⁶ Bu gâyet açık bir şekilde onun bu ifadeleri olumlu bir anlama sahip olarak ele aldığını gösterir. Yukarda görmüş olduğunuz üzere, İbn Küllâb bir Sıfatçıdır ve bu nedenle bir yerde "Allah'ın ezeli olarak bir irâdeden ötürü mürid olduğunu"¹¹⁷ söyler. Bununla birlikte, başka bir yerde o "Allah'ın isim ve sıfatlarının Onun zâtından ötürü olduğunu"¹¹⁸ söyler. Yine, bu, söz konusu ifadelerin onun tarafından olumlu bir anlama sahip olarak alındıklarını gösterir.

İkincisi, Ebû'l-Huzeyl'in formülünün anlamı hakkında görüş ayrılığı vardı. Hayyât'ın iktibasına göre İbnü'r-Râvendî, Ebû'l-Huzeyl'in bilgi ve kudret hakkındaki ifadelerini "Allah'ın bilgisi Allah'tır (kendisidir) ve Onun kudreti de kendisidir" diye anladı ve bu nedenle o bunun bilgi ve kudreti aynı yapacağını ileri sürdü ki, bu onun, hakkında "ondan önce yeryüzünde bu görüşü ifade etme cüreti gösteren hiçbir kimse bilmiyorum"¹¹⁹ diyecği bir görüştü. İbnü'r-Râvendî'ye reddiyesinde Hayyât, Ebû'l-Huzeyl'in formülleriyle ilgili kendi yorumunu takdim etti. "Ebû'l-Huzeyl," diyor o, "Allah'ın gerçekten âlim olduğu hakikatına fakat aynı zamanda da hem Nâbita'nın iddia ettiği gibi, Allah'ın ezeli bir bilgidен ötürü âlim olduğu iddiasının hem de Râfizîlerin iddiasının yanlışlığına kâni' olarak Allah'ın kendisinden ötürü (*li-nefsihi*) âlim olduğunu iddia etmenin doğru olduğu neticesine ulaştı."¹²⁰ Başka kelimelerle, Ebû'l-Huzeyl önce "Allah bir bilgidен ötürü âlimdir" ve "O bir kudretten ötürü kâdirdir" dediği zaman o sadece Allah'ın gerçekten âlim olduğunu ve onun gerçekten kâdir olduğunu kaseder; ve sonra o "Onun bil-

¹¹⁴ *Makâlât*, s. 166.

¹¹⁵ Aynı yer.

¹¹⁶ Aynı yer.

¹¹⁷ Krş. yukarda dipnot 15.

¹¹⁸ Krş. yukarda dipnot 16.

¹¹⁹ *Intisâr* 48, s. 59.

¹²⁰ Aynı yer. Nâbita hakkında bkz. Halkin "The Hashwiyya", JAOS, 54: 1-25 (1934). Yaratılmış bilgi hakkında, bkz. yukarda, s. 143-146.

gisi kendisidir” ve “*Onun kudreti kendisidir*” dediğinde o sadece *Onun kendisinden* ötürü âlim ve kâdir olduğunu ve gerçek ezeli yahut yaratılmış bir sıfat olarak kendisine ilâve zâid olan bir şeyden ötürü olmadığını kasdeder. Böylece, Hayyât’a göre Nazzâm’ın formülü ile Ebû'l-Huzeyl’inki arasında hiçbir fark yoktur; onların arasındaki fark sadece sözeldir.

İbnu'r-Râvendî'nin Ebû'l-Huzeyl'in formülünün anlamıyla ilgili yorumu Bağdâdî tarafından bu formülün anlamının gerçek bir yorumu olarak alınmıştır. Bağdâdî onu şu şekilde yeniden ifadelendirir: Ebû'l-Huzeyl'in sapıklıklarından dördüncüsü Allah'ın bilgisinin Allah olduğu ve Onun kudretinin de kendisi olduğudur.”¹²¹ On-
dan sonra o Hayyât'ın düzeltmesini hiç dikkate almadan, ona karşı İbnu'r-Râvendî'nin delilini tekrara koyulur. Bununla beraber, başka konularla ilgili iki özel vesile ile İbnu'r-Râvendî'nin Ebû'l-Huzeyl'e karşı delillerini tekrar ettiğinde Bağdâdî Hayyât'ın cevaplarını iktibas etti ve onları reddetti.¹²²

Daha sonra, açıkca zihninde Ebû'l-Huzeyl'in görüşünün İbnu'r-Râvendî ve Bağdâdî tarafından yanlış sunulduğu halde Şehristânî ona hem *Nihâye*'sinde hem *Milel*'inde işaret eder. *Nihâye*'sinde, “Ebû'l-Huzeyl el-Allaf filozofların yüksek yollarında yürüdü ve Yaratıcının Onun kendisi olan bir bilgiden ötürü âlim olduğunu”, söyledikten sonra hemen şunu ilâve eder “fakat Onun kendisinin, Onun âkil, akıl ve mâkul olduğunu söyleyen filozoflar gibi, bilgi olduğu söylenemez.”¹²³ *Milel*'inde, aynı şekilde Ebû'l-Huzeyl'in “Allah bir bilgiden ötürü âlimdir ve Onun bilgisi Onun zâtıdır” formülünde ifade edildiği gibi doğru görüşünü yeniden ifade ettikten sonra Şehristânî, Ebû'l-Huzeyl'in “bu görüşü, Onun zâtının onda hiçbir yönden çokluğun bulunmadığı bir tek olduğuna, ve sıfatların zâtın yanında zâtda kaîm şeyler (*meâni*) olmadığına, aksine onların Onun zâtı olduğuna ve onların olumsuzluklar (*si'lûb*) ve neticeler (el-*levâzım*)” yani özellikler¹²⁴ haline geldiğine inanan filozoflardan aldığına”¹²⁵ işaret eder. Bu pasajın tazammun ettiği mânâ bilginin Allah'ta ne gerçek bir sıfat olduğu ne de önceki pasajda iktibas edilen filozofların görüşünde ifade edildiği gibi Allah'ın kendisiyle aynı olduğudur. Bununla birlikte, kaydedilmelidir ki, bu iki pasajda da, Ebû'l-Huzeyl'in formülünün Ebû Hâşim'in hallerine benzeyen

¹²¹ *Fark*, s. 108.

¹²² Krş. age., s. 103. ve *Intisâr* 4; *Fark*, s. 105 ve *Intisâr* 5.

¹²³ *Nihâye*, s. 180. Krş. Metaph, XII, 7, 1078^b, 18-24; XII, 9, 1075^a, 3-5.

¹²⁴ Aristo tarafından “özellik” (*idion*) olarak “cins” ile karşılaştırılan el-lâzım = *to parakloo thoyon* onun tarafından “cins” ile karşılaştırılır (*Top.* I, 5, 102^a, 18-19 ve 22-23) Krş. benim makalem “Avicenna, Algazali, and Averroes on Divine Attributes.” “*Homenajea Millas-Vallicrosa*, II, s. 558.

¹²⁵ *Milel*, s. 34.

bir teoriyi ihtiva ettiği şeklinde Şehristânî tarafından başka yerde¹²⁶ yapılan bir telkin yoktur.

Şehristânî'den önce, Hayyâr'ın çağdaşı Karşısıfatçı bir Yahudi, el-Muhammes, Ebû'l-Huzeyl ve Nazzâm'ınkilerle özdeşleştirilebilecek iki imzasız formülü beğenerek iktibas eder. Ondan sonra o "onların her ne kadar söyleniş bakımından farklı olsalar da anlam bakımından farklı olmadıklarını"¹²⁷ işâret etmek sûretiyle bu iki formülü kullanımının gerekçesini gösterir. Onun bu iki formülü kullanımını haklı gösterme gereği duymuş olması onun, birilerinin onların aynı anlama sahip olduklarını düşünmediğini bildiğini gösterir. Açıkça onun aklındaki bu birisi İbnu'r-Râven'dîdir.

Sünnî Sıfatçılar ve Mu'tezilî Karşısıfatçılar tarafından kullanılan çeşitli formüllere ilişkin yukarda geçen tartışma ışığında, Eşarî'de aşağıdaki açıklamaları bulmak daha şaşırtıcıdır: (1) "Bazıları derler: 'Allah'ın isimleri Onun kendisidir. Bu formülle Hadis ehli'nin çoğunluğu tarafından riâyet edilir."¹²⁸ (2) "Bazıları derler: Yaratıcının isimleri O'ndan başkadır ve Onun sıfatları da böyledir. Bu, Mu'tezilîler'in, Hâricîler'in, Mürcîler'in çoğunluğunun ve Zeydîler'in çoğunluğunun formülüdür."¹²⁹ (3) "Hadis ve Sünnet ehli" kabul eder ki "bir kimse Mu'tezilîler ve Hâricîler'in dediği gibi, Allah'ın isimlerinin Allah'tan başka olduğunu söylememelidir."¹³⁰ Görmüş olduğumuz gibi, zaman zaman sıfatları Allah'tan "başka" olarak tavsif eden bizzat Eşarî'dir ve farklı şekillerde sıfatları Allah'la aynı olarak niteleyen Mu'tezilîlerdir.¹³²

Bu şaşırtıcı cümlelerle ilgili bir açıklama, onun bende, burada "başka" teriminin Eşarî tarafından kendisinin sıfatların formülünde kullandığı "başka" terimiyle aynı anlamda kullanılmadığı izlenimi bırakmaktadır. Orada bu tezim Allah'ın zâtından ayrı bir şey olarak sıfatların gerçek varlığına dâir kendi inancının bir ifadesi olarak kullanılır; burada o, onun tarafından Allah'ın isim ve sıfatlarının *te'vil*'i, yani Allah'ın isimlerinin yahut sıfatlarının açıkça ifade ettikleri şeyden "başka" bir şeyin anlamı olarak yorumuna ilişkin Mu'tezile'nin kullanımının bir anlatımı olarak kullanılır. Her ne kadar *te'vil* terimi *allos*'a (başka), Grekçe *allegoria* terimi, tekâbül eden

¹²⁶ Krş. yukarda dipnot III.

¹²⁷ Krş. Judah ben Barzillai'in *Perush Sefer Yesirah*, s. 79, II. 21-22.

¹²⁸ *Makâlât*, s. 172.

¹²⁹ Aynı yer.

¹³⁰ Age., s. 290; *İbâne*, s. 8 ve *Ustûl*, 114-115.

¹³¹ Krş. yukarda dipnot, 29-31.

¹³² Krş. yukarda dipnot, 59-62.

bir şey ihtiva etmez ve bu yüzden *te'vil* sadece "açıklama" yahut "tefsir" anlamına gelirse de, yine de o bir kelimeye başka bir kelimenin anlamını verme mânâsını taşımıştır. Bu suretle, sıfatların *te'vil*ine ilişkin tenkidinde İbn Kudâme "tevil yapan bir kimsenin, onun kendisine isnâd etmediği veya bitiştiirmediği bir sıfatın Allah'a isnâdı ile Allah'ın kendisine bitiştiirdiği bir sıfatın nefyini birleştirdiğini"¹³³ ileri sürer. Başka türlü söylendiğinde, *te'vil* Allah'ın kendisini tavsif ettiği terimlerden "başka" terimlerle tavsif eder. Yukardaki cümlelerde sünniler ve sünnî olmayan başka fırkalar ilâvesiyle Mu'tezile arasındaki karşılaştırmasından, Eşarî'nin kasdettiği şeyin bu olduğunu anlayabiliriz.

¹³³ *Tabrim* 58, s. 33.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KUR'ÂN

I. YARATILMAMIŞ KUR'ÂN

1. Yaratılmamış Kur'ân Akîdesinin Kaynağı

Önceki bölümde, Allah hakkında bazı terimlerin yüklem yapılmasıyla ilgili yaygın usûle muhâlefeti ifade eden cümlelere istinâden göstermiştik ki, sekizinci yüzyılın başlarında ve muhtemelen ondan da önce, İslâm'da Kur'ân'da Allah'ın tavsif edildiği iki terimin yani "hayy" ve "âlim" yahut "hayy" ve "kâdir" yahut "âlim" ve "kâdir" terimlerinin Allah'ta Onun zâtından ayrı ezelî gerçek şeyler olarak hayat ve bilginin yahut hayat ve kudretin yahutta bilgi ve kudretin bulunduğunu gösterdiği şeklinde bir inanç mevcuttu. Keza, bu gerçek ezelî şeylerin nasıl Arapça *meânî* ve *sıfât* terimleriyle isimlendirildiğini ve sonuncusunun onüçüncü yüzyılda bir Arapça eserin Maimonides'in İbranice'ye tercümesinin Latince'ye tercümesiyle "attributes" terimiyle tercüme edilmeye başlandığını göstermiştik. Yine bu inancın nasıl Müslümanlarla Hristiyanlar arasında Hristiyan teslis akîdesi üzerine yapılan tartışmalardan ortaya çıktığını ve İslâmî sıfatlar akîdesi ile Hristiyan teslis akîdesi arasında nasıl bağlayıcı bir halkanın olduğunu şu iki olguda bulunabileceğini de göstermiştik: (1) Arapça *meânî* ve *sıfât* terimlerinin sırasıyla teslisin şahıslarını isimlendirilmesi olarak kullanılan Grekçe *pragmata*'nın ve şahısların ayırıcı özellikleri olarak kullanılan *kbrakteristika*'nın doğrudan tercümeleridir; (2) sıfatlar problemiyle ilgili ilk tartışmalarda yer alan iki alternatif terim seti, yani hayat ve bilgi yahut hayat ve kudret yahut bilgi ve kudret kesinlikle, teslisin ikinci ve üçüncü şahıslarının yani Oğul ve Kutsal Ruh'un Arapça'da teslisin ilk tasvirlerinde tavsif edildikleri iki alternatif terim setine tetâbuk eder. "Bilgi" teriminin eşanlamlı olarak "hikmet" terimiyle birlikte kullanıldığı söylenebilir.

Fakat teslisin ikinci şahsı başka iki terimle de tavsif edilir ve bu iki terim Kur'ân'da Allah hakkında da yüklem yapılır. Böylece teslisin ikinci şahsına Yeni

Ahit'de¹ Kelâm (*logos*) denir ve Kur'ân'da İsâ'nın doğumu ile ilgili bir kaç âyette yer alan "Kelâm" (*kelime*) terimi² bu Yeni Ahit terimini yansıtır. Kilise Babaları arasında ikinci şahsa "irâde" de denir, çünkü Athanasius'un dediği gibi, "biz peygamberden Onun 'Büyük Counsel'in Meleği'³ olduğunu ve Baba'nın İrâdesi (*thelema*) denildiğini işittik."⁴ Şimdi, Kur'ânda, "kelâm" ve "irâde" terimleri Allah'ın yüklemeleri olarak "Allah konuştu" (kelleme)⁵ ve "Allah irâde etti" (*erâde*)⁶ ifadelerinde de bulunmaktadır. Bu nedenle, biz sıfatlar konusunda ilk tartışmanın üzerinde yoğunlaştığı üç terimin, yani, "hayat", "bilgi-hikmet" ve "kudret" in teslisin ikinci ve üçüncü şahıslarının tavsîf edildiği terimlerden türetildiğini kabul etmede haklı isek, "kelâm" ve "irâde" terimlerinin sıfatlar problemi tarihinin başlangıcında tartışma konusu olacaklarını da ummamız gerekecektir. Bunun böyle olduğu Neccâr (750 - 840 arası) tarafından, onların gerçek sıfatlar olduğunu inkâr eden kimseler tarafından nasıl nefiyler olarak yorumlanmaları gerektiğini örneklerle açıklamak için kullanılan terimler hakkındaki rivâyetlerden çıkarılabilir.^{6a} Bu suretle, bir rivâyette onun takipçilerinin Allah hakkında "bilgiyi, kudreti, hayatı ve Onun öteki ezeli sıfatlarını" inkâr eden kimselerle aynı görüşte oldukları söylenir.⁷ Haberde zikredilen üç terim, görmüş olduğunuz gibi, çeşitli ikili bileşikler halinde problemin ilk merhalesindeki tartışma konusunu teşkil eden asıl üç terimdir. Fakat başka bir haberde Neccâr'ın "Onun asla bir söz çıkarmaktan âciz olmadığı anlamında Allah'ın ezeli olarak konuşan (*mütekellim*) olduğuna" inandığı söylenir.⁸ Yine başka bir haberde onun şuna inandığı söylenir: "Allah ezeli olarak olacağını bildiği şeyin olmasını ve olmayacağını bildiği şeyin olmamasını *mürîd*dir ve bu mürîd olma kendisinden ötürüdür; o bir irâdeden ötürü değildir; lâkin o, Onun isteksiz yahut zorlanmış olmaması anlamındadır."⁹ Bundan dolayı, "bilgi", "kudret" ve "hayat"ın gerçek ezeli sıfatlar olduğunu inkâr etmesine ilâve olarak Neccâr'ın "kelâm" ve "irâde"nin gerçek ezeli sıfatlar

¹ John 1: 1.

² Kur'ân, 4/169; 3/34, 40.

³ Isa. 9: 5 (6).

⁴ Athanasius, *Orat. Cont. Ariano*. III, 6 (PG 26, 457 A). Krş. Marius Victorinum (*Adv. Arium* I, 32, PL 8, 1064C): "Baba Tanrıdır ve Oğul Onun iradesidir." Krş. The Philosophy of the Church Fathers, I, s. 193, dipnot 12, ve s. 231.

⁵ Kur'ân, 2/254.

⁶ Kur'ân, 36/82.

^{6a} Krş. yukarda, s. 223.

⁷ *Fark*, s. 196.

⁸ *Makâlât*, s. 284.

⁹ Age., s. 514; krş. *Milel*, s. 61.

olmadığını da inkâr etmeyi sürdürmüş olması “kelâm” ve “irâde”nin daha önceden gerçek ezeli sıfatlar olarak telakki edilmiş olduğunu da gösterir, ve gâyet açık bir şekilde onlar Hristiyanlarla Müslümanlar arasında Hristiyan teslis akîdesi üzerinde yapılan tartışmaların bir neticesi olarak öyle kabul edilmişlerdir. Yahyâ ed-Dimeşkî'nin *Disputatio Christiani et Saraceni*'sinden çıkarılabileceği gibi, bu tür tartışmalar, 635'de fethinden sonra Müslümanların Hristiyanlığın tahsil görmüş sözcüleriyle temas geçtiklerinde Suriye'de görünmeye başladı. Böylece, gerçek ezeli “kelâm” sıfatı dahil, gerçek ezeli sıfatlara inanmanın bu tarihten önce İslâm'da ortaya çıkmadığını kabul etmek için bir sebep vardır ve muhtemelen onun ortaya çıkışı o tarihten çok geç değildi.

Bütün bunlardan sekizinci yüzyılın ilk yarısı boyunca sıfatlar meselesinin ortaya çıkışıyla birlikte, ezeli sıfatların gerçekliğine dâir sünnî inancın muhalifleri olarak haber verilen kimselerin bilgi-hikmet, hayat, kudret, irâde ve kelâm gibi sıfatları zikretmek suretiyle kendilerinin sıfatları inkârlarını örnekleyerek açıkladıklarına hükmedilebilir ki, bu sıfatların hepsi Kur'an'da Allah'a yüklem yapılan terimlerden türetilmiştir ve yine onların hepsi teslisin üç şahsından ikisinin, bazıları ikinci şahsın ve bazıları üçüncü şahsın tavsifleri olarak Hristiyanlıkta kullanılmıştır.

Bu ezeli sıfatların gerçekliğine inançtan bağımsız olarak ve kuşkusuz ondan önce, zâten İslâm'da vahyedilişinden ve hatta âlemin yaratılışından önce Kur'an'ın varolduğuna dâir cârî bir inanç mevcut idi. Bununla birlikte, görmüş olduğumuz üzere, Hristiyan etkisi altında ortaya çıkan ezeli sıfatların gerçekliğine inanmanın aksine Kur'an'ın önceden varlığına inanma temelini bizzât Kur'an'daki üç beyanda bulmaktaydı. Birincisi, Kur'an kendisini “Gizli bir kitap'da, şerefli bir Kur'an” (56/76, 77) olarak niteler. İkincisi, o kendisini “Korunmuş bir Levhâ üzerindeki şerefli bir Kur'an” (85/ 22) olarak tavsif eder. Üçüncüsü o kendisini “Kitab'ın Anası'ndaki Arapça bir Kur'an” (43/3-4) olarak vasıflandırır. Bütün bunlardan gâyet tabîi olarak, vahyedilişinden önce Kur'an'ın “Gizli bir Kitap” yahut “Korunmuş Levha” yahut da “Kitabın Anası” olarak tavsif edilen değişmez bir şekilde semâda mevcut olduğuna hükmedildi. Bu önceden mevcut Kur'an anlayışı geleneksel Yahûdi önceden mevcut Tevrat inancının¹¹ bir yansımasından başka birşey değildir, çünkü Kur'an sürekli bir şekilde kendisinin vahyediliş mahiyetinin Tevrat'ınki ile aynı olduğunu anlatır.¹² Önceden mevcut Kur'an ile önceden mevcut Tevrat arasındaki birleştirici

¹⁰ Keza krş. 13/ 39. 3/5'deki “Kur'an'ın Anası = Ümmü'l-Kur'an” tabiri anlamı belirsiz âyetlerden ayrı olarak Kur'an'daki açıkça anlaşılan âyetleri gösterir.

¹¹ Krş. aşağıda dipnot, 15.

¹² Sureler 26/38; 5/72; 6/90; 10/94; 46/9-11.

bağ belki önceden mevcut Kur'ân'ın tavsifleri olarak "Korunmuş Levha" ve "Gizli Kitap" tabirlerinin kullanılışı ile önceden mevcut Tevrat'ın tavsifleri olarak "Korunmuş (*genuzab*) Hazine"¹³ ve "Allah ile Gizli (*muşnâ*)"¹⁴ tabirlerinin kullanılışında farkedilebilir. İmdi, Yahûdilikte Tevrat her ne kadar önceden mevcut ise de, yine de yaratılmıştır; o âlemin yaratılışından önce yaratılmıştır.¹⁵ Dolayısıyla biz, Kur'ân'ın kendisinin ezililiği hakkındaki asıl öğretisinin ve yine bu öğretiye dayanan asıl İslâm inancının önceden mevcut olan Kur'ân'ın âlemin yaratılışından önce yaratılmış olduğunu kabul edebiliriz. Böyle bir görüşe doğrudan zıt olan bir şey yoktur. Kur'ân'ın yaratılmamışlığına en erken gönderme, 635'de Suriye'nin fethinden yaklaşık elli yıl sonra 687'de vefat eden İbn Abbas'a¹⁶ nisbet edilen bir Hadis'de bulunur, ki o zaman, ezeli olarak önceden mevcut Kur'ân anlamında ezeli gerçek "Kelâm" sıfatı dahil, ezeli sıfatların gerçekliği inancı muhtemelen zâten kesin olarak tesis edilmişti. Ne de, göstermeye çalışacağım gibi,¹⁷ daha sonra İbn Esîr'in sapık olarak damgaladığı, Hz. Muhammed'in bir çağdaşının damadı tarafından Kur'ân'ın yaratılmışlığı öğretisinin bu öğreti zamanında gerçekten sapıklık olarak telâkki edildiğine dâir bir delil vardır. Bu yaratılmış önceden mevcut Kur'ân inancının yaşamaya devam etmesi Hz. Peygamber adına rivâyet edilen Korunmuş Levha'nın (Levh-ı mahfûz) Allah tarafından Onun âlemi yaratmasından önce yaratıldığını açıklayan bir hadisde görülebilir. Laf arasında, bu hadisın "ister Yahûdiler, Hristiyanlar yahut Sâmirîler olsun Kitap ehline"¹⁹ paylaşıldığı söylenir.

Bununla birlikte, vahiylerinden her birine "Allah'ın kelimesi"²⁰ olarak işâret eden İbrânî Kutsal Kitabı'nı müteakip Kur'ân da tesadüfen orada ihtiva edilen vahiy-lere ya tekil halinde "Allah'ın kelâmı"²¹ yahut çoğul halinde "Allah'ın kelimeleri"²²

¹³ *Shabbat* 88b, 89a.

¹⁴ *Genesis Rabbah* 1, 1.

¹⁵ *Pesahim* 54a et al.

¹⁶ *İbâne*, s. 38.

¹⁷ Krş. aşağıda, s. 265.

¹⁸ *Fark*, s. 127.

¹⁹ Aynı yer.

²⁰ *Genesis* 15: 1.

²¹ *Sûre* 2/70; 9/6; 45/15.

²² *Sûre* 6/115; 7/ 158; 10/65; 18/26; 18/109; 31/26.

Genellikle önceden, mevcut Kur'ân anlamında "work" ve "speceh" için Arapça kullanılan terim *kelâmî*'dir ve önceden mevcut Mesih anlamında "word" için Arapça'da kullanılan terim *kelime*dir, bu sonuncusu Kur'ân'ın 3/34; 3/40; 4/169 âyetlerine dayanır (krş. aşağıda, s. 242). Sadece önceden mevcut Mesih anlamında "Kelime"nin yaratılmamış olduğuna fakat vahyedilmiş Kutsal Kitap anlamında "Kelime"nin yaratılmamış olmadığına inanan Hristiyan olarak (krş. John of Damascus,

olarak işaret eder ve dolaylı olarak o Tevrat,²³ Zebûr²⁴ ve İnciller'in²⁵ nitelendirilmesi için de aynı ifadeyi kullanır. Böylece de, kendisinin Musa'nın Şeriatı'na "Kitap ve Hikmet" olarak,²⁶ ki bu orada açıkça Musa'nın Şeriatı'na "hikmet" olarak²⁷ işaret olunan Meseller Kitabı'ndaki âyete dayanır, işâretini müteâkip Hz. Muhammed Kur'an'a "Kitap ve Hikmet" olarak işaret eder.²⁸ Bundan başka, birçok yerde, doğrudan veya dolaylı olarak Kur'an Allah'tan gelen "bilgi" olarak nitelenir.²⁹ Böylece Kur'an kendisini "kelâm-kelime", "hikmet" ve "ilim" terimleriyle tavsif eder. Bu nedenle, Hristiyan teslisinin etkisi altında ezeli gerçek sıfatlar inancının doğuşuyla Allah hakkında yüklem yapılan ve Kur'an anlamında kullanılan "kelâm", "hikmet" ve "bilgi" Allah'ta kâim ezeli, yaratılmamış sıfatlar anlamına ve bu nedenle de ezeli, yaratılmamış önceden mevcut Kur'an anlamına geldi. Böylece, yaratılmış önceden mevcut Kur'an şeklindeki ilk inanç yaratılmamış önceden mevcut Kur'an haline dö-nüştü. Bu nedenle, tıpkı sıfatlara inanmanın Hristiyan teslis inancından farklı olma-dığını iddia eden sıfat karşıtları gibi,³⁰ Halife Me'mûn da (786-833) yaratılmamış Kur'an inancına karşı mücadelesi süresince, Bağdat valisine yazdığı üçüncü mektu-bunda, Kur'an'ın yaratılmamışlığına inanan kimselerin "Allah'ın Kelimesi olması sebebiyle Meryem oğlu İsa'nın yaratılmamış olduğunu iddia ettiklerinde Hristiyan-lar gibi" olduklarını ileri sürer.³¹

Disputatio [PG 96,1344 A; 94. 1588 BJ) Arapça konuşan Hristiyanlar bu iki Arapça terimin kul-lanılması konusunda dikkatli idiler. Onun için Cüveynî şunu söyler: "Kelime ile Hristiyanlar *kelâm*'ı kasdetmezler, çünkü onlara göre *kelâm* yaratılmıştır" *Irşâd*, s. 28). Müslümanlara gelince, her ne kadar onlar tarafından önceden mevcut Kur'an anlamında "Kelime" için kullanılan terim *kelâm* ise de, onların *kelime* teriminin kullanılmasına da bir itirazları yoktur, çünkü, görmüş olduğumuz üze-re, bu terimin çoğul şekli ilâhi vahiyler için bizzât Kur'an'da kullanılır.

²³ Sûre 32/23.

²⁴ Sûre 17/ 56.

²⁵ Sûre 5/50.

²⁶ Sûre 4/57; krş. 33/23.

²⁷ *Prou.* 8: 22.

²⁸ Sûre 2/ 123; krş. 2/146; 2/231; 3/75; 3/158; 4/113; 17/41; 33/34; 54/5; 62/2.

²⁹ Sûre 2/ 114; 13/37; 55/1-3, hepsi İbn Hanbel adına Patton'da, *Ahmed İbn Hanbal and the Mibna'de* (1897), s. 101 ve 162, iktibas edilmiştir. Krş. *İbâne*, s. 34 ve 41.

³⁰ Krş. yukarda, s. 113.

³¹ Taberî, *Annales*, s. 118, II. 10-11; krş. Patton *Ahmed İbn Hanbal and the Mibna*, s. 67. Me'mûn'un bu cümlesini şöyle anlıyorum: "Meryem oğlu İsa Allah'ın Kelimesi [yaratılmamışın teennüsü] ol-duğu için yaratılmamıştır" Böylece o önceden mevcut Mesih'in yaratılmamışlığına ilişkin Hristi-yan akidesiyle ilgili bir bilgiyi ve onun İsa'da tecessüm etmesini yansıtır ki bu Kur'an'dan çıkarıl-mamıştır. (krş aşağıda, s. 305), ve o bu akîdenin, İsa Allah'ın oğludur, o Tanrıdır, o üçün ikincisi-dir şeklindeki Hristiyan inancı hakkındaki Kur'an'ın açıklamasına tatbik edilmesini yansıtır (krş. aşağıda, s. 310-311).

Tartışmamızın özeti şudur ki önceden mevcut yaratılmamış Kur'ân inancı önceden mevcut yaratılmış Kur'ân şeklindeki ilk inancın bir tashihi idi ve önceden mevcut yaratılmış Kur'ân inancı doğrudan Kur'ân'ın kendi öğretisine dayandığı halde, tashih edilmiş yaratılmamış önceden mevcut Kur'ân inancı ezeli yaratılmamış sıfatlar inancının bir dalı idi ve bu inanç gördüğümüz gibi Hristiyan teslis akîdesinin etkisi altında ortaya çıktı. Ezeli yaratılmamış sıfatlar ve onun neticesi olarak yaratılmamış Kur'ân inancının kesin olarak ne zaman ortaya çıktığını bilmiyoruz. Kur'ân'ın yaratılmamışlığına inandığı söylenen 687'de ölen bir kimseye gönderme yapan rivâyeti ve yine İbn Esîr'in Hz. Muhammed'in bir çağdaşının damadı tarafından talim olunan Kur'ân'ın yaratılmışlığının talim olunduğu zamanda sapıklık olduğu şeklindeki desteklenmeyen görüşünü zikretmişim.³² Tarihî olarak, yaratılmamış Kur'ân inancına muhalefet sekizinci yüzyılın ilk parçasına, Ca'd b. Dirhem (ö. 743) ve Cehm b. Safvân'a (ö. 746) kadar görünmez.³³ Sekizinci yüzyılın ilk yarısında Kur'ân'ın yaratılmamışlığı meselesi üzerine İslâm'da bir mezhep tartışmasının varlığına gönderme, Yahya ed-Dimeşkî tarafından kaleme alınan ve yazarın orada Hristiyanlara Müslümanlarla dini bir tartışmayı nasıl yapacaklarını talim eden bir Müslüman ile bir Hristiyan arasındaki hayâlî tartışmada da bulunabilir.³⁴ Bu hayâlî tartışmada Yahya ed-Dimeşkî Hristiyan Müslümanı, tıpkı önceden mevcut Kur'ân anlamında Kur'ân'a kendisinde Allah'ın Kelimesi dendiği gibi, önceden mevcut Mesih anlamında İsa'ya Kur'ân'da Allah'ın Kelimesi dendiğini itirafa zorlamasını tavsiye eder ve bu nedenle, iyi bir sünni Müslüman olarak Müslüman muhatabının hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın Allah'ın Kelimesi'nin yaratılmış olduğu görüşünü reddetmekle yükümlü olduğunu işaret ederek onu önceden mevcut Mesih anlamında Allah'ın Kelimesi'nin yaratılmamış olduğunu kabule zorlamasını tavsiye eder, "çünkü", der Yahyâ ed-Dimeşkî, "Müslümanlar arasında bunu savunanlar sapıklardır, en kötüler ve en alçaklardır."³⁵ Yahyâ ed-Dimeşkî'nin burada söylemek istediği şey, tutarlı olmak için Müslümanın Kur'ân'da önceden mevcut Mesih anlamında kullanılan Allah'ın Kelimesi'nin yaratılmamış olduğunu kabul etmesi gerektiğidir, zira Kur'ân'da önceden mevcut Kur'ân anlamında kullanılan Allah'ın Kelimesi sünnî İslâm tarafından yaratılmamış olarak kabul edilir ve yine Kur'ân'ın yaratılmamışlığının inkârı onun tarafından sapıklık olarak görülür. İslâmî yaratılmamış önceden mevcut Kur'ân inancının Hristiyan yaratılmamış önceden mevcut Mesih inancına

³² Krş. yukarda dipnot, 16-17.

³³ Krş. aşağıda, s. 265.

³⁴ *Disputatio Saraceni et Christiani* (PG 96, 1341; krş. PG 94, 1586 A-1587 A).

³⁵ Aynı yer. Krş. C.H. Becker, "Christliche Polemik und Islamische Dogmen bildung," *Zeitschrift für Assyriologie*, 26: 188 (1912).

benzerliğine dâir Yahyâ ed-Dımeşkî tarafından yapılan benzer bir îmâ, onun, Muhammed "kendisine semâdan Kutsal bir kitap indirildiğini" ilân etti şeklindeki Kur'an hakkındaki açıklamasında bulunabilir.³⁶ Yahyâ ed-Dımeşkî'nin Hz. Muhammed'e atfettiği "semâ'dan indirilmiş olarak Kur'an tavsifi kuşkusuz onun ezeli ve yaratılmamış olduğu anlamına gelir, çünkü "semâdan" tâbiri Yeni Ahid'in önceden mevcut Mesih tavsifinden alınmıştır, ki orada önceden mevcut Mesih "o semâdan inendir,"³⁷ "O semâdan gelendir,"³⁸ ve "Rab semâdandır"³⁹ diye tavsif edilir ve bu Yeni Ahid'in önceden mevcut Mesih tavsifinden önceden mevcut Mesih'in ezeli ve yaratılmamış olduğunun kastedildiği Yahyâ ed-Dımeşkî tarafından bilinmektedir.

Böylece, Hristiyana, müslümanı Kur'an'da önceden mevcut Mesih anlamında kullanılan Allah'ın Kelimesi'nin yaratılmamış olduğunu kabul etmeye mecbur bıraktıran Yahyâ ed-Dımeşkî, ondan sonra Hristiyana, müslümanı yaratılmamış önceden mevcut Mesih'in, Allah olduğunu kabul etmeye mecbur bıraktırmaya çalışır, çünkü "yaratılmayan ancak yaratılmayan herşey Tanrıdır."⁴⁰ Onun demek istediği, yaratılmayan, fakat ezelden beri mevcut olan herşeyin Tanrı ile birlikte ezeli olduğu ve bu nedenle Tanrı olduğudur, çünkü ezellilik Tanrıyı ifade eder. Hristiyan'ın bu muhâkemesine Müslüman'ın verebileceği cevap burada Yahyâ ed-Dımeşkî tarafından verilmez, fakat onun başka yerdeki, Müslümanlar "bizim müşrik olduğumuzu söylerler, çünkü, onlar, biz Mesih'in Allah'ın oğlu ve Tanrı olduğunu iddia ettiğimizde bizim Allah'a ortak koştüğümüzü söylerler" şeklindeki beyanından⁴¹ biz, Müslümanın buradaki cevabının, sıfatlar meselesinde olduğu gibi,⁴² şöyle olacağını çıkarabiliriz; delîlin hatırı için önceden mevcut Mesih'in daima var olduğu ve bu nedenle ezeli olduğu kabul edilse bile yine de o Tanrı olmaz, çünkü ezellilik tanrılık anlamına gelmez. Ondandır, keza Müslüman şunu ileri sürmüş olabilir. Kur'an'da kendisine atfedildiğinde Allah'ın Kelimesi'nin önceden mevcut Kur'an anlamına geldiği gösterilebilir, oysa Allah'ın Kelimesi Mesih'e atfedildiğinde yalnızca kendisiyle Allah'ın âlemdeki bütün varlıkları yarattığı yaratma kelimesi "Ol=kün" anlamına gelir.⁴⁴

³⁶ De Haeresibus 101 (PG 94, 765 A).

³⁷ John 3: 13.

³⁸ John 3: 31.

³⁹ I Cor, 15: 47.

⁴⁰ PG 94, 1586 A. Text in PG 96, 1341. D burada defektiftir. Krş. kezai *De Haeresibus* 101 (PG 94, 768 C).

⁴¹ *De Haeresibus* 101 (PG 94, 768 B).

⁴² Krş. yukarda, s. 137.

⁴³ *Ibane*, s. 40.

⁴⁴ Krş. aşağıda, s. 309.

Bütün bunlardan biz sekizinci yüzyılın ilk yarısında İslâm'da önceden mevcut Kur'ân'la kastedilen Allah'ın Kelimesi'nin yaratılmamış yahut yaratılmış olduğu meselesi hakkında iki görüşün bulunduğunu ve onun yaratılmamışlığının inkârına Yahyâ ed-Dımeşkî tarafından sapık bir Müslüman görüşü olarak işaret edildiğini çıkarabiliriz. Bundan başka biz, Yahyâ ed-Dımeşkî'nin işaret ettiği Müslümanlar ile Hristiyanlar arasındaki bu tür tartışmalardan Müslümanların, Hristiyanların kendilerinin önceden mevcut Mesih anlamında Allah'ın yaratılmamış Kelimesi inançlarını önceden mevcut Kur'ân anlamında Allah'ın yaratılmamış Kelimesi şeklindeki İslâm inancına benzettiklerini bildiklerini çıkarabiliriz. Dolayısıyla "her şey Onun vasıtasıyla yapılmıştır" (John 1:3) şeklindeki Yeni Ahid cümlelerinden olduğu gibi bu tür tartışmalardan da Müslümanların, önceden mevcut Mesih'in Hristiyanlarca bir yaratıcı olarak tasavvur edildiğini öğrendiklerini de kabul etmek gayet makuldür. Bu yüzden biz, Eşarî tarafından 712'de ölen adamlar adına iktibas olunan "Kur'ân yaratıcı değildir yaratılmış da değildir."⁴⁵ şeklinde bir cümle gördüğümüzde yine şunu kabul etmek gâyet makul olacaktır: bu cümle ile, "O doğmamıştır ve O doğrulmamıştır" (111/3) âyetinde ifade edilen Müslüman Tanrı anlayışı ile Hristiyan Tanrı anlayışı arasındaki Kur'ân'ın tefrikine benzeyen, Müslüman önceden mevcut Kur'ân anlayışı ile Hristiyan önceden mevcut Mesih anlayışı arasındaki fark ifade edilmiştir.

2. Ortaya Atılmayan Kitaplaşma Problemi

Önceki bölümde biz Kur'ân'ın yaratılmamışlığı akîdesinin tarihinin nasıl iki merhaleye ayrıldığını açıklamaya çalıştık. O sadece yaratılmış olarak tasavvur edilen önceden mevcut Kur'ân inancı olarak başladı. Onun yaratılmamışlığı inancı, önceden mevcut Kur'ân'la kastedilen Allah'ın Kelâmı Allah ile birlikte ezelî gerçek sıfatlardan biri olarak anlaşıldığında, Allah ile birlikte ezelî gerçek sıfatlar inancının doğuşuyla ortaya çıktı.

Fakat burada iki soru zihnimize takılmaktadır.

Birinci soru, yaratılmamış önceden mevcut Kur'ân anlamında Allah'ın Kelâmı'nın Korunmuş Levha ve onun eşdeğerleri Gizli Kitap ve Kitabın Anası (*iimmü'l-kitâb*) ile olan münâsebeti ile ilgilidir. Kur'ân'da, gâyet açık bir şekilde, Korunmuş Levha (*levh-ı mahfûz*) Kur'ân'ın üzerine yazıldığı ve korunduğu şey anlamına gelmektedir. Böylece "Levh" terimi, Kur'ân'a göre (7/142) üzerine bir nasihat ve her-

⁴⁵ *İbâne* s. 38. İbn Hazm'in "yaratıcı" olarak önceden mevcut Kur'ân anlamında Allah'ın Kelimesi'ni tavsifi hakkında, bkz. aşağıda s. 258.

şeyin açıklamasının yazıldığı On Emr "Levhaları" ile aynı anlamda kullanılmıştır,¹ onun için gelenek Korunmuş Levha'yı üzerinde ilâhî emirlerin yazılı olduğu şey diye anladığında bunun Jubileler Kitabı (5: 13-14)'nın etkisini yansıttığı kabul edilebilir.² Fakat, Hz. Peygamber'e atfedilen bir hadis'e göre Korunmuş Levha "kalem", "arş" ve "küresi" ile birlikte âlem yaratılmadan önce Allah tarafından yaratılmıştır;³ ve Bağdâdî'nin iktibas ettiği bir cümleye göre, bu "levha ve kâlem" in âlemin yaratılışından önce yaratılması inancı "Yahûdiler, Hristiyanlar yahut Sâmirîler olsun, Kitap ehli tarafından olduğu gibi, İslâm toplumunun ataları" tarafından da benimsenmiştir.⁴ Bunların ışığında, yaratılmamış önceden mevcut Kur'an'a inananların nasıl kendi inanışlarını Kur'an'ın, vahyedilişinden önce, önceden mevcut Kur'an'ın yaratılmış olan Korunmuş Levha'da ikâmetinin bulunduğu şeklindeki beyanıyla uzlaştırdıklarını bilmek arzusundayız.

İkinci soru, önceden mevcut Kur'an anlamında Allah'ın yaratılmamış Kelâmı'nın vahyedilen Kur'an'la olan ilişkisine dâirdir. Hristiyanlıkta, önceden mevcut Mesih anlamında Allah'ın yaratılmamış Kelime'sinin doğmuş Mesih'le ilişkisi sorunu iki temel görüşe yol açmıştır. Bir görüşe göre, önceden mevcut Mesih, doğmuş Mesih'te biri önceden mevcut Mesih'in ilâhî, diğeri doğmuş Mesih'in beşerî diye nitelenen iki tabiatı bulunduğu neticesiyle birlikte, doğmuş Mesih'te bedenleşti. Öteki görüşe göre, iki tabiata müncer olacak bir bedenleşme yoktu; doğmuş Mesih, her ne kadar bu tabiat herhangi başka bir insan tabiatından üstün ise de yalnızca beşerî bir tabiata sahipti. Birinci görüş yalnızca önceden mevcut Mesih'in ezelîliğine inanan kimselerce benimsendi; ikinci görüşün taraftarları arasında ise yalnızca önceden mevcut Mesih'in yaratılmışlığına inananlar değil fakat aynı zamanda onun ezelîliğine inananlar da vardı.⁵ İmdi, Yahyâ ed-Dîmeşkî'nin hayâlî tartışmada Müslümana "Bir kadının rahmine Tanrı nasıl indi?"⁶ diye sordurması üzerine Hristiyan ona şu kelimelerle son bulan Ortodoks enkarnasyon akîdesini açıklar: "Zira bil ki, Mesih'in tabiatlara ait meselelerde ikili, fakat esasta (hypostasis) bir olduğu söylenir."⁷ Bundan biz Kur'an'ın ezelîliği probleminin bir mezhep tartışması meselesi haline geldiği zamanda bu tartışmaya katılanların zaten ortodoks Hristiyan enkarnasyon ve iki

¹ On Emr'in Tevrat'ın bütün yasalarını ihtiva ettiği şeklinde benzer rabbinik bir söz vardır (*Canticles Rabbah to Cant.* (5: 14).

² Krş. Wensinck, "Lawh", *Encyclopedia of Islam*, III, 19.

³ Wensinck, *Muslim Creed*, s. 162'de İktibas edilmiştir.

⁴ *Fark*, s. 127.

⁵ Krş. The Philosophy of the Church Fathers, I, s. 170-176, 364-372, 602-606.

⁶ John Of Damascus, *Disputatio* (PG 96, 1344 C; 94, 1587 c).

⁷ Aynı yer. (PG 96, 1345 A; 94, 1589 A).

tabiat akîdesini elde ettiklerini ve kuşkusuz aynı zamanda Hristiyanlar arasında önceden mevcut Mesih'in yaratılmamışlığını ve doğmuş Mesih'te iki tabiat bulunduğunu inkâr eden kimselerin var olduğunu da işitmiş olmaları gerektiği sonucunu çıkarabiliriz. Sonuç olarak, İslâm'da önceden mevcut Kur'ân'ın yaratılmış mı yoksa yaratılmamış mı olduğu problemi üzerinde ki tartışmanın, önceden mevcut Mesih'in yaratılmış mı yoksa yaratılmamış mı olduğu problemi üzerindeki Hristiyan tartışmasına benzer olmasından dolayı aklımıza, aynı şekilde, enkarnasyon ve iki tabiat problemleri üzerindeki Hristiyan tartışmasına kıyasla İslâm'da da önceden mevcut Kur'ân'ın vahyedilmiş Kur'ân'da tesbit edilmesi, yani kitaplaşması (inlibration) problemi ve keza vahyedilmiş Kur'ân'ın ilâhî ve insan yapımı iki tabiatı mı yoksa yalnızca bir tabiatı, insan yapımı bir tabiatı mı sahip olduğu probleminin bulunup bulunmadığı sorusu gelmektedir.

Bu iki sorudan birincisi Kur'ân'ın yaratılmamışlığına inanan kimseler tarafından ortaya atılmış gibi görünmektedir, muhtemelen onları öyle yapmaya iten şey, kendilerinin Kur'ân'ın yaratılmışlığına dâir görüşlerini desteklemek için Mu'tezilîler'in "Korunmuş Levha'daki şerefli Kur'ân" (85/ 21-22) âyetine Kur'ân'ın göndermesini kullanmış olmalarıdır. Bu soruya Eşârî tarafından şöyle cevap verilir: "Eğer bir kimse derse ki, 'De bize, siz Allah'ın Kelâmı'nın Korunmuş Levha'da olduğuna mı inanıyorsunuz?' cevap şudur: Allah 'Ancak o Korunmuş Levha'daki şerefli bir Kur'ân'dır' dediği için bizim inancımız budur ve bundan dolayı Kur'ân Korunmuş Levha'dadır."⁸ Bu cevabın ifade ettiği şey, önceden mevcut Kur'ân anlamında Allah'ın yaratılmamış Kelâmının vahyedilişinden önce ikili bir varlık mertebesinin bulunduğu: birincisi, ezelden beri Allah'ta bir sıfat olarak; ikincisi, Korunmuş Levha'nın âlemin yaratılışından önce yaratılmasıyla birlikte Korunmuş Levha'da bir kitap olarak. Bir mertebeden diğerine geçişin nasıl gerçekleştiği bize anlatılmaz. Kaydedilmelidir ki, Hristiyanlıkta enkarnasyondan önce önceden mevcut Mesih anlamında Allah'ın yaratılmamış Kelimesi hakkında benzer ikili bir varlık mertebesi anlayışı Apolojistler ve Arius tarafından savunuldu; orada birinci varlık mertebesinden ikincisine geçiş, Apolojistlere göre, doğurmak fiili vasıtasıyla fakat, Arius'a göre yaratmak fiili vasıtasıyla gerçekleşmişti.⁹ Ne var ki, burada, önceden mevcut Kur'ân anlamında Allah'ın yaratılmamış Kelâmı'nın durumunda, geçişin ne doğurmak ne de yaratmak fiili vasıtasıyla gerçekleşmiş olduğu açıklanamaz.¹⁰ Sanırım, Onun gerçekleş-

⁸ *İbâne*, s. 41.

⁹ Krş. The Philosophy of the Church Fathers, I, s. 192-198; 287-304, 585-87.

¹⁰ Küllâbî Fedâî'nin "Şerefli ibâreler Korunmuş Levha'da yazılıdır ve mahluktur" (krş. aşağıda s. 290 dipnot 14) şeklindeki cümlesi sadece "ibâreleri" gösterir ve Allah'ta bir sıfat olarak devam eden yaratılmamış basit "Kelâm"a delâlet etmez.

mesi, Kelâm'ın Allah'ta yaratılmamış bir sıfat olarak varlığının sona ermiyeceği bir fiil türüyle açıklanması gerekecektir.

İkinci soruya, kitaplaşma hakkındaki soruya gelince, o benim bilgime göre doğrudan ortaya atılmadı. Bununla birlikte, hem onun yaratılmamışlığına inananların ve hem de onun yaratılmamışlığını inkâr edenlerin Kur'an'la ilgili bir çok pasajı bu tür bir soru bekleyişinin cevapları gibi görünen açıklamalar ihtiva eder. Dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında parlayan iki çağdaşın, İbn Küllâb ve İbn Hanbel'inkilerle başlamak üzere bu çeşit bazı pasajları ele alıp inceleyeceğiz.

Burada, "kitaplaşma" (inlibration) problemi ile Hristiyan "bedenleşme" (incarnation) problemi arasındaki analogiyi muhafaza etmek için çok daha yaygın olarak kullanılan "Allah'ın Kelâmı" tabiri yerine "Allah'ın Kelimesi" ifadesini kullanmayı sürdüreceğim.

a. İbn Küllâb ve Kitaplaşmanın İnkârı

Eşarî'nin haber verdiğiğine göre İbn Küllâb'ın görüşü iki kısma ayrılır; birinci kısım Allah'ın yaratılmamış Kelimesi'yle, ikinci kısım ise vahyedilmiş Kur'an sonrasıyla ilgilidir.

Birinci kısımda, "Allah'ın Kelimesi Allah'ta kâim bir sıfattır ve Allah ve Kelime birlikte ezeldir", dedikten sonra İbn Küllâb devamla Kelime'yi (kelâmı) şöyle tasvir eder: "Allah'ın Kelimesi harflerden meydana gelmiş değildir, o ses de değildir. O bölünmez, parçalanmaz, cüzlere ayrılmaz ve değişmez. O Allah'ta tek bir mânâdır."¹

İkinci kısımda o aşağıdaki pasajlarda olduğu gibi vahyedilmiş Kur'an sonrasıyla ilgilenir.

(1) "İbâre (*resm*) farklı harflerden [ve ibârelerden] meydana gelir ve o Kur'an'ın okunuşudur (*kirâat*)... Allah'ın Kelimesi'ne bedel olarak kullanılan ibâreler farklılık ve değişiklik ihtiva eder, buna karşılık Allah'ın Kelimesi değişmez ve farklılaşmaz; nitekim bizim Allah'ı zikretmemiz de farklı ve değişik kelimelerle ifade edildiği halde zikrin konusu (Allah) başkalaşmaya ve değişmeye tâbi değildir."² (2) "[Allah'ın Kelimesi'nin resmi olan] kırâat okunan şeyden (*makrû*) farklıdır, okunan şey Allah'ta kâimdir (yani, Allah'ın Kelimesidir), bu tıpkı Allah'ı zikretmenin Allah'tan farklı oluşu gibidir. Çünkü zikredilen (Allah) kadîm ve ezelden beri mevcut olduğu halde, zikir sonradan yaratılmıştır (muhtes), okunan şey konusunda da hü-

¹ *Makâlât*, s. 584.

² Aynı yer.

küm böyledir, yani Allah onu ezelden beri mütekellimdir, kırâat ise muhdes ve yaratılmıştır ve o insanın bir kesbidir.”³ (3) “Allah’ın Kelimesi’ne ancak onun ibâresi olan ve onun kırâati olan resmin Arapça olması sebebiyle Arapça dendi ve böylece ona bir sebepten dolayı Arapça dendi. Bunun gibi ona bir sebepten dolayı İbrânîce de dendi, bu sebep onun ibâresi olan resmin İbrânîce olmasıdır. Bunun gibi ona bir sebepten ötürü emr, bir sebepten ötürü nehy ve yine bir sebepten ötürü haber denmiştir. Allah, Onun Kelimesine emr denmeden önce ve hatta kendisinden dolayı Onun Kelimesi’nin emr diye adlandırıldığı sebebin varlığından önce de ezeli olarak mütekellim idi, ve Onun Kelime’sinin nehy ve haber olarak adlandırılması hakkında da aynı hüküm geçerlidir. Allah’ın ezeli olarak muhbir yahut nehyedici olduğunu inkâr ediyorum.”⁴ “Abdullah b. Küllâb şu görüşte idi ki, okuyucuların okuduklarından işittiğimiz şey Allah’ın Kelimesi’ne bedel olarak kullanılan bir ibâredir, Musa ise gerçekten kelâmını konuşan Allah’ı işitmiştir; ve, Allah’ın [Eğer müşriklerden biri senden sığınma isterse] ona sığınma ver ki Allah’ın Kelâmını işitip dinleyebilsin’ (9/6) sözüne gelince, o ‘Allah’ın Kelâmını anlayabilsin’ demektir yahut onun görüşüne göre, o, “o okuyucuların okuduğunu dinleyebilsin” anlamına gelebilir.”⁵

Bu pasajlar iki konuya temas etmektedir: (1) Kur’ân’daki harflerin ve ibârelerin menşei; (2) kitaplaşma (inlibration) problemi.

Kur’ân’daki harfler ve ibâreler konusunda biz yukarda iktibas olunan üçüncü pasajdan Allah’ın yaratılmamış yalın Kelime’sinin -harflerden ve ibârelerden ibâret olan- resminin Allah’ın Kelâmı’nın Arapçalaştırıldığı zamanda yaratılmış olduğu neticesini çıkarabiliriz, fakat, Allah’ın Kelâmının arapçalaştırılması, İbn Küllâb tarafından söylenen tıpkı onun İbrânîceleştirilmesinin Musa’nın onu okuyuşundan dolayı olması gibi, gâyet açık bir şekilde Muhammed’in onu okuyuşundan dolayı olduğuna göre, bundan -dördüncü pasaja göre tıpkı Allah’ın Kelâmının Musa tarafından işitildiği gibi, Allah’ın Kelâmı onun tarafından da işitilmiş olmalıdır- Allah’ın Kelâmı’nın ibâresini yaratmanın Muhammed’in Allah’ın Kelâmını kırâati olduğu neticesi çıkarılabilir. Bu sebeple, daha sonraki herhangi bir Kur’ân okuyucusunun okuduğu, Muhammed’in (okuyuşuyla) yaratıldığı andaki Allah’ın Arapçalaşmış Kelâmı olduğu gibi, yine daha sonra gelen bir Kur’ân okuyucusunun okuduğunun Muhammed’in okuyuşuyla yaratıldığı sıradaki Allah’ın Kelâmı’nın ibâresi olduğu da çıkarılabilir. Binâenaleyh, iktibas olunan ikinci pasajda Allah’ın yaratılmamış Kelâmı, “okuma”ya zıt olarak, “okunan şey” (*el-makrû*) diye tavsif edildiğinde bu tavsif,

³ Age., s. 601-602.

⁴ Age., s. 584-585.

⁵ Age., s. 585.

onun kırâatin en son ve en uzak nesnesi olduğu anlamında alınmalıdır, onun orta ve yakın nesnesi Allah'ın Kelâmı'nın resmi (ibâresi)dir. Onun, aynı pasajdaki "kırâat ihdâs edilmiş ve yaratılmıştır ve o insanın bir kesbidir", cümlesine gelince o, bütün insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını fakat insan tarafından kazanıldığını söyleyen yaygın bir teoriyi yansıtır.⁶

Kitaplaşma problemine gelince, İbn Küllâb'ın onu inkarı, ıktibas olunan dördüncü pasajdaki "o Allah'ın Kelâmı'nı duyabilsin" şeklindeki Kur'anî beyanın zâhiri mânâsını inkâr etmesinden gayet açık bir şekilde görülmektedir. Kitaplaşmanın inkârı belki onun sadece onların ne Allah ne de Allah'tan başka⁷ olduklarını söylediği genel olarak sıfatlar tarifi ile burada Kur'an anlamındaki "onun Allah yahut Ondan bir cüz (ba'zuhu) yahut Ondan başka olduğunu söylemek yanlıştır"⁸ dediği Kelâm sıfatı tarifi arasındaki tezatta da fark edilebilir. Bu ilâve kesinlikle bir açıklamayı gerektirir, ve kanaâtimce mâkul bir açıklama, burada Allah'ın Kelâm Allah'ın bir "cüz'ü" değildir, cümlesini o Allah'tan "ayrılmış" ve Ondan başka bir şeye "intikal etmiş" bir "cüz" değildir, anlamında anlamakta bulunabilir. Bu ifadeler, göreceğimiz üzere, İbn Küllâb'ın Eşarî takipçileri tarafından kendilerinin kitaplaşmayı inkârlarının ifade edilişinde kullanılmıştır.⁹

b. İbn Hanbel ve Kitaplaşmanın Tasdiki

İbn Hanbel'in görüşü İbn Küllâb'ın görüşüne zıttır. Burada onun görüşüyle ilgili üç rivâyeti aktaracağız.

Birincisi, İbn Hâzım onun şöyle dediğini haber verir: "Allah'ın Kelâmı Onun ezeli bilgisidir ve bu nedenle o yaratılmamıştır."¹

İkincisi, Şehristânî'de yer alan şu cümledir: "İlk müslümanlar (*selef*) ve Hanbelîler şu görüşte idiler. İcma', kapaklar arasında olan şeyin Allah'ın Kelâmı olduğunu ve bizim okuduğumuz, işittiğimiz ve yazdığımız şeyin Allah'ın Kelâmının kendisi olduğunu tesbit etmiştir. Öyleyse bundan kelimelerin ve harflerin Allah'ın Kelâmı'nın kendisi olduğu neticesi çıkar. Fakat icma' Allah'ın Kelâmı'nın yaşatılmamış olduğunu tesbit ettiği için, bundan kelimelerin ve harflerin de ezeli ve yaratılmamış olduğu neticesi çıkar."²

⁶ Krş. aşağıda, s. 673.

⁷ Krş. yukarda, s. 208.

⁸ *Makâlât*, s. 584. Keza, *Muğnî* c. 7, s. 4.

⁹ Krş. aşağıda, s. 255.

¹ *Fisal* III, s. 5.

² *Nihâye*, s. 313.

Üçüncüsü, Şehristânî'de biraz önce iktibas olunan cümleyi takip eden ve aynı "selef"e nisbet edilen şu kısa cümledir: "Bizim, dillerimizde kâim harflerin ve seslerin ezelîliğini iddia ettiğimiz zannedilmesin"³ Her ne kadar Şehristânî, önceki pasajda kullandığı "ve Hanbeliler" kelimelerini tekrar etmezse de, biz burada ifade edilen görüşün Hanbeliler tarafından da paylaşıldığını farzedebiliriz.

Bu üç pasajdan, İbn Hanbel'in yaratılmamış Kur'ân akîdesinin ayırıcı özellikleri çıkarılabilir.

Birincisi, ilk iktibas olunan rivâyette o "Allah'ın Kelâmı ... ezelîdir ve yaratılmamıştır" ve üçüncü iktibas olunan rivâyette buna zıt olarak "bizim dilimizde kâim harflerin ve seslerin ezelîliğini iddia ettiğimiz zannedilmesin" dediğinde o gâyet açık bir şekilde, İbn Küllâb'ın yaptığı gibi, Allah'ın Kelâmı olan yaratılmamış önceden mevcut Kur'ân ile bir kimsenin onu okuduğunda yahut işittiğinde yahut ezberlediğinde veya yazdığında varlığa gelen yaratılmış Kur'ân arasını ayırmayı kasdeder.

İkincisi, okunduğunda yahut işitildiğinde yahut ezberlendiğinde ya da yazıldığında varlığa gelen Kur'ân'ın ezelîliğinin bu inkârı ışığında, iktibas olunan ikinci rivâyette "o kapakların arasında olan şey Allah'ın Kelâmı'dır ve bizim işittiğimiz, okuduğumuz ve yazdığımız Allah'ın Kelâmı'nın kendisidir" dediğinde o okuyarak yahut işiterek yahut ezberleyerek ya da yazarak meydana getirilmiş her yaratılmış Kur'ân'da Allah'ın yaratılmamış Kelâmı'nın kitaplaştığını, böylece de her yaratılmış Kur'ân'ın yaratılmış ve yaratılmamış olmak üzere iki tabiatıdan oluştuğunu söylemek ister. Bu, İbn Küllâb'ın onu inkâr etmesinin karşısında kitaplaşmanın (inlibration) doğrudan tasdikidir.

Üçüncüsü, bundan dolayı onun ikinci rivâyetin birinci kısmındaki kitaplaşmayla ilgili iddiasından aynı rivâyetin ikinci kısmındaki "kelimeler ve harfler Allah'ın Kelâmı'nın kendisidir" ve "ezelîdir ve yaratılmamıştır" neticesine ulaştığında o yalnızca kelimelerin ve harflerin farklılaşmasının önceden Allah'ın yaratılmamış kelâmında bulunabileceğini, böylece de her yaratılmış tek kelime ve harfte yaratılmamış bir tek Kelime ve Harf'in bir kitaplaşmasının bulunduğunu kesin bir şekilde söylemek ister. Bu, görmüş olduğumuz gibi, "yaratılmamış Kelâm'ın "tek" ve "bölünmez" olduğunu ve bütün farklılaşmaların sadece okunan Kur'ân'da vukû' bulunduğunu iddia eden İbn Küllâb'a dolaylı bir muhâlefettir. Bu sebeptendir ki, iktibas olunan ilk rivâyette İbn Hanbel uzun uzun yalnızca Allah'ın Kelâmı'nın ezelîliği ve yaratılmamışlığı üzerinde durur fakat onun basitliğinden hiç söz etmez.

³ Age., s. 314.

İbn Hazm'ın ve Şehristânî'nin Hanbeliler'in öğretilerine ilişkin rivâyetlerinden çıkarılabilen bu Kur'an'ın yaratılmamışlığı akîdesi anlayışı İbn Hanbel tarafından, önce onun Halife Mu'tasım'ın huzurunda muhakeme edildiğinde;⁴ ikincisi, İshâk İbn İbrahim ile yapılan bir konuşmada;⁵ üçüncüsü, Ubeydullah b. Yahyâ'ya yazdığı mektubunda yapılan açıklamalarda teyit edilir.

Başlangıçta o, İbn Küllâb gibi, yaratılmamış Kur'an ile insan yapımı Kur'an arasını ayırır, çünkü, "Allah'ın Kelâmı'nın yahut emrinin" yaratılmamış olması sebebiyle⁷ "Kur'an'ın yaratılmamış olduğu" konusundaki ısrarına zıt olarak, o "Kur'an'ın lafzının" yaratılmış olduğunu kabul eder.⁸ "Kur'an'ın lafzı" İbn Küllâb'ın "resm" yahut "ibâre"sinin muâdilidir. O, onu okumak yahut işitmek yahut ezberlemek ya da yazmak sûretiyle meydana gelmiş Kur'an'dır.

Fakat, daha sonra, Allah'ın yaratılmamış Kelâmı'nın okunan Kur'an'da kitaplaşmadığını savunan İbn Küllâb'ın aksine, o Allah'ın yaratılmamış Kelâmı'nın "Kur'an'ın lafzı"nda kitaplaştığını savunur. Bu yüzden o, "Eğer müşriklerden biri senden sığınma isterse, ona sığınma ver, ta ki Allah'ın kelâmını işitebilsin" (9/6) âyetinde ki "ta ki Allah'ın Kelâmını işitebilsin" ifadesini, onu mecâzi olarak yorumlayan İbn Küllâb'a⁹ doğrudan muhâlefet ederek, onu gerçek olarak anlar.¹⁰

Böylece, İbn Hanbel'e göre, her okunan Kur'an ve bu nedenle de her işitilen yahut ezberlenen ya da yazılan Kur'an biri yaratılmış ve biri yaratılmamış olmak üzere iki tabiatlıdır. Bununla birlikte, Kur'an'ın bu formlarının tabiatlarından biri her ne kadar yaratılmış ise de, İbn Hanbel bu tür bir Kur'an'a "yaratılmış" terimini tatbik etmekten çekinmiştir. İbn Haldun'un onunla ilgili rivâyetine göre "kendisinin titizliği İmam Ahmed'i [herhangi bir formu içinde] Kur'an'a "yaratılmış" terimini tatbik etmekten alıkoydu, çünkü [hâkim akîdeye göre] o kendi zamanından önceki Müslümanlardan onun demesi gereken yazılmış Kur'an nüshalarının ezeli olarak önceden mevcut olduğu yahut diller vasıtasıyla yapılan [Kur'an'ı] ezberden okumanın ezeli olarak önceden mevcut birşey olduğu [anlamına gelen herhangi birşey] işitememişti."¹¹

4 Patton, *Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna*, s. 93 vd.

5 Age., s. 139 vd.

6 Age., s. 155 vd.

7 Age., 139, 160, 161, 162, 163.

8 Age., s. 32-35.

9 Age., s. 162. Şehristânî'nin *Milel*, s. 79'daki benzer ifadeyle karşılaştırınız.

10 Krş. yukarda, s. 249.

11 *Mukaddime* III, s. 50. Rosenthal'in tercümesindeki (III, s. 64) notla krş. keza, aşağıda s. 260-261 krş.

Böylece biz nasıl dokuzuncu yüzyılın ortalarında, Kur'ân'ın yaratılmamışlığına inanan sünnî İslâmın iki farklı anlayışının, biri kitaplaşmayı inkâr eden, öteki kitaplaşmayı tasdik eden, İbn Küllâb'ın ve İbn Hânbel'in anlayışlarının bulunduğunu gösterdik. Şimdi de, Kur'ân'ın yaratılmamışlığına inanan sonraki sünnilerin kitaplaşma meselesinde nasıl İbn Küllâb'ı yahut İbn Hânbel'i takip ettiklerini göstermeye çalışacağız.

c. Hanbelî Eşarî

Hanbelî Kur'ân'ın yaratılmamışlığı anlayışının önde gelen temsilcisi *İbâne*¹ adlı eserindeki Eşarî'dir. Bu, anılan eserin ilk kısımlarından birinde İslâm inançlarını açıklamasında İbn Hanbel'i takip ettiğini ilân eden Eşarî'nin kendisi tarafından teyit edilir.

Başlangıçta, İbn Hanbel gibi, Kur'ân'ın yaratılmamışlığını yalın olarak telâkki etmez. Bu, onun "Eğer Rabbimin kelimelerini yazmak deniz mürekkep olsaydı, muhakkak Rabbimin kelimeleri tükenmeden önce deniz tükenirdi." (18/109) âyetini Allah'ın "Kelime"sinin yaratılmamışlığına dair delil olarak kullanmasından çıkarılabilir,² ona göre bu âyet yaratılmamış Kelâm'ın kelimelerden oluştuğuna delâlet eder.

Daha sonra, İbn Hanbel'in "Kur'ân'ın lafzı" tabirini kullanmayı reddettiği halde,³ O, İbn Hanbel gibi, yazılmış yahut ezberlenmiş yahut okunmuş ya da işitilmiş Kur'ân'ın yaratılmış olduğuna ve onda Allah'ın yaratılmamış Kelâmı'nın kitaplaşmış olduğuna inanır. Onun için o şöyle der: "Kur'ân [Allah'ın yaratılmamış Kelâmı anlamında kullanır] gerçekten mushaflarımızda yazılmış, gerçekten kalplerimizde korunmuş, gerçekten dillerimizle okunmuş ve gerçekten tarafımızdan işitilmiştir."⁴ Böylece de o, "ta ki o Allah'ın Kelâmını işitebilsin" cümleciğini; Kur'ân'ın okunuşu işitildiği vakit Allah'ın Kelâmı'nın kendisi işitilir, şeklinde zâhirî anlamıyla almak sûretiyle İbn Hanbel'in bir müşriğe sığınma verilmesi hakkındaki âyetle (9/6) ilgili yorumunu takip eder.⁵ Yine, O, İbn Hanbel gibi, "yaratılmış" teriminin, öyle bir Kur'ân yaratılmış ve yaratılmamış olmak üzere iki tabiatlı olsa bile, okunmuş yahut işitilmiş yahut ezberlenmiş yahut yazılmış herhangi bir Kur'ân'a tatbik edil-

¹ *İbâne*, s. 8.

² *Age.*, s. 25, 41.

³ *Age.*, s. 41.

⁴ Aynı yer.

⁵ , Aynı yer.

mesine müsaade etmez. Bu yüzden o “Kur'ân tamamıyla yaratılmamış olduğu için Kur'ân'dan birşeyin yaratılmış olduğunu söylemenin câiz olmadığını” iddia eder.⁶

d. Küllâbî Eşarî ve Eşarîler

İbâne'sinde kendisi adına konuşan Eşarî kitaplaşma probleminde kendisini bir Hanbelî olarak gösterdiği halde o ve Eşarîler hakkında bu problem konusunda onları Küllâbî olarak gösteren haberler vardır. İşte bu tür haberlerden bazıları...

İbn Hâzm'ın haber verdiğine göre, Eşarîler “Allah'ın Kelâmı'nın ezeli, yaratılmamış zâtî bir sıfat olduğuna ve Allah'ın sadece bir tek Kelâmı'nın bulunduğu”¹ inanıyorlardı.

Ondan sonra, İbn Hazm onların şöyle dediğini haber verir: “Cebrail Allah'ın Kelâmı'nı Muhammed'in kalbine indirmede; o ona ancak başka bir şey getirdi ve bu şey Allah'ın Kelâmına bedel olarak kullanılan bir *ibâre*dir. Ondan Kur'ân nüshalarında okuduğumuz ve orada yazılmış olan hiçbir şey Allah'ın Kelâmı değildir. Allah'ın Kelâmı... Yaratıcının zâtından ayrılmaz, başka bir şeyde bulunmaz, farklı mekânlarda kâim olmaz, intikal etmez ve birleşik kelimelerden oluşmaz.”²

Bu pasajlardan Eşarîlerin hem Allah'ın yaratılmamış Kelâmı'nın basitliği hem de okunan veya yazılan vahyolunmuş Kur'ân'da bu yaratılmamış yalın Allah Kelâmı'nın kitaplaşmasının inkârı konusunda İbn Küllâb ile görüş birliğinde olduklarını fakat onların “ibârelerin” menşei konusunda onunla aynı görüşte olmadıklarını anlıyoruz. Yukarda *Makâlât*'tan³ onun hakkında iktibas olunan rivâyetin gösterdiği kadarıyla İbn Küllâb'a göre, ibâreler vahyolunmuş Kur'ân'ın okunuşuyla yaratılmıştır; burada Eşarîlere göre, onlar vahyedilişinden önce semâvî Kur'ân'da var olmuşlardır. Bu farklılığın İbn Küllâb'ın görüşünden onların şuurlu ayrılığı olup olmadığı yahut onun Küllâbî görüşün bir başka versiyonuna dayanıp dayanmadığı araştırmayı gerektiren bir meseledir.

Benzer bir Küllâbî görüş Şehristânî tarafından hem bizzat Eşarî'ye hem de Eşarîler'e nisbet edilir.

Nihâye'sinde, görüşlerini yukarda iktibas ettiğimiz “Selef ve Hanbeliler”e zıt olarak, O Eşarî hakkında onun “harflerin hudûsunu” ve “okuduğumuz şeyin gerçek

⁶ Aynı yer. Krş. aşağıda, s. 260-261.

¹ *Fisal* III, s. 5.

² *Age.*, s. 6.

³ *Bkz.*, yukarda, s. 249-250.

olarak değil fakat sadece mecâzen Allah'ın Kelâmı olduğunu" iddia etmek sûretiyle "yeni bir şey ileri sürdüğünü"⁴ söyler. Her ne kadar Şehristânî onun Eşarî'nin bir bi-d'ati olduğunu beyan ederse de bu görüş gâyet açık bir şekilde Küllâbî'dir.

Milel'inde "Allah'ın Kelâmı" genel başlığı altında o Eşarî'nin şöyle dediğini ictibas eder. "Allah'ın Kelâmı tektir ve [birliğine rağmen] o emir ve nehydir, kıssa ve sorudur, va'd ve vaidtir; ancak [bütün bunlar vecihlerdir ve] bu vecihler yalnızca Onun kelâmının gözönünde tutulabileceği çeşitli görüş noktalarına ve Kelâm'ın kendisinde sayı [çokluğunun] bulunmadığına işaret eder. Melek dili vasıtasıyla peygamberlere gönderilen ibâreler ve lafızlar ezeli Kelâm'ın işaretleri (delâilât)dir. İşâret yaratılmış ve muhdestir; işâret olunan ise başlangıçsız ve ezelîdir. Okumak ile okunan şey arasındaki fark Allah'ı zikretmek ile zikrolunan Allah arasındaki fark gibidir, ki burada zikretmek muhdestir, zikronulan o ezelîdir."⁵ Daha sonra Şehristânî, Eşarîler'e göre, "elimizde olanın gerçek Allah'ın Kelâmı olmadığını"⁶ ilâve eder.

Şu halde Eşarî ve Şehristânî'nin Eşarîleri, İbn Hâzm'ın Eşarîleri gibi, Allah'ın yaratılmamış Kelâmı'nın basitliği ve kitaplaşmanın inkârı konularında İbn Küllâb ile aynı görüşte fakat harflerin ve ibârelerin menşei hususunda onunla ayrı görüşte idiler.

e. Hanbelî İbn Hazm

İbn Hanbel'in görüşünün başka bir takipçisi İbn Hazm'da görülebilir. Onun İbn Hanbel'in Kur'ân hakkında görüşüyle ilgili kısa kesin açıklaması sadece "Allah'ın Kelâmı Onun ezeli bilgisidir ve bu nedenle o yaratılmamıştır."¹ şeklinde ise de, kendi görüşünü takdimi, bizim onu aralarında Eşarî'nin *İbâne*'sinin de bulunduğu başka kaynaklara dayanarak yeniden inşa ettiğimiz gibi, İbn Hanbel'in görüşündeki çeşitli başka noktalarla ilgilidir.

Kur'ân hakkındaki kendi görüşü İbn Hazm tarafından onun "Eşarîler" dediği kimselere, yani görüşleri önceki bölümde tartışılan Küllâbî Eşarîler'e karşı olarak ortaya konur.

Birincisi, o onların Allah'ın yaratılmamış Kelâmı'nın basitliğine ilişkin Küllâbî görüşüne karşı çıkar. Eşarîler'in "Allah'ın yalnızca bir tek Kelâmı vardır"² yahut Al-

⁴ *Nihâye*, s. 313.

⁵ *Milel*, s. 67-68.

⁶ *Age.*, s. 78.

¹ Krş. yukarda, s. 251.

² *Fisal* III, s. 5.

lah'ın Kelâmı "birleşik harflerden" oluşmaz³ dediklerini iktibas ederek İbn Hazm onu "Savunulması mümkün olmayan katıksız küfr"⁴ olarak damgalar. Bu sebepten, İbn Hanbel'in yaptığı gibi, Allah'ın Kelâmı'nın kendi içinde sayılamayacak kadar kelimeyi⁵ ihtiva ettiğini savunarak o "Rabbimin kelimelerini yazmak için eğer deniz mürekkep olsaydı muhakkak Rabbimin kelimeleri bitmeden deniz tükenirdi"⁶ ve "Eğer yeryüzündeki bütün ağaçlar kalem olsaydı ve eğer ondan sonra Allah denizi yedi [mürekkep] denizine ekleseydi, Onun kelimeleri tükenmezdi," âyetlerini -ki her ikisinde de çoğul olarak "kelimeler" kullanılmıştır iktibas ederek kendisini destekler. Bunlar, görmüş olduğumuz gibi,⁸ doğrudan Allah'ın Kelâmı'nın yaratılmamış olduğunu ve dolaylı olarak da Allah'ın Kelâmı'nın birçok kelimeyi ihtiva ettiğini kanıtlamak maksadıyla Eşarî tarafından *İbâne*'sinde iktibas olunan aynı âyetlerdir. Nihâyet, "Allah'ın Kelâmı Onun ezeli bilgisidir ve bu nedenle yaratılmamıştır."⁹ dediğini aktardığı İbn Hanbel gibi, o da Allah'ın Kelâmı'nın "Onun bilgisi" olduğunu söyler.¹⁰ Bununla birlikte İbn Hâzm, İbn Hanbel ve bütün öteki Sıfatçılar'ın aksine, sıfatların gerçekliğini inkâr ettiği için,¹¹ kabul etmek gerekir ki, her ne kadar o İbn Hanbel gibi Allah'ın Kelâmı'nın Onun bilgisi olduğu şeklindeki aynı iddiayı kullanırsa da, o bununla aynı şeyi kasdetmez. İbn Hanbel'e göre "kelâm" ve "bilgi" Allah'ta gerçek sıfatlardır; İbn Hazm'a göre, onlar gerçek sıfatlar olmadığı için Allah'ın zâtıyla özdeşirler ve aslında onlar fiiller olarak yorumlanmalıdır. Bu, Kur'an anlamında Allah'ın Kelâmı'nın Allah'ta bir sıfat olduğuna inanmaları sebebiyle onun bir yaratıcı olduğunu inkâr edenlerin^{11a} aksine İbn Hazm'ın onun bir yaratıcı olduğunu ilan etmesinin nedenini açıklayacaktır.^{11b}

İkincisi, o, kitaplaşma meselesi konusunda Küllâbî Eşarîler'in görüşüne karşı çıkar. "Bazı Eşarîler'in "Cebrail Allah'ın Kelâmını" değil fakat sadece "Allah'ın Kelâmı'nın ibâresini getirmiştir" dediğini iktibas ederek İbn Hazm önce bu görüşü

³ Age., s. 6.

⁴ Aynı yer

⁵ Age., s. 5.

⁶ Kur'an 18/109

⁷ Kur'an 31/26

⁸ Krş. yukarda dipnot, 1.

⁹ *Fisal*, s. 5.

¹⁰ Age., s. 8.

¹¹ *Fisal* II, s. 120-121; s. 128-129-140. Krş. Goldziher, *Zâbiriten*, s. 143-145; Horten, *Systeme*, s. 577; Tritton, *Theology*, s. 197.

^{11a} Krş. yukarda, s. 244, dipnot, 45.

^{11b} Krş. aşağıda dipnot, 31.

“bu savunulması mümkün olmayan katıksız bir küfürdür” yorumuyla reddeder.¹² Ardından o “Kur’ân’ın Allah’ın Kelâmı olduğunu” ve “câmilelerde okunan mushaf-larda yazılan ve ezberlenerek kalplerde korunan” Allah’ın Kelâmının bu Kur’ân olduğunu ileri sürer,¹³ çünkü Cebrail tarafından getirilmiş olan Allah’ın Kelâmı bu Kur’ândır.¹⁴

Böylece İbn Hazm, İbn Hanbel gibi, Allah’ın Kelâmıyla özdeşleştirilen önceden mevcut yaratılmamış Kur’ân ile onu okumak, yazmak ve ezberlemek ve de kuşkusuz işitmek suretiyle meydana getirilen insan yapımı Kur’ân arasını ayırmıştır, bununla birlikte o Korunmuş Levha’dan bahsetmez. Yine o, İbn Hanbel gibi, Allah’ın Kelâmı’nın insan yapımı Kur’ân’da kitaplaşmasına inanır.

Daha sonra İbn Hazm daha tam bir şekilde yaratılmamış Kur’ân ile insan yapımı yahut onun dediği gibi, yaratılmış Kur’ân arasındaki farkı açıklamayı ve kitaplaşma ilkelerini yeniden ortaya koymayı sürdürür.

Hem “Allah’ın Kelâmı” tabiri hem “Kur’ân” terimi, der İbn Hazm, şu beş şeye tatbik edilir: 1) telaffuz edilen ve Kur’ân, yani “Kur’ân’ın lafzı”¹⁵ okunduğunda işitilen tabîî ses; 2) meselâ, zekât namaz (salât) hacc gibi, Kur’ân’da farz kılınan amelî vazifelerin tefsîri;¹⁶ 3) Kur’ân’ın yazılı nüshası;¹⁷ birinin ezberinde olan Kur’ân;¹⁸ 5) Onun bilgisi olan Allah’ın Kelâmı.¹⁹ “Kur’ân” terimi ve “Allah’ın Kelâmı” tabirinin bu beş anlamından yalnızca beşinci anlamı yaratılmamış bir şeye işaret eder; ilk dört anlam “yaratılmış” şeylere, yani insan yapımı ve şu halde yaratılmış yahut insan yapımı Kur’ân’lara işaret eder. Bununla beraber, o bu yaratılmış yahut insan yapımı Kur’ânların da, kendisi tarafından “Cebrail Allah’ın Kelâmını değil” fakat sadece “Allah’ın Kelâmının ibâresini getirmiştir” şeklindeki görüşleri iktibas olunan Eşarîler’in inancında olduğu gibi, sadece Allah’ın Kelâmının “ibâreleri” olarak değil Allah’ın Kelâmı olarak tavsif edilmelerinin gerektiğini ileri sürer. Açıkça zihinde aynı Eşarîler’in kendisi tarafından değil fakat Şehristânî tarafından iktibas edilen başka bir cümleleri, yani “bizim okuduğumuz şey gerçekten değil mecâzen Allah’ın

¹² *Fisal* III, s. 6.

¹³ Aynı yer.

¹⁴ *Age.*, s. 7.

¹⁵ Aynı yer.

¹⁶ Aynı yer.

¹⁷ Aynı yer.

¹⁸ *Age.*, s. 8.

¹⁹ Aynı yer.

Kelâmıdır”²⁰ cümlesi olan İbn Hazm, ona karşılık olarak, bizim okuduğumuz yahut işittiğimiz yahut ezberlediğimiz ya da yazdığımız şeyin, her insan yapımı Kur'an'da kitaplaşmış olduğu için “gerçekten Allah'ın Kelâmı” olduğunu söyler.²¹ Yine, açık bir şekilde, aynı Eşarîler'in, kendisi tarafından ıktibas olunan başka bir beyanı, yani “mushaflarda okuduğumuz ve orada yazılmış olan Allah'ın Kelâmı'ndan birşey değildir”²² cümlesi zihninde olarak o, yine ona zıt olarak, “işitilen lafız Kur'an'ın kendisidir ve Allah'ın Kelâmının kendisidir,”²³ der. Bu iddiasını desteklemek maksadıyla bir müşriğe sığınma verilmesiyle ilgili âyeti (9/6) ıktibas eder, bu âyet konusunda, İbn Hanbel gibi ve İbn Küllâb'ın aksine,²⁴ o “tâ ki Allah'ın Kelâmı'nı işitebilsin” ibâresini zâhirî mânâsıyla yani onun gerçekten Allah'ın Kelâmı'nı işitebileceği anlamıyla alır.²⁵

Bu takdirde, İbn Hazm'ın zihnine bir soru takılmış gibi görünüyor. “Kur'an” teriminin onlardan yalnızca biri yaratılmamış ve fakat dördü yaratılmış olan beş şeye tatbik edilmiş olması karşısında, ki o kendisine sormuş gibi görünüyor, “Kur'an” teriminin kullanıldığı anlama istinâden Kur'an'ın yaratılmamış yahut yaratılmış yahut hem yaratılmamış hem yaratılmış olduğunun söylenip söylenemeyeceğini, insan bilmek istiyor. Esasen İbn Haldun'un bize anlattığına göre, İbn Hanbel böyle bir soruyu önceden tahmin etmişti, çünkü, zihninde kendisinin “Kur'an'ın lafzı”nın yaratılmış olduğu,²⁶ itirafı olduğu halde o, “Kur'an” terimiyle onun yaratılmış lafzı kastedildiğinde bile “yaratılmış terimini Kur'an'a tatbik etmekten titizlikle kaçındı.”²⁷ Gerçekte, Eşarî'nin *Makâlât*'ında haber verdiği göre, kendilerinin önceden mevcut Kur'an'ın yaratılmamışlığına ve onun lafzının yaratılmışlığına inanmaları sebebiyle “Kur'an'ın bazıları yaratılmıştır ve bazıları yaratılmamıştır”²⁸ diyerek düşüncelerini ifade eden bazı kimseler mevcuttu ve Eşarî'nin *İbâne*'indeki tartışmasını “Kur'an'ın bazısının yaratılmış olduğu söylenemez, çünkü Kur'an tamamıyla yaratılmamıştır”,²⁹ ilâvesiyle bitirmesi onlara açık bir göndermedir, ki, böylece o, ne olursa olsun hiçbir şekilde Kur'an hakkında “yaratılmış” teriminin yüklem yapıla-

²⁰ *Nihâye*, s. 313.

²¹ *Fisal*, III, s. 7.

²² *Age.*, s. 6.

²³ *Age.*, s. 11.

²⁴ Krş. yukarda, s. 253.

²⁵ *Fisal* III, s. 11.

²⁶ *İbâne*, s. 41.

²⁷ *Mukaddime* III, s. 50. Bu pasajın anlamına dair kendisinin *Mukaddime* tercümesindeki Rosenthal'ın notuyla krş. (Vol. III, s. 64, dipnot 405*).

²⁸ *Makâlât*, s. 585-586.

²⁹ *İbâne*, s. 41.

mıyacağını söyleyen İbn Hanbel'in görüşüne tâbi olmuştur. Aynı şekilde İbn Hazm da İbn Hanbel'in görüşüne tâbi olur, fakat, o, daha sonra İbn Haldun tarafından yapıldığı gibi,³⁰ bu görüşü dînî titizlik sebebiyle açıklamak yerine, bir önermenin doğru veya yanlış olarak değerlendirilebileceği bir mantık ilkesine dayanarak açıklamaya çalışır.

İbn Hazm'ın bir mantık prensibine dayanarak İbn Hanbel'in görüşünü açıklamaya çalıştığı pasaj şudur: "Kur'ân terimi (ismi) dördü yaratılmış ve biri yaratılmamış olan beş şeye eşit bir şekilde tahsis edilerek tatbik edildiğine göre, asla bir kimsenin Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu ve aynı sebeple de Allah'ın Kelâmı'nın yaratılmış olduğunu söylemesi câiz değildir, çünkü bunu söyleyen bir yalancıdır, zira o yaratma sıfatını, kendisine yaratmanın tatbik edilmediği, Kur'ân ve Allah'ın Kelâmı terimleriyle isimlendirilen bir şeye tatbik etmektedir. Ve zorunlu olarak Kur'ân'ın ne yaratıcı ne de yaratılmış olduğunun ve yine Allah Kelâmı'nın ne yaratıcı ne de yaratılmış olduğunun söylenmesi gerekmektedir, çünkü, bu terimlerle isimlendirilen dört şey yaratıcı olmadıkları için [her ne kadar beşinci şey, Allah'ın Kelâmı, yaratıcı olsa da], şartsız olarak yaratıcı teriminin Kur'ân ve Allah'ın Kelâmı'na tatbik olunması caiz değildir ve [bu terimlerle isimlendirilen] beşinci şey yaratılmamış olduğu için [şartsız olarak yaratılmış teriminin Kur'ân ve Allah'ın Kelâmına tatbiki caiz değildir]. Ve [genel olarak] konunun sadece bir cüz'ü hakkında doğru olan bir yüklemi (sıfatı) bir bütün olarak konuya tatbik etmek [mantiken] mümkün değildir; aksine bir konunun sadece bir cüz'ü hakkında doğru olan bir yüklem bütünü olarak konu hakkında olumsuzlanması gerekir."³¹ Ondan sonra İbn Hazm birkaç muşahhas önerme ile bu genel ilkenin doğruluğunu göstermeye koyulur.

İbn Hazm'ın açıklayıcı önermeleriyle birlikte genel ilkesinin temelinde yatan akıl yürütme, kanaatimce, Aristo'nun "bütün" (*olon, el-küll*) teriminin çeşitli anlamları hakkındaki tartışmasına dayanmaktadır. "Bütün", diyor Aristo, "içinde bulunduğu şeyleri, onlar bir birlik oluşturacak şekilde ihtiva eden" şey anlamına da gelebilir; "ve bu da iki şekilde olabilir."³² Birinci şekilde, bütün "insan" terimi gibi temel bir terimdir, ki o, onların hepsi insan olarak işaret edilen tek bir tür oluşturan çok sayıda insan ferdi içine alır.³³ İkinci şekilde, bütün bilfiil bir çok şey olarak var olan "bir çok şey"den meydana gelebilir, fakat o "sun'i olarak" "bir bağ vasıtasıyla" bir demet haline getirilmek suretiyle "bütün" yahut "bir" olmuştur.³⁴

³⁰ *Mukaddime* III, s. 50. Krş. yukarda, s. 253-254.

³¹ *Fisal* III, s. 9-10.

³² *Metaph.* V, 26, 1023^b, 27-28.

³³ Aynı yer. 29-32.

³⁴ Aynı yer, 32-34; V, 6, 1015^b, 36-1016^a, 1.

“Bütün=küll” teriminin bu ikili anlamıyla yola çıkan İbn Hazm, konunun her iki şekilde de bütün olduğu ve yüklem konunun içinde bulunan her şeye tatbik edilemeyeceği bir önermenin durumunda, şayet yüklem konu hakkında tasdik edilirse önermenin doğru olamayacağını ileri sürer; o sadece eğer yüklem konu hakkında olumsuzlanırsa doğru olabilir. O, onlardaki konuların Aristo'nun bahsettiği iki tür “bütünler” olduğu önermelerden örnekler vererek prensiplerinin doğruluğunu göstermeye çalışır. Önce o birçok bilfiil mevcut olan şeyin bir bağ vâsıtasıyla sun'î olarak bir birlik haline getirildiği anlamda “bütün”ü ele alarak beş elbise yani sun'î olarak bir bütün yapılmış dördü kırmızı ve biri kırmızı olmayan beş elbise hakkında konuşuyorsak, o takdirde [bir bütün olarak tasavvur edilen] “bu elbiseler kırmızıdır” önermesinin ap-açık yanlış fakat [yine, bir bütün olarak tasavvur edilen] “bu elbiseler kırmızı değildir” önermesinin ise ap-açık doğru olduğunu söyler.³⁵ İkincisi, o, cins ve tür gibi, bir bütün olarak düşünülen bir çok ferdi içinde bulunduran bir tümel anlamında “bütün”ü ele alarak “insan [yani, bir bütün olarak insan türü] tabiptir” önermesinin ap-açık yanlış, fakat “insan [yani, yine, bir bütün olarak insan türü] tabip değildir” önermesinin ap-açık doğru olduğunu söyler.³⁶

Kendisinin ortaya koyduğu prensibe dayanarak, yani Aristo'nun “bütün” tavsifine tekabül eden bir konunun durumunda, konunun sadece bir cüz'ü hakkında doğru olan bir yüklem konunun hakkında olumsuzlanabileceği fakat onun hakkında doğrulanamayacağı prensibine dayanarak İbn Hazm, Kur'an terimi yahut “Allah'ın Kelâmı” tabiri yaratılmış dört şeyi ve yaratılmamış birşeyi içine alan bir “bütün” olduğu için mantıkî olarak “Kur'an veya Allah'ın Kelâmı yaratılmamıştır” denebileceği fakat “Kur'an ve Allah'ın Kelâmı yaratılmıştır” denemeyeceği sonucuna ulaşır.³⁷

II. YARATILMIŞ KUR'ÂN

1. Yaratılmamış Kur'an'ın ve Ezeli Sıfatların İnkârı

Genel olarak sıfatlar probleminde, onların gerçekliğini inkâr edenler Allah'a atfedilen bütün terimleri sırf isimler olarak yorumladılar. Bu konuda, görmüş olduğunuz gibi, onlar teslis problemi hakkında râfîzî Hristiyan Sabellianizm'inkine uygun gelen bir görüş geliştirdiler. Önceden mevcut Kur'an anlamında özel Kelâm, sıfatında onun yaratılmamışlığını inkâr edenler onun gerçekliğini inkâr etmediler.

³⁵ *Fisal* III, s. 10.

³⁶ Aynı yer.

³⁷ *Fisal* III, s. 10.

Onlar gerçek önceden mevcut Kur'ân'ın bulunduğunu, fakat onun yaratılmış olduğunu kabul ettiler. Böylece onlar teslis meselesinde râfîzî Hristiyan Arianizme tetâbuk eden, ve tarihi olarak, muhtemelen Kur'ân'ın kendisinde öğretildiği gibi Kur'ân'la ilgili ilk anlayış olan şeye geri dönüş olan bir görüş geliştirdiler- önceden mevcut yaratılmış Kur'ân önceden mevcut yaratılmış Yasa'ya ilişkin Yahudi ilmini örnek aldı.¹

Ezelî sıfatların gerçekliğine karşı muhalefetlerinde olduğu gibi, ezelî, yaratılmamış bir Kur'ân'a karşı muhalefetlerinde de Mu'tezililer böyle bir inancın tevhid anlayışına zıt olduğunu iddia ettiler. Onun için Halife Me'mun Bağdat valisine gönderdiği üçüncü mektubunda "Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu ikrâr etmeyen kimsenin Allah'ın birliğine inancı yoktur,"² der. Görmüş olduğunuz gibi, bu Hristiyanlıkta ya Sabellianizme yahut Arianizme götüren delildir.

Böylece, öteki bütün sıfatlara gelince, yukarda zikrolunan pek az istisnâ ile⁴ Mu'tezililer onların varlığını tamamen inkâr ettikleri halde, önceden mevcut Kur'ân anlamında Kelâm sıfatına gelince, onlar onun varlığını tamamen inkâr etmediler, onun yaratılmış olduğunu savunarak onlar yalnızca onun ezelîliğini inkâr ettiler.

2. Önceden Mevcut Yaratılmış Semâvî Kur'ân Olarak Yaratılmış Kur'ân

Ebü'l Huzeyl'in yaratma kelimesi "Ol=kün" ile Kur'ân anlamında Kelâmın arasını ayırdığı yukarda iktibas olunan pasajda ayrıca O, "ol" kelimesinin bir mahalde olmaksızın Allah tarafından yaratıldığını, buna karşılık Kur'ân anlamında Kelâmın Allah tarafından bir mahalde yaratılmış olduğunu söyler.¹ Bir mahalde yaratılmış olan Allah Kelâmı olarak bu Kur'ân tavsifi Mu'tezilî Kur'ân anlayışının yerleşik karakteristiği olur. Bu yüzden Şehristânî Allah'ın kendisinde bir sıfat olarak bulunan yaratılmamış Kelâm vasıtasıyla mütekellim olduğunun savunucusu olarak tavsif ettiği Eşarî'ye² zıt olarak, Mu'tezile'yi "Allah'ın kendisinin bir mahalde yarattığı bir Kelâm vasıtasıyla mütekellim olduğunun" savunucuları olarak tanıtır.³ Ancak, Allah'ın kendisinin Kelâmını içinde yarattığı nesnenin ne olduğu bize söylenmez.

¹ Krş. Schreiner, Kalam, s. 3, dipnot. 7 (aşağıda, s. 265'de dipnot, 4'de işaret edilen) İbn Esir'den iktibas; Patton, *Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna*, s. 47.

² Taberî, *Annales*, s. 1120, II. 10-11; Patton, *Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna* s. 69. Krş. *Milel*, s. 48.

³ Krş. Yukarda s. 134-135.

⁴ Krş. yukarda s. 140 vd.

¹ *Fark*, s. 108; *Milel*, s. 35.

² *Milel*, s. 68.

³ *Nihâye*, s. 269.

Mu'tezile'nin doğuşundan önce Kur'an'ın yaratılmışlığı akîdesinin tarihinin izini sürdüğü bir pasajda İbnu'l Esir şunu söyler: "Cehm b. Safvân (ö. 746) onu Ca'd b. Edhem (muhtemelen Ca'd b. Dirhem [ö. 743]'in bozulmuşu)den aldı, Ca'd onu Ebân b. Sem'ân'dan aldı, Ebân onu Lebîd el-A'sam'ın yeğeni ve damadı olan Talûb'dan aldı, Talûb onu Hz. Peygamber'e büyü yapan bir Yahûdi olan Lebîd b. A'sam'dan aldı. Lebîd Tevrât'ın yaratılmışlığını öğretmişti, fakat bu konuda (yani, Kur'an'ın yaratılmışlığı) bir kitap telif eden ilk kişi Talûb idi ve o bir *zındık* (yani, samimi olmayan bir muhtedî ve sapık) idi ve netice olarak o [Kur'an'ın yaratılmışlığı] sapıklığını yaydı."⁴ Şu halde burada biz bir tarihçinin bazı tarihî vak'alara, yani Hz. Muhammed'in çağdaşı bir yahûdi'nin yeğeni ve damadı olan müslüman olmuş bir Yahûdi'nin önceden mevcut Tevrat'ın yaratılmışlığı hakkında yahûdi geleneğinin tesiri altında, önceden mevcut Kur'an'ın yaratılmışlığına dâir bir kitap yazmış olduğuna ve onun vasıtasıyla önceden mevcut Kur'an'ın yaratılmışlığı inancının Müslümanlar arasında yayılmış olduğuna tanıklığına sahibiz. Bununla birlikte dikkat edilecektir ki, İbn Esîr'de Kur'an'ın yaratılmışlığına dâir Talûb'un öğretisine karşı çağdaşı Müslümanlarca yapılmış herhangi bir muhalefetten yahut onlar tarafından onun sapıklık olarak takbih edilmiş olduğuna dair hiçbir bahis yoktur; onun İbn Esîr tarafından sapıklık olarak vasıflandırılması gâyet açık bir şekilde onunla ilgili daha sonraki bir hükmü ifade eder. Bu noktalar üzerinde onun suskunluğu, yukarıda zikredilen delillerin gösterdiği gibi, önceden mevcut Kur'an hakkındaki ilk inancın onun yaratılmış olduğu idiğini ve onun yaratılmamışlığının daha sonra yaratılmamış sıfatlar inancının doğması neticesinde ileri sürüldüğünü ayrıntılı olarak gösterir gibidir. İbn Esîr'in Kur'an'ın yaratılmışlığına ilişkin listesindeki ilk şahıslardan haklarında biraz ilâve bilgi olanlar Câ'd ve Cehm'dir.

Câ'd hakkında -ve bu kez Ca'd b. Dirhem olarak onun tam adı verilir- İbn Esîr bize başka yerde onun "Kur'an'ın yaratılmışlığına"⁵ inandığını ve onun "Allah Musa'ya doğrudan konuşmamıştır"⁶ dediğini anlatır. Çok açık bir şekilde onun zihninde bu iki cümle arasında bir münâsebet vardı. Bu münâsebetin ne olduğu bize söylenmez. Ancak iki benzer cümle onun çağdaşı Cehm'e de nisbet edildiği için, biz, onun onlarla, göreceğimiz gibi, Cehm'in onlarla kasedettiği şeyi kasedettiğini mâkul olarak kabul edebiliriz.

Cehm hakkında Eşarî *Makâlât*'ında onun "Kur'an'ın yaratılmışlığına"⁷ inandığını haber verir. *İbâne*'sinde bizzat Cehm'den değil fakat onun taraftarlarından yani

⁴ İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fî Târih*, ed. C.J. Tornberg, VIII, p. 49, II. 6-11; krş. Schreiner, *Kalam*, s. 3-4.

⁵ *el-Kâmil*, V, s. 196, 329.

⁶ *Age.*, s. 197.

⁷ *Makâlât*, s. 280.

Cehmiyye'de bahsederken Eşarî, Kur'ân'ın yaratılmışlığı akîdesi hakkında bize biraz daha fazla bilgi verir. Allah'ın Musa'ya ağaçtan konuşmasına ilişkin Kur'ân'ın açıklamasına gönderme yaparak,⁸ o şöyle der: "Cehmiyye, Hristiyanlar'la aynı şeyi iddia ederler, çünkü Hristiyanlar Meryem'in rahminin Allah'ın [yaratılmamış] kelimesini içine aldığını iddia ederler ve Cehmiyye onlardan daha ileri giderek, Allah'ın yaratılmış kelâmının ağaca hulûl ettiğini ve ağacın onu içine aldığını iddia ederler."⁹ Ondan sonra, yaratılmış bir ağaçta Allah'ın yaratılmış kelâmı olarak Allah'ın yaratılmış Kelâmının ağaçtan Musa'ya konuşmasına gönderme yaptıktan sonra,¹⁰ O, Cehmiyye'nin Kur'ân'ın yaratılmışlığına ilişkin inancını ortaya koyar, ki bu, Allah'ın Kelâmı'nın yaratılmış bir şeyde yaratılmış olduğudur."¹¹ Bundan biz, Kur'ân'ın yaratılmışlığıyla Cehmiyye'nin, onun Hz. Muhammed'e, Allah'ın Musa'ya konuşmasının yaratıldığı ağaca tekâbül eden yaratılmış bir şeyde yaratılmış bir Kelâm vasıtasıyla vahyedilmiş olduğunu kasedettiklerini çıkarabiliriz. Bu, Kur'ân hakkında Mu'tezile'nin genel görüşü gibi görünüyor, çünkü genel olarak Mu'tezile'den söz ederken İbn Hazm şunu haber verir: onlar Allah'ın Kelâmının yaratılmış bir fiil sıfatı olduğunu söylediler ve onlar Allah'ın Musa'ya onun bir ağaçta yarattığı bir kelime ile konuştuğunu söylediler,"¹² ki bununla çok açık bir şekilde Kur'ân anlamında Allah'ın Kelâmının, tıpkı Allah'ın Musa'ya söylediği kelimenin bir ağaçta yaratılmış olması gibi, bir şeyde yaratılmış olduğu kasedilir. Fakat Kur'ân'ın kendisinde yaratıldığı yaratılmış şeyin ne olduğu bize söylenmez.

Bu yaratılmış şeyin ne olduğu hakkında mâlûmat Eşarî'nin *Makâlât*'ındaki Ca'fer b. Harb (ö. 850), Ca'fer b. Mübeşşir (ö. 851) ve Ebu'l Huzeyl'in (ö. 849) görüşlerinin bildirildiği bir kaç pasajda bulunabilir.

Bu pasajlardan birinde, Eşarî, Ca'fer b. Harb ve Bağdât Mu'tezilîlerinin çoğu adına "Allah'ın Kelâmının bir araz olduğunu ve onun yaratılmış olduğunu,"¹³ haber verir. Başka bir pasajda her iki Ca'fer ve onların taraftarları adına o, "Kur'ân'ın Allah tarafından Korunmuş Levha'da yaratılmış olduğunu",¹⁴ başka bir yerde, Ca'fer b. Mübeşşir'e göre yaratılmış Kur'ân'ın cisim olduğu¹⁵ ilâve cümlesiyle birlikte rivâ-

⁸ Sure 28/30; Exod. 3: 4.

⁹ *İbâne*, s. 26.

¹⁰ Aynı yer.

¹¹ Aynı yer.

¹² *Fisal* III, s. 5.

¹³ *Makâlât*, s. 191.

¹⁴ *Age.*, 599-600; *Milel*, s. 49.

¹⁵ *Makâlât*, s. 588.

yet eder. Bu pasajları birleştirmek suretiyle biz, Mu'tezililer'e göre Allah'ın Kelâmı'nın içinde yaratıldığı yaratılmış mahallin, iki Ca'fer ve onların taraftarlarına göre, Korunmuş Levha olduğunu çıkarabiliriz. Bütün bu açıklamalara dayanarak Allah'ın Kelâmı'nın yahut Kur'an'ın Korunmuş Levha'da yaratılmış olduğunu ve Korunmuş Levha da âlemin yaratılmasından önce yaratılan şeyler arasında olduğu için Kur'an'ın âlemin yaratılmasından önce yaratılmış olduğuna hükmedebiliriz. Bu önceden mevcut yaratılmış Kur'an'a araz mı yoksa cisim mi denmesi gerektiği meselesinde iki Ca'fer arasındaki fark, kendilerinin önceden mevcut yaratılmış Kur'an'ın tabiatı hakkındaki görüşlerini etkilemeyeceği tahmin edilebilir, çünkü onlar arasında bu noktadaki farklılık yalnızca Allah'ın arazların yaratıcısı olduğu söylenip söyleneceği sorusuna dayanır, Ca'fer, b. Mübeşşir, Allah'ın yalnızca cisimleri yarattığına inanan kimselerden biridir.¹⁶ İster araz ister cisim densin, iki Ca'fer'e göre, sonradan Hz. Muhammed'e vahyolunan, Korunmuş Levha'da bulunan bu önceden mevcut Allah'ın Kelâmı yahut Kur'an'dır. Keza kabul etmek gerekir ki, iki Ca'fer'e göre, Korunmuş Levha'daki Allah'ın önceden mevcut yaratılmış Kelâmı veya Kur'an kelimeler ve harflerden oluşan düzenli, tertip edilmiş bir metindi, çünkü Mu'tezilenin çoğunluğuna nisbet edilen görüşe göre "insan kelâmının harflerden oluşması gibi Allah'ın Kelâmı da harflerden oluşur."¹⁷

Bundan sonra Eşarî'deki bir kaç pasaj ve başkaları Korunmuş Levha'daki yaratılmış, vahyolunan semâvî Kur'an'ın, onu okuyarak yahut işiterek yahut ezberleyerek ya da yazarak insan tarafından meydana getirilen dünyevî (earthly) Kur'an'la ilişkisine, başka deyişle kitaplaşma problemi- yaratılmış semâvî Kur'an'ın insan yapımı dünyevî Kur'an'da kitaplaşmasına ilişkin Mu'tezilî anlayışla alakalıdır.

Ca'fer b. Harb ve Bağdat Mu'tezilesinin çoğu adına rivâyet ettiği bir pasajda Eşarî şöyle dër: "Ve onlar Allah'ın Kelâmı'nın aynı anda iki yerde mevcut olmasını imkânsız görürler ve keza onlar onun yaratıldığı yerden bir başka yerde varolmak için intikalinin ve yer değiştirmesinin imkânsız olduğunu iddia ederler."¹⁸ Onun rivâyeti iki Ca'fer hakkında şöyle devam eder: "[Semâvî] Kur'an'ın nakledilmesi mümkün değildir ve onun aynı anda birden fazla yerde bulunması da mümkün değildir, çünkü bir şeyin *hulûl* ve *temekkiin* yoluyla aynı anda birden fazla yerde bulunması imkânsızdır."Ancak, buna rağmen, onlar mushaflarda yazılan, müminlerin kalplerinde hıfzolunan ve okuyucudan işitilen Kur'an'ın [önceden mevcut] Kur'an'ın, olduğunu söylerler ve bu İslâm ümmetinin çoğunluğunun kabul ettiği şeye uygundur, ancak iki

¹⁶ Aynı yer.

¹⁷ Age., s. 604.

¹⁸ Age., s. 192.

Ca'fer kendilerinin bu sözleriyle işitilen, ezberlenen ve yazılan şeyin [önceden mevcut] Kur'ân'ın kendisinden hiçbir şey terkedilmeyen bir taklidi olduğunu kasederler ve bu taklit yazanın, okuyanın ve ezberleyenin fiilidir, oysa taklit edilen Allah'ın onu yarattığı yeredir. Onlar dediler: Bazan, bir adam [işitilen yahut ezberlenen yahut yazılan Kur'ân'ın] bu kelâmına uyan bir söz duyduğunda onun o gerçek söz olduğunu söyler ki içinde bulunduğu halde o doğrudur ve hatasızdır. Bunun gibi, biz her ne zaman işitilen yahut yazılan yahut ezberlenen şeyin, [Korunmuş] Levha'da bulunan Kur'ân'ın aynısı olduğunu söylesek, o da böyledir, çünkü o, Onun bir benzeri ve taklidi (hikaye)dir."¹⁹

Şehristânî'de aynı pasaj kısaca şöyle yeniden ifade edilir: "Onun nakledilmesi mümkün değildir, çünkü bir şeyin aynı anda iki yerde olması imkânsızdır, ve bizim okuduğumuz Korunmuş Levha'da önce yazılmış olanın bir taklidi (hikâyesi)dir ve bu taklit ise bizim fiilimiz ve yaratmamızdır."²⁰

Ca'fer b. Mübeşşir adına aynı görüş İbn Hazm'da şöyle iktibas edilmiştir: "Kur'ân mushafın sayfalarında değildir; mushafın sayfalarında olan başka bir şeydir ve o Kur'ân'ın taklîdidir."²¹

Bütün bu pasajların birleştirilmesinden, biz Kur'ân'ın sadece bir yerde, onun yaratıldığı yerde, yani Korunmuş Levha'da mevcut olduğu ve onun o yerden onu yazmak yahut ezberlemek yahut okumak suretiyle insan tarafından yapılmış dünyevî Kur'ân'a nakledilmediği ve onun aynı anda iki yerde, yani hem semâdaki Korunmuş Levha'da hem de yeryüzündeki insan yapımı Kur'ân'da mevcut olmadığı neticesini çıkarabiliriz. Gerçekte, o yerde olarak insan yapımı dünyevî Kur'ân'da bulunmaz, çünkü kitaplaşma yoktur ve insan yapımı dünyevî Kur'ân, Korunmuş Levha'daki önceden mevcut semâvî Kur'ân'ın sadece bir taklîdidir.

Bu, Ca'ferlerin başını çektiği bir Mu'tezile zümresinin görüşüdür ki bu zümreyi Eşarî "Bağdatlıların çoğunluğu" olarak tanıtır. Göreceğimiz kısmen farklı bir görüş, Ebû'l-Huzeyl'in liderliğindeki bir Mutezilî grup tarafından savunulmuştur ki bu grup şüphesiz Basra Okulu mensuplarından teşekkül etmiştir.

Bizim daha önce Şehristânî ve Bağdâdî'den iktibas ettiğimiz pasajlarda Ebû'l-Huzeyl'in önceden mevcut Kur'ân anlamında Allah'ın kelâmı yahut emrinin bir mahalde yaratılmış olduğunu söylediğini görmüştük.²² Eşarî'nin *Makâlât*'ındaki

¹⁹ Age., s. 600.

²⁰ *Milel*, s. 49.

²¹ *Fisal* IV, s. 197.

²² *Milel*, s. 35; *Fark*, s. 108; krş. yukarda, s. 141.

pasajlarda o ve taraftarlarının "Kur'an Korunmuş Levha'da Allah tarafından yaratılmıştır ve o bir arazdır" dedikleri ve "onların onun bir cisim olduğunu reddettikleri"²³ iktibas edilir. Bu iki pasajı birleştirdiğimizde biz onlardan, Allah'ın Kelâmı yahut önceden mevcut Kur'an'ın, vahyedilişinden önce Allah tarafından bir araz olarak Korunmuş Levha'da yaratılmış olduğuna hükmedebiliriz.

Böylece, yaratılmış önceden mevcut Kur'an'a ilişkin genel anlayış konusunda onun görüşü iki Câfer'inki ile aynıdır, Korunmuş Levha'da önceden yaratılmış olan Kur'an'ın bir araz mı yoksa bir cisim mi olduğu konusunda onun görüşü Ca'fer b. Harb'inki ile aynıdır. Fakat, kitaplaşma meselesi hakkında Eşarî'nin *Makâlât*'ından alınan pasajlar vâsıtasıyla onun Ca'ferler'den ayrıldığını göstereceğiz. Bu pasajlar oldukça kapalıdır. Bundan dolayı, onları iktibas ederken bu pasajların anlamı olarak düşündüğümüz şeyi ortaya koymak maksadıyla parantez içinde bazı açıklayıcı ifadeler ilâve edeceğiz.

Bir pasajda Ebû'l-Huzeyl'in şöyle dediği haber verilir: "Kur'an üç yerde bulunur: ezber olarak korunduğu yerde, yazıldığı yerde ve okunduğu ve işitildiği yerde. Böylece Allah'ın Kelâmı daha önce açıkladığımız tarzda, Kur'an nakledilmiş yahut [Korunmuş Levha'dan] hareket etmiş yahut bu terimlerin gerçek anlamında [ondan] zâil olmaksızın bir çok yerde bulunur. Ancak o yazılmış yahut okunmuş yahut ezberlenmiş bir şey olarak bir yerde bulunur, bu yüzden eğer Kur'an üzerinde yazılı olduğu bir şeyden silinip yok edilirse, artık o, [bir yer olarak Korunmuş Levha'daki] varlığı sona ermeksizin, bir yer olarak orada bulunmaz, ve aynı sebepten ötürü, eğer Kur'an bir şey üzerine yazılırsa bu suretle o [Korunmuş Levha'dan] ona nakledilmeksizin bir yer olarak onun üzerinde mevcut olur. Ezberleme ve okuma konusunda da görüş budur. Nihâyet, eğer Allah Kur'an'ın ezberlenen yahut okunan yahut işitilen bir şey olarak var olduğu bütün yerleri yok ederse [bu yerlerden] Kur'an yok olur ve artık o [bir yer olarak Korunmuş Levha'daki varlığı sona ermeksizin, onlarda] mevcut olmaz."²⁴

Başka bir pasajda, Ebû'l-Huzeyl ve taraftarları hakkında şu rivâyet vardır: "Ve onlar [Korunmuş Levha'da yaratılmış olan] Kur'an'ın aynı anda bir çok yerde bulunduğunu ileri sürdüler, yani onu bir okuyucu okuduğunda onun onu okumasıyla aynı anda o mevcut olur ve bunun gibi, bir yazıcı onu yazdığında onun onu yazmasıyla aynı anda o mevcut olur ve bir hâfız onu ezberlediğinde onun o ezberlemesiyle aynı anda o mevcut olur, çünkü okuma, yazma ve ezberleme yoluyla Kur'an yerlerde

²³ *Makâlât*, s. 598, 192.

²⁴ *Age.*, s. 598-599.

mevcut olur. Bununla birlikte, Kur'ân'ın [Korunmuş Levha'dan] intikâli ve oradan kaybolması (zevâli) mümkün değildir.”²⁵

Dikkat edilirse, bu pasajlarda, iki Ca'fer gibi, Ebû'l-Huzeyl önceden mevcut semâvî Kur'ân'ın üzerinde yaratılmış olduğu semâdaki Korunmuş Levha'dan “nakle-dilmiş” olamayacağını söyler. Fakat, yazmak yahut ezberlemek yahut okumak yoluyla insan tarafından yapılmış dünyevî Kur'ân'ın, önceden mevcut yaratılmış semâvî Kur'ân'ın hulûl ettiği başka bir yerde olmadığını ve bu nedenle önceden mevcut Kur'ân'ın iki yerde mevcut olmadığını söyleyen Ca'ferlerin aksine, Ebû'l-Huzeyl insan yapımı dünyevî Kur'ân'ın bu değişik şekillerinin, önceden mevcut semâvî Kur'ân'ın hulûl ettiği yerler olduğunu ve bu nedenle de önceden mevcut Kur'ân'ın aynı anda birçok yerde bulunduğunu söyler. Şu halde de, iki Ca'fer'in aksine, o insan yapımı dünyevî Kur'ân'ı “kopya” yahut “taklit” terimiyle tavsif etmez. Bütün bunlar gösteriyor ki, Ebû'l-Huzeyl ve taraftarları Kur'ân'ın yaratılmışlığına inanır-larken bunun yanında onlar onun kitaplaşmasına da inanıyorlardı.

Önceki pasajlardaki Eşarî'nin üç çağdaş, iki Ca'fer ve Ebû'l-Huzeyl'in öğretilerine ilişkin rivâyetlerinden Kur'ân'ın yaratılmışlığıyla kastedilen şey hakkında aynı açıklamayı aldık. O vahyedilmeden önceki önceden mevcut Kur'ân'ın inkârı demek değildir. O sadece vahyolunuşundan önce Allah'ın Kelâmı'nın muhtemelen, âlemin yaratılmasından önce vukû' bulan Korunmuş Levha'nın kendisinin yaratılışıyla aynı anda Korunmuş Levha'da yaratılmış olduğunu ve Korunmuş Levha'daki mahallinden Kur'ân'ın daha sonra Hz. Muhammed'e vahyedilmiş olduğunu ifade eder. Aynı rivâyetlerden, biz, Kur'ân'ın yaratılmışlığına inananlar arasında, tıpkı onun ezeliğine inananlar arasında olduğu gibi, kitaplaşma meselesinde bir görüş ayrılığı bulunduğunu da çıkarabiliriz:

Kur'ân'ın yaratılmışlığına inananlar arasındaki kitaplaşma problemine Şehristânî tarafından iki pasajda temas edilir.

Bir pasajda, Şehristânî Mu'tezile'ye şu görüşleri atfeder: “Allah'ın kelâmı [yani, önceden mevcut Kur'ân] bir yerde [yani, Korunmuş Levha'da] muhdes ve mahluktur ve o harf ve sestir, benzerleri (emsâl) onun taklitleri (*bikâyât*) olan mushaflarda yazılmıştır.”²⁶ Bu pasajda, Şehristânî iki konu üzerinde durur: 1) önceden mevcut semâvî Kur'ân'ın yaratılmışlığı; 2) onun dünyevî insan - yazımı Kur'ân'la alâkası. Onun birinci konuya ilişkin beyânındaki tekil “harf” ve “ses” terimleri, bana öyle geliyor ki, ya çoğul “harfler” ve “sesler” terimlerinin bozulmalarıdır; yahut onlar

²⁵ Age., s. 192.

²⁶ *Milel*, s. 30.

Şehristânî tarafından cins mânâsında kullanılmışlardır; çünkü başka kaynaklardan biz Mu'tezile'ye göre Kur'an'ın Korunmuş Levha'dan yaratıldığını ve yine "harfler"den ve "sesler"den meydana geldiğini biliyoruz.²⁷ Onun ikinci konuya ilişkin beyânındaki mushaflardaki "harfler" in ve "sesler" in bir vasfı olarak "*emsâl*" terimi ve mushafların kendilerinin bir vasfı olarak "*bikâyât*" terimi onun burada bahsettiği Mu'tezililerin kitaplaşmaya inanmadıklarını gösterir. Öyleyse bu pasajdaki Mu'tezililer, Ca'ferler tarafından temsil edilen Bağdatlılar'a mensupturlar.

Bir başka pasajda, Mu'tezile ile Eşarîler'i karşılaştırarak o şöyle der: "Mu'tezililer bizim ellerimizde olanın Allah'ın Kelâmı olduğu inancımızda bizimle aynı görüştedirler ve Kur'an'ın ezeliği konusunda bizimle aynı görüştedirler; bununla birlikte, onlar İslâm ümmetinin oybirliğiyle reddedildiler. Eşarîler Kur'an'ın ezeliği konusunda bizimle aynı fikirdedirler ve onlar ellerimizde olanın gerçekten Allah'ın kelâmı olmadığına inanmaları bakımından bizimle aynı görüşte değildiler; onlar da islam ümmetinin oybirliğiyle reddedilmişlerdir."²⁸ Öyleyse, bu pasaja göre, Mu'tezililer kitaplaşmaya inanıyorlardı, buna karşılık Eşarî'ler ona inanmıyorlardı ve Şehristânî kendisini ona inananlar tarafına yerleştirdi. Bundan dolayı, bu pasajda bahsedilen Mu'tezililer Ebû'l-Huzeyl tarafından temsil edilen Basralılardır; söz konusu edilen Eşarîler, görmüş olduğumuz gibi, görüşleri bizzat Şehristânî tarafından bir bid'at olarak nitelenen²⁹ bizim Küllâbî Eşarîler diye tavsif ettiğimiz kimselerdir; burada Şehristânî'nin kendisini yanlarına koyduğu kimseler ise onun "Selef ve Hanbeliler" olarak nitelediği kişilerdir.³⁰

3. Önceden Mevcut Semâvî Kur'an'ın İnkârı

İki Ca'fer ve Ebû'l-Huzeyl'in Kur'an'ın yaratılmışlığına ilişkin anlayışlarından oldukça farklı iki anlayış Nazzâm ve Muammer adına rivâyet edilir.

Eşarî'nin iktibas ettiğine göre, Nazzâm ve taraflarının görüşü şu idi: "Yaratıcının Kelâmı bir cisimdir, ve bu bu cisim eklemlî (mukatta'), müellef ve işi:ilebilir bir sestir, ve o Allah'ın fiili ve yaratmasıdır. İnsan ancak kırâati yapar, ve kıraat bir harekettir ve o Kur'ândan başkadır."¹ Buna Eşarî şunu da ekler: "Nazzâm Allah'ın Kelâmı'nın bir ve aynı anda birçok yerde yahut hattâ iki yerde olmasını imkânsız

²⁷ *İrşâd*, 59-60; Teftâzânî, s. 82.

²⁸ *Milel*, s. 78. Eşarîler'in kitaplaşmayı inkârı hakkında bkz. yukarda s. 255 vd.

²⁹ Krş. yukarda, s. 256.

³⁰ Krş. Yukarda s. 256.

¹ *Makâlât*, s. 191, 604.

görür, ve o onun Allah'ın onu yarattığı yerde olduğunu savunur.”² Başka bir pasajda, onun Nazzâm ve taraftarlarına nisbet ettiği önceki iki pasajdan birincisindeki benzer bir görüşü iktibas ettikten sonra Eşarî şöyle der: “İbnü'r-Râvendî bu görüş sahiplerinden birinin onun [yani, Yaratıcının kelâmı] havada bir Kelâm olduğunu ve okuyanın okuyuşuyla onun engelini izâle ettiğini ve böylece onun işitilebilir hale geldiğini iddia ettiğini işittiğini haber verir.” Eşarî buna şunu ekler: “Ve bu galip zannımca İbrahim Nazzâm'ın görüşüdür.”³ Nazzâm'ın Kur'an'ın edebî formunun mu'cizevî tabiatını inkâr etmiş olduğu ve başkaları tarafından daha güzel ve mükemmel bir eser meydana getirilebileceğini iddia ettiği de rivâyet edilir. O, Hz. Muhammed'in Peygamberlik iddiasının doğruluğunun delilinin Kur'an'ın dış edebî formu olmadığını, fakat ancak onun bilinmeyen şeyleri açığa çıkaran muhtevâsının olduğunu söyler.⁴

Bu pasajlardan, biz Nazzâm'a göre Kur'an'ın yaratılmışlığının Allah'ın Kelâmı'nın Korunmuş Levha'da yaratılmış olduğu anlamına gelmediğini çıkarabiliriz. O havada yaratılmıştır ve o orada eklemli seslerin bir birleşimi şeklinde, bir cisim olarak yaratılmıştır. Bu Kelâmın havada ne zaman yaratıldığı belirtilmemiştir, fakat muhtemelen o, Kelâmın onun tarafından işitildiği ve onun onu yazılı bir kitap, Kur'an formunda insanlara tebliğ ettiği vakit, Kur'an'ın Hz. Muhammed'e vahyedilişi anında yaratılmıştır. Fakat her ne kadar Kur'an vasıtasıyla insanlara tebliğ edilen Allah'ın bu yaratılmış Kelâmı ise de o Kur'an'da kitaplaşmış değildir, çünkü Allah'ın Kelâmı yaratıldığı yerde bâki kalır. Ancak onun muhtevâsı Kur'an vasıtasıyla insanlara iletilir, ve onlar Hz. Muhammed'in kendi tercihinin dilinde iletilirler. Eşarî'nin Nazzâm'ınki ile özdeşleştirdiği bir öğretiyeye ilişkin İbnü'r-Râvendî'nin rivâyetinden biz Kur'an'ın yazıldığı dilin sadece Allah'ın yaratılmış Kelâmı'nın bir dış kabuğu ve onun işitilebilirliğine bir engel olduğu şeklinde daha fazla malûmat sahibi oluyoruz. Bununla birlikte, o kabuk, tabir câizse, biri Kur'an'ı okuduğunda kırılır; o zaman engel kalkar ve Allah'ın yaratılmış Kelâmı, Hz. Muhammed'e olduğu gibi okuyan tarafından işitilebilir hale gelir ve okuyan ona, Hz. Muhammed'in yaptığı gibi, kendi tercihinin kelimelerini giydirir. Bütün bunların neticesi Ca'fer'ler ve Bağdatlılar gibi, Nazzâm'ın, Allah'ın Kelâmının Kur'an'da kitaplaşmasını inkâr ettiği, fakat, onlardan daha ileri giderek o Kur'an'ın Allah'ın Kelâmı'nın bir taklidi (*hikâye*) olduğunu da inkâr eder, ki, ona göre Allah'ın Kelâmı âlemin yaratılışından önce Korunmuş Levha'da değil fakat vahyedilişi anında havada yaratılmıştır.

² Age., s. 191.

³ Age., s. 588.

⁴ *Intisâr* 15, s. 28; *Fark*, s. 128, 218; *Milel*, s. 39.

Tarihî açıdan Kur'an'ın vahyedilişiyle ilgili bu açıklama üç kaynağı yansıtır. Birincisi, o Philon'un Sina Dağı'ndaki vahyi tavsifini yansıtır. Çünkü Philon *De Decalogo*'sunda Sina Dağı'ndaki "Musa konuştu ve Tanrı ona bir sesle cevap verdi" (Exad. 19:19) şeklindeki kutsal metnin beyanını yorumlarken onu "O vakit Tanrı havada yaratılmış görünmez bir ses söyleyerek gerçekten mübarek bir tür bir mucize meydana getirdi", ki bu ses "işitilebilir" olan "eklemlî bir ses" idi.⁵ Mevcut olduğunu bildiğimiz *De Decalogo*'nun özet Arapça tercümesi⁶ daha geç zamanlara kadar yapılmamış olsa bile, Philon'un bu açıklaması işitme yoluyla Nazzâm'a ulaşmış olabilir. İkincisi, o, onun arazlar konusundaki görüşlerinde içerildiğine göre Nazzâm tarafından takip edilen gayri maddîliğin stoacı inkârını yansıtır.⁷ Binâenaleyh, Philon'un "görülmez" yani "cisimsiz"⁸ olduğunu söylediği havada yaratılmış eklemlî ses, Nazzâm tarafından bir "cisme" dönüştürülür. Üçüncüsü, o Kilise Babaları'nın öğretisini yansıtır, ki, bu öğreti, peygamberlerin ilâhî mesajları ifade ettikleri dilin kendileri tarafından seçilmiş olduğu şeklindeki rabbilerin muayyen bir görüşüne uygun düşer.⁹

Nazzâm'a göre Allah'ın Kelâmı Allah tarafından havada yaratılmışken Muammer'e göre o yalnızca Allah tarafından insanda, onu Allah'ın irade ve maksadını ifade eden bir kelâm hasıl etmeye muktedir kılan yaratılmış bir güç (capacity)tür.

Biz onun Hayyât vasıtasıyla İbnü'r-Râvendî ve Eşarî, Bağdâdî ve Şehristânî tarafından rivâyet edilen görüşünü aktaracağız.

Râvendî ve Hayyât'ın haber verdiğine göre: "Muammer Kur'an'ın Allah'ın fiili olmadığını ve onun avamın dediği gibi, Allah'ın zatında bir sıfat da olmadığını; lâkin onun tabiatın fiili olduğunu iddia ederdi."¹⁰ Bu cümlemin ifade ettiği şey Muammer'in yalnızca Allah'ta bir sıfat olarak Kur'an'ın ezelîliğine dâir sünnî inanışa değil fakat aynı zamanda onun Allah tarafından yaratılmış bir Kelâm olduğu şeklindeki Mu'tezilî inanışa da karşı olduğudur.

Eşarî'nin rivâyet ettiğine göre "Muammer'in taraftarları Kur'an'ın bir araz olduğunu iddia ederler.... Allah'ın gerçekten onu yapmış olması imkânsızdır, çünkü onlar arazların Allah'ın bir fiili olmasını imkânsız görürler. Bundan dolayı, onlar Kur'an'ın

⁵ *De Decalogo*, 9, 33.

⁶ Krş. H. Hirschfeld, "The Arabic Portion of the Cairo Genizah of Cambridge," JQR, 17: 65-66 (1905).

⁷ Krş. Horovitz, *Einfluss*, s. 10 vd.

⁸ Krş. Philo, II, s. 37, dipnot, 85.

⁹ The Philosophy of the Church Fathers, I, s. 92-94.

¹⁰ *Intisâr* 36, s. 48.

işitildiği yerin bir fiili olduğunu ileri sürerler. Eğer o bir ağaçtan işitilirse o takdirde o ağacın fiilidir ve her nerede işitilirse o yerleşmiş olduğu mahallin fiilidir.”¹¹

Keza, Eşarî'nin Zürcân'dan rivâyet ettiğine göre: “Muammer Allah'ın sadece cevheri yarattığını söyledi, onda bulunan arazlara gelince, onlar cevherin fiilidir ve gerçekte onlar tabiatın fiilidir, bu yüzden Kur'ân içinde bulunduğu cevherin tabiatı gereği onun fiilidir ve böylece o ne yaratıcıdır ne de yaratılmış bir şeydir, fakat o tabiatı gereği yerleştiği şey tarafından meydana getirilmiştir.”¹²

Bağdâdî'nin haber verdiğine göre: “Muammer Allah'ın hiç bir araz yaratmadığını iddia ettiği ve aynı zamanda Allah'ın ezeli sıfatlarını inkâr ettiği için... Onun şu sapıklığına, yani Allah'ın hiçbir Kelâmı olmadığı sapıklığına düşmesi kaçınılmazdı, çünkü o Allah'ın Kelâmı'nın ezeli bir sıfat olduğunu söyleyemez... çünkü o Allah'a ne ezeli bir sıfat nisbet etti ne de Allah'ın Kelâmı'nın Onun fiili olduğunu söyledi. Çünkü ona göre Allah hiçbir araz yaratmaz. Ona göre Kur'ân, Kelâm'ın yerleşmiş olduğu (hulûl ettiği) cismin fiilidir, fakat o Allah'ın bir fiili, bir sıfatı değildir.” Bu pasajdan Bağdâdî şu sonuca ulaşır ki, Muammer'e göre, Allah'ın “Kelâmı”, “emretme, yasaklama ve bir yükümlülük koyma kudreti” yoktur.¹³

Şehristânî'nin bildirdiğine göre ise: “Allah cisimlerden başka birşey yaratmadı. Arazlara gelince, onlar cisimlerin yaratmalarıdır, ya ateşin yanmayı, güneşin ısıyı ve ayın renklenmeyi ihdas etmesi gibi tabiat yoluyla, yahut canlıların hareket ve sükûnu, birleşme ve ayrılmayı ihdas etmeleri gibi ihtiyârî yolla meydana gelirler.” On- dan sonra, Bağdâdî gibi, Şehristânî de devamla şöyle der: “O ezeli sıfatların varlığına ve arazların yaratılmasına inanmadığı için, bundan şu çıkar ki, ona göre, Allah'ın asla kelâmı yoktur” ve bu nedenle “hiçbir emir yahut nehy de yoktur.”¹⁴

Bu farklı haberleri birleştirmek ve onları karşılıklı olarak birbirlerinin tamamlayıcı yapmak suretiyle biz Muammer'in görüşünü şöylece yeniden ifade edebiliriz. Allah'ın Kelâmı, sünniler'in inandığı gibi, ne Allah'ta yaratılmamış bir sıfattır, ne Mu'tezile'nin inandığı gibi, Korunmuş Levha'da yaratılmış bir arazdır ve hattâ ne de Nazzâm'ın dediği gibi, Allah tarafından havada yaratılmış bir cisimdir. Gerçek- te, Allah'ın Kelâmı yoktur. Allah'ın Kelâmı denen şey yalnızca, Allah tarafından, kendilerinden Allah'ın bazı mesajlarını insanlara ileten bir kelâm ihdas etmeye ka- biliyetli olarak özellikle yaratılmış olan bazı cisimlerin ihdas ettiği bir kelâmdır.

¹¹ *Makâlât*, s. 192 -193.

¹² *Age.*, s. 584.

¹³ *Fark*, s. 137.

¹⁴ *Milel*, s. 46.

Kendisinin Kelâmı'nı insanlara iletmek maksadıyla bu tür özelliğe sahip olarak yaratılan cisimler, mesela, onun vasıtasıyla Allah'ın Musa'ya konuştuğu ağaç, ve Hz. Muhammed dahil, kendileri vasıtasıyla Onun insanlığa konuştuğu çeşitli peygamberlerdi. Bununla birlikte, doğrudan Allah tarafından yaratılmış ve kendilerinden mecaz olarak Allah'ın Kelâmı denen bir Kelâm ihdas etmek için onun tarafından özel bir güçle donatılmış olan yalnızca ağacın ve peygamberlerin cisimleri idi. Ancak, Kelâmı ihdas etme fiili, ya ağacın durumunda olduğu gibi tabiî yahut peygamberin durumunda olduğu gibi ihtiyârî olur. Bu sebeple Kur'ân insan yapımı bir fiildir; onu ihdas eden peygamberin Allah tarafından özellikle onu ihdas etme gücüyle donatılmış olması ve keza onun Allah'ın irâde ve maksadını ifade etmesi anlamında o ilâhidir. Terimin gerçek anlamında Allah'ın Kelâmı olmadığı için Allah'ın Kelâmı'nın insan yapımı Kur'ân'la olan ilişkisi konusunda bir soruya yer yoktur, ve bu yüzden Muammer'in sadece kitaplaşma teorisi değil fakat aynı zamanda taklit teorisi de yoktur. Nazzâm gibi, o da edebî formu bakımından Kur'ân'ın insan yapımı bir eser olduğunu savunacaktır.

III. KİTAPLAŞMA KONUSUNDA RESMÎ AKÎDE

Kur'ân'ın yaratılmamış mı yoksa yaratılmış mı olduğu problemi hakkındaki çeşitli beyanlara ilişkin tahlilimizde gördük ki, ne onun yaratılmamışlığına ilişkin iddialar ne de onun yaratılmışlığına ilişkin iddialar bir tek ve tek biçimli görüş arz etmektedir.

Genel olarak yaratılmamış bir Kur'ân inancını kabul edenler onu bir sıfat olarak Onda kâim olan Allah'ın yaratılmamış Kelâmına inanmak olarak düşündüler ve onların hepsi vahyediliş sonrası Kur'ân'ın okunduğunda yahut işitildiğinde yahut ezberlendiğinde yahut yazıldığında yaratılmış bir Kur'ân teşkil ettiğine de inandılar. Fakat onlar arasında şu iki noktada bir görüş farklılığı vardı. Onlardan bir kısmı Allah'ın yaratılmamış Kelâmı'nın basit bir kelâm olduğuna ve bu basit Kelâm'ın yaratılmış Kur'ân'da kitaplaşmadığına inanırken diğerleri Allah'ın yaratılmamış Kelâmı'nın harflerden, kelimelerden ve âyetlerden oluştuğuna ve bu müellef Kelâm'ın yaratılmış Kur'ân'da kitaplaştığına inandılar. Ancak, Allah'ın yaratılmamış Kelâmı'nın basit olduğuna inananlar arasında onun vahyedilişinden önce mi yoksa vahyedilişinden sonra mı müellef hale geldiği konusunda görüş ayrılığı vardı. Bununla birlikte, onların hepsi, bir sıfat olarak Allah'ta ezelden beri kâim olan Allah'ın yaratılmamış Kelâmı'nın âlemin yaratılışından önce, Allah'ta bir sıfat olarak devam etmekten geri kalmaksızın vahyedilişine kadar orada kaldığı yaratılmış Korunmuş Levha'ya yerleştirilmiş olduğuna inandılar.

Kur'ân'ın yaratılmışlığı akîdesi altında iki temel görüş vardı. Birincisi, Allah'ın Kelâmı'nın vahyediliş öncesi varlığını kabul eden, fakat Allah'ın Kelâmı'nın Korunmuş Levha'da yaşatılmış olduğunu düşünen bir görüş vardı. Kur'ân'ın yaratılmamışlığına inananlar arasında olduğu gibi bu görüşü benimseyenler arasında da kitaplaşma meselesinde bir görüş ayrılığı vardı, onlardan bir kısmı kitaplaşmaya inanırken ötekiler ona inanmadılar. İkincisi, Allah'ın Kelâmı'nın vahyediliş öncesi varlığını, yaratılmış bile olsa inkâr eden bir görüş vardı. Bu görüşe göre, Allah'ın Kelâmı, Kur'ân'ın vahyediliş esnasında yaratılmıştı. Fakat, bu görüş sahipleri Allah'ın Kelâmı'nın anlamı ve onun yaratıldığı yer konusunda kendi aralarında ayrıldılar. Bir görüşe göre, Allah'ın Kelâmı gerçek bir kelâm olarak havada yaratılmıştı; bir başka görüşe göre, Allah'ın Kelâmı yalnızca Allah'ın konuşulan kelâm vasıtasıyla Kendi irâdesinin ifade edilmesi için Peygambere bahsettiği istidâd demektir. İkinci görüşün bu her iki sınıf taraftarlarına göre, edebî formu bakımından Kur'ân insan yapımı taklit edilebilir bir kitaptır.

Sırasıyla hem Kur'ân'ın yaratılmamışlığını hem de Kur'ân'ın yaratılmışlığını savunanları temsil eden görüşlerinin bu analizi ışığında İslâm'ın muayyen resmî akîdelerini tetkik edeceğiz. *Vasiyye*, Nesefî ve onun Şârihi Taftâzânî ve Fadâlî'yi ele alacağız.

1. Vasiyye¹

Ebû Hanîfe'nin *Vasiyye*'si olarak bilinen Akâid, Wensick'e göre, Ebû Hanîfe (ö. 767) ile Ahmed İbn Hanbel (ö: 855) arasındaki dönemde meydana getirilmiş gibidir ve muhtemelen bu dönemin sonraki kısmına aittir.² Bu, onun biraz daha sonra, İbn Küllâb ve İbn Hanbel'in kitaplaşma konusundaki birbirine zıt fikirlerinin ortaya çıktığı dönemde meydana getirilmiş olduğu ihtimalini dışarda bırakmaz gibi görünüyor.

Vasiyye'deki Kur'ân'a dâir makale "Kur'ân, Allah'ın Kelâmı, yaratılmamış... Onun gerçek sıfatı",³ cümlesiyle başlar ki, orada anlaşılan "dır" bağlacı ya "Kur'ân"dan sonra yahut "Allah'ın Kelâm"ndan sonra konulabilir, fakat her iki halde cümle çok açık şekilde, "Allah'ın Kelâmı" gibi, "Kur'ân"ın yaratılmamış olduğu anlamına gelir. Bundan dolayı, aklımıza şu soru takılmaktadır: Burada "Kur'ân" terimi, harflerden ve kelimelerden meydana gelmiş bir kitap olarak vahyediliş sonrası Kur'ân anla-

¹ *Kitâbü-l Vasiyye*, Molla Hüseyin İbn İskender el-Hanefî'nin şerhiyle birlikte Haydarâbad (1321). İngilizce tercüme Wensinck, *Muslim Creed*, s. 125-131.

² *Muslim Creed*, s. 187.

³ *Vasiyye*, s. 12.

mında ve bu nedenle "Allah'ın Kelâmı" aynı şekilde harflerden ve kelimelerden meydana gelmiş olması anlamında mı kullanılmıştır yoksa "Allah'ın Kelâmı" basit bir kelâm anlamında ve dolayısıyla burada "Kur'an" harflerden ve kelimelerden meydana gelmemiş olarak düşünülen vahyedilişi öncesi Kur'an anlamında mı kullanılmıştır? Başka kelimelerle, soru bu Akâid'in Hanbelî mi yoksa Küllâbî mi olduğudur.

Bu sorunun cevabı Vasiyye'de daha sonra gelen birkaç cümlede bulunabilir.

Birincisi, Allah'ın Kelâmı gibi, Kur'an'ın da yaratılmamış olduğunu söyler: "Mushaflarda yazılan, dillerle okunan, kalplerde hıfzolunan, ama onlara hulûl etmeyen. Mürekkep, kâğıt ve yazı yaratılmıştır, çünkü onlar insanların fiilidir."⁴ Burada, "Allah'ın Kelâmı" gibi "Kur'an'ın yaratılmamış olmasıyla, yazılmış yahut okunmuş yahut ezberlenmiş olmasına binâen vahyediliş sonrası Kur'an'la kastedilen Yaratılmış Kur'an'a zıt olarak, vahyedilişi öncesi yaratılmamış Kur'an'ın kastedildiği ve ayrıca bu vahyedilişi öncesi Kur'an'ın hulûl etmediği (bir mahalle yerleşmediği) yani, kitaplaşmadığı açıklanır. Bu ise Küllâbî görüştür.

İkincisi, o devamlı şunu ilâve eder, yaratılmış olan "mürekkep, kâğıt ve yazı"ya zıt olarak "Allah'ın Kelâmı yaratılmamıştır, çünkü yazı, harfler, kelimeler ve işaretler insanî eksiklikler için Kur'an'ın işareti (*delâlet*)dir" ve böylece de, Allah'ın Kelâmı'na gelince, "onun mânası bu şeyler vasıtasıyla anlaşılır."⁵ Burada, yine "yazı" gibi, "harflerin, kelimelerin ve işaretlerin" yaratılmış ve insan fiili oldukları, böylece de vahyedilişi öncesi yaratılmamış Kur'an'ın ve Allah'ın Kelâmı'nın basit olduğu ve harflerden, kelimelerden ve işaretlerden meydana gelmediği açıklanmıştır. Yine, bu da, Küllâbî görüştür. Ondan sonra, buna ilâve olarak kitaplaşmanın önceki doğrudan inkârı burada yaratılmış "harfler, kelimeler ve işaretler" ile vahyedilişi öncesi yaratılmamış Kur'an ve Allah'ın Kelâmı arasındaki alakanın şu iki tavsifi ile dolaylı olarak tekrarlanır. 1) Onlar Kur'an'ın, "ezelî Kelâm'ın *delâletleri*" ifadesinden sadece birazcık farklı olan delâletleridir,⁶ ki bu Küllâbî Eşarîler'in kendilerinin kitaplaşmayı inkâr edişlerini ifade ettikleri yollardan biridir. 2) Allah'ın Kelâmı'nın "mânası" bu "şeyler vasıtasıyla anlaşılır" cümlesi, Küllâbî tarafından onunla kendisinin kitaplaşmayı inkârının uzlaştırılmasında "ki o Allah'ın Kelâmını işitebilsin" (9/6) Kur'an beyânının bir yorumu olarak kullanılan "ki o Allah'ın Kelâmını anlayabilsin" cümlesinden yalnızca birazcık farklıdır.⁷

⁴ Age., s. 12.

⁵ Age., s. 13.

⁶ Krş. Yukarda, s. 256.

⁷ Krş. Yukarda, s. 249.

Böylece, Vasıyye Allah'ın yaratılmamış Kelâmı'nın basitliği, vahyediliş sonrası harflerin ve Kur'ân metnini oluşturan öteki parçaların menşei ve kitaplaşmanın inkârı konularındaki görüşleri bakımından Küllâbî bir görüşe sahiptir.

2. Nesefî ve Taftâzânî

Allah'ın yaratılmamış Kelâmı'nın basitliği, vahyediliş sonrası harflerin ve Kur'ân metnini oluşturan öteki parçaların menşei ve kitaplaşmanın inkârı konusundaki görüşleri bakımından Küllâbî olan diğer bir eser de Nesefî'nin (ö. 1142) Akâid'i dir, ki onun Küllâbî özelliği şerhinde Taftâzânî (ö. 1388) tarafından vurgulanır.¹

Nesefî "Kelâm" sıfatı² konusuna "Allah kendisinin ezeli bir sıfatı olan bir Kelâmı mütekellimdir"³ diyerek genel bir cümle ile başlar. Bu ortak sünnet görüşün bir yeniden ortaya konması ve Kur'ân anlamında Allah'ın Kelâmı'nın bir mahalde yaratılmış birşey olduğunu söyleyen genel Mu'tezilî görüşün doğrudan bir inkârıdır.⁴ O kendisini ne Kelâmın basit olduğunu söyleyen Küllâbî görüşe ne de onun müellef olduğunu söyleyen Hanbelî görüşe sokar.⁵ Bununla birlikte, Taftâzânî ona Küllâbî bir mâna verir. "Kelâm" terimini açıklarken o şöyle der: "Bu harflerden mürekkep olan kelimelerin düzeni (*nazm*) bakımından Kur'ân ismi verilen ezeli bir sıfattır."⁶ Şu halde, burada biz Küllâbî tarafından yapıldığı gibi, galiba basit olan Allah'ın Kelâmı ile Kur'ân arasında bir ayırma sahibiz. Öyle ki, bu ayırmada Kur'ân bir edebî kompozisyon olarak vasıflandırılır ve, Küllâbî'de olduğu gibi, edebî olarak müellef olan Kur'ân Allah'ın Kelâmı'nın ibâresi olarak tavsif edilir.

Ondan sonra Nesefî bu Allah'ın Kelâmı'nın "harfler ve sesler cinsinden" olmadığını ve "onun sükût ve eksikliğe aykırı olduğunu" ekler.⁷ Kendi başına alındığında, Nesefî'nin bu cümlesi sadece Allah'ın Kelâmı'nın harflerden ve seslerden ibâret olan insan kelâmının da ait olduğu aynı cins altına dahil edilemeyeceği anlamına gelir. Kısaca, o yalnızca Allah'ın kendisiyle mütekellim olduğu Kelâmın, insan kelâmı gibi, tabii bir Kelâm türü olmadığını ve onun yalnızca Allah ile insan arasında herhangi bir tabii iletişimin nefyedilişi olarak anlaşılması gerektiğini ifade edebilir. Böylece

¹ Taftâzânî'nin Şerhi'nin ve Nesefî'nin arapça metinleri, Kahire, A.H. 1335. İngilizce terc, Earl Edgar Elder, Sa'd al-Dîn al-Taftâzânî on the Creed of Najm al-Dîn al-Nasafî (1950).

² Taftâzânî, s. 77.

³ Age., s. 79.

⁴ Krş. Yukarda, s. 264.

⁵ Krş. Yukarda, s. 248-251.

⁶ Taftâzânî, s. 77. Elder'in tercümesine bakınız.

⁷ Age., s. 79.

o sadece, Kelâm sıfatı üzerine müzakeresinde onu "Onun zâtında kâim" olarak niteledikten sonra devamla "o yaratılmış varlıkların kelâmına benzemez, o havanın karışıklığından yahut cisimlerin çarpışmasından doğan bir ses değildir, dudakların birleşmesiyle yahut dilin hareket etmesiyle telâffuz edilen bir harf de değildir"⁸ diyen Gazâlî'nin kelimelerini yansıtabilir. Ne var ki, Taftâzânî ona başka bir anlam verir. O bunu, Allah'ın Kelâmı'nın mürekkep olduğuna inanan yahut kendisinin ifade ettiği gibi, "Onun Kelâmı'nın sesler ve harfler cinsinden bir araz olduğuna, fakat buna rağmen onun ezeli olduğuna" inanan "Hanbeliler'in ve Kerrâmîler'in reddedilişi olarak" anlar.⁹ Burada, yine, Neseî'nin cümlesine Taftâzânî tarafından Küllâbî bir mânâ verilmiştir.

Ondan sonra Neseî başka bir cümle ekler: "Allah bu sıfatla mütekellim, emredici, nehyedici ve haber vericidir."¹⁰ Bu cümle, ilk bakışta, Allah'ın emretmesinin, nehyetmesinin ve haber vermesinin ezeli olmadığını söyleyen Küllâbî görüşe muhalifmiş gibi görünüyor. Buna rağmen, dikkat edilmelidir ki, Neseî kesinlikle Allah'ın emrinin, nehyinin ve haber vermesinin ezeli olduğunu söylemiyor, ve Taftâzânî ona ilişkin şerhinde, onu Allah'ın Kelâmı'nın emirler, nehiyer ve haberlere bölünmesi Kelâmı'nın kendisinde değil fakat onun Allah'ın ezelde yaratmayı ve ezelde onlara kendi kelâmı vahyetmeyi tasarladığı insanlarla olan ilişkisinde olduğu mânâsında açıklar.¹² Bu açıklama İbn Küllâbî'nin ve onun taraftarları Küllâbî Eşarîlerin yukarda iktibas olunan görüşlerinin sadece bir çeşitlemesi (varyasyon)dir.¹³

Neseî'nin sonraki cümlesi, yani "Kur'an, Allah'ın Kelâmı, yaratılmamış,"¹⁴ Vasiyye'deki başlangıç cümlesinin kesin bir iktibasıdır. İmdi, gördüğümüz gibi, Vasiyye'de ondan sonra gelen cümleler açış cümlesindeki "Kur'an" teriminin vahyediliş öncesi Kur'an'a işâret ettiğini açıklar. Aynı şekilde burada, Taftâzânî, Neseî'nin bu cümlesindeki "Kur'an" teriminin vahyediliş öncesi Kur'an'a işâret ettiğini göstermeye çalışır. Böylece Neseî'nin cümlesi üzerine şerhine hazırlık olarak o "Kur'an

8 *Ihyâ* II: *Kitâbu'l-Kavâid el-Akâid*, c. I. s. 90 (Macdonald'ın *Development of Muslim Theology* (1903), s. 303'de ve Sell'in *The Faith of Islam*, üçüncü bas. [1907], s. 210-211'de iktibas olunmuştur. Philon'un "Öe Tanrı bir sesle ona cevap verdi" (Exod. 19: 19) "O zaman o kendisi bir tür ses çıkarak mı böyle yaptı? Sakın ha! asla aklımıza böyle bir düşünce gelmesin, çünkü Tanrı, bir ağıza, bir dile ve bir nefes borusuna ihtiyacı olan insana benzemez (Decal. 9,32) Yorumuyla karşılaştırınız.

9 Taftâzânî, s. 79.

10 Age., s. 80.

11 Krş. Yukarda, s. 249.

12 Taftâzânî, s. 80.

13 Krş. yukarda, s. 256.

14 Taftâzânî, s. 81.

teriminin bazan, okunan muhdes metne uygulandığı gibi, ezeli nefsî kelâma [yani, Allah'ın yaratılmamış Kelâmına] tatbik edildiğine"^{14a} işaret eder. Daha sonra, Neseî'nin cümlesini "Allah'ın Kelâmı [anlamında] Kur'ân yaratılmamış[dır]," şeklinde anlayarak o Neseî'nin, kendisinin *meşâyih* dediği ve onlara "Kur'ân Allah'ın yaratılmamış Kelâmı'dır denilir ve Kur'ân yaratılmamıştır denilmez"¹⁵ şeklindeki görüşü nisbet ettiği kimselerle aynı görüşte olduğu neticesine varır. Onların "Kur'ân yaratılmamıştır" ifadesinin kullanılmasına itiraz etmelerine onun tarafından verilen sebep "aklın seslerden ve harflerden meydana gelen şeyin [yani, okunan metnin] ezeli olduğu neticesine hükmetme"¹⁶ endişeleridir ki, tabii meşâyih denen ilk kelâmcılar buna karşıydılar. İlk Kelâmcılar'ın Kur'ân'ın yaratılmamış olduğu şeklindeki görüşe karşı çıkmaları Taftâzânî tarafından "Hanbeliler'in cehalet ve inatçılıkları sebebiyle sahip oldukları görüş"¹⁷ ile karşılaştırılır, ki bu görüş onun tarafından daha sonra "telif edilen ve bölümler halinde tanzim edilen metnin ezeli olduğu"¹⁸ iddiası olarak nitelenir.

Hanbeliler ve İlk Kelâmcılar arasındaki "ses ve harflerden meydana gelen şeyin" ezeli mi yoksa yaratılmış mı olduğu konusundaki bu zıtlık gâyet açık bir şekilde Allah'ın yaratılmamış kelâmının seslerden ve harflerden mi meydana geldiği yahut basit mi olduğu ve Allah'ın yaratılmamış kelâmının kitaplaşmış mı yoksa kitaplaşmamış mı olduğu soruları üzerine tartışmayı yansıtır. Şimdi, görmüş olduğumuz gibi, Şehristânî'nin rivâyet ettiğine göre, bu meselelerde Hanbeliler'in muhâlifî, her ne kadar İbâne'sinde Hanbeliler'i takip etmişse de, bazı eserlerinde İbn Küllâb'ı takip eden Eşarî idi.¹⁹ Bu sebeple burada bir Eşarî olan Taftâzânî tarafından kullanılan *meşâyih* (üstatlar) terimi hem İbn Küllâb'ı hem de Eşarî'yi kapsar, çünkü *şeyhunâ* (üstâdımız) terimi Eşarîler tarafından Eşarî hakkında kullanıldığı gibi²⁰ İbn Küllâb'a da tatbik olunur.²¹ O takdirde de, daha sonra göreceğimiz gibi, Taftâzânî tarafından *meşâyih*'a nisbet edilen bu cümle İbn Küllâb'tan iktibastır²² ve onun tarafından "meşâyih'tan birine" nisbet edilen belli bir terim Şehristânî tarafından Eşarî adına iktibas edilir.²³

^{14a} Aynı yer, krş. aşağıda dipnot 29-33.

¹⁵ Aynı yer.

¹⁶ Age., s. 82.

¹⁷ Aynı yer.

¹⁸ Age., s. 85.

¹⁹ Krş. yuk. s. 256.

²⁰ *Nihâye*, s. 303.

²¹ *Fark*, s. 200.

²² Krş. aşağıda dipnot, 40-41.

²³ Krş. aşağıda dipnot, 52-53.

Son olarak, Vasiyye'de olduğu gibi, Neseî hem Kur'an'ın hem de Allah'ın Kelâmının "mushaflarımızda yazılmış, kalplerimizde hıfzolunmuş, dillerimizle okunmuş kulaklarımızla işitilmiş olduğunu, lâkin onlara hulûl etmediğini"²⁴ söyler. Bu cümle, Vasiyye hakkındaki yorumumuzda göstermiş olduğumuz gibi,²⁵ kesinlikle Küllâbî'dir ve kitaplaşmanın bir inkârıdır. Onun için bu cümle ile ilgili açıklamasında Taftâzânî doğru olarak ona Küllâbî bir manâ verir. Allah'ın yaratılmamış kelâmı anlamında Kur'an, diyor o, "ona delâlet eden nazm vasıtasıyla ifade edilen ve işitilen, Allah'ın zâtında kâim ezeli bir şey (*mânâ*)dır."²⁶ Taftâzânî Allah'ın yaratılmamış kelâmı ile okunan yahut işitilen Kur'an metni arasındaki farkı şöyle açıklar: "Ateş yakıcı cevherdir" formülünü yazdığımızı, onu okuyup ezberlediğimizi farzedelim. Bu, diyor o, bizi ateşin gerçek özünün bir ses ve bir harf olduğu neticesine götürmez.²⁷ Kaydetmek gerekir ki, bu açıklama Gazâlî'den alınmıştır."²⁸ O dahi onlar arasındaki farkı, kendisinin *kelâm-ı nefsi* ve *kelâm-ı lafzî* dediği şey arasındaki fark analojisiyle açıklar,²⁹ ki onun bu bağlamda Arap Hristiyan şair Ahtal'dan iktibas ettiği bir dizide "nefsin kelâmı"na "kalpte" bulunan "kelâm" olarak işaret edilir.³⁰ Hem analogi hem de iktibas yine doğrudan Gazâlî'den alınmıştır.³¹ Bununla birlikte, en sonunda bu analogi *logos endotheos* ile *logos prophorikos* arasındaki Stoacı ayrımı yansıtır,³² ki bu ayrım önceden mevcut Logos'a ilişkin iki merhale teorisine inanan Kilise Babaları tarafından -birincisi ve ikincisi, gerçek bir hypostatik varlık olarak meydana geldiği an- Tanrı'nın zihninde meydana geldiği an- önceden varolması bakımından bu iki merhale arasındaki farka bir örnek olarak kullanılmıştır.³³

Kitaplaşma konusundaki görüş ayrılığı, görmüş olduğumuz gibi, bir putpereste emân verilmesi hakkındaki "taki Allah'ın Kelâmını işitebilsin" (9/6) âyetinin zâhirî anlamıyla anlaşılıp anlaşılamiyacağı konusundaki görüş ayrılığına yol açtı.³⁴ Taftâzânî'de bu görüş ayrılığına bir gönderme vardır. "Allah'ın bir sıfatı olan ezeli Kelâm hakkında" diyor o, "Eşarî onun işitilmesinin mümkün olduğu görüşüne zâhib ol-

²⁴ Taftâzânî, s. 83.

²⁵ Krş. Yukarda, s. 281.

²⁶ Taftâzânî, s. 83.

²⁷ Aynı yer.

²⁸ *İktisâd*, s. 58.

²⁹ Taftâzânî, s. 78 ve 80.

³⁰ Age., s.78.

³¹ *İktisâd*, s. 54-55.

³² *Arnim*, II, 135 ve 223.

³³ The Philosophy of the Church Fathers s. 298.

³⁴ Krş. yukarda s. 253.

du.”³⁵ Bu kesin bir şekilde Eşarî'nin *İbâne*'sindeki görüşünü ifade eder.³⁶ Daha sonra o devamla şöyle diyor: “Üstâd Ebû İshak el-İsferâîni onu inkâr etti ve Ebû Mansûr [el-Mâtûrîdi] da bu [sonraki] görüşü ihtiyâr etti.”³⁷ Onun Mâtûrîdi hakkındaki açıklaması değiştirilmiş olabilir. Başka bir rivâyete göre, Mâtûrîdi Allah'ın Kelâmının işitilebilirliği konusunda Eşarî ile aynı görüştedir; o yalnızca işitilen kelâmın sessiz olduğunu ilave eder.³⁸

Şu halde Allah'ın Kelâmı basit ve yaratılmamıştır, buna karşılık Kur'ân seslerden, harflerden, sûre ve âyetlerden meydana gelmiştir ve yaratılmıştır. Buna rağmen, diyor Taftâzânî, her ne kadar “Allah'ın Kelâmı” tabiri “gerçek olarak” yaratılmamış Kelâm'a tatbik edilirse de “mecazi olarak” o Kur'ân'ın lâfzına da tatbik edilir³⁹ -ki bu onun daha sonra “İlk Kelâmcılardan birine” nisbet ettiği bir görüştür.⁴⁰ Bu kesinlikle bizim yukarda iktibas ettiğimiz Küllâbî olan Eşarî'nin görüşüdür.⁴¹ Fakat daha sonra, “İslâm ümmetinin icmâ'ı ve dahi Kur'ân'daki bazı âyetlerin (2/21; 17/90) okunan Kur'ân metninin Allah'ın Kelâmı olarak kabul edilmesi gerektiğini tazammun ettiği”⁴² itirazını bertaraf etmek için o şunu söyler: Her ne kadar Allah'ın yaratılmamış Kelâmı'na nisbetle okunan Kur'ân metni sadece mecâzi anlamda Allah'ın Kelâmı ise de, yine de o “Allah tarafından yaratılmış bir şey olması ve Onun yarattıklarının teliflerinden biri olmaması anlamında Allah'ın gerçek kelâmı olarak itibar edilmelidir.”⁴³ Bu son cümle İbn Küllâb'ın “kırâat [Allah tarafından] muhdes ve mahluktur ve o insanın bir kesbidir.”⁴⁴ cümlesini yansıtır.

İbn Küllâb ve başkaları gibi, Kur'ân'a ilişkin tartışmalarında Nesefî ve Taftâzânî hiçbir yerde, Kur'ân'ın kendi beyanına göre,⁴⁵ vahyedilişinden önce Kur'ân'ın bulunduğu Korunmuş Levha (*Levh-ı Mahfûz*)'dan bahsetmezler. Korunmuş Levha'dan Taftâzânî, ancak Mu'tezile münasebetiyle bahseder. “Mu'tezililer”, der o, “Allah'ın mütekellim olduğunu inkâr edemedikleri için, onlar Allah'ın, seslerin ve harflerin

³⁵ Taftâzânî, s. 84.

³⁶ Krş. yukarda, s. 254-255.

³⁷ Taftâzânî, s. 84.

³⁸ *Er-Ravdatü'l-Behiyye*, s. 44.

³⁹ Taftâzânî, s. 84.

⁴⁰ Aynı yer.

⁴¹ Krş. Yukarda, s. 256, dipnot 4.

⁴² Taftâzânî, s. 84.

⁴³ Aynı yer.

⁴⁴ Krş. yuk, s. 249.

⁴⁵ Sûre 85/22.

mahallerinde yaratılmaları yahut Korunmuş Levha'da yazı şekillerinin yaratılması anlamında müteteklim olduğu kanâatine vardılar", ⁴⁶ yani Kur'an'ın yaratılmışlığıyla Mu'tezilîler ya 1) Allah'ın Kelâmı'nın Levh-ı Mahfûz dışında bir mahalde yaratılışını, ki bu Nazzâm ve Muammer'in görüşüdür, ⁴⁷ yahut 2) onun Levh-ı Mahfuz'da yaratılışını, ki bu iki Ca'fer ve Ebû'l-Huzeyl'in görüşüdür, kasedederler.⁴⁸

Böylece Taftâzânî tarafından sunulduğu şekliyle Kur'an'ın yaratılmamışlığı anlayışı İbn Küllâb'inkine benzer ve İbn Hanbel'inkine zıttır. Görmüş olduğumuz gibi, İbn Hanbel onun tarafından Allah'ın yaratılmamış Kelâmının te'lifine inanan biri olarak iktibas edilir. Keza o Eşarî'yi Allah'ın yaratılmamış kelâmının iştirilebilirliğine inanan biri olarak aktarır.⁴⁹ Görmüş olduğumuz gibi, bu, Eşarî'nin *İbâne*'sindeki görüşüdür.⁵⁰ İbn Küllâb ismi Taftâzânî tarafından zikredilmez. Fakat müzâkeresinin sonuna doğru, o "bizim üstadlarımız" basit ve yaratılmamış olan Allah'ın Kelâmı ile, ancak Kur'an okunduğunda yahut üzerinde düşünüldüğünde vukû bulan Allah'ın Kelâmının sesler, harfler sûreler ve âyetler şeklinde tanzim edilmesinin arasını ayırır diye rivâyet eden "daha sonraki kelâmcılar" (*muhakkıkûn*) dan birine işâret eder.⁵¹ Sonra o şu sonuca varır: "Bu, onların okunan şey ezelîdir, fakat okuma muhdestir," cümlelerinin mânâsıdır.⁵² Bu ise İbn Küllâb'ın yukarda iktibas olunan cümlesinin doğru bir açıklamasıdır,⁵³ ve şu halde, dolaylı olarak Taftâzânî kendisinin Neseî yorumunu İbn Küllâb'ın görüşüyle özdeşleştirir.

3. Fedâlî

Allah'ın yaratılmamış kelâmının basitliğine ve kitaplaşmanın inkârına ilişkin görüşleri bakımından Vasiyye ve Neseî Akâidi'ne benzeyen fakat harflerin, kelimelerin, âyetlerin ve Kur'an'ın bölümlerinin vahyedilişi öncesi kaynağına dair görüşleri bakımından onlara benzemeyen bir eser Fedâlî (ö. 821)'nin Akâid'idir.¹

⁴⁶ Taftâzânî, s. 82.

⁴⁷ Krş, Yuk. 274 vd.

⁴⁸ Krş, Yuk.-267 vd.

⁴⁹ Taftâzânî, s. 84.

⁵⁰ Krş, yuk. 254-255.

⁵¹ Taftâzânî, s. 85.

⁵² Aynı yer.

⁵³ Krş, yuk. s. 249.

¹ *Kifâyetü'l-avammî min ilmi'l-keâm*, Bacûrî'nin şerhiyle birlikte, Kahire, A.H. 1315. D.B. Macdonald'ın *Development of Muslim Theology* (s. 315-351)'sindeki İngilizce tercüme. Kur'an'la ilgili bölüm 335-336 sayfalardadır.

Kelâm sıfatına ilişkin müzâkeresinde Fedâlî onu “ezelden beri önceden mevcut”, “Allah’ın zâtında kâim” olarak ve harf yahut ses olmayan ve öncelikten ve sonralıktan ve tasrif ve inşâdan uzak,”² ve “âyetleri ve bölümleri”³ bulunmayan diye tavsif eder.

Allah’ın yaratılmamış bu basit kelâmı karşısında onun “Peygambere vahyedilen şerefli lafızlar” adını verdiği şey vardır ki, bu lafızlar “muhtes”tir ve onlar “önceliği ve sonralığı ve tasrifleri ve bölümleri ve âyetleri ihtiva eder.”⁴ Şerefli Lafızları terkib eden bu parçaların ne zaman ihdâs edildiği konusunda o “bir görüş ayrılığı bulunduğunu” söyler.⁵ Bazıları Cebrail’in Hz. Peygamber’e getirdiği şeyin “sadece mânâ”⁶ olduğunu ve “Peygamberin mânâyâ kendi lafızlarını giydirdiğini”⁷ söylerler. Bu, hatırlanacağı gibi, İbn Küllâb’ın,⁸ Vasıyye’nin,⁹ Nesefî ve Taftâzânî’nin¹⁰ görüşü olarak bulduğumuz şeydir. Bazıları da “manâ’yı giydiren Cebrail’dir,” derler.¹¹ Bu, görmüş olduğumuz gibi, Küllâbî Eşarî’nin görüşüdür. Fedâlî bu sonuncu görüşü benimseyerek¹² onu şöylece yeniden ifade eder: “Şerefli lafızlar Korunmuş Levha’da yaratılmış ve yazılmıştır; Cebrail onları Hz. Peygamber’e getirmiştir.”¹⁴ Bununla birlikte, “hem Şerefli Lafızlara hem ezeli sîfata Kur’ân ve Allah’ın Kelâmı adı verilir.”¹⁵ Bu, görmüş olduğumuz gibi, Taftâzânî’nin İslâm ümmetinin icmâ’ına nisbet ettiği bir görüşü yansıtır.¹⁶

Kitaplaşma problemi onun tarafından üç pasajda ele alınır, göreceğimiz gibi onlardan her biri, başka bir müellifin belli bir görüşünü yansıtır. Böylece açıkça zihninde, bir putpereste emân verilmesi hakkındaki “taki o, Allah’ın kelâmını işitebil-

² *Kifâye*, s. 52.

³ *Age.*, s. 53.

⁴ *Age.*, 52-53.

⁵ *Age.*, s. 54.

⁶ Aynı yer.

⁷ Aynı yer.

⁸ *Krş. yuk. s. 249-250.*

⁹ *Krş. yuk. s. 281.*

¹⁰ *Krş. yuk. s. 286.*

¹¹ *Kifâye*, s. 54.

¹² *Krş. yuk. s. 255-256.*

¹³ *Kifâye*, s. 54.

¹⁴ *Age.*, s. 53.

¹⁵ Aynı yer.

¹⁶ *Krş. yuk. s. 287.*

sin" (9/6) âyetini taki o Allah'ın kelâmını anlayabilsin,¹⁷ anlamında yorumlayan İbn Küllâb'inkine benzer bir cümle olduğu halde, o şöyle diyerek onunla aynı görüşte olmadığını ifade eder: "Ve bu Şerefli Lafızlar, ezeli sıfatın onlardan anlaşılabilceği anlamında ezeli sıfata delâlet etmez."¹⁸ Fakat, daha sonra, açıkça zihninde, orada Allah'ın kelâmı hakkında "onun mânâsı bu şeyler vâsıtasıyla anlaşılır,"¹⁹ yani harfler, kelimeler ve âyetler vasıtasıyla, denilen Vasiyye'dekine benzer bir cümle olduğu halde o, Allah'ın Kelâmına nisbetle "bu lafızların onun mânâsına delâlet ettiğini"²⁰ söyleyerek onunla aynı görüşte olduğunu ifade eder. Nihâyet, açıkça zihninde, "okuduğumuz şey" "yalnızca mecâzî olarak"²¹ Allah'ın kelâmıdır şeklindeki Küllâbî Eşarîler'inkine benzer bir cümle olduğu halde o, "bu lafızlardan anlaşılan şeyin şayet bizden örtü kalkar ve biz onu işitebilirsek ezeli sıfattan anlaşılabilcek olan şeye mu-sâvî olduğunu"²² söyler. Şu halde, burada, Fedâlî tarafından "lafızların" "anlaşılan şeye" nisbeti ile "ezeli sıfatın" "eğer onu [yani, ezeli sıfatı] işitebilirsek anlaşılan şeye" nisbeti arasındaki temel soru ortaya konmuştur. İmdi böyle bir eşitleme Aristo'nun "analoji" adını verdiği şeydir ki, o "nefs'e göre akıl bedene göre göz gibidir"²³ eşitlemesiyle örneklendirir. Fakat Aristo'ya göre, analogi dört benzetme türünden biri²⁴ ve en anlaşılır (popüler) olanıdır.²⁵ Sonuç olarak, burada Fedâlî'nin "lafızlar" "sadece mecâzî olarak" Allah'ın kelâmıdır, cümlesiyle kasdettiği şey görmüş olduğumuz gibi, Küllâbî Eşarî'nin görüşüdür.²⁶

IV. KUR'ÂN'A TATBİK EDİLDİĞİ ŞEKLİYLE MUHDES, HADES ve HÂDİS TERİMLERİ*

Önceki bölümlerde biz Kur'an hakkında yaratılmış yahut yaratılmamış olarak konuşan kimselerin çeşitli görüşlerini ele aldık. Birkaç istisnâ ile, nasıl tartışmanın genellikle vahyedilişi öncesi semâda Korunmuş Levha'da bulunan Kur'an'nın yara-

¹⁷ Krş yuk. s. 249.

¹⁸ *Kifâye*, s. 53.

¹⁹ Krş. yuk. s. 281.

²⁰ *Kifâye*, s. 53.

²¹ Krş. yuk. s. 256.

²² *Kifâye*, s. 53.

²³ Eth. Nic. I, 4. 1096^b, 28-29.

²⁴ Poet., 21, 14576, 6-9.

²⁵ Rhet. III, 10, 1410^b, 6-9.

²⁶ Krş. yuk. dipnot, 21.

* The Joshua Blach Memorial Volume (1960, s. 92-100)den gözden geçirilmiş yeni neşr.

tılmış mı yoksa yaratılmamış mı olduğu meselesi hakkında olduğunu gösterdik. Arapçada, Kur'ân'a tatbik edilmeleri bakımından "yaratılmamış" ve "yaratılmış" için kullanılan terimler *gayri mahlûk* ve *mahlûk*tur¹ ve "yaratılmamış" için İbn Kül-lâb'ın *gayr-i mahlûk ve lâmuhdes* terimini de kullandığı rivâyet edilir.^{1a} Bununla birlikte, göreceğimiz gibi, *mahlûk* ve *gayr-i mahlûk*'un kullanılmasına karşı olan, buna mukabil *muhdes* yahut *hades* ya da *hâdis*'i kullanmaktan geri kalmayan bazı kimseler hakkında rivâyetler vardır. İmdi *hale* (yaratma) ve *ihdâs* (meydana getirme) terimlerinin her ikisinin de "yok olanı yokluktan varlığa getirme"² anlamında olduğu söylenir. Bu sebeple, biz Kur'ân'ın vasfı olarak *muhdes* yahut *hades* yahut *hâdis* terimini kullanan kimselerin Kur'ân'ın yaratılmamışlığını inkâr etmede *mahlûk* terimini kullanan kimselerle aynı görüşte olduklarını umabiliriz. Böylece biz onların niçin *gayr-i mahlûk* (yaratılmamış) terimine karşı çıktıklarını kolayca görebiliriz. Bununla birlikte, onların niçin *mahlûk*'u reddettikleri ve keza, *mahlûk*'u reddettikleri halde niçin *muhdes* (hades, hâdis)'i uygun gördükleri cevap bulmaya çalışacağımız bir sorudur.

Öyleyse şimdi Eşârî'nin bu terminoloji değişikliği konusundaki rivâyetlerini içeren pasajlarını ele alabiliriz. *Muhdes* terimine ilişkin bilgi veren pasajlarla başlayalım ve bu tür iki pasaj aktaralım.

Bu pasajlardan birinde Eşârî şunu haber verir: "Muhammed b. Şeccâ el-Selcî, ve *vâkıfa* (hükümü askıya alanlar)'dan ona uyanlar Kur'ân'ın Allah'ın Kelâmı olduğunu ve onun *muhdes* olduğunu, yani onun önceden yok iken var olduğunu ve onun Allah vasıtasıyla var olduğunu ve onu *ihdâs* edenin O olduğunu söylediler ve onlar *mahlûk* yahut *gayr-i mahlûk* terimini kullanmaktan kaçındılar. Ve Zehir el-Esirî de Kur'ân'ın Allah'ın Kelâmı olduğunu ve onun *mahlûk* değil *muhdes* olduğunu söyledi.³

Bu pasajda, Selcî tarafından, Allah'ın Kelâmı yok iken sonradan var oldu anlamıyla açıklanan *muhdes* teriminin kullanılmış olması kesinlikle onu çoğu inâçlarını mahlûk terimini kullanarak ifade eden Kur'ân'ın yaratılmışlığına inanan kimseler arasına yerleştirir, çünkü *mahlûk* terimini kullanan Kur'ân'ın yaratılmışlığına inananların düşüncelerini Allah'ın kelâmı olan Kur'ân'ın "yok iken sonra olduğunu"⁴ söyleyerek ifade ettikleri rivâyet edilir ki, O, burada Selcî tarafından kullanılan ifa-

¹ *Luma'* 27, II^a 4-5.

^{1a} *Muğni*, c. VII, s. 4.

² Taftâzânî, s. 86.

³ *Makâlât*, s. 583.

⁴ *Age.*, s. 582.

denin aynısıdır. *Mahlûk* terimiyle aynı anlamdaki *muhdes* terimini kullandığı halde *mahlûk* teriminin kullanılmasına onun görünüşteki itirazı, eğer biz, kendisiyle aynı fikirde olan vâkıfler gibi, *Selcî*'nin kendisinin de bir vâkıfı olduğunu kabul edersek açıklanabilir. *İbâne*'sinde, vâkıflerle ilgili olarak *Eşarî*, onların *mahlûk* ve *gayr-i mahlûk* terimlerini kullanmaktan kaçınmalarının sebebinin Kur'an'ın kendisini kesinlikle ne *mahlûk* ne de *gayr-i mahlûk* terimiyle tavsif etmeyişi olduğunu söyler.⁵ Şu halde, bu cümle ışığında Kur'an'ın yaratılmışlığına inanmasına rağmen *Selcî*'nin *mahlûk* terimini kullanmayı reddetmesi, ancak bu terimin Kur'an'da kendisiyle ilgili kullanılmamış olduğu gerçeğiyle açıklanabilir. Ne var ki, bu durum, onun Kur'an'da kendisiyle ilgili kullanılmamış olması sebebiyle *mahlûk* terimini reddettiği halde niçin *muhdes* terimini de reddetmediği sorusunu akla getirir, çünkü bu terim de Kur'an'da kendisiyle ilgili kullanılmamıştır.

Kur'an'ın tasvibini alamaması sebebiyle *mahlûk*'a karşı ortaya atılan itirazın *Selcî* tarafından niçin *muhdes*'e tatbik edilmediğinin açıklaması, "muhdes" terimiyle nitelenmiş olarak Kur'an'da iki kez geçen (21/2; 26/4) *zîkır* teriminin manâsı konusunda İbn Hanbel ile Kur'an'ın yaratılmışlığına inanan kimseler arasındaki tartışma ile ilgili bir haberde bulunabilir. Öyle görünüyor ki, bu iki yerde geçen *zîkır* terimini Kur'an olarak anlayan kimseler vardı ve bu sebeple onlar bu iki yerde *zîkır*'in *muhdes* olarak nitelendirilmiş olmasından Kur'an'ın yaratılmış olduğu neticesini çıkardılar. Onlara muhalif olarak İbn Hanbel gerçekten harf-i tarifli *zîkır*ın yani, *el-zîkır*'in Kur'an anlamına geldiğini, buna karşılık Kur'an'da bu iki yerde kullanılan harf-i tarifsiz *zîkır*'in Kur'an anlamına gelmediğini ileri sürdü.⁶ Açıkça *Selcî* ve ona uyan vâkıfler Kur'an'da iki kez geçen *muhdes zîkır* ibaresindeki *zîkır* teriminin Kur'an'ın kendisine işaret ettiğine hükmederek İbn Hanbel'in muhaliflerinin tarafını tuttular ve netice olarak onlar Kur'an'ı *muhdes* terimiyle tavsif etmeye başladılar.

Muhdes teriminin kullanılmasına ilişkin haber veren öteki pasaj şöyledir: "Ve fıkıh üstatlarından biri hakkında onun ezeli olarak konuşmaya kâdir olduğu anlamında Allah'ın ezeli olarak mütekellim olduğunu söylediği ve keza onun Allah'ın kelâmının *mahlûk* değil *muhdes* olduğunu söylediği bana ulaştı. Bu Dâvûd el-İsfehânî [= Dâvûd b. Ali b. Halef el-İsbehâni el-Zâhirî]'nin görüşüdür."⁷

Bu paşaj, her biri "Kur'an Allah'ın Kelâmıdır" cümlesiyle başlayan ve hepsi "Kur'an hakkında Konuşma" genel başlığı altında yer alan bir grup pasajın ortasında yer alır. Ayrıca, Sem'âni tarafından iktibas olunan bir habere göre, burada Dâvûd

⁵ *İbâne*, s. 40.

⁶ Krş. Patton Ahmad İbn Hanbal and the Mihna, s. 103.

⁷ *Makâlât*, s. 583.

el-Zâhiri'ye atfedilen cümle "Kur'ân muhdestir" şeklindedir.⁸ Sonuç olarak, buradaki "Allah'ın Kelâmı muhdestir" şeklindeki cümle "Kur'ân'ın Allah'ın Kelâmı ve onun mahlûk değil muhdes olduğu" anlamına gelir ki, böylece o Selcî'nin yukarıda geçen cümlesiyle aynı görüşü, yani Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu ifade eder. Hiç şüphesiz, burada *mahlûk*'un yerine *muhdes*'in getirilmesinin sebebi Selcî'ninkiyle aynıdır, yani *mahlûk* teriminin Kur'ân'da kendisinin bir vasfı olarak kullanılmayıp olduğu.

Pasajın başındaki ilâve cümlelerin, yani "Allah, O ezelden beri konuşmaya kâdirdir anlamında ezelfi olarak mütekellimdir" cümlesinin özel bir önemi vardır. Onun, Kur'ân'ın yaratılmışlığı inancına karşı ortaya atılmış olan bir itiraza bir cevap olduğu anlaşılmaktadır. *İbâne*'sinde Eşârî tarafından ifade edildiği şekliyle bu itiraz şudur: "Bil ki, Cehmiyye'nin Allah'ın Kelâmı yaratılmıştır, şeklindeki inançları sebebiyle onlar Allah'ın ezelden beri ne konuşması ne de dili olan putlar gibi olduğunu kabul etmek zorunda kaldılar. Fakat ezelden beri konuşması imkânsız olan biri nasıl Tanrı olabilir."⁹ Bu itiraza Zâhiri'nin buradaki cevabı, her ne kadar Kur'ân yaratılmış olsa da, Allah'ın, eğer o tavsif ezelfi olarak Allah'ın konuşmaya kudreti vardır şeklinde anlaşılırsa, ezelden beri mütekellim olarak tavsif edilebilir olduğudur, böylece o bilfiil mütekellim olmadan önce de Onun ilerde olacağı bilfiil mütekellim sıfatı önceden verilerek Ona mütekellim denilebilir. Burada Zâhiri tarafından kendisinin cevabında kullanılan akıl yürütme Kilise Babaları arasında Hippolytus ve Novatian tarafından kullanılan akıl yürütmesine benzer. Bu sûretle Hippolytus, her ne kadar bedenleşmeden (ankarnasyon) önce Logos henüz "tam oğul" değil idiye de yine de Tanrı ona "gelecekte doğmuş olacağı için" oğul olarak hitap ettiğini iddia eder;¹⁰ ve önceden mevcut Logos'da ikili varoluş merhalesine inanan Novatian aynı şekilde her ne kadar Logos ancak âlemin yaratılışından önce Baba'dan sâdır olmuştusa da, oğul olarak Logos'un gelecekteki doğuşunun önceden beklenmesi bakımından Tanrı'ya her zaman Baba denilebileceğini ileri sürer.¹¹ Zâhiri'nin cevabının vahiy öncesi Kur'ân'ın varlığına ilişkin Mesih'in enkarnasyon öncesi varlığına ilişkin iki

⁸ Goldziher'in *Die Zahiriten* s. 226'da iktibas edilmiştir.

⁹ *İbâne*, s. 27. Benzer bir delil Athanasius tarafından, Arius'un önceden mevcut Mesih anlamında Kelime'nin yaratılmış olduğu iddiasına karşı kullanılmıştır. "Tanrı'nın kelimesiz ve hikmetsiz olduğudüşüncesini gönlünde besleyen bir insan bizzat kendi aklını kaybetmiş değil midir?" Krş. *Orat. cont. Arian.* II, 32 (PG 26, 216 B). Aynı delil Arianlara ve Müslümanlara karşı Yahyâ ed-Dîmeşki'de, *Disputatio Sacaceni et Christiani* (PG 96, 1341 D; krş. 94, 1587A) de yer alır: "Allah Kelime'yi ve Ruh'u yaratmadan önce Onun Kelimesi ve Ruh'u yok mu idi?"

¹⁰ *Cont. Haer, Noeti* 15 (PG 10, 824 B).

¹¹ *De Trinit*, 31 Krş. *The Philosophy of the Church Fathers*, I, s. 196, 205, 206.

merhaleli teoriye benzer¹² bir iki merhaleli teoriyi tazammun edip etmediğini tahkik etmek mümkün değildir.¹³

Muhdes teriminin *mablûk* teriminin yerine ikame edilmesi hakkında bu kadar açıklama kâfidir. Şimdi *hades* teriminin *mablûk*'un yerine kullanılmasını ele alabiliriz.

Bu terimin ikamesine ilişkin pasajlar şunlardır:

“Ebû Muâz el-Tûmenî şöyle dedi: Kur'an Allah'ın kelâmıdır ve o *muhdes* değil. bir *hades*'tir, o bir yapılmış (mefûl) değil bir fiildir; ve o onun bir yaratma (halk) olduğunu söylemekten çekindi. O onun ne yaratma ne de yaratılmış olduğunu söyler, o Allah'ta kâimdir ve Allah'ın, tıpkı Kendisinden başka bir şeyde kâim olan bir hareketle hareket etmesinin mümkün olmadığı gibi, Ondan başka bir şeyde kâim olan bir kelâmı konuşması mümkün değildir. Ve bunun gibi o irâde, sevgi ve buğz hakkında da onların hepsinin Allah'da kâim olduğunu söyler.”¹⁴ Bir başka pasajda Tûmenî'nin şöyle dediği haber verilir: “Allah'ın Kelâmı ne arazdır ne cisimdir, o Allah'da kâimdir; tıpkı Onun irâdesinin, sevgisinin ve buğzunun durumunda olduğu gibi, Allah'ın Kelâmının Ondan başka bir şeyde kâim olması mümkün değildir.”¹⁵

Bu pasajlardan birincisinde, Tûmenî'nin hem *mablûk* hem de *muhdes*'i reddetmesi onun genel olarak yukarda iktibas olunan “O yoktu, sonradan oldu” cümlesinde ifade edildiği şeklinde Kur'an'ın yaratılmışlığına karşı olduğunu gösterir. Onun *hades* terimini kabul etmesi “meydana gelmiş” anlamına gelen terimin aksine “meydana gelme” anlamına gelen terimin onun tarafından onun o yoktu ve daha sonra oldu şeklindeki genel anlamında Kur'an'ın yaratılmış olduğu mânâsında alınmadığını gösterir. Tûmenî'nin *hades* terimini genel anlamında Kur'an'ın yaratılmışlığına karşı olduğunu ifade etmek için kullanmış olduğu ayrıca yukarda iktibas olunan her iki pasajda onun Allah'ta kâim olması bakımından Kelâmı irâde, sevgi ve buğz sıfatlarına benzetmesinden de anlaşılabilir, çünkü böyle bir benzetme Kur'an'ın yaratılmışlığına karşı inananlara karşı bir delil olarak onun yaratılmamışlığına inanan kimseler tarafından kullanılır. Bu sûretle Allah'ın Kelâmı'nın yaratılmış olduğuna inanan¹⁶ Cehmiyye'ye karşı Eşarî “Allah'ın gadabı yaratılmadığına göre ve Onun

¹² Krş. *The Philosophy of the Church Fathers*, I, s. 192-198.

¹³ Bu makalenin *The Black Memorial Volume*'da yayımlanan önceki versiyonunda ben Zâhirî'nin görüşünün vahyedilişi öncesi Kur'an'ın varlığına ilişkin iki merhaleli bir teoriyi tazammun ettiğini kabul etmiştim.

¹⁴ *Makâlât*, s. 583.

¹⁵ *Age.*, s. 593.

¹⁶ *İbâne*, s. 26.

rızâ ve hoşnutsuzluğu (suht) da böyle olduğuna göre niçin Onun Kelâmı'nın yaratılmamış olduğuna inanmıyorsunuz?"¹⁷ diye delil getirir. Şu soru sorulabilir: Niçin, *muhdes* ile *hades*'in arasını ayıran ve birincisini reddettiği halde ikincisini kabul eden Tûmenî *mahlûk* ile *halk*'in arasını da ayırmaz ve böylece de ikincisini kabul etmez? Bu sorunun cevabı *hades* teriminin aksine, *halk* teriminin Kur'ân'da kendisi hakkında kullanılmamış olması olabilir. O halde, o niçin Kur'ân'da kendisi hakkında kullanılmayan *halk* terimine benzeyen *fiil* terimini kabul etmiştir sorusuna gelince, belki o şöyle cevaplandırılabilir. Her ne kadar *fe-a-le* fiili Kur'ân'da kendisi hakkında kullanılmamışsa da, onun eşanlamlısı olan *ce-a-le* fiili Kur'ân hakkında "Biz onu sen anlıyasın diye Arapça bir Kur'ân yaptık (*ce'alnâhu*)"¹⁸ âyetinde kullanılmıştır. Gerçekten Kur'ân'ın yaratılmamışlığı savunmasında İbn Hanbel, *ce-a-le* kelimesinin *ba-le-ka* ile aynı anlama gelmediğini ileri sürdü.¹⁹

İkinci pasajdaki, "Allah'ın Kelâmı araz da değildir cisim de, o Allah'ta kâimdir; ve Allah'ın Kelâmının Allah'tan başka bir şeyde kâim olması mümkün değildir" cümlesi, açıkça, Allah'ın Kelâmının ya bir araz yahut bir cisim olarak Korunmuş Levha'da yaratılmış olduğuna inanan iki Ca'fer ve Ebû'l-Huzeyl'e yöneltilmiştir.²⁰

Fakat yeni bir soru ortaya çıkmaktadır. Eğer Tûmenî *hades* ile Kur'ân'ın yaratılmışlığının inkârını kasdetmiş ise niçin zaten yerleşmiş olan *gayr-ı mahlûk* (yaratılmamış) tabirini kullanmamıştır? Onun bu yeni ve duyulmamış *hades* terimini problemin tartışılmasına sokmak için ne mecburiyeti vardı? Ve şâyet o, *gayr-ı mahlûk* tabirine onun Kur'ân'da kendisi hakkında kullanılmayan bir fiile dayandığı için itiraz ettiyse o takdirde o niçin Kur'ân'ın yaratılmışlığının bir reddi olarak *hades* teriminin daha açık ve daha anlamlı olan *gayr-ı muhdes* tabirini kullanmadı? Tûmenî Kur'ân'ın yaratılmışlığına muhalefetini ifade etmek için *hades* terimini *gayr-ı mahlûk* yahut *gayr-ı muhdes* tabirine tercih ettiğine göre *hades*'in kullanılışıyla ifade olunan Kur'ân'ın yaratılmışlığına karşı oluşun *gayr-ı mahlûk* yahut *gayr-ı muhdes*'de ifade olunan karşı oluştan farklı olduğunu kabul etmek gerekir. Öyleyse bu fark nedir?

Hades'de ifade edilen Kur'ân'ın yaratılmışlığını inkâr ile onun *gayr-ı mahlûk* yahut *gayr-ı muhdes*'de ifade edilen inkârı arasındaki bir tür farkı açığa çıkarmak için, biz, önce, *gayr-ı mahlûk* yahut *gayr-ı muhdes*'in, sadece onun varlığının bir başlangıcı olduğu anlamında Kur'ân'ın yaratılmışlığını inkârın yanında başka bir anlamı olup

¹⁷ Age., s. 31.

¹⁸ Sûre 43/2.

¹⁹ Krş. Patton, Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna, s. 91.

²⁰ Krş. yuk, s. 267 vd.

²¹ Krş. *The Philosophy of the Church Fathers*, I, s. 201-204 ve 219-223 sayfalarındaki pasajlar ki, orada "genesis" (doğuş) teriminin "hem doğurma" hem "doğmuş olan" anlamında kullanıldığı görünür.

olmadığını keşfetmeye çalışacağız ve eğer onun başka anlamı (implication) olduğunu keşfedersek, *hades* teriminin kullanılışının bu başka anlamı bertaraf etmek için tercih edildiğini kabul etmede haklı olacağız.

Mantıkî olarak, olumsuz *gayr-ı mahlûk*, “yaratılmış değil” yahut *gayr-ı muhdes* “meydana gelmiş değil” tabiri kendi içinde ikili bir anlama sahiptir. O yalnızca bir varlığın başlangıcını inkâr anlamına gelmez fakat aynı zamanda bir varlığın sebebinin de inkâr anlamına gelir, çünkü “mahlûk” yahut “muhdes” yalnızca bir varlığın başlangıcını değil fakat aynı zamanda bir varlığın sebebinin de tazammun ettiği gibi, “gayr-ı mahlûk” yahut “gayr-ı muhdes” de yalnızca bir varlığın başlangıcının inkârını değil fakat aynı zamanda bir varlığın sebebinin inkârını da tazammun eder. Her ne kadar Kur'an'ın yaratılmamışlığına inanan ve inançlarını *gayr-ı mahlûk* tabirini kullanarak ifade edenler kesinlikle bu tabiri Kur'an'ın varlığı için bir sebebi bulunduğunu inkâr etme anlamı vermeksizin, münhasıran varlığının bir başlangıcı olduğunu inkâr anlamında kullandırlarsa da yine de onlar tarafından kullanılan *gayr-ı mahlûk* tabiri, yine onlar tarafından kullanılan *gayr-ı muhdes* tabiri gibi kendi içinde hem “ezelî” hem de “sebepsiz” anlamına gelebilecek muğlak bir tabirdir. Tûmenî bu muğlaklığı ortadan kaldırmak istedi ve böylece ve o Kur'an'ın varlığının bir başlangıcı olmadığını fakat aynı zamanda da onun bir varlık sebebi bulunduğunu ifade edecek bir terim arama gereği duydu.

İmdi, burada Tûmenî'nin yüzüye geldiği bu probleme benzer bir problemle ondan uzun süre önce Hristiyanlık'ta Origen ve Grek felsefesinde Plotinus karşılaşmıştı. Origen Logos'un, Plotinus da aynı şekilde Akıl (Nous)'ın ezeli olduğuna inanıyordu, fakat her ikisi de Logos yahut Nous'un kendisinin sebebi olarak Tanrı'ya bağlı olduğuna inanıyordu, çünkü onların her ikisi de Logos yahut Nous'un Tanrı'dan doğduğuna (generated) inanıyorlardı. Bu suretle onlar ne yaptılar? Onlar Logos'un yahut Nous'un Tanrı'dan doğuşunu tavsif ettikleri yeni bir Grekçe ifade, *genesis aidiōs* “ezelî doğuş”u icat ettiler. İmdi bu tabirin arapça tercümesi *ezelî tevîd* yahut *ezelî vilâdet* olabilir, fakat bir müslüman olarak Tûmenî Allah hakkında “doğurma (begetting) anlamı içeren hiçbir terim kullanamazdı, çünkü Kur'an kendisinin, Hristiyanların doğuran (begetter)^{21a} Tanrı anlayışlarını sık sık tekrarlanan uygun görme-yişine uyarak ihtarla “Allah'ın doğurmadığını” ilân eder.²² Kur'an'a göre, Allah “yapar”,²³ “yaratır”,²⁴ “bir şeye sadece “OL” der ve o olur,”²⁵ fakat Allah doğurmaz. Ve

21a aşağıda, s. 305-306.

22 Sûre 112/3.

23 Sûre 2/ 20.

24 Sûre 2/27.

25 Sûre 2/111.

böylece Tûmenî'nin yapabileceği en iyi şey, okuyucunun, siyak ve sibaktan, “ezelî doğuş” anlamını çıkarabileceğine güvenerek *hades* terimini, kullanmaktı. Hristiyanlıktaki ezelî olarak doğan Logos gibi,²⁶ Tûmenî'nin ezelî olarak doğan Kur'ân'ın tamamen doğmuş olan bir Kelime olarak mı mevcut olduğunu yoksa onun ezelî bir doğuş sürecinde mi olduğunu söylemenin hiçbir yolu yoktur.^{26a}

Şimdi de Kur'ân'ın bir tavsifi olarak bâdis terimini kullananları görelim.

İrşâd'ın da Cüveynî, “Allah'ın Kelâmı”nın ezeliğini inkâr edenler arasında ona *mahlûk* terimi tatbik etmekten çekinen fakat ona *muhdes* terimini tatbik eden bazı kimselerin bulunduğunu haber verdikten sonra,²⁷ Kerrâmîyye'nin görüşünü rivâyet eder. Onların sıfatlar hakkındaki görüşüne ilişkin yukardaki tartışmamız²⁸ ışığında bu görüş şu şekilde yeniden ifade edilebilir.

Sıfatlar hakkındaki görüşlerinde onlar Allah'a, ezelî bir yaratma kudretine sahip olduğu için ezelî yaratıcı denildiğini söyledikleri için burada da onlar Onun ezelî bir “konuşma kudretine”²⁹ sahip olması sebebiyle “Allah'ın Kelâmının ezelî olduğunu” söylerler. Yine onlar sıfatlar konusunda Allah'ın “OL” emir sözünün (*kavl*) yaratılmış olduğunu ve Allah'ın zâtında bulunduğunu söylediklerine göre, bunun gibi burada da “Allah'ın kelâmı değil *kavli* olan Kur'ân'ın... yaratılmış olduğunu ve Allah'ın zâtında bulunduğunu”³⁰ söylerler. Daha sonra, sıfatlar konusundaki görüşlerinde *bâdis* terimi ile *muhdes* terimi arasında yaptıkları ayırımı uyararak, ki birincisini Allah'ın zâtında meydana gelen şeye ve ikincisini de Allah'ın zâtının dışında meydana gelen şeye tatbik ederler, onlar burada, Kur'ân olan Allah'ın *kavline* tatbik edilmesi gerekenin *bâdis* terimi olduğunu söylerler, çünkü kendilerinin açıkladıkları gibi, “varlığının bir başlangıcı olan ve Allah'ın zâtında bulunan herşey [Allah'ın ezelî] kudreti yanında, *muhdes* olarak değil bâdis olarak tavsif edilebilir.”³² Nihâyet, sıfatlar hakkındaki görüşlerinde, “Ol” emir sözünün, Onun âlemdeki herhangi bir cismi yahut arazi yarattığı anda Kendisinin zâtında Allah tarafından yaratıldığını söyledikleri için, burada da biz, Kerrâmîyye'nin bu hususta sünnî görüşe tâbi olduğunu

²⁶ Krş. *The Philosoph of the Church Fathers*, I, s. 219-223.

^{26a} Fakat yukarda, s. 174 dipnota bak.

²⁷ *İrşâd*, s. 85.

²⁸ Krş. yuk. s. 145-146.

²⁹ *İrşâd*, s. 58.

³⁰ Aynı yer.

³¹ Aynı yer.

³² Aynı yer.

varsayarak³³ onların, Kur'an Korunmuş Levha'ya konulduğu vakit Kur'an'ın *kavl*'inin Allah'ın zâtında yaratılmış olduğunu söyleyeceklerini farzedebiliriz. Ve böylece, her ne kadar Kerrâmîyye'nin "Allah'ın Kelâmı" Onun ezeli "Konuşma kudreti" dir, şeklindeki cümleleri yukarda Zâhirî'den iktibas olunan cümle³⁴ ile aynı ise de, bu ortak cümle ile ifade edilmek istenen görüşler aynı değildir. Zâhirî, *muhdes* terimini kullanmakla Kur'an'ın yaratılmamışlığına ilişkin sünni inancı reddetti fakat, görmüş olduğumuz gibi, Kur'an'ın yaratılmış yani, onun Korunmuş Levha'da yaratılmış olduğuna ilişkin Mu'tezili inancı katıldı; Kerrâmîler ise, Kur'an'ın Allah'ın zâtında yaratılmış olduğunu savunarak *hâdis* terimini kullanmakla hem sünnilerden hem de Mu'tezile'den ayrıldılar.

Kerrâmîyye'nin Kur'an hakkındaki görüşlerine Bağdâdi ve Şehristânî'nin onların sıfatlar konusundaki görüşlerinin tartışmalarında da göndermeler bulunabilir.

Fark'ında Bağdâdi, Kerrâmîyye adına "Onun konuşma kudreti olan bir Kelâm sebebiyle Allah'ın ezeli olarak mütekelim olduğunu" fakat "Onun *kavlinin* O'nda *hâdis* olan harflerden oluştuğunu" ifade ettikten sonra şu neticeye ulaşır: "Bu nedenle, onlara göre, Allah'ın *kavli* O'nda *hâdistir*, fakat Onun Kelâmı ezeli'dir."³⁵

Cüveynî gibi, Bağdâdi de Kerrâmîyye'nin görüşlerini yeniden ortaya koyarken "Allah'ın Kelâmı" ile "Allah'ın *kavlini*" tefrik etmektedir, buna karşılık Şehristânî bu ayırımı "Allah'ın kelâmı" tabirinin iki anlamında yapar. Böylece o *Nihâye*'sinde bir yerde "konuşma kudreti" anlamındaki "Allah'ın kelâmı" ile "*kavl*" anlamındaki "Allah'ın Kelâmı"nın arasını ayırır, birincisinin ezeli olduğu anlamını tazammun eden bir ifade ile ikincisinin "Onun zâtında *hâdis*"³⁶ olduğu söylenir. *Nihâye*'nin başka bir yerinde, açıkça Allah'ın *kavli* anlamında "Allah'ın Kelâmı" tabirini kullanarak o şöyle der: "Onun kelâmı Onda *hâdis* olan sıfatlardan ibarettir - ve bunlar, bazılarına göre, harflerden ve seslerden yahut bazılarına göre yalnızca harflerden meydana gelmiş ibarelerdir - bu yüzden o *hâdistir*, ezeli de değildir *muhdes* de."³⁷

³³ Krş. yuk. s. 247.

³⁴ Krş. yuk. dipnot, 7.

³⁵ *Fark*, s. 206-207; krş. s. 218.

³⁶ *Nihâye*, s. 288.

³⁷ "Early Discussions about the Qur'an," *Muslim World* 40 (1950) başlıklı bir makalede W. Montgomery Watt, Zehir el-Esîrî'nin kullandığı *muhdes* ve Ebû Muâz el-Tûmenî'nin *hades* terimi üzerine açıklamasında (s. 38-39) şöyle demektedir: "Genelikle onların tavrı Ahmed ibn Hanbel'inkine benzemekte idi, fakat onlar bazı tavizler vermeye hazır dılar. Zehir Kur'an'ın 'yaratılmış' olduğunu kabul etmiyecekti, fakat zamanla onun ortaya çıkmış olması karşısında o ona *muhdes* kelimesini tatbik etti. Ebû Muâz o kadar çok ileri gitmedi; Kur'an *muhdes* değil, fakat bir *hades* idi, yani yapılmış bir fiil değil, fiilin kendisidir, o gerçekten Allah'ın kelâmı idi ve o O'ndan başka birşeyde de-

Şimdi tartışmamızı özetle toparlayalım.

Kur'ân'ın *mahlûk* mu yoksa *gayr-ı mahlûk* mu olduğu konusunda çok bilinen iki görüşe ilâve olarak birisi Kur'ân'ın *muhdes* diğeri *hades* ve üçüncüsü de *ve hâdis* olduğunu söyleyen üç başka görüş hakkında da rivâyetler vardır. Görmüş olduğumuz gibi, ilk iki görüş Kur'ân'ın yaratılmış mı (*mahlûk*) yoksa yaratılmamış mı (*gayr-ı mahlûk*) olduğu konusundaki eski iki görüşün sırasıyla tashihidir, birincisinin durumunda *muhdes* terimi *mahlûk*'un ikincisinin durumunda *hades* terimi *gayr-ı mahlûk*'un yerini almıştır. Kur'ân'ın yaratılmışlığının yahut ezeli olmadığının bir ifadesi olarak *mahlûk* yerine *muhdes*'in konulmasının sebebi Kur'ân'ın menşeinin tavsifi olarak Kur'ân'da *mahlûk* teriminin asla kullanılmamış olması, buna karşılık böyle bir tavsif olarak *muhdes* teriminin kullanılmış olmasıdır. Kur'ân'ın yaratılmamışlığının yahut ezeli olduğunun bir ifadesi olarak *gayr-ı mahlûk* yerine *hades*'in konulmasının nedeni de *gayr-ı mahlûk*'un yalnızca başlangıçsız anlamında değil fakat aynı zamanda sebepsiz anlamında da ezeli manâsına gelebileceğidir, buna karşılık sürekli bir doğuş (origination) anlamında alındığında *hades* başlangıçsız anlamında ezeliyi ifade ederken asla sebepsiz olduğu anlamına gelmez. Üçüncü görüş hem Kur'ân'ın yaratılmamış olduğunu söyleyen sünni görüşü, hem de onun *mahlûk* (yahut *muhdes*) olduğunu, yani onun Korunmuş Levha'da yaratılmış olduğunu söyleyen Mu'tezili görüşü reddeder ve bu iki görüşün yerine onun Allah'ın zâtında yaratılmış olduğu anlamında Kur'ân'ın *hâdis* olduğu görüşünü ikâme eder.

ğil Allah'ta kâim idi. Bu görüşler bizim söz konusu kelâmcıların genel tavrı hakkında sahip olduğumuzdan daha tam bilgi olmaksızın lâıkiyla tenkit edilemez; fakat oldukça açıktır ki onlar asaletle hem Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğu inancını ve hem de onun zamanda muayyen bir noktada ortaya çıkmış olduğu inancını devam ettirmeye gayret ettikleri halde Ahmed b. Hanbel'in üzerinde ısrar ettiği temel noktayı - Kur'ân'ın Allah'ın zâtı niteliğine dair bir şey ifade etmesini - tamamen kavrayamamışlardı."

Bizim yorumumuza göre, *muhdes* kullanışıyla Zehir el-Esîrî ve *hades*'i kullanışıyla Ebû Muâz el-Tûmenî taban tabana birbirine zıttırlar. Zehir el-Esîrî Kur'ân'ın "yaratılmış" olduğunu savunan kimselere mensuptur, fakat belli bir nedenle o *mahlûk* teriminin kullanılmasına karşı çıkmıştır. Ebû Muâz el-Tûmenî ise Kur'ân'ın "yaratılmamış" olduğunu savunanlardandır, fakat yine belli bir nedenle *gayr-ı mahlûk* tabirinin kullanılmasına itiraz etmiştir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İSLÂM ve HRİSTİYANLIK

I. KUR'ÂN'DA TESLİS ve ENKARNASYON

Kur'ân'da sunulduğu şekliyle Hristiyan Teslis ve enkarnasyon akîdeleri bu akîdelerin Kilise konsillerince formüle edilmiş şekliyle uyuşmaz. Kur'ân'da açıklanan şekliyle Hristiyan teslisi Allah, İsa ve Meryem'den oluşmuştur.¹ Bu akîdenin konsiller tarafından yapılan şekline göre teslis Allah, Kelime, yani önceden mevcut Mesih ve Kutsal Ruh'tan meydana gelmiştir. Kur'ân'ın Hristiyan teslisini sunuşunun yeterli açıklaması ileri sürülmemiştir. Hz. Muhammed zamanında zâten sönmüş bir Hristiyan fırkasının öyle bir teslis görüşüne sahip olması² ancak onu açıklayabilir. Bu konuda söylenebilecek olan konsillerin teslis anlayışından iki Kur'ân'î sapmanın örneksiz olmadığıdır. Teslisin ikinci üyesi olarak İsa'nın yani doğmuş Mesih'in önceden mevcut Mesih yerine ikâme edilışinin Yeni Ahit'de ve Apostolik Babalar'da görüldüğü gibi Teslisci anlayışta örneği vardır.³ Teslisin üçüncü üyesi olarak Meryem'in Kutsal Ruh'un yerine koyuluşuna gelince, belki onun da Origen'in İbrânîler'in incilinden iktibasında yansımış olabileceği gibi bir teslis anlayışında örneği vardır, ki orada Mesih'in "Annem, Kutsal Ruh"⁴ dediği iktibas edilmiştir. Hristiyanlıkta doğmuş önceden mevcut Mesih'in doğmuş Mesih'te bedenleşmesi kastedilen ve konsillerin akîdeyi formülleştirmelerine göre İsa'da biri ilâhi, diğeri beşerî iki tabiatın bulunduğı neticesine ulaşan enkarnasyon akîdesine gelince, Kur'ân'da su-

¹ Sûre 5/116.

² G. Sale ve E. M. Wherry'in Kur'ân'ın 4/169 âyetiyle ilgili tercümelerinin notlarıyla krş; L. Horst, *Des Metropolitens Elias von Nisibis Buch von Beweis der Wahrheit des Glaubens* (1886), s. 6, not 1.

³ Krş. *The Philosophy of the Church Fathers*. I, s. 155-191.

⁴ Origen, *In Joan*, II, 6 (PG 14,132 C); ed. Brooke, II, 12 (I, 73).

nulduğu şekliyle Hristiyanlar İsa'nın kendisinin Allah'tan doğmuş olduğuna ve Allah'ın doğmuş oğlu olduğuna ve Allah'ın doğmuş oğlu olarak onun Babası gibi Tanrı,⁵ yani tamâmen ilâhi olan tek tabiatlı Tanrı olduğuna inanıyorlardı. Kur'ân'da Hristiyanlara nisbet edilen İsa'da bu tek ilâhi tabiat anlayışı genel olarak Monofizitlerin savunduğu görüşü yansıtır.

Bu iki akîdeyi yeniden ifade etmesinden başka Kur'ân bu iki Hristiyan akîdesinin İsa'nın kendisi hakkındaki gerçek öğretilerinin daha sonraki bozulmaları olduğunu savunarak onları reddetmeyi de üstlenir.

Bu Hristiyan teslis ve enkarnasyon akîdelerine muhalefetin ifade edildiği âyetler şunlardır: 1) "Öyleyse Allah'a ve rasullerine inanın ve Üç demeyin" (4/169); 2) "Allah için üçüncüsüdür diyenler kâfirdirler, çünkü ancak bir tek Tanrı vardır" (5/77); 3) "Allah 'Ey Meryem oğlu İsa, insanlara beni ve anamı Allah'tan başka iki tanrı edinin mi dedin?' deyince O, 'Seni tenzih ederim! Gerçek olmadığını bildiğim şeyi söylemek bana yakışmaz' diyecektir." (5/116); 4) "Allah, Meryem oğlu Mesih'tir, diyenler kâfirdirler" (5/19); 5) "Meryem oğlu Mesih ancak bir rasûldür" (5/79); 6) "İşte bu Meryem oğlu İsa'dır... bir çocuk edinmek Allah'a yakışmaz" (5/35-36); 7) "Ve onlar Allah'ın bir oğlu olduğunu söylerler. Hâşâ!" (2/110); 8) "Bir eşi olmadığı halde Onun nasıl çocuğu olabilir" (6/101); 9) Yahûdiler, Uzeyir Allah'ın oğludur, derler⁶ ve Hristiyanlar Mesih Allah'ın oğludur, derler. Bunlar onların ağızlarının sözleridir! Onlar önceki kâfirlerin sözlerine benzetiyorlar!" (9/30); 10) "O doğurmamıştır ve O doğmamıştır" (112/3). Bu son cümle, Allah bir baba (begetter) olduğu halde doğmuş

⁵ Sûre 2/110; 6/101; 5/19; 5/116.

⁶ Yahûdilerin Uzeyir'in Allah'ın oğlu olduğuna inandıklarını söyleyen cümlelerin Yahûdî literatüründe temeli yoktur. Hz. Muhammed'in bu cümleyi nasıl yaptığına dâir açıklamalar için G. Sale, E.M. Wherry ve Maulvi Muhammed Ali'nin Kur'ân'ın 9/30 âyetini tercümelerindeki notlara bak.; A. Geiger, *Was hat Mohammed aus Judenthume auf genommen*, s. 16, 194 (birinci bas.), s. 15, 191 (ikinci bas.); Steinschneider, *Polemische*, s. 176, n. 17; L. Ginsberg, *Legend of the Jews*, VI, 432, 446. İbn Hazm'a göre (*Fisal*, I, s. 91) kendisinin Yemen civarına yerleştirdiği Saddukiler, Yahûdiler arasında Uzeyirin, Allah'ın oğlu olduğunu söyleyen tek gruptu (krş. s. Poznanski, *"İbn Hazm über Jüdische Secten"*, JQR, 16: 769 (1903-04).

Bu Kur'ân âyetine gelince, Maimonides, bir çağdaşına yazdığı bir mektupta, Müslümanların şer'an "putperestler" denen kimseler olmadıklarını ifade ettikten sonra şunu ekler: "Ve, onların tahrif edip yalan söyledikleri ve bizim Allah'ın bir oğlu olduğunu söylediğimizi söyledikleri için biz onlar hakkında aynı şekilde yalan söylemeyeceğiz ve onlar putperestlerdir demeyeceğiz. Kutsal Kitab'ın "ağızları yalan söyleyen kişilerin [PS. 144: 8, 11] varlığı konusunda tanıklık etmesi onlar gibi bu tür yalan isnad edenler hakkındadır ve onun "İsrail'in bâkiyesi haksızlık yapmaz, yalan söylemez, onların ağızında aldatıcı bir dil de bulunmaz [Zeph. 3: 13] şeklindeki tanıklığı bizim onları yalan olarak suçlamamızdan sakınmamız hakkındadır." Teshubot ha-Rambam, no. 160, s. 34^d (Kobes I); no. 369, s. 335 (ed. Freimann).

değildir⁷ şeklindeki Hristiyan kabûlüne yöneltilmiş olarak anlaşılabilir ki, böylece onlara karşı Onun herkesce kabul edilen doğmamışlığı gibi Allah'ın bir doğuran (begetter) da olmadığını ifade edilir.

Bu iki Hristiyan akîdesini yeniden ifade etmesine ve reddetmesine ilâve olarak Kur'ân İsa'nın doğuşuna ilişkin kendi açıklamasını ileri sürer. Bu açıklama iki değişik biçimde yer alır. Bu şekillerden birinde "ruh" terimi onun doğuşunda esas rolü oynar ve bu yüzden o Matta ve Luka'ya fakat daha doğrudan Luka'ya kadar geri gidebilir. Öteki şekilde "Kelime" terimi belirgin şekilde ortaya çıkar ve bu yüzden Yuhanna'ya kadar geri götürülebilir.

İsa'nın doğuşu hikâyesinin "ruh" terimi üzerinde odaklaştığı âyetler şunlardır: 1) "Ve biz ruhumuzu ona gönderdik; o ona tam bir insan şeklinde göründü... Ben dedi, Rabbî'nin elçisiyim, sana tertemiz bir erkek çocuğu hediye etmek için geldim. Bana bir insan dokunmadığı ve bende bir fahişe olmadığım halde, benim nasıl bir oğlum olur? dedi. Öyle olacak dedi. Rabb'in: 'O bana kolaydır, onu insanlara bir bir âyet ve bizden bir rahmet yapacağım', dedi. Çünkü o kararlaştırılmış bir şeydir. Ve o ona gebe kaldı." (19/17-22). 2) "Ve ırzını koruyan ve kendisine ruhumuzdan üfle-diğimiz ve onu ve oğlunu âlemlere bir âyet yaptığımız Meryem'i de an" (21/91); 3) "Ve İmrân'ın kızı Meryem'i de [misal verdi]. O ırzını korumuştı, biz de onun rahmine rûhumuzdan üfle miştik" (66/12).

Bu üç pasajda, "ruh" terimi iki farklı anlamda kullanılmıştır. Birinci pasajda, ruh kendisini Meryem'e İsa'nın doğuşunu haber vermek üzere gönderilen bir elçi (*rasûl*) onlararak tanıtır ve görevin ifâsında rûhun bir insan şeklini aldığı söylenir. Bu çok açık bir şekilde bu pasajdaki rûhu, Luka'ya göre,⁸ Meryem'e "Bak! sen gebe kalacaksın, bir oğul doğuracaksın ve onun adını İsa koyacaksın"⁹ diyen Cebrail ile özdeşleştirir. Şu halde, buradaki "Allah'ın elçisi," Kur'ân'da başka yerde olduğu gibi Allah'ın bir meleğidir,¹⁰ ki O, Kur'ân'daki¹¹ ve İbrâni Kutsal Kitabı'ndaki melekler gibi, bir insan şekline girmiştir. Ayrıca, ruhun bir melek ile özdeşleştirilmesinden biz ruhun gerçek fakat yaratılmış bir varlık olduğunu çıkarabiliriz, çünkü Kur'ân'a göre melekler Âdem gibi Allah tarafından yaratılmış gerçek varlıklardır.¹²

⁷ Krş. *The Philosophy of the Church Fathers*, I, s. 292 ve 339.

⁸ Luke I: 26-28.

⁹ Luke I: 31. Bunun gibi ayrıca Luke 16/24, Sûre 7/48'de ve Luke 16/25 Sûre 46/19'da yansıtılır. (Krş. Noldeke, *Sketches from Eastern History*, s. 31).

¹⁰ Sûre 11/ 72, 79, 83.

¹¹ Sûre 6/9; 11/73.

¹² Sûre 7/11.

Meryem'in nasıl gebe kaldığı bu pasajda açıklanmaz. Rûhun "Ben sadece Rabb'inin bir elçisiyim, sana tertemiz bir erkek çocuğu hediye etmeye geldim" cümlesi yalnızca onun Allah'ın ona bir oğul bağışlayacağını bildirmek için geldiği anlamına gelir. Bununla birlikte öteki iki pasajda rûhun Allah tarafından Meryem'e yahut onun rahmine üflenmiş olduğu ve bunun neticesi olarak İsa'nın doğmuş olduğu söylenir. Bu pasajlarda kullanılan "kendisine rûhumuzdan üfledik" ve "rahmine rûhumuzdan üfledik" ibâreleri, Âdem'in yaratılışı hakkında Kur'ân'da başka yerde kullanılan "ve ona rûhumdan üfledim"¹³ ibâresini akla getiriyor gibidir, orada, Âdem'in yaratılışı hakkında kullanılan "rûh" terimi, Tekvin Kitabı'ndaki "ve O onun burun deliklerine hayat nefesini üfledi"¹⁴ şeklindeki benzeri ibareden anlaşılabilir gibi, hiç kuşkusuz yalnızca hayat veren nefis anlamına gelir. Bu, bir meleğin Meryem'e İsa'nın doğumunu önceden söylediği şeklindeki açıklamasında Luka'ya göre İncil'e uyan Kur'ân'ın keza meleğin ona "Kutsal Ruh sana gelecek... böylece de senden doğacak kutsal şey Tanrı'nın Oğlu diye çağrılacak."¹⁵ şeklindeki açıklamasında ise ona uymadığını gösterir gibidir. Kur'ân'a göre, Âdem'in yaratılışı gibi, İsa'nın doğuşu Meryem'in rahmine Allah'ın hayat veren nefsi üflemesi ve o sûretle insan olarak İsa'nın yaratılmasıyla gerçekleşmiştir. Başka bir yerde Kur'ân şöyle der: "Allah'a göre İsa'nın durumu Âdem'in durumu gibidir. Onu topraktan yarattı. Sonra ona "Ol" dedi ve o oldu" (3/52). Bu, Kur'ân'ın Luka'nın "Kutsal Ruh sana gelecek" cümlesinin yerine ikâmesidir.

İsa'nın doğuşu hikayesinde "Kelime" teriminin merkezde olduğu âyetler şunlardır: 1) Meleklerin Zekeriyya'ya, "Allah'ın ona "Allah'tan gelen Kelime'yi doğrulayıcı olacak" (3/34) Yahyâ adında bir oğulu müjdelediğini haber verdikleri söylenen âyet; 2) bir meleğin Meryem'e "Ey Meryem! gerçekten Allah seni Kendisinden bir Kelime ile müjdeliyor" (3/40) dediği, bildirilen âyet; ve 3) "O dedi, Rabbim! Bana bir beşer dokunmadığı halde benim nasıl bir çocuğum olabilir? O dedi, bu böyledir. Allah dileğini yaratır, O bir işe hükmettiğinde sadece "Ol" der ve o olur" (3/42) âyetidir.

Bu açıklamalar Luka ve Yuhanna'nın bir bileşimini yansıtır. Luka'dan Kur'ân melek tarafından Zekeriyya'ya oğlu Yahya'nın doğumun haber verilmesi hikayesini¹⁶ ve keza Cebrail'in Meryem'e gebe kalacağını ve bir oğul dünyaya getireceğini haber verişinin hikayesini almıştır.¹⁷ Yuhanna'dan o Vaftizci Yahya'nın Kelime'de

¹³ Sûre 15/29; 38/72; 32/8.

¹⁴ Gen. 2: 7.

¹⁵ Luke I: 35.

¹⁶ Luke I: 11-13.

¹⁷ Luke I: 26-31.

olan¹⁸ "bir tanıklık için, ışığa tanıklık etmek için geldi."¹⁹ cümlesini aldı; ve buna dayanarak, Zekeriyâ'nın oğlu Yahya hakkında söylenen onun "Allah'ın Kelimesi'nin doğrulayıcısı olacağını" ve bir çocuğa gebe kalacağı ve onu dünyaya getireceğinin Meryem'e heber verilmesi hakkında söylenen "Allah seni Kendisinden bir kelime ile müjdeler"i aldı. Fakat o Kelime'yi doğmuş İsa'da bedenleşen gerçek bir varlık, önceden mevcut Mesih olarak tavsifi konusunda Yuhanna İncil'ini takip etmez. Kur'an'daki "Kelime" Allah'ın, İsa'ya gebe kalınmasına ve bir beşer-babasız doğrulmasına onunla sebebiyet verdiği "Ol" (*kûn*) kelimesi anlamında alınmıştır. Kur'an'a göre, o, Allah'ın onun vasıtasıyla gökleri ve yeri yarattığı²⁰ aynı "Ol" (*kûn*) kelimesidir, ki o Tekvin Kitabı'nın birinci bölümündeki yaratılış hikayesinde birçok kez kullanılan İbrânice *yehi*, "olsun"u yansıtır. Âlemin mûcizevî yaratılışı gibi, bir bâkireden İsa'nın mûcizevi doğuşunun da Allah'ın yalnızca "Ol" kelimesini söylemesiyle olduğu şeklindeki benzer imâlar başka âyetlerde de vâkîdir.²¹

Bütün bunlardan biz, Kur'an'da anlatıldığı şekliyle İsa'nın doğuşuna ilişkin bağlantılı bir hikâye inşa edebiliriz. Allah Meryem'e bir oğulun doğuşunu haber vermek için "ruhumuz" (19/17) olarak işâret olunan bir melek gönderdi. Doğacak olan bu oğula "Bizden bir rahmet" (19/21), "Allah'tan kelime" (3/34) ve "Ondan bir kelime" (3/40) olarak işâret edilir. Çocuk, Allah'ın onun annesine "rûhumuzdan" (21/91; 66/12) diye işâret olunan bir nefis üflemesiyle ve Onun "Ol" kelimesini söylemesiyle (3/42; 19/36; 110/111) mûcizevi bir şekilde bir bâkireden doğmuştur. İsa'nın doğuşuna ilişkin bu birleşik versiyon aşağıdaki âyette yer alır: "Meryem oğlu, İsa, Mesih yalnızca Allah'ın elçisidir ve Onun Meryem'e ilkâ ettiği kelimesi ve Ondan bir ruhtur" (4/169). Öteki âyetlerin ışığında, bu âyet, "Allah'tan kelime" olarak işâret edilmiş olan İsa'nın, Allah tarafından Onun "Ol" deyişiyle ve Onun ona "ruhumuz" denilen bir nefis üflemesiyle mûcizevi bir şekilde Meryem'e gönderilmiş olduğunu ifade eder.

Böylece Kur'an'da, İsa'nın bir bâkireden mûcizevi doğuşu tasdik edilirken onun ulûhiyyetinin inkârı vardır. Böyle bir görüş emsâlsiz değildir. Bazı Ebionîler'in İsa'nın ulûhiyyetine ilişkin ortodoks Hristiyan görüşü kabul etmedikleri halde "Onun bir bâkireden doğmuş olduğuna"²² inandıkları, bize söylenir. Keza, Bizanslı Theodorus'un görüşü de böyle idi, çünkü o inanıyordu ki, her ne kadar İsa "Baba'nın

¹⁸ John I: 7.

¹⁹ John I: 4.

²⁰ Sûre 36/81, 82.

²¹ Sûre 19/36; 110 / 111.

²² Origen, *Cont. Cels.* V, 61.

irâdesine göre bir bâkireden doğmuşsa da yine de o “bir insan”²³ yahut “sadece bir insan”²⁴ idi.

II. KELÂMDA TESLİS ve ENKARNASYON

İslâm'ın doğuşundan uzun olmayan bir müddet sonra, Suriye'nin fethiyle Müslümanlar Hristiyanlığın yetkili temsilcileriyle temasa geçtiler. Müslümanlar onlardan konsillerde belirlenen Teslis formülünü öğrendiler, ki bu teslisin Allah'ın dışındaki iki üyesi Kelime adı verilen önceden mevcut Mesih ve önceden mevcut Kutsal Ruh idi. Müslümanların Hristiyan teslis akîdesinin ve enkarnasyonun sahih mânâsını nasıl öğrendikleri her ikisi de sekizinci yüzyıl tarihli iki kaynaktan çıkarılabilir; bu iki kaynaktan biri 754'den önce Yahya ed-Dımeşkî tarafından kaleme alınan bir müslüman ile bir Hristiyan arasındaki hayâli tartışma, ikincisi ise Doğu Süryânî Kilisesi'nin Patriği Mar Timothy ile Halife Mehdi arasında 781 yılında geçen gerçek bir tartışmadır. Yahya ed-Dımeşkî'nin yukarda iktibas olunan¹ bir müslümanla bir hristiyan arasındaki hayali tartışmada, biz nasıl hristiyanın müslümana, Hristiyan inancına göre, Mesih'e tatbik olunan “Kelime” teriminin önceden mevcut Mesih'e işâret ettiğine dâir bilgi verdiğini, ve keza onun, müslüman tarafından tekzip edilmeksizin, Kur'ân'da İsa'ya tatbik olunan “Kelime” teriminin önceden mevcut Mesih'e işâret ettiği iddiasında olduğunu görmüştük. Mar Timothy ile Halife Mehdi arasındaki gerçek tartışmada da, biz aynı şekilde nasıl Timothy'nin itina ile Halife'ye kendisiyle Allah'ın Oğlunun vâsfedildiği Kelimenin doğmuş Mesih'ten ayırılması gereken önceden mevcut Mesih'e işâret ettiğini açıkladığını görebiliriz.²

Yine, Yahyâ ed-Dımeşkî'nin hayâli tartışmasında, Müslümanın “Siz Mesih'e ne dersiniz?” sorusuna cevabında Hristiyan, Mesih'in “Allah'ın Kelimesi” olduğunu söyler. Fakat, Hristiyanın “Senin Kutsal Kitabı'nda Mesih'e ne ad verilir?” sorusuna cevap verirken Müslüman Hristiyan tarafından “Benim Kutsal Kitab'ımda ona Allah'ın rûhu ve kelimesi denir³ diye cevap vermeye mecbur kalmış olarak kabul edilir, Hristiyan herhangi bir yorum yapmaksızın bunu geçiştirir. Ne varki, Timothy ile Halife arasındaki gerçek tartışmada nasıl Halife'nin Timothy tarafından Oğul'a

²³ Hippolytus, *Refut. Omn. Haer.* VII, 35, 2.

²⁴ *Idem*, *Edu. Haer. Noeti* 3.

¹ Krş. yuk. s. 242.

² Krş. A. Mingana, *Timothy's Apology for Christianity*, s. 17-19.

³ John of Damascus, *Disputatio* (PG 96, 1341 C; PG 94, 1586 A); krş. Abucara, *Opuscula* XXV (PG 97, 1592 B).

tatbik olunduğunda “Kelime” terimin önceden mevcut Mesih’e işâret ettiğine dâir bilgilendirildiği; nasıl hemen Halife’nin ardından, teslis-den bahsederken ondan Allah, İsa ve Meryem’den ibâret olan Kur’ân’ın formülasyonundan ziyâde “Baba, Oğul ve Kutsal Ruh”⁴tan oluşan konsillerin formülasyonuna uygun olarak söz ettiği; ve zihninde teslisin bu konsil formülasyonu olduğu halde Halifenin Timothy’e “Oğul ve Ruh arasındaki fark nedir ve nasıl oluyor da ne Oğul Ruh ne de Ruh Oğul olmamaktadır?”⁵ diye soru sormaya devam ettiği gözümüzde kaçmaz.

Bu iki kaynak bize, ilk müslümanların Hristiyanlığın yetkili sözcüleriyle temaslarında tedrici bir şekilde Hristiyan teslis akîdesinin gerçek manâsını öğrenmiş oldukları yol hakkında bir fikir vermektedir. Bu ilk müslümanların Hristiyan teslisinin anlamına ilişkin bu yeni elde edilen bilgi ile Kur’ân’da sunulan teslisi nasıl uzlaştırdıkları bana göre elinizdeki yazıda bilinmemektedir.⁶

Bu yetkili Hristiyan sözcülerinden müslümanların öğrenmiş olmaları gereken Hristiyan enkarnasyon akîdesi de Kur’ân’da ifade edildiği gibi İsa’nın tamamen Tanrı olduğunu değil fakat aksine ilâhi bir tabiatın onun beşeri bedenine katıldığı, öyle ki, İsa’nın, biri ilâhi öteki beşerî, iki tabiatının bulunduğu ve bu nedenle onun hem Tanrı hem de insan olduğunu ifade ediyordu. Böylece Yahya ed-Dîmeşkî’nin aynı hayâlî tartışmasından biz Hristiyanların bu tür mâlûmatı müslümanlara nasıl verdiğini de öğreniyoruz. Müslümanın şöyle sorduğu farzedilir: “Eğer Mesih Tanrı idiye, nasıl yedi içti ve uyudu ve o nasıl çarmıha gerildi ve nasıl öldü, vb”? Cevap olarak Hristiyan kendilerinin enkarnasyon akîdesini açıkladı, buna göre İsa “canlı ve akıllı kâmil bir insan” olmakla beraber ve aynı zamanda da “Allah’ın Kelimesi” idi. Netice olarak “zira bil ki, Mesih’in tabiatlara ilişkin meselelerde ikili, fakat hypostas bakımından tek olduğu söylenmiştir.”⁷ Aynı şekilde, Timothy ile Halife arasındaki gerçek tartışmada Timothy İsa’da “biri Kelime’ye ait, öteki Meryem’den gelen iki tabiat vardır” anlamıyla Hristiyan enkarnasyon akîdesini açıklar.⁸ Herşeye rağmen daha sonraları, biliyoruz ki, müslümanlar enkarnasyon meselesinde

⁴ Mingana, *Timothy’s Apology*, s. 22.

⁵ Age., s. 25.

⁶ Çağdaş bir müslüman, Maulvi Muhammed Ali, açıklamalı Kur’ân tercümesinde (s. 284, not. 751; s. 244, not 654; s. 273, not 723), “Ey Meryem oğlu İsa, insanlara beni ve anamı Allah’ın yanında iki tanrı edinin, diye sen mi dedin” (5/116) âyetinin Hristiyan teslis akîdesine işâret etmediğini, fakat daha çok İsa ve Meryem’e tanrılar olarak tapınılmasıyla ilgili Hristiyan pratiğine işâret ettiğini ileri sürer. Kirkisânî’den (krş. Anvâr, VIII, 3) bazı müslümanların İsa’nın teslisin ikinci şahsı olarak düşünülmesinde hâlâ Kur’ân’a uydukları çıkarılabilir.

⁷ John of Damascus, *Disputatio* (PG 96, 1345 A; PG 94, 1589-1590).

⁸ Mingana, *Timothy’s Apology*, s. 19.

Hristiyanlığın kendi içindeki farklılıklardan Dyofizitler, Monofizitler ve Nesturiler arasındaki farklılıklardan haberdar oldular.⁹

Fakat Müslümanların, Hristiyan teslis ve enkarnasyon akîdelerinin gerçek anlamı hakkında elde ettikleri bu yeni malûmat onların bu akîdelere karşı tutumunu değiştirmedir. Kur'ân'ın Allah, İsa ve Meryem üçlemesini mahkûm etmesi konsillerin Allah, Kelime ve Kutsal Ruh üçlemesine tatbik etmek üzere genişletildi. Böylece, Hristiyan önceden mevcut teslis anlayışı İslâm'da sıfatlar teorisine yol açtığından teoriye karşı çıkanlar onu, Tanrı, Kelime ve Kutsal Ruh'tan ibaret Hristiyan teslis inancına benzediği gerekçesiyle takbih ettiler.¹⁰ Aynı şekilde Kur'ân'ın Allah'ın bir "çocuğu" olamayacağı,¹¹ İsa'nın yalnızca "Allah'ın bir kulu" olduğu¹² ve Allah'tan başka bir Tanrı olmadığı¹³ şeklindeki delilleri de Timothy'den Hristiyan enkarnasyon ve İsa'daki iki tabiat anlayışını öğrendikten sonra dahi Halife Mehdi tarafından tekrar edilmiştir.¹⁴

Fakat, Kur'ân'ın Hristiyan teslis akîdesi olduğuna inandığı şeye muhalefetine rağmen daha sonra elde edilen bu yeni Hristiyan akîdesi anlayışı, görmüş olduğumuz gibi, İslâm'da iki temel akîde haline gelen, sıfatların gerçekliği ve Kur'ân'ın yaratılmamışlığı görüşlerinin doğmasına sebep olmuştur. Keza, aynı şekilde Hristiyanlıkta bazı heretiklerin teslisin ikinci ve üçüncü şahıslarının gerçekliğine yahut ezeliğine karşı muhalefeti de İslâm'da sıfatların gerçekliğine ve Kur'ân'ın yaratılmamışlığına karşı bir muhalefetin doğmasına sebep olmuştur. Dahası, Hristiyanlıkta teslisin ikinci ve üçüncü şahıslarının gerçekliğinin yahut ezeliğinin lehinde ve aleyhinde kullanılmış olan deliller İslâm'da da sıfatların gerçekliği ve Kur'ân'ın yaratılmamışlığı lehinde ve aleyhinde kullanılan delillerle aynı türden idi. Şu halde, İslâm'da bizim önceden mevcut Kur'ân'ın vahyolunan Kur'ân'da "kitaplaşması" problemi demeyi uygun gördüğümüz konudaki görüş ayrılıklarını ortaya çıkaran şeyin yeni elde edilen Hristiyan enkarnasyon akîdesi ve ona muhalefet anlayışı olması çok muhtemeldir.

Görmüş olduğumuz gibi, sıfatlar meselesinde İslâm Hristiyanlık'tan kendisinin sıfatlara dönüştürdüğü, Tanrı'da gerçek şahısların yahut hypostasların varolduğu anlayışını devraldığı halde o Hristiyanlığa muhalif olarak, onların Tanrı olmadıkları konusunda her zaman ısrar etti. Bu Hristiyan teslisi ile İslâmi sıfatlar arasındaki

⁹ Krş. *Fisal*, s. 48-49; *Milel*, s. 173.

¹⁰ Krş. yuk., s. 112-113.

¹¹ Sûre 4/170; 19/91; 43/54.

¹² Sûre 19/31.

¹³ Sûre 5/77.

¹⁴ Krş. Mingana, *Timothy's Apology*, s. 78, 80, 81.

temel fark idi. Bununla birlikte, zamanla, sünni olarak kabul edilen bazı müslümanlar arasında Hristiyan teslisi ile islami sıfatlar arasındaki bu fark bir ölçüde bulanık hale geldi. Bunu İbn Hazm'daki şu cümleden çıkarabiliriz: "Eşarîler'den birine dedim ki: Siz Allah'la beraber hepsi O'ndan başka ve hepsi ezeli onbeş sıfat olduğunu söylediğinize göre niçin Hristiyanları onlar Allah 'üçün üçüncüsüdür' dedikleri için hatalı görüyorsunuz?¹⁵ O bana dedi: Biz Hristiyanları ancak onlar Allah'la beraber sadece iki şey kabul ettikleri ve Onunla birlikte daha çok şey kabul etmedikleri için hatalı buluyoruz. Gerçekte, Eşarîler'den biri daha önce bana demişti ki Allah adı, yani bizim Allah terimini kullanmamız, sıfatları olmaksızın sadece Onun zâtını ifade eden bir kelime değil, yaratıcının zâtına ve Onun bütün sıfatlarına delâlet eden bir kelimedir."¹⁶

Eşarî öğretilerinin takipçilerinin bu cevaplarından biz her nasılsa bu sünni grup içinde Hristiyan teslis akidesine ilk muhalefetin "Allah" teriminin ikinci ve üçüncü şahıslara tatbik edilmesinden dolayı olduğunu unutan bazı kimselerin bulunduğuna hükmedebiliriz. Bu temel muhalefetten tamamen habersiz olarak onlar "Allah" terimini, "Allah" teriminin Baba ve öteki iki şahsın müşterek adı olarak kullanılması gerekir şeklindeki Hristiyan görüşün sadece bir kabulü olan, Allah'ın ve Onun sıfatlarının müşterek adı olarak kullanma arzusunda idiyse, öyle zannediyorum ki, bu Eşarîler yine de her bir sıfata "Allah" adının verilmesinde duraksayacaklardı. Allah teriminin sıfatları olmaksızın yalnızca zâta tatbik edilemeyeceği vurgusu ve onların inançlarıyla Hristiyanlarındaki arasındaki farkın ancak İslâmî sıfatların Hristiyan şahıslarından daha çok sayıda olmasından ibaret olduğu şeklindeki ifade öteki bütün yönlerden onların sıfatlarının Hristiyan şahıslarının özelliğini taşıdığını gösterir.

Hristiyanlığın sıfatlar tesmiye edilen şahısları üç ile sınırlandırmasına karşı bu İslâmî itirazın teslisin şahıslarının tavsif edildiği üç terimle Allah hakkında yüklem yapılan öteki bütün terimler arasında bir ayırım yapılmak suretiyle Nisibis'li Elias tarafından cevaplandırıldığı söylenebilir. O, teslisin şahıslarının tavsif edildiği terimlerin "Yaratıcının Ondaki başka hiç bir şeyin iştirak etmediği zâtına ait özellikler (*havass*)" olduğunu söyler, buna karşılık "Yaratıcı", "Rahim" ve "kadir" gibi öteki bütün terimler bir fiili tasvir eden terimlerdir.¹⁷

¹⁵ Bu ifade sûre 5/ 77'den iktibastır.

¹⁶ *Fisal* IV, s. 207.

¹⁷ Krş. Horst, *Des Metropolitens Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens*, s. 4. Dipnot 1'de iktibas olunan Arapça *havass* ve *eshâs* terimleri Horst tarafından Almanca'da "Attributen" ve "Personen" olarak tercüme edilmiştir. Daha doğru bir şekilde İngilizce'de onlar "özellikler" ve "fertler" diye tercüme edilmiştir. Burada Elias tarafından yapılan ayırım için bkz. aşağıda, s. 350.

Genel olarak İslâm ümmetine mensup oldukları kabul edilen çeşitli fırkalardaki bu Hristiyan tesirlerinden başka İslâm ümmetine dahil edilmeleri şüpheli bir mesele olan fırkalar arasında Hristiyan tesirleri daha geniş idi.¹⁸ Bu fırkalar arasında, onun vasıtasıyla âlemin yaratıldığı ve ikinci kez dünyaya gelecek olan İsa'da bedenleşen önceden mevcut Mesih şeklindeki Hristiyan inancına benzer bir inanç ortaya çıktı, buna göre "Allah Muhammed'i yarattı",¹⁹ açıkçası önceden mevcut Muhammed'i yarattı, "âlemi yaratan Allah değil o'dur,"²⁰ ki bununla doğrudan âlemi yaratan kasdedilmiştir. Allah Muhammed'de, Ali'de, Fâtıma'da, Hasan'da ve Hüseyin'de bedenleşmiştir,²¹ ve öldürülüşü İsa'nın çarmıha gerilmesine benzetilen Ali, yeniden dünyaya gelecektir.²²

İslâm'ın herhangi bir dinî inancını değil fakat İsa'nın doğuşuyla ilgili İslâmî anlayışı etkilediği söylenebilecek başka bir tür Hristiyan tesiri sızması, her ikisi de dokuzuncu yüzyılın sonlarında vefat eden, Nazzâm'ın iki öğrencisi, İbn Hâit ve el-Hadesî'nin öğretilerine ilişkin rivâyetlerde görülebilir.²³ Görmüş olduğumuz gibi, Kur'ân'da Hristiyan Mesih'in Allah'ın kelimesi olduğunu ifade eden âyetler (3/34, 3/40, 4/169) Allah'ın "Ol" kelimesini söylemesiyle İsa'nın mucizevi bir şekilde doğduğunu ifade etmekteydi²⁴ ve biz daha sonraları müslümanların "kelime" teriminin önceden mevcut Mesih anlamında Hristiyan kullanımını öğrendiklerini ve bu kullanımı kabul ettiklerini bildiğimiz halde onların Kelime ve önceden mevcut Mesih hakkında kaç tane öğreti kabul ettiklerini bilmiyoruz. Fakat, bu ikisi hakkındaki rivâyetlere göre, onlar "Kelime" hakkındaki bir kaç Hristiyan öğretiyi kabul ettiler.

Birincisi, İbn Hâit ve Hadesî hakkında, onların âlemin iki yaratıcısı olduğuna inandıkları haber verilir; iki yaratıcıdan birisi Allah'tır ve öteki kendisi vasıtasıyla âlemin yaratıldığı Allah'ın kelimesi, Mesih, İsa İbn Meryem'dir"²⁵ Bu çok açık bir

¹⁸ *Fark*, s. 220 vd.

¹⁹ *Age.*, s. 238.

²⁰ Aynı yer.

²¹ *Age.*, s. 239; *Milel*, s. 135.

²² *Fark*, s. 223, 224. Bu görüşün tarihi için bkz, J. Friedlander, "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of İbn Hazm", *JAOS*, 29: 23-28 (1908).

²³ *Fisal* IV (s. 197) ve *Milel* (s. 42)'de bu ikisi Mu'tezile genel başlığı altında ele alınır. Ancak, *Fisal* II (s. 112)'de İbn Hâit'in taraftarları genel olarak İslâm'a mensup olmayan kişiler arasına dahil edilmişlerdir. *Fark* (s. 260 vd)'da onlar aynı şekilde İslam ümmetinden çıkarılan fırkalar arasında ele alınırlar.

²⁴ *Krş.* yuk. s. 308.

²⁵ *Fisal* IV s. 197. *Fark* (s. 260) ve *Milel* (s. 42)'de "Allah'ın kelimesi" ibaresi ihmal edilmişti; birincisinde sadece "Meryem oğlu İsa" ve ikincisinde sadece "Mesih" yer almaktadır.

şekilde onların, “herşey onun tarafından yapılmıştır”²⁶ şeklindeki Kelime hakkında Yuhanna’nın cümlesini aldıkları ve onu Kur’ân’ın (3/34, 3/40, 4/169) hakkında Allah’ın “kelimesi” dediği “Mesih, İsa İbn Meryem”e uyguladıkları anlamına gelir ki bununla onlar bu âyetteki “kelime”yi kendisiyle Allah’ın âlemin yaratılışını gerçekleştirdiği Hristiyan önceden mevcut Mesih anlamında yorumlamışlardır. Böylece iki yaratıcı vardı. Bu iki yaratıcıdan Allah “ezelî” (*kadîm*) ve Kelime *hâdis*,²⁷ *muhdes*²⁸ yahut *mahlûk*²⁹ olarak vasıflanır. Ben bunu Hristiyan akîdesi, Allah ve Kelime birlikte ezelî oldukları halde onlar arasında bir fark vardır şeklinde anlıyorum, Allah yaratılmamıştır (*agenetos*) ve Kelime yaratılmış (*genetos*) yahut daha çok ezelî olarak yaratılmıştır.³⁰ İktibas olunan pasajlarda Kelimenin “yaratılmış” olarak vasıflanması harfiyen teslisin ikinci şahsıyla ilgili Arius’un anlayışının yansıması olarak alınmamalıdır; ben onun ezelî olarak yaratılmış anlamında ve bu yüzden ortodoks Hristiyan “ezelî doğuş” görüşünün yansıması olarak alınması gerektiğine inanıyorum. Gerçekte, yukarda işâret olunan bir yerde,³¹ Şehristânî ohu “muhdes” olarak, bir başka yerde “ezelî” (*kadîme*) olarak vasıflandırır,³² ki bu, “muhdes” teriminin ezeli olarak muhdes anlamına geldiğinin bir işâreti olarak anlaşılabilir.

İkincisi, onlar Kur’ân’da İsa hakkında kullanılan “kelime” terimine yalnızca bir yaratıcı olan önceden mevcut Mesih şeklindeki Hristiyan anlamı vermediler fakat aynı zamanda İsa’nın doğuşunun açıklaması olarak Hristiyan enkarnasyon akîdesini de kabul ettiler. Hiç kuşkusuz kendisiyle Hadesî’nin aynı görüşü paylaştığı İbn Hâit hakkında ‘onun [önceden mevcut] Mesih’in cismânî bir bedene büründüğüne ve onun Hristiyanların dediği gibi, bedenleşmiş ezelî kelime olduğuna inandığı’³³ rivâyet edilir. Bu cümlelerin ifade ettiği şey, “Ol” kelimesiyle Kur’ân’ın İsa’nın doğuşu hakkındaki açıklamasından³⁴ ayrılarak İbn Hâit ve Hadesî’nin Yuhanna’da “Ve kelâm bedenleşti” (1/14) şeklinde ifade olunan Hristiyan enkarnasyon akîdesini kabul ettikleridir. “Büründü” ibâresi ister Dyofizit ister Monofizit ya da Nestûri olsun, Kilise Babaları tarafından kendilerinin enkarnasyona ilişkin farklı anlayışları

²⁶ Yuhanna 1/3.

²⁷ *Fisal* IV, s. 197.

²⁸ *Milel*, s. 42.

²⁹ *Fark*, s. 260.

³⁰ Krş. *The Philosophy of the Church Fathers*, I, s. 339.

³¹ Krş. yuk. dipnot 27-28.

³² *Milel*, s. 42.

³³ Aynı yer.

³⁴ Krş. yukarda.

için bir mecaz olarak kullanılmıştır.³⁵ Bağdâdi, İbn Hâit ve Hadesî'nin Mesih hakkındaki görüşlerini yorumlarken şöyle der: "Onlar doğum yoluyla değil evlat edinme yoluyla (*el-tebennâ*) Mesih'in Allah'ın oğlu olduğuna inandılar."³⁶ Eğer bu onların görüşünün doğru bir yorumu ise, o takdir de o, İsa'nın doğum yoluyla Allah'ın oğlu olduğu³⁷ şeklindeki Hristiyan inancını reddeden Kur'ân'a teslim olarak, onların İsa hakkında gerçek Hristiyan inancın Melkitlerin (yani, Dyofizitlerin) ki ve Yakûbilerin (yani, Monofizitlerin) ki olmadığını fakat aksine Nestûrîlerinki olduğunu iddia ettikleri anlamına gelir ki, öncüleri Theodore of Mopsuestia tarafından ifade edildiği şekliyle bu Nestûrî görüş beşer İsa'nın, Allah'ın gerçek oğlu olan Allah'ın Kelimesi yahut önceden mevcut Mesih'le birleşmesi sebebiyle evlat edinme yoluyla Allah'ın oğlu diye çağrılma hakkını kazandığını ileri sürer.³⁸ Keza Bağdâdi hem İbn Hâit'in hem Hadesî'nin "[önceden mevcut] Mesih (yani Kelime)nin bedene büründüğünü, fakat bedene bürünmesinden önce onun bir akıl olduğunu iddia ettiklerini" haber verir.³⁹

III. TESLİS HAKKINDA FİLOZOF KİNDÎ ve YAHYÂ İBN ADÎ

İlk karşılaşmalarında Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki tartışmalar sadece Kursal Kitab'ın ve Kur'ân'ın âyetleriyle birbirlerine karşılık vermeye ve birbirlerine ne adlar vermeye bağlı idi. Müslümanlar Kur'ân'ın çoktanrıcılar (politeistler) hakkındaki "müşrikler" (2/99) terimini kullanarak ve zihinlerinde Kur'ân'ın "Ey oğul! Allah'a ortak koşma, çünkü gerçekten ortak koşmak büyük bir zulümdür" (31/12) uyarısı ve yine Kur'ân'ın; Hristiyanların "Mesih Allah'ın oğludur" 9/30, 31) şeklindeki inançlarıyla Allah'a başka bir tanrı ortak ettiği beyanı olduğu halde onlara "müşrikler" (*etairiastai*) diyerek Hristiyanlara hakaret ediyorlardı.¹ Hristiyanlar ise,

³⁵ Krş. *The Philosophy of the Church Fathers*, I, s. 168-169.

³⁶ *Fark*, s. 260; krş. Halkin'in tercümesindeki not. *ad loc.* (s. 99, n. 5).

³⁷ Krş. yuk. s. 305-306.

³⁸ Krş. *Theodorus Mopsuestenus in Ep ad Galatas* 4: 5 ve *in Ep. ad Colossenes* 1: 3 (ed. H. B. Swete, I, P. 63 I, 2-P, 64, I. 6; P. 260, II. 4-6, and P. 1 xxxi).

³⁹ *Fark*, s. 261. Akıl terimi çok açık bir şekilde burada Grekçe'de önceden mevcut Mesih olarak bilinen *logos* teriminin yerine kâim'dir. Grekçe *logos*'un Arapça *akıl* ile bu alışılmış tercümesi bir başka irtibatla *De Placitis Philosophorum* 'da da yer alır (Arapça, s. 102).

¹ John of Damascus, *De Haeresibus* 101 (PG 94, 768 B).

Kur'an'ın "politeist" anlamında "müşrik" terimini kullanışı için şu cümlelerdeki politeizmin rabbinik tavsifini karşılaştırınız: "Allah'ın adına başka bir şeye ortak koşan kimse dünyadan sökülüp atılacaktır" (*Sanhedrin*, 63^a); "Exodus 32: 8'deki âyet onların Ona altın buzağıyı ortak koşmaları ve "Allah ve buzağı bizi kurtarır demeleri sebebiyle 'bu sizin tanrınızdır' demez, lâkin bunlar sizin tanrılarınızdır" der. (Exodus Rabbah 42, 3).

Mesih Kur'ân'da Allah'ın Kelimesi olarak tavsif edildiği için onun Allah'tan ayrılmıyacağını ve Tanrı olduğunu ve netice olarak Müslümanların onun Tanrı olduğunu inkâr etmek suretiyle Tanrı'yı sakatladıklarını iddia ederek Müslümanlara "Allah'ı sakatlayanlar (*koptai*)" diyerek karşılık veriyorlardı.²

Yahyâ ed-Dımeşkî'nin bildirdiği kadarıyla bu sekizinci yüzyılın ilk yarısında Müslümanlar ile Hristiyanların Hristiyan akîdelerini nasıl tartıştıklarının hikâyesidir.

Fakat İslâm Hristiyanlardan tartışma sanatını öğrenince ve tartışma esnasında, Allah'ta onlara Allah denemeyeceğinden başka hemen her bakımdan teslisin ikinci ve üçüncü şahıslarına benzeyen ezeli sıfatların varlığını kabul etmek suretiyle kısmen Hristiyanlara boyun eğince Müslümanlarla Hristiyanlar arasında tartışma farklı bir niteliğe büründü. Müslümanlar, Hristiyanlara sadece Kur'ân'ın "müşrikler" sıfatını öfkeyle fırlatmak yerine, her biri Tanrı olarak tasarlanan üç şahıslı teslise inanmanın, Hristiyanların müslümanlardan daha az ıkrar etmediği bir inanç olan Allah'ın mutlak birliği anlayışıyla bağdaşmadığını göstermeye gayret ederek bu sıfatın kullanılmasının haklılığını göstermeye başladılar. Hristiyanlar, kendilerince, Kilise Babaları'ndan ödünç alınan bazı anolojiler kullanmak suretiyle nasıl her birine Tanrı denilen teslisin üç şahsından yine de tek Tanrı olarak bahsedilebileceğini açıklamaya başladılar. Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki tartışma tarzındaki bu yeni eğilimin ilk örneği Papaz Timothy ile Halife Mehdi arasında sekizinci yüzyılın ikinci yarısında cereyan eden tartışmada görülebilir. Gerçekte hâlâ Kitab-ı Mukaddes'ten ve Kur'ân'dan âyetler iktibas ediliyordu ve onlar hala tartışmacıların şahsi tutumlarında belirleyici etkenlerdi. Bununla birlikte tartışmada mantıkî akıl yürütmeye doğru teşebbüsler vardır. Gerçekten Halife Hristiyanların teslis ile Allah'ın birliğini nasıl uzlaştıracaklarını bilmeye meraklıdır.³ Papaz kral ve güneş örneklemeleriyle bu iki inancın uzlaşabilirliğini açıklamaya gayret eder, şöyle ki kral, kelimesi ve ruhu kendisinden ayrılmaz olduğu için o "kendi kelimesi ve ruhuyla üç değil bir kraldır," ve yine güneş, ışığı ve ısısı ondan ayrılmaz olması sebebiyle ona "ışığı ve ısısıyla üç güneş değil fakat bir güneş denir".⁴ Bütün bu örneklemeler, teslisin şahısları arasındaki fark sözde değil gerçek olduğu halde Tanrı yine de birdir ve bu nedenle Tanrının birliği, kendi içinde ayrılmaz parçaların ayırımını mümkün kılan izâfî bir birliktir, iddiasının açıklanmasıyla ilgili patristik metodu yansıtır.⁵

² *De Haeresibus* (768 B-D).

³ Mingana, *Timothys' Apology*, s. 22.

⁴ Age., *The Philosophy of the Church Fathers*, I, s. 359-361 ve Ebucara, *Mimar* III, 22'deki benzer örneklemeleri krş.

⁵ Krş. *The Philosophy of the Church Fathers*, I, s. 311 vd.

Fakat, Me'mûn'un hilâferi döneminde (813-833), müslümanlar arasında felsefe teolojiden bağımsız özel bir disiplin haline gelince, teslis problemi konusunda Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki tartışma daha yeni bir veche kazandı. O vakit kendilerinin sıfatlar problemini mantıki külliler problemine göre ortaya koymuş olarak⁶ müslümanlar teslise karşı delillerinde, Aristo'nun mantıkla ilgili eserlerinden iddialarını destekleyici iktibaslar yaparak aynı mantıki akıl yürütme metodunu uygulamaya başladılar. Saldırı altındaki akîdelerini savunmada Hristiyanlar da aynı metodu kullanmak mecburiyeti hissettiler. Böylece dokuzuncu yüzyılda Müslümanlarla Hristiyanlar arasında bir yeni tartışma tipi kendini gösterdi. Bu yeni tartışma tipinin başlıca temsilcileri İslâm adına filozof Kindî (ö: 873), Hristiyanlık adına ise Yahyâ İbn Adî (ö. 974) idi. Kindî'nin teslise karşı delilleri yalnızca Yahyâ İbn Adî'nin onları reddetmek maksadıyla kaleme aldığı bir eserden bilinmektedir. Bu yüzden biz burada İbn Adî tarafından yeniden ifade edildiği şekliyle Kindî'nin delillerinin tahlili ile başlayacağız ve ondan sonra İbn Adî'nin bu delilleri reddedilmesinin tahlili ile devam edeceğiz. Bunu yaparken İbn Adî'nin öteki eserlerinde bulunabilen öteki İslâmî delillerden birinin tahlilini de buraya dahil edeceğiz.⁷

Teslisin Kapadokya formülünün Arapça tercümesinin tasvirini yapan Kindî tartışmasını "bütün Hristiyan fırkalar üç ezeli hypostasın (*ekânim*) tek bir cevher (*ousia*) olduğunu ikrar ederler"⁸ cümlesiyle açar. "Bütün Hristiyan fırkalar" ibaresinin, hepsi müslümanlarca Teslis akidesi konusunda ortodoks olarak bilinen Melkitler'e, Nesturiler'e ve Yakûbiler'e işâret ettiği söylenebilir; bu ibâre, Müslümanlarca teslis akidesi konusunda ortodoks olarak tanınmayan Makedonyalılar'ı, Sabellianları ve Arianları kapsamaz.⁹

Böylece formüle edilen bu Hristiyan teslis akîdesine karşı Kindî teslis akîdesinin terkibi içerdiği ve mürekkebe olan şeyin ezeli olamayacağı itirazını ortaya atar. Bu itiraz altında onun üç delili vardır:

⁶ Krş. yuk. s. 170-171.

⁷ Yahyâ İbn Adî'nin eserlerinin tam bir açıklaması için, bkz. G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen literatur*, II (1947), s. 233-249 Yahyâ b. Adî'nin bu bölümde gönderme yapılan eserleri şunlardır:

1) *Defense: Defense of the Doctrine of the Trinity against the Objection of al-Kindî* A. Périer'in Fransızca tercümesiyle birlikte Arapça metin, *Revue de l'Orient Chrétien*, 22: 3-21 (1920-21); *Petits*'deki gözden geçirilmiş Fransızca tercüme (s. 118-128).

2) *Unity*, Krş. A. Périer, *Yahyâ ben 'Adî: Un Philosophe arabe chétien du x^e siècle* (1920), s. 122-150.

3) *Trinity*, Krş. age., s. 150-191.

4) *Potits = Petits Traités Apologétiques de Yahyâ ben 'Adi*, by A. Périer (1920), Arabic and French.

⁸ *Defense*, s. 4, 1. 10; Burada "cevher" "zât" anlamında kullanılmıştır.

⁹ Krş. aşağıda 337.

Birincisi, aklında Yahyâ ed-Dımeşkî'ninki gibi bir cümle, yani, her bir hypostas (*ükânûm*) bir fert'dir¹⁰ ve hypostaslar birbirlerinden özelliklerle ayrılır,¹¹ cümlesi olduğu halde Kindî, "hypostaslarla onların *şahısları* ve bir cevherle her bir hypostasın özelliğiyle [kendisinde] bulunduğu şeyi kasdettiklerini"¹² söyler. Daha sonra devamla şöyle der: "Bundan dolayı, cevher mefhûmu hypostasların her birinde mevcuttur ve o herbirinde aynı anlama sahiptir; her bir hypostasın onda ezeli olan ve bir hypostası ötekinden ayıran bir özelliği vardır. Bundan şu çıkar ki, her hypostas onların hepsi için ortak olan bir cevher ile onlardan herbirine özgü bir özellikten mürekkeptir. Fakat mürekkep olan her şey bir sebebin eseridir ve bir sebebin eseri olan şey asla ezeli olamaz, ve bundan da ne Baba'nın, ne Oğul'un ve ne de Kutsal Ruh'un ezeli olmadığı neticesi ortaya çıkar. Öyleyse ezeli olduğu farzedilen şeyler ezeli değildir. Ne var ki, bu son derece saçma bir imkansızlıktır."¹³

Reddiyesinde Yahyâ hypostasların cüz'lerden meydana geldiğini kabul eder; böylece üç hypostasın gerçekliğine inanan bütün ortodoks Hristiyanlar gibi o da Allah'ın birliğini ancak izâfî bir birlik olarak anlar.¹⁴ Buna rağmen, o üç hypostasın ezeli olabileceğini savunur, çünkü, o sadece önceden birbirinden ayrı olarak mevcut olan cüz'lerden mürekkep olan şeyin ezeli olamayacağını iddia eder, fakat bir şeyin hiçbir zaman birbirinden ayrı olarak bulunmayan cüz'lerden ezeli olarak mürekkep olamaması için hiçbir neden yoktur. İktibas ederse; "Eğer siz mürekkep terimiyle bir terkiib fiiliyle meydana gelen şeyi kasdediyorsanız, o takdirde bu, benim dinime göre, ezeli olmayan sebepli ve yaratılmış bir şeydir ve sizin akıl yürütmeniz buna ve buna benzer başka herhangi bir duruma da tatbik edilebilir. Ne var ki, Hristiyanlar Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un cevher ve özelliklerin terkiibinin sonucu olarak meydana geldiği konusunda sizinle aynı görüşte değildirler, çünkü onlar sadece cevherin bu üç sıfatın her biriyle vasıflandığını ve onlar yok iken sonradan onda meydana gelmiş olmaksızın bu sıfatların ezeli olduğunu söylerler."¹⁵ Yeri gelmişken, bunun, daha sonraları Gazâlî tarafından Allah'ta ezeli gerçek sıfatların varlığına karşı benzer bir itiraza verilen cevapta kullanılan delil ile aynı türden olduğu söylenebilir. Böylece Gazâlî şunu ileri sürer: "Zorunlu varlığın zâtının ezeli olduğu ve onun fâil sebebinin bulunmadığı gibi, Onun herhangi bir sıfatının da Onunla birlikte ezelden beri var olması ve fâil sebebinin bulunmaması niçin imkânsız olsun?"¹⁶

¹⁰ *Dialect*, 43 (PG 94, 613 B).

¹¹ *De Fide Orthodoxa* I, 8 (PG 94, 824 B) Krş. yuk. s. 119-120.

¹² *Defense*, s. 4, II. 11-12.

¹³ Aynı yer.

¹⁴ Krş. *The Philosophy of the Church Fathers*, I, s. 311 vd.

¹⁵ *Defense*, s. 6, II. 9-14.

¹⁶ *Tehâfütü'l-felâsife* VI, 7, s. 166, II. 7-8.

İkincisi, *Isagoci*'sinde¹⁷ Porphyrius'un mantıkî önermelerdeki beş külli'nin sayımına gönderme yaparak Kindî teslis formülünü bir mantık önermesi haline çevirir, ki, bu önermede, "tek cevher" ibaresi konu, "üç ezeli hypostas" yüklemidir ve konu ve yüklem "dir-dır" bağıyla birleştirilmiştir. Daha sonra o kendi kendine sorar, "Konu cevhere yüklem yapılan üç ezeli hypostas nedir?" Onlar cins midirler?¹⁸ Onlar tür müdürler?¹⁹ Onlar fasıl mıdırılar?²⁰ Terimin genel anlamında onlar araz mıdırılar?²¹ Terimin özel anlamında onlar araz mıdırılar? yani özellikler midirler?²² Bunlara o bazı hypostasların cins ve bazılarının fasıl yahut tür²³ ya da onların hepsinin bir türün fertleri olup olmadığı sorusunu da ekler.²⁴ O hypostasların bunlardan herhangi biri olarak düşünülemediğini ve bu sebeple eğer bunlardan biri olarak düşünülürse ezeli olduğu varsayılan her bir hypostasın cüzlerden, yani bir konu ve bir yüklemden meydana gelmiş olması gerekeceğini kanıtlar, ve daha önce olduğu gibi, cüzlerden meydana gelen hiçbir şeyin ezeli olamayacağı sonucuna varır.

Bu delili reddinde Yahyâ sebebi olmayan ezeli bir terkinin mümkün olduğu şeklindeki önceki iddiasını tekrarlar.²⁵ Bu genel redde ilâve olarak o kesin bir şekilde, hypostasların Hristiyanlar tarafından cinsler²⁶ yahut türler²⁷ yahut Kindî'nin genel anlamıyla arazlar dediği şeyler²⁸ olarak düşünüldüğünü inkâr eder. Ancak, Kindî'nin "özel anlamıyla arazlar, yani özellikler dediği" konuda Yahyâ şöyle der: "Hristiyanlar özel anlamıyla da hypostasların arazlar olmadığını söylerler, çünkü, onlar hypostaslara özellik terimini tatbik ederken onunla onların arazlar olduklarını kasdetmezler; aksine her hypostasın bir cevher olduğunu düşünürler,"²⁹ ki bununla kasdedilen Aristo'nun "ilk cevher", yani fert dediği şeydir.^{29a} Bu pasajda, onun

¹⁷ *Defense*, s. 6, II. 18-20; s. 10, II. 15-17.

¹⁸ *Age.*, s. 6, I. 20- p. 7, I. 3.

¹⁹ *Age.*, s. 7, II. 7-11.

²⁰ *Age.*, s. 8, I. 18.

²¹ *Age.*, s. 9, II. 8-11.

²² *Age.*, II, 14-17. Buradaki "araz" teriminin hem "araz" hem "özellik" anlamında kullanılmasına referans olarak. bkz, Aristotle, *Metaph.* V, 30, 1025^a, 30-32.

²³ *Defense*, s. 9, I. 21-s. 10, I. 2.

²⁴ *Age.*, s. 10, II. 5-8.

²⁵ *Age.*, s. 7, I. 13-P. 8, I. 17; P. 9, II. 4-7; P. 10, II. 3-4, 12.

²⁶ *Age.*, P. 7, II. 4-6.

²⁷ *Age.*, II. 12-13.

²⁸ *Age.*, P. 9, II. 12-13.

²⁹ *Age.*, II. 18-20.

^{29a} *Lateg.* 5, 2^a, 11-14.

Hristiyanlar üç hypostasa “özellik” terimini tatbik ederler, şeklindeki cümleyi “özellik” teriminin üç hypostasdan herbirine özgü olan ve onunla onların herbirinin diğerinden ayrıldığı şeyin adı olarak ortak kullanılışına işaret eder.³⁰ Aynı şekilde, hypostasların fertler olarak tavsif edilmesi konusunda Yahyâ ihtiyatla şöyle der: “Hristiyanlar, Kindî’nin bu terime verdiği anlamda hypostasların fertler olduklarını da söylemezler.”³¹ Yahyâ’nın bu ihtiyatlı cümlesinin gerisinde teslis tartışmaları tarihi boyunca câri olan hypostasların gerçekliğine ilişkin ortodoks anlayışı onların fertler olarak, fakat münferit tür anlamında fertler olarak tasarlandığını ifade eder şeklindeki görüş vardır.³²

Üçüncüsü, Aristo’nun *Metafizik*’deki, “aynı” terimi “bir” terimine aittir,³³ şeklindeki cümlesi zihninde olduğu halde ve yine doğrudan Aristo’nun *Topika*’daki “aynı” ya “tür bakımından” ya “cins bakımından” yahut “sayı bakımından”³⁴ kullanılır cümlesine dayanarak Kindî “üç bir’dir ve bir üç’tür” şeklindeki Hristiyan inancına şöylece itiraz eder: “Biz bir ve aynı dediğimiz şeye ancak üç anlamda bir deriz; [Aristo’nun *Organon*]unun beşinci kitabı olan *Topika Kitabı*’nda denildiği gibi, yani ona sayı bakımından, tek’e bir dendiği gibi, bir denir; yahut ona, onlar ortak türe yani insan türüne dahil oldukları için Hâlid ve Zeyd’e bir denmesi gibi, tür bakımından bir denir; yahut ona, onlar ortak cinse, yani canlı cinsine dahil oldukları için insan ve eşeğe bir denmesi gibi, cins bakımından bir ve aynı denir.”³⁵ Daha sonra Kindî nasıl üç hypostasın birliğinin, Aristo tarafından sayılan bir’in bu üç anlamından hiçbirini bakımından anlaşılamıyacağını göstermeye çalışır. Bir’in son iki anlamı karşısında, tür ve cins bakımından birin anlamları karşısında, o kendisinin bu her iki anlamı bakımından bir’in terkihi içereceği ve bu nedenle ezeli olamıyacağı şeklindeki önceki delilini tekrar eder.³⁶ Fakat bir’in Aristocu üç anlamından ilki, sayı bakımından bir, karşısında onun yeni bir delili vardır. Şöyle ki, üç bir’in katıdır ve bir üç’ün parçasıdır şeklinde bir cümle ile başlayan Kindî, bir konu hakkında hem üçün hem de bir’in tasdik edilmesinin “çirkin saçmalık ve açık imkânsızlığın tasdiki” olduğu anlamında birşey söyler.³⁷

³⁰ Krş. yuk. dipnot, 11.

³¹ *Defense*, s. 10, II. 9-10.

³² Krş. *The Philosophy of the Church Fathers*, I, s. 305-365.

³³ *Metaph.* X, 3, 1054^a, 29-31; Krş. Averroes, *Tafsir*, X, Text. 10 (P. 1286, I. 2).

³⁴ *Top.* VII, 1, 152^b, 30-32; krş. *Metaph.* X, 3, 1054^a, 32-b, 3.

³⁵ *Defense*, s. 11, II. 4-9. Parantez içindeki ilâveleri bağlam gerektirmektedir. Bu risâlenin Périer’in Fransızca tercümesinde “beşinci olan *Topika Kitabı*’nda denildiği gibi” cümlesi tercüme edilmeden bırakılmıştır.

³⁶ *Defense*, s. 11, I. 15-P. 12, I. 3.

³⁷ Aynı yer.

Bu delil, başka bir eserinde Yahyâ tarafından kendisinin “Hristiyanlar’ın hasımları veya düşmanları” dediği kimseler adına şöylece daha tam ve açık bir şekilde yeniden üretilir: “Onların görüşüne göre, bir konu çelişik terimlerle tavsif edilemez. Fakat üç anlamı bakımından bir’in manâsına zıttır, çünkü üç çoktur ve bir çok değildir; bir üç’ün ve her sayının ilkesidir, fakat üç ne kendisinin ne de başka herhangi bir sayının ilkesidir; üç bölünebilir, fakat bir bölünemez... Böylece onlar bu iki yüklem, yani üç ve bir’in çelişik olduğunun ve Hristiyanlar onların her ikisini aynı konuya aynı zamanda tatbik ettikleri için bundan zorunlu olarak onların formülü’nün çelişik ve akîdesinin temelsiz olduğunun ispat edilmiş olduğu neticesine varırlar.”³⁸ Başka kelimelerle, onlar, Allah hakkında hem “üç”ü hem de “bir”i tasdik etmek suretiyle Hristiyanların aynı zamanda aynı yüklemi Allah hakkında hem inkâr ettiklerini hem tasdik ettiklerini göstermeye çalışırlar; çünkü, Onun üç olduğunu söylemek suretiyle onlar Onun çok, sayılabilir ve bölünebilir olduğunu tasdik ederler, fakat Onun bir olduğunu söylemek suretiyle de onlar Onun çok, sayılabilir ve bölünebilir olduğunu inkâr ederler ve böylece onlar Çelişki Yasası’nı ihlal ederler, ki bu yasa Aristo tarafından ifade edildiği şekliyle şöyledir: “Aynı şeyin, aynı zamanda aynı konuya aynı bakımdan hem ait olması hem ait olmaması imkânsızdır.”³⁹

Bu pasajda münakaşacıların, Allah’ın hem “üç” ve hem “bir” olduğunu tasdik etmenin Aristo’nun “çelişki” olarak tarif ettiği şey olduğunu göstermek maksadıyla nasıl “üç” ve “bir” terim çiftini “çok” ve “çok değil”, “sayının ilkesi” ve “sayının ilkesi değil” ve “bölünebilir ve bölünmez” terim çiftleriyle değiştirdiklerine dikkat edilmelidir. Bu Aristo’nun şu meâldeki cümlelerini yansıtır: 1) “çelişki” aynı konu hakkında bir “tasdik” ve “inkâr” ihtiva eden şeydir⁴⁰ ve 2) herhangi bir karşıtlar çiftinde ya onlardan biri diğerinin yokluğu ve bu yüzden bir anlamda diğerinin inkarı olduğu için Çelişki Yasası karşıtlara da tatbik edilir,⁴¹ ki bundan itirazcılar haklı olarak Allah’ın hem “üç” hem de “bir” olarak tasdik edilmesinde “üç” terimi “çoğu” ve onun karşıtı “bir” terimi “çok değil”i ifade ettiğine göre tasdikin çelişik olduğu neticesini çıkarırlar.

Bu delili reddinde Yahyâ Hristiyanların Kindî’nin *Topika*’dan iktibas ettiği yukardaki üç anlamdan herhangi birinde “bir” terimini kullandıklarını inkâr ederek işe koyulur ve Kindî tarafından takdim edildiği şekliyle “bir” teriminin anlamları-

³⁸ *Petits*, P. 46, I. 7-P. 47, I. 7; krş. P. 64, II. 6-7.

³⁹ *Metaph*, IV, 3, 1005⁶, 19-20.

⁴⁰ *De Interpr.* 7, 17^b, 16-18.

⁴¹ *Metaph*, IV, 6, 1011^b, 15-20.

nın sınıflandırılmasının eksik olduğunu ilâve eder.⁴² Daha sonra o “bir” teriminin başka anlamlarını ve keza onun zıddı olan “çok”un anlamlarını saymaya girişir ve onlardan teslis formülünde kullanılan “bir” teriminin anlamlarına uygun olarak iki tanesini seçer.”⁴³ Nihayet, o “bir” ve “üç” terimlerinin kullanımına ilişkin açıklamalarına dayanarak teslis formülünün hiçbir çelişki ihtiva etmediğini göstermeye çalışır, çünkü Tanrı’nın bir cihet yahut vecihten, yani “cevher” bakımından “bir” olduğu söylenir ve Onun başka bir cihet yahut vecihten, yani “hypostaslar” bakımından “üç” olduğu söylenir.⁴⁴ Yahyâ’nın gerçekten yaptığı şey hasmına, Aristo’nun Çelişki Yasası’nın tam formülasyonuna göre, bu Yasa’nın ancak aynı konu hakkında aynı şeyin aynı zamanda tasdik ve inkârının “aynıya göre (*kata to auto*),⁴⁵ ki *Metafizik*’in arapça tercümesinde “her bakımdan” (*bi-küllî’l-cihet*) ile karşılık verilmiştir,⁴⁶ olduğunda geçerli olduğunu hatırlatmaktadır.

Yahyâ tarafından sayılan “bir” teriminin çeşitli anlamları, ki onlara dayanarak o Kindî’nin itirazına cevap verir, altıdır. Bu altı manâ şunlardır:

1) Yahyâ’nın ona dair iki örnek verdiği nisbet yahut analogiyle bir (a) “kaynağın kendisinden çıkan ırmaklara nisbetine ve kalpteki hayâtî ruhun atardamarlardaki hayâtî ruha nisbetine bir nisbet denir”; (b) “ikinin dörde nisbeti ve yirminin kırka nisbeti bir nisbettir.”⁴⁸ Bu yorumlama Aristo’daki iki cümleye dayanır: birincisi, Onun “üçüncü bir şeyin dördüncüye nisbeti gibi nisbet edilen şeyler” olarak “analoji bakımından bir” (Arapçası: *vâhid bi’l-musâvât*) genel tarifi;⁴⁹ ikincisi, onun akıl ile nefis arasındaki nisbeti, görme ile beden arasındakine benzetmek suretiyle analogi örneklemesi.⁵⁰

2) Kesintisiz (*muttasıl*) anlamında bir. Her birinin bir olduğu söylenen cisim, yüzey ve çizgi gibi, ki onların her biri sonsuzca bölünebilir olsalar da yine de her biri çoktur.⁵¹

⁴² *Defense*, s. 12, II. 4-6.

⁴³ Krş. aşağıda dipnot, 47-69.

⁴⁴ *Petits*, s. 28-II. 6-7; s. 42, II. 4-8.

⁴⁵ *Metaph*, IV, 3. 1005^b, 20.

⁴⁶ Auerroes, Tefsir IV, Text. 9 (s. 346, I. 3). Krş. yuk. dipnot, 40.

⁴⁷ *Defense*, s. 12, I. 7. Buradaki Arapça *nisbet* terimi hem “relation” hem de “analoji” yerine kâimdir. Krş. Averroes: *Tafsir ma ba’det-tabia*, Index D, a, s. u.

⁴⁸ *Defense*, s. 12, II. 7-10.

⁴⁹ *Metaph*, V, 6, 1016^b, 31-32, 34-35.

⁵⁰ *Eth. Nic.* I, 4, 1096^b, 28-29.

⁵¹ *Defense*, s. 12, II. 11-13.

3) Bölünmeyen anlamında bir. Her birinin bir olduğu söylenen nokta, fert, an ve hareketin başlangıcı gibi.⁵²

“Bir”in bu iki anlamı Aristo’nun “kesintisiz olan bir’dir” ve “bölünemez bir’dir”⁵³ şeklindeki cümlelerine dayanır, ki, bunlara onun “çizgi, yüzey ve cisim”in beş “kesintisiz nicelik”⁵⁴ten üçü olduğu ve yine onun noktanın,⁵⁵ ferdin⁵⁶ ve an’ın⁵⁷ bölünmezliği hakkındaki cümleleri ilâve edilmiştir. Yahyâ’nın bölünmeyen olarak “hareketin başlangıcından (*mebde’*) bahsetmesine gelince, o muhtemelen “hareketin sonu” adına bir hatadır, çünkü Aristo’ya göre, “değişmenin bir sonu vardır,” ki o “bölünmeyen”dir, fakat “değişmenin bir başlangıcı yoktur.”⁵⁸ Yahut, belki de Yahyâ kasten Aristo’nun onu inkâr etmesi karşısında âlemin yaratılmış olduğu konusundaki kendi inancını vurgulamak maksadıyla “hareketin başlangıcı” ifadesini kullanmıştır. Eğer âlemin yaratılmış olduğu kabul edilirse bizzât Aristo onun bir başlangıcı olduğunu ve başlangıcın bölünmez olduğunu kabul ederdi.

4) Bir çok isimle adlandırılan fakat mahiyetleri bir olan şeyler hakkında söylendiği anlamda bir. Meselâ, “şarab”ın Arapça *şemûl* ve *hamr* olmak üzere iki adı vardır; aynı şekilde “eşek” ve “deve” içinde Arapça’da iki isim vardır, sırasıyla bunlar eşek için *hımâr* ve ‘*ayr*, deve için *cemel* ve *baîr*’dir.⁵⁹ Yahyâ tarafından başka iki eserinde kullanılan benzer bir örnek “insan”dır, başka bazı dillerde olduğu gibi, onun için Arapça’da *insan* ve *beşer* olmak üzere iki isim vardır, fakat onun “akıllı ölümlü canlı” formülüyle ifade olunan mahiyeti bir’dir.⁶⁰ Bütün bu örneklerde çokluk bir adlar çokluğudur ve birlik bir tanımsal formül yahut mâhiyet birliğidir. Aristo’da buna tekâbül eden pasajda mâhiyet bakımından bir, fakat isimler bakımından çok olan şeyi göstermek için kullanılan örnekler “şarap” ve “elbise”dir, o birincisi için Grekçe “*methy*” ve “*oinos*”,⁶¹ ikincisi için ise “*lopion*” ve “*imâtion*”⁶² kelimelerini kullanır.

⁵² Age., II. 13-14.

⁵³ *Phys.* I, 2, 185^b, 7-8.

⁵⁴ *Categ.* 6, 4^b, 23-25.

⁵⁵ *Phys.* VI, 1, 231^a, 25-26.

⁵⁶ *Metaph.* V, 6, 1016^b, 24-25.

⁵⁷ *Phys.* VI, 3, 233^b, 33-34.

⁵⁸ Age., 5, 236^a, 10-15.

⁵⁹ *Defense*, s. 12, II. 14-16.

⁶⁰ *Trinity*, s. 132.

⁶¹ *Phys.* I, 2, 185^b, 9.

⁶² Aynı yer, 19-20.

Bir'in bu mânâsı Yahyâ tarafından Hristiyan üçlûbirliğinin açıklanması için uygun bulunmuştur.⁶³

5) "Konu bakımından bir ve tanımsal terimleri bakımından çok anlamında bir, yani bir konu hakkında, sayıca bu bir konuda var olan mânâların sayısına tekabül eden ve bu mânâların tanımsal terimleri olan bir çok terim tasdik olunabilir. Örnek olarak Zeyd'i ele alırsak, her ne kadar o konu bakımından bir ise de, biz onun hakkında canlı, akıllı ve ölümlü tanımsal terimlerini tasdik edebiliriz."⁶⁴ Bir'in bu anlamının temeli Aristo'nun bir pasajıdır, ki onda Aristo, bir tanımın parçalarının, yani cins ve ayırımın, çok olduğunu göstermeye çalışır ve böylece o tanımın birliğini teşkil eden şeyin ne olduğu sorusunu ortaya atar.⁶⁵ Onun tarafından verilen cevap "tanımın tek bir formül (*logos*)" olduğu ve bir formülün "bu" diye gösterilen "bir şeyin formülü olması gerektiği"dir,⁶⁶ yani o bir tanım yahut bir konunun tanımsal formülü olması sebebiyle bir'dir. Bir'in bu mânâsı da Yahyâ tarafından Hristiyan üçlû birliğinin açıklanması olarak uygun bulunmuştur.⁶⁷

6) "Tanım bakımından bir ve konu bakımından çok anlamında bir; meselâ, insan. Onun insan olması nedeniyle tanımı birdir, fakat, Zeyd, Abdullah ve Hâlid gibi herbiri insan olarak vasıflanabilecek konuları bakımından çoktur."⁶⁸ Bir'in bu anlamının temeli Aristo'nun şu cümlesidir: "her ne kadar her tanımsal formül kendi içinde [cins ve ayırımı] bölünebilir ise de, bir şeyin özünü ifade eden tanımsal formül diğer bir şeyin özünü gösteren başka bir tanımsal formülden ayırdedilemez olduğunda iki şeye bir denir."⁶⁹ Bu daha sonra onun tarafından "tür bakımından bir" olarak ifade edilir ve "tanımsal formülü bir olan şeylere" gönderme yapılarak açıklanır.⁷⁰ Öteki eserlerinden birinde Yahyâ "insan" teriminin "Zeyd, Amr ve Hâlid'e tatbik edilmesi örneğiyle açıkladığı "tür bakımından bir"⁷¹ ifadesini yine kullanır ki, bu, onun "tanım bakımından bir ve konu bakımından çok dediği şeyi gösterdiği örneklerle aynıdır. Bir'in bu anlamı Yahyâ tarafından onun burada alakadar olduğu soruya, yani bir tek tanrının niçin üç olarak vasıflandırıldığı sorusuna bir cevap olarak te-

⁶³ *Defense*, s. 12, I. 16-s. 13, I. 3.

⁶⁴ *Age.*, s. 13-II. 3,7.

⁶⁵ *Metaph.* VII, 12 1037^b, 8-23.

⁶⁶ Aynı yer, 26 -27.

⁶⁷ *Defense*, s. 13, II. 7-8.

⁶⁸ *Age.*, s. 13, II. 8-11.

⁶⁹ *Metaph.* V, 6; 1016^a, 32-35.

⁷⁰ *Age.*, 1016^b, 31-33.

⁷¹ *Unity*, s. 131.

lâkki edilmez, çünkü doğrudan doğruya o niçin üç tanrı bir olarak vasıflandırılmaktadır sorusuna bir cevaptır. Kilise Babaları arasında üçlülüğün açıklaması olarak bir'in bu anlamı konusunda bir görüş ayrılığı vardı.⁷²

İşte Kindî'nin iki temel itirazına Yahyâ'nın cevapları böyledir. Onların her birinin parçalardan mürekkebe olması sebebiyle hypostasların ezeli olamayacakları itirazı karşısında Yahyâ onların her birinin parçalardan oluştuğunu fakat bu parçaların hiçbir zaman birbirlerinden ayrı bulunmamaları, aksine ezelden beri birbirleriyle terkip halinde olmaları sebebiyle yine de onların ezeli olabileceklerini kabul eder. Bir şeyin aynı anda hem üç hem bir olmasının çelişik olduğu itirazı karşısında o, eğer bu şey değişik cihetlerden üç ve bir ise bunun mümkün olduğu cevabını verir. O bunu, bir teriminin şu iki anlamıyla açıklar: 1) tanımsal formül bakımından bir fakat isimler bakımından çok olan bir anlamında bir; "insan" kavramı gibi ki onun bütün dillerde tanımsal formülü birdir. Arapça gibi bazı dillerde *insan* ve *beşer* diye iki ismi vardır; 2) konu bakımından bir fakat tanımsal terimler bakımından çok olan bir anlamında bir; meselâ, "Zeyd akıllı ölümlü canlıdır" önermesindeki "Zeyd" terimi gibi.

Fakat şimdi bu iki mânâyı yakından inceliyelim ve onların ne ifade ettiğini görelim.

Birinci anlama göre, teslis formülünde "bir" in kullanılışı hypostasların çokluğunun insan yahut şarap yahut eşek veya deve için iki Arapça kelime çokluğuna benzemesi nedeniyle haklı çıkarılmıştır. Bu açıklama çok açık bir şekilde ikinci ve üçüncü hypostasların yalnızca isimler olduğu ve hiçbir gerçekliklerinin bulunmadığını ifade eder, ki bu Yahyâ'yı bir Sabelliuscu yapar. Fakat, gördüğümüz üzere, Yahyâ üç hypostasın hepsinin gerçekliğinin samimi bir müminidir.⁷³

İkinci anlama göre, teslis formülünde "bir" in kullanılışı Yahyâ tarafından hypostasların çokluğunun yine kendisi tarafından, "Zeyd ölümlü, akıllı bir canlıdır" tanımsal önermesindeki bir konuya yüklem yapılan ölümlülüğü, akıllılığı ve canlılığı adlandırdığı mânâların çokluğuna benzetilmesi gerekçesiyle haklı çıkarılmıştır. İmdi, *mânâlar* (*meâni*) terimi burada Yahyâ tarafından her iki anlamında kullanılmış olabilir, ne varki, her ikisi de bir sıkıntıya sebep olacaktır. Birincisi, *meâni* terimi burada onun tarafından "şeyler" (*eşyâ*) anlamında kullanılmış olabilir, çünkü başka bir eserinde o teslis formülünde "bir" ve "üç" ü "bir şey" [bir cihetten] bir şey ve [başka cihetten] üç şey (*eşyâ*) olarak vasıflanabilir cümlesine kıyasla açıklar ki, burada o so-

⁷² Krş. *The Philosophy of the Church Fathers*, I, s. 337, 348, 351.

⁷³ Krş. yuk. dipnot 14 ve 32.

nunda üç şeye *üç meâni* ve üç *sıfât* olarak işaret eder.⁷⁴ Fakat bu, bu açıklamayı önceki açıklamanın karşısı yapar. İkincisi, *meâni* terimi onun tarafından burada aklî bir kavram anlamında kullanılmış olabilir. Fakat bu da yine onu bir Sabellius'cu yapacaktır.

Benzer güçlükler onun başka analogilerle teslisi açıklamaya çalıştığı öteki eserlerindeki teşebbüsünden kaynaklanır.

Onun tarafından kullanılan bir analogi “Zeyd babadır, dört kol boyundadır ve bir tabiptir” önermesidir.⁷⁵ İkinci bir analogi “Zeyd bir tabiptir, mühendistir ve kâtipdir” önermesidir.⁷⁶ Üçüncü analogi karşı karşıya duran iki ayna analogisidir. Birinci aynadaki herhangi bir görüntü ikinci aynada yansıyacak ve böylece onda B görüntüsünü meydana getirecektir. Bu B görüntüsü sıra ile birinci aynada yansıyacak ve böylece onda C görüntüsünü meydana getirecekti. Bu A, B ve C görüntülerinden her biri kendisini takip edenden, sebebin eserle alakası ölçüsünde ona bağlı olarak, ayrıdır, fakat onlar B ve C görüntüleri sadece A görüntüsünün yansımaları olduğu ölçüde birdir.⁷⁷ Bu analoginin Abucara'da⁷⁸ ve ondan önce, Plotinus'da⁷⁹ yer aldığına işâret edilebilir. Dördüncü analogi, üçü birbirlerinden ayrılabilir olduğu halde yine hepsi bir cevher oluşturan *akıl*, *âkıl* ve *mâkûl* analogisidir.⁸⁰ Beşinci analogi hareket halindeki bir geminin bordasındaki paketler analogisidir. Bir bakımdan bu paketlerin hareket ettiği, başka bir yönden onların sâkin oldukları söylenebilir.⁸¹ İmdi, bu beş analogiden ilk ikisi Aristo'nun “araza göre bir” dediği ve “âdil müzisyen Corsicus”⁸² ibaresiyle örneklediği şeye tekâbül eder. Fakat kesinlikle Yahyâ bu analogilerle hypostasların araz olduklarını ifade etmeyi kasdetmemiştir. Son üç analogiye gelince, çok açıktır ki, her ne kadar onların her birinde birlik ve çokluk tavsif edilebilirse de ortodoks Hristiyan teslis akîdesine göre onların hiçbirinde çokluk hypostasların çokluğunu gerektiren gerçek türden bir çokluk değildir.

Şu halde, bu analogilerin anlamı nedir ve Yahyâ'nın kendisinin teslis anlayışı nedir?

Bu soruya bir cevap bizzat Yahyâ tarafından kendisinin öteki eserlerinden birinde verilir. Bu risâlede, Yahyâ önce adı bilinmeyen bir Hristiyanlık muhalifinin bütün

⁷⁴ *Petits*, s. 66, II. 6-8, ve s. 67, II. 6-7.

⁷⁵ *Petits*, s. 49, II. 1-9.

⁷⁶ *Trinity*, s. 156, 167, 170.

⁷⁷ *Petits*, s. 12-17; *Trinity*, s. 157-160.

⁷⁸ Ebucara, *Mimar* III, 21, s. 155.

⁷⁹ Enn. I, 1, 8.

⁸⁰ *Petits*, s. 18-20; *Trinity*, s. 160-161.

⁸¹ *Trinity*, s. 168.

⁸² *Metaph.* V, 6. 1015^b, 16-20.

Hristiyanların yani bütün ortodoks Hristiyanların “üç hypostas (*ekânim*), bir cevher”⁸³ formülü üzerinde görüş birliğinde olduklarını söylediğini iktibas eder ve ondan sonra onun şöyle delil getirdiğini aktarır: “Eğer Hristiyanlar Baba’nın, ışıyla aydınlatan ve ısıyla ısıtan güneş ve Oğul’un güneşin ışınları ve Ruh’un onun ısısı gibi olduğunu iddia ederlerse, o takdirde onlara bu analoginin ışınların ve ısının güneşin güçleri (*kuvâ*) olduğu varsayımına mı dayandırıldığı sorulabilir. Eğer öyle ise, o takdirde, Oğul ve Ruh, bu analoginin terimleri vasıtasıyla aynı şekilde Baba’ya bağlı olduğu için onlar hypostaslık tanımından çıkarlar ve Tanrı’da iki güç yahut O’nda iki araz olurlar ve bu yüzden de, Onun aksine, onlar hypostas değildirler.”⁸⁴ Başka kelimelerle, bütün ortodoks Hristiyanlarca ezberden söylenen bu Kapadokyan formül hypostasların gerçek varlıklar olduğu anlamına geldiği halde, eşit olarak ortodoks Hristiyanlarca da kullanılan güneş ve onun ışınları benzetmesi üç hypostastan ikisinin, yani Oğul ve Kutsal Ruh’un gerçek varlıklar olmadığını tazammun eder.

Bu delilin reddinde Yahyâ şöyle der: “Güneş ve ışınları örneği bazı Hristiyan ilahiyatçılarınca sadece kendilerinin [teslis] akîdelerini anlaşılır (*makûl*) yapmak maksadıyla kullanılır. Bununla onlar duyulur nesneler arasında bir bakımdan bir ve bir başka bakımdan birden çok olan birşey olduğunu göstermek suretiyle hasımları tarafından desteklenen ve savunulan genel görüşü yani hiçbir şeyin hiçbir şekilde hem bir hem üç olamayacağı görüşünü reddederler. Ancak bundan ben belli bir yönden bir şeye bir benzetme tatbik ettiğimde benzetmeye konu olan şeyin bütün yönlerden benzetilen şeye benzemesi gerektiği neticesi çıkmaz. Gerçekten, aralarında hiçbir fark bulunmayan iki şey bulmak imkânsızdır, çünkü çokluk kaçınılmaz olarak farklılığı içerir, farklılık da çokluğu içerir.”⁸⁵ Yine, “Hristiyanlarca kullanılan örneklerin onlar tarafından benzetilen şeye her bakımdan benzetildiği düşünülmemelidir.”⁸⁶

Cümlelerin ifade şekline burada Yahyâ’nın güneş ve ışınları analogisi hakkında söylediği şeyin onun tarafından, kendisinin kullandığı öteki bütün analogilere tatbik edilmesi gereken genel bir prensip olarak anlaşılmasının kastedildiği neticesi çıkarılabilir. Gerçekte, onun cümlesi teslis muammasının açıklanmasında kendileri tarafından kullanılan her analogiye karşı Kilise Babaları’nın genel tutumunu yansıtır.⁸⁷ İznik’li Gregory onu “Sadece analogide uygun olan kabul edilsin fakat aykırı

⁸³ *Petits*, s. 36, 1-2. Krş. yuk. dipnot, 8.

⁸⁴ *Petits*, s. 38, I, 5, s. 39, I. 2.

⁸⁵ *Age.*, s. 39, I. 3, s. 40, I. 4.

⁸⁶ *Age.*, s. 42, II. 7-8.

⁸⁷ Krş. *The Philosophy of the Church Fathers*, I, s. 428-429 ve 304.

olan reddedilsin.”⁸⁸ cümlesinde ve Bizanslı Leontius da aynı şekilde “Bir uygunsuzluk ihtiva etmeyen hiçbir örnekleme yoktur,”⁸⁹ cümlesinde ifade etmiştir.

Bununla birlikte, tıpkı yukarda güneş ve ışınları hakkında iktibas olunan pasajda Yahyâ hypostasların gerçekliğinin inkâr edilmesine karşı çıktığı gibi başka bir pasajda o onların gerçekliğinin yanlış bir yorumuna da karşı çıkar. Bu pasajda, o, Tanrı'nın bir cevher, üç hypostas olduğu ve her bir hypostasın Tanrı olduğu iddialarını sebebiyle Hristiyanları üç Tanrı'ya inanmakla suçlayan biri olarak aktardığı adı bilinmeyen bir Hristiyanlık düşmanına cevap vermeye çalışır.⁹⁰ Bu suçlamaya verdiği cevapta o, böyle bir suçlamanın sadece “Hristiyanlar arasında *câhil* kimselere” yapılabileceğini söyler, çünkü onlar yanlış bir şekilde ve dinsizce “üç hypostasın, herbiri kendi içinde diğerinden farklı olan üç konunun zâtları olduğunu”⁹¹ zannederler ve bu, gerçekten, “Tanrının üç cevher ve üç Tanrı olduğunu”⁹² ifade eder. Buna göre, “Hristiyanlar arasındaki câhiller” ifadesiyle o, yalnızca öğretim görmemiş kitleyi kasdetmez; onunla o Üçtanrıcılık (tritheism) olarak bilinen akîdenin taraftarlarını da kasdederek, çünkü onun bu “Hristiyanlar arasındaki câhiller”e ilişkin tavsifi Photius'daki bir pasajda yansır, ki orada Üçtanrıcılar şöyle tavsîf edilir: “Bazı daha utanmazlar tabiatı, hypostası ve zâtı aynı anlamda alarak Kutsal Teslis’de üç zât olduğunu tasdik etmekten çekinmediler ve bu yüzden onlar, sözlü olarak değilse bile en azından düşüncede, üç Tanrı ve üç Ulûhiyyet olduğunu ta’lim ettiler.”⁹³ Yahyâ'nın inandığı, sahih Hristiyan teslis anlayışı “âlim imamların” (el-eimmetü'l-ulemâ) yani Kilise Babaları'nın anlayışıdır ki, o bunlardan “Dioysius [the Areopogite]u Grêgory [of Nazianzus]’u, Basil the Great’i ve John Chrysostom’u” zikreder.⁹⁴ O, bu teslis anlayışının “Hristiyanların üç fırkası” yani, Melkitler, Nesturîler ve Yakûbilerce kabul edildiğini söyler.⁹⁵ Başka yerde o “bir cevher” ibâresindeki “cevher” teriminin “zât”⁹⁶ yahut “mâhiyet”⁹⁷ anlamında alınması gerektiğini ve onlara nazaran

⁸⁸ *Oratio Catechetica* 10 (PG 45, 41 D).

⁸⁹ *Lib. Tres* I (PG 86, 1280 D).

⁹⁰ *Petits*, s. 44, I. 8, s. 45, I. 2.

⁹¹ *Age.*, s. 45, II. 3-4.

⁹² *Age.*, II. 6-7.

⁹³ Photius, *Biblioth.* 230 (PG 103, 180 BC). Grekçe *ousia* hem “zât” hem de “cevher” anlamına gelir ve ortodoks Hristiyanlığa göre, “zât” anlamında o “tabiat” la aynıdır fakat “cevher” anlamında o “hypostaslarla” aynıdır.

⁹⁴ *Petits*, s. 53, II. 4-6.

⁹⁵ *Age.*, s. 54, I. 8, s. 55, I. 1.

⁹⁶ *Petits*, s. 21, I. 7, s. 22, I. 3.

⁹⁷ *Defense*, s. 12, I. 15.

bir Tanrının üç olduğu üç hypostasın ayırıcı özelliklerinin babalık, oğulluk ve sudur (inbiâs) olduğunu açık bir şekilde ifade eder.⁹⁸

Bütün bunlardan Allah'ın hem bir hem üç olduğu şeklindeki Hristiyan tasdîkinin Çelişmezlik Yasası'nın ihlâli olduğu suçlamasına Yahyâ'nın, Allah hakkında tasdik olunan "birliğin" O'nun zâtı bakımından ve O'nun hakkında tasdik olunan "üçlüğü" O'nun hypostasları bakımından olması nedeniyle, bu tasdikte bu tür bir ihlâlin olmadığı şeklinde cevap verdiğini anlıyoruz. Cevabını haklı çıkarma çabasında Yahyâ, bir konunun benzer bir yolla aynı zamanda hem bir hem de üç olarak tavsif edilmesinin mümkün olduğu görülen bazı önermeler iktibas eder. Ne var ki, bu önermelerden hiçbirisi onun tarafından Teslis formülüne tamamıyla benzer olarak alınmamıştır, yani bu önermelerdeki birlik ve çokluk, Teslis formülündeki birlik ve üçlük ile aynı değildir. Bunun temeli, teslisin bir muammâ olduğu şeklindeki Kili-se Babaları'nın ortak görüşüdür⁹⁹ ki, bu konuda onlar tarafından teşebbüs edilen bütün açıklamalar muammâyı çözmeye teşebbüsleri değil fakat sadece onun akîde şeklindeki formülleştirilmesinin kendi içinde çelişik ve anlamsız olduğu suçlamasından kurtarma teşebbüsleridir ve onlar bunu, filozofların çeşitli yollarla nasıl çoğun "bir" terimiyle adlandırılmasına ilişkin ortak uygulamanın doğruluğunu kanıtladıklarını göstermek suretiyle yaparlar.¹⁰⁰

IV. BİLİNMEYEN KÜÇÜK BİR NASTURÎ GRUP*

Şehristânî'nin İslâm dünyasında bilinmekte olan Hristiyan fırkalarına ilişkin açıklamasında, teslise dair ortodoks Hristiyan akîde olarak bilinen şey, onun üç temel fırkanın, yani Melkitler, (Bizans Kilisesi),¹ Nesturîler,² ve Yakûbîler (Monofizitler),³ akîdelerine ilişkin tasvirinde görülebilir. Heretik teslis anlayışları onun tarafından Makedonyalılar'a, Sabelliuscular'a ve Ariuscular'a atfedilir.⁴

⁹⁸ *Petits*, s. 45, II. 5-6.

⁹⁹ Krş. *The Philosophy of the Church Fathers*, I, s. 287-288.

¹⁰⁰ *Age.*, s. 309-310.

* Bu bölüm benim *Revue des Etudes Augustiniennes*, s. 6: 249-253 (1960)'de aynı başlıklı yayınlanan makaleme dayanmaktadır ve benim "More about the Unknown Splinter Group of Nestorians" makalem ilâvedir, *age.*, 11: 217-222 (1965).

¹ *Milel*, s. 173 vd.

² *Age.*, s. 175 vd.

³ *Age.*, s. 176 vd.

⁴ *Age.*, s. 178-179.

Ortodoks akıdeye bağlı bütün Hristiyanlar, yani Melkitler, Nesturîler ve Yakûbîler tarafından benimsenen teslis anlayışı Şehristânî tarafından şöylece tanıtılır:

“Onlar Allah'ın üç hypostasa (ekânim) sahip olduğunu söylerler. Onlar Yaratıcının tek cevher... cevherlikte bir ve hypostaslıkta üç olduğunu söylerler ve onlar hypostaslarla varlık, hayat ve ilim gibi sıfatları, yahut Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'u kasdederler,” İlim Oğul yahut Kelimedir ve bu üç hypostasdan enkarnasyon yoluyla İsa'nın bedeniyle birleşen yalnızca Oğul'dur.⁵ Üç ortodoks fırkanın bu genel teslis görüşünün karşısında Şehristânî üç heretik fırkanın teslis hakkındaki görüşlerini zikreder. Onların heretik görüşlerindeki ortak unsur üç hypostasın hepsinin ezelîliğine ve gerçekliğine inanmayı kabul etmemeleridir. Makedonyalılar Kutsal Ruh'un yaratılmış olduğunu, Ariuscular hem Oğul'un hem de Kutsal Ruh'un yaratılmış olduğunu iddia ederler, Sabelliuscular ise Tanrı'nın “üç özelliği olan tümüyle İsa'nın bedeniyle birleşen bir tek cevher, bir tek hypostas olduğunu” iddia ederler, ki bunun anlamı üç özelliğin birbirlerinden ve yine tek hypostaslı cevherden ayrı olmadığıdır; öyleyse onlar sadece isimlerdir.⁶

Ondan sonra üç hypostasın hepsinin ezelîliğine ve gerçekliğine inanan kimseler altında Şehristânî Melkitler'e dair şunu söyler: “Onlar açıkça cevherin hypostaslardan başka olduğunu, onların arasındaki ilişkinin sıfatın taşıyıcısı (mevsûf) ile sıfat arasındaki ilişki gibi olduğunu ifade ederler”⁷ yani, hypostasların cevhere nisbeti, Müslüman Sıfatçıları tarafından tasarlandığı şekliyle, sıfatların Allah'a nisbeti gibidir. Yakûbî teslis anlayışı hakkında o “zikrettiğimiz gibi, onlar üç hypostasa inanırlar”⁸ diyor, yani onların teslis görüşü Melkitlerinki gibidir, bununla birlikte, o devamla, onların Mesihin tabiatına dair görüşlerinin hem Melkitlerinkinden hem de Nesturîlerinkinden farklı olduğunu göstermeye çalışır. Fakat o Nesturîlerin teslis görüşünü tasvirinde, fırkanın kurucusu, Nestorius, “Allah üç hypostasa; varlık, ilim ve hayata sahip olan birdir, dedi” genel cümlesiyle başlar. Bu cümle, buraya kadar, Nesturîleri ortodoks teslis akîdesinin taraftarları arasına dahil eder. Ne var ki, daha sonra, Şehristânî devamla, “cevherin [yani, zâtın] hypostaslardan başka olduğuna” inanan Melkitlerin ve Yakûbîlerin aksine Nesturîlerin “Tanrı'nın üç hypostas [varlık, ilim ve hayat] sahibi bir olduğuna, fakat bu hypostasların zâta ilâve edilmiş olmadığına ve onların onda (hüve)⁹ olmadığına, inandıklarını haber verir, yani onlar ne zâtdan

⁵ Age., s. 172.

⁶ Age., s. 178.

⁷ Age., s. 173.

⁸ Age., s. 176. İbn Hazm (Fisal I, s. 49) Yakûbîleri “Mesih'in Tanrı olduğuna ve Tanrı'nın çarmıha gerilerek öldüğüne” inananlar olarak tanıtır. Onun Yakûbîler'e ilişkin tavsifi Patripassianism'e yaklaşan özel bir tür Monofizit tavsifidir.

⁹ Milel, s. 175. Hüve zamirinin burada mecrii yoktur. O muhtemelen *hiye*'nin bozulmasıdır ki onun mecrii *zât* olabilir.

başkadır ne de zâtla aynıdır, bu demektir ki, onlar ne mevcuttur ne de mevcut değildir. Zâtla ilişkileri bakımından bu hypostas anlayışı Şehristânî tarafından “Mu’teliler arasında Ebû Hâşim’in *abval*” anlayışına benzetilir,¹⁰ bu suretle o “ne Allah ne de Allah’tan başka”¹¹ ve “ne mevcut ne de gayr-i mevcut”¹² olarak formüle edilen *abval* nazariyesine gönderme yapar.

Şu halde, Şehristânî’ye göre, onun Nestûrîler olarak tanıttığı bu Hristiyan grubun görüşü, tıpkı Ebû Hâşim’in haller teorisinin Sıfatçıların gerçekçiliği ile Sıfat karşıtlarının isimciliği arasında ortada yer alması gibi, ortodoks teslisçiliği ile Sabellianizm arasında ortada durur. Hristiyanlıkta, patristik dönem boyunca, sıfatçılık (modalizm) ve isimcilik (nominalizm) arasında, Teslis meselesi hakkında yapılmış, hiçbir ayırım yoktur.¹³ İkinci ve üçüncü şahısların gerçekliğine ilişkin ortodoks iddia ile onların gerçekliğine ilişkin Sabellian inkâr arasında ortayer de yoktu. Ne var ki, bu Nestûrîler bu hypostasların gerçekliğini hafifletmek suretiyle bu iki aşırı görüş arasında orta yer buldu.

Daha sonra, zihninde, haller teorisinin başlangıçta genel olarak küllîler ve isnat teorisi olarak doğmuş ve ancak daha sonra onun Allah’a isnat edilen terimlere uygulanmış olması olduğu halde,¹⁴ Şehristânî, Nestûrî teslis formülündeki Allah’a ilişkin isnadı genel mantıkî hükümlere benzetmeye çalışır. O benzetmesine mukaddeme kabilinden iki açıklama ile başlar: 1) formüldeki Allah hakkında yüklem yapılan “ilim” teriminin filozofların “akıl” (*nûk*) dediği ve Yeni Ahit’de “Kelime” denilen şey olduğu¹⁵ 2) Nestûrî formülde Allah hakkında yüklem yapılan “ilim” ve “hayat” terimlerinin O’na O’nun âlim olmasından ötürü yüklem yapıldığı ve bir âlimin zorunlu olarak hayat ve ilim sahibi olduğu.¹⁶ Daha sonra o devamla şöyle der: “Nestorius’un formülü nihayet, filozofların insanın {o canlı ve akıllıdır} tanımında dedikleri gibi, Tanrı’nın mevcut, hayy ve âkıl (*nâtık*) olması anlamına gelir, şu var ki, onun mürekkebe bir cevher olması nedeniyle insan hakkında yüklem yapılan bu *mânâlar* farklılık gösterir, buna karşılık Allah mürekkebe olmayan basit bir cevher olduğu için [O’nda bunlar farklı değildir].”¹⁷ Bütün bunlar Ebû Hâşim’in sıfatlar teorisi diye gördüğümüz şeye benzemektedir ki, ona göre “hayy” ve “âkıl” gibi terimler in-

¹⁰ Age., s. 175.

¹¹ *Fark*, s. 182.

¹² *Nihâye*, s. 198.

¹³ Krş. *The Philosophy of the Church Fathers*, I, s. 580.

¹⁴ Krş. yuk. s. 170-171.

¹⁵ *Milel*, s. 175.

¹⁶ Aynı yer.

¹⁷ Aynı yer.

sana yüklem yapıldığında onun cins ve tür sıfatları adını vereceği türden hallerdir;¹⁸ ve ayrıca bu tür iki veya daha çok terim insana yüklem yapıldığında onda hallerin çokluğunu ifade eder, oysa bütün bu tür terimler Allah'a yüklem yapıldığında tek Tanrılık haline indirgenebilir olacaktır.¹⁹ Şehristânî'nin yorumuna göre, bu yeni teslis anlayışının ifade ettiği şey onun Teslise haller teorisine dayanan bir yorum (modalistik) vermesidir.

Fakat bu yeni teslis anlayışına sahip olan Hristiyanlar kimlerdir? Şehristânî onları "Nestûrîler" diye isimlendiriyor. Fakat o bununla Hristiyanlık tarihinden bizce ve keza Müslümanlarca bilinen Nestûrîler'i kasdetmiş olamaz. Bir kere, biz Nestorius'un teslis hakkındaki görüşünde ortodoks olduğunu biliyoruz. Sonra, biz İznik Akâidi'nin "Melkitler'in, Yakûbîler'in ve İbâdî yahut Nestûrîler'in akâidini teşkil ettiğine ve onun onlar tarafından günlük dualarında okunduğuna"²⁰ dair Mesûdî'nin tanıklığına sahibiz. Keza, sonra İbn Hazm'ın Hristiyanlığa ilişkin açıklamasında Nestûrîlerin, teslis akîdesi konusunda ortodoks Melkitlerle aynı görüşe sahip oldukları söylenmektedir.²¹ Sonra, yine Yahyâ İbn Adî, üç Hristiyan fırkanın, yani Melkitler, Nestûrîler ve Yakûbîler'in teslis akîdesi konusunda tamamen mutabık olduklarını söyler.²² Son olarak, Şehristânî kendisinin bu "Nestûrîler'in" kurucusunu Me'mûn zamanında ortaya çıkan "*Nestûr el-hakîm*" olarak tanıtır.²³ İbn Esîr, Şehristânî'nin bu pasajındaki Nestûr'u, Nestûrîliğin 451'de ölen tarihi kurucusu olarak anlar ve bu yüzden Şehristânî'yi Nestûrîliğin tarihini bilmemekle suçlar.²⁴ Ancak Şehristânî tarafından böyle bir bilgisizlik muhtemel değildir. Çünkü, Nestûrîliğin doğuşuyla ilgili tam bir açıklama Mes'ûdî (ö: 912) gibi ünlü bir Arap tarihçisinin eserlerinde verilmiştir, orada Nestorius'un Konstantinopollü bir patrik olduğu, İmparator II. Theodosius'un hükümdarlığı zamanında parladığı, İskenderiye'li Cyil'in çağdaşı olduğu ve Efes Konsili'nde aforoz edildiği açıkça ifade edilmiştir.²⁵ Şehristânî'nin (ö: 1153) bu olgulardan haberdar olmamış olması düşünülemez. Sonra, keza, Şehristânî'nin burada kendisinin Nestûrîler dediği kimselerin kurucusuna dair, onun yaşadığı zaman ve lakabı *el-hakîm* gibi ayrıltılı tasviri, ki bunların Kostanti-

¹⁸ Krş. yuk. s. 187, dipnot 16.

¹⁹ Krş. yuk. s. 172-174.

²⁰ Mesûdî, *Tenbih*, s. 142.

²¹ *Fisal I*, s. 49.

²² D  rier, *Petits*, s. 55, II, 1.

²³ *M  lel*, s. 175.

²⁴ İbnü'l-Esir, *el-K  mil*, I, s. 237.

²⁵ M  r  c, II, s. 327, 328; *Tenbih*, s. 148-150 (204-207).

nopollü tarihi Nestorius hakkında söylenmiş olduğu bilinmemektedir, onun burada gerçekten mevcut olan ve *Nestûr el-hakîm* diye bilinen bir şahsa işaret ettiğini gösterir; o Me'mûn zamanında ortaya çıkmış kendisi bir Nestûri olan ve taraftarları, Nestûriler içinde ayrı bir grup oluşturarak Nestûriler'e aidiyeti sürdüren bir kimse idi. İmdi, Tigris bölgesinde, Adiabene'de, kesinlikle Şehristânî'nin zikrettiği "Me'mûn'un zamanı"na uygun düşen yaklaşık 800'de²⁶ Nestorius (Arapça'da Nestûr) adıyla bir Nestûrî piskoposun ortaya çıkmış olması tesadüftür. Bu Nestûri Piskopos Nestorius hakkında daha başka bir şey bilinmemektedir, bununla beraber o, Hristiyan teslis akidesine, taraftarları Şehristânî tarafından "Nestûrîler" olarak tanıtılan ve Mesih'in tabiatına ilişkin akîdesi yine Şehristânî tarafından Nestûri olarak nitelenen yeni bir meyil veren "Nestûr el-hakîm" olmuştuk için uygun bir adaydır.

Ancak Nestûrîler'in teslis anlayışına dair Şehristânî'nin açıklamasında onun onların yeni bir teslis formülü kullanmalarına ilişkin tanıklığı ile bu yeni teslis formülünün Ebû Haşim'in haller formülüne benzediğine ilişkin kendi görüşü ayrılmalıdır. Kendisinin tanıklığına gelince, onun için, Hristiyanlar'a göre "hypostasların cevherle alâkası, hallere inanan Müslümanlara göre hallerin cevherle alakası gibidir"²⁷ diyen Cüveynî'de bir destek bulunabilir. Şimdi bu tür bir modalistik teslis anlayışının genel olarak Hristiyanlara atfedilmesinin, İrân'da yaşamış olan Cüveynî'nin bu yeni teslis formülünde ağırlıklı bir şekilde Nestûrî olan İrân Hristiyanlarıyla temasları yoluyla haberdar olmuş olması varsayımından başka hiçbir açıklaması yoktur. Dikkat edilecektir ki iktibas olunan pasajda yalnızca Nestûrîler'in teslis formülünü Ebû Hâşim'in haller teorisi formülüyle özdeşleştiren Şehristânî dahi öteki iki pasajda²⁸ genel olarak Hristiyanların teslis formülünü "Ebû Haşim'in haller formülü ile özdeşleştirir ve bu muhtemelen, yine onun yaşadığı İrân'da Hristiyanlarca kullanılan hakim formülün bu olmasından ötürüdür. Bundan başka, ilerde göstermeye çalışacağım gibi, Şehristânî'nin bu yeni Nestûri teslis formülü "Me'mûn zamanında" ortaya atılmıştır şeklindeki cümlesini destekleyen delil vardır. Bununla birlikte, yukarda görmüş olduğumuz gibi Cüveynî'nin de görüşü olan Şehristânî'nin yeni Nestûri teslis formülünün Ebû Haşim'in haller formülünün benzeri olduğu görüşüne gelince, ben, Yeni teslis formülüne benzeyen bir formülün sünnî Müslüman Sıfatçılar tarafından kendilerinin sıfatların gerçekliğine inançlarının bir ifadesi olarak kullanılmış olduğunu göstermeye çalışacağım. Aynı ayırım Cüveynî'nin genel Hristiyan teslis akîdesine ilişkin izâhında da yapılacaktır.

²⁶ Krş. *Dictionary of Christian Biography*, s. u. "Nestorius (6)"; *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas Bishop of Marga*, ed. and trans, F. A. W. Budge (1893), I, P. 279. I. 12; II. 506.

²⁷ *İrşâd*, s. 28.

²⁸ *Milel*, s. 34; *Nihâye*, s. 198.

Önce Şehristânî'nin Yeni Nestûri teslis formülünün Ebû Haşim'in haller formülüne benzediği şeklindeki cümlesini ele alalım. Ebû Haşim'in kendisinin gayri sünni haller akîdesi için "Tanrı değil ve Tanrı'dan başkası da değil" formülünü kullanmasından uzun süre önce Süleyman b. Cerir aynı formülü sünni sıfatlar akîdesi için kullanmıştır.²⁹ Süleyman b. Cerir, Yeni Nestûri teslis formülünün saltanatı esnasında ortaya çıktığı Me'mûn'un saltanatından önce 785'de öldüğüne, buna karşılık Ebû Hâşim bu saltanattan çok sonra 933'de öldüğüne göre, Yeni Nestûri formülün incelenmesinin Ebû Haşim'in kullandığı formül ışığından daha çok Süleyman b. Cerir tarafından kullanılmış olan formül ışığında olması gerektiği oldukça açıktır.

Bu sünni İslâmî formül ışığında incelendiğinde bu yeni Nestûri formülün, her ne kadar ifadesindeki değişiklik İslâmî sıfatlar öğretisiyle sözel bir uzlaşma teşebbüsü olarak kabul edilebilirse de onun asla ortodoks Hristiyan teslis anlayışından bir sapma olmadığı görülebilecektir.

Şimdi bu yeni formülün iki parçasını daha yakından inceliyelim. Formülün birinci parçası, yani hypostaslar "zât üzerine zâid değildir" kısmına gelince, eğer biz onun anlatım biçiminden "sıfatlar Allah'tan başka değildir" diye iddia eden Sünni İslâm formülünün bu parçasına uygunluk amaçlandığını kabul edersek, onun, İslâmî öğretideki prototipi ile aynı anlama sahip olduğunu da kabul etmeliyiz. İmdi, İslâmî formüldeki "Allah'tan başka değildirler" ifadesi, görmüş olduğumuz gibi,³⁰ sıfatların Allah'la birlikte ezeli oldukları ve onların O'ndan ayrı olmadıkları anlamına gelir. Sonuç olarak, "zat üzerine zâid değil" ifadesinin aynı şekilde hypostasların zât ile birlikte ezeli oldukları ve onların ondan ayrı olmadıkları anlamına gelmesi gerekir. Fakat bu uygun Hristiyan öğretisidir; ve bu yüzden yeni teslis formülündeki "zât üzerine zâid değil" ifadesi ile orijinal teslis formülündeki "bir zât" ifadesi arasındaki fark sadece sözden ibarettir.

Bizim hypostaslar "zât değil"dir mânâsında anladığımız yeni Nestûri formülün ikinci parçasına gelince, ifade biçiminden İslâmî formülün sıfatlar "Allah değildir" diye iddia eden kısmına uygunluk amaçlandığı varsayılsa bile biz, bu yeni Nestûri formülün biçimlendiricilerin, her bir hypostasın Tanrı olduğunu söyleyen ortodoks Hristiyan Teslis anlayışından sapmadıklarını göstermeye çalışacağız.

Dikkat edilecektir ki, formül hypostasların Tanrı olmadığını söylemez; o sadece hypostasların "Onda" yani "zât" da olmadığını söyler.³¹ Şimdi, Arapça "zât" terimi burada Kapadokyan "bir cevher, üç hypostas" formülündeki Grekçe *ousia*'nın yerine

²⁹ Krş. yuk. s. 207-209.

³⁰ Krş. yuk. s. 210.

³¹ Krş. yuk. s. 389 dipnot 9.

geçer. Fakat ortodoks Hristiyan teslis anlayışına göre “tek cevher” ifadesi yalnızca her üç hypostasın birlikte ezeli ve cevherde ayrılmaz olduklarını değil fakat aynı zamanda onların Tanrılıkta da bir olduklarını ifade ederse de, yine de gerçekten birbirlerinden farklı olmaları nedeniyle, hypostasların tamamen zâtla aynı oldukları kabul edilmmez; Kilise Babaları’nın onlarla zât arasındaki ilişkiyi açıklamak maksadıyla kullandıkları analogilerden çıkarılabileceği gibi, onların bir bakımdan zât’dan ayrı olduğu kabul edilir. Böylece, her ikisi de “zât” ile birinci hypostası yani Baba’yı³² özdeşleştiren Basil ve John of Damascus’a göre zât ve hypostaslar arasındaki ilişki “insan” türü ile Basil tarafından zikredilen “Peter, Adrew, John ve James” gibi³³ yahut John of Damascus tarafından zikredilen “Peter ve Paul” gibi³⁴ insan fertleri arasındaki ilişki analogisinden sonra açıklanır. Aynı şekilde “zât”ın her üç hypostasın ortak taşıyıcısı olduğunu söyleyen ve tür ile fert arasındaki ilişki analogisini reddeden Augustine zât ile hypostaslar arasındaki ilişkiyi altından yapılmış üç heykel analogisiyle açıklar.³⁵ Böylece, her iki analogiye göre, zât ile ilişkilerinde hypostaslar bir yönden tamamen zâtla aynı değildir. Netice olarak, yeni Nestûrî formülün ikinci parçasındaki cümleye yani hypostaslar “zât değildir” cümlesine gelince, Müslümanlara o kendilerinin sıfatlar hakkındaki cümleleri, yani onlar “Allah değildir” cümlesi gibi görünmüş olabilir, buna karşılık Nestûrîler’in kendilerine göre o, hypostaslar, onların Tanrılıkta bir oldukları anlamında zât bakımından bir oldukları halde, onların, zâtın onlara ya türün fertlere yahut altının altından yapılmış heykellere bağlı olduğu kadar bağlı olmasından ötürü “zât olmadıkları” nı ifade etmiştir. ✓

Yeni Nestûrî teslis formülünün, sünnî olmayan Halciler tarafından kullanıldığı şekliyle değil sünnî Sıfatçılar tarafından kullanıldığı şekliyle İslâmî bir formüle benzetilmeye çalışıldığını destekleyen delil, onbirinci yüzyılın başlarında hem Irak hem de İran’da kendini gösteren Joseph (Yusuf) el-Basir tarafından ele alınan bir eserde bulunabilir.

el-Basir tarafından “Hristiyanlar” adına iki cümle iktibas edilmiştir ki, ben burada sırasını değiştirerek onları yeniden ortaya koyacağım. Bu cümlelerden ikincisi şöyledir: “Aynı şekilde onlar derler: Üç hypostas, bir cevher, bir Tanrı”³⁶ Bu tamamen, bu formülün Arapça versiyonlarında yapıldığı gibi *ousia* teriminin “zât” dan ziyâde “cevher” olarak tercüme edildiği Kapadokyan teslis formülünün yeniden ifa-

32 Krş. *The Philosophy of the Church Fathers*, I. 352-353.

33 Epist. 38, 2. (PG 32, 325 B); Krş. 38, 3 (328 A).

34 *De Fide Orthodoxa* III, 4 (PG 94, 997 A).

35 Krş. *The Philosophy of the Church Fathers*, I, s. 351.

36 *Ne’imot*, Arapça, s. 45^a, II. 2-3; *Ibrance*, s. 226, I. 22.

delendirilişidir.³⁷ “Bir Tanrı” tabirine gelince, oldukça uygun bir biçimde “bir cevher”in tazammun ettiği şeyin bir açıklaması olarak ilâve edilmiştir. Birinci cümle aşağıdaki pasaja yerleştirilmiştir. “Hristiyanların görüşü Sıfatçıların görüşüne benzer. Sıfatçılar bizim Allah’ın bilgisini hem var hem yok, hem yaratılmış hem kadim, hem Allah’la aynı hem Allah’tan başka olarak tavsif etmediğimizi iddia ederler. Hristiyanlar da bunun gibi, hypostaslar konusunda, bizim onların birbirlerinden ayrı olduklarını söylemediğimizi ve onların her birinin ötekiyle aynı olduğunu söylemediğimizi iddia ederler, öyleki Oğul hypostası konusunda, onlar onun ne Baba hypostası ile aynı olduğunu ne de onun ondan başka olduğunu söylerler.”³⁸

Bu sonuncu iktibasdaki, el-Basir’in Hristiyanlar adına aktardığı “hypostaslar birbirlerinden farklı değildir ve onlardan herbiri ötekini aynı değildir” şeklindeki cümle Şehristânî tarafından iktibas olunan formülü yansıtır ve o el-Basir tarafından işaret edilen Hristiyanlarca bu formülün kullanılmasını gösterir. Fakat işaret edilmelidir ki, el-Basir’in Hristiyanların bu cümlesiyle karşılaştırdığı İslâmî formül onun tarafından Ebû Haşim’e değil fakat “Sıfatçılara” atfedilir, ki o sıfatçıları daha sonra “Küllâbîler”le,³⁹ yani sıfatların gerçekliğine inanan bir sünî olan⁴⁰ ve selefi Süleyman b. Cerir gibi, kendisinin gerçek sıfatlara inancını ifade etmek için bir formül kullanan, ki daha sonra bu formül Ebû Haşim tarafından kendisinin haller inancının ifadesi olarak kabul edilmiştir, İbn Küllâb’ın taraftarlarıyla özdeşleştirir. İmdi, bildiğim kadarıyla, her ne kadar o birbirleriyle ilişkileri bakımından Hristiyan hypostaslar anlayışına zıt değilse de, “hypostaslar birbirlerinden ayrı değildir ve onlar birbirlerinin aynı değildir” cümlesinin Hristiyanlar tarafından kullanıldığına herhangi bir yerde gönderme yoktur. Şu halde, hiç kuşkusuz, bu cümle el-Basir tarafından kendi çevresindeki, ağırlıklı olarak Nestûri Hristiyanların yaşadığı Irak ve İran’daki Hristiyanlardan iktibas edilmiştir. Fakat onun onlar adına Kappadokyan formülünü de iktibas etmesi onların teslis anlayışlarında ortodoks olduklarını gösterir. Dahası, onun bu cümleyi sıfatların gerçekliğine inanan müslümanlar tarafından kullanılan bir formülle karşılaştırması cümlelerini iktibas ettiği Hristiyanların teslisin hypostaslarının gerçekliğine inandıklarını gösterir.

Böylece biz burada, Irak ve İran’da yaşayan Nestûriler arasında, kendilerinin teslis akîdesini İslâmî sıfatlar akîdesine uydurma teşebbüsünde Şehristânî tarafından iktibas edilene benzeyen bir formülü benimseyen kimseler bulunduğuna dair des-

³⁷ Krş. Yuk. s. 128, d.n. 88.

³⁸ *Ne’imot*, Arapça s. 44^b; İbranice, s. 22^b

³⁹ *Ne’imot*, Arapça s. 45^b; İbranice s. 23^a (P. F. Frankl) de iktibas edilmiştir, *Ein Mu’tazilitischen Kallâm aus dem 10. Jahrhundert* (1872), s. 53-55.

⁴⁰ *Makâlât*, s. 169, 546, 548.

tekleyici delile sahibiz, fakat bu formül onlar tarafından onu -hallere inanmanın bir ifadesi olarak- Ebû Haşim'in kullandığı anlamda değil, fakat aksine onu -sıfatların gerçekliğine inançlarının bir ifadesi olarak- bazı Sıfatçıların kullandığı anlamda kullanıldı. Bundan dolayı, bu Nestûriler teslis inançlarında ortodoks olarak devam ettiler: Uzlaş(tır)ma ancak sözde idi.

Şimdi, yukarda zikredilen Şehristânî'nin yeni Nestûri teslis formülü "Me'mûn zamanında" ortaya atılmıştır şeklindeki cümlesini destekleyen delile gelelim.

Şehristânî'ye göre, yeni Nestûri teslis formülünün kendisinin zamanında ortaya çıktığı Me'mûn'un ölümünden tam bir yüzyıl sonra, 933 yılında Bağdat'da yazılmış olan bir eserde Saadia dört Hristiyan fırkasının Mesihbilimini tartışır.⁴¹ Bu fırkalar-dan ikincisi tarihte Nestûriler diye bilinen kimseler olarak teşhis edilebilir. Dördüncü fırka onun tarafından "ancak son zamanlarda ortaya çıkan bir fırka olarak nitelendirilir ve onun Mesihbilimi (Christology) şu şekilde yeniden ortaya konur: "Onlar İsa'ya sâdece bir peygamber mevkii tahsis ederler ve onlar onun hakkında konuşurken, bahsettikleri oğulluğu, tıpkı bizim Kitab-ı Mukaddes'in "İsrail benim ilk doğan oğlumdur" (Çıkış 4/22) ifadesini yorumladığımız yahut ötekilerin [= müslümanların] İbrahim'in Allah'ın "dostu" [Sure 4/124] olarak vasıflanmasını yorumladıkları gibi yorumlarlar."⁴² İmdi, Ebionitik Mesihbilim tipiyle bu dördüncü fırka ile Saadia, hepsi böyle bir Mesihbilime kâni olan Şemşâtîleri yahut Ariuscuları yahut Makedonyalıları kasdetmiş olamazdı, çünkü onların tamamı Saadia zamanında Arapça konuşan kimselerce eski Hristiyan fırkaları olarak bilinmekteydi ve Saadia onlardan herhangi birine "ancak son zamanlarda ortaya çıkan" bir fırka olarak atıfta bulunamazdı. Gayet açık bir şekilde gönderme ya son zamanlarda bu Mesihbilimi benimsemiş olan eski bir fırkaya yahut tamamen bu Mesihbilimi canlandırmış olan yeni bir fırkayadır. Öyle ise, bu fırkanın mensupları kimlerdir?

Bu soruya bir cevap, kendilerinin teslis formülünü yeniden biçimlendiren küçük bir Nestûriler grubu hakkında bizim bilgi sahibi olmamızı sağlayan Şehristânî'nin yukarda anılan pasajında bulunabilir. Nestûriler'in Mesihbilimiyle ilgili bu pasajda, geleneksel olarak onlara nisbet edilen görüşü, yani doğmuş Mesih'te "iki hypostas ve iki tabiat" bulunduğunu⁴³ belirttikten sonra Şehristânî çeşitli Nestûri gruplar tarafından kabul edilen çeşitli Mesihbilim görüşlerini tartışır ve tartışması esnasında o "Ve Photinus ve Samosata'lı Paul (Şemşâtî) derler." kelimeleriyle takdim ettiği

⁴¹ Krş. Benim "Saadia on the Trinity and Incarnation." *Studies and Essays in Honor of Abraham A. Numan* (1962), s. 547- 468. Makalem.

⁴² *Emunot ve De'ot* II, 7, s. 90-91.

⁴³ *Milel*, s. 176.

bir görüşü yeniden ortaya koyar.⁴⁴ Ne var ki, bağlamından bu giriş sözcüklerinin “Ve Photinus ve Samosata’lı Paul’u [takip eden bazı Nestûriler] derler” anlamına geldiği apaçıktır. Photinus’u ve Samosata’lı Paul’u takip eden bu Nestûriler’e nisbet edilen görüş şöyle kaydedilmiştir: “Mesih Meryem’den doğdu; o salih bir kuldur ve yaratılmıştır, şu var ki, taati sebebiyle Allah onu onurlandırmış ve üstün kılmıştır ve ona doğurma yahut birleşmeden dolayı değil mânevi olarak (tebenni) “oğul” adını vermiştir.”⁴⁵ Bu kesinlikle Saadia’nın “son zamanlarda ortaya çıkan” fırkaya nisbet ettiği Mesihbilimsel görüşe benzemektedir. Öyleyse yine bizim burada sahip olduğumuz şey -Saadia’nın “ancak son zamanlarda ortaya çıktılar,” yani kendisinin doğumundan (882) yaklaşık yetmiş yıl önce, Me’mûn’un saltanatı esnasında ve Saadia’nın bu cümleyi yazdığı Bağdat civarında- diye tanıttığı bir grup Nestûri’nin İsa hakkındaki görüşlerini, İsa’nın “ancak Allah’ın bir elçisi” (Sure 4/69) olduğunu söyleyen Müslümanlarınki ile uzlaştırma teşebbüsünde müşterek Nestûri Mesihbilimlerini Ebionitik bir Mesihbilim şeklinde yeniden ifade ettiklerine dair bir haberdır. Onların böyle yapmış olmaları şaşırtıcı değildir. Başlangıcından itibaren Nestûrilik farklı bir şekilde ifade edildi. Daha kurucusu hayatta iken iki Latin Kilise Babası onu, bizim Şehristânî’den iktibas ettiğimize benzer ve Şehristânî gibi onu Photinus’un ve Samosata’lı Paul’un Mesihbilimine benzeterek Ebionitik bir Mesihbilim olarak ifade ettiler. Böylece Cassian, Nestûri sapıklığı Ebionitik ve Photiniyen sapıklıklara benzetir ve onu, Mesih’in sadece bir insan (homo solitarius) olduğuna inanan bir görüş olarak tanıtır,⁴⁶ ve Marius Mercator, Samosata’lı Paul gibi, Nestorius’u da Mesih’in tabîî olarak değil sadece iyi fiillerinin bir mükâfatı olarak ve manen (pro meritis, et ex adoptione, non ex natura)⁴⁷ Allah’ın Oğlu olduğuna inanan biri olarak görür. Muhtemelen böyle bir Mesihbilim anlayışı Halife Me’mûn’un hilafeti döneminde aralarındaki küçük bir grup tarafından kesin bir şekil verildiğinde Irak’taki Nestûriler arasında belli belirsiz bir şekilde zâten dolaşmakta idi.

V. ORTAÇAĞ HRİSTİYANLIĞINDA İSLÂMÎ SIFATLAR¹

Her ne kadar İslâm’da sıfatlar akîdesi Hristiyan teslis akîdesinin tesiri altında doğmuş² ve İslâm’da sıfatlar üzerine tartışmalar Hristiyanlıktaki teslis konusundaki

⁴⁴ Aynı yer.

⁴⁵ Aynı yer.

⁴⁶ *De Incarnatione Christi, Adversus Nestorium* I, 2 (PL, 50, 18-19) ve V, 2 (987).

⁴⁷ *Epistola de Discrimine etc.* 2 (PL 48, 773 B).

¹ Benim *Religious Philosophy*’deki (s. 27-68) “Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas” adlı bölümün 49-64 sayfalarına dayanarak...

² Krş. yuk. s. 112 vd.

tartışmalara benzer gelişmişse de,³ Hristiyanlıkta bir sıfatlar problemi yoktu, yani iki Kutsal Kitap'da Allah'a yüklem yapılan çeşitli terimlerin Allah'ta bu terimlere tekâbül eden gerçek şeylerin varlığını ifade edip etmediği hakkında bir problem yoktu. Kilise Babaları arasında bu ayırım şahıslar yahut hypostaslar olarak işaret olunan "Baba", "Oğul" ve "Kutsal Ruh" terimleri ile Allah'a yüklem yapılan öteki bütün terimler arasında yapıldı. Şahıslara gelince, onlar birbirlerinden ayrı olduğu halde zât bakımında bir olan ve bu yüzden üçlü bir Tanrı oluşturan gerçek varlıklar olarak kabul edildiler. Öteki bütün terimler ise sadece Allah'ın olumsuzlamalar yahut fiiller diye yorumlanabilecek bazı yetkinliklerini tavsif eden isimler olarak kabul edildi.

Yaklaşık dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar Hristiyanlıktaki durum bu idi. Daha sonra Hristiyanlıkta sıfatlar probleminin tarihine damga vuran dört olay vukû' buldu.

Birinci olay John Scotus Erigena (800-877) tarafından ileri sürülen Platon'un ideaları hakkında İslâm'daki Sıfatçıların inandıklarına benzeyen bir sıfatlar teorisi ihtiva eden bir görüş idi.⁴ İkinci olay, Gilbert de la Porrée (1076-1154) tarafından ileri sürülen ve yine İslâm'daki Sıfatçılarınkine benzer bir sıfatlar teorisi ihtiva eden,⁵ Allah'ın yetkinlik yüklemeleri ile Allah'ın zâtı arasında bir ayırım yapmak üzere ortaya atılan bir görüş. Bu her iki görüş de mahkûm edilmiştir, Gilbert'in görüşü 1148'de Rheims Konsili tarafından ve Erigena'ın görüşü 1207'de Paris Konsili tarafından. Daha sonra başka bir şey oldu. Onüçüncü yüzyılın başlarında, kesinlikle 1235'de önce, Maimonides'in (İbn Meymûn) *Delâletü'l-hâirîn* adlı eserinin Latince tercümesi ortaya çıktı, ki bu eser ilâhî sıfatlar problemi üzerine İslâmî tartışmalar hakkında bir açıklama ve sıfatların gerçekliğine muhalif olarak kendisinin ihtimamla işlenmiş teorisinin takdimini ihtiva etmekteydi. Bu Latince tercüme kitabın yazıldığı orijinal Arapça'dan değil fakat onun iki İbrânice versiyonundan birinden yapılmıştı. Bu İbrânice versiyonda, yukarda söylendiği gibi, teslis bağlamında kullanılan Grekçe *to kharakteristikon* terimini yansıtan Arapça *sıfat* terimi iki İbrânice terimle, *middah* ve *to'ar* terimleriyle tercüme edilmişti. Bu iki terim sıra ile üç Latince terimle tercüme edilmiştir: *dispositio*, *attributio* ve *nominatio*.⁶ Herbiri iki İbrânice teriminin anlamlarından birini ve onların temelindeki Arapça terimi yansıtan bu üç terimden bu tercümede ilâhî sıfat (predicate) anlamında kullanılan *attributio* terimi özel

³ Krş. yuk. s. 133 vd.

⁴ Krş. *Religious Philosophy*, s. 54-55.

⁵ Age., s. 55-56.

⁶ Rabi Mossei Aegyptii, *Dux seu Director dubitantium aut Perplexorum*, lib. I, cap. XLIX, fol. XVIII^a, f. 28; cap LI, fol. XVIII^b, l. 41 (Paris, 1520).

bir ilgiyi hak eder. Bu tercümenin yapıldığı zamanda, “predicate” teknik anlamında Latince *attributio* yahut *attributum* terimi tamamen bilinmemekteydi. *Thesaurus Linguae Latinae*’ye göre bu teknik anlamda o Cicero tarafından kullanılmıştı. Fakat benim bildiğim kadarıyla o, ne orijinal olarak Latince yazılan bir eserde, ne de Arapça’dan Latinceye tercüme edilen bir eserde Allah’a yüklem yapılan terimlerin adlandırılması olarak asla kullanılmadı. Onikinci yüzyılda John Hispalensis tarafından yapılan Gazâlî’nin *Makâsıdu’l-felâsife*’sinin Latince tercümesinde Arapça *sıfat* terimi *attributio* yahut *attributum* olarak değil, fakat *assignatio* olarak çevrildi.⁷ *Attribuere* fiili⁸ ve *attributio* ismi⁹ gerçekte *İbn Cebriol* (Avicbrol)’un *Fons Vitae*’sinin yine onikinci yüzyılda John Hispalensis tarafından yapılan Latince tercümesinde yer alır, fakat kullanıldığı bağlamdan her iki şeklinde de terimin “predicate” (sıfat) anlamında ve hele “ilâhi sıfat” anlamında kullanılmadığı fakat daha çok “bağış”, “ilâve”, “sebeup” anlamında kullanıldığı çıkarılabilir.

İşte üç olay budur.

Dördüncü olay çift başlıdır.

1245-1250 ve 1254-1256 yılları arasında Albertus Magnus ve Thomas Aquinas sırasıyla Peter Lombard’ın *Sentences*’i üzerine şerhlerini neşrettiler. Bu şerhlerde her ikisi de ilk kez Allah’a yüklem yapılan çeşitli yetkinliklerin tavsifi olarak geleneksel “isimler” teriminin yerine “sıfatlar” (attributes) terimini kullandılar. Dahası, her ikisi de “sıfatlar” terimini takdim eder etmez Allah’ta bulunan sıfatların bir mi¹⁰ yoksa çok mu¹¹ olduğu sorusunu ortaya attılar. Bu sorunun anlamı sıfatların gerçekte Allah’tan ve birbirlerinden ayrı olup olmadığıdır.

Patristik sonrası Hristiyan Felsefesi tarihinde sıfatlar problemiyle irtibatlı olaylar silsilesi bunlardan ibarettir: 1) Erigena’nın idealar teorisi; 2) Gilbert’in Allah’ın zâtıyla Allah’ın yetkinlik yüklemeleri arasındaki ayırımın gerçekliğine dair ileri sürdüğü görüş; 3) İlâhi sıfatlar anlamında “attributes” terimin ve bununla beraber onun hakkında müslümanların tartışmalarının bilgisinin Latin Hristiyan felsefesine girişi; 4) Albertus Magnus ve Thomas Aquinas tarafından “sıfat” (attribute) teriminin kullanılışı ve sıfatlar probleminin ortaya atılışı. Tabiatıyla aklımıza ilk üç olayla

⁷ *Algazel’s Metaphysics*, ed. J. T. Muehle. (1933), P. 62, I. 2; Krş. Arapça metin; *Makâsıdu’l-felâsife*, s. 149, I. 12.

⁸ Avencebrolis (İbn Gebriol), *Fons Vitae*, ed Baumker (1895), P. 92, I. 27.

⁹ Albertus Magnus, In I Sent. III, 4.

¹⁰ Age., s. 182, I. 9.

¹¹ Thomas Aquinas, In I Sent. II, 1, 2.

dördüncü olay arasında herhangi bir sebeplilik bağının bulunup bulunmadığı takılıyor. Bu soruya cevap olarak, ilk iki olay hakkında ilk iki olayla dördüncü olay arasında hiçbir irtibatın bulunmadığını gösteren bir sükût delili olduğu söylenebilir. Ne Albert ne de Thomas sıfatlar problemini tartışmaları boyunca Erigena'a yahut Gilbert'e hiçbir atıfta bulunmaz. Bunun yanında, Gilbert Tanrı'nın yetkinlik yüklemi ile Tanrı arasında gerçek bir ayırımı inanmakla suçlandığı halde o bizzat yetkinlikler arasında gerçek bir ayırımı inamakla suçlanmamıştır; tam aksine, onun Tanrı'ya yüklem yapılan bütün yetkinliklerin Tanrı'da bir form teşkil ettiklerine inanmış olduğu söylenir.¹² Bununla birlikte, sıfatlar hakkında yeni ortaya atılan problemle Maimonides'in eserinin Latince tercümesi arasında açık bir irtibat vardır. Önce, *Sentences* üzerine şerhinde sıfat terimini takdim ettikten ve sıfatlar problemini ortaya attıktan sonra Maimonides'i iktibas eden ve onunla tartışan St. Thomas vardır.¹³ İkincisi, şunları söyleyen Occam vardır: "Eski kutsal adamlar sıfatlar (attributa) kelimesini kullanmadılar fakat onun yerine onlar isimler (*nomina*) kelimesini kullandılar, bu yüzden, ilâhi sıfatların farklı ve değişik olduğunu söyleyen bazı çağdaşların aksine öncekiler ve önceki üstatlar zamanında bulunanlar ilâhi isimlerin farklı ve değişik olduğunu söylerlerdi, ki bundan onların sadece isimlere nazaran bir ayırım ve işâretlere nazaran bir farklılık ifade ettikleri fakat isimlendirilen şeyler bakımından aynılık ve birlik kabul ettikleri ortaya çıkar;"¹⁴ bunu desteklemek için Occam, Augustine ve Peter Lombard'dan iktibaslar yapar. Böylece "sıfatlar" terimi Occam tarafından geleneksel "isimler" teriminin yerini alacak fantastik bir terim olarak görülür ve o açıkça sıfatların Allah'la olan ilişkisi meselesini "sıfatların" yerine kullanılan "isimler" kadar mesele yapmaz. Şu halde ortaçağ Hristiyan felsefesinde sıfat teriminin kullanılışının ve sıfatlar probleminin ortaya çıkışının kökeni Maimonides'in *Delâletü'l-bâirîn*'inin Lâtince tercümesindedir.

Bu, İslâmî sıfatlar probleminin ortaçağ Hristiyan felsefesine girişinin hikâyesidir. Ortaçağ Hristiyan felsefesinden Descartes vâsıtasıyla¹⁵ ve ortaçağ Yahudi felsefesinden Spinoza vâsıtasıyla,¹⁶ o daha sonra, modern felsefeye geçmiştir.

¹² Op. lit. yuk. dipnot 94 (597 C-D)

¹³ In I, Sent. II, 1, 3 C.

¹⁴ Quodlibet III, 2 (Strasburg, 14 91).

¹⁵ Krş. Religious Philosophy, s. 65-66.

¹⁶ Age., s. 66- 67.

BEŞİNCİ BÖLÜM

ÂLEMİN YARATILIŞI

I. YOKTAN (Ex Nihilo) YARATMA

1. Tarihî Arkaplan

Sahih ve sahte çeşitli kaynaklar vasıtasıyla Kelâmcılar (Mütekellimûn) âlemin menşei hakkında beğenmedikleri bazı teorilerle tanıştılar.¹ Onların beğenip uygun buldukları teori genel olarak yoktan yaratma (creation ex nihilo) diye bilinen fakat onların “bir şeyden değil” (*lâ min şey*) olarak vasıflandırdıklarıdır.² Bu teori “Allah’ın birliğine inananlara” (el-muvahhidûn) nisbet edilir ki,³ onunla “müslümanlar” kasdedilir.⁴

Açıkça yoktan yaratma anlamına gelen terimlerle ifade edilen yaratma kavramı ne Yahûdi ne Hristiyan ne de İslâm Kutsal Kitabı’nda bulunur. Nihayet hiçten (ex nihilo) tabiri ikinci Maccebeeler Kitabı’nda (7: 28) yer alan bir ifadenin yorumudur ki orada Allah’ın göğü ve yeri ve oradaki herşeyi “mevcut olmayan şeylerden” yaptığı söylenir, bu esas üzerine yaratma doktrinlerinin formülasyonunda yaratmayı “madûm’dan” olarak vafeden Kilise Babaları’nın ilki Hermaş’lı Pastor ve sonuncusu da Yahyâ ed-Dimeşkî’dir (John of Damascus).⁵ Bununla birlikte, kullanılış bağlamından “madûm” (nonexistent) ile onların “hiçbir şey” (nothing)’i kasdettikleri gösterilebilir. Bundan başka Philon’un⁶ ve Platoncu önceden mevcut maddeden

¹ *Fark*, s. 346; *Usûl*, s. 59; *Fisal I*, s. 9, 23, 24, 34.

² Krş. aşağıda, s. 367.

³ *Usûl*, s. 70.

⁴ *Age.*, s. 71.

⁵ *Hermae Pastor II*, Mand. I (PG 2, 913); *De Fide Orthod*, II, 5 (PG, 94 880A).

⁶ Krş. *Philo*, I, s. 300-310.

yaratma teorisini benimseyen bazı Kilise Babaları'nın⁷ bu maddeyi hiçbir şeyden yaratılmış olarak kabul ettikleri de gösterilebilir ki böylece Philon'un, Allah'ın onunla "ma'dûm olan şeyleri"⁸ varlığa getirdiği bir fiil olarak yaratma tarifinde ihtiva edilen "ma'dûm" teriminin ve onun gibi Kilise Babaları tarafından âlemin kendisinden yaratıldığı şeyin ifadesi olarak yaygın şekilde kullanılan "ma'dûm" teriminin onlar tarafından hiçbir şey anlamında kullanıldığı anlaşılır. "Ma'dûm"un hiçbir şey anlamındaki bu kullanılışı Aristo'daki iki pasaja kadar geri götürülebilir. Bir pasajda kendi görüşünü Platon'un önceden mevcut maddesini "ma'dûm" olarak telâkki eden Platoncuların⁹ ile karşılaştırarak o "madde"nin ancak "ârizi olarak" ma'dûm olduğunu söyler¹⁰ ve bir başka pasajda, zihninde kendisi tarafından zâtî olarak ma'dûm diye nitelendirilen "ma'dûm teriminin kullanılışı olduğu halde o, "ma'dûm"un (*tomeon*) "hiçbir şey" (*meden*) olduğunu söyler.¹¹ Bununla birlikte, yaratmanın tavsîfi olarak "hiçbir şeyden" tabirinin ilk kullanılışı kesin olarak, Latince'de yaklaşık 207'de kaleme alınan Tertullian'ın *Adversus Marcionem*'inde, ki orada yaratma *de nihilo* tabiriyle nitelenir,¹² ve Grekçede 220'lerde yazılan Hippolytus'un *Refutatio Omnium Haeresium*'unda görülür ki, orada yaratma *ex oydenós* tabiriyle nitelenir.¹³

Hristiyanlığın sözcüleri tarafından âlemin yaratılışı ve onların hiçbir şeyden (*ex nihilo*) yaratmayı açıkça itiraf etmeleri hakkında yapılan resmî spekülasyonlarla eş zamanlı olarak, yaratmanın mânâsı hakkında yahûdiliğin sözcüleri tarafından yapılan gayr-ı resmi tartışmalar mevcuttu. Zamanın Agadik literatüründe Tekvin Kitabı'ndaki yaratılış hikayesinin, o şeyin ezeli mi yoksa yaratılmış mı ya da Tanrı'dan sudûr etmiş mi olduğu açıklamalarının bir şeyden yaratma anlamında yorumlama teşebbüslerine göndermeler ve işaretler vardır.¹⁴ Bununla birlikte rabbilerin doğrudan

⁷ Age., s. 323-329 ve benim makalem "Plato's Pre-existent Matter in Patristic Philosophy," The Classical Tradition, ed. Luitpold Wallah (1966) s. 409-420.

⁸ *Opiy.* 26, 81; *Mut.* 5, 46; *Mos.* II, 20, 100; *Krş. Somn.* I. 13, 76.

⁹ *Phys.* I, 9. 192^a, 6-7.

¹⁰ Age., 4-5.

¹¹ *De Gen. et Corr.* I, 3, 318^a, 15; *Krş. Phys.* I, 19, 122^a, 6.

¹² *Adu. Marcionem* II, 5. Daha sonra Maccebeenlerin İkinci Kitabı (7/28)'nin Latince tercümesinde *ex nihilo* tabiri kullanılır.

¹³ *Refut. Omn. Haeres.* X, 33, 8, s. 290, I. 8.

¹⁴ Maimonides'in bu Agadit'lerden biri, Rabbi Eliezer the Great'ın *Pirke de-Rabbi Eliezer*'deki önceden mevcut ışığın ve karın yaratılmış mı olduğu yoksa ezeli mi olduğu konusundaki spekülasyonuna bak. Modern âlimler bu Agaditleri Tanrı'dan sudûr eden önceden mevcut bir şeyden yaratmayı ifade etmek için kullanırlar. Bkz. Neumark, *Geschichte*, I, 1, s. 52-53- 81-83, 87-93, 97-101;

öğretileri dâima âlemin yaratılışının hiçbirşeyden olduğu meâlindedir. Burada karakteristik bir pasaj zikredilebilir. Tekvin (1/2)'deki bazı terimlerin âlemin önceden mevcut ezeli şeylerden yaratılmış olduğuna işaret ettiğini iddia eden bir "filozof" olarak nitelenen biri tarafından ileri sürülen bir itiraza cevapta rabbi, filozof tarafından önceden mevcut ve ezeli oldukları iddia edilen şeylerin gerçekte yaratılmış olduklarını göstermek için kutsal kitab'ın aynı âyetlerine baş vurur.¹⁵ Gerçi rabbinin, bu şeylerin önceden mevcut olduğunu kabul edip sadece onların ezeli olduğunu mu reddettiği yoksa onların hem önceden mevcut olduğunu hem de ezeli olduğunu mu reddettiği açık değilse de onun, bizim yoktan yaratma dediğimiz şeyde ısrarlı olduğu açıktır. Bununla birlikte, rabbiler tarafından kendilerinin yaratmanın hiçbirşeyden olduğu şeklindeki inançlarını ifade etmek için Grekçe *ex oydenos'a* yahut Latince *ex nihilo*'ya tam olarak tetabuk eden hiçbir tabir icat edilmemiştir.

Aynı şekilde yaratmanın mânâsı konusunda Kur'an'ın görüşü de açık değildir. Bir yanda, önceden mevcut birşeyden yaratmayı ifade ediyor gibi görünen âyet vardır. O şu âyettir: "Sonra O kendini sema[nın yaratılmasına] verdi ve o duman idi." (41/10) Fakat bu âyet iki şekilde yoruma müsâittir. Zemaşşerî'ye göre, önceden mevcut dumanın kendisi yaratılmıştır, çünkü onun bu âyetle ilgili tefsirine göre, duman Allah'ın arşının altındaki sudan çıkmıştır ve Allah'ın arşı da göklerin ve yerin¹⁶ yaratılışından önce yaratılmış olan şeylerden biridir ki, bu görüş Philon ve bazı Kilise Babaları tarafından benimsenen görüşü andırmaktadır. Ne var ki İbn Rüşd'e göre¹⁷ âyet "göğün birşeyden" yani ezeli bir şeyden "yaratılmış olduğunu" ifade eder.¹⁸ Gerçekte, Kur'an'da yaratmanın yoktan (*ex nihilo*) olduğunu ifade eder gibi görünen bir cümle vardır. Bu cümle Hz. Muhammed'i Kur'an'ı uydurmakla itham eden kafirlere karşı bir dizi itirazın ortaya atıldığı bir sûrede (52/33) yer alır. Bu itirazlardan ilki şöyle der: "Öyleyse onun gibi bir söz meydana getirsinler" (52/34). Sonra şöyle denir: "Gökleri ve yeri onlar mı yarattı" (52/36). Bu iki itirazın arasında şu vardır: "Onlar *min gayri şey'in* mi yaratıldılar" (52/35). İmdi, *min gayri şey'in* tabiri "hiçbirşeyden" diye anlaşılabilir ve eğer öyle anlaşılırsa o sonraki sorunun yani "Gökleri ve yeri onlar mı yarattı?" sorusunun "Onlar hiçbirşeyden gökleri ve yerimi yarattılar?" anlamına geldiğini ifade edecektir. Ne var ki *min gayri şey'in*

Toledot, I, s. 51-52, 65-66, 71-75, 86-89; Altman, "Note on the Rabbinic Doctrine of creation," *The Journal of Jewish Studies*, 7: 195-206 (1956).

¹⁵ *Genesis Rabbah*, I, 5.

¹⁶ Sale tarafından kendisinin Kur'an tercümesine ait bir notta zikredilir.

¹⁷ *Faṣṭu'l-makāl*, s. 13.

¹⁸ Aynı yer.

¹⁹ Dalmer ve Ali böyle tercüme etmişlerdir.

tabirli söz konusu âyet şu anlamlara da gelebilir: “Onlar hiçbirşey tarafından mı yaratıldılar?”²⁰ yahut “Onlar maksatsız mı yaratıldılar?”²¹ Aynı şekilde yaratmadan önce “Allah var idi ve O’nunla birlikte hiçbirşey yok idi”²² şeklindeki Hadîs de tek başına zorunlu olarak yoktan (*ex nihilo*) yaratmayı ifade etmez; o ancak Allah’ın tek yaratıcı olduğu anlamına gelebilir. “Göklerin ve yerin yaratıcısı (*bedû*)” (2/111; 6/101) şeklinde iki kez kullanılan ifadede yer alan *bedû* terimi de, Cürçânî’nin açıkladığı gibi, sırf Allah’ın insanı yaratması hâdisesinde kullanılan terim *halaka* “O yarattı” (55/13) olması nedeniyle zorunlu olarak yoktan (*ex nihilo*) yaratıcı anlamına gelmez.²³ Bu açıklama karşısında şu ileri sürülebilir; Allah’ın O “gökleri ve yeri yaratan” (10/306) diye tavsif edilişinde kullanılan *halaka* teriminin iki kezden daha çok kullanılmış olması gâyet açık bir şekilde, *bedû* teriminin kullanıldığı o iki âyette onun kullanılış sebebinin onunla ifade edilmesi kastedilen yaratma türünün *hâlık* terimiyle ifade edilebilecek olandan farklı olmadığını gösterir. Genel olarak, şunu farzedebiliriz ki, ilk müslümanlar yaratmanın ezeliğe zıt anlama geldiğini bildikleri ve onu hiçbir şeyden varolmak olarak düşünmüş olabilecekleri halde, onlar yaratmanın hiç birşeyden mi yoksa önceden mevcut şekilsiz maddeden mi olduğu probleminin farkında değillerdi. Bu problemin farkına varılması, göreceğimiz üzere, daha sonra ortaya çıktı.

2. Kelâm’da Yoktan Yaratma Tartışması*

Âlemin hiçbirşeyden mi yoksa önceden mevcut ezeli maddeden mi yaratılmış olduğu problemi Kelâm’da *ma’dûm*’un birşey olup olmadığı problemi maskesi altında ortaya çıktı. Bu problemin ne zaman ve kimler arasında ortaya çıktığı ve ne kadar geniş bir alana yayıldığı şu üç cümleden çıkarılabilir: 1) Bağdâdî’nin, bir Mu’tezili olduğu halde Sâlihî (ö: 890) “ma’dûm’a birşey denmesine karşı çıkmalarında Sünnet ehli ile aynı görüşte idi.”¹ şeklindeki cümlesi; 2) İbn Hazm’ın, “Hişâm b. ‘Amr el-Fuvatî dışında bütün Mu’tezililer’in ma’dumların şeyler olduğuna inanmaktaydılar,” şeklindeki cümlesi;² 3) Şehristânî’nin “Mu’tezile’den eş-Şehhâm ma’dûmun bir

²⁰ Sale ve Rodwell’in tercümesi.

²¹ Bell tarafından yapılan tercüme.

²² Buhâri, *Sabih*, nşr. Krehl, c. II. Bab I, s. 302, II. 12-13.

²³ *Ta’rifât*, s. 6.

* Krş. benim makalem “The Kalam Problem of Nonexistence and Saadia’s Second Theory of Creation”, JQR, n.s. 36: 371-391 (1946).

¹ *Fark*, s. 164.

² *Fisal IV*, s. 202.

şey olduğu görüşünü ihdas etti,” şeklindeki cümlesi.³ Bütün bu cümlelerden biz problemin dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında, Mu'tezilîlerden biri tarafından “ma'dûm” hakkında, sünniler arasında bir süre hâkim olan daha eski görüşe tamamen zıt olan yeni görüş sokulduğu zaman ortaya çıktı. Bununla birlikte, kaydedilmelidir ki, İbn Hazm'ın ancak bir muhalif istisnası ile “bütün” Mu'tezilîler yeni görüşe uydular şeklindeki cümlesi, İbn Hazm'dan daha önce olan Bağdadî daha sonra başka bir muhalif Mu'tezilî'den söz ettiğine göre, sadece yeni görüşün o anki Mu'tezilî takipçilerine işaret ettiği anlamında anlaşılmalıdır. Çeşitli kelâmcılar adına ıktibas olunan dağınık cümlelerden şu kanaate sahip oluyoruz ki ma'dûm meselesi bir soru formunda, genellikle bizim hiçbirşey olarak düşündüğümüz bizim dünyamızdaki ma'dûmun gerçekten birşey olup olamayacağı ile ilgili idi. Fakat problemin nasıl ortaya çıktığı konusunda kaynaklarda hiçbir açıklama bulunmaz. Modern âlimler problemle ilgili mümkün beş kaynak ileri sürmüşlerdir.

Birincisi, Vaisésika felsefesi. Bu felsefede, tıpkı bazı Kelâm âlimleri arasında olduğu gibi, ma'dûmun gerçek birşey olarak telakki edildiği söylenir.⁴ İmdi, Kelâm'da ma'dûm problemine ilişkin tartışmanın doğrudan Grek felsefesinden alınan terimlerle ifade edilmiş olması tesadüftür ve neticede, Vaisésika felsefesinin kelâmcılar üzerindeki tesiri ne olursa olsun problemin kendisi onlar tarafından bile bile Grek felsefesindeki bazı problemlerle birleştirilmiştir ve bizim aramamız gereken Grek felsefesindeki problemlerle bu birleştirmedir.

İkincisi, Democritus ve Luecippus.⁵ Bu her iki filozof, Aristo'ya göre, doluluğun varlığına ilâve olarak bir boşluğun da varlığını kabul ettiler ve birincisine mevcut (*to on*), ikincisine ise ma'dûm (*to me on*) adını verdiler; neticede onlar “mevcut hiçbir bakımdan ma'dûmdan daha mevcut değildir.”⁶ demek zorunda kaldılar, yahut, doğrudan Democritus adına haber verildiği gibi “bir şey (*to den*) hiçbir bakımdan hiçbir şeyden (*to medên*) daha mevcut değildir.”⁷ Ma'dûm problemine dair tartışmasında Kelâmın Democritus ve Luecippus'un kelimelerini kullandığında hiçbir şüphe yoktur, lâkin Kelâm'ın tartıştığı ma'dûm probleminin, onun yer aldığı çeşitli bağlamlardan hükmedilebileceği gibi, boşluğun var olup olmadığı meselesi ile hiçbir ilgisi yoktur.

³ *Nihâye*, s. 151.

⁴ Horten, *Système*, s. 4; krş. Pines, *Atomenlehre*, s. 116, d.n. 2.

⁵ Schreiner, *Kalâm*, s. 8-9, d.n. 5; krş. Horten, *Probleme*, s. 72, d.n. 1.

⁶ *Metaph.I*, 4, 985^b, 4-8.

⁷ Diels, *Die Fragment der Vorsokratiker*, 413, 11.

Üçüncüsü, Stoacılar.⁸ Stoacılıkta, insan başlı atlar, devler ve öteki hayali mitolojik varlıklar gibi ma'dûm şeylerin belirsiz bir şey olarak tavsif edildiği söylenir.⁹ Burada yine Stoacı anlatım biçimi Kelâm'da ma'dûm problemini tartışan kimseler tarafından kullanılmış olabileceği halde ma'dûmun varlığa gelmezden önce birşey olarak kabul edilip edilmeyeceği konusundaki bu Kelâm problemi mantıkî olarak hiçbir zaman varlığa gelmeyen hayalî kavramlar birşey olarak kabul edilebilir şeklindeki Stoacı görüşden tamamen farklıdır.

Dördüncüsü, Platon'un idealar teorisi. Platon'un varlığın bir şey için ancak birden zuhur eden bir araz olduğuna ve netice itibariyle ideal varlıkları bakımından şeylerin arazî varlıklarını kazanmadan önce de yine şeyler olduğuna inandığı öne sürülür.¹⁰ Şimdi, Kelâm tartışmasındaki "ma'dûm"un Platon'un idealarına işaret ettiğini ve bu idealara onlar henüz duyulur şeylerin ârizî varlık özelliğini kazanmamları nedeniyle ma'dûm dendiğini söylemek doğrulanması mümkün olmayacak bir varsayımdır. Platon'un kendisi hiçbir zaman ideaları ma'dûm olarak nitelendirmez. Aksine bütünlükleri bakımından idealar onun tarafından "gerçek cevher",¹¹ "gerçekten varolan",¹² "mutlak olarak var olan"¹³ ve "ezelî olarak var olan"¹⁴ diye tavsîf edilir. Öyleyse, Platon'un ideaları nasıl "ma'dûm" olarak tavsîf edilebilecektir?

Beşincisi, Plotinus. Eserinin Arapça versiyonunda Plotinus'un ideaları, kendisi tarafından önce toprakta gizli olan, sonra açığa çıkan ve oluş (kevn) ve gerçekleşme (fiil) yolunda ilerleyen şey olarak tanıtilen bir tohuma benzettiği söylenir.¹⁵ Bu benzetmeye dayanılarak, Plotinus'a göre her ne kadar idealar akledilir âlemde "gizli" iken "ma'dûm" olarak kabul ediliyor iseler de yokluklarında (ma'dûmiyyet) bile onların "bir şey" olarak kabul edildikleri ileri sürülmüştür.¹⁶ Fakat burada, yine önceki açıklamada olduğu gibi, bu tohum benzetmesine rağmen, Plotinus hiçbir zaman ideaları "ma'dûm" olarak nitelendirmez. Aksine, Platon gibi, o da onları "mevcut şeyler" ve "cevherler olarak nitelendirir."¹⁷

⁸ Pines, *Atomanlebre*, s. 117.

⁹ Seneca, *Epistola* LVIII.

¹⁰ Horovitz, *Einfluss*, s. 71-72.

¹¹ *Sophist* 246 B.

¹² *Phaedrus* 247 E.

¹³ *Sophist* 248 E.

¹⁴ *Timaeus* 27 D.

¹⁵ *Uthûlûjiyya*, s. 78, II. 6-12.

¹⁶ H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi* (1919), s. 51-52.

¹⁷ *Enneads* V, 8, 5 (II. 23-25).

Genellikle, bütünüyle probleme yaklaşım yeniden gözden geçirilmelidir. “Ma’dûm”un “birşey” mi yoksa “hiçbirşey” mi olduğuna ilişkin Kelâm tartışmasını sırf terimlerin karşılaştırılması olarak ele almamız gerekir. Bu tartışmanın ona katılan kimselerce hayatî önemi haiz gerçek bir problemle başladığını kabul etmemiz lazımdır. Bundan dolayı bu tartışmayla ilgili incelememizde bizim önce onun arkasında gizlenen gerçek ve hayatî problemi keşfetmemiz ve daha sonra bu problemin “ma’dûm”un “birşey” mi yoksa “hiçbirşey” mi şeklinde ifade edilmesinin nede-nini aramamız gerekmektedir.

Bize göre, gerçek ve hayatî problem, “ma’dûm”un “birşey” mi yoksa “hiçbirşey” mi olduğu tartışmasının ötesinde âlemin hiçbirşeyden mi yoksa ezeli (antemundane) bir maddeden mi yaratıldığı mesesidir. Yahûdilik ve Hristiyanlık gibi, İslâm bu bizim dünyamızın önce mevcut olmadığı ve daha sonra varlığa geldiği inancıyla başlar. Bu konuda Kur’ân çok açıktır. İbranice Kutsal Kitab’ın kelimelerini yeniden ifade ederek o şöyle der: “Biz gökleri ve yeri ve onların arasındaki her şeyi altı günde yarattık.”¹⁸ Fakat yaratmanın tarzı konusu, yoktan mı yoksa önceden mevcut bir maddeden mi ve, eğer ikincisinden ise bu önceden mevcut maddenin yaratılmış mı yoksa ezeli mi olduğu konusu, görmüş olduğumuz gibi, açık değildir.

İmdi biz biliyoruz ki, dînî meseleler hakkında ilk felsefî spekülasyonlar İslâm’a Süryânî Hristiyanlar vasıtasıyla girdi.¹⁹ Bu nedenle biz bu Süryânî Hristiyanların Pastor of Hermas ve Yahyâ ed-Dimeşkî’ye dayanarak^{19a} Müslümanlara, Arapça’da âlemin yoktan (*mine’l-madum*) yaratılmış olduğu şeklinde ifade olunan bir yaratma formülü aktardıklarını kabul edebiliriz. Bu formülün müslümanlar tarafından kendilerinin yaratma doktrinlerinin bir ifadesi olarak kabul edildiğini varsayabiliriz.

Ve yine biz bu yaratma doktrini formülünü Müslümanlara intikal ettirirken Süryânî Hristiyanların onlara “ma’dûm” teriminin Arapça’da *lâ şey* ile karşılanan “hiçbirşey” anlamıyla yorumunu da intikal ettirdiklerini varsayabiliriz. Bunun da Müslümanlar tarafından yalnızca onun onların Allah’ın mutlak kudreti anlayışlarına uygun geldiği için değil fakat aynı zamanda onların onun için yukarda iktibas olunan “Allah vardı ve Onunla birlikte hiçbirşey yoktu” hadisinde destek bulmuş olabilecekleri için kabul edildiğini varsayabiliriz.

Bu ma’dûmdan yaratma doktrini formülasyonunun kabûlü ve “ma’dûm”un “hiçbirşey” anlamıyla yorumunun Grek felsefî eserlerinin Arapça tercümelerinin ortaya

¹⁸ Sure 50/7; 11/9; 16/3.

¹⁹ Krş. yuk. s. 51 vd.

^{19a} Krş. yuk. s. 355.

çıkışından önce ve hatta Mu'tezilîliğin doğuşundan önce vukû' bulunduğunu da varsayabiliriz.

Daha sonra 808'den önce Eflâtun'un *Timaeus*'unun ve dokuzuncu yüzyılın ortalarından önce Aristo'nun *Fizika* ve *Oluş ve Bozuluş*'un tercümeleri ile o zaman zâten mevcut olan ve Şehristânî'ye göre "kendilerini filozofların eserlerini incelemeye veren"²⁰ Mu'tezilîler Eflâtun'un önceden mevcut ezeli maddeden âlemin yaratılışı teorisi ile Aristo'nun âlemin ezeliği teorisinden haberder oldular. Keza onlar Aristo'nun 1) "mutlak anlamda ma'dûmdan hiçbirşeyin meydana gelemediği";²¹ 2) maddenin mutlak anlamda ma'dûm olmadığı, çünkü Aristo'nun dediği gibi, madde ancak "arazî olarak" ma'dûmdur;²² o "bir anlamda cevhere yakın"dır,²³ ve o "hiçbirşey" değil fakat "bir şeydir";²⁴ 3) maddenin "her bir şeyin ilk desteği, herbir şeyin kendisinden meydana geldiği ve her şeyde bulunan varlık olduğu"²⁵ görüşünü öğrendiler. Bundan dolayı, biz bu felsefi görüşlerden etkilenen Mu'tezilîler'in daha önce yerleşmiş olan âlemin hiçbirşeyden yaratılmış olduğu inancını kabul etmeye isteksiz olduklarını varsayabiliriz. Buna rağmen, Kur'ân'ın âlemin yaratılışı akîdesine bağlı Müslümanlar olarak onlar Aristo'nun âlemin ezeliği öğretisini kabul edemezlerdi. Bununla birlikte, onlar, görmüş olduğumuz gibi,²⁶ Kur'ân'da önceden mevcut ezeli madde inancına aykırı doğrudan bir şey bulamadılar. Böylece onlar Eflâtun'un âlem önceden mevcut ezeli maddeden yaratılmıştır şeklindeki teorisini kabul ettiler.

İmdi, Aristo'ya göre,²⁷ Platon'un âlemin kendisinden yaratıldığı ve Platoncuların "ma'dûm" dedikleri önceden mevcut ezeli maddesi kendisinin onun tarafından ezeli âlemde meydana gelen şeylerin sonsuz silsilesinin temeli olarak tasarlanan ve onun tarafından ancak arazî anlamda ma'dûm varlık olarak tasarlanması sebebiyle yine kendisi tarafından "birşey" denilen ezeli maddesiyle aynı değildir. Bununla birlikte, biz, Mu'tezile'nin, genel olarak Kelâmcıların karakteristiği olan felsefi eklektisizm tarzına uyararak, Platon'un önceden mevcut ezeli maddesini Aristo'nun taşıyıcı ezeli maddesiyle aynı anlamda aldıklarını, yani ancak arazî anlamda ma'dûm ve

²⁰ *Milel*, s. 18.

²¹ *Phys.* I, 8, 191^b, 13-14.

²² *Age.*, 9, 192^a, 4-5.

²³ *Age.*, 5-6.

²⁴ *De Gen. et Corr.* I, 3, 318^a, 15 vd.

²⁵ *Phys.* I, 9, 192^a, 31-32.

²⁶ *Krş. yuk.* s. 357 vd.

²⁷ *Phys.* I, 9, 192^a, 6 vd.

bu yüzden birşey olarak anladıklarını varsayabiliriz. Platon'un önceden mevcut maddesini hem "ma'dûm" hem de "birşey" olarak anlayışlarında onlar belki de Plotinus'un kendisinin ezeli olarak sudûr etmiş olan maddesini hem "ma'dûm" hem de "birşey" diye tavsifinden etkilenmişlerdir.²⁸ Bunun sonucu olarak, âlem yoktan (*mine'l-ma'dûm*) yaratılmıştır şeklindeki daha önce kabul edilmiş olan formülден kaçındıkları halde Mu'tezilîler formüldeki ma'dumu, kendilerinin yorumuna göre Aristo'nun taşıyıcı maddesi ve keza Plotinus'un sudûr etmiş maddesi gibi, birşey olan Platon'un önceden mevcut maddesi olarak anladılar. Böylece âlemin hiçbirşeyden mi yoksa önceden mevcut bir maddeden mi yaratıldığı meselesi hakkındaki tartışma, kabul edilmiş yaratma formülündeki "ma'dum"un "hiçbirşey" mi yoksa "birşey" mi olarak anlaşılması gerektiği meselesi üzerine tartışma şeklini aldı. Kelâm'daki ma'dûm probleminin değişik başka bütün formülasyonlarının âlemin yaratılışına ilişkin bu asıl probleminin formülasyonundan doğup gelişmiş olduğu kabul edilebilir, çünkü onlar her zaman, her ne kadar onların başka kaynakların etkisiyle başka anlamlar kazanmış oldukları kabul edilebilirse de bu problemi ihtiva ederler.

Benim "ma'dûm"un "hiçbirşey" mi yoksa "birşey" mi olduğu konusundaki Kelâm probleminin âlemin hiçbirşeyden mi yoksa önceden mevcut ezeli maddeden mi yaratılmış olduğu problemini ihtiva ettiğini gösterme teşebbüsümü destekleyen delil üç tanık ifadesinde bulunabilir. Birincisi, Bağdâdî'nin *Fark*'ında yer alan bir ifadedir ki, o, Mu'tezilîler'in Allah'ın âlemi hiçbirşey'den yarattığına inandıkları anlamında bir cümle iktibas ettikten sonra,²⁹ "Allah'ın hiçbirşeyden bir şey yarattığı görüşünün ancak ma'dûm'un birşey olduğunu inkâr eden, bizimle aynı şeye inanan, Sıfatçılar'ın prensibine göre doğru olduğunu" ileri sürer.³⁰ İkincisi, İbn Hazm'ın *Fisal*'deki tanıklığıdır ki, o, orada "Hişam b. Amr el-Fuvarî dışında, bütün Mu'tezilîler'in, madumların gerçekten şeyler olduğuna ve ezeli ve sonsuz olduğuna inandıklarını" ifade ettikten sonra şunu ilâve eder, "bu kesinlikle Dehrî bir görüştür ve sınırsız, ezeli ve yaratılmamış şeylerin varlığını tasdik etmektir."³¹ Üçüncüsü, Şehristânî'nin tanıklığıdır; o *Nihâye*'sinde, İbn Sinâ'nın, şayet âlem yaratılmış olsaydı, o takdirde onun yaratılmasından önce ezeli bir maddenin bulunması gerekirdi anlamına gelen delilini yeniden ifade ettikten sonra şunu ilâve eder: "Bu hata Mu'tezilî'yi madumun birşey olduğu inancına saplayan hatadır."³²

²⁸ *Enneads* II, 4, 16 (I. 3).

²⁹ *Fark*, s. 95.

³⁰ *Age.*, s. 96; krş. *Usûl*, s. 70-71.

³¹ *Fisal* IV, s. 202.

³² *Nihâye*, s. 33.

Böylece, belirtilen iki istisna ile³³ “ma’dûm”un “birşey” olduğuna inanan “bütün” Mu’tezilîler Platoncu önceden mevcut ezeli madde inancını takip ederler. Tabiatıyla zihnimize Muhammed b. Zekeriyâ el-Râzî gibi,³⁴ bu Mu’tezilîler’in de önceden mevcut ezeli maddenin atomlardan oluşmuş olarak tasarlayıp tasarlamadıkları sorusu takılmaktadır. Bildiğim kadarıyla bu soruya doğrudan bir cevap bulunmaz. Bununla birlikte, bu soruya dolaylı bir cevap, aşağıdaki cümlelerde bazı Mu’tezilîlerce ifade olunan yahut onlara nisbet edilen görüşten çıkarılabilir. Atomlara cevherler olarak işaret eden Ebû’l-Huzeyl, cevher ve arazın Allah tarafından yaratılmış olduklarını zikreder.³⁵ Arazların Allah tarafından yaratıldığını inkâr ederek yalnızca cisimlerin Allah tarafından yaratıldığını iddia eden³⁶ Muammer, Allah’ın üzerinde kudreti bulunmayan arazların zıddına Allah’ın cevherler üzerinde kudreti olduğunu,³⁷ yani Allah’ın cevherleri yarattığını söyler. Ebû Reşid, Basra Mu’tezilîleri ile Bağdat Mu’tezilîleri arasındaki farka ilişkin tartışmasında her iki Mu’tezilî okula atomların Allah tarafından yaratıldığı şeklinde ortak bir inanç nisbet eder.³⁸ Nihâyet, Maimonides genel olarak Kelâmın “Allah’ın dilediği zaman bu cevherleri devamlı olarak yarattığına” inandığını belirtir.³⁹⁻⁴⁶ Şimdi, bu cümlelerde işaret olunan Mu’tezilîler kesinlikle Platoncu önceden mevcut ezeli madde inancını takip eden “bütün” Mu’tezilîler arasına dahil edilmelidir. Netice itibarıyla, onlar tarafından atomların yaratılmış olduğuna inanılması gerçeğinden, onlara göre, önceden mevcut ezeli maddenin atomlardan oluşmadığı sonucu çıkarılabilir.

Yaratmanın tavsifi olarak *mine’l-ma’dûm* tabirinin anlamı üzerinde bu tartışmanın ortaya çıkmasıyla birlikte sünniler ve kendilerini sünni yoktan yaratma (*ex nihilo*) inancına nisbet etme arzusunda olanlar artık muğlak ve tartışmalı *mine’l-ma’dûm* tabirini kullanamazlardı. Yeni bir tabir icat edilmesi gerekiyordu. Tabiatıyla biz yeni tabirin bir kaç asır sonra Cürcânî tarafından kullanılan “hiçbir şeyden” (*min lâ şey*)⁴⁷ tabiri olmasını umabiliriz. Ancak genel olarak kullanılan tabirin “birşeyden değil” (*lâ min şey*) olduğunu görmek bizim için sürpriz olacaktır. Böylece, Wensinck’e göre, muhtemelen dokuzuncu yüzyılın ortalarında meydana getirilmiş olan

³³ Krş. yuk, s. 359.

³⁴ Krş. Pines, *Atomen lebre*, s. 34 vd.

³⁵ *Makâlât*, s. 363.

³⁶ *Fark*, s. 136, 138; *Milel*, 46.

³⁷ *Makâlât*, s. 548.

³⁸ *Mesâil*, s. 23.

³⁹⁻⁴⁶ *Moreh* I, 73, Prop. I, s. 135, I, 29.

⁴⁷ *Ta’rifât*, s. 6.

ilk akâid eserlerinden Fıkh-ı Ekber II,⁴⁸ şu formülü kullanır: “Allah eşyayı *lâ min şey* yaratmıştır,”⁴⁹ ve bu tabir 950’de ölen Fârâbî⁵⁰ ve 957’de ölen Mesûdî tarafından da kullanılmıştır.⁵¹ *Ex nihilo* kavramı için başka ifadeleri kullanma teşebbüsleri olup olmadığını bilmiyorum. Keza, bu tabirin *min lâ şey* tabirinden daha çok kullanılışı için müslüman müellifler tarafından sunulmuş hiçbir açıklama da bilmiyorum. Bu Arapça *lâ min şey* formülünde, *min* preposition’unda önce *lâ* olumsuz edatına yer verilmesi İkinci Maccabeeler (7/28) deki *oyk eks önton* formülünün etkisi olarak açıklanabilir; orada aynı şekilde Grekçe olumsuz “değil” (*lâ*) edatı Grekçe “den” (*min*) edatından önce yer alır; ve belki de bu gerçek açıklamadır. Bununla birlikte, *ex nihilo* için başka Arapça ifadelerin kullanışı ve *min lâ şey* yerine *lâ min şey*’in kullanılışının bir açıklaması iki Yahûdî filozofunun Arapça eserlerinde bulunabilir.

Lâ min şey tabirinin *Fıkh-ı Ekber* II’de ve Fârâbî tarafından kullanılmasında önce parlayan Isaac Israeli *ex nihilo* için Arapça dört tabir kullanır.

Latince ve İbrânîce tercümesiyle birlikte Arapça orijinali de elimizde bulunan *Kitabü'l- Hudûd*’unda o şu Arapça tabiri kullanır.

1. Min leys.⁵² Tabirin Latince tercümesi “yokluktan” (*ex non esse*)⁵³ ve İbrânîce tercümesi “hiçbirşeyden” (*me ayin*)’dir.⁵⁴ Her iki tercüme de doğrudur. Aristo’nun Arapça tercümelerinde *leys* Grekçe *me einai* için kullanılır⁵⁵ ve Saadia’nın Kutsal Kitab’ın arapça tercümesinde *leys* İbrânîce *ayin* için kullanılmıştır (Isa. 41/12). Fakat İsraili bu iki anlamdan hangisinde doğrudan bu terimi kullanmışsa o onu “hiçbirşey” anlamında kullanmıştır. Onun *el-leys* terimi ile *el-adem* terimini karşılaştırdığı pasajda bu husus kendisi tarafından açıkça ifade edilir. (Adem’in Latincesi *privatio*; İbranice *ha-hefked*). Bu pasaj şudur: “*El-âdem* (privation) ancak varlıktan sonra vukû’ budur; böylece, eğer bir şey mevcutsa ve daha sonra varlıktan kesilirse o zaman bu şeyin yok olduğu (*udime, privatum, nifkad*) söylenir... Ne var ki, *el-leys* yok oldu diye nitelenemez, çünkü *el-leys*’in düşüncede bir formu yoktur ki varlık veya ademle ifade edilsin.”⁵⁶

⁴⁸ Wensick, Muslim Creed, s. 94.

⁴⁹ *Kitâb Şerbu'l-Fıkhî'l-Ekber* II, s. 15.

⁵⁰ *Kitabü'l-Cem'*, s. 23.

⁵¹ Murûc IV, s. 110.

⁵² *Kitâb el-Hudûd*, s. 693.

⁵³ Liber Definitionum, s. 4^a, I. 68.

⁵⁴ *Sefer ha-Gebulim*, s. 140, II. 29-30.

⁵⁵ Krş. Bouyges Averroës: *Tefsir maba'd et-tabia*, Index D, a, s. u.

⁵⁶ *Hudûd*, s. 193; Definitionum, s. 4^a, I, 68-4^b, I, 6; *Gebulim*, s. 140.

Yoksunluk (privation) ve *leys* hakkında bu açıklamaları yaparken Israeli'nin zihninin gerisinde, öyle zannediyorum, "yoksunluk" teriminin kullanılışında Aristo'nun farkına vardığı birkaç anlamdan ikisi vardı. Eserlerinden birinde Aristo tarafından yoksunluğun anlamlarından birinin de "herhangi birşeyin giderilmesi"⁵⁷ yani yoksun etme fiili yahut yoksun edilme durumu olduğu söylenir. Başka bir eserinde "sûret" ve sûretten yoksun anlamında "madde" ile "yoksunluğu" karşılaştırarak o, "ârizî olarak ma'dum" olan ve bu nedenle bir anlamda mevcut olan maddeye zıt olarak, yoksunluğun "zâtî olarak ma'dûm" olduğunu ve bu nedenle hiçbir anlamda mevcut olmadığını söyler⁵⁸ yahut başka bir eserinde dediği gibi, o "hiçbirşey"dir.⁵⁹ Binâenaleyh, Israeli'nin "*el-leys*'in düşüncede bir formu yoktur ki varlık veya yoksunlukla ifade edilsin" şeklindeki cümlesinin şöyle anlaşılması gerekmektedir. Formdan yoksun anlamında kullanılarak Aristo tarafından, "yoksun" terimine tatbik edildiği şekliyle "*el-leys*" maddenin aksine, hangi anlamda olursa olsun "varlıkla" nitelenebilir ve "yoksun" teriminin bu kullanışını içeren "*el-leys*" terimi sadece, Aristo'nun "yoksun" teriminin bir başka kullanılışının anlamı olarak gördüğü varlığın "zorla giderilmesi" anlamına gelmez. Israeli bizden, "yoksun" teriminin bu kullanılışını içeren "*el-leys*" teriminin "hiçbirşey" anlamına geldiği sonucuna ulaşmamızı ister.

Öteki üç tabir onun Arapça aslı günümüze gelemeyen *Elementler Kitabı*'nda yer alır. Bundan ötürü ben Latince ve İbranice tabirleri iktibas edeceğim ve onların esas Arapça tabirlerini teşhis etmeye gayret edeceğim. Bu eserde, Israeli kendisinin "yaratma" olarak nitelediği "oluş" çeşidinin bir şeyin "hiçbirşeyden" (*ex nihilo*, *me-ayin*) varlığa gelmesidir, şeklindeki genel cümle ile başlar.⁶⁰ O zaman *ex nihilo* için genellikle kullanılan *lâ min şey* tabiri, göreceğimiz gibi, onun tarafından daha sonra bu eserde ya kesinlikle bu biçimde yahut *min lâ şey* biçiminde kullanıldığına ve sırasıyla *ex alio* ve *mi-lo dabar* terimleriyle tercüme edildiğine göre burada *ex nihilo* ve *me-ayin* için kullanılan esas Arapça tabir *min leys* olmalıdır, ki bu, görmüş olduğumuz gibi, onun tarafından *Kitabu'l-Hudûd*'unda *ex nihilo* anlamında kullanılan tabirin aynısıdır. Daha sonra, tartışması boyunca Israeli, *ex nihilo* için kullandığı tabirin eş anlamlısı olarak başka üç tabir daha kullanır. Bunlar şunlardır:

2. *Non ex alio*,⁶¹ İbranice: *mi-lo dabar*.⁶² İbranice *dabar* Arapça *şey*'in karşılığı olduğuna göre Latince *alio* kuşkusuz, yine Arapça *şey*'in karşılığı olan *aliguo*'nun bo-

⁵⁷ *Metaph.* V, 22, 2022^b, 31-32.

⁵⁸ *Phys.* I, 9, 192^a, 6-7.

⁵⁹ *De Gen. et Corr.* I, 3, 318^a, 15; krş. ykr. s. 356.

⁶⁰ *Liber de Elementis*, s. 4^d, II, 5-7; *Sefer ha-Yesodot*, s. 8, II, 1-3.

⁶¹ *Elementis*, s. 9^b, I, 14.

⁶² *Yesodot*, s. 57, I, 5.

zulmuş şeklidir. Dolayısıyla esas Arapça tabir, ya Latince'ye göre *lâ min şey* "bir şeyden değil" idi yahut İbranice'ye göre *min lâ şey* "hiçbirşeyden" idi.

3. *Ex privatione*,⁶³ İbranice: *me-ha-beder*,⁶⁴ Arapçası çok bir şekilde *mine'l-adem* "yoksunluktan" idi. Israeli hemen "yoksunluğun, şeylerin oluşundan önce zihinde mevcut olan bir şey olmadığını açıklamaya koyulur ki, bu kesinlikle kendisinin *Ki-tabü'l-Hudûd*'unda sunduğu açıklamanın aynıdır. Bu da gösteriyor ki, burada yoksunluk onun tarafından "zorla birşeyin giderilmesi" anlamında kullanılmamıştır; aksine o burada onun tarafından formun yokluğu anlamında ve dolayısıyla mutlak yokluk yahut hiçbir şey anlamında kullanılmıştır.

4. *Ex non existente*,⁶⁵ İbranice: *mi-lo mesi'ut*,⁶⁶ her ikisi de tam olarak Arapça *min lâ vücûd* "var olmayandan"ın tercümesidir. *Vücûd* terimi Grekçe *to einai*'nın tercümesi olarak kullanıldığına göre, buradaki tabir Grekçe'de *ek toy me einai* olur ki o da *ex nihilo* anlamında kullanılan *ex toy meontos*'un eşanlamlısı olmalıdır.

Böylece Israeli *ex nihilo* için şu dört tabiri kullanır: 1) *min leys*; 2) ya (a) *lâ min şey* yahut (b) *min lâ şey*; 3) *mine'l-âdem*; 4) *min lâ vücûd*. Bunlardan yalnızca (2a) yukarıda iktibas olunan İslâm kaynaklarında kullanılanla aynıdır. 1, 3 ve 4'ün hepsi nihayet Grekçe *ex toy meontos*'u yansıttıklarına göre bu Israeli'nin tartışma konusu olan "*el-leys*" terimine "hiçbirşey" anlamı verdiğini gösterir.

Saadia *ex nihilo* için Arapça yaygın tabir *lâ min şey*'i (*lo mi-dahar*) kullanır.⁶⁸ Fakat o kesinlikle "hiçbirşey" için alışılmış Arapça ifadenin *lâ şey* olduğunu bilmesinden dolayı *ex nihilo* için Arapça'da genellikle kullanılan teknik tabirinin niçin *lâ min şey* olduğu ve *min lâ şey* olmadığı sorusunu ortaya atar. Onun tarafından bu soruya bir cevap kendisinin *Sefer Yesirah* üzerine Şerhinde verilir, orada İbranice'den Arapça'ya tercüme ettiği "O bir şey değilden (*lâ min şey*) bir şey yarattı ve var olmayanı (*leys*) mevcut (*eyş*) yaptı" pasajı üzerine şerhinde o şöyle der: "Biz burada 'O birşey değilden (*lâ min şey*) birşey yarattı' deriz ve 'O hiçbirşeyden (*mi lâ şey*) birşey yarattı' demeyiz, çünkü, aynı sebeple biz [Job 26/7] âyetini 'O yeryüzünü *lâ alâ şey* astı' diye tercüme ettik ve onu 'O hiçbirşey üzerine *alâ lâ şey* üzerine astı' diye tercüme etmedik.

⁶³ *Elementis*, s. 10^b, II. 26-28.

⁶⁴ *Yesodot*, s. 69, II. 22-23.

⁶⁵ *Elementis*, s. 106, I. 27.

⁶⁶ *Yesodot*, s. 69, I. 22.

⁶⁷ Krş. Bouyges, Averroés, *Tafsir ma ba'dat-tabia*, Index a, s. v.

⁶⁸ *Emunot I*, I, 32, I. 11.

Bu suretle biz *lâ şey*'in *şey* olduğuna işâret ederiz, burada {*Sefer Yesirah*'da} sözkonusu olan şey Yaratan'ın havayı *lâ min şey* yaratmış olduğu inancıdır."⁶⁹

Bu pasaj ilk bakışta sırf bir mugalata gibi görünmektedir. Fakat o gerçekten belli bir mantık prensibini yansıtmaktadır. Aristo'ya göre, her ne zaman "değil" olumsuzluk edatı bir ismi değiştirirse, meselâ *oyk anthropos* gibi, (Arapçası, *lâ-insan*) ona "belgisiz isim" (*onoma aoriston*; Arapça: *ismi gayr-ı muhassal*) denir.⁷⁰ Dolayısıyla iki kelimeden, "değil" ve "birşey" den meydana gelen Arapça *lâ şey* mantıkî olarak "bir şey-değil" anlamında "belgisiz isim" olarak alınabilir. İmdi, gene Aristo'ya göre belgisiz bir isim "hem var olana hem var olmayana eşit olarak" verilebilir.⁷¹ Binaenaleyh, *min lâ şey* tabiri, mantıkî olarak "birşey değilden" diye anlaşılabilir ki bu durumda o "hiçbirşeyden" anlamına gelmez fakat ister mevcut olsun ister mevcut olmanın belgisiz birşeyden, yahut, daha çok hakkında mevcut olup olmadığını bilmediğimiz belirsiz bir şeyden anlamına gelir.^{71a}

İlâve etmek gerekir ki, Maimonides'in *lâ min şey*'e eşdeğer olarak, *ex nihilo* anlamında *ba'de'l-adem*'i (ahar ha-he'der=yoksunluktan sonra), Aristo'nun "birşeyden meydana gelmek"⁷² "bir şeyden sonra gelmek"⁷³ anlamına da gelebilir şeklindeki cümlesini yansıtır. St Thomas'ın *ex nihilo*'nun anlamı hakkındaki tartışmasının Maimonides ve Aristo'yu yansıttığı gösterilebilir, ki o, bu konuda onun ya 1) *post non esse* (ademden sonra) yahut 2) *non fit ex aliquo* (birşeyden yapılmamıştır) anlamına gelebileceğini söyler.⁷⁴ Aynı şekilde, *ahar ha-beder*'in (yoksunluktan sonra) anlamı olarak Crescas'ın *me-ayin* (hiçbirşeyden) hakkındaki açıklaması⁷⁵ Maimonides ve Aristo'yu

⁶⁹ Tafsîr Kitab el-Mebâdî, s. 83, I. 16-s. 84, I. I. (106).

⁷⁰ *De Interpret.* 2, 16^a, 30-32; Farâbî'nin *Commentary on Aristotle's De Interpretatione* daki İshak b. Huneyn'in Arapça tercümesi, nşr. Kutsch and Marrow s. 22.

⁷¹ Age., s. 22-23 Bu cümle burada Arapça tercümede ve Bekker tarafından işaret edilen iki Grekçe yazmada ihmal edilmiştir, fakat daha sonra o (3, 16^b, 15) Aristo'nun "belgisiz fiil" ile ilgili tartışmasıyla bağlantılı onlara yer alır. Bununla birlikte, Farâbî'nin 16^b üzerine şerhinden çıkarılabileceği gibi, bu eserin Arap araştırmacıları "belgisiz fiil" hakkındaki bu cümleyi "belgisiz isim" e de uygulamak üzere aldılar. Belgisiz yüklem Aristo'daki uygulanışına ilişkin, benim "Twice-Revealed Averroes", *Speculum*, 36: 373-392 (1961) makaleme bakınız.

^{71a} Benim yukarda s. 359'da işaret edilen makalemin 387-389 sayfalarına bakınız.

⁷² *Moreh* II, 15 (1), s. 196, I. 6 ve 13 (2), s. 198, I. 7.

⁷³ *Metaph.* V, 24, 1023^a, 26.

⁷⁴ Age., 1023^b, 5-11.

⁷⁵ *Sum. Theol.* I, 45, 1-3.

⁷⁶ *Or Adonai* II, 1, 5, s. 69^a, II. 4-18 (ed. Vienna, 1859).

ve belki de St. Thomas'yı da yansıtır; şu var ki Maimonides ve St. Thomas'ın aksine, Crescas "yoksunluktan sonra" tabirini *ex nihilo* ile sudûru özdeşleştirmek maksadıyla kullanır.⁷⁷

II. YARATMA DELİLLERİ*

Arapça yazılan ve 933'de Bağdat'da tamamlanan bir eserde Saadia, dört aklî yaratma delîli sıralar ve onları onlar vasıtasıyla kutsal metinlerin yaratma öğretisinin desteklenebileceği birçok delil arasından seçip çıkardığını söyler.¹ İki asrı aşkın bir süre sonra, onikinci asrın ikinci yarısında, Maimonides, Kelâmcılar tarafından kullanılmış olduğunu ifade etti yedi yaratma delîli sayar.² Göstereceğimiz üzere, hepsi Araplarca bilinen, Saadia'nın kullandığı dört delilin sadece birincisi Maimonides'in Kelâmcıların delillerinin listesinde kullanılmadığına göre, biz yedisi Kelâmcılar tarafından kullanılan ve biri onlar tarafından kullanılmayan tam sekiz delile malik bulunuyoruz.

Saadia ve Maimonides arasındaki sürede, Kelâmcıların yedi delilinden bir kısmı yahut tamamı İbn Suvâr, Cüveynî, İbn Hazm, Mâverdî, Joseph el-Basir, Jeshua ben Judah, Bahya, İbn Seddik, Halevi, Şehristânî ve İbn Rüşd'ün eserlerinde de yeniden üretildi ve Kelâmcıların kullanmadığını bir delil de İbn Suvâr ve İbn Rüşd'ün eserlerinde yeniden ortaya kondu. Şu anda inceleme konumuz olan bir kısmı doğrudan yaratmayı ispatlayan ve ötekiler yalnızca ezelfîliği reddeden işte bu sekiz delildir.³ Elllerinde olduğu halde Kelâmcılar tarafından kullanılmayan Saadia'nın birinci delîli ile başlayarak biz onlar tarafından kullanılan yedi delîli Maimonides tarafından yerleştirildikleri sıraya göre tanzim edeceğiz, ancak onun ikinci delilini beşinci delil olarak listeye alacağız.

1. Sonluluklar Delili ve Onun Yahyâ en-Nahvî'deki ilk şeklinin Yeniden Kurulması.

⁷⁷ Krş. benim "The Meaning of Ex Nihilo in the Church Fathers, Arabic and Hebrew Philosophy, and St. Thomas," *Medieval Studies in Honor of Jeremiah Denis Matthias Ford* (1953), s. 355-370; "Asilut ve -Yesh me- Ayin esel Crescas," *Sefer Asaph* (1953), s. 230-236.

* Bu bölüm benim "The Kalam Arguments for Creation in Saadia, Averroes, Maimonides, and St. Thomas," *Saadia's Anniversary Volume of the American Academy for Jewish Research* (1943), s. 197-245, makalemden tamamen gözden geçirilmiş ve genişletilmiştir.

¹ *Emunot* I, 1. s. 32, I. 16.

² *Moreh* I, 75, s. 150. I. 10.

³ Bkz. aşağıda, Delil II, s. 386 dipnot 1 ve *Moreh* I, 71, s. 124, I. u; I, 74, s. 150, II. 12-13.

2. Âlemdeki Şeylerin Benzerliği Delili.
3. Atomların Toplanması ve Ayrılması Delili.
4. Âlemin Bileşen Parçalarının Arazlarının Yaratılması Delili.
5. Sonsuz Teselsülün İmkansızlığı Delili.
6. Particularization (Tahsis) Delili.
7. Preponderation (Tercih) Delili.
8. Ölümsüz Nefsler Delili.

1. Sonluluklar Delili ve Onun Yahyâ en-Nahvî'deki İlk Şeklinin Yeniden Kuruluşu

Saadia tarafından sıraya konan ilk delil onun tarafından “sonluluklar” (*en-nihâyât: ha-takliyyot*) delili olarak nitelenir.¹ Bu delil daha sonraları Gersonides² tarafından İbn Rüşd’ün *Metafizik* üzerine Büyük Tefsir’inden yeniden ortaya konur³ ki orada bu delil Yahyâ en-Nahvî adına iktibas edilmiştir. İbn Rüşd’den önce fakat Saadia’dan sonra, aynı delil Yahyâ en-Nahvî adına İbn Suvâr tarafından da takdim edilmiştir.⁴ Delil Grekçe’de *Fizik* üzerine Şerh’inde Simplicius tarafından Yahyâ en-Nahvî adına ortaya konmuştur.⁵

Delil üç önerme üzerine bina edilir: birincisi, âlem büyüklük bakımından sonludur; ikincisi, âlemin içinde onun varlığını muhafaza eden güç sonludur; üçüncüsü, böyle sonlu bir güç sonsuz varlık meydana getiremez. Bu üç önermeden Saadia âlemin “başlangıcı ve sonu” olması gerektiği neticesine varır. Tartışması esnasında Saadia kendi usulünce Aristo’nun âlemin büyüklük (magnitude bakımından sonlu olduğu⁶ ve yalnızca bir âlem olduğu⁷ şeklindeki burhan delillerini de yeniden ifade eder.

¹ *Emunot* I, I, birinci Theory (1), s. 32, I. 16-s. 34, I. 7.

² *Milhamot Adonai*, VI, 1, 3, s. 296. Krş. Steinschneider, *Al-Farabi*, s. 162.

³ Krş. aşağıda dipnot, 15.

⁴ Bernard Lewin tarafından Arapça bir yazmadan “La notion de muhdat dans le kalam et dans la philosophie,” *Donum Natalicum H. S. Nyberg Oblatum* (1954) başlığıyla bir girişle birlikte yapılan Fransızca tercüme. Arapça orijinali bir yıl sonra A. Bedevi tarafından *Neoplatonici apud Arabes* (1955), s. 246’da *Makâle l-Ebi’l-Hayr el-Hasan İbn Suvâr el Bağdâdî*, başlığıyla neşredilmiştir. Keza o, Yahya İbn Adî tarafından da bir mektupta Yahya en-Nahvî’ye atfedilir. (krş. S. Pines, “A Tenth Century Philosophical Correspondence,” *PAAJR*, 115: 24 (1955).

⁵ Bernard Lewin tarafından yukarda zikredilen eserde iktibas edilmiştir. (s. 86) Krş. aşağıda dipnot, 14.

⁶ *Emunot* I, 1. Ist Theory (I), p. 32, II. 17-21. Krş. *De Caelo* I, 5-7.

⁷ *Age.*, I, 17-P. 33, I. 10. Krş. *De Caelo* I, 8.

İmdi, sonlu olduğu söylenen âlemin cismi içindeki gücün Saadia tarafından âlemin korunmasına sebep olan güç olarak nitelendiğine dikkat edilecektir. Ne var ki, Aristo'da, âlemin içindeki bu sonlu güç âlemin hareketine sebep olan güç olarak nitelenir.⁸ Bu nedenle bu tenminoloji değişikliğinin sebebi sorulabilir.

Keza, bundan başka, Saadia'nın delilinin dayandığı üç önerme tamamen Aristo kaynaklıdır. Birinci önermenin durumunda, görmüş olduğumuz üzere, Saadia kendisi onun dayandığı Aristo'nun delillerini yeniden üretir. Aynı şekilde onun ikinci önermesi Aristo'nun "sonsuz bir güç sonlu bir büyüklükte bulunamaz,"¹⁰ şeklindeki burhan delfine, ve üçüncü önermesi de Aristo'nun "sonlu hiçbir şey sonsuz bir zamanda hareket meydana getiremez,"¹¹ şeklindeki burhan delfine dayanır. Bununla birlikte, onların bu üç önermeden çıkardıkları sonuçlar farklıdır. Saadia'ya göre, bu önermeler âlemin bir başlangıcı ve bir sonu olduğu sonucuna götürür. Aristo'ya göre ise bu önermeler yalnızca âlemin cisminin içindeki sonlu gücün ötesinde cisimsiz ve sonsuz olan bir gücün olması gerektiğini kanıtlamaya hizmet eder ve ona göre, âlemin sonsuz olmasının yanında harekete de sebep olan hareket etmeyen ilk hareket ettirici denen ve ezeli olan işte bu cisimsiz ve sonsuz güçtür.¹² Şu halde, temel mesele, âlemin içindeki sonlu gücün sonsuz hareket ve varlık meydana getirip getirmediği değil, fakat aksine âlemin dışında cisimsiz ve sonsuz bir gücün âlemin sonsuz hareketini ve varlığını meydana getirip getiremeyeceğidir. Bundan dolayı, Saadia için, sırf âlemin içindeki gücün sonlu olması gerektiği gerçeğinden âlemin ezeliliğine itiraz etmek meselenin içerdiği gerçekle karşılaşmada başarısızlık gibi görünüyor. Bundan başka, gösterilebileceği gibi,¹³ Saadia Aristo'nun hareket etmeyen ilk hareket ettirici teorisini bilmekteydi. Öyleyse o niçin burada ona, sırf onu reddetmek için bile olsa hiçbir atıfta bulunmaz?

İlk sorunun cevabı Simplicius ve İbn Rüşd'den, Yahyâ en-Nahvî'nin eserinin Arapça tercümesinde Saadia'nın elde edebileceği delilin ilk ifadelendirilişi olarak çıkarılabilecek şeyde bulunabilir.

Simplicius, Yahyâ en-Nahvî'nin, kendi görüşünü destekleyen bir delilin temeli olarak Aristo'nun hiçbir sonlu cisim sonsuz bir güce sahip değildir şeklindeki burhanını kullandığına işaret ettikten sonra bu delili şöylece yeniden ifade eder: "Çün-

⁸ *Phys.* VIII, 10, 266^a, 13.

⁹ Krş. ykd. dipnot, 6.

¹⁰ *Phys.* VIII, 10, 266^a, 24-25.

¹¹ Aynı yer. 12-13.

¹² *Age.*, VIII, 9, 266^a, 6-9.

¹³ *Emunot*, I, 3, 7 th Theory, P. 58, II. 11-12.

kü eğer semânın ve âlemin cismi, sonlu ise o takdirde o sonlu bir güce sahiptir, fakat sonlu bir güce sahip olan şey derhal onun tarafından bozulmaya mâruz olarak düşünüldür.”¹⁴

İbn Rüşd’ün *Metafizik* üzerine Büyük Tefsîri’nde delil şöyle yazılmıştır: “Yahyâ en-Nahvî bu mesele hakkında Meşşâilere karşı ağır ve güç bir şüphe ortaya atmıştır. O şöyle der: eğer her cisim yalnızca sonlu bir güce sahipse ve sema bir cisim ise, o takdirde sema da yalnızca sonlu bir güce sahiptir. Ancak sonlu olan birşey bozulmaya mâruzdur. Şu halde, sema bozulmaya mâruzdur.”¹⁵

Birinci sorunun cevabı budur. Delîlin ilk şeklinin âlemin içindeki gücün sonluluğu esasına dayandığı Saadia tarafından bilinmediği için o âlemin yaratılmışlığını değil fakat aksine onun bozulabilirliğini kanıtlamaya çalışmıştır, bu yüzden onun için bu gücü âlemi bozulmaktan “koruyan” güç olarak nitelemek son derece tabîî idi. Saadia’nın, onun yaratılmışlığının delili olarak bu âlemin bozulabilirliği delilini kullanması kendisinin Aristo’nun “bozulabilir olan şey meydana gelmiştir”¹⁶ şeklindeki cümlesine dayandırdığı söylenmemiş bir çıkarımın sonucu olarak açıklanabilir. Öyleyse bu âlemin bozulabilirliği delilinden Gersonides’in açıkça onun yaratılmışlığı delilini çıkarması da Aristo’nun bu cümlesine dayanmaktadır.¹⁷

İkinci sorunun cevabında, Saadia’nın, hareket etmeyen ilk hareket ettirici teorisini vasıtasıyla Aristo’nun hareketin ezeliğine ilişkin açıklamasını dikkate almamasının sebebinin, ilk şekliyle Saadia tarafından bilinmekte olan, Yahyâ en-Nahvî’nin delîlinin Aristo’nun bu açıklamasının reddini ihtiva etmesi olduğunu göstermeye gayret edeceğim. Bunu, İbn Rüşd’ün *Metafizik* üzerine Büyük Tefsiri’ndeki onu takdimiyle onun Aristo’nun eserleri üzerine öteki yorumlarından üçündeki benzer pasajlarla karşılaştırarak Yahyâ en-Nahvî’nin delîlinin ilk şeklini yeniden inşa etmeye teşebbüs etmek suretiyle göstermeye çalışacağım.

Yukarda, Yahyâ en-Nahvî’nin, âlemin ezeliğine inançları konusunda Meşşâilere karşı ağır ve güç bir şüphe ortaya attığı söylenen İbn Rüşd’ün *Metafizik* üzerine Büyük Tefsiri’nden iktibas olunan pasajı başka iki pasaj takip eder.

Bu iki pasajdan ilki, biri Yahyâ en-Nahvî tarafından ortaya atılan güçlüğün çözüm denemesi öteki bu çözümün reddi olan, iki kısımdan ibarettir. Bu pasaj şöyledir: “Eğer semâda bozulmanın bulunmayışı [semânın dışında olan] ezeli cisimsiz

¹⁴ Simplicius in Physica VIII, 10 ed. Diels, P. 13 27, II. 14-16.

¹⁵ In *Metaph.* XII, Comm, 41 (VIII, P. 324 B; Araçça, s. 1628, II. 10-12).

¹⁶ De Caelo I, 12, 28^b, 2.

¹⁷ *Milhamot Adonai* VI, I, P. 296, II. 1-2.

güçten kazanılmıştır denirse, o takdirde bundan bozulma imkânı bulunan birşeyin ezeli olduğu sonucu çıkar, fakat bunun imkânsız olduğu Aristo tarafından *De Caelo*'nun birinci kitabının sonunda gösterilmiştir.¹⁸ Dikkat edilirse, çözüm denemesi kesinlikle Aristo'nun güçlük için, yani semânın bozulmazlığını ilk hareket ettiriciye atfetmek için ileri sürdüğü çözümdür. Bu çözüm denemesinin reddedilişindeki, "*De Caelo*'nun birinci kitabına" gönderme bir pasaja yapılmıştır ki orada Aristo, mümkün bir şey sonsuz zamanda bilfiil hale gelmek zorundadır,^{18a} şeklindeki kendi görüşüne dayanarak bozulma imkânı bulunan bir şeyin ezeli olamayacağını, yani onun sonsuz bir zamanda var olamayacağını göstermeye çalışır, çünkü eğer bozulması mümkün olan bir şeyin sonsuz bir zamanda bilfiil mevcut olduğu kabul edilirse o takdirde böyle bir şey sonsuz zamanda hem mevcut olur hem mevcut olmaz, ki bu imkânsız bir neticedir.¹⁹

İkinci pasaj İbn Rüşd'ün, Yahyâ tarafından Meşşâîler'e karşı ortaya atılan güçlükle ilgili kendi çözümünü ihtiva etmektedir. Onun çözümünün özü onun bu güçlükle ilgili çözüm denemesini kabul etmesi ve kendisinin şu iddiasıyla bu çözüm denemesinin reddettiğini reddetmesidir. Şöyle ki, Aristo'ya göre, gök küresinin ilk Hareket Ettirici'nin neden olduğu hareketinin ezeliliği ile gök küresinin kendi tabiatının neden olduğu varlığı arasında ayırım yapılmalıdır, çünkü, o, Aristo'ya göre, madde ve süretten mürekkebe olmayan gök küresinin içinde bozulmanın imkânsızlığını ihtiva ettiğini ileri sürer.²⁰

Şimdi *Metafizik* üzerine Büyük Tefsir'deki bu pasajları *Fizik* ve *De Caelo* üzerine Büyük Tefsirler'deki ve *De Caelo* üzerine Orta Tefsir'deki benzerleri pasajlarla karşılaştıralım.

Birincisi, *Metafizik* üzerine Büyük Tefsir'de Yahyâ en-Nahvî adına onun tarafından Meşşâîler'e (Aristocular) karşı ortaya atılmış olan²¹ aynı güçlük bu tefsirde isim belirtilmeksizin Aristo'nun kendisine karşı ortaya atılır. Böylece, *Fizik* üzerine Büyük Şerh'de doğrudan Aristo'nun "sonsuz bir güç sonlu bir büyüklükte bulunamaz" cümlesini açıklayan ve onu "her cismin gücü sonludur" diye yorumlayan İbn Rüşd şöyle der: "bu cümlelerin semâvî cismi kapsayıp kapsamadığı şüphelidir, çünkü eğer o semâvî cismi kapsıyorsa, o takdirde semâvî cismin gücü sonlu olacaktır, fakat sonlu gücü olan-şey bozulmaya mâruzdur."²²

¹⁸ *In Metaph.* XII, comm. 41 (VIII, P. 324 C; Arapça, s. 1628 II. 13 -15).

^{18a} Benim *Crescas' Critique of Aristotle* (s. 249 ve 351)'a bkz.

¹⁹ *De Caelo* I, 12, 281^b, 18-25; 282^a, 21-25.

²⁰ *In Metaph.* XII, Comm, 41 (VIII, P. 324 CD; Arapça, s. 1629, 11. 1-15).

²¹ Krş. Yuk. dipnot 15.

²² *In Phys.* VIII, Comm, 79 (IV, P. 426 HI).

Aynı soru isim belirtilmeksizin *De Caelo* üzerine Büyük²³ ve Orta²⁴ Şerh'lerde de bizzat Aristo'ya karşı ortaya atılır.

İkincisi, *Metafizik* üzerine Büyük Tefsir'de "eğer denirse"²⁵ sözüyle takdim edilen bu güçlkle ilgili aynı çözüm bu üç tefsirde İskender Afrodisî adına iktibas edilir. Böylece *Fizik* üzerine Büyük Tefsir'de o şöyle yazılır: "Bazı risâlelerinde İskender bu itiraza cevap vererek semâvî cismin ezellîliği maddî olmayan hareket ettiricisinden kazandığını söyler."²⁶

Aynı çözüm İskender adına *De Caelo* üzerine Büyük Şerh'de²⁷ ve yine *De Caelo* üzerine Orta Şerh'de²⁸ de iktibas edilir.

Üçüncüsü, *Metafizik* üzerinde Büyük Tefsir'de asıl güçlüğe ilişkin imzasız çözüm denemesinin imzasız reddi olarak kullanılan aynı delîl²⁹ bu üç tefsirde aynı güçlüğü İskender tarafından çözümünün Yahyâ en-Nahvî tarafından reddi olarak sunulur. Böylece *De Caelo* üzerine Büyük Şerh'de asıl güçlüğe ilişkin İskender'in çözümünü yeniden ifade ettikten sonra İbn Rüşd şöyle der: "Yahyâ bu meseleyi Meşşâîler'e onların ondan kaçamayacakları bir şekilde attı, çünkü onlar semâvî cisimde sonlu bir güç olduğunu kabul ederler, zira eğer [onların asıl güçlkle ilgili çözümlerindeki kabullerine göre] iki güç, yani [semâvî cismin içinde] sonlu bir güç ve [semâvî cismin dışında] sonsuz bir güç bulunsaydı, bundan sonlu güçle semâvî cismin bozulabilir olduğu ve sonsuz güçle onun bozulamaz olduğunu ortaya çıkardı [ve böylece o Aristo'nun bozulma imkânına sahip olan şeyin bozulamaz olması mümkün değildir şeklindeki iddiasına zıt olurdu.]"³⁰

Bunun gibi, *Fizik* üzerine Büyük Tefsir'de³¹ ve *De Caelo* üzerine Orta Şerh'de³² İskender'e atfedilen asıl güçlüğü çözümünün Yahyâ tarafından reddi olarak tavsif edilen bu delildir.

²³ *In de Caelo* II, Comm. 71 (V, P. 145 IK).

²⁴ *Paraphrasis in Primum de Caelo*, Summa X, Caput 2, Pars 8 (V, P. 293 G)

²⁵ Krş. yuk. dipnot 18.

²⁶ *In Phys.* VIII (P. 426 K).

²⁷ *In de Caelo* II (P. 145 IK).

²⁸ *Paraphrasis in Primum de Caelo* (P. 293 GH).

²⁹ Krş. yuk. dipnot, 18.

³⁰ *In de Caelo* II (P. 145 KL).

³¹ *In Phys.* VIII (P. 426 KL).

³² *Paraphrasis in Primum de Caelo* (P. 293 I).

Dördüncüsü, *Metafizik* üzerine Büyük Tefsir'de olduğu gibi³³ bu üç tefsirde de İbn Rüşd ortaya atılan güçlülere ilişkin kendi çözümünü sunar.³⁴

Böylece bu tefsirlerden hiçbirinde Aristo'ya karşı ortaya atılan ilk güçlülükle bağlantılı olarak Yahyâ en-Nahvî'nin adı zikredilmez. Fakat bu üç tefsirin hepsinde, hemen Aristo'ya karşı ortaya atılan güçlüğe ilişkin İskender'in çözümünden sonra Yahyâ en-Nahvî'nin İskender'in çözümünü reddiyle ilgili pasajlar vardır.

Bütün bunlara dayanarak biz artık Yahyâ en-Nahvî'nin delîlinin ilk şeklini yeniden kurabiliriz. Onun, içindeki onu bozulmaktan koruyan gücün sonluluğu sebebiyle Aristo'nun âlemin bozulmazlığı teorisi karşısında ortada dolaşan eski bir güçlülüğün yeniden ifade edilmesiyle başladığını varsayabiliriz. Daha sonra o İskender ve öteki Peripatetikler (Aristocular) adına âlemin bozulmazlığının ilk hareket ettiriciden dolayı olduğu şeklindeki iddiaya dayanan bu eski güçlülükle ilgili bir çözüm iktibas etti. Sonunda o Yahyâ ed-Nahvî'nin İskender'in çözümünü reddiyle sonuçlandı, ki, bu redde o, bizzat Aristo tarafından ifade edilen bir prensibe dayanarak kendi tabiatı gereği bozulması mümkün olan âlemin İlk Muharrik tarafından bozulmaz hale getirilemeyeceğini ileri sürdü. Binâenaleyh, İbn Rüşd'ün *Metafizik* üzerine Büyük Tefsiri'nde "O der ki"³⁵ ifadesinden sonra gelen şeyler İbn Rüşd'ün "Meşşâiler'e karşı Yahyâ en-Nahvî'nin delîlinin yeniden ifadesi değil fakat aksine meşşâilerin konular üzerindeki bütün tartışmalarının kısa bir taslağıdır ve o şu üç meseleye ayrılır: 1) "Eğer her cisim ancak sonlu bir güce sahipse,"³⁶ kelimeleriyle başlayan bizzat Aristo'ya karşı ortaya atılan eski güçlülüğün yeniden ifadesi; 2) "Eğer denirse"³⁷ kelimesiyle başlayan İskender'in güçlüğe ilişkin çözümü; 3) "o takdirde bundan şu çıkar" kelimeleriyle başlayan,³⁸ Yahyâ en-Nahvî'nin İskender'in çözümünü reddi.³⁹

Saadia'nın burada delîline temel olarak kullandığı, Arapça versiyonuyla elinde bulunan, Aristo'nun âlemin ezeliği öğretisine karşı yazılan eserinde bulunduğu gibi orijinal şekliyle Yahyâ en-Nahvî'nin bu delîlidir. Böylece Yahyâ en-Nahvî'nin ilk muharrik'in âlemi bozulamaz hale getiremeyeceği iddiasına dayanan Saadia âlemin

³³ Krş. yuk. dipnot, 20.

³⁴ *In Phys.* VIII (P. 426 Mf); *In de Caelo* II (P. 145 Lf); *Paraphrasis In Primum de Caelo* (P. 393 I f).

³⁵ Krş. yuk. dipnot, 15.

³⁶ Age.

³⁷ Krş. yuk. dipnot, 18.

³⁸ Aynı yer.

³⁹ Yahyâ en-Nahvî'nin kayıp eserindeki metnin bu yeniden yazılması ışığında İbn Rüşd'ün *De Substantia Orbis*, Caput 5 (IX, P. 11A)'undaki pasajın onun *Metafizik* üzerine Büyük Tefsiri'ndeki ve öteki tefsirlerindeki pasajın bir kısaltması ve eksik ifadesi olarak alınması gerekir.

bozulabilir olması gerektiğini ileri sürerek başlar. Daha sonra, Aristo'nun yukarıda iktibas edilen "bozulabilen bir şeyin meydana gelmiş olması gerekir," şeklindeki cümlesine aktararak o, âlemin yaratılmış olması gerektiği sonucunu çıkarır. Böylece delilin tam gücü şu iki kıyası kullanmak suretiyle yeniden ifade edilebilir:

A

Sonlu bir gücü olan herşey bozulabilir;
Âlemin sonlu bir gücü vardır;
Şu halde, âlem bozulabilir.

B

Bozulabilen herşey sonradan meydana gelmiştir;
Âlem bozulabilir.
Şu halde, âlem sonradan meydana gelmiştir.

2. Âlemdeki Varlıkların Benzerliği¹ Delili

Âlemin önce yok iken sonra varlığa geldiği şeklindeki kanıtlanmamış iddia ile yola çıkan Platon hepsi daima bir sebeple var olan âlemdeki varlıkların benzerliği yoluyla bizzat âlemin de yaratıcı adı verilen² bir sebep vasıtasıyla varlığa geldiğini kanıtlamaya gayret eder. Platon'un aksine, âlemdeki varlıkların benzerliğiyle âlemin kendisinin yaratılmış olduğunu kanıtlamaya çalışıyorlarmış gibi görünerek Kelâm-cılar gerçekte, Platon gibi, âlemdeki şeylerin benzerliği vesilesiyle âlemin kendisinin bir yaratıcısının bulunduğunu ispat etmeye çalışırlar ve onların âlemin yaratılmış olduğu neticesine varmaları sadece bundandır. Genellikle, göreceğimiz gibi, âlemin yaratılışını kanıtlamak için tasarlanan, delillerin bir kısmı doğrudan bir yaratıcının varlığını isbat eder.

Bu delil tipi Şehristânî tarafından "Ebû'l-Hasan" adına iktibas edilir.³ Ancak bu Ebû'l-Hasan onun "üstadımız Ebû'l-Hasan el-Eşarî" dediği ve ona daha sonra iktibas edilecek olan atomların toplanması ve ayrılmasından elde edilen delîli nisbet ettiği kişi değildir. Schreiner bu Ebû'l-Hasan'ın Ebû'l-Hasan el-Bâhilî olduğunu ileri sürer.⁴ Şehristânî'nin delili yeniden ifade edişinde, Ebû'l-Hasan insanın bir nutfeden

¹ Krş. aşağıda dipnot, 7.

² *Tim.* 28 A.

³ *Nihâye*, s. 12.

⁴ Schreiner, *Kalâm*, s. 51, dn. 3.

doğmasının, büyümesinin ve gelişmesinin onun kendisiyle, ebeveyni ile ve tabiatla olduğunun açıklanamıyacağını, aksine bunların açıklanmasının ezeli, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir Yaratıcıya muhtaç olduğunu göstermek sûretiyle şu sonuca ulaşır: “Bir şahıs veya herhangi bir cisim hakkında sabit olan kural ve hükümler, onlar cisimlikte ortak olması nedeniyle bütün (küll) hakkında da geçerlidir.”⁵ Bir Yaratıcının bulunduğu bu neticeden o bizim âlemin yaratılmış olduğu neticesini çıkarmamızı bekler.

Aynı şekilde Maimonides “Kelâmcılardan birinin nasıl yaratılmış bir şeyin durumundan âlemin yaratılmış olduğu sonucuna gidilebileceğini düşündüğünü”⁶ göstermekle işe başlar. Daha sonra O, devamlı Ebû'l Hasan'ın yaptığı gibi, dışardan bir fâil olmaksızın hiçbir insan tekinin bir nutfeden yetişkin insan oluncaya kadar bütün gelişme merhalelerini geçmiş olamayacağını göstermeye çalışır, ilâveten “aynı kıyası hurma ağacına ve daha başka nesnelere” ve bu nedenle de “bir bütün olarak âleme” uygulayarak, Şehristânî'nin Ebû'l-Hasan hakkındaki haberinde olduğu gibi, “herhangi bir cisim hakkında verilebilecek bir hükmün zorunlu olarak her cisme tatbik edilmesi gerektiği”⁷ sonucuna ulaşır ki, belki buna, Şehristânî'de ki gibi, “onların cisimlikte ortak olması nedeniyle” ibaresi eklenebilir. Tabii bunun doğrudan neticesi âlemin bir yaratıcısı olduğudur ki bu dolaylı olarak âlemin yaratılmış olduğunu içerir. Yorumcu Efodi, bu delilin sadece âlemin yaratılmış olduğunu kanatladığını, fakat onun yokluktan (ex nihilo) yaratıldığını ispatlamadığına dikkat çeker.⁸

Bununla birlikte İbn Rüşd tarafından aynı şekilde Kelâm âlimleri adına rivâyet edilen başka bir benzerlik (analoji) delili versiyonu vardır ve bu versiyonda yalnızca yaratmayı değil fakat aynı zamanda yoktan yaratmayı kanıtlamak için bir teşebbüs yapılır. Bu delil şöyledir: “Ne var ki, İslâm Kelâmcıları, bir şeyin yokluktan meydana gelmesini mümkün görürler ve bu prensibi [yani, bir şeyin bir şeyden meydana gelmiş olması gerektiğini] inkâr ederler.⁹ Onların hatasının sebebi göz ile algılanan

⁵ *Nihâye*, s. 12.

⁶ *Moreh* I, 74 (1), s. 150, 1. 23.

⁷ *Age.*, II, 23-29. Bu delil hem endüksiyon (*kryâs el-istîkrâ*) hem de analoji (*kryâs el-temsîl*) delili olarak yeniden ifade edilebilir. Krş. *Millot ha-Higgayon*, Chap. 7. Birinci durumda, o şöyle olacaktır: Cismâni şeylerin çoğu yaratılmış olduğuna göre, bütün olarak âlem dahil bütün cismâni şeylerin yaratılmış olması gerekir. İkinci durumda, o şu şekilde olacaktır. Bütün olarak âlem ve onun içinde bütün tekil nesneler cisim olmaları bakımından benzer olduklarına göre, onlar yaratılmış olmaları bakımından da benzer olmalıdırlar. Burada Maimonides'in bu delili ifade ediş biçiminden onun bir analoji delili olduğu açıktır. Nitekim Shem - tob ve Efodi onu böyle analoji delili olarak alırlar.

⁸ Krş. Efodi *ad loc.*

⁹ Krş. *Phys.* I, 7. 190^b, 9-10.

bir çok şeyin göz ile algılanmayan şeylerden meydana geldiği (meselâ ateşin havadan meydana gelmesi gibi) şeklindeki yaygın gözlem olayıdır ve böylece onlar ilk bakışta bir şeyin yokluktan meydana gelebileceğini hayal ettiler, çünkü sıradan insanlar yokluktan sadece göz ile algılanamayan şeyi anlarlar.”¹⁰ Yine analogi delîlinin, Maimonides tarafından verilene daha çok benzeyen fakat yaratmanın yoktan olduğunu kanıtlamaya bir teşebbüsü içinde barındıran başka bir virsiyonu Isaac İsraili’nin âlemin yaratılmasına ilişkin kendi inancını dile getirişinde görülebilir. Aristo’daki “unsur kendisinden bir şey meydana gelen şeydir,”¹¹ anlamında bir pasajı yeniden ifade ederek başlayan İsraili insan vücudunun terkibine ilişkin bir incelemeden onun nasıl spermden, kandan, iki safradan ve balgamdan oluştuğunu ve nasıl bunların sırasıyla besinden ve besinin de en basit dört unsurdan meydana geldiğini, fakat en son dört unsurun Allah’ın kudreti dışında yokluktan meydana geldiğini göstermeye çalışır.¹² O, tartışmasına kendisiyle başladığı Aristo’nun aksine, vardığı bu sonuç için hiçbir kanıt sunmaz. Fakat, ifade edilmemiş olsa da onun aklındaki delîl söylediği herşeyde içerilmiştir. O benzerlik (analoji) delîlidir. Âlemdeki herşey yaratılmıştır. Her bir şey kendisinden daha basit bir şeyden yaratılmıştır. Analogiye göre, dört unsurun kendilerinden daha basit olan bir şeyden yaratılmış olması gerekir. Bu yönden onların yokluktan yaratılmış olmaları lâzımdır.¹³ Şu halde biz, Maimonides’inkiyle aynı olan tek tek nesnelerin yaratılış benzerliğine bina edilen âlemin yaratılışı delîliyle karşı karşıyayız. Fakat, daha sonra göreceğimiz gibi,¹⁴ aynı şekilde yoktan yaratmayı kanıtlayan aynı tür bir delîl Maimonides tarafından Kelâmcılara nisbet edilir ve sonsuz geriye gidişin imkânsızlığı üzerine bina edilmiştir.

3. Atomların Toplanması ve Ayrılması Delili¹

Kelâmcıların âlemin yaratılışına dair delîllerini doğrudan yaratılışı kanıtlayanlar ve yalnızca ezeliği çürütenler² diye iki kısma ayıran Şehristânî, âlemin atomlardan mürekkebe olduğu şeklindeki Kelâmcıların yaygın görüşüne dayanan ezeliğin çü-

¹⁰ *In Phys.* VIII, Comm. 4 (IV, P. 341 E).

¹¹ *Liber de Elementis*, s. 4^a, II. 10-12. *Sefer ha-Yesodot*, s. 5, II. 2-3.

¹² *Elements*, s. 4 C, II. 33-66; *Yesodot*, s. 6. I. 1-s. 7. I. 8.

¹³ Isaac İsraili’nin delîlinin bu yorumu ile Neumark’ın yorumunu krş. *Geschichte*, I, s. 414-417; *Toldot*, II, s. 88-91. Krş. Benim “The Meaning of Ex Nihilo in Isaac Israeli” *JQR*, n.s. 50: 1-12 (195^a), makalem.

¹⁴ Krş. aşağıda, s. 426.

¹ *Nihâye*, s. 11.

² *Age*, s. 12-13.

rütülmesine dair bir delîli yeniden takdim eder. O bu delîli “üstadımız Ebû'l-Hasan el-Eşarî” diye gönderme yaptığı Eşarî'ye nisbet etmektedir. Şehristânî tarafından ifade edildiği şekliyle bu delîl şöyledir: “Eğer biz atomların ezeliğini kabul edersek, o takdirde şu ihtimallerden biri de kabul edilmesi gerekir, yani atomlar [ezelî] olarak ya toplu haldedirler yahut ayrıdırılar veya ne toplu haldedirler ne ayrıdırılar, yahut aynı zamanda hem toplu haldedirler hem ayrıdırılar, ya da onlardan bir kısmı toplu haldedir, bir kısmı ayrıdır. [Ne var ki, bizim dünyamızda] genel olarak atomlar toplanmadan ve ayrılmadan veya daha doğrusu [bazı atomlarda] toplanma ve [diğerlerinde] ayrılma hadisesinin ortaya çıkma imkanından ve onlardan birinin ötekine değişme imkânından hâli değildirler. Şimdi, kendi özleriyle atomlar ne toplanabilir ne de ayrılabilirler, çünkü aklın hükmüne göre, öz değişikliğe uğramaz, oysa [ortak gözleme göre] bu atomlar değişmektedir. Öyleyse zorunlu olarak [onun tarafından bizim dünyamızdaki toplanma ve ayrılma işleminin yaratıldığı] bir toplayıcı ve ayırıcının var olması gerekir. Böylece ulaşılan prensiplerden şu netice çıkar: [Toplanma ve ayrılma işlemiyle atomlardan mürekkebe olan ve bu işlemin yaratılışından önce mevcut olmayan âlem yaratılmıştır çünkü] kendisini yaratılmış bir şey öncelemeyen (*lâ yasbiku*) şeyin kendisi yaratılmıştır.”⁴

Bu delîlin ana fikri şudur: Ezelden beri kendi tabiatlarıyla toplanma ve ayrılma işlemine geçemiyen ezeli atomlar şimdi âlemde müşahade edildiğine göre, bundan zorunlu olarak bu işlemi yaratan bir yaratıcının bulunduğu neticesi çıkar, ve bu yüzden de içinde bu işlemin mevcut olduğu âlem yaratılmıştır. Böylece bu delil yalnızca bizim bu dünyamızın yaratılmış olduğunu kanıtlar; o âlemin kendilerinden yaratıldığı atomların da yaratılmış olduğunu kanıtlamaz. Gerçekte, bizzat Şehristânî bu delîli atomların ezeliğini değil “[âlemin ezeliğini] çürütmeyi” hedef olan bir delil olarak niteler, ki bu, görmüş olduğumuz gibi, delilin kendisiyle başladığı varsayımdır. Aynı şekilde ulaştığı neticede o, “öyleyse, zorunlu olarak bir toplayıcı ve ayırıcının var olması gerekir,” der, ki, bu, toplanmış yahut ayrılmış olarak atomların varlığını içerir.

Aynı delil Maimonides tarafından şöyle ifade edilir: “[Şimdi olduğu gibi] âlemin atomlarının zorunlu olarak ya toplanmış yahut ayrılmış olması gerekir ve belkide bazı atomlar bir zamanda toplanmış ve başka bir zamanda ayrılmış olabilir. İmdi açık ve kesindir ki kendi özleri bakımından... ayrılma onlara toplanmadan ve toplanma onlara ayrılmadan daha uygun değildir. Bu sebepten, [bu bizim dünyamızda]

³ Aynı yer.

⁴ Age., 13-19.

⁵ Aynı yer.

ötekiler ayrılmış olduğu halde bazı atomların toplanmış olması ve ötekilerin bu hal-lerin birinden diğerine geçmesine rağmen bir zamanda toplanmış ve başka bir za-manda ayrılmış olmaları atomların, toplanmış olanlarını toplayan ve ayrılmış olan-larını ayıran [böylece onun toplama ve ayırma fiiliyle önce yok iken âlemin varlığa geldiği] birine muhtaç olduğunun delilidir. Onlar bunun âlemin yaratılmış olduğu-nun delîli olduğunu söylerler. Böylece, bu delilin müellifinin Kelâmcıların önerme-lerinin birincisini kullandığı ve bütün bunların zorunlu olarak ondan çıktığı sana açıktır.”⁶

Delîlin bu ifade edilişinde de, kendileri vasıtasıyla âlemin varlığa geldiği toplan-ma ve ayrılma, Toplayıcı ve Ayırıcı olan Tanrı ile birlikte ezeli oldukları varsayılan atomlarda vuku bulabilmiştir. Bu sûretle delîl sadece yaratmayı kanıtlar fakat hiç-likten (ex nihilo) yaratmayı kanıtlamaz. Kelâmcıların âlemin yaratılmış olduğu ne-ticesini yeniden ifade edişinde Maimonides’in “Onlar derler ki” ibaresini eklemesi açıkça delîlin bu sınırlı amacına nazarandır. Yine Maimonides’in delîlin neticesi üze-rindeki yorumu üzerine şerhinde Efodi’nin “Kelâmcıların kendi önermelerine da-yansa da, Maimonides onunla bu delîlin önceden mevcut ezeli bir madde varsayımını tasdik edebileceğini kaseder”⁷ demesi açıkça delîlin bu sınırlı amacı nedeniyledir.

Eşarî’ye nisbet edilene benzer bir delil onun Yahûdi çağdaşı Saadia (ö. 942) tara-fından kullanılmıştır. Saadia onu “parçalar (*el-eczâ*)’ın toplanmasından” çıkarılmıştır olarak niteler ve “cisimlerin birleşmiş parçalar (*el-eczâ el-müellefe*) olduğunu gördüm” der.⁸ Şimdi buradaki “parçaların toplanması” ve “birleşmiş parçalar” ifadelerinin arapçası “atomlar”ın “toplanması” ve “birleşmesi” anlamına geliyor gibi görünmek-tedir,⁹ ve böylece delil, Şehristânî tarafından Eşarî adına iktibas edilen delil gibi atomlar kavramına dayanmış gibi görünmektedir. Ne var ki, Saadia’nın hayvanların ve bitkilerin cisimlerini oluşturan parçalar örneği, yeryüzünü oluşturan toz, taşlar ve kum örneği ve semayı oluşturan yıldızlarla süslü birbiri ardınca gelen gök ta-bakaları örneğiyle “parçalar” terimini açıklaması¹⁰ çok açık bir şekilde “parçalar” ile onun “atomları” kasdetmediğini gösterir. Ayrıca, kendisi atomlara inanmadığı hal-de,¹¹ o kendisinin yaratmaya inanmasını desteklemek için atomlara dayalı bir delil kullanmazdı. O takdirde de onun eski nizam delîlinin yeni terimlerle yeni bir ifade-

⁶ *Moreh* I, 74 (3) s. 151, II. 17-27.

⁷ Krş. Efodi *ad loc.*

⁸ *Emunot* I, 1, birinci Theori, ikinci delil, s. 34, II. 8-9.

⁹ Krş. *Moreh* I, 74, Prop. I, s. 135, II, 19-22.

¹⁰ *Emunot*, *loc. cit.*, s. 34, II. 11-16.

¹¹ *Emunot* I, 3. dokuzuncu Theory, s. 62, II. 9-20.

sinden başka bir şey olmadığı gösterilebilir; zira, o devamlı hayvan ve bitki vücutlarının yapısındaki parçaların toplanmasını gözlemlerken kendisine onlardaki “Yaratılışın ve Yaratıcının eserlerinin âmetlerinin” açıklandığını söyler.¹² Onun tarafından benzer bir nizam delili yeryüzünün yapısında ve daha çok da göğün yapısında görülür. *Sefer Yeşrah* üzerine Şerh’indeki mütekâbil delilde aynı şekilde o şöyle der: “Âlemdе görünen hünerli iş (nizam) deliline gelince, hünerli bir işçinin olduğu neticesine ulaşmak için sadece yıldızlara bakman ve onların nasıl birbirlerinden farklı yapıldığını görmeyi gerektiriyor; o belki bir plana göre onların bir kısmını büyük ve ötekileri küçük yaparak ve aynı şekilde bir kısmını daha parlak ve ötekileri daha az parlak, bir kısmını daha yüksek gökte ve ötekileri daha aşağı gökte ve bir kısmını hızlı hareketli ve ötekileri yavaş hareketli yaratarak maksatlı bir şekilde onların aralarını ayırdı.”¹³

Yine bu delil hem metodu bakımından hem neticesinin formüle edilmesi bakımından Eşarî’nin deliline benzer. Her ikisi de, her ne kadar âlemin parçalarıyla kastettikleri şeyde ihtilâf etseler de, onun parçalarının toplanmasından onun yaratıldığını kanıtlamaya çalışır. Yine, her ikisi de, âlemin yaratılışını kanıtlamak üzere yola çıktıkları halde; dolayısıyla âlemin yaratılışının isbat edildiği bir Yaratıcının varlığının kanıtlanmasıyla son bulur. O takdirde de, onlar yazarlarının kendilerinin işâret ettiği gibi, âlemin yaratılmış olduğunu kanıtlar fakat onun yokluktan yaratılmış olduğunu kanıtlamaz.

Saadia’nın bu deliline benzer âlemin yaratılışına ilişkin bir delil de Bahya’nın onlar vasıtasıyla Allah’ın varlığını kanıtladığı üç önermenin üçüncüsünde bulunmaktadır. Onun tarafından ifade edildiği şekliyle delil şöyledir: “Birleşik (müellef) olan her şey muhakkak ki birden fazla şeylerden mürekkektir ve kendilerinden mürekkebin meydana geldiği şeyler tabiatıyla ondan öncedirler,”¹⁴ ki bundan Bahya, kendilerinden âlemin terki edildği ve dolayısıyla yaratıldığı mürekkebe şeylerin birleştiricisi olarak Tanrı’nın var olduğu sonucuna ulaşır. Netice olarak bu önerme kesinlikle Saadia tarafından kullanılabilecek bir delile kadar genişletilir. Önce, her birleşik şeyin kendilerinden mürekkebe olduğu şeyler atomlar değil fakat aksine her biri “madde ve sûret”den¹⁵ meydana gelen “dört unsur”dur.¹⁶ İlginçtir ki “madde ve sûret”i zikrettikten sonra o hemen “ve onlar cevher ve arazdır” diye ekler; sanki o eşyanın nihâî terkihi Kelâm’ın “cevher ve araz”, yani “atom ve araz” dediği şey de-

¹² *Emunot, loc. cit.*, II. 9-10.

¹³ *Tefsir Kitâb el-Mebâdî*, s. 33-II. 2-3 (s. 53 -54).

¹⁴ *Hobot* I, 5, P. 45, II. 8-9.

¹⁵ *Age.*, I, 6, P. 47, I. 1.

¹⁶ *Age.*, I. 14.

ğil, fakat aksine filozofların “cevher ve araz”, yani “madde ve sûret” dedikleri şey olduğunu kasetmiştir. Daha sonra o devamla delîlin nizam delîli olduğuna açıklık getirir, çünkü “biz duyularımız ve aklımızla âlemin binâ edilen ve bütün gerekli techizatıyla donatılmış bir eve benzediğini idrak ediyoruz,”¹⁷ genel cümlesiyle başlayarak o ayrıntılı bir şekilde nizam ve gâye delîlini çeşitli tabiat alanlarında tasvir etmeyi sürdürür.¹⁸ Daha sonra da, Saadia gibi, delîlinin sadece yaratmayı kanıtladığını fakat yoktan (ex nihilo) yaratmayı kanıtlamadığının farkında olarak o âlemin yoktan yaratıldığına ilişkin ek bir delîl ilave eder. Fakat burada, ek yoktan yaratma delîli aklî ispatlara dayanan Saadia’nın aksine, Bahya’nın ek delîli Kutsal Kitab’ın iki âyetine (Isaiah 44: 24 ve Job 26: 7) dayanır.¹⁹ Kendileriyle Allah’ın varlığını kanıtlayacağı önermelere ilişkin tartışmasına başladığında zihninde varolan, onlara kendileriyle “bu âlemin onu yoktan yaratan bir Yaratıcısı olduğunu” kanıtlayacağı önermeler olarak işaret ettiği işte Kutsal Kitab’ın bu yoktan yaratma delîlidir.²⁰

Şu halde biz, burada her biri onu kendisinin atomların varlığı meselesi hakkındaki görüşüne uygun olarak iki çağdaş, Eşarî ve Saadia tarafından kullanılan aynı delille karşı karşıyayız. Tabiatıyla bu iki delil şekli arasında bir ilişkinin bulunmasının gerektiği tahmin edilebilir, fakat bu ilişki nedir? Eşarî’nin delîlinin Saadia’nının bir ta’dîli olamayacağı son derece açıktır, çünkü bu delîli ihtiva eden Saadia’nın Arapça eseri Bağdat’da 1933’de, bu şehirde Eşarî’nin ölümünden iki yıl önce yazıldı. Saadia’nın delîlinin Eşarî’ninkinin bir ta’dîli olmasına gelince, bu imkânsız değilse de soru onlar arasında yazılı türden bir ilişki bulup bulamayacağımızdır. Bu sorunun cevabında Eşarî ve Saadia tarafından bir Yaratıcının varlığını ve dolayısıyla da âlemin yaratılışını kanıtlamak için kullanılan delillerin Ebu Cura tarafından bir Yaratıcının varlığını kanıtlamak için kullanılan üç delile dayandıkları gösterilebilir.

Bu delillerde, karada ve denizdeki çeşitli varlıkların nasıl tamamen dört unsurdan “toplanmış ve mürekkebe” olduklarını göstererek başlayan²¹ Ebu Cura şöyle der: “mürekkebe olan şeye gelince, onun meydana geldiği parçalar tabiat bakımından ondan öncedirler ve ilâveten onlar zaman bakımından da genellikle ondan öncedirler.”²² Daha sonra o, iki delil vasıtasıyla âlemde çeşitli cisimlerin içinde mürekkebe olarak bulunmalarından önce bu dört unsurun nasıl kendi tabiatlarıyla değişik zıt

¹⁷ Age., P. 45, I. 19-P. 46, I. 1.

¹⁸ Age., P. 46, I. 1-P. 47, I. 5.

¹⁹ Age., P. 48, II. 9-13.

²⁰ Age., I, 5, P. 43, I. 8.

²¹ *Fi Vücûdi'l-Hâli*, s. 762, II. 13-16.

²² Age., s. 762, II. 18-21; s. 763, II. 4-6.

yönlere hareket ettiklerini ve farklı keyfiyetlere sahip olduklarını, buna karşılık kendilerinden mürekkep olan cisimlerde bu zıt hareketlerin ve keyfiyetlerin tamamen etkisiz hale geldiğini göstermeye devam eder. Bu etkisizleşme onların tabiatlarıyla gerçekleşmeyeceğine göre, o bunun “gücü tanımlanamayan ve herşeyi tutan bir Kâdir”²³ tarafından gerçekleştirilmiş olması gerektiği sonucuna varır. Daha sonra o şöylece bir üçüncü delil ilâve eder: “Bundan başka, biz, bu Kâdir’in bu dört unsurdan (*eczâ*) yeryüzünde ağaç, bitki, dağ, maden, kuş, karada ve denizde sürüngen türünden sayısız varlıkları toplayıp terkip etmesinden O’nun hakîm olduğunu ve O’nun kudreti gibi hikmetinin de sayılamaz olduğunu anlarız.”²⁵ İşaret etmek gerekir ki Eşarî ve Saadia’nın delilleri gibi, bu deliller de ancak âlemin bir şeyden yaratıldığı -bu durumda birşey dört unsurdur- kanıtlar, fakat unsurların kendilerinin yaratılmış olduğunu kanıtlamaz. Ebu Cura’nın bu üç delilin sınırlı tesirinin farkında olduğu, sonunda kendisinin âlemin yaratılışının yokluktan olduğunu göstermek üzere yeni bir delil takdim etmesiyle ortaya çıkmaktadır.²⁶

Şu halde burada Abu Cura’nın üç delili “cüzler” diye işaret olunan dört unsurun toplanmasına ve terkibine dayanan Allah’ın varlığı hakkında bir delil oluşturur; ve varlığı bu deliller vasıtasıyla kanıtlanan Allah bu “cüzleri” âlemin çeşitli kısımlarında çeşitli cisimlerde “toplayan ve terkip eden” varlık olarak tavsif edilir. Bu, farke-dilebileceği gibi, Toplayıcı olarak Allah’ın varlığının isbâtı âlemin yaratılışının da kanıtı olduğu ilâve neticesi dışında, Saadia tarafından kullanılan delildir. Yine, farke-dilebileceği gibi, Abu Cura’nın bu delili, Eşarî’ye nisbet edilen delildir, şu kadar var ki Eşarî “cüzleri” “atomlar” olarak anlar ve keza Toplayıcı ve Ayırıcı olarak Allah’ın varlığının isbâtının âlemin yaratılışının da kanıtı olduğunu ilâve eder.

4. Âlemi Oluşturan Cüz’lerin Arazlarının Yaratılmışlığı Delili

Atomlar yahut cisimler olarak nitelenen onun bileşen parçalarının arazları üzerine bina edilen âlemin yaratılışına ilişkin bir delil İbn Rüşd tarafından Eşarîler’e nisbet edilir,¹ göreceğimiz üzere,² O Eşarîler’le Cüveynî ve taraftarlarını kaseder. Ne var ki, Cüveynî’den önce bu delil Bâkılânî (ö: 1013) tarafından kullanılmıştır. Onun tarafından takdim edildiği şekilde delil her biri kanıtlanarak kurulan birbiri

²³ Age., s. 762, I. 23.

²⁴ Age., s. 763, I. 14.

²⁵ Age., II. 15-18.

²⁶ Age., s. 264, II. 9-24.

¹ Aşağıda, dipnot 39.

² Krş. aşağıda, s. 396.

ardınca sıralanan bir kaç önermeden oluşur. Böylece “yukarısı ve aşağısıyla âlem bu iki cinsten yani cevherlerden [atomlar] ve arazlardan ayrılamaz,”³ önermesiyle başlayan Bâkılânî şu üç önermeyi isbatlamak suretiyle onun yaratılışını kanıtlamaya girişir: 1) arazların mevcûdiyeti,⁴ yani onlar hem atomlarda hem cisimlerde mevcuttur;⁵ 2) “arazların hâdis olmaları”,⁶ yani onların bir başlangıcı ve bir sonu vardır, bu yüzden onlar yaratılmıştır, o bunu sükûnun gelmesiyle hareketin yok olması gözlemiyle kanıtlar; 3) cisimlerin yaratılmış olması, ki, o bunu şu istidlâl ile kanıtlar. “Onlar hâdisleri (yani kendilerindeki arazları) sebkât etmezler ve onlardan önce bulunmazlar, ve yaratılmış şeyden önce bulunmayan şey de onun gibi yaratılmıştır.”⁷ Kaydetmek gerekir ki, her ne kadar o ilk iki önermesinden cisimlerin yaratılmışlığını kanıtladığı gibi atomların yaratılmışlığını da kanıtlayabilirse de, yine de kendisinin âlemin yaratılışının delilinin temeli olarak kullandığı cisimlerin yaratılmışlığı delilidir.

Bu delil daha sonra, Bâkılânî’nin bir çağdaşı Hristiyan İbn Suvâr tarafından reddiyle birlikte yeniden ortaya konur ve o, onu genel olarak Kelâmcılar’a nisbet eder. Onun tarafından ortaya konduğu şekliyle delil şöyledir: “Cisim hâdislerden [daha sonra kendisi arazlar olarak açıklar] ayrı kalamaz (*lâ yenfekkü*) ve onlardan önce bulunamaz. Ancak hâdislerden [yani, arazlardan] ayrı kalamayan ve onlardan önce bulunmayan bir şey yaratılmıştır (*muhdes*). Öyle ise cisim yaratılmıştır. Eğer akıl yürütmeleri [mantık] sînâatine göre düzenlenmiş olsaydı bu onların kıyası olurdu.”⁸ Daha sonra o öncüllerin doğru olup olmadığının anlaşılması için önce onların ihtiva ettiği her bir teknik terimin kesin anlamının açıklanması gerektiğini söyler ve bunun üzerine Arapça “cisim”, “havâdis”, “lâ yenfekkü”, “lâ yetekaddem” ve “muhdes” terimlerinin mânâsını açıklar.⁹

Kaydetmek gerekir ki, İbn Suvâr’ın delilde kendisinin kullandığı terimlerin açıklanmasının gerekli olduğunu düşünmüş olması onun, delili yeniden ortaya ko-yuşunda onun tarafından kendilerine delilin nisbet edildiği Kelâmcılarla tamamen aynı terimleri kullanmış olduğunu ve onun onda yaptığı tek değişikliğin onu kıyas haline getirmek olduğunu gösterir. İmdi, onun kullandığı terimler Bâkılânî’nin

³ Temhîd, s. 22.

⁴ Aynı yer.

⁵ Age., s. 17-18.

⁶ Age., s. 22.

⁷ Age., s. 22-23.

⁸ İbn Suvâr (y. zikredilen eser, s. 374, d.n. 4), s. 243, II. 9-10 (1, s. 88).

⁹ Age., II. 11-17 (2, s. 88).

kullandıklarıyla aynı değildir.¹⁰ Bu nedenle, biz İbn Suvâr'ın bu delili kendilerine nisbet ettiği Kelâmcılar'ın, kendisinin çağdaşı olan Bâkullânî ve onun taraftarlarından başka ve keza onlardan önce oldukları sonucunu çıkarabiliriz. Binâenaleyh, Bâkullânî'nin de tamamen kendisinden önce başkaları tarafından kullanılan aynı terimlerle bir delil yeniden ortaya koyduğu varsayımına dayanarak biz onun delillerini yeniden ortaya koyduğu bu başkalarının İbn Suvâr'ın delilini kendilerine nisbet ettiği Kelâmcılarla aynı olmadığı sonucunu da çıkarabiliriz. O takdirde de, İbn Suvâr'ın delilinde kullanılan terimler onun delili kendilerine nisbet ettiği Kelâmcılar tarafından kullanılanlarla aynı olduğuna göre, delilde kullanılan cisim terimiyle onların atomlardan mürekkebe olarak tasavvur edilen bir cismi kasdettikleri son derece açıktır. Bununla birlikte, hem delilin kıyas olarak yeniden ifade edilışinde hem de İbn Suvâr'ın müteâkip açıklayıcı pasajında atomlardan hiç söz edilmez. Sonra, bu açıklayıcı pasajda şu özelliğe dikkat edilmelidir. Arapça "havâdis", "lâ yenfekku", "lâ yetekaddem" ve "muhtes" terimlerine ilişkin açıklaması o onların Kelâmcıların onlardan kasdettiği şeye uygun olduğunu söylerken, Arapça "cisim" terimine ilişkin açıklamasında sadece şunu söyler: "cisim en, boy ve derinliktir."¹¹ Şimdi, onun, cismi Kelâmcıların onunla kasdettikleri şeye uygun olarak açıklamamasının sebebi son derece açıktır. Bütün Kelâmcılarca benimsenen ortak bir cisim açıklaması yoktu. Gerçekten, Eşarî onlara on iki açıklama nisbet eder¹² ve burada İbn Suvâr tarafından verilen açıklama onlardan biridir, Muammer'inkidir.¹³ O takdirde de, niçin onun bu özel açıklamayı seçtiği oldukça açıktır. O atomculuğa inanmayan filozoflar tarafından da genellikle kullanılan bir açıklamadır.¹⁴ Bütün bunlardan şu netice çıkarılabilir. İbn Suvâr bu delili Kelâmcılar adına iktibas ettiğini ve onların cismi onun atomlardan mürekkebe olan şey anlamında kullandıklarını bilirken aynı zamanda delilin, cismin atomlardan mürekkebe olduğuna inanmayan kimseler tarafından da kullanılabileceğini yahut fiilen kullanılmış olduğunu da biliyordu.

İbn Suvâr'ın bu delili reddi üç eleştiriden ibarettir ve göreceğimiz üzere, bunların birincisi ve üçüncüsü sırasıyla bunun ve bundan sonraki delilin tarihi arka-planına ilişkin araştırmanın çok önemli olduğunu kanıtlar. Birinci eleştirisinde, Kelâmcıların "cisim arazlardan ayrı kalamaz" önermesini "her cisimde" "hareket ve sükûnun

¹⁰ İbn Suvâr (1) *lâ yenfekku*; (2) *havâdis* (daha sonra *a'râz* olarak açıklar); (3) *Yetekaddem* (daha sonra *lâ bâli* ve *lâ yesbuk* olarak açıklar) terimlerini kullanırken Bâkullânî (1) *lâ yabruc*; (2) *el-a'râz el-havâdis*; (3) *lâ yesbuk* terimlerini kullanır.

¹¹ İbn Suvâr, s. 243, I. 12 (2, s. 88).

¹² *Makâlât*, s. 301.

¹³ Age., s. 303.

¹⁴ Aëtius, *De Placitis* I, 12, s. 310, II. 9-10 (Arapça, s. 116, II. 13-14).

art arda gelişi" vardır anlamıyla açıkladıktan sonra o "onların muhalifleri her cisimde hareket ve sükûnun birbiri ardınca geldiğini kabul etmezler, çünkü onların görüşüne göre, ilkin hareketsiz ve ondan sonra hareketli olmaksızın gök [daima] hareket halindedir."¹⁵ Üçüncü eleştiri şöyledir: "Yine işaret etmek gerekir ki, cismin arazlardan ayrı kalamayacağı ve her arazın zamanda yaratıldığı kabul edilse bile, bundan cismin zamanda yaratıldığı sonucu çıkmaz, çünkü, her bir araz zamanda yaratılmış olmasına rağmen, bu arazların ardarda bir aralık ve bir zaman başlangıcı olmaksızın aralıksız olarak devam etmesi mümkündür."¹⁶

İşaret etmek gerekir ki, bu iki eleştiriden ilki âlemin ezeliliğine karşı Aristo'nun muvakkat itirazının reddine dayanmaktadır¹⁸ ve üçüncüsü yine Aristo'nun sonsuz bir ardarda gelişin mümkün olduğuna ilişkin bir açıklamasına dayanır.¹⁹ Bu delilin görüldüğü sonraki bir eser Cüveynî'nin *İrşâd*'ıdır. Orada delile "tevhide inananlara (*el-muvabhidûn*)"²⁰ göre.... "âlem atomlardan ve arazlardan oluşur" ²¹ ve "iki atom birleşince bir cisim oluşturlar"²² şeklindeki başlangıç cümlesi tekaddüm eder. Ondandır delil şöyle devam eder. "Bazı prensiplerin tesis edilmesiyle atomların yaratılışı kanıtlanabilir: birincisi, arazların [varlığının] kanıtlanması, ikincisi arazların yaratılışının kanıtlanması, üçüncüsü, atomların arazlardan soyulmuş olmasının imkânsızlığının kanıtlanması; dördüncüsü, yaratılmış varlıkların başlangıçsız olmasının imkânsızlığının kanıtlanması. Bu prensipler delille isbatlandığında, bunlardan atomların yaratılmış arazlardan önce bulunmadığı ve yaratılmış bir şey tarafından öncelenmiyen şeyin kendisinin de yaratılmış olduğu neticesi çıkar."²³

Bunu dört prensibin her birinin kanıtlanması takip eder. Bütün bunlardan biz, âlemi oluşturan parçalar yani atomlar yaratılmış olduğuna göre, bütün olarak âlem de yaratılmış olduğu neticesinin ortaya konacağını kestirebiliriz, zira ap-açıktır ki bütün kendisini oluşturan parçaları önceleyemez.

¹⁵ İbn Suvâr, s. 243 -244.

¹⁶ Age., s. 244-245.

¹⁷ *Phys.* VIII, 2, 252^b, 28-253^a, 2.

¹⁸ Age., 252^b, 9-12.

¹⁹ Age., III. 6.

²⁰ Burada *el-muvabhidûn* terimi sadece özellikle *ashabü't-tevhid* olarak bilinen Mu'tezililer'e değil genel olarak müslümanları gösterir. Bu yüzden de Saadia (*Emunot* II, 3, s. 83, I. 21) ve Maimonides (*Moreh* I, 75, birinci delil, s. 157, 1.4) tarafından genel olarak Yahûdiler'e tatbik edilen Arapça terim budur.

²¹ *İrşâd*, s. 10.

²² Age.

²³ Aynı yer.

Bununla birlikte, dikkat edilecektir ki, âlemin yaratılışına ilişkin doğrudan değil ik üç prensipten çıkmaktadır ve dördüncü prensip onun tamamlayıcısı değildir. Bizzât Cüveynî'nin isbatında açıkça ifade ettiği gibi, onun maksadı sadece zaten ilk üç prensiple kanıtlanmış olana zıt bir görüşü çürütmektir. O şöyle der: "Bu [dördüncü] prensibe dikkat etmek bir vazifedir, çünkü onun hedeflediği şeyi isbat etmek inanmayanların (*mülhîde*) bütün görüşlerini sarsar. Onların çoğunun temel görüşü âlemin daima bulunduğu gibi olduğu ve feleğin dönmesi başlangıcı olmaksızın bir başka dönme tarafından daima öncelenmiştir. Sonra da oluş ve bozuluş âleminde aynı şekilde sonsuza kadar birbirini takip eden hâdiseler daima olagelmıştır, bütün bunlar bir benzeri tarafından öncelenmiştir; her çocuk bir ebeveyn, her tane bir tohum ve her yumurta bir tavuk tarafından öncelenmiştir."²⁴ Buradaki gönderme gâyet açık bir şekilde, görmüş olduğumuz gibi, İbn Suvâr tarafından bu âlemin yaratılış delilinin reddi olarak kullanılan Aristo'nun sonsuz teselsülün imkânına ilişkin görüşüdür.²⁵

Delilin başka bir formülasyonu Cüveynî'nin (ö. 1085) Mâverdî, (ö. 1085) adlı bir çağdaşının bir eserinde bulunabilir. O şöylece kaydedilmiştir. "Âlem toplanma, ayrılma, hareket ve sükûn gibi yaratılmış arazlardan ayrı kalamayan (*lâ yenfekkü*) cevherlerden [yani, atomlardan] ve cisimlerden oluşur.. ve yaratılmış arazlardan ayrı kalamayan şey onları önceleyemez."²⁶

Açık bir şekilde Mâverdî tarafından kullanılaben benzeyen delilin formülasyonuna dayanan bir delil de, onun çağdaşı olan ve görmüş olduğumuz üzere,²⁷ atomların varlığını tasdik etme konusunda Kelâmcıları takip eden Joseph el-Basir tarafından kullanılmıştır. Delil onun tarafından dört önermenin kanıtlanmasının delilleri şeklinde sunulur ki başlıkları şunlardır: "İlk önermenin kanıtı, yani toplanma, ayrılma [hareket ve sükûn] gibi [arazların] varlığının kanıtlanması"²⁸ "İkinci önermenin kanıtı, toplanma ve ayrılmanın yaratılması".²⁹ "Üçüncü önermenin kanıtı, yani cismin toplanma ve ayrılmadan yoksun olmadığı".³⁰ "Dördüncü önermenin kanıtı, yani yaratılmış bir şeyden hâli olmayan cismin onun gibi yaratılmış olduğu".³¹

²⁴ Age., s. 14 -15.

²⁵ Age., s. 15.

²⁶ Schreiner tarafından kendisinin *Studien über Jeschua ben Jehuda* (s. 31 d.n. 2)'da Mâverdî'nin *A'lâmü'n-nübüvve*'sinin yazmasından aktarılmıştır. Basılmış neşri (Kahire, 1330 /1911), s. 6-7 karşılaştırınız.

²⁷ Krş. yuk. s. 84.

²⁸ *Né'imot*, s. 4^b, Arapça, s. 1^a.

²⁹ Age., s. 5^b; Arapça, s. 3^b.

³⁰ Age., s. 6^b; Arapça, s. 5^a.

³¹ Age., s. 8^a; Arapça, s. 8^b.

Joseph el-Basîr'in öğrencisi, Jeshua be Judah'ın beş yaratma delîli vardır ve bunlardan birincisi hocasının delîliyle aynı mantıkî yapıya sahiptir. O şudur: "Biz zâten genel olarak yaratılmış birşeyden hâli olamayan bir şeyin o şey gibi yaratılmış olduğunu biliyoruz. Bundan dolayı, eğer cismin yaratılmış bir şeyden hâli olmadığı doğrulanırsa bundan zorunlu olarak onun kendisinin de yaratılmış olduğu sonucu çıkar."³² Ve hemen bunu delilde ihtiva olunan iki öncülü ilişkin iki uzun kanıt takip eder.

Cüveynî'de karşılaştığımızı benzer bu delilin bir versiyonuna dayanan, fakat gayet açık bir şekilde daha sonra onun Cüveynî adına iktibas ettiği başka bir delile doğrudan dayanmayan bu delil Şehristânî tarafından yeniden ortaya konur. Şehristânî onu sadece Kelâmîcılar'a nisbet eder ve onu, onların sadece ezeliîliği çürüten öteki deliller tipine zıt olarak doğrudan yaratmayı kanıtlayan deliller tipine ait olarak vasıflandırır. Onun ifade ettiği şekliyle delil şöyledir: "Onların çoğu birinci olarak arazların varlığını isbatlamak, ikinci olarak onların yaratılışını isbatlamak, üçüncüsü atomların arazlardan hâli olmasının imkânsızlığını göstermek ve dördüncü olarak yaratılmış arazların (*havâdis*) bir başlangıcı olmamasının imkânsızlığını ortaya koymak sûretiyle yaratılışın kanıtlanması konusunda isbât metodunu (*tarîku'l-isbât*) takip ettiler. Bu önermelerden kendisini yaratılmış şeylerin öncelemediği birşeyin kendisinin yaratılmış olduğu neticesi çıkar."³³

Dikkat edilecektir ki, her ne kadar bu delili Kelâmîcılar tarafından doğrudan yaratma delili olarak kullanılan bir delil diye nitelese de O, Cüveynî'nin, bizzat kendisine göre, sonsuz teselsülün imkânını çürütmek sûretiyle yalnızca ezeliîliği reddetmeyi hedef alan dördüncü önermesini yeniden ortaya koyar.³⁴

Judah Halevi'de, bu delil onun tarafından "dinin asıllarıyla alâkalı olan, Karâîler'in Kelâm Âlimleri dediği kimseler arasında açıkça çok bulunan olarak kabul edilen görüşlerin kısaca yeniden ifade edilîşinin"³⁵ parçası diye nitelenen iki delilden ikincisidir. Onun ifade edişiyile delil şöyledir: "Âlem yaratılmıştır, çünkü âlem bir cisimdir ve cisim hareket ve sukûndan hâli değildir, her ikisi de ona birbiri ardınca ilişen arazlardır, fakat âlemin cismine [ona tekaddüm eden bir şeyin ardından] ilişen şeyin, [ona tekaddüm eden şeyin ardından] ilişmiş olmasından dolayı zorunlu olarak yaratılmış olması lazım gelir ve [bu yüzden de] ona tekaddüm eden şey de ya-

³² Schreiner'in *Studien über Jeshua ben Jehuda*, s. 29 vd.daki İbranice metin; Almanca tercüme, s. 31 vd.

³³ *Nihâye*, s. 11.

³⁴ Krş. yuk. s. 397.

³⁵ Cuzari V, 15.

ratılmıştır, çünkü, eğer o ezelî olsaydı, onun [bir başlangıcı olmazdı ve bu nedenle] varlıktan kesilmezdi³⁶ ve [böylece onun ardından hiçbir şey ilişmezdi, ki bu gözlemlere aykırıdır]. Öyleyse, her ikisi de [yani, önce ve sonra gelen şeyler] yaratılmıştır. Bununla beraber, birbiri ardınca ilişen arazlardan hâli olmayan bir şey, ardarda gelen arazlarından önce bulunmadığı ve bu ardarda gelen arazların yaratılmış olması nedeniyle yaratılmıştır. Şu halde, [kendilerinden hâli olmadığı arazların ardarda gelişine tekaddüm etmeyen] âlem yaratılmıştır.”³⁷

Delîlin bu yeniden üretilmesi hakkında iki şeyi kaydetmek gerekiyor. Birincisi, onun “Kelâm âlimleri”ne nisbet edilmiş olması onda kullanılan cisim teriminin atomlardan mürekkebe bir varlık olarak tasavvur edildiğini gösterir. İkincisi, âlemin cisminin yaratılışı delîlinin onların yaratılmışlığına dayandığı arazların “birbiri ardınca ona ilişen” şeyler olarak tanıtılması bu delîlin ifade edilişinde yazarının, onun, Aristo’nun sonsuz teselsülün imkânına ilişkin görüşüyle reddedilişinin ve Aristo’nun bu görüşünün çürütülmesinde Cüveynî’nin kullandığına benzer bir delîl ile bu reddin iptalinin farkında olduğunu gösterir. Bununla birlikte, bizzât Halevî, kendisinin yoktan yaratmaya inanmasına rağmen, “ezelîlik ve yaratma meselesinin şaşırtıcı ve anlaşılmaz olduğunu ve her iki tarafın delillerinin eşit olarak denk olduğunu” ilân etmiştir.^{37a}

İbn Rüşd *Keşf*’inde bu delili iki kez, genel olarak onların iddialarını tekrarlayan birbirini takip eden iki pasajda yeniden ortaya koyar.”³⁸ O onu Eşarîler’e nisbet eder³⁹ ve onu Kelâmcılar tarafından onunla Allah’ın varlığını isbat etmek maksadıyla kullanılan âlemin yaratılışına ilişkin iki delilden biri olarak sunar ve ayrıca bu delili “daha çok bilinen ve onların çoğunun dayandığı” delil olarak niteler.⁴⁰ Birinci pasajda o şöyle der: “Onlara göre âlemin yaratılışı [a] cisimlerin atomlardan mürekkebe olduğu ve [b] atomun yaratılmış olduğu ve [c] onun yaratılmış olmasıyla cisimlerin de yaratılmış olduğu iddiasına dayanır.”⁴¹ Allah’ın varlığına kanıt olarak bu delilin kullanılmasına ilişkin uzun tenkidinde o şöyle diyerek başlar: “Onların *cevher-i ferd* dedikleri atomun yaratılmasını isbat etmede takip ettikleri metod o kadar zor bir yoldur ki, sıradan insanlar bir yana, cedel sanatında söz sahibi olan bir çok kimse bi-

³⁶ *De Caelo* I, (12, 282^b; 31)deki “Eğer yaratılmamışsa, o yok edilemez varsayılır,” yansıtır.

³⁷ Cuzari V, 18, [2], P. 332, I. 28-P. 334, I. 4; P. 333. II. 19-24.

^{37a} Age., I. 67, P. 28, II. 22-23; P. 29, I. 22.

³⁸ *Keşf*, s. 29, 31, 37.

³⁹ Age., s. 29 ve 32.

⁴⁰ Age., s. 30.

⁴¹ Age., s. 29.

le o yolda zorluğa düşmekten kurtulamaz.”⁴² İkinci pasajda o delilin şu üç önermeye dayandığını söyler: “Birincisi şudur: cevherler arazlardan ayrı olamaz, yani onlar onlardan hâlî değildir; ikincisi, arazlar yaratılmıştır (hâdis); üçüncüsü de şöyledir: yaratılmış şeylerden ayrı kalamayan, yani yaratılmış şeylerden hâlî olmayan şey de yaratılmıştır.”⁴³ Daha sonra o, İbn Suvâr gibi, Aristo’nun sonsuz teselsülün imkânına ilişkin savunmasıyla bu delîli reddeder. Bu redd şöyledir: “Bir tek konunun, yani cismin üzerinde, birbirine zıt veya zıt değil, sonsuzca arazın, sizin deyişinizle, sonsuzca hareketin birbiri ardınca gelmesini tasavvur etmek mümkündür.”⁴⁴ Daha sonra zihninde zamanca sınırlı âlemlerin sonsuzca birbirini takip etmesine ilişkin Stoacı görüş olduğu halde o kendisinin ileri sürdüğü görüşü “âleme nazaran pek çok arazın işgal ettiği şeye, yani [sonsuz sayıda âlemin birbiri ardınca doğmasından sonra] onun doğmuş olmasına benzetir.”⁴⁵

Bu tenkidi, sonsuzca ardarda gelişin imkânını inkâr etmek suretiyle Kelâmcıların onu reddedişinin yeniden ifade edilişi takip eder.⁴⁶

Birinci pasajında İbn Rüşd’ün, atomun yaratılmışlığı kanıtının anlaşılmazlığı nedeniyle delili tenkit etmesi ve keza ikinci pasajında delilin atomların yaratılmışlığına dayanması ve onun Aristo’nun sonsuzca ardarda gelişin imkânıyla delilin reddedişine ve Kelâmcılar’ın bu reddi iptallerine işâret etmesi karşısında onun delili kendilerine nisbet ettiği “Eşârîler’in Bâkılân ve takipçilerinden çok Cüveynî ve takipçileri olduğu neticesi çıkarılabilir. Dolayısıyla da onun tarafından yukarda Allah’ın varlığının delili olarak Kelâmcılar tarafından kullanılmış olduğu zikredilen iki yaratma delilinden ikincisinin yazarı olduğu açıkça söylenen de Cüveynî’dir.”⁴⁷

Aynı delîl Maimonides tarafından da şöylece ortaya konur. “Bütün olarak âlem atom ve arazdan mürekkektir ve hiçbir atom bir yahut birkaç arazdan ayrı kalmaz. Bununla beraber bütün arazlar zamanda yaratılmıştır, ki bundan zorunlu olarak onların taşıyıcısı olarak görev yapan atomun da aynı şekilde zamanda meydana gelmiş olduğu neticesi çıkar, çünkü zamanda meydana gelen şeylerle birleşen ve onlardan ayrı olamayan herşey zamanda meydana gelmiştir. Öyleyse, âlem bütünüyle zamanda meydana gelmiştir.”⁴⁸

⁴² Age., s. 30.

⁴³ Age., s. 31-32.

⁴⁴ Age., s. 35.

⁴⁵ Age., s. 35-36.

⁴⁶ Age., s. 36 vd.

⁴⁷ yuk. dipnot. 40 ve aşağıda s. 436 vd.

⁴⁸ *Moreh* I, 74 (4), s. 152, II. 2-6.

Bu delil üzerine şerhinde, Maimonides ikisi aşağıda olan üç reddi müzâkere eder.

Birincisi, “Bütün arazlar zamanda meydana gelmiştir,” cümlesini şerhederken o şunu söyler: “Şimdi âlemin kıdemini savunan muhaliflerimiz bir araz, yani dâirevî hareket hakkında bizimle tenâkuz halindedirler, çünkü Aristo dâirevî hareketin oluş ve bozuluşa tâbi olmadığını iddia eder.”⁴⁹ Bu redd Aristo’nun, hareketin ezelîliğine karşı kendisinin muvakkat itirazına cevabına dayanmaktadır ki, görmüş olduğumuz üzere, bu delilin reddi olarak İbn Suvâr tarafından da ileri sürülmüştür.

İkincisi, “zamanda meydana gelmiş şeylerle birleşen ve onlardan ayrı olamayan herşey de zamanda meydana gelmiştir,” cümlesini şerhederek Maimonides şunu söyler: “Eğer bir kimse, belki de atomun kendisinin yaratılmamış olduğunu ve yalnızca arazların zamanda meydana gelmiş olduklarını, [fakat, zamanda meydana gelmiş olsalar da], bu arazların atom üzerinde sonsuza kadar bir biri ardından geldiklerini ileri sürerse, Kelâmcılar, o durumda, zamanda meydana gelmiş şeylerin sonsuz bir ardarda gelişi olacağı, fakat kendilerinin bunun imkânsız olduğunu kanıtladıkları cevabını verirler.”⁵⁰ Redd, Aristo’nun sonsuz bir ardarda gelişin imkânına ilişkin görüşüne dayandığı halde, görmüş olduğumuz üzere, İbn Suvâr’ın ibtali olmaksızın Cüveynî’nin reddi ile birlikte kullanılmıştır.

Şimdiye kadar Kelâmcılar tarafından kullanılan bu delil, atomcu iddiasından soyulmuş olarak, her ikisi de atomculuğa inanmayan İbn Hazm (ö: 1064) ve Joseph İbn Saddik (ö: 1149)⁵¹ tarafından cisimlerin atomlardan mürekkebe olduklarına değil onların yaratılmışlığına dayanan âlemin yaratılışına ilişkin bir delil olarak kullanılmıştır. İbn Hazm tarafından ifade edildiği şekliyle delil şöyledir: “Âlemdeki her fert ve bir fertteki her araz ve zamanın her [süresi] sonludur ve bir başlangıcı vardır;⁵² ... ve başlangıcı olan sonlu parçalardan mürekkebe olan bütün parçalarından başka bir şey değildir, çünkü bütün onun kendilerine ayrışabileceği parçalardan başka bir şey değildir...⁵³ İmdi, bütününle âlem, fertlerinden ve onların yerlerinden, zamanlarından ve [arazî] yüklemelerinden oluştuğu için, bu zikredilen şeylerden başka bir şey değildir. Ancak âlemin fertlerinin ve onların yerlerinin, zamanlarının ve yüklemelerinin bir başlangıcı vardır.”⁵⁴ İbn Saddik tarafından ifade edildiği şekliyle delil şu

⁴⁹ Age., II. 12-14.

⁵⁰ Age., II. 6-12.

⁵¹ İbn Hazm hakkında, *Fisal* V, s. 92 vd; İbn Saddik için yuk. s. 83-84.

⁵² *Fisal* I, s. 14.

⁵³ Age., s. 15.

⁵⁴ Aynı yer.

dört önermeden oluşur: “[1] Hiçbir şey cevher ve arazdan hâli değildir... ve bu ikisinden herbiri de diğerinden hâli değildir. [2] Doğru böyle olduğu için, bu iki seçenekten her biri kaçınılmazdır, yani ne arazlar cevherden önce ne de cevher arazlardan önce bulunabilir, sonuç onlardan hiçbirinin ötekinden önce olmadığıdır. [3] Arazlar yaratılmıştır. [4] Yaratılmış şeyleri öncelemeyen şey de onlar gibi yaratılmıştır.”⁵⁵ Bütün bunlardan o “bütün olarak âlemin yaratılmış olduğu” neticesine ulaşır.”⁵⁶ Şimdi, buradaki “cevher” terimi İbn Sâddik tarafından Kelâmındaki anlamında değil, aksine Aristo’cu madde ve suretten meydana gelen cisim anlamında kullanılmıştır, çünkü o kendisi burada⁵⁷ okuyucularını kendisinin eserinin birinci bölümündeki cevher ve araz tartışmasına gönderir ve orada tartışmasının tamamı Aristo’nun madde, sûret, cevher ve araz hakkındaki görüşleri üzerine binâ edilir.⁵⁸

Aynı delilin, ikisi de cisimlerin arazlarının yaratılmışlığına dayanan iki başka formu iki çağdaş, Saadia (ö. 942) ve Fârâbi (ö. 950) tarafından kullanılmıştır.

Saadia’da, “arazlardan” elde edilen diye nitelenen delil, onun öteki delilleri gibi, kendisinin inandığı yaratma anlayışını kanıtlamak için kullanılır. Onun ifade ettiğine göre delil iki çift önermeye dayanır ki bunlardan biri semâvî cisimlerde gözlemlenen arazlarla alâkalıdır. İlk önerme çifti şöyledir: (1) “Hiçbir cismin arazlardan hâli olduğunu görmedim,”⁵⁹ ki arazlar, diye açıklamaya devam eder, ortaya çıkarlar ve kaybolurlar, yani onlar yaratılmıştır, fakat (2) “iyi bilinmektedir ki, yaratılmış şeyden hâli olmayan şey de onun gibi [yaratılmıştır]”.⁶⁰ Semâvî cisimlerle alâkalı olan ikinci önerme çifti ise şudur: (1) “Onları açıkça müşahade ettim ve gördüm ki onlar yaratılmış arazlardan ayrı olamazlar,”⁶¹ ve böylece, (2) “onların yaratılmış arazları öncelemediklerini gördüğümde [onların yaratılmış olduğuna] tamamen inandım, [çünkü] yaratılmış arazını öncelemeyen şey de onun gibi [yaratılmıştır]”⁶²

Fârâbi’de, delil sadece bileşik kıyas ile kasdedilen şeyi somut bir örneklerle anlatmak maksadıyla sunulur. Onun delili yeni bir biçime soktuğu basitleştirilmiş yedi kıyas formu şöyledir: (1) “Her cisim bileşiktir (müellef) ve bileşik olan birşey kendisinden ayrı olmadığı bir arazla birleşir”, öyle ki “her cisim ayrılmaz bir şekilde bir

⁵⁵ *Olam Katan* III, s. 48, II. 30, s. 49, I. 6; Krş. s. 49, II. 15-18.

⁵⁶ *Age.*, s. 49-I. 8.

⁵⁷ *Age.*, s. 48, I. 31, s. 49, I. 2.

⁵⁸ *Age.*, I. ii. s. 7, I. 1.

⁵⁹ *Emunot* I, I. birinci Theori, Üçüncü Delil, s. 35, II. 4-5.

⁶⁰ *Age.*, II. 9-10.

⁶¹ *Age.*, I. 11.

⁶² *Age.*, II. 15-17.

arazla birleşir”; fakat “ayrılmaz bir şekilde bir arazla birleşen şey ayrılmaz bir şekilde yaratılmış bir şeyle birleşiktir”; şu halde, her cisim ayrılmaz bir şekilde yaratılmış bir şeyle bileşiktir.” (2) “Ayrılmaz bir şekilde yaratılmış bir şeyle bileşik olan şey yaratılmış şeyi önceleyemez”, bu nedenle “hiçbir cisim yaratılmış bir şeyi önceleyemez”; lâkin “yaratılmış bir şeyi öncelemeyen şey bu yaratılmış şeyle aynı zamanda varlığa gelir,” bu nedenle “her cismin varlığa gelişi yaratılmış şeyin varlığa gelişiyle aynı zamanda vukû bulur.” (3) Fakat “âlem bir cisimdir”; öyleyse “âlem yaratılmıştır.”⁶³

Ne Saadia ne de Fârâbi kendilerinin kullandıkları “cisim” teriminin atomlardan meydana geldiği iddia olunan bir cismi gösterdiğine işaret eder. Bu delîli kendisinin yaratılışa inancının bir kanıtı olarak kullanan Saadia’nın durumunda, biz onun atomlara inanmayışından delildeki “cisim” teriminin onun tarafından atomlardan meydana gelen cisim anlamında kullanılmadığını çıkarabiliriz. Bu delîli sadece örnekleme maksadıyla kullanan Fârâbi’nin durumunda, onun atomlardan bahsetmemesi nedeniyle, biz ancak, delîldeki “cisim” teriminin, çağdaşı Saadia tarafından olduğu gibi, onun tarafından da atomlardan meydana gelen cisim anlamında kullanılmadığını varsayabiliriz. Her ikisi de bu delilin İbn Suvâr’ın gönderme yaptığı Kelâmcılar tarafından kullanıldığı gibi *fekke* (ayrıldı) terimi üzerine bina edilen akıl yürütmeyi ve Bâkılânî tarafından kullanıldığı gibi *sebeke* (öne geçti) terimine dayanan istidlâli kullandıklarına göre,⁶⁴ biz her ikisinin de delilin Kelâmcılar tarafından atomlardan meydana gelen cisim anlamında kullanıldığını bildiklerini kabul edebiliriz. Fârâbi’nin durumunda “her cisim *müellef*’tir” şeklindeki açık cümlesinde *müellef* terimini kullanışından onun delili bildiğine dair ek bir kanıt sezebiliriz, çünkü cisimlerin atomlardan meydana gelmiş olarak nitelendirilmesinde ekseriya Kelâmcılar tarafından kullanılan terim *miirekkeb*’den daha çok *müellef*’tir.⁶⁵ Vâkıa, bizzât Fârâbi, atomculuğa açıkça hem Grek hem de Kelâm atomculuğuna gönderme yaptığı bir yerde, *miirekkeb* terimini kullanarak başlamış ve daha sonra *te’lif* terimini kullanmıştır.⁶⁶ Bu sebepten dolayı, biz, Saadia ve Fârâbi’nin Kelâmcılar tarafından delilin atomlardan meydana gelmiş olarak kabul edilen cisimlerin yaratılmışlığı esasına binaen kullanıldığını bildikleri halde onların onu cisimlerin atomlardan meydana gelmiş olduklarını kabul etmeden kullandıklarını varsayabiliriz.

⁶³ Fârâbi, El-Kiyâs es-Sağır, nşr. Mubahat Türker, s. 262-263.

⁶⁴ Saadia *tablâ* terimini de kullanır. (s. 35, I. 4).

⁶⁵ *Makâlât*, s. 300 vd; *Tembîd*, s. 17; *Irşâd*, s. 10; *Moreh* I, 73, Prop. I, s. 135, II. 19-20.

⁶⁶ *Uyûnü’l-Mesâil* 15, s. 61.

Bu delilin yeniden kurulduğu çeşitli şekilleri incelediğimizde onların üç tipe ayrıldığını görürüz. Birinci tip, Mütেকellimûn tarafından en erken kullanılanı, delilin, atomlardan meydana gelmiş oldukları kabul edilen cisimlerin yaratılmış oldukları esasına dayanan şeklidir. Daha sonra ortaya çıkan ve başka Kelâmcılar tarafından kullanılan ikinci tipte ise delil atomların yaratılmışlığı esasına dayanır. Kelâmcı olmayanlar tarafından kullanılan üçüncü tipte delil atomlardan meydana gelmiş oldukları kabul edilmeyen cisimlerin yaratılmışlığı temeline bina edilmiştir. Bundan başka biz delilin her üç tipinde de cisimlerin yahut atomların yaratılmışlığının onların arazlarının duyularla algılanan yaratılışıyla kanıtlandığını da görmekteyiz. Bu bulgulardan biz bu delilin tabiatı hakkında iki sonuç çıkarabiliriz.

Birincisi, âlemi oluşturan parçaların yaratılmışlığını onların arazlarının duyularla algılanan yaratılışıyla kanıtlama çabalarında, ikisi de atomcu olan iki Kelâmcı grubundan birinin cisimlerin arazlarını ve ötekinin atomların arazlarını kullanmış olmasına ilâve olarak Kelâmcılar arasında, onların cisimlerinden tecrîdinde, atomların duyularla algılanıp algılanamayacağı konusunda görüş ayrılığı olmasından,⁶⁷⁻⁷⁰ kendilerinin bu delili sunuşlarında arazlar terimi kullanmalarında bu iki Kelâmcı grubu arasındaki farkın atomların duyularla algılanabilirliği konusunda onların arasındaki görüş ayrılığından kaynaklandığı neticesi çıkarılabilir. Böylece başlangıçta delili cisimlerin yaratılmışlığı üzerine bina edilmiş olarak tertip eden Kelâmcılar ya kendileri cisimlerin terkip edildiği atomların duyu algısıyla doğrudan bilinemeyeceğine inanmış olmaları nedeniyle yahut onlar delili atomların duyu algısıyla doğrudan bilinebileceğine inananlar tarafından da kullanılabilecek bir şekilde düzenlemek istemeleri sebebiyle öyle yaptılar, buna karşılık daha sonra delili atomların yaratılmışlığı üzerine binâ edilen bir delile çevirenler kendileri atomların duyu algısıyla doğrudan bilinebileceğine inandıkları için öyle yaptılar.

İkincisi, âlemi oluşturan parçaların -ki bu âlemin yaratılışı delili onların yaratılmışlığına dayanır- bu delili kullanan kimseler tarafından ya atomlar yahut atomlardan mürekkeb cisimler olarak yahut da atomlardan mürekkeb olmayan cisimler olarak anlaşılmasından âlemi oluşturan parçaların ne olduğunun mantıkî bakımdan delilin özüne ait olmadığı neticesi çıkarılabilir; delilin özüne ait olan şey yalnızca âlemi oluşturan parçaların yaratılmış olduğudur.

Anlaşıldığı kadarıyla delil, Grek Kilise Babaları, Basil (ö. 379), Tarsus'lu Diodorus (yaklaşık 394) ve Yahya ed-Dîmeşkî (ö. 750) tarafından kullanılan âlemi oluşturan parçaların yaratılmışlığından elde edilen delile benzemektir. Basil tarafından ifade edildiği şekliyle o şöyledir: "Hakkında geometrinin ve meşhur astronominin kul-

lanıldığı şey... eğer onların ardından gidenler parçaları bozulmaya ve değişmeye tâbi olan şeyi tek başına bir zamanda bir bütün olarak kavrayamazlarsa zorunlu olarak onun parçalarının başına gelen aynı hadiselerle teslim olmaları gerekir.”⁷¹ Photius’un iktibas ettiğine göre, Diodorus şunu ileri sürer: “her değişme.. bozulma ve başlangıçsız olanın özünden bir sapma ifade eder ve öyleyse yaratılmamış olan şeyler yaratılmış olana nasıl bağlı olabilir?.. Eğer bir kimse değişmenin yaratılmamış olduğunu söylerse o son derece imkânsız bir şeyi söyler, çünkü değişme başlangıcı olan bir hâdisedir ve hiçbir kimse doğru olarak başlangıçsız bir değişmeden söz edemez”.⁷² “Bütün var olan şeyler ya yaratılmıştır yahut yaratılmamıştır,” şeklindeki genel bir cümle ile başlayan Yahyâ ed-Dımeşkî retorik bir soru ortaya atar: “Öyle ise, bütün var olan şeylerin.. değişmeye, başkalaşmaya ve çeşitli hareketlere tâbi olduğunu tasdik etmeyi kim reddedecek?” Olumsuz bir cevap bekleyerek o şu neticeye varır: “Değişebilir şeyler de tamamen yaratılmıştır.”⁷³

İmdi, başka bir yerde bu Patristik delilin “hiçbir değişmenin ezelî olmadığı, çünkü her değişmenin birşeyden birşeye olması”⁷⁴ sebebiyle Aristo’nun âlemin ezelîliğine karşı muvakkat itirazına dayandığını ve bu delili kullanan üç Grek Babası’ndan biri ve ilki olan Basil’in Aristo’nun onunla ilgili tezkîbini dikkate aldığını ve onu reddettiğini göstermiştik.⁷⁵ Fakat yukarda, görmüş olduğumuz gibi, hem İbn Suvâr hem Maimonides Kelâmcıların bu âlemin yaratılışı delilinin nasıl Aristo’nun âlemin ezelîliğine karşı kendi muvakkat itirazının tezkîbiyle çürütülebileceğini göstermeye gayret sarfederler.⁷⁶ Bundan çıkarılabilecek netice, tıpkı Patristik delil ile Aristo’nun muvakkat itirazı arasında bir alâka olduğu gibi, aynı şekilde Kelâmcıların delili ile Aristo’nun muvakkat itirazı arasında da bir alâkanın olması gerektiğidir, bu yüzden insan ya Patristik delil gibi Kelâmcıların delilin doğrudan Aristo’nun muvakkat itirazına dayandığını yahut, daha muhtemel olarak, onun Patristik delil üzerine binâ edildiğini kabul etmeye iknâ edilebilir. Her ne kadar Photius’un delili kendisinden iktibas ettiği Diodorus’un eserinin Arapça tercümesine ilişkin bir kayıt yoksa da ve keza İbn Suvâr tarafından işaret olunan Kelâmcılar tarafından kullanılmış Basil’in *Hexaemeron*’u ve Yahyâ ed-Dımeşkî’nin *De Fide Ortho-*

⁷¹ *Hexaemeron* I, 3 (PG 29, 9 C-12 A).

⁷² Photius, *Bibliotheca* 223 (PG 103, 833 BC).

⁷³ *De Fide Orthodoxa* I, 3 (PG 94, 796 A-C).

⁷⁴ Phys, VIII, 2, 252^b, 9-10.

⁷⁵ Benim “Patristic Arguments against the Eternity of the Word,” HTR, 59: 351-367 (1966) Makâlemin 352-354 sayfalarıyla krş.

⁷⁶ Krş. yuk. s. 396; 402.

doxa'sı Arapça'ya oldukça geç tercüme edilmişlerse de,⁷⁷ öteki bazı Patristik öğretiler gibi,⁷⁸ Patristik delil de sözlü intikal yoluyla bu Kelâmcılarca bilinmekte olmalıydı yahut o Arapça'daki henüz keşfedilmemiş geniş Hristiyan literatürden birinde yeniden ortaya konmuş olmalıydı. Âlemin yaratılışına ilişkin önceki Kelâm delili hakkındaki müzâkeremizde nasıl onun iki versiyonunun Hristiyan Abucara tarafından Arapça yazılan bir eserdeki bir delilden neşet ettiğini gördük.⁷⁹ Keza nasıl Kelâmcıların Allah'ın birliğine dâir iki delilinin, *temânu*' ve *iftikâr* delillerinin, her ne kadar her iki delilin de onun *De Fide Orthodoxa*'sı Arapça tercüme edilmeden çok önce Kelâmcılarca bilinmekte olmalıydıysa da, Yahyâ ed-Dîmeşkî'ye kadar geri gittiğini de gördük, zira Saadia tarafından Allah'ın birliği hakkında kullanılan iki delilin Kelâmcıların bu iki delilini yansıttığı gösterilebilir.⁸¹ Aynı şekilde irade hüriyeti ve kadar problemine ilişkin daha sonraki tartışmamızda İslâm'da Allah'ın önceden bilmesinin sebep olmayışı anlayışının Hristiyan Abucara'nın Arapça bir eserine kadar geri gittiğini göreceğiz ki, bu eser de Yahyâ ed-Dîmeşkî'ye dayanır.⁸²

5. Sonsuz Teselsülün İmkânsızlığı Delili

Önceki arazların yaratılmışlığı deliline ilişkin tartışmamızda, nasıl İbn Suvâr'ın ona karşı muayyen bir itiraz ortaya attığını ve nasıl Cüveynî, Judah Halevi, İbn Rüşd ve Maimonides'in bu delile karşı aynı itirazı zikrettikten sonra, Kelâmcıların bu itiraza kendilerinin sonsuzca ardarda gelişin imkânını inkârlarına bağlı bulunan cevabına işaret ettiklerini görmüş bulunuyoruz. İmdi Cüveynî'de, Halevi'de, İbn Rüşd'de ve Maimonides'de atomların arazlarının yaratılmışlığı delilinin parçasını teşkil eden sonsuzca ardarda gelmenin imkânının inkârı, ki orada o bu delile karşı ortaya atılan itiraza bir cevap olarak kullanılır, Cüveynî'nin döneminden önce Nazâm ve Saadia tarafından âlemin yaratılışına dâir müstakil bir delil olarak yahut daha çok onun ezeliğinin reddi olarak kullanılmıştır ve hatta Cüveynî'den sonra o Gazâlî¹ ve yine Maimonides tarafından² onun onu güçlendirici delil olarak kullanımına

⁷⁷ Bu eserlerin tercüme tarihleri hakkında, bk. Graf, *Gesch. d. Chridd. arabisch. Litteratur*, II, Basil için sayfa 56 ve 52 ve Yahyâ için 43 ve 41.

⁷⁸ Krş. yuk. s. 129.

⁷⁹ Krş. yuk. s. 391-392.

⁸⁰ Krş. yuk. 49-50.

⁸¹ *Emunot* II, 2. s. 82, (1) II. 7-9 ve (2) II. 5-6.

⁸² Krş. aşağıda s. 663.

¹ Krş. aşağıda, s. 422.

² *Moreh* I, 74 (2).

ilâveten müstakil bir delil olarak kullanılır.³ İbn Rüşd, *Fizik* telhisinde sonsuzca ardarda gelişin imkânsızlığı delîlinin, Yahyâ en-Nahvî'nin Aristo'nun âlemin ezeli-liği görüşünün reddinde başlangıcı olduğuna işâret eder.⁴ Bununla beraber, delilin Yahyâ en-Nahvi tarafından ilk olarak ortaya konulduğunu bilmesine rağmen, o hem *Keşf*'inde hem de *Tebâfütü'l- Tehâfüt*'ünde⁵ Kelâmcıların bir delili olarak ona gönderme yapar. Öyle görünüyor ki bunun sebebi onun tarafından Yahyâ'nın ezeliliğe karşı iki delilinin iktibas edilmiş olmasıdır, yani (1) sonluluklar delili ve (2) sonsuzca ardarda gelişin imkânsızlığı delili. Bu sonuncusu, Halevi,⁶ Şehristânî⁷ ve Maimonides⁸ gibi, onu kullanan kişiler tarafından takdim ediliş tarzından çıkarılabileceği gibi, Kelâmcılar tarafından yaygın bir şekilde kullanılmaktaydı, buna karşılık birincisi, İbn Suvâr tarafından takdim ediliş tarzından,⁹ onun Halevi, Şehristânî ve Maimonides tarafından listelenen Kelâmcıların yaratma delilleri arasına dahil edilmeyişinden¹⁰ ve kezâ İbn Rüşd'ün ona yaptığı göndermelerin hiçbirinde onun Kelâmcılar tarafından kullanıldığına dâir onun tarafından hiçbir bahis yapılmayışından^{10a} onun Kelâmcılar tarafından kullanılmadığı çıkarılabilir. Yahyâ en-Nahvî'nin sonluluklar delilinin Kelâmcılar tarafından kullanılmayışının sebebine ilişkin bîr izâh, yukarda görmüş olduğumuz gibi, bu delilin doğrudan âlemin yaratılmışlığına ilişkin bir delil olmadğı lakin onun bozulabilirliğine dair bir delil olması gerçeğinde bulunabilir gibi görünüyor.^{10b}

Yahyâ en-Nahvî'nin Aristo'nun sonsuzca ardarda gelişin mümkün olduğu görüşüne karşı delilleri kendisinin iki eserinde, orijinal Grekçesi mevcut olmayan *Contra Aristotelem*'inde ve orijinal Grekçesi mevcut *Contra Proclum*'unda yer almıştır. Bu her iki eser Arapçaya tercüme edildiyse de,¹¹ bu tercümeler bugün mevcut değildirler.

³ Age., I, 74 (4).

⁴ Krş. *Fizik* telhisinin Arapça metni (*Resâil İbn Rüşd*, Hyderabad, A. H. 1366 [1947], s. 110, II. 7-8, İbranice tercüme, Riva di Trento, 1560, s. 40^b).

⁵ Krş. aşağıda, s. 424, 425.

⁶ Krş. aşağıda, s. 423.

⁷ Krş. aşağıda, s. 424.

⁸ Aşağıda, s. 425-6.

⁹ Yukarda, s. 374, dn. 4'de kaynağa bk.

¹⁰ *Cuzari*, V, 18; *Nihâye*, s. 11; *Moreh* I, 74.

^{10a} yukarda, s. 378-79'a bk.

^{10b} yukarda, s. 376-377'e bk.

¹¹ Steinschneirde, Die arabischen... Griechischen, s. 55 (79).

Ne var ki, Aristo'nun bu özel görüşüne karşı bir delil de Simplicius tarafından ortaya konmuştur.¹²

Yahyâ en-Nahvî'nin delili Aristo'nun sonsuzca bir ardardalığın imkânına ilişkin anlayışının bir tezkibi olduğuna göre bu tezkibin hedefi şöylece yeniden ifade edilebilir:

Uzun bir delil vasıtasıyla Aristo önce “bilfiil sonsuz olan hiçbir cismin bulunmadığı” sonucuna ulaşır.¹³ Daha sonra o bir şüphe ortaya atar: “Bununla beraber sonsuzun hiçbir şekilde bulunmadığını varsaymak birçok imkânsız neticelere yolaçar” ki, onlardan birisi şudur: “zamanın bir başlangıcı ve sonu olacaktır.”¹⁴ İmkânsız sonuçları önlemek maksadıyla o bilfiil sonsuzla bilkuvvve sonsuzu tefrik eder: bilfiil sonsuz gerçekte, mevcut değildir; bilkuvvve sonsuz ise mevcuttur.¹⁵ Aristo'nun zikrettiği birkaç kuvve halinde sonsuz çeşidinden sadece maksadımız açısından burada gerekli olan biri onun, parçaları aynı anda mevcut olan bilfiil sonsuza zıt olarak, parçaları birbirini ardınca mevcut olan anlamında sonsuz diye tarif ettiği sonsuzdur ve birbirini ardınca mevcut olan sonsuza bir örnek olarak o “gün”, “zaman”, “adamlar” ve “hareket” terimlerini zikreder. “Tıpkı denildiği gibi gün mevcuttur.. başka bir şeyden sonra var olan şey anlamında daima meydana gelir, sonsuz da böyledir.”¹⁶ Yine; “Sonsuz kendisini zamanda, insanlarda farklı şekilde gösterir... Çünkü genel olarak sonsuz bu varlık tarzına sahiptir: var olan bir şey daima başka bir şeyin ardından gelir ve gelen her bir şey daima sonludur, fakat daima farklıdır.”¹⁷ Gene: “Gerçekte zaman ve hareket... gelen her bir parça devam etmez anlamında sonsuzdur.”¹⁸ Bu pasajlarda, “insanlar” terimiyle o insanların başka insanlardan meydana gelmesini ve “gün”, “zaman” ve “hareket” terimleriyle de gök cisimlerinin dönüşlerini kasdeder.²⁰ Daha sonra aynı eserde Aristo nasıl bütün hareket eden varlıkların başka bir şey vasıtasıyla hareket ettiklerini²¹ ve nasıl gök cisimlerinin, onlardan herbiri başka

¹² Simplicius in Pyhsica, VIII, 1, s. 1179, II. 15-17. Krş. S. van den Berg, *Averroes' Tahâfut al-Tahâfut*, II, s. 7.

¹³ Phys. III, s. 206^a, 7-8.

¹⁴ Age., 6, 206^a, 9-11.

¹⁵ Age., 206^a, 14 vd.

¹⁶ Age., s. 21-23.

¹⁷ Age., s. 25-29.

¹⁸ Age., 8, 208^a, 20-21.

¹⁹ İbn Rüşd, *In Phys.* III, Comm. 58 (IV, s. 112 F)'de “In hominibus” yerine “in generatione” yere alır.

²⁰ Phys. IV, 14, 223^a, 33: “Ve o [yani, zaman] sadece devam eden hareketin sayısidir.

²¹ Phys. VIII, 4, 256^a, 2-3.

birşey vasıtasıyla hareket etmesi nedeniyle, ârizî olarak hareket ettiklerini²² ve nasıl âlemde tamamen başka birşey sebebiyle hareket eden ve onların ârizî olarak hareket ettiği anlamda sırasıyla gök cisimlerinin ârizî çevrimsel hareketinde sona eren varlıkların ezeli mutlak hareket etmeyen ilk hareket ettirici tarafından ezeli olarak hareket ettirildiklerini açıklar.²³

Kendisinin Proclus'a karşı eserinden çıkarabileceği gibi, Yahyâ en-Nahvî'nin tekdizleri iki kısma ayrılır.

Birinci kısımda, o şunu göstermeye çalışarak başlar. "Eğer âlem ezeli ise bundan zorunlu olarak, başlangıçtan şimdiki ana kadar, bu dünyadaki insan, bitki yahut her türün öteki şahıslarından meydana gelen varlıklarının sayısının bilfiil sonsuz olduğu neticesi çıkacaktır. Çünkü şâyet bir kimse meydana gelen insanlar yahut bitkiler yahut herhangi başka fertler hakkında sonlu bir sayı varsayarsa, o takdirde onlardan herbiri varlığına sonlu [ve bu yüzden muhdes] bir zamanda sahip olacaktır ve bütünüyle zamanın sonlulardan meydana gelen şeyin sonlu olması nedeniyle sonlu [ve bu yüzden muhdes] olması gerekecektir. Bu nedenle eğer âlem sonradan meydana gelmemiş ve bununla beraber sonradan meydana gelmiş [bütün] zaman bilfiil sonsuz ise bundan zorunlu olarak sonsuz zamanda meydana gelmiş fertlerin sayıca bilfiil sonsuz olduğu neticesi çıkar."²⁴

Böylece eğer âlem ezeli ise onun içindeki varlıkların ardarda gelişinin bilfiil bir sonsuz oluşturmağını kanıtlayan Yahyâ devamla, ikinci kısımda kendisinin Aristo'ya karşı eserinden iki delili özetler, o bununla "bilfiil bir sonsuz yapan bir şeyin - ne bir anda var olarak ne tedricen meydana gelmiş olarak- hiçbir şekilde mevcut olmadığını"²⁵ göstermeye çalışır ki, o bunu sonunda onların eşdeğerleri olarak "ama" (aynı anda)²⁶ ve "diadoke" (ardarda)²⁷ terimlerini kullandığı *athroon* ve *kata meros* terimleriyle ifade eder.

Birinci delilinde o zaten parçaları birbiri ardınca meydana gelmiş olarak tasavvur edilen bir sonsuzun bilkuvve değil ancak bilfiil bir sonsuz olduğunu kanıtladığına göre, o onun parçaları aynı anda mevcut olarak tasarlanan bir sonsuzdan ayrılamayacağını göstermeye gayret eder. O, bu her iki sonsuz türünün mümkün olmadığına

²² Age., 6, 259^b, 28-31.

²³ Age., 7.

²⁴ *De Aeternitate Mundi contra Proclum*, 9.

²⁵ Age., s. 9, II, 20-23; s. 10, II, 1-3.

²⁶ Age., s. 10, I. 3.

²⁷ Age., I, 23.

ilişkin ortak (common) bir neden bulunduğunu söyler, bu ortak neden “sonsuzlu kat etmek imkânsızdır”²⁸ şeklindeki Aristo’nun kendi prensibidir. Ve o bu sonsuzun geçilemezliği prensibinin nasıl birbiri ardına mevcut olan sonsuz sayıda şeylerin varlığının imkânsızlığını da kapsadığını açıklarken bu sonsuzca ardarda gelişin imkânsızlığını şöylece âlemin ezeliliğine karşı bir delil olarak kullanır: “Şu halde [ardarda gelme yoluyla] sonsuz geçilemezdir, o takdirde eğer fertten herhangi muayyen bir türün ferdine kadar ilerleyen ardarda geçiş sonsuz sayıda fertler vasıtasıyla şimdi mevcut olan varlıklara ulaşırsa sonsuz geçilmiştir ki bu imkânsızdır.”²⁹ Bu delilin tazammun ettiği mânâ şudur ki, sonsuzun geçilemeyeceği prensibine dayanarak, eğer biz geçmişte herhangi bir türün sonsuz sayıda fertlerinin bulunduğunu kabul edersek bu türün hiçbir ferdi varlığa gelemmez.

Onun ikinci delili şöyledir: “Şayet âlem başlangıçsız ise, o takdirde, meselâ, Sokrates’in zamanına kadar meydana gelmiş insan sayısı sonsuz olacaktır; fakat eğer bu miktara Sokrates’in zamanından şimdiki zamana kadar doğmuş [insanlar] ilâve edilmiş olsaydı sonsuzdan daha büyük bir şey olurdu ki bu imkânsızdır.”³⁰ Zihninde, Aristo’nun bir sonsuz başka bir sonsuzdan daha büyük olamaz,³¹ neticesiyle birlikte “aynı [sonsuz] şey birçok sonsuz olamaz”^{31a} şeklindeki cümlesi olduğu halde, o aynı şekilde Aristo’ya karşı kayıp eserinde, Simplicius tarafından aktarıldığı gibi, ezeliliği kabul etmenin bir sonsuzun başka bir sonsuzdan daha büyük olabileceği saçmalığına götürüleceğini ileri sürer. Delilin bu şekli gök feleklerinin dönmeleri üzerine binâ edilmiştir. Böylece Saturn feleği dönüşünü otuz yılda, Jüpiter feleği on iki yılda, Güneş feleği bir yılda, Ay feleği, bir ayda ve sabit yıldızlar feleği bir gün de tamamlar. İmdi, âlemin ezelî olduğu varsayımına dayanarak Yahyâ en-Nahvî bu dönüşlerden her birinin sonsuz olacağını ve lakin Satürn’ün dönüşleriyle karşılaştırıldıklarında Jupiter’in dönüşleri “hemen hemen üç kez daha çok,” Güneş’ininkiler “otuz kez”, Ay’ınkiler “üçyüz altmış kez” ve sabit yıldızlar feleğinkiler “onbinden daha çok kez” [yani, 10, 950] kez daha çok olacaktır.³²

Böylece Yahyâ en-Nahvî’nin sonsuzca ardarda gelişin çürütülmesinde iki delili vardır, her ikisi de bizzat Aristo tarafından ileri sürülen prensiplere dayanır, biri hiçbir sonsuzun geçilemeyeceği ve öteki hiçbir şeyin sonsuzdan daha büyük olamayacağı

²⁸ Age., II. 3-5.

²⁹ Age., s. 9. II. 22-23.

³⁰ Age., s. 11, II. 2-6.

³¹ Krş. *Averroes in III Phys.*, Comm 37, s. 102 C.

^{31a} Phys. III, 5, 204^a, 25-26.

³² *Simplicius in Physica*, VIII, 1, s. 1179, II. 18-22.

yahut bir sonsuzun başka bir sonsuzdan daha büyük olamayacağı prensibine dayanır, ve sonsuzca ardarda gelişin imkânsızlığına ilişkin bu delillerin ayrıntılı bir şekilde açıklanmasında o insanların doğuşu ile gök feleklerinin dönüşleri örneklerini kullanır, ki onlar, kendisinin sonsuzca ardarda gelişin mümkün olduğuna ilişkin delilinin açıklanmasında Aristo'nun "insanlar"³³ ve "hareket",³⁴ yani gök feleklerinin dairevî hareketi,³⁵ terimleriyle işâret ettiği aynı örneklerdir.

Şimdi, onların her ikisinin de mi yoksa yalnızca birinin mi, doğrudan yaratma delili olarak mı yoksa sadece atomların arazlarının yaratılması delilinin destekleyicisi olarak mı, ve insanların doğuşunun yahut gök feleklerinin dönüşlerinin veya zamanın yahut genel olarak hareketin örnek maksadıyla mı kullanıldığına bakmaksızın sonsuzca ardarda gelişin imkânsızlığına ilişkin bu iki delilin kullanıldığı çeşitli biçimlerinin tarihine kronolojik bir sıra ile geri gidelim.

Hayyât'ın İbn Râvendî'nin rivâyetlerine istinaden haber verdiğine göre, Nazzâm önce "sonsuzun geçilmesinin imkânsız olduğunu"³⁶ ileri sürerek Manici sonsuz mekân görüşünü reddetti, ki onun cümlesi Aristo'nun "sonsuzu geçmek imkânsızdır"³⁷ cümlesine dayanmaktaydı. Daha sonra o "âlemin ezeliliğine inanan kimseleri (*ehl-i delr*)"³⁸ ele aldı ve onları sonlu cisimlerin ardarda gelen hareketlerinin bir yaratma fiilinde son bulması gerektiğine ikna etmeye çalıştı.

Onun iki delili vardır.

İlk delili şöyledir: "Cisimlerin katettiğini [yani, gök cisimlerinin geçmiş dönüşleri] geçen şey zorunlu olarak ya sonlu yahut sonsuz olması gerekir. Eğer o sonlu ise, onun bir başlangıcı vardır ve bu sizin [âlemin ezelî olduğu] inancınızı yıkar. Ve eğer o sonsuz ise, onun bir başlangıcı yoktur, fakat başlangıcı olmayan şey herhangi bir sona ulaşamaz [yani, sonuçların ardarda gelişine sahip olamaz, yahut, daha özel olarak, o bir muayyen güne kadar dönüşlerin ardarda gelişine sahip olamaz]. Bu sebepten, geçenin bir sona ulaşması gerçeği onun [bir başlangıcı bulunduğu ve] sonlu olduğunun kanıtıdır."³⁹ Bağlamdan son derece açıktır ki Nazzâm'ın buradaki âlemin ezeliliğine karşı delîli kendisi tarafından Manici sonsuz uzay görüşüne karşı daha

³³ *Phys.* III, 6, 206^a, 26.

³⁴ *Age.*, 8, 208^a, 20.

³⁵ *Age.*, VIII, 8.

³⁶ *Intisâr* 19, s. 31.

³⁷ *Phys.* VIII, 9, 265^a, 20.

³⁸ *Intisâr* 20, s. 33.

³⁹ Aynı yer.

önce kullanılan Aristo'nun sonsuzun geçilemezliği prensibine dayanan delilin bir genişletilmesidir. Onun onlar vasıtasıyla ezeliliğe karşı iddiasını isbatlamaya gayret ettiği iki cümle, yani "eğer o sonsuz ise, onun bir başlangıcı yoktur" ve "başlangıcı olmayan şey bir sona ulaşamaz," cümleleri nasıl Aristo'nun içindeki "sonsuz" teriminin esasen sonsuz uzaya işâret ettiği, sonsuzun geçilemeyeceği hakkındaki cümlesinin sonsuz hareketi de kapsamına almak maksadıyla genişletilebileceğinin izahlarıdır. İki cümlenin kendileri gerçekte Aristo'daki iki cümleye dayanır, birincisi onun "sonsuz dizide başlangıç yoktur,"⁴⁰ cümlesine, ikincisi onun "eğer başlangıç yoksa asla sebep de yoktur,"⁴¹ cümlesine, ki bunlarla o, bağlamdan anlaşılabilmesi gibi, başlangıç yahut sebep olmaksızın bilfiil mevcut zamanda sona eren neticeler silsilesi bulunamayacağını ifade eder.⁴² Bu ilâve açıklamanın Yahyâ en-Nahvi'nin Aristo'ya karşı kayıp eserinden alınmış olması çok muhtemeldir, çünkü, görmüş olduğumuz üzere, onun Proclus'a karşı eserinden yukarda iktibas olunan pasajda ona ilişkin zayıf bir işâret vardır.⁴³

İkinci delil Hayyât tarafından "âlemin ezeliğine inananlara karşı Kelâmın en iyi delili" olarak nitelendirilir.⁴⁴ O şöyledir: "Nazzâm âlemin ezeliğine inananlara (*debrilere*) yıldızların dönüşleri hakkında [yani, ezelden beri dönen gezegenlerin sonsuz dönüşleri hakkında] şöyle diyerek sordu: Onların kaçınılmaz bir şekilde [sayıca] ya eşit yahut birbirinden fazla olmaları gerekir. Eğer onlar eşit iseler, o takdirde birşeyin sayısı ve ona eşit olan başka birşeyin sayısı tek başına bir şeyden daha çok [olduğu için], [iki gezegenin sonsuz dönüşleri bir tek gezegenin sonsuz dönüşlerinden daha çok olacaktır ve böylece bir sonsuz başka bir sonsuzdan daha büyük olacaktır ki bu saçmadır]. Ve eğer onlar eşit değilseler [biri ötekinden daha çoksa], o takdirde onlar kesinlikle dönüşleri bakımından sonludurlar, çünkü çok ve az terimleri sonluluğun göstergeleridir."⁴⁵

Saadia'da, sonsuz bir ardarda gelişin imkânsızlığı delili iki kısma ayrılır, biri hiçbir sonsuz geçilemez öncülüne ve öteki hiçbir sonsuz başka bir sonsuzdan daha büyük olamaz öncülüne dayanır.

Birinci kısım onun dört yaratma delilinden sonuncusunu oluşturur. Delil onun tarafından, Aristo'nun kendisinin sonsuz ardarda gelişin imkânı hakkındaki tartış-

⁴⁰ *Phys.* VIII, 5, 256^a, 18-19.

⁴¹ *Metaph* II, 2, 994^a, 18-19.

⁴² Ross'un 994^a, 18 üzerine yorumuna bk. ve *De Gen. et. Corr.* II, 11. 3376, 28-29'la krş.

⁴³ Krş. yuk. s. 413- 414.

⁴⁴ *Intisâr* 20, s. 33.

⁴⁵ *Age.*, 20, s. 33-34.

masında kullandığı “zaman” ve “insanlar” terimlerine tekâbül eden,⁴⁶ biri “zaman” terimi ve öteki “insanlar” terimi üzerinde ısrar eden iki şekilde sunulur. Bununla birlikte, Saadia bütünyle dördüncü delilini “zaman delili” olarak adlandırır.⁴⁷

Delilin birinci şeklinde zamanın geçmişten şimdiye akışını bir yerin tepesinden aşağıya doğru bir düşüş gibi tasarlayarak ve bu nedenle, tam tersine bir insanın geçmişe doğru düşünmesini tepeye doğru çıkış gibi tasarlayarak o şöyle diyor: “Zamanın üç boyutlu olduğunu biliyorum; geçmiş, şimdi ve gelecek. Her ne kadar şimdi [bir kimsenin tasavvur edebileceği] bir andan daha küçük ise de, ben anı [zamanda] bir insanın [uzayda] bir noktayı anladığı gibi anlıyorum ve diyorum: Eğer bir insan düşüncesinde bu noktadan yukarıya doğru çıkmak arzu ederse, onun bunu yapması imkânsız olacaktır, çünkü şu anda zamanın [geçmişte] sonsuz olduğu kabul edilmiştir ve [bu başlangıcı olmayan anlamında] sonsuz olan şey hakkında, düşünce bu çıkış tarzında onun içinde ilerleyemez ve onu kat’edemez. Oluş vetiresi için bize ulaşacak [ve böylece sona erecek] şekilde sonsuzun içinden geçmeyi ve onu kat’etmeyi imkânsız kılan aynı sebeptir.”⁴⁸

Bu pasajın genel dayanağı “sonsuzu geçmek imkânsızdır” cümlesidir ki, o Aristo’nun eserlerinde birkaç yerde geçer ve Nazzâm’la bağlantılı olarak ona zaten yukarıda gönderme yapılmıştır.⁴⁹ Fakat Saadia’nın “düşünce onu kat edemez” ifadesini ve keza “yukarıya doğru” ve “aşağıya doğru” zarflarını kullanması, burada onun aklında Aristo’nun özel bir cümlesi olduğunu gösterir, ki o şudur: “düşüncede sonsuzları geçmek imkânsızdır; bu nedenle hem yukarıya doğru hem de aşağıya doğru sonsuzlar yoktur.”⁵⁰

Delilin ikinci biçiminde, aynı şekilde oluş vetiresini, yani sebep ve sonucun bir-biri ardınca gelişini bir düşüş süreci olarak tasarlayan Saadia yukarıda delilin birinci kısmının sonunda iktibas edilen “oluş vetiresi için bize ulaşacak [ve böylece sona erecek] şekilde sonsuzun içinden geçmek ve onu kat etmek mümkün değildir” cümlesiyle başlar ve sonra şöyle devam eder: “Fakat eğer oluş vetiresi bize ulaşmasaydı biz varlığa gelemezdik, o takdirde bundan zorunlu olarak bizim ve bütün varlığa gelmiş olanların varlığa gelmemiş olduğu ve mevcut şeylerin var olmadığı sonucu çıkardı. Ancak ben kendimi var bulduğuma göre, oluş vetiresinin bana ulaşınca kadar zamanın bütün mesafesini geçtiğini ve eğer o [geçmişte] zamanın sonlu olma-

⁴⁶ Krş. yuk, s. 412.

⁴⁷ *Emunot* I, 1 (4), s. 36, I. 1.

⁴⁸ *Age.*, II, 1-7.

⁴⁹ Yuk. dipnot, 28 ve Bonitz, *Index Aristotelicus*, s. v. p. 746, II. 30-34.

⁵⁰ *Anal Post.* I, 22, 83^b, 6-7.

sından dolayı olmasaydı, oluş vetiresinin onu kar etmemiş olacağını da biliyorum. Ve tereddütsüz bit şekilde geçmiş zaman konusunda yaptığım gibi gelecek zaman hakkında da aynı inancı tasdik ediyorum.”⁵¹

Daha sonra aynı delili o daha kısa olarak yeniden ifade eder. Eğer, diyor o, biz bit şeyin varlığının daima onun başka birşeyden varlığa gelmesi şartına bağlarsak, o takdirde “vetire sonsuzca sürecektir. Ancak sonsuz bizim kendimizin var olmasına muhtaç olduğu için tamamen geçilemez, zorunlu netice bizim var olmadığımız olacaktır. Ne var ki, gerçek, bizim var olduğumuzdur. Şu halde, şayet bizim varlığımızdan önce olan şeyler sonlu olmamış olsalardı, onlar bizim varlığımızı mümkün kılacak şekilde tamamlanamazlardı.”⁵² Bu delil, yukarda Nazzâm’la bağlantılı olarak iktibas olunan Aristo’nun cümlelerini yansıtır.⁵³

Hiçbir sonsuzun başka bit sonsuzdan daha büyük olamayacağı öncülüne dayanan delilin ikinci kısmı onun âlemin menşesine ilişkin onüç teorisinden sekizincisinin reddi olarak yet alır ki, bu görmüş olduğumuz üzere, Aristo’nun ezeliyet teorisidir. Âlemin ezeliyeti varsayımına istinaden gök feleklerinin herbirinin dönüşlerinin sonsuz olacağı şeklindeki ap-açık öncülle başlayarak o, Yahyâ en-Nahvî tarafından delilin takdim edildiği iki şekle tekâbül eden iki formda delili sunar. Birinci formunda o “artma ve eksilme” delili olarak nitelenir ve şöyle ifade edilir: “Feleğin dönüş zamanından geçen her gün geçmiş zamanda bit artma ve gelecek zamandan bit eksilme meydana getirir. Şimdi artma ve eksilmeyi kabul eden şeyin güç bakımından sonlu olması gerekir, ve sonluluk zorunlu olarak yaratılmayı tazammun edet.”⁵⁴ İkinci şeklinde o, “gök cisimlerinin hareketlerinin değişikliği”nden elde edilen delil olarak nitelenir, ki bu delilde o zihninde, sırasıyla bit günde, otuz günde ve 365 günde tamamlanan en uzak feleğin, Ay feleğinin ve Güneş feleğinin dönüşleri olduğu halde şunu iletir sürer: “Bundan dolayı, biz gök cisimlerinin hareketlerinin onlar bitbirlerine 1/30 yahut 1/365 yahut daha fazla, oranla bağlı olacak derecede farklı olduğunu gördüğümüzde, biliriz ki onlardan her biri sonludur.” Daha sonra, bit günde tamamlanan en uzak feleğin dönüşü ile 36.000 yılda, yani 13.140.000 günde tamamlanan sabit yıldızlar feleğinin arasındaki farkı da zikteder.⁵⁵

⁵¹ *Emunot* I, 1 (4), s. 36, II. 6-7.

⁵² *Age.*, 2, s. 40, II. 18-20.

⁵³ *Krş.* yuk. s. 414.

⁵⁴ *Emunot*, I, 3 sekizinci Theory, s. 60, II. 11-14.

⁵⁵ *Age.*, s. 60, I. 16, s. 61, I. 6. 36.000 yıl rakamı için İhvân-ı Safâ Risâleleri’ne (36, cilt III. s. 251, II. 1-2) bak.

Sonsuzca ardarda gelişin imkânsızlığı delilinin atomların arazlarının yaratılışı delilinin destekleyicisi olarak kullanıldığı Cüveynî'nin *İrşâd*'ında,⁵⁶ delil, Nazzâm tarafından yeniden ifade edildiği gibi yalnızca hiçbir sonsuzun geçilemeyeceği prensibine dayandırılarak sunulur ki, bu formda delil eğer onun varlığa gelmesi sonsuz sayıda sebep tarafından öncelenmeyi gerektiriyorsa hiçbir şeyin var olamayacağını ortaya koyar. O şöyle ifade edilir: Biz, mesela, şimdi tanık olduğumuz feleğin dönüşünü ele alalım. Mülhidlerin görüşüne göre, şimdi bizim tanık olduğumuz dönüşten önce, geçen sonsuz sayıda dönüş vardır. Fakat birbiri ardınca gelme yoluyla sonsuz olan şey bir sona erişemez. Lakin şimdi bizim tanık olduğumuz dönüşü önceleyen dönüşler son bulmuştur. Bu sebepten, onların geçmiş olması ve son bulmuş olması onların sonlu olduğunu [ve bir başlangıçları olduğunu] kanıtlar. Bu, bizim maksadımız için kâfidir.”⁵⁷ Gene, bu, Aristo'nun yukarda Nazzâm'la alakalı olarak iktibas edilen cümlelerine dayanır.

Bu delilden çıkacak olan neticenin, yani eğer meydana gelmek onu önceleyen sonsuzca şeylerin ardarda geliş şartına bağlı ise hiçbir şeyin meydana gelebileceği neticesinin güçlendirilmesi hususunda Cüveynî zıt görüşü tutan bir kimsenin başkasına şöyle diyen bir kimseye teşbih edilebileceğini ileri süren bazı aşırı tartışmalardan iktibas yapar: “Sana ondan önce bir dinar vermedikçe bir dirhem vermiyeceğim ve sana ondan önce bir dirhem vermedikçe bir dinar vermiyeceğim.”⁵⁸ Delil bu şart cümleleriyle son bulur, teklifi yapan kimse tarafından ne bir dirhem ne de bir dinar asla verilmiş olmayacaktır.

Sonsuzca ardarda gelişin imkânsızlığı delilinin izlerini İbn Hazm'da da bulmak mümkündür. Birincisi, kendisinin beşinci yaratma delili boyunca, o şu cümleleri yapar: “İkinci için birinciden sonra olmanın dışında var olmak yoktur ve üçüncü için ikinciden sonra olmanın dışında var olmak yoktur ve bu ilelebed böyle devam eder;”⁵⁹ ve böylece “eğer ilk olmasaydı son da olmazdı.”⁶⁰ Bu cümlelere dayanarak o âlemin yaratılmış olduğu neticesine ulaştı. İkincisi, üçüncü yaratma delili boyunca, İbn Hazm aklında, sırasıyla bir günde ve 10. 950 günde tamamlanan en uzak felek ile Saturn feleğinin dönüşleri olduğu halde âlemin ezelîliği iddiasının “bir sonsuzun başka bir sonsuzdan yaklaşık 11.000 kez daha büyük olduğu” neticesine yol açacağını, “fakat-bunun saçma olduğunu” ileri sürer.⁶¹

⁵⁶ Krş. yuk. s. 396; 410.

⁵⁷ *İrşâd*, s. 15.

⁵⁸ Age., s. 15-16.

⁵⁹ *Fisal* I, s. 18.

⁶⁰ Age., s. 19.

⁶¹ Age., s. 16, 18.

Gazâlî'de, delil ezeliîliğe inananlara meydan okuma formunda şöylece sunulur ve ifade edilir: Çeşitli feleklerin dönüşleri birbirleriyle $1/6$ yahut $1/4$ veya $1/2$ olarak ilişki içinde olmalarına rağmen, siz, onun feleklerin dönüşlerinin sayıca sonsuz olduğuna ve onların sayılamıyacağı iddiasına yol açacağı sebebiyle âlemin ezeliîliğinin saçma olduğuna dair delillerinde hasımlarınızı hangi istidlâlle reddedeceksiniz? Çünkü Güneş feleği bir dönüşünü bir yılda ve Saturn feleği bir dönüşünü otuz yılda tamamlar, o nedenle Satürn'ün dönüşleri Güneş'in dönüşlerinin $1/30$ udur. Aynı şekilde Jupiter'in dönüşleri Güneş'in dönüşlerinin $1/12$ sidir, çünkü o dönüşünü oniki yılda tamamlar. Fakat, bununla birlikte, size göre, birincisi ikincisinin $1/12$ si olduğu halde, Satürn'ün dönüşlerinin sayısı sonsuz olduğu gibi Güneş'in dönüşlerinin sayısı da sonsuzdur. Aynı şekilde bir dönüşünü 36.000 yılda tamamlayan sabit yıldızlar feleğinin dönüşlerinin sayısı da, bir gündüz ve bir gece esnasında tamamlanan Güneş'in doğuşunun sayısı gibi, sonsuzdur.”⁶²

Bahya'da, delil, kendisinin Allah'ın varlığına ilişkin delillerinin temeli olarak kullandığı âlemin yaratılışına dair delilleri çerçevesinde meydana getirdiği iki cümlede yansıtılır. Birincisi, “başlangıcı olmayan şeyin sonu da yoktur,”⁶³ cümlesiyle başlayarak o “başlangıcı olmayan şeyde durulabilecek bir sona ulaşmanın imkânsız olduğu”⁶⁴ gerekçesiyle onu açıklamayı sürdürür. İkinci olarak o şunu ilâve eder: “Eğer biz aklımızda [âlemin ezeli olduğunu varsaymamız durumunda olduğu gibi] bilfiil sonsuz olan bir şey tasarlar ve ondan belli bir parçayı çıkarırsak, o takdirde geriye kalan hiç kuşkusuz onun önce olduğundan az olacaktır. Şimdi eğer geriye kalan [âlemin ezeli olduğunu varsaymamız durumunda olduğu gibi] sonsuz ise, o takdirde bir sonsuz başka bir sonsuzdan daha büyük olacaktır. Fakat bu imkânsızdır.”⁶⁵ Bu her iki cümle de gâyet açık bir şekilde Saadia'ya dayanmaktadır.

Judah Halevi'de, görmüş olduğumuz üzere, sonsuzca ardarda gelişin imkânsızlığı deliline, onun Kelâmcılar adına iktibas ettiği yaratma delillerinden ikincisi olan atomların arazlarının yaratılışı delilinin bir güçlendiricisi olarak imâ edilir.⁶⁶ Bununla birlikte, bağımsız bir delil olarak o, Kelâmcıların delillerinin ilki olarak onun tarafından yeniden üretilir. O iki şekilde takdim edilir.

Birincisi, hiçbir sonsuzun geçilemeyeceği prensibine istinâden o şunu ileri sürer: “Eğer geçmiş sonsuz olsaydı, o takdirde ezeli geçmişte zamanımıza kadar mevcut olan fertler [yani, herhangi bir türün fertleri] sonsuz olurdu. Fakat sonsuz olan şey

⁶² *Tehâfütu'l- Felâsife* I, 16, s. 31-32.

⁶³ *Hobot* I, 5, s. 44. I. 5.

⁶⁴ *Age.*, s. II. 5-6.

⁶⁵ *Age.*, II. 13-15.

⁶⁶ *Cuzari* V, 15.

bilfiil hale geçemez; öyleyse bu fertler nasıl bilfiillik haline geçebilmiştir?.. Şu halde, zorunlu olarak geçmişin bir başlangıcı vardır ve mevcut fertlerin sona erecek bir sayısı vardır. Bu nedenle âlemin bir başlangıcı vardır ve gök feleklerinin dönüşlerinin sona erecek bir sayısı mevcuttur.”⁶⁷ Gene, “eğer yaratılmışlar [yani, insan fertleri] sayıca sonsuz olsalardı, o takdirde bu sayı nasıl bizimle sona ererdi? Çünkü bir şeyde sona eren şeyin zorunlu olarak bir başlangıcının olması gerekir, aksi takdirde her bir fert [insan] varlığa gelmek için kendisinden önce sonsuz sayıda ferdin [insanın] varlığını beklemek zorunda kalırdı, bunun sonucu hiçbir ferdin [insanın] ebediyyen varlığa gelmemesidir.”⁶⁸

İkincisi, hiçbir sonsuzun başka bir sonsuzdan daha büyük olamayacağı prensibine dayanarak o şunu ileri sürer: “Çünkü sonsuz olan şeyin yarısı, iki katı veya herhangi bir sayısal bir oranı yoktur. Bununla birlikte, biz Güneş feleğinin dönüşlerinin Ay feleğinkilerinin 1/12 si olduğunu ve bunun gibi öteki feleklerin birbirleriyle bir sayısal ilişkide bulunduklarını, birinin diğerinin bir parçası olduğunu biliyoruz. Fakat, sonsuz olan şeyin hiçbir parçası yoktur.”⁶⁹

Şehristân’de, delil sadece hiçbir sonsuzun başka bir sonsuzdan daha büyük olamayacağı⁷⁰ prensibine dayalı olarak yeniden üretilir ve bu iki şekilde ortaya konur.

Şekillerinden birinde, İbn Sinâ adına bir sonsuzun başka bir sonsuzdan daha büyük olamayacağı prensibini iktibas ettikten sonra, o, âlemin ezelîliği iddiasına binâen muayyen bir günden önceki geçmiş yıllar ile o günden sonraki gelecek yılların sonsuzlukta eşit olacağını ileri sürer, fakat “eğer geçmişten bir yıl çıkarır ve onu geleceğe eklersek, o takdirde, onlar sonsuzlukta eşit olmalarına rağmen, geçmiş azalmış ve gelecek artmış olacaktır, ki bundan çoğun aza eşit olduğu neticesi çıkar.”⁷¹

Öteki şekli şöyle ifade edilir: “Âlemin ezelîliğine inananlara (*debriyye*) karşı ortaya atılan bir delil şudur: Yedinci felekde bulunan Saturn’ün hareketleri onlardan herbiri sonsuz olması nedeniyle, birinci felekde bulunan Ay’ın hareketlerine eşittir. Fakat çok iyi bilinmektedir ki [aynı zaman dilimi içinde] Saturn’ün hareketleri Ay’ın hareketlerinden azdır. Böylece Ay’ın hareketleri Saturn’ün hareketlerine hem eşittir ve hem de onlardan daha büyüktür. Ancak bu son derece saçmadır ve ap-açık çelişkidir.”⁷²

⁶⁷ Age., 18 (1), s. 331, 332, 333.

⁶⁸ Age., s. 332, 333.

⁶⁹ Age., s. 332, 333.

⁷⁰ Krş. yuk. s. 415.

⁷¹ *Nihâye*, s. 26.

⁷² Age., s. 29.

İbn Rüşd bu delili iki eserinde yeniden ortaya koyar.

Keşf'inde, atomların arazlarının yaratılışı delilinin güçlendiricisi olarak o "Kelâm-cılardan daha sonrakiler adına" yeniden meydana getirilir. Orada ortaya konulduğu şekliyle o hiçbir sonsuzun geçilemeyeceği ilkesine dayanır, ki o onu Cüveynî'de bulunabileceği şekilde, yani, eğer onun varlığa gelmesi sonsuz sebepler tarafından öncelenmiş olmayı gerektiriyorsa hiçbir şeyin varlığa gelebileceğini ortaya koyan bir kanıt olarak yeniden ifade eder. Daha sonra delil şöyle devam eder: "Bu prensibin açıklayıcı örneği bugün vuku bulmakta olan semâvî cismin hareketidir. Eğer ondan önce sonsuz hareketlerin var olması gerekmiş olsaydı, o takdirde zorunlu olarak bu cüzi hareketin var olmaması gerekirdi. Onlar [Kelâmcılar] onu başka bir adama şöyle diyen bir adamın durumuna benzetirler. Ondan önce sana sonsuzca dinarlar vermedikçe bu dinarı sana vermiyeceğim. O durumda, onun için öteki adama gösterilen dinarı vermek hiçbir zaman mümkün olmayacaktır."⁷³ Daha sonra İbn Rüşd bu delili reddetmeye koyulur.

Tehâfüt'ünde, o bu delile sonsuzca ardarda gelişe karşı Kelâmcılar tarafından son derece zorlukla ortaya atılmış olarak işâret eder ve onu şöyle aktarır. "Eğer geçmişteki hareketler sonsuz iseler, o takdirde fiilî şimdide hiçbir hareket varlığa gelemez."⁷⁴

Yine, *Tehâfüt*'ünde, o Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ünden hiçbir sonsuzun başka bir sonsuzdan daha büyük olamayacağı prensibine dayanan delili aktarır.⁷⁵

Maimonides'de sonsuzca ardarda gelişin imkânsızlığından çıkarılan yaratma delili iki yerde yeniden üretilir.

Birincisi, atomların arazlarının yaratılışı delilinde, o, görmüş olduğumuz gibi, teselsülün imkânını inkârlarına ilişkin bu delilin güçlendiricisi olarak Kelâmcıların kullanımına işâret eder ve bu delili güçlendiricisi ile birlikte şöyle niteler: "onlara göre, o, söz konusu maksat için kullanılan delillerin en keskin ve en iyisidir, oyle ki bir çoklarınınca o kesin kanıt olarak değerlendirilir."⁷⁶

İkincisi, delil onun tarafından müstakil bir yaratma delili olarak yeniden ortaya konulur, onun yedili listesinin ikincisinde o şöyle takdim edilir: "Onlar üreyen fertler (*el-eşbâsü'l-mütenâsile*) arasından bir ferdin yaratılmış olması gerçeğiyle âlemin

⁷³ *Keşf*, s. 36.

⁷⁴ *Tehâfütü'l-Tehâfüt* I, 29, s. 19.

⁷⁵ *Age.*, s. 17, 18.

⁷⁶ *Moreh* I, 76 (4), s. 152, II. 9-10.

yaratılmış olduğunun kanıtlanabileceğini söylerler.”⁷⁷ Burada kullanılan “üreyen fertler” tabiri bu delilin orijinalinde Yahyâ en-Nahvi tarafından kullanılan *genoménon* ve *atómon* terimlerini yansıtır gibidir.⁷⁸ Devam eden delili şöylece özetlemek mümkündür: Âlemin ezelî olduğunu varsay. O takdirde, meselâ, insanların durumunda babalar tarafından öncelenen oğullar silsilesinin sonsuzluğa gideceği neticesi çıkacaktır. “Ne var ki, Kelâmcılar bu tür [yani, teselsül yoluyla] bir sonsuzluğun varlığının imkânsız olduğunu bir prensip olarak ortaya koymuşlardır.”⁷⁹ Bizden zihnimizde eklememiz beklenen netice şudur: Öyle ise, bir ilk insan ve âlemin bir başlangıcı vardı, her ikisi de yaratma fiili vasıtasıyla varlığa gelmiştir.

Ondan sonra Maimonides bu delili şu şekilde özetlenebilecek başka bir delil ile tamamlar: Kendi kendimize “bu ilk insan neden yaratılmıştır?” diye sordüğümüzü farzet. Cevabımız onun topraktan yaratıldığı olacaktır ve toprağın neden yaratıldığı sorusunun cevabında da biz onun sudan yaratıldığını söyleyeceğiz ve bu böyle sürüp gidecek. Fakat bu, önceki gibi, sonsuza kadar devam edemez. Öyleyse süreç nihayet yokluktan sonra varlığa gelen bir şeyde durmak zorundadır. Sonunda Maimonides “Kelâmcıların, bunun âlemin sırf ve mutlak yokluktan sonra varlığa geldiğine dair bir delil oluşturduğunu söylediklerine” işâret eder.⁸⁰ Maimonides’in burada gönderme yaptığı özel kaynak tarafımdan bilinmemektedir.

Maimonides tarafından geçen her iki yerde gönderme yapılan Kelâmcıların sonsuzca ardarda gelişin imkânına ilişkin inkârlarının bir sergilemesi onun Kelâmcıların fizik teorilerini özetlediği oniki önermeden onbirincisinin, yani “ne olursa olsun herhangi bir tarzda sonsuz olan şeyin varlığı imkânsızdır”⁸¹ önermesine ilişkin açıklamasında bulunabilir. Bu tür sonsuzun imkânsızlığı konusunda o şunu ilâve eder: “Bazı Kelâmcılar onu doğrulamaya, yani bu risâlede senin için daha sonra zikredeceğim bir delil ile onun imkânsızlığını kanıtlamaya çalışırlar, buna karşılık diğerleri onun ap-açık olduğunu ve doğrudan bilindiğini ve herhangi bir delile muhtaç olmadığını söylerler.”⁸² Va’dedilen ve onun tarafından daha sonra zikredilen delil hiçbir sonsuzun başka bir sonsuzdan daha büyük olamayacağı prensibine dayanır. O, onun Yahyâ en-Nahvî, Saadia ve Şehristânî tarafından sunulduğu iki forma tekâbülden iki şekilde sunulur.

⁷⁷ Age., 74 (2), s. 151, II. 3-4.

⁷⁸ Krş. yuk. 413.

⁷⁹ *Moreh* I, 74 (2), s. 151, I. 7.

⁸⁰ Age., II. 8-14. Krş. yuk. s. 385.

⁸¹ Age., 73, Prop. II, s. 148, I. 19.

⁸² Age., s. 149, II, 3-6.

Birinci formuyla delil şöylece özetlenebilir: Âlemin ezeli olduğu kabul edilirse bundan herhangi bir türün muayyen bir zamana kadar geçmiş ardarda gelen fertlerinin miktarı aynı türün ondan önceki bir zamana kadar geçmiş ardarda gelen fertlerinin miktarından daha büyük olacağı nitecesi çıkar, oysa her bir durumda geçmiş ardarda gelen fertlerin sayısı sonsuzdur. Aynı şekilde belli bir gök feleğinin muayyen bir zamana kadar geçen dönüşlerinin sayısı aynı feleğin ondan önceki bir zamana kadar geçen dönüşlerinin sayısından daha büyük olduğu neticesi çıkar, oysa her bir durumda dönüşlerin sayısı sonsuzdur.⁸³

Delilin ikinci formunun özü şudur: Âlemin ezeli olduğu kabul edilirse, bundan hızlı hareket eden bir gök feleğinin muayyen bir tarihe kadar geçen dönüşlerinin sayısının yavaş hareket eden başka bir gök feleğinin aynı tarihe kadar geçen dönüşlerinin sayısından daha büyük olduğu sonucu çıkar, oysa bu feleklerden herbirinin o tarihe kadar geçen dönüşlerinin sayısı sonsuz idi.⁸⁴

İbn Rüşd ve Maimonides, biri diğerinden bağımsız olarak,⁸⁵ Kelâmcıların sonsuzca ardarda gelişti inkârlarını iptal ederler.

İbn Rüşd'de, sonsuzun geçilemezliği delilinin reddi, eğer varlığa gelişi sonsuz sayıda varlık tarafından öncelenmişse bir başlangıç olmayışı nedeniyle hiçbir şey varlığa gelemez şeklindeki sonucuyla birlikte,⁸⁶ onun *Keşf*'inde, *Tehâfûr*'ünde ve *Fizik* üzerine şerhlerinde yer alır.

Keşf'inde, redd Kelâmcıların "ancak sonsuz şeylerin varlığından sonra var olacak şey varlığa gelemez şeklindeki iddiası, her bakımdan doğru değildir"⁸⁷ cümlesiyle başlar ve ondan sonra iki istisnânın zikriyle devam eder.

Birincisi, aklında Aristo'nun, onun bulut ve yağmurun dairevî ardarda gelişiyile örneklediği, şeylerin dairevî ardarda gelişinde sonsuzun mümkün olduğuna ilişkin anlayışı olduğu halde⁸⁸ İbn Rüşd dairevî ardarda gelişde vuku bulan şeylerde sonsuzun mümkün olduğunu söyler ve buna güneşin dairevî doğuşu ve batışı ile bulut ve yağmurun dairevî ardarda gelişini örnek verir.⁸⁹

⁸³ Age., 74 (7), s. 155, II. 17-25.

⁸⁴ Age., II. 25-30.

⁸⁵ Krş. Crescas, Critique of Aristotle, s. 323.

⁸⁶ Krş. yuk., s. 416-417.

⁸⁷ *Keşf*, s. 36.

⁸⁸ *De Gen. et. Corr.* II, 11, 338^b, 6-8.

⁸⁹ *Keşf*, s. 36-37.

İkincisi, aklında yine Aristo'nun, onun insanın doğuşunun doğrusal ardarda gelişile açıklandığı, şeylerin doğrusal ardarda gelişinde sonsuzun mümkün olduğuna dair anlayışı⁹⁰ ve keza Aristo'nun "insan ve güneş insanı meydana getirir,"⁹¹ cümlesinin yanında onun güneşi "generator"⁹² olarak nitelemesi de olduğu halde o hangi anlamda doğrusal ardarda gelişin sonsuz olabileceğini açıklamaya devam eder. Mesela, insanların durumunda olduğu gibi, her bir baba oğlunun varlığının meydana gelişinde tek ve zâtî fâil kabul edildiğinde, eğer ardarda geliş zâtî olarak vukû bulursa o, sonsuz doğrusal ardarda gelişin imkânsız olduğu hükmünün doğru olduğunu söyler, çünkü o takdirde, gerçekten, "eğer bir ilk sebep yoksa, bir son da yoktur"⁹³ prensibi doğrudur. "Fakat eğer o arazî olarak vukû bulursa, mesela eğer insan gerçekten babası olan insandan başka bir fail [yani, güneş] tarafından meydana getirilmişse, öyleki baba o fâilin elinde yalnızca bir âlet pozisyonunda ise, o takdirde, eğer fâil sonsuz bir fiil devam ettirirse [gerçekte güneşin yaptığı gibi] onun için ardarda gelen sonsuz aletler vasıtasıyla sonsuz fertler [silsilesi] meydana getirmek imkânsız değildir."⁹⁴

Tebâfüt'ünde de, o "zâtî sonsuzdan ayrı olarak, arazî sonsuzun filozoflar tarafından kabul edildiğini; hatra bu tür sonsuzun gerçekten ezeli bir ilk ilkenin varlığının zorunlu sonucu olduğunu"⁹⁵ ve "Kelâmcıların arazî sonsuzun varlığını inkâr ederek arazî olanla zâtî olanın aynı olduğuna inanmalarının ve böylece problemlerinin çözümünü zor bulmalarının ve delillerinin mantıken ikna edici olduğunu düşünmelerinin sebebinin bu olduğunu"⁹⁶ ileri sürerek delili reddederler.

Fizik üzerine Büyük Şerh'inde "bizim dinimizin Kelâmcıları"nın eğer varlığa geliş sonsuz sayıda şeyler tarafından öncelenmiş olmayı gerektiriyorsa hiçbir şeyin varlığa gelebileceği şeklindeki görüşünü ifade ettikten sonra İbn Rüşd şöyle der: "Bununla birlikte biz bunun arazî olarak değil, zâtî olarak imkânsız olduğunu söyleriz, buna göre, eğer varlığının başlangıcı olmayan bir fâil [deki hareket etmeyen ilk hareket ettirici] varsa bundan onun fillerinin bir başlangıcı olmadığı neticesi çıkar ki bundan da onun [âlemde tezâhür eden] bir fiilinden önce [başka] bir fiil bulunduğu neticesi çıkar. Öyle ki, onun [âlemdeki] herhangi bir fiilinden önce sonsuz

⁹⁰ *Phys.* III, 6, 206^a, 26.

⁹¹ *Age.*, II, 4, 1946, 13 ; krş. *Metaph.* XII, 5, 1071^a, 13-16.

⁹² *De Gen et. Corr.* II. 10, 336^a, 18.

⁹³ *Keşf*, s. 37.

⁹⁴ *Age.*, s. 37.

⁹⁵ *Tebâfütü't-Tebâfüt* I, s. 20-21.

⁹⁶ *Age.*, s. 21.

fiiller vardır, fakat ötekilerin varlığı için onlardan bir kısmının zâtî olması sebebiyle değil sadece araz yoluyla. Bu nedenle Kelâmcıların arazî olanı zâtî olana benzeterek başlangıcı olmayan hâdiselerin vukû bulamayacağını söylemelerinin tek sebebi budur.”⁹⁷

Onun *Fizik Telhîs*’inde, aşağıdaki cümle yer almaktadır: “Eflâtun ve zamanımızın Kelâmcıları arasından ona uyanlar ve âlemin yaratılışına inananların hepsi arazî olanın zâtî olan olduğuna inandılar ve bu yüzden hareketin sonsuzca geri gidişinin varlığını inkâr ettiler ve ilk hareketin zamanda meydana geldiğine dair inançlarını tasdik ettiler.”⁹⁸ Bundan başka, daha sonra Yahyâ en-Nahvî’ye ve “onun herhangi bir hareketten önce zâtî olarak bir hareketin bulunduğunu farzetmesi sebebiyle” onun Aristo’yu reddine belirsiz bir gönderme vardır ve bunu şu cümle takip eder: “Fârâbî’yi “Değişebilir Mevcut Şeyler” adlı risâlesini yazmaya zorlayan işte budur, çünkü bu eserde o bir hareket için [sonsuzca kadar] başka bir hareketi öncelemesinin hangi tarzda mümkün olduğunu araştırmaya gayret sarfetti.”⁹⁹

Kendisinin *Tehâfût*’ünde yer alan ve hiçbir sonsuzun başka bir sonsuzdan daha büyük olamayacağı prensibine dayanan ikinci delilin reddinde İbn Rüşd hücumunun doğrudan hedefi olan delilin Gazâlî tarafından ifade edilmesini formüle etmiş gibi görünüyor. Buna göre: A’nın bir dönüşünü bir ayda ve B’nin otuzu dönüşünü bir ayda tamamladığı kabul edilirse o takdirde A’nın bir yıldaki bütün dönüşlerinin B’nin bir yıldaki bütün dönüşlerine oranı 1/30 oranına eşit olacaktır. Bu analogiyle Gazâlî Satürn’ün bir dönüşünü otuz yılda ve Güneş’in otuz dönüşünü otuz yılda tamamlaması sebebiyle Satürn’ün dönüşlerinin tamamının Güneş’in dönüşlerinin tamamına oranının 1/30 olacağını, fakat, Satürn’ün ezelf dönüşlerinin tamamının sonsuz olması ve Güneş’in ezelf dönüşlerinin tamamının da sonsuz olması nedeniyle Satürn’ün sonsuz dönüşlerinin Güneş’in sonsuz dönüşlerine oranının 1/30 oranına eşit olacağını, böylece bir sonsuzun başka bir sonsuzdan daha büyük olduğu saçmalığına düşüleceğini ileri sürer.

Bu delili reddinde, İbn Rüşd’ün zihninin gerisinde Aristo’nun “sonsuzun” “bütün” le aynı olmadığını iddia ettiği pasajlar bulunduğunu farzedebiliriz. Bu suretle bir yerde Aristo “bütün (küll) başlangıcı, ortası ve sonu olan şeydir,”¹⁰⁰ der, oysa sonsuz, terimin gerçek anlamıyla başlangıcı ve sonu bulunmayan bir şeydir; ve bir

⁹⁷ In Phys. VIII, Comm. 15 (IV, s. 350 DE); krş. Comm. 47 (IV, s. 388 KL); V, Comm. 13 (IV, s. 218 I).

⁹⁸ Telhis’in Ibranice tercümesi s. 40^b, II. 6-9.

⁹⁹ Age., II. 16-22.

¹⁰⁰ Poetics, 7. 1450^b, 26-27.

başka yerde o sonsuz kendisinden çoğu alındığında bile daima alınacak daha çok şey var olan şeydir, buna karşılık kendisinden alınacak daha bir şey kalmayan şey tam ve bütündür.”¹⁰¹ Zihninin gerisinde bu pasajlarla İbn Rüşd, gerçekten, Güneş’in ve Saturn’ün dönüşleri gibi durumlarda, onların şahsî sonsuzlarının bütünlük olmaması nedeniyle, Güneş’in sonsuz dönüşlerinin Saturn’ün sonsuz dönüşlerine oranı gibi bir oranın olmadığını ve bundan dolayı onun 1/30 oranına eşit olduğunun söylenemeyeceğini ileri sürer. O konuda söylenebilecek tek şey Güneş tarafından muayyen bir zamanda tamamlanan dönüşlerin sonlu sayısının Saturn tarafından aynı zamanda tamamlanan dönüşlerin sonlu sayısına oranının 1/30 oranına eşit olduğudur.¹⁰²

Maimonides sonsuzun geçilemezliği prensibine binâ edilen delili yeniden takdim etmez ve bu yüzden onu doğrudan reddetmez. Fakat sonsuzca ardarda geliş me-selesinde Aristo ile Kelâmîcılar arasındaki farkı ortaya koyuşunda o bu delille ilgili bir red hazırlar.

Aristo’nun görüşünü ortaya koyarken, Maimonides bilfiil ve eş zamanlı bir şekilde mevcut dört tür sonsuzun Aristo tarafından imkânsız olduğunun kanıtlanmış olduğunu söyleyerek söze başlar ki, bunlar şunlardır: (1) nicelik bakımından sonsuz bir cisim; (2) nicelik bakımından her biri sonlu olan cisimlerin sonsuz sayısı; (3) biri diğerinin sebebi olan cisimlerin sonsuz sayısı; (4) biri diğerinin sebebi olan gayr-i cismâni varlıkların sonsuz sayısı. Aristo’nun imkânsızlığını kanıtladığı bu iki tür bilfiil ve eşzamanlı mevcut olan sebepler ve neticeler dizisi Maimonides tarafından “tabî ve zâtî sıra” teşkil eden dizi olarak nitelenir.¹⁰³ Zihninde Aristo’nun imkânsız olan fiilî sonsuz ile mümkün olan kuvve halinde sonsuz ayırımı ve yine zihninde Aristo’nun onda birşey ötekine benzer¹⁰⁴ ve ayrılan her bir parça bâki kalmaz¹⁰⁵ şeklindeki bir bilkuvve sonsuz çeşidi hakkındaki tavsifi olduğu halde o “ardarda geliş yoluyla sonsuz (*bi’t-taâkub*) diye bir bilkuvve sonsuz türüne işaret eder,¹⁰⁶ ve o araz yoluyla sonsuz (*bi’l-araz*) denen şeydir, yani, başka birşeyin yok olmasından sonra varlığa gelen şeyde meydana gelen şey.”¹⁰⁷ Nihâyet, zihninde bu bilkuvve son-

¹⁰¹ Phys. III, 6; 207^a, 7-9.

¹⁰² *Tehâfütü’l-Tehâfüt* I, 27, s. 18, I. 7, s. 19. I. 5.

¹⁰³ *Moreh* I, 73, Prop II, s. 148 I. 16.

¹⁰⁴ Krş. yuk. dn., 17.

¹⁰⁵ Krş. yuk. dn., 18.

¹⁰⁶ *Moreh* I, 74 (2), s. 148, I. 16.

¹⁰⁷ Age., II, 19-21. İki İbranice versiyon hem “ardarda geliş” hem de “araz” için Arapça kelimeyi *mik-reb* (araz) ile tercüme eder. Bu bilkuvve sonsuz türünün tavsifi olarak “taâkûb” terimi Aristo’nun *Fizik* (III, 6)’inin bu bölümünde yer almaz, fakat, gördüğümüz üzere, o Yahyâ en-Nahvi tarafın-

suzu açıklamak için Aristo'nun "zaman", "hareket" ve "adamlar" örneklerini kullanışı olduğu halde,¹⁰⁸ Maimonides burada bu bilkuvve sonsuz türüne örnek olarak "zaman",¹⁰⁹ yahut "maddede arazların ardarda gelişini",¹¹⁰ yani hareketi zikreder yahut "Ömer'in oğlu Zeyd, Hâlid'in oğlu Ömer, Bekir'in oğlu Hâlid ve ilâ âhirihi.."¹¹¹ Maimonides, bu sonsuz çeşidinin Aristo tarafından mümkün olarak ilan edildiğini söyler, çünkü âlemin ezelîliğini kanıtladığını iddia eden bir kimse aynı zamanda böyle bir sonsuzun hiçbir "saçmalığa"¹¹² yol açmayacağı varsayımını ve onun imkânsızlığına dâir herhangi bir delil ileri sürülemediğini de iddia eder.¹¹³ Aristo tarafından yapılan bu iki tür sonsuz ardarda geliş arasındaki ayırımı itibar etmeyerek, Maimonides, Kelâmcıların ne olursa olsun herhangi bir sonsuz çeşidinin imkânını inkâr ettikleri neticesine varır.¹¹⁴

Aristo ile Kelâmcılar arasındaki zıtlığa ilişkin bu sunuşta, Maimonides'in nasıl Aristo tarafından "bilfiil" ile "bilkuvve" ve "zâtî" ile "arazî" arasında yapılan ayırımı ve kezâ Aristo'nun kendisinin ardarda geliş bakımından sonsuzu tasdik edilmesinin bir saçmalığa yol açmayacağını ve onun imkânına karşı hiçbir delil ileri sürülemediğini bildirmesini vurguladığına dikkat edilecektir. Bütün bunlar, İbn Rüşd tarafından ihtimamla takdim edilen redde benzer, birinci delilin reddine bir hazırlıktır.

Maimonides, hiçbir sonsuzun başka bir sonsuzdan daha büyük olamayacağı prensibine dayanan ikinci delili yeniden ortaya koymasına rağmen onu doğrudan reddetmez. Fakat o delilin bir reddi olduğuna işaret eder, yukarda ifade edildiği gibi,¹¹⁵ bu delili yeniden ortaya koyuşundan hemen sonra o devamla şunu söyler: "Bütün bu şeyler sadece hayaldir ve hiçbir gerçeği yoktur. Ciddi ve tarafsız bir şekilde onun meşhur 'Değişen Varlıklar' (*el-mevcûdâtü'l-mütegayyire*) kitabını incelediğinde açıkça görebileceğin gibi, Ebû Nasr el-Fârâbi bu kaziyyeyi yıkmış ve onun ayrıntılarının

dan kullanılmıştır (krş. yuk. dn. 29, 25 ve 27). Aristo tarafından bu bölümde "*bi'l-araz*" tavsifi de kullanılmaz, ancak yukarda 21-23 dipnotlarda tahlil edilen Aristo'nun tartışmalarında o zımnen ifade edilmiştir.

¹⁰⁸ Krş. yk. dn. 37-41.

¹⁰⁹ *Moreh* I, 74 (2) s. 148, I. 24.

¹¹⁰ *Age.*, II. 24-25.

¹¹¹ *Age.*, s. 149. II, 1-2.

¹¹² *Age.*, s. 148, I. 23. Bu cümlede Maimonides'in zihninde açıkça Aristo'nun *Phys.* (III, 6)'daki tartışması vardır.

¹¹³ *Age.*, I. 26. Bu cümlede Maimonides'in zihninde açıkça Aristo'nun *Phys.* (VIII, 2-6)'daki tartışması mevcuttu.

¹¹⁴ *Age.*, s. 148, I. 26, s. 149. I. 3.

¹¹⁵ Krş. yuk. s. 427.

herbirinde zayıf noktaları göstermiştir.”¹¹⁶ Fârâbi'nin reddinin ne olduğunu bilmiyoruz, çünkü Maimonides'in zikrettiği eser bugün elimizde mevcut değil.¹¹⁷ Fakat Narboni, Maimonides'in Fârâbi'nin eserine bu göndermesi üzerine yorumunda, “bu risâle bize ulaşmamıştır,” dedikten sonra, İbn Rüşd'ün Gazâlî'nin bu delili kullanışının reddinin Fârâbi'nin onu kendisinin bu risâlesindeki reddine dayandığını ileri sürer, çünkü, der o, “kuşkusuz İbn Rüşd Fârâbi'nin bu risâlesini gördü, özetledi ve onun muhteiyâtını en açık bir şekilde tanzim etti.”¹¹⁸

Böylece sadece bir düzenleyici olarak Maimonides tarafından işaret olunan delil bir yorumcu olarak İbn Rüşd tarafından titizlikle sunulana benzer, her ikisi de bu meselede aynı kaynağı, Fârâbi'nin eserini kullanırlar.

6. Özelleştirme (Tahsis) Delili

Maimonides'in “özelleştirme (*et-tahsis*)”¹ delili olarak nitelediği delil Cüveynî'de iki şekilde yer alır.

Birincisi, Cüveynî'nin *İrşâd*'ında o âlemin yaratılışına dâir müstakil bir delil olarak değil fakat aksine onun atomların arazlarının yaratılmışlığı ve sonsuzca ardarda gelişin imkânsızlığından oluşan birleşik deliline ek olarak ve âlemin yaratıcısının ezelf hür irade sahibi bir tanrı olduğunu ispatlayarak yer alır. Delil şöyle ifade edilmiştir. “Şu halde âlemin yaratılmış olduğu sabit olmuş ve onun varlığının bir başlangıcı bulunduğu açığa çıkmıştır. Fakat o zaman, yaratılmış olan şeye gelince [yaratılıştan önce] onun varlığı gibi yokluğu da caiz idi ve [aynı şekilde, onun yaratıldığı zamana gelince, mümkündür] ki, âlemin yaratılışının vukû bulunduğu zamanda, onun bilfiil gerçekleşmesinden önce uzun zaman geçmiş olsun ve yine mümkündür ki o saatlerce gecikmiş olsun. Bununla birlikte, caiz olan yokluk yerine câiz olan varlık [belli bir zamanda] vukû bulduğuna göre, derhal akıl varlığın onu [muayyen bir zamanda] gerçekleşecek bir şey olarak tahsis eden bir özelleştiriciye (*muhassıs*) muhtaç olduğu neticesine varır.”³

Devamla o bu muhassısın zorunlu olarak şu üç şeyden biri olması gerektiğini söyler: (1) “eserini gerektiren bir sebebe benzer bir şekilde yaratılışın vukûunu ge-

¹¹⁶ *Moreh* I, 74 (7), s. 155, I. 30, s. 156, I. 3.

¹¹⁷ Krş. Steinschneider, *Al-Farabi*, s. 119-123.

¹¹⁸ Narboni, *On Moreh* I, 74 (7), s. 20^{a-b}, İbn Rüşd'ün onların delilini reddi için, bkz. dn. 100-102.

¹ *Moreh* I, 74 (5), s. 152, I. 27.

² Krş. yk. s. 396-397; 410; 420.

³ *İrşâd*, s. 16.

rektiren bir şey [yani, İbn Sinâ tarafından temsil edildiği şekliyle filozofların görüşü]"; (2) "Tabiatçıların [yani, stoacıların] sonunda sığındıkları tabii bir güç"; (3) "hür irade sahibi bir fail (tâil-i muhtâr)." ⁴ O bu muhassısın hem zorunlu sebep hem de tabii bir güçle aynılaştırılmasını reddeder, çünkü bu aynılaştırmalar ya sonsuzca geriye gidiş saçmalığına yahut âlemin ezelîliğine götürür, fakat sonuncusuna gelince, o "biz daha önce âlemin yaratılmış olduğuna dair deliller ortaya koyduk." der. ⁵ O, kaçınılmaz sonucun, "yaratılmış şeylerin muhassısının hür irâdeyle onlar üzerinde fiil icrâ eden bir fail, muayyen zamanlarda bazı özel özelliklerle onları meydana getiren bir muhassıs olduğunu," savunur. ⁶ Böylece, Tanrı'nın zorunlu olarak fiili yaptığını iddia ederek âlemin ezelî olduğu sonucuna varan ve bu sebeple, yaratılış iddiasına göre, âlemin niçin belli bir zamanda yaratılıp da başka bir zamanda yaratılmadığını açıklayamayan İbn Sinâ'nın aksine, daha önceden âlemin yaratılmış olduğunu, yani onun muayyen bir zamanda yaratılmış olduğunu kanıtlayan Cüveynî, âlemi başka mümkün zamana tercihle muayyen bir zamanda yaratan Tanrı'nın, "muhassısın", zaruretle değil, fakat aksine ihtiyarla, hür irâdeyle hareket ettiği neticesine varır.

Onun, Tanrı'dan ibaret olan muhassıs hür iradesiyle belli bir zamanda âlemi yarattı, şeklindeki sonuç cümlesi kendi başına alındığında, kendi sonsuz varlığında muayyen bir noktada Tanrı hür seçimiyle âlemi yaratmaya karar verdi anlamına gelebilirdi. Bu da ihtiyarın, yani onun vasıtasıyla Onun âlemi yaratmaya karar verdiği hür irâdenin âlemin yaratıldığı vakitte Allah tarafından yaratılan yeni bir şey olduğu anlamına gelebilirdi. Böyle bir görüş Cüveynî'nin döneminde âlemi yaratan iradenin Allah tarafından kendisinin dışında yaratılmış olduğuna inanan Ebû'l Huzeyl'in Mutezilî taraftarları arasında ⁷ ve bu iradenin Allah tarafından kendisinde yaratıldığına inanan Kerrâmîler arasında cârî idi. ⁸ Ne var ki, daha sonraki bölümde Cüveynî "bazı Basra Mutezilîleri"nin yani, Ebû'l-Huzely'in taraftarlarının Allah varlıkları yaratmayı yaratılmış gayr-i cismânî bir irâde ile irâde eder şeklindeki görüşünü açıkça reddeder ⁹ ve hiç kuşkusuz o Kerrâmîler'in görüşünü de reddedecektir. Kendisinin irade anlayışı onun tarafından "Allah ezelî bir irade ile müriddir," cümlesinde ifade edilmiştir ve bu görüşü o "Hakk Ehli"ne, ¹⁰ yani, kendisinin mensup olduğu Eşarîler'e nisbet eder. Şimdi Eşarîler'in Allah'a bir "ezelî irade" atfet-

⁴ Aynı yer.

⁵ Age., s. 16-17.

⁶ Age., s. 17.

⁷ Krş. yuk. s. 141.

⁸ Krş. yuk. s. 145-146.

⁹ *Irşâd*, s. 37; s. 55; s. 56.

¹⁰ Age., s. 55.

mekle kasdettikleri şey bir pasajdan çıkarılabilir. Bu pasajda bizzat Eşarî “Allah yaratılmış bir irade ile mürididir.”¹¹ şeklindeki Mu'tezile'nin görüşünü reddettikten sonra “Allah'ın ezeli olarak muayyen bir zamanda olacağını bildiği şeyi ezelden o vakitte olacağını istediğini ve Onun ezeli olarak olmayacağını bildiği şeyi ezelden olmayacağını istediğini” ileri sürer.¹² Onun âlemin yaratılışına tatbik edilışinde o ezelden beri Allah'ın muayyen bir vakitte âlemin varlığa geleceğini irade etmiş olduğu anlamına gelir.

İbn Rüşd tarafından kısaca *en-Nizâmiyye*¹³ olarak işâret olunan Cüveynî'nin başka bir eserinde, *İrşâd*'da câiz olan şeyin bir *muhassıs* gerektireceği iddiasına binâ edilen¹⁴ ve âlemin yaratılışı deliline bağlı Allah'ın varlığının kanıtı olarak kullanılan delil, bu eserde imkânın (*cevâz*)¹⁵ bir *muktadin*'i¹⁶ gerektireceği iddiasına dayanan bir delil olarak verilir ve âlemin yaratılışını kanıtlamada bağımsız bir delil olarak kullanılır. Şimdi burada *muktadin* terimi Cüveynî tarafından gayet açık bir şekilde “gerektirici” yahut “kararlaştıran” anlamında kullanılmıştır ve böylece o onun tarafından *İrşâd*'da kullanılan *muhassıs* teriminin eşanlamlısı olarak kullanılmıştır. Bu nedenle *Nizâmiyye*'deki bu delili yeniden ifade edişinde İbn Rüşd'ün, *Nizâmiyye*'de kullanılan daha az kesin *muktadin* yerine *İrşâd*'da kullanılan daha kesin *muhassıs* terimini ikâme etmesi gâyet tabii idi.

Âlemin yaratılışına ilişkin Cüveynî'nin bu delilini biz onun İbn Rüşd tarafından yeniden kurulduğu şekliyle yeniden ortaya koyacağız.^{16a}

İbn Rüşd bu delile ilişkin sunuşuna onun iki kazıyyeye dayandığı cümlesiyle giriş yapar.¹⁷ Onun iktibas ettiği şekliyle birinci kazıyye şöyledir: “Âlemin bütün içindikilerle birlikte şimdi bulunduğu hâlin zıddı bir halde bulunması mümkün (*câiz*)dür. Öyle ki, mesela, âlem şimdi bulunduğu hâle nisbetle daha küçük veya da-

¹¹ *İbâne*, s. 60; *Luma'* 48.

¹² *İbâne*, s. 60.

¹³ *Keşf*, s. 37. Cüveynî'nin eserinin tam adı *el-Akîdetü'n-nizâmiyye fi'l-erkânî'l-islâmiyye* (krş. Brockelmann, *Gesch. d. Litt. Supplementband*, I, s. 273 XIII. Krş. basılı neşr *el-Akîdetü'n-nizâmiyye*, s. 11, I. 1, s. 13, I. 2.

¹⁴ Krş. yuk. dn. 2-3.

¹⁵ *Nizâmiyye*, s. 11.

¹⁶ Aynı yer ve değişik yerler. Daha sonra (s. 12) *muktadin*'e eşdeğer olarak *müessir* kullanılır. Bununla birlikte s. 12'de *muhassas* kalıbı yer alır ve keza s. 11'de *ibtisâs* ve s. 12'de *yuhassıs*u kipleri de kullanılır.

^{16a} Krş. s. 400, dn. 40.

¹⁷ *Keşf*, s. 37.

ha büyük olabilir; şimdi bulunduğu şekilden başka bir şekilde olması yahut onda bulunan cisimlerin adedinin onun şimdi ihtivâ ettiğiinden farklı olması mümkündür; onda hareket eden herhangi bir cismin hareketi şimdikine nisbetle başka bir istikâmete yönelebilir; öyle ki, taşın yukarıya doğru ve ateşin aşağıya doğru hareket etmesi, doğuya doğru bir hareketin batı ve batıya doğru bir hareketin doğuya doğru olması imkân dahilindedir.”¹⁸ Yine onun iktibas ettiği şekliyle ikinci öncül de şudur: “Mümkün (*câiz*) olan yaratılmıştır ve onun bir yaratıcısı, yani onu iki imkândan ötekine değil de birine çeviren bir faili vardır”¹⁹ İbn Rüşd bu ikinci mukaddemenin Cüveynî tarafından başka üç mukaddeme ile açıklanmış olduğunu söyler ki, onlar şunlardır: “Birincisi, mümkün (*câiz*) olan şeyin onu mümkün vasıflardan ötekilere tercih ederek birine koyacak bir *muhassıs*a sahip olması gerekir; ikincisi, bu muhassıs ancak irade sahibi (mürid) bir zât olabilir; üçüncüsü, bir irâde sebebiyle [mümkün iki vasıftan birinde] var olan şey zamanda yaratılmıştır”²⁰ Son olarak, yine Cüveynî’ye atfederek, İbn Rüşd şöyle der: “Şimdi içinde yaratılmış olduğu havadaki yerinde mevcut bulunan âlemin -havadan kasdı da boşluk (*balâ*)dur- eşit olarak bu boşluluğun başka bir yerinde de mevcut olabileceğinden, o, âlemin bir irade tarafından yaratılmış olduğu neticesini çıkarır.”²¹

Şu halde biz Cüveynî’de *tahsîs* delilinin iki versiyonuna sahibiz. (1) Başka bir delil vasıtasıyla önceden kanıtlanmış olan âlemin yaratılışı öncülüne dayanan bir muhassısın gerekliliği delili *İrşâd*’da âlemin ezelfî hür irade sahibi bir Yaratıcısının bulunduğunu ispat etmek için kullanılmıştır. (2) Aynı bir muhassısın gerekliliği delili yahut onun şimdi adlandırdığı gibi bir kararlaştırıcının (*muktedirin*) gerekliliği delili *Nizâmiyye*’de âlemin yaratılmış olduğunu ispatlamak için kullanılmıştır. Delilin bu

¹⁸ *Keşf*, s. 37-38. Krş. *Nizâmiyye*, s. 11.

¹⁹ *Keşf*, s. 38.

²⁰ *Age.*, s. 40. Krş. *Nizâmiyye*, s. 11.

²¹ *Keşf*, s. 40. Dikkat edilmelidir ki, “hava” teriminin “boşluk” anlamında kullanılışı Aristo’nun “hava” teriminin o anlamda kullanışa göndermesini yansıtır. (*Phys.* IV, 6. 213^a, 30-31; *De Anima* II, 10, 419^b, 34). Daha sonra bu delili tenkidinde, İbn Rüşd bununla Cüveynî’nin “âlem kendisini kuşatan bir boşluk içindedir” demek istediğini anlayarak ona açıklık getirmiştir (*Keşf*, s. 40), ki bunun Cüveynî’nin Kelâmcıların atomlara ve boşluğa inançlarına bilinen bağlılığıyla uygunluk gösterdiğine dikkat edilebilir. *Nizâmiyye*’deki (s. 12) temel pasaj şöyledir: “Bütünüyle âlem ma’lûm bir havada bulunmaktadır ve onun bu boşlukta olduğu iddiası onun eşit olarak ve boşlukta hem sağda hem de solda olabileceği iddiasını tazammun eder,” ki bundan Cüveynî âlemin ihtiyar sahibi bir *müessirin* iradesiyle yaratılmış olduğunu kanıtlamaya gider. Eğer biz Cüveynî’nin atomlara ve bir boşluğa inandığını bilmeseydik, onun “bütünüyle âlem... bu boşlukta bulunmaktadır.” şeklindeki cümlesi âlem bir boşluk tarafından kuşatılmıştır anlamında anlaşılabilir ki. “Boşluk” teriminin bu iki anlamı hakkında İbn Sinâ’nın *Tis’u Resâil*, s. 94’deki halâ’ tarifine bakınız.

ikinci şekli Kelâmcıların *cevâz* teorisi olarak bilinen şey üzerine binâ edilmiştir.^{21a} Cüveynî'nin tahsis delilinin her iki şekli de, göreceğimiz gibi, İbn Rüşd'ün zamanından önceki daha sonraki eserlerde de yer alır. Fakat dikkat edilecektir ki ne zaman ikinci şekil yer alırsa, İbn Rüşd'de olduğu gibi, *muhassıs* terimi *muktadın* teriminin yerine ikame edilmiştir. İbn Rüşd'ün durumunda olduğu gibi, bütün bu durumlar da, yazarların ikinci şekli kullanışlarının tamamen *Nizâmîyye*'ye mi dayandığını, yahut, ister Cüveynî'nin başka bir eseri olsun isterse bir başka müellifin eseri olsun, onların bu delil için ek bir kaynağa mı sahip olduklarını bugün için bilmiyorum.

Birinci versiyon Judah Halevi tarafından *Cuzari*'de kullanılmıştır. *İrşâd*'da olduğu gibi, o âlemin yaratılışına ilişkin atomların arazlarının yaratılışı ve sonsuzca ardarda gelişin imkânsızlığı birleşik delillerinden sonra yer alır. Delil şöyle ifade edilmiştir: "Yaratılmış olan şeyin onu yaratan bir sebebinin olması gerekir, çünkü yaratılmış olan şey, farzolunduğu gibi, ya daha önce yahut daha sonra olabilecek muayyen bir zamanda yaratılmış olması gerekir. Fakat onun daha önce yahut daha sonra değil de o muayyen zamanda yaratılmış olması zorunlu olarak bir muhassısın varlığını gerektirir."²² Sonunda o bu muhassısın irade sahibi olduğunu²³ ve bu iradenin ezeli olduğunu kanıtlamaya çaba sarfeder.²⁴

Her ne kadar doğrudan yeniden ifade edilmemişse de, ikincisi versiyon Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-ûlû'*ünde yer alır. Önce bu eserde, Gazâlî âlemin yaratılışının ve onun belli bir zamanda yaratılışının Allah'ın ezeli iradesiyle kararlaştırıldığı şeklindeki inancını dile getirmiştir.²⁵ O şimdi ezeliğe inanan "fizoloğların" ona karşı ortaya atabilecekleri muhtemel bir itirazı ele alır. Bu itirazda, filozofların iki öncüle dayandıkları farzolanmıştır: birincisi benzer iki şeyden hiçbirini bir *muhassıs*, yani birbirine benzeyen iki şeyden birini seçip ayıran ve onu ötekine tercih eden bir fâil olmadıkça ötekine tercih edilemez;²⁶ ikincisi, Allah'ın ezeli iradesi böyle bir muhassıs olamaz.²⁷ Bu iki öncüle dayanarak, Gazâlî, filozofların eğer âlem yaratılmış olsaydı, o takdirde onun yaratılmasından önce onun bir vakitte yahut başka bir vakitte yaratılmasının ve şu veya başka bir şekli olmasının eşit olarak mümkün olduğunu ileri sürebileceklerini söyler; aynı şekilde âlemdaki nesnelerin de ak yahut kara, ve hareketli yahut

^{21a} Krş. aşağıda, dn. 43-44.

²² *Cuzari* V, 18 [3], s. 334, II. 5-7; 33, II. 25-28.

²³ *Age.*, s. [9], s. 336.

²⁴ *Age.*, [10], s. 336-337.

²⁵ *Tehâfütü'l-felâsife* I; s. 26.

²⁶ *Age.*, s. 36.

²⁷ Aynı yer.

sakin olmaları da eşit olarak mümkün idi, fakat bu hallerin hiçbirinde Allah'ın ezelî iradesi birinin ötekine tercihle seçilmesi için muhassıs olmuş olamaz. Bundan başka, onlar, eğer âlem yaratılmış olsaydı, o takdirde yaratılışından önce onun varlığa gelmesi veya varlığa gelmemesinin eşit olarak mümkün olduğunu ve Allah'ın ezelî iradesinin onun varlığa gelmemesine tercihle varlığa gelmesini seçmek için muhassıs olamayacağını ileri sürebilirlerdi.²⁸

Filozoflar adına ileri sürülen bu iki muhtemel itiraza Gazâli Allah'ın ezelî iradesinin iki benzer şey arasında tercih yapan "muhassıs" olamayacağı şeklindeki öncülün inkârıyla cevap verir. "[Ezelî] irade", diyor o, "Allah'ın, tabiatı (şe'n) bir şeyi benzerinden temyiz etmek olan bir sıfatıdır,"²⁹ onun için, filozoflara göre "bir şeyi benzerinden ayırmak için gerekli olan"³⁰ muhassıs işte bu ezelî iradedir. Sonuç olarak, o, âlem içinde bulunduğu vasma göre ve mevcut olduğu yerde, var olduğu zamanda [ilâhi ezelî] irade ile var olur,³¹ neticesine ulaşır. Ondan sonra, Gazâli tarafından filozoflar Allah'ın ezelî iradesine ilişkin bu anlayışı kusurlu bulan ve kendilerinin ezelîliğine olan inançlarıyla bugün meydana getirilmiş olduğu şekliyle âlemi nasıl açıklayabileceklerini göstermeye çalışan kimseler olarak gösterilerek, o filozofların açıklamasının kusurlu ve kendi açıklamasının üstün olduğunu göstermeye gayret eder.³²

Şu halde burada biz onun "muhassıs" terimine dayanan yaratma inancı için Gazâli tarafından ileri sürülen bir delile sahip bulunuyoruz.

Tahsis delilinin ikinci şekli Şehrîstânî tarafından kendisinin *Nihâye'sinde* kullanılmıştır, ne var ki, o, orada *Nizâmiyye'yî* zikretmeksizin onu, "İmâmü'l-hameyn [el-Cüveynî'ye]" nisbet eder. Delil şöyle ifade edilmiştir: "Hasımlarımıza göre, yer-yüzü su ile ve su hava ile ve hava ateş ile ve ateş feleklerle kuşatılmıştır, bütün bunlar hava ve uzay işgal eden, yer tutan cisimlerdir. Fakat zorunlu olarak biliyoruz ki bu cisimlerin herbirinin şimdiki yerlerinden sağa veya sola doğru hareket edebileceklerini farzetmek yahut onların herbirinin şekil ve nicelik bakımından daha büyük veya daha küçük olabileceklerini düşünmek imkânsız değildir. İmdi onun için bütün cevazlar eşit ve bütün imkânlar benzer olduğu halde, öteki vecihlere tercih edilerek belli bir imkânla özelleşmiş bir şey aklın zarûreti gereği bir muhassısa

²⁸ Aynı yer.

²⁹ Age., s. 37-38. "Tabiat" anlamında *şe'n* için *Kategoriler*'in (10, 12^a, 28) Arapça versiyonundaki *pephyke*, için *min şen*'in kullanışına bak.

³⁰ *Tebâfütü'l-felâsife* I, s. 37.

³¹ Aynı yer.

³² Age., s. 38, 51.

muhtaçtır.”³³ Daha sonra o bu muhassısın tabiatın zorunluluğuyla hareket etmediğini fakat kudret ve ihtiyar sahibi olduğunu kanıtlamaya çalışır ve böylece o ona âlemin yaratıcısı (*sâni*) demek suretiyle sona erişir.³⁴

Delilin bu şekillendirilmesi onun *Nizâmiyye*’deki şekillendirilmesinden farklıdır. *Nizâmiyye*’de, Cüveynî’nin onun yaratılışına ilişkin delilinin üzerine binâ edildiği âlemin yapısı anlayışı bir kelâmcı ve atomlara ve boşluğa inanan biri olarak bizzat Cüveynî tarafından benimsenen anlayıştır. Böylece o “bütünüyle âlem belli bir havada durmaktadır,” diyen ve hemen kendisi tarafından “*bu boşluk*” diye işaret edilen ve gördüğümüz üzere, İbn Rüşd’ün doğru bir şekilde açıkladığı gibi, bununla, “âlemin kendisini kuşatan bir boşlukta bulunduğunu”³⁵ kasteden Cüveynî’nin boşluğun varlığına inanmasına uygunluk arzeder. Ne var ki, *Nihâye*’de, Cüveynî’nin onun yaratılışına ilişkin delilinin üzerine bina edildiği âlemin yapısı anlayışının Cüveynî’nin kendisi tarafından “hasımlarımızın görüşüne göre” olduğu söylenir, ki, onun daha sonraki işaretlerinden çıkarabileceği gibi, bununla Cüveynî, atomların ve boşluğun varlığını inkâr eden İbn Sina ve Aristo gibi filozofları kaseder.³⁶ Böylece o, Cüveynî’nin haklarında “hasımlar” dediği filozofların boşluğu inkârlarıyla uygunluk içindedir, ki, onlar, bütünüyle onların kendilerini kuşatan bir boşlukta bulunduklarını zikretmeksizin, yeryüzünü kuşatan dört unsurun ve gök feleklerinin “havayı ve uzayı işgal eden yer tutan cisimler” olduklarına inanıyorlardı. İmdi, delilin bu yeni formülasyonunun Şehristânî’nin onun *Nizâmiyye*’deki formülasyonunu yeniden gözden geçirmesinden kaynaklanması mümkün ise de, onun Şehristânî tarafından Cüveynî’nin başka bir eserinden tanzim edilmiş olduğunu kabul etmek daha mâkuldür.

Filozofların bu delili nasıl iptal edecekleri ve filozofların iptalinin nasıl çürütülebileceğine ilişkin bir tartışma daha sonra *Nihâye*’de yer alır, ki, orada Allah’ın Kendisinden zorunlu olarak sâdır olan varlık nizâmını bilmesi anlamında İbn Sina’nın *inâyet* terimini kullanışına³⁷ gönderme yaparak Şehristânî filozoflara şöyle hitap eder: “Sizin *ilâhi inâyet* hakkında varlıkların tertîbini en mükemmel nizâma göre olması gereken şekilde zorunlu olarak var eden diye söylediğiniz her şeyi, biz onca [ezelden beri] bilinen nizâma göre mevcûdatın tahsisine hükmeden *ezelî irâde* hakkında tasdik ediyoruz.”³⁸ Fakat ondan sonra Şehristânî devamla zorunlu nedensellik

³³ *Nihâye*, s. 12.

³⁴ *Age.*, s. 14.

³⁵ Krş. yuk. dn. 21.

³⁶ *Nihâye*, s. 33, 35.

³⁷ Krş. Goichon, *Lexique*, 468.

³⁸ *Nihâye*, s. 43.

anlayışının âlemdeki şekillerin ve türlerin çeşitliliğini açıklayamayacağını ortaya koymak suretiyle felsefesinin zorunlu nedensellik anlayışını reddeder.³⁹

Maimonides'de, onun "tahsis" diye adlandırdığı âlemin yaratılışına ilişkin delil genel olarak Kelâmcılara nisbet edilmiştir. Fakat o bu delil için hangi kaynaktan yararlanmış olursa olsun, onun delili sunuşu Cüveynî'nin *Nizâmiyye*'sinde olanı gösterir. Böylece *Nizâmiyye*'de bu delili "en faydalı ve en çok tercih edilen"⁴⁰ olarak niteleyen Cüveynî gibi, Maimonides de onu "[Kelâmcıların] çok büyük değer verdikleri"⁴¹ ve "bence son derece mükemmel bir delil"⁴² olarak niteler. Yine, *Nizâmiyye*'de bu delile onun âlemdeki bütün varlıkların "cevâzın ortak tarifine katılma konusunda birbirine eşit olduğu"⁴³ teorisine dayandığına işaret ederek başlayan Cüveynî gibi, Maimonides de bu delile onun daha önceki bir eserinde Kelâmcıların cevâz teorisi olarak nitelemiş olduğu şeye dayandığını söyleyerek başlar.⁴⁴ Daha sonra *Nizâmiyye*'deki delilin her biri "âlem" terimiyle takdim olunan⁴⁵ bir önermeler dizisinden oluştuğuna ve âlemin şimdi olduğundan farklı olabilmesinin câiz olduğu teorisine dayanarak Cüveynî'nin "âlemin, zorunlu olmaksızın, ihtiyar sahibi bir müessirin iradesi tarafından varlığa getirilmiş bir fiil olduğu,"⁴⁶ neticesine ulaştığına dikkat eden Maimonides şöyle der: "O [yani, Cüveynî] düşüncesini bir bütün olarak âleme yahut ondan dilediği herhangi bir parçasına yöneltir,"⁴⁷ ve, âlemin olduğundan farklı olabileceğinin câiz olduğuna inanarak "ihtiyar sahibi bir muhassısın" bulunduğu ve bu yüzden de âlemin "yaratılmış olduğu" neticesine ulaşır.⁴⁸ Son olarak, yine onun tarafından kullanılan kaynaklarda bu delilin onların "muhassıs" yahut *Nizâmiyye*'de Cüveynî'nin "muktadin" ve kezâ "muessir" -Yaratıcı olarak Allah kavramının tavsifi için tamamen yeni kullanılan terimler- dediği şeyin varlığını kanıtlamak için meydana getirildiğine dikkat eden Maimonides şunu ilâve eder: "Zira senin muhassıs demenle *fâil* yahut *hâlik* yahut *mûcid* yahut *muhdis* veya *kâsıd* demen arasında fark yoktur. Bütün bu terimler bir ve aynı manâyı ifade edeler."⁴⁹

³⁹ Age., s. 43, 44.

⁴⁰ *Nizâmiyye*, s. 13.

⁴¹ *Moreh* I, 74 (5), s. 152, I. 27.

⁴² Age., s. 153, I. 19.

⁴³ *Nizâmiyye*, s. 11.

⁴⁴ *Moreh* I, s. 152, II. 27-28.

⁴⁵ *Nizâmiyye*, s. 11-12.

⁴⁶ Age., s. 12.

⁴⁷ *Moreh* I, 74 (5) s. 152, II. 28-29.

⁴⁸ Age., s. 153, II. 4-6.

⁴⁹ Age., II. 6-8.

Her ne kadar bu delil Maimonides tarafından doğrudan reddedilmezse de, onun yukarda aktarılan, bu delilin onun tarafından Kelâmcıların onuncu önermesinde tartışılan “cevâz” teorisine dayandığı şeklindeki başlangıç cümlesinde ve yine bu delilin “zorunlu olarak” onuncu önermeden “çıktığı”nı ifade eden sonuç cümlesinde onun bir reddi mündemiştir.⁵⁰ Çünkü cevâz teorisi onun tarafından kendisinin onuncu önermeye ilişkin tartışmasında reddedilmiştir.⁵¹

7. Tercih Delili

Yeni-Platoncu görüşlere sahip bir Aristocu olarak âlemin zorunlu nedensellikte Tanrı’dan sâdır olduğuna inanan İbn Sinâ onu varlığını bir sebebe borçlu olması nedeniyle ancak özünden dolayı mümkün varlık olarak niteler.¹ Başlangıç noktası olarak bununla O, âlemin Tanrı’dan sudûrunun başlangıçsız olduğunu göstermeye çalışır, öyle ki âlem Tanrı ile birlikte ezelîdir. Onun dolambaçlı uzun müzâkeresinden,² biz maksadımız için gerekli olduğu kadar, aşağıdaki delili çıkarabiliriz.

Eğer biz âlemin henüz yok iken Tanrı’dan sâdır olmaya başladığını ve yokluğu esnasında onun hem yok olarak devam etmesinin hem de varlığa gelmesinin mümkün olduğunu varsayarsak, o takdirde “varlığın Tanrı’dan sudurunu zorunlu kılmak yahut O’ndan varlığın sudurunu [yokluğundaki devamına] tercih etmek için yokluğun [varlığın O’ndan suduruna] baskın olduğu ve O’nun etkin bir durumda olmadığı bir zamanda, kaçınılmaz olarak, daha önce mevcut olmayan bir şeyin meydana gelişinin neden olduğu bir farkın görünmesi gerekir.”³ Ondan sonra İbn Sinâ bu arada var olan şeyin ne olabileceğini araştırmaya devam eder. O deneme kabilinden bu şeyin “irade ve iradenin nesnesinden söz eden,”⁴ kimselerin anladığı “irade” olabileceğini teklif eder ve devam ederken o, “iradenin Tanrı’nın Kendisinde mi yoksa Onun dışında mı meydana geldiğini” önce tartışmak istediğini söyler,⁵ burada gönderme gâyet açık bir şekilde Tanrı’nın zâtında yaratılmış bir irâdeye inanan Kerrâmiyye’ye⁶ ve Tanrı’nın dışında yaratılmış bir irâdeye inanan Ebû'l-Huzeyl’edir.⁷ Bu

⁵⁰ Age., I. 17.

⁵¹ *Moreh* I, 73 (10).

¹ *Necât*, s. 367.

² Age., s. 412, 418.

³ Age., s. 416.

⁴ Aynı yer.

⁵ Age., s. 418.

⁶ *Nihâye*, s. 114.

⁷ Krş. yuk. s. 140-141 ve 145-146.

teklif kendisi tarafından şayet âlem yaratılmış bir irâde tarafından zamanda yaratılmış ise, o takdirde niçin iradenin ve dolayısıyla âlemin daha önce yaratılmadığı sorusu ortaya çıkacağı için reddedilir⁸ -ki bu soru Parmenides'den beri her ne zaman âlemin zamanda başlangıcı inancı tartışmaya gelse ortaya atılagelmiş bir sorudur.⁹

Şu halde, İbn Sinâ'nın delilinin özü, âlemin Tanrı'dan zorunlulukla çıkması varsayımına binâen onun Tanrı'dan zamanda sadır olmuş olamayacağıdır- ve bu nedenle niçin onun daha önce veya daha sonra değil de belli bir zamanda sadır olduğunun yeterli bir açıklaması yoktur.

İbn Sinâ'nın delili Gazâlî tarafından, onun bu terim altında İbn Sinâ'nın görüşlerini tekrarlama alışkanlığında olduğu "filozoflar"a nisbet ettiği âlemin ezeliğine ilişkin dört delilden birincisi olarak serbestçe yeniden üretilmiştir. Kısaca o şöyle ifade edilebilir. Eğer âlem yok iken var olmuşsa, o takdirde varlığa gelmesinden önce onun için hem yokluğunda devam etmesi hem de varlığa gelmesi mümkün idi. Şimdi yaratılış varsayımına binâen, niçin âlem önce yoktu da sonradan var oldu sorusu önce varlığı yokluğa tercih edecek bir tercih eden (*müreccih*)in bulunmadığı ve daha sonra bir müreccihin ortaya çıktığı nedeniyle açıklanması gerekecektir. Fakat bu açıklama müreccihin niçin önce değil de o belli zamanda ortaya çıktığı sorusuna açıktır.¹⁰ Eğer sen müreccihin Allah'ın irâdesi olduğunu ve bu Allah'ın âlemi yaratma irâdesinin önce Allah'ta olmadığını ve onun daha sonra var olduğunu söylersen o takdirde, İlâhi Varlık'ta meydana gelen yeni şeyin bir şeyin varlığını kabul etme güçlüğüünün yanında, yine şu soru karşına çıkacaktır: "Niçin bu irade önce değil de o belli zamanda var olmuştur?"¹¹ Kısaca, eğer âlemin başlangıcı Allah'ın yaratma fiilinden dolayı ise, o takdirde niçin o daha önce veya daha sonra değil de o belli vakitte yaratılmıştır?¹² Böylece âlemin bir başlangıcının olamayacağını kanıtlayarak o, âlemin ezeli olması gerektiği sonuca varır.¹³

Bu soruya, Gazâlî şu soruyla cevap ver: "Âlemin, onun bilfiil meydana geldiği zamanda varlığının meydana geleceğini ve o gerçekten sona erdiği ana kadar yokluğunun süreceğini ve onun bilfiil başladığı vakitte varlığının başlayacağını kararlaştıran ezeli bir irade tarafından yaratılmış olduğunu söyleyen kimseyi nasıl reddede-

⁸ *Necât*, s. 418.

⁹ Krş. Diels, Vorsokratiker, under "Parmenides", Frag, 8, II. 9-10.

¹⁰ *Tebâfütü'l-felâsiye* I, s. 23.

¹¹ Aynı yer.

¹² *Age.*, s. 24.

¹³ *Age.*, s. 25.

ceksiniz.¹⁴ Başka kelimelerle, yaratma zamanını belirleyen müreccihin Allah'ın iradesi olamayacağını ileri süren İbn Sinâ'ya karşı, Gazâlî müreccihin Allah'ın ezeli irâdesi olduğunu ve müreccih olan bu ezeli irâdenin yalnızca âlemin yaratılacağı zamanı değil fakat aynı zamanda âlemin yaratılmasının kendisini de belirlediğini ileri sürer.

Ondan sonra, burada, İbn Sinâ'nın yaratılışa karşı delilini tartışmasında Gazâlî onun *tercih* terimini kullanışına dayanarak *müreccih* terimini tartışmaya sokmuştur. Şu halde, Gazâlî, İbn Sinâ'yı reddederken varlığı yokluğa tercih edecek bir müreccihin gerekliliği üzerine binâ edilen yeni bir yaratma delili takdim etmiştir. Bununla birlikte biz daha önce yukarda Gazâlî'nin nasıl Cüveynî'nin bir muhassısın gerekliliğine dayanan delilini kullandığını da göstermiştik.¹⁵ Böylece Gazâlî, âlemin yaratılışına ilişkin biri, hocası Cüveynî'den ödünç aldığı, tahsise dayanan; öteki kendisinin icâd ettiği tercihe dayanan iki delile maliktir. İki delil arasındaki fark birincisinin Kelâmcıların "*cevâz*" teorisine, ikincisinin ise İbn Sinâ'nın "imkân" teorisine dayanıyor olmasıdır.

Gazâlî tarafından Cüveynî'nin tahsis deliline ilâve edilen bu yeni tercih delili daha önce onun tarafından Cüveynî adına yeniden üretilmiş olan tahsis deliline ilâve olarak Şehristânî tarafından da kullanılmıştır.¹⁶ Gazâlî'de olduğu gibi, o da bu yaratma delilini İbn Sinâ tarafından yaratılışa karşı kullanılan aynı delilin bir revizyonu olarak sunar.

İbn Sinâ'nın delilini yeniden ifade ederek ve ona "hasım" diye gönderme yaparak, o şöyle der: "Hasım, özünden dolayı varlığı bakımından sadece mümkün olan âlemin bir muhassısa [yahut] varlığı yokluğa tercih edecek bir müreccihe muhtaç olduğunu kabul ediyor, fakat aynı zamanda o âlemin muhassıs veya müreccihin yanında ezelden beri mevcut olduğunu da söylüyor."¹⁷ Şimdi, görmüş olduğumuz üzere İbn Sinâ kendisi, ne "muhassıs" ne de "müreccih" terimini kullanır; Şehristânî'nin bu terimlerin kullanılmasını İbn Sinâ'ya nisbet edişi açıkça Gazâlî'ye dayanır. O "hiçbir şey bir muhassıs olmaksızın benzerinden ayırdedilemez,"¹⁸ kabulünü filozofların diline sokmuş ve bizzât, görmüş olduğumuz gibi, "muhassıs" terimine eşdeğer olarak "müreccih" terimini takdim etmiştir. Ondan sonra Şehristânî âlem varlığı bakımından sadece mümkünüdür şekilde bir kanıtlı başlayan delile ilişkin kendi versiyonunu

¹⁴ Age., s. 26.

¹⁵ Krş. yuk. s. 441.

¹⁶ Aynı yer.

¹⁷ *Nihâye*, s. 14.

¹⁸ *Tebâ fütû'l-felâsife* I, s. 36.

verir. Kendisinin özetlemesiyle onun delili şöyledir: “Eğer bir bütün (küll) birlerden meydana gelmişse ve her bir bir de varlığı bakımından sadece mümkünse, bu durumda bütünü de varlığı bakımından zorunlu olarak mümkün olması gerekir.”¹⁹ Öyleyse bir bütün olarak âlem özünden dolayı varlığı mümkün olduğuna göre bundan onun varlığının bir müreccihe bağlı olduğu ve bu müreccihin kendi özünden dolayı varlığının zorunlu olması gereği ortaya çıkar. Buraya kadar onun delilinin neticesi İbn Sinâ’nın ulaştığı netice ile aynıdır. Fakat ondan sonra bizzât Şehristânî, her ne kadar varlığı müreccihe bağlı ise de âlemin ezelden beri bu müreccihle birlikte olamayacağını kabul ederek niçin İbn Sinâ ile beraberliğini sürdüremeyeceği sorusunu ortaya atar. Bu sorunun cevabında o bir çok delille kendisinin niçin İbn Sinâ ile aynı görüşte olamayacağını göstermeye çalışır.²⁰

Âlemin ezeliğine inananlara karşı bu tercih delilini kullanışına ilâve olarak, Şehristânî onu Allah’ın onunla âlemi yarattığı irâdenin kendisinin Allah’ın zâtında yaratılmış olduğuna inanan Kerrâmîler’e karşı da kullanılır.²¹ Onun delili şöyle ifade edilmiştir: “Kendiliğinden ve özüne nisbetle hem varlığı hem yokluğu caiz olmasından dolayı yaratılmış bir şey bir yaratıcıya muhtaçtır. Netice olarak, varlık tarafı yokluğa tercih edildiğinde o zorunlu olarak bir müreccih gerektirmiştir. Sonra, eğer bu müreccihin yaratılmış olduğu kabul edilirse o başka bir müreccih gerektirecektir ve mesele sonsuza kadar böyle gitmek zorunda kalacaktır.”²² Ve burada biz şu neticeyi bekleyebiliriz, sonsuz geriye gidiş imkânsız olduğuna göre müreccihin, yani Allah’ın iradesinin ezeli olması gerekir. Daha sonra Şehristânî devam ederek aynı delili iradenin “Allah’ın zâtı dışında yaratılmış”²³ olduğunu söyleyen kimselere de, ki bununla o Ebu’l-Huzeyl’i ve taraftarlarını kaseder,²⁴ tatbik eder. Son olarak o şunu söyler: “Bu kesindir, ona hiçbir itiraz yoktur.”²⁵

Bu, Maimonides’in Kelâmcıların yedi yaratma deliline ilişkin listesindeki altıncı delilin tarihî arkaplanıdır. O bu delili varlığın yokluğa tercihinin dayanan delil olarak niteler ve “onu daha önce ileri sürülen bütün metotlardan üstün, mükemmel bir metot bulduğunu düşünen” “sonrakilerden birine” nisbet eder.²⁶

¹⁹ *Nihâye*, s. 15 Benzer şekilde bir akıl yürütme İbn Hazın tarafından kullanılmıştır. (krş. yuk. 403) Krş. Diogenes VII, 141.

²⁰ *Nihâye*, s. 17-23.

²¹ *Age.*, s. 114.

²² *Age.*, s. 116.

²³ Aynı yer.

²⁴ Krş. yuk. s. 140-141.

²⁵ *Nihâye*, s. 116.

²⁶ *Moreh* I, 74 (6), s. 153, II. 22-23.

Maimonides delille ilgili açıklamasına onun bilinmeyen yazarının şöyle dediğini iktibas ederek yahut özetleyerek başlar. Gerçekte hem ezeliğine inananlar hem de yaratılışa inananlar âlemin ötesinde bir Tanrı olduğuna ve âlemin varlığının mümkün olması bakımından Tanrı'dan ayrı olduğuna inanırlar, çünkü eğer onun varlığı zorunlu olsaydı, o Tanrı olurdu [yani, âlemin ötesinde Tanrı olmazdı], fakat biz burada sadece [âlemin ötesinde] bir Tanrı'nın varlığını tasdik eden ve aynı zamanda âlemin ezeliğini savunan kimselerle tartışıyoruz.”²⁷ Yine, ondan sonra, o onun bilinmeyen yazarının imkân kavramının anlam ve muhtevasına ilişkin görüşlerini iktibas etmeye yahut özetlemeye devam eder ki onun âlemin yaratılışına ilişkin delili buna dayanarak şu kıyasa indirgenebilir.

Varlığı mümkün olan ve var olan herşey bir müreccih tarafından varlığı yokluğa tercih edilmiş olmalıdır.

Alem mümkün bir varlıktır ve mevcuttur;

Öyleyse, bir müreccih tarafından âlemin varlığının yokluğa tercih edilmiş olması gerekir.²⁸

Maimonides'in bu tercih delilini kendine nisbet ettiği “sonrakilerden biri” olan Kelâmcının kim olduğuna gelince, onu söylemek zordur. Burada Maimonides tarafından kullanılan “sonrakilerden biri” ibaresi eşit olarak hem Gazâlî'ye hem de Şehristânî'ye işaret edebilir. Böylece “Kelâmcılar arasından usta biri”²⁹ ifadesi, gösterileceği gibi,³⁰ onun tarafından Gazâlî hakkında kullanılmıştır. Fakat yine böylece gösterildiği gibi,³¹ onun tarafından “sonrakilerden biri”³² ifadesi Şehristânî hakkında da kullanılmıştır. Bununla birlikte, onun buradaki “sonrakilerden biri” hakkındaki ifadesinden gönderme Gazâlî ve Şehristânî'den başka bir kimseye yapılmış gibi görünüyor.

Bu delili tenkidinde, Maimonides iki genel gözlemle işe başlar. Birincisi, o delili “çok iknâ edici (*mukni*)”³³ olarak niteler, ki bununla o, bana göre onun sadece “hi-

²⁷ Age., II. 24-25; krş. *Tebâfütü'l-felâsife* XVII, s. 279-280.

²⁸ Age., II. 25-28. Schreiner (*Kalâm*, s. 52. dn. 6) Maimonides'deki bu delili Şehristânî'nin *Nibâ-ye'nin* Leiden MS'unun 33^b sindeki deliliyle özdeşleştirir ki, o da Guillaume neşrinin 116'cu sayfasındaki II, 8-15'e tekâbül eder. Şehristânî'deki bu delil, yukarda gösterdiğimiz gibi (dn. 21-25), âlemin yaratıldığı delili değil, fakat daha çok ilâhi iradenin ilâhi zâtta yaratıldığı şeklindeki Kerâmiler'in görüşüne karşı bir delildir.

²⁹ *Moreh* II, 15 (4), s. 200, II. 17-19.

³⁰ Krş. aşağıda, s. 595, 596.

³¹ *Moreh* I, 75 (5), s. 158, I. 16.

³² Yuk. s. 49, dn. 41 ile krş.

³³ Age., I, 74 (6), s. 153, I. 28.

tâbî” bir delil olduğunu kasdeder, çünkü “hitâber” (retorik) Aristo tarafından “iknâ” sanatı olarak tarif edilmiştir.³⁴ İmdi, Aristo’da onlar “sofistik”³⁵ yahut “eristik”³⁶ tartışmaları andırdığında ve böylece “yanlış bilgi”ye götürdüğünde delillerin sadece retorik olduğu söylenmiştir.³⁷ Bu sebepten burada bu delili “hitâbî” olarak nitelemekle Maimonides delilin nasıl sofistik, aldatıcı ve yanlış bilgiye götürücü olduğunu göstereceğini söylemek istemektedir. İkincisi, o bu delilin tahsis dayanan delilden doğduğunu gösterir, onlar arasındaki fark, tahsis delili zaten mevcut birşeyde bir özelliği ötekine tercih edecek bir muhassısın gerekliliğini kanıtlamaya çalışırken bu yeni tercih delili henüz varlıkta olmayan birşey için varlığı yokluğa tercih edecek bir müreccihin gerekli olduğunu kanıtlamaya çalışır.³⁸ Bu sebepten, tercih delilinin tahsis delilinden doğduğunu göstermek suretiyle, Maimonides nasıl bu yeni delilin kendisinden doğduğu delilin yanlışlıklarına ortak olduğunu göstereceğini söylemek istemektedir.

Önce, o tercih delili olarak yeni formülasyonuna göre ele alındığında delilin iki noktada aldatıcı olduğunu söyler

(1) O iki anlama gelme hatası işlemektedir, çünkü kıyasdaki bu delilin kendisine indirgenebileceği küçük öncül, yani âlem varlığı bakımından mümkündür ve o mevcuttur, öncülü farklı kimselere göre değişik anlamlara gelir. Ezelfîliğe inanan kimselere göre o tabiatı bakımından âlemin mümkün varlık olduğu anlamına gelirken, yaratılışa inanan kimselere göre ise o, varlığa gelmesinden önce âlemin varlık bakımından mümkün olduğu anlamına gelir ve öncülün bu iki anlamının herbirinden farklı bir sonuç çıkar. Âlemin ezelfîliğine inananlar tarafından anlaşılan anlamından çıkan sonuç kendi zâtından dolayı varlığı zorunlu olan ve ezelfî bir âlemin ezelfî sebebi olan bir Tanrı’nın olması gereğidir. Âlemin yaratılışına inananlar tarafından anlaşılan anlamından çıkan sonuç ise, âlemin yaratılmış olduğu ve onun Tanrı tarafından yaratılmış olduğudur. Bu nedenle, bu delilin bilinmeyen müellifinin kanıtlamak istediği netice, yani, âlemin yaratılışı, ancak eğer bu öncül yaratılışa inananlar tarafından anlaşıldığı anlamda kullanılmış olsaydı kanıtlanabilirdi.

(2) Eğer bu delilin bilinmeyen müellifi neticesini, yaratılışa inananlar tarafından anlaşıldığı anlamındaki öncülünden kanıtlamayı istemişse, o takdirde o kanıtlanması istenen şeyi kanıtlanmış kabul etme hatası (*petitio principii*) işlemektedir, çünkü

³⁴ *Rhet.* I, 2, 1355^b, 26-27.

³⁵ *Age.*, I, 4, 1359^b, 11-12.

³⁶ *Age.*, II, 24, 1402^a, 3.

³⁷ *Age.*, 15.

³⁸ *Moreh* I, 74 (6), s. 153, I, 28, s. 154, I. 1.

öncüldeki âlem yaratılmıştır varsayımı delil vasıtasıyla kanıtlanması gereken şeyin kendisidir.³⁹

Ondan sonra, Maimonides devamla şöyle der: Kendisinden doğduğu tahsis delili olarak ilk formülasyonuna göre ele alındığında, bu yeni tercih delili, tahsis delilinin üzerine bina edildiği cevaz teorisinin kendisi Kelâmcıların hayâl ile aklı ayırtma konusundaki yetersizliklerine dayandığı için aldatıcıdır.⁴⁰

8. Ölümsüz Ruhlar Delili

Maimonides’de, tercih delili olan altıncı delilin “sonrakilerden biri” ne nisbet edildiği yerde, yedinci ve onun deliller listesinin sonuncusu olan bu delil “Keza yenilerden biri (*ba’dü’l-muhdesîn*) de dedi ki”¹ kelimeleriyle takdim edilir. Bu delilin müellifinin kimliği daha sonra verilecektir.

Maimonides önce bu yeni Kelâmcıdan “âlemin yaratılışının filozofların ölümden sonra nefslerin bekâsı konusunda dedikleriyle kanıtlanmış olduğu” iddiasını aktarır ve ondan sonra onun şunu ileri sürdüğünü kaydeder: “Eğer âlem ezelî olsaydı, o takdirde sonsuz geçmiş zamanda ölen insanların sayısı sonsuz olurdu ve dolayısıyla aynı zamanda mevcut sonsuz sayıda nefs olurdu. Fakat bu, yani, sonsuz sayıda sayılabilir şeylerin aynı zamanda bulunmasının imkânsız olduğu şüphe götürmez bir şekilde kanıtlanmıştır.”²

Bu delilin tarihi *Necât*’ında İbn Sinâ’nın varlıkların sayıca sonsuz olamayacaklarına ilişkin tartışması esnasında söylediği cümle ile başlar. O, her ne kadar aynı zamanda mevcut olsalar da, hem istidât hem de tabiat bakımından sınıfı bulunmayan varlıkların,³ yani ne cismânî ne de sebep ve sonuç olarak birbirleriyle ilişkili olan varlıkların durumunda sonsuz sayının mümkün olduğunu söyler. Bundan o “bazı meleklerin ve şeytanların (devil) sayıca sonsuz olabileceği” neticesine ulaşır.⁴ İbn Sinâ’nın felsefesinin bir tür özeti olan *Makâsıd*’ında “ölümle bedenlerinden ayrılan insan nesfleri, her ne kadar onlar aynı zamanda mevcut olsalar da, sayıca sonsuz olabilirler, çünkü onların aynı zamanda bulunmaları hem isti’dat hem tabiat bakımından önceliksiz ve sonralıksızdır,”⁵ diyen Gazâlî’nin bu pasaja dayandığı açıktır. *Tehâ-*

³⁹ Age., s. 154, II. 1-14.

⁴⁰ Age., s. 154, II. 14-17.

¹ *Moreh* I, 74 (7), s. 174, I. 22.

² Age., II. 23-26.

³ *Necât* II, s. 203, II. 6-7.

⁴ Age., II. 9-10.

⁵ *Makâsıd* II, s. 125.

füt'ünde, Gazâlî bunun feleklerin dönüşlerinin sayısının sonsuz olmasını gerektireceği nedeniyle âlemin ezeliğine karşı çıkar ki o bunun imkânsız olduğunu iddia eder.⁶

Filozofların şeylerin sayısının sonsuzluğu onlar birbiri ardınca mevcut olduklarında değil, ancak aynı anda mevcut olduklarında mümkündür diyerek karşılık verdiklerini aktaran Gazâlî,⁷ buna ezeli âlem varsayımına göre aynı anda mevcut olan ölümden sonra yaşayan nefslerin sayısının sonsuz olacağını ileri sürerek karşı çıkar ve şu neticeye varır: “[ölümden sonra yaşayan nefslerin sayısının sonsuzluğu imkânı) hakkındaki bu görüş İbn Sinâ tarafından kabul edilen bir görüştür ve muhtemelen o Aristo'nun da görüşüdür”⁸ Onun ölümden sonra yaşayan nefslerin sonsuzluğu ve bundan dolayı da âlemin ezeliğine ilişkin eleştirinin iki yönü vardır. Birincisi, o daha önce kendisi tarafından feleklerin dönüşü delilinde ifade edilen “sayı ya tek yahut çift olmak zorundadır”⁹ şeklindeki cümleye gönderme yaparak sonsuz sayıda ölümden sonra yaşayan nefsin tek veya çift olarak tavsif edilemeyeceğini ileri sürer ve böylece “böyle bir şeyin apaçık saçmalık olduğunu söyleyen bir kimseye siz ne karşılık vereceksiniz?” diye sorar.¹⁰ İkincisi, o İbn Sinâ tarafından tabiat yahut istidât bakımından bir sınıfı bulunan varlıklarla sınıfı bulunmayan varlıklar arasında yapılan ayırıma atıfta bulunarak şunu sorar: “Niçin sen bu iki sonsuzluk halinden ötekini değil de birini imkânsız olarak ilân ediyorsun? Bu ayırım için delilin nedir?”¹¹

Ondan sonra bu ölümden sonra yaşayan nefslerin sonsuzluğunun imkânsızlığını âlemin ezeliğine karşı ve dolayısıyla onun yaratılışı için delil olarak kullanan kişi *Nihâye*'sinde Şehristânî'dir. O “âlemin yaratılışını ispatlamanın en kolay ve en iyi yolunun önce insan nefslerinin sayıca sonlu olduğunun kanıtlanması olduğunu söyleyerek işe başlar. O bundan sırasıyla, insan fertlerinin sınırlı oldukları, unsurların karışımından meydana gelen şeylerin yaratılmış ve sonlu olduğu, şeylerin unsurlardan terkebini oluşturan semâvi feleklerin müstedir hareketinin sonlu olduğu, bu müstedir hareketlerin semâvi muharriklerinin sonlu oldukları ve dolayısıyla bir bütün olarak âlemin yaratılmış olduğu ve bir başlangıcının bulunduğu neticesinin çıkacağını ileri sürer. “Bunun”, o, “en kolay ve en iyi yol olduğu” neticesine varır.¹² Daha sonra,

⁶ *Tehâfütü'l-Tehâfüt* I, s. 31-33.

⁷ Age., s. 23.

⁸ Age., s. 34.

⁹ Age., s. 33.

¹⁰ Age., s. 34.

¹¹ Age., IV, s. 137.

¹² *Nihâye*, s. 49-50.

o sayıca nefslerin sonlu olması gerektiği şeklindeki ilk öncülünü kanıtlamaya çalışır, çünkü eğer onlar sonsuz olsalardı, bundan bir sonsuzun başka bir sonsuzdan daha büyük olduğu neticesi çıkardı.¹³

Bu, ölümden sonra yaşayan nefslerin ezeliğine karşı delilin tarihidir. Burada “yenilerden biri” ifadesi Şehristânî’yi gösteriyor gibi görünüyor.

Bu delili tenkidinde,¹⁴ Maimonides hem âlemin ezeliğine hem de nefsin ölümsüzlüğüne inananlar arasında (1) “sonraki filozoflardan bazılarının”, ki bununla o gâyet açık bir şekilde birlikte mevcut ve baki olan sonsuz sayıda gayr-i cismânî nefsin imkânına inanan İbn Sinâ ve taraftarlarını kasdederek,¹⁵ ve (2) ölümden sonra yaşayan nefslerin birliğine inanan Ebû Bekr İbn Sâîğ (İbn Bacce) ve başkalarının bulunduğunu göstermeye gayret eder.

III. ALBERTUS MAGNUS, THOMAS AQUINAS ve BONAVENTURA’DA KELÂMIN YARATMA DELİLLERİ*

Kelâmın yaratılış delillerini ihtiva eden iktibas ettiğimiz eserlerden sadece Maimonides’in *Moreh Nebukim*’i ile İbn Rüşd’ün Aristo üzerine Büyük Tefsirleri Latince’ye tercüme edildi. Bu nedenle, bizim bu delillerden bazılarını Albertus Magnus, Thomas Aquinas ve Bonaventura tarafından kendilerinin yaratılış delili olarak ileri sürülen diye iktibas ettikleri deliller arasına dahil edildiğini gördüğümüzde,¹ bu delillerin İbn Rüşd ve Maimonides tarafından iktibas edilen benzer delillerle alakasını ele almamız gerekir. Görmüş olduğumuz üzere, hem İbn Rüşd hem de Maimonides bu delilleri reddetmiştir; birincisi geleneksel olarak kendisinin “günümüzde mevcut

¹³ Aynı yer.

¹⁴ *Moreh* I, 74 (7), s. 155, II. 1-11.

¹⁵ Krş. yuk. dn. 7-8.

* Bu başlıkla yazılanları aşağıdaki eserlerle krş. M. Joel, *Verhalt niss Albert des Grossen zu Moses Maimonides* (1863), PP. 35-38; Jacob Guttman, *Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur Jüdischen Litteratur* (1891), PP. 62-63; Idem, *Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthum und Jüdischen Litteratur* (1902), PP. 98-100; Thomas Pegues, *Commentaire Français Littéral de la Somme Théologique* (198), III, 87-97 on I, 46, 2; French translation of Summa Theologica I, 44-49, by A.D. Sertillanges (Appendice I, PP. 199-203; Appendice II PP. 254-263), 2 nd ed (1948); E. Gilson, *La Philosophie de Saint Bonaventure*, 2 nd ed. (1943) PP. 155-157.

¹ Albertus Magnus, *In VIII Phys.*, Trac. I, cap XII; Thomas Aquinas, *Sum. Theol.* I, 46-2; Cont. Gent. II, 38; In II Sent. Dist I. Quaest. I, Art. V; In VIII Phys. Lect. XXI; Bonaventura, In II Sent. Dist I, Pars I. Art. I, Quarest II.

üç dinin Kelâmcıları (*Loquentes*)”² diye tavsif ettiği kimseler tarafından yorumlandı-
ğı şekliyle yaratılışa inanmadığı için, ikincisi ise kendisinin dediği gibi, sadece bu
delillerin “şüpheden uzak olmadıkları ve onlardan hiçbirinin burhan, cedel ve safsata
arasındaki farkı bilmeyen kimseler dışında kesin bir burhan teşkil etmediği,”³ ve
böylece onların, kendisinin deyişiyle “üçümüz yani, Yahûdiler, Hristiyanlar ve Müs-
lûmanlarca”⁴ ortak olan yaratılış inancını kanıtlamak için yeterince muteber olma-
dıkları için onları reddetmiştir. Skolastiğin bu üç adamı arasında, onların yaratılış
inancı “bu üç din” tarafından benimsenmesine karşın bu Kelâm delillerinin ve bu-
nun yanında onları iktibas ettikleri başkaları tarafından ileri sürülen delillerin doğ-
ruluğu konusunda bir görüş farklılığı vardı. Albertus Magnus ve Thomas Aquinas
onları geçersiz diye reddettiler, birincisi onları “sofistik deliller”⁵ diye niteledi, ikin-
cisi ise onları “her ne kadar ihtimalden yoksun değillerse de zorunluluklarının kesin
olmadığını”⁶ söyledi. Bununla birlikte, Bonaventura onları geçerli olarak kabul eder
ve onlara karşı itirazlar ortaya atmasına rağmen kendisi bu itirazlara cevap verir.

Önceki bölümde ele aldığımız sekiz delilden burada üçünü ele alacağız, onlar-
dan ikisi, (a) ve (c) filen Kelâmcılar tarafından kullanılmıştır; üçüncüsü, (b) her ne
kadar onlar tarafından filen kullanılmamışsa da kuşkusuz onlarca bilinmekte idi.

(a) Ölümsüz Nefsler Delili

Skolastiğin bu üç adamı tarafından kullanılan bir Kelâm delili kesinlikle Maimo-
nides’e kadar geri götürülebilir ve bu öldükten sonra yaşayan insan nefsleri delilidir.⁷

Onlardan herbiri ezeli âlem varsayımına göre ölümden sonra yaşayan sonsuz sa-
yıda nefsin aynı anda var olacağı şeklinde delilin iddiasını yeniden ifade eder, ki bu
iddia Aristo’nun sonsuz sayıda şeyin aynı anda bulunmasının imkânsızlığı prensibi-
ne aykırıdır.⁸

Onların hepsi, Maimonides gibi, âlemin ezeliğine inanan kimselerin nasıl bu
delili reddedeceklerini göstermeye çalışırlar. Redlerinde onların hepsi ya tek redd

² İbn Rüşd , *In Metaph.* XII, Comm, 18 (VIII, s. 305 F).

³ *Moreh* I, 71, s. 124, I. 5.

⁴ Age., s. 123, II. 4-5.

⁵ Albertus, I. c., Heading of Cap. XII.

⁶ C.G., I. c., Sed autem rationes.

⁷ Krş. yuk. s. 452 vd.

⁸ Albertus, I. c., Alia est; Thomas, S. TH., I. c., Obj. 8; C. G. I. c., Rursus; In II Sent., I. c., Sed Contra; Bonaventura, I. c., Sed ad oppositum.

yahut farklı iki redd olarak Maimonides'in o konudaki reddini yeniden ortaya koyarlar. Böylece Albertus delilin, onun kendilerine karşı yöneltildiği kimselerin "nefsler ölümden sonra yaşamaya devam ederler ve eğer onlar yaşamaya devam ederlerse, onlar sayıca ayrılmış olarak yaşarlar." şeklindeki inançlarını kanıtlamada başarısız olacağını söyler, çünkü diye devam eder o, aralarında reis "Abouizer adında bir Moor'un da" (*Maurus nomine Abouizer*) bazı filozoflar, nefslerin ölümden sonra yaşadığına inanmakla birlikte, onlar nefsin yalnızca aklî kısımlarının yaşadığına ve bütün yaşayan aklî kısımların bir olduğuna inanırlar.⁹ "Abouizer adındaki Moor", Maimonides'in bu delili reddinde "Ebû Bekr ibnü's-Sâîğ"¹⁰ olarak gönderme yaptığı kişidir, yani İbn Bacce'dir. Albertus tarafından kullanılan *Delâletü'l-bâirîn*'in Latince tercümesinde aynı isim "Albumazer Maurus" olarak verilir.¹¹ Aynı şekilde, Thomas Aquinas "âlemin ezeliğine inanan kimselerin birçok yönden bu delilden kaçındıklarını"¹² söyler ve ondan sonra âlemin ezeliğine inanan kimselerce benimsenen ölümsüzlüğe dair her biri Kelâm delilini iptal edecek dört görüş sayar.¹³ Kendisi tarafından sayılan dört görüş arasında Aquinas, Maimonides'in zikrettiği iki tanesini yeniden üretir. Bunlardan biri onun tarafından onların [hem uzay hem istidat bakımından] türleri olmaması,¹⁴ nedeniyle "nefslerin sayıca bilfiil sonsuz olabileceğini imkânsız görmiyenlerin"¹⁵ görüşü olarak nitelenen görüştür. Hatırlanacağı gibi, Maimonides, bu görüşü "sonraki filozoflardan birine" atfetmiştir;¹⁶ Aquinas onu "Gazâli'nin *Metafizik*'ine" mâl eder.¹⁷ Öteki görüş "bütün nefslerden yalnızca biri bâkî kalacaktır"¹⁸ diyen kimsenin görüşüdür. Yine, hatırlanacağı gibi, Maimonides onu İbn Bacce'ye atfeder; Aquinas bir yerde onu "Şârih"¹⁹ e, yani İbn Rüşd'e atfeder.

Ne var ki, Bonavuntura ölümden sonra yaşayan nefslerin ezeliğine karşı delili yeniden ortaya koyduktan sonra, deneme kabilinden bir itiraz ortaya atar. Bu itirazda o Aquinas tarafından ezeliğine inananlarca benimsenen diye zikredilen ölümsüzlüğe

⁹ Albertus, I. c., Quad autem.

¹⁰ Krş. yuk. s. 455.

¹¹ Dux seu Director dubitantium aut perplexorum I, 73, fol. 73^a, I. 34.

¹² S. Th., I. c., Ad octavum.

¹³ Age., C. G., I. c., Quadautem de animabus.

¹⁴ S. Th., I. c.

¹⁵ C. G., I. c.,

¹⁶ Krş. yuk. s. 455.

¹⁷ S. Th., I. c., Sent., I. c., Solutio, Et quia ad rationes in contrarium, Ad Sextum. Gönderme *Makâsid* in Latince tercümesinedir. Krş. Algazel's *Metaphysics*, ed. Muckle, s. 40, II. 30 vd.

¹⁸ S. Th. I. c., krş. C. G. and Sent. I. c.

¹⁹ Thomas, *In II Sent.*, I. c.

dair dört görüşten ikisini zikreder, onlardan birini o “bütün insanlar için bir nefis vardır” şeklindeki inanç olarak ifade eder, fakat o onu daha önce kendisi tarafından zikredilen öteki görüşten, yani kendisinin “felsefi açıdan bir hata” olduğu için ele almadığı *ruh göçü* (metempsychosis)nden “daha az kabul edilebilir” diye niteler.²⁰ Böylece bu delilin ikili reddi onun tarafından özetle geçirilmiştir.

(b) Sonluluklar Delili

Thomas Aquinas, *Önrmeler*²¹ ve *Fizik*²² üzerine şerhlerinde şeylerin sonluluğu delilini de ele alır.²³ *Önrmeler* üzerine şerhinde, o bu delili, kendisinin “ihtimalden yoksun olmamakla birlikte zorunlu olarak kesin” olmayan diye değerlendirdiği yaratılış delilleri arasına dahil eder; *Fizik* üzerine şerhinde onu Aristo’nun âlemin ezeliliği teorisine karşı tamamen bir itiraz olarak ele alır. Onun bu delili çıkardığı kaynak, kendisinin işaret ettiği gibi, İbn Rüşd’ün *Fizik* (Kitap VIII, Yorum 79) ve *Metafizik* (Kitap XII, Yorum 41) üzerine Büyük Tefsirlerdir.

Hem *Önrmeler* hem de *Fizik* şerhlerinde Thomas Aquinas içindeki gücün sonluluğu nedeniyle âlemin ezeliliğine karşı ortaya atılan güçlüğü aktararak başlar. *Önrmeler* üzerine şerhinde delil, hem “onun hareketinin sonsuz bir zamanda olabileceğini” ve hem de “onun varlığının sonsuz bir zamanda sürebileceğinin” imkânsızlığını kanıtlamak amacıyla kullanılmıştır.²⁴ *Fizik* üzerine Şerh’de ise, delil yalnızca “hiçbir cismin sonsuzca bâki kalamıyacağını” kanıtlamaya çalışır.²⁵

Onun şerhlerinde bu delilin sonraki ele alınış biçimleri farklıdır.

Önrmeler üzerine şerhinde, İbn Rüşd’ün *Metafizik* üzerine Büyük Tefsir’inden Aristo’ya göre, hareketin sonsuzluğunun ilk hareket ettiriciden kaynaklandığı ve varlığın sonsuzluğunun kendi tabiatıyla sema feleğinin bozulmazlığından kaynaklandığı açıklamasıyla İbn Rüşd’ün bu güçlkle ilgili çözümünü aktarır. İbn Rüşd’ün Aristo’ya nisbet ettiği hareketin sonsuzluğu ile varlığın sonsuzluğu arasındaki bu ayırımı yorumlayarak Saint Thomas, Aristo’ya göre varlığının sonsuzluğunun da ilk muharrikten kaynaklandığını iddia eder ve kendisini İbn Rüşd’ün *De Substantia Or-*

²⁰ Bonaventura, I. c., Quinta.

²¹ Thomas, *In II Sent.*, I. c.

²² Id., *In VIII Phys.*, I. c.

²³ Krş. yuk. s. 374 vd.

²⁴ Thomas *In II Sent.*, I. c. Sed. contra 8.

²⁵ Id., *In VIII Phys.*, I. c., No. 6.

*bis'*deki görüşüyle destekler.²⁶ Bu, hatırlanacağı üzere, kesinlikle İbn Rüşd'ün *Fizik* ve *De Carelo* üzerine Büyük Şerhler'inde aktardığı gibi, İskender Afrodisi'nin görüşüdür.²⁷

Bununla birlikte, *Fizik* üzerine şerhinde, o önce İbn Rüşd'ün (*Fizik*) üzerine [Büyük] Tefsir'inde İskender adına rivayet ettiği güçlülük ilgili bir çözüm aktarır. Onun ifade ettiği şekliyle çözüm şudur: “Bir semâvî cisim [varlığının] ezeliliğini ve hareketinin ezeliliğini sonsuz güç sahibi mufârık bir hareket ettiriciden [yani, ilk muharrikten] alır.²⁸ Daha sonra o nasıl İbn Rüşd'ün *Fizik* ve *Metafizik* üzerine [Büyük] Tefsirlerinde İskender'in güçlülüğe ilişkin çözümünü iptal ettiğini göstermeye çalışır. Onun ifade ettiği şekliyle o şöyledir: “Bir şeyin varlığının ezeliliğini başkasından alması mümkün değildir, çünkü bundan kendiliğinden bozulabilir olan şeyin ezelî olacağı neticesi çıkar.”²⁹ Dikkat edilecektir ki, yukarda göstermiş olduğum üzere,³⁰ bizzât İbn Rüşd, İskender'in çözümüne ilişkin aynı reddin Yahyâ en-Nahvî tarafından da ileri sürülmüş olduğunu kabul etmiştir. Yine dikkat edilecektir ki, bu problemle ilgili tartışmasının hiçbir yerinde St. Thomas, Yahyâ en-Nahvî'ye gönderme yapmaz, oysa kendisinin iktibas ettiği İbn Rüşd'ün tefsirlerinde onun adı zikredilmiştir. Son olarak, *Önemeler* üzerine Şerh'inde olduğu gibi, o İbn Rüşd'ün güçlülüğün çözümüne ilişkin kendi görüşünü aktarır³¹ ve onu “hakîkata ve Aristo'nun maksadına” zıt olarak niteler ve bunu ispatlamaya çalışır.³²

(c) Sonsuzca Ardarda Geliş Delîli

Öyleyse Skolastiğin bu üç adamı tarafından kullanılan bir delîl ve onların yalnızca ikisi tarafından kullanılan iki delîl Kelâmda sonsuzca ardarda gelişin imkânsızlığı delîlinin sunulduğu çeşitli formlardan biriyle özdeşleştirilebilir.³³

Önce, onların hepsi Thomas Aquinas ve Bonaventura'nın Aristo'nun “sonsuzun geçilmesi mümkün değildir”³⁴ prensibine dayanmaktadır diye tavsîf ettikleri bir

²⁶ Id., In II Sent., I. c. Solutio. Et quia ad rationes in contrarium, Ad octauum.

²⁷ Krş., yuk. s. 378-381.

²⁸ Thomas, In VIII Phys., I. c., No. 12.

²⁹ Aynı yer.

³⁰ Krş. yk., s. 378-381.

³¹ Thomas, In VIII Phys. I. c.

³² Age., No. s. 13-14.

³³ Krş. yk., s. 410 vd.

³⁴ Phys. VIII, 9, 265^a, 19-20.

delîli, bu prensipteki “sonsuz” terimini yalnızca sonsuz uzay değil fakat aynı zamanda sonsuz hareket mânâsında alarak kullanırlar.³⁵ Değişik yollardan, onların hepsi âlemin ezelfliği varsayımına göre, gök cisimlerinin geçmişteki dönüşlerinin onların şimdiki dönüşüyle birlikte ezelf olması gerekeceğini, ve bu nedenle fiilî bugüne ulaşamayacağını ileri sürerler.³⁶ Birincisi ona karşı üç, ikincisi ise yalnızca bir itiraz ortaya atarak, Albertus Magnus ile Thomas Aquinas bu delîli reddederler.

Zihninde İbn Rüşd ve Maimonides tarafından Aristo adına zâtî ve arazî sonsuz yahut bilfiil ve bilkuvvve sonsuz arasında yapılan ayırım ve onların sonsuzca ardarda geliş olarak arazî yahut bilkuvvve sonsuzla ilişkin tanımları olduğu halde Albertus kendisinin üç reddînden ilk ikisinde semâvî dönüşlerin sonsuzca ardarda gelişinin, ki o arazî yahut bilkuvvve sonsuzdur, imkânsız olmadığını ileri sürer.³⁷ Onun üçüncü reddi, ben öyle anlıyorum, Thomas’ınki ile aynıdır.

Thomas’ın delîli reddi, *Contra Gentiles*’inde kendisi tarafından ifade edildiği şekliyle şöyledir: “Her ne kadar sonsuz aynı anda ve bilfiil olduğunda [geçilmez] ise de, o birbiri ardınca [ve bilkuvvve] olduğunda geçilebilir, çünkü bu tür sonsuzlardan alınan bir parça sonludur. Bu nedenle önceki dönüşlerden alınan bir parça geçilebilir, çünkü o sonludur.”³⁸ Onun söylemek istediği budur. Aristo’nun sonsuzun geçilemeyeceği cümlesi sadece başı ve sonu olmayan devamlı sonsuz bir uzamaya işaret eder, fakat Aristo’ya göre, “bir şey daima başka bir şeyi takip eder ve takip eden herbir şey daima sonludur”³⁹ anlamına gelen sonsuz zaman veya insanın sonsuz doğuşu ya da hacimlerin sonsuz bölünmesi gibi, sonsuzca ardarda gelişin durumunda kat’edilen parçalar vardır.

Summâ Theologica’sında aynı red kısaca şöyle ifâde edilmiştir: “Geçiş daima andan ana olarak anlaşılır. Geçen hangi günü seçersek seçelim, ondan bugüne kadar geçilebilecek günlerin sonlu sayısı vardır.”⁴⁰

Bonaventura’da, cevaplandırılmak maksadıyla yalnızca bir deneme türünden reddi ortaya atılır. Bu deneme reddi Albertus Magnus ve Thomas Aquinas’da cevap-

³⁵ Krş. yuk. s. 416.

³⁶ Albertus, I. c., Prima autem suarum demonstrationum est: Thomas, s. Th., I. c., Obj. 6; C. G., I. c., Adhue, Quia, In II Sent., I. c. Sed contra 3; Bonâventura, I. c. Tertia.

³⁷ Albertus, I. c., Prima autem suarum demonstrationum absque dubio nihil valet.. Primum.. Secundum..

³⁸ C. G., I. c.

³⁹ Phys. III, 6, 206^a, 25-29.

⁴⁰ S. Th., I. c., Ad sextum.

lanmamış olan reddin aynısı değildir. O bizzat Bonaventura'nın icât ettiği bir şeydir. Ona bir anlâm vermek için biz Bonaventura'nın, zihninde Aristo'nun zaman ve hareketin birbirleriyle ölçüldüğü, öyleki zaman birimleri hareket birimlerinin birbirine telâkkül ettiğini ve eğer hareket birimleri sonsuz ise ona tekâbül eden zaman birimlerinin de sonsuz olacağı anlamındaki cümlesi olan bir hasım tasarladığını farzedebiliriz.⁴¹ Keza biz Bonaventura'nın bundan başka hasmının Aristo'nun "sonsuzun geçilmesi mümkün değildir"⁴² cümlesindeki sonsuzun, ister sonsuz uzay olsun isterse hareketlerin sonsuz ardarda gelişi olsun, sonlu zamanda geçilemeyeceği fakat onun sonsuz zamanda geçilebileceği anlamında alan biri olarak tasarladığını da farzedebiliriz. Hatırlanacağı üzere, bu, Zenon'un uzayın sonsuz bölünebilirliği karşısındaki ilk delîline Aristo'nun cevabındaki akıl yürütmeyi andırır.⁴³ Zihninin gerisinde bütün bunlar olduğu halde Bonaventura öfkeyle şu itirazı ortaya atar: "Eğer [delîlin reddinde] sen dersin ki, feleklerin geçmişteki sonsuz dönüşleri başlangıçları olmaması sebebiyle gerçekten [sonlu zamanda] geçilemez fakat onlar [aynı şekilde başlangıcı olmayan] sonsuz zamanda yine de pek âlâ geçilebilir, onunla kurtulamazsın."⁴⁴ Bunun üzerine Bonaventura onu çürütmeye koyulur. Onun çürütmesi redde kabul edilen sonsuz dönüşlerin sonsuz zamanda geçilebileceği görüşünün yanlışlığını kanıtlama teşebbüsüne dayanmaktadır.⁴⁵ Onun çürütmesindeki temel noktalar şunlardır: 1) Âlemin ezeli olduğunu farzederek Bonaventura, bugünkü muayyen bir dönüşten sonsuzca önce olan bir günde bir felek dönüşü tesbit edebilir miyiz yoksa böyle herhangi bir dönüş tesbit edemez miyiz diye bir soru ortaya atar. 2) O bu seçeneklerden her birinin imkânsızlığını gösterir. 3) Böylece bizim bugünkü muayyen dönüşten sonsuzca önce olan bir günde bir felek dönüşü tesbit edemeyeceğimizi göstererek o bizden ezeli olarak farz olunan âlemde feleklerin geçmişteki sonsuz dönüşlerinin sonsuz zamanda geçilemeyeceği neticesine ulaşmamızı bekler.⁴⁶

İkincisi, yalnızca Thomas Aquinas⁴⁷ ve Bonaventura⁴⁸ tarafından kullanılan bir delîl, âlemin ezeliliği varsayımına göre, sonsuz sayıda etkin sebebin olacağını, fakat bizzat Aristo'ya göre (*Metafizik* II. 2) bunun imkânsız olduğunu iddia eder. Aquinas

41 Phys. IV, 12, 220^b, 14-32; VIII, 1, 251^b, 10-28.

42 Phys. VIII, 9, 265^a, 10-20; Krş. yk. dn., 34.

43 Phys. VI, 2, 233^a, 24-31; Krş. aşd., s. 516.

44 Bonaventura, I. c., Tertia.

45 Krş. Albertus, In III Phys., Tract. II. Cap. V.

46 Bonaventura, I. c., Tertia.

47 S. Th., I.c., Obj. 7; C. G., I. c., Amplius; *Sent.*, I. c., Sed contra. 5.

48 Bonaventura, I. c., secunda.

onu bir insanın başka bir insandan meydana gelmesi⁴⁹ ve yine bir hayvanın başka bir hayvandan meydana gelmesiyle⁵⁰ örneklendirirken Bonaventura ona semâvî cisimlerin dönüşlerini ve bir hayvanın başka bir hayvandan meydana gelişini örnek verir.⁵¹ Aquinas bu delîli reddeder ve onun reddi arazî ve zâtî sonsuz ayırımına dayanır⁵² ki onun *Önermeler* üzerine şerhindeki bu ayırım kendisi tarafından İbn Rüşd'ün *Fizik* üzerine Büyük Tefsirine (Kitap VIII, Şerh. 47) atfedilir. Bonaventura, "arazî sebepler"e kıyasla şimdiye kadar "zâtî sebepler" olarak işâret olunan şeylere "sebeplilik sırasına göre düzenlenmiş şeyler" olarak işâret ederek şunu ileri sürer: "Eğer sen, sebeplilik sırasına göre düzenlenmiş şeyler dışında sebeplerde bir durma olması lâzımdır diye sırada bir durma farzetmenin zorunlu olmadığını söylersen, o zaman ben sorarım. Niçin ötekilerde değil?"⁵³ Yine, böylece, delîlin reddi onun tarafından kısaca geçirilmiştir.

Üçüncü, yine, yalnızca Thomas Aquinas ve Bonaventura tarafından kullanılan bir delîl, âlemin ezelîliği varsayımına göre, bugüne kadar geçen günlerin veya dönüşlerin sayısının, ilâve her günün günlerin ve dönüşlerin sonsuz sayısına ilâveler olacağı sonucuyla birlikte,⁵⁴ sonsuz olacağını ve bunun da birşeyi sonsuzdan daha büyük yapacağını iddia eder. Reddinde, Thomas Aquinas açık bir şekilde Aristo'nun "keza bölme yoluyla olduğu gibi, ekleme yoluyla da, bilkuvve bir sonsuz vardır, çünkü geçici olarak toplamın ötesinde her zaman birşey bulmak mümkün olacaktır,"⁵⁵ şeklindeki cümlesini aktararak "sonlu olan yönüne ilâve alan sonsuza hiçbir şeyin engel olmadığını"⁵⁶ söyler. Delîlin bu reddi Bonaventura tarafından kendi kelimeleriyle sadece iptal edilmek maksadıyla deneme kabîlinden yeniden ifade edilmiştir. O şöyledir: "Eğer sen sonsuz yalnızca geçmiş bakımındandır, fâkat hal, yani şimdi bakımından o bilfiil sonludur ve bilfiil sonlu olduğu yönde daha büyük olabilir, diyorsan, o delîli iptal etmez". Bundan sonra o, âlemin ezelîliği varsayımına göre, nasıl bir sonsuzun, geçmiş sonsuz muayyen bir şimdiye nazaran sonlu olsa da, başka bir sonsuzdan büyük olabileceğini göstermeye çalışır, çünkü muayyen bir

⁴⁹ S. Th., I. c.; *In II Sent.*, I. c.

⁵⁰ Thomas, *In II Sent.*, I. c.

⁵¹ Bonaventura, I. c., Secunda.

⁵² S. Th., I. c., Ad Septimum; C.G., I. c., Quad etiam quinto; In III Sent., I. c. Sokuta, Et Quia... Ad quintum.

⁵³ Bonaventura, I. c.

⁵⁴ C. G., I. c., Praeterea: *In II Sent.*, I. c., Sed contra 4.

⁵⁵ Phys. III, 6, 206^b, 16-18.

⁵⁶ C. G., I. c., Quod etiam quarto; *In II Sent.*, Solutio, Et quia... Ad quartum.

şimdide ayın sonsuz dönüşleri daima güneşin sonsuz dönüşlerinden on iki kez çok olacaktır.⁵⁷

Her ne kadar bizim “(c) Sonsuzca Ardarda Geliş Delîli” başlığı altında sıraladığımız bu delîllerden hiçbirisi doğrudan İbn Rüşd’ün eserlerinden yâhut Maimonides’in eserinden alınmamışsa da, yine de onlar Kelâm’ın sonsuzca ardarda gelişin imkânsızlığı delîlinin çeşitli takdimlerinin açık tesirini gösterir, çünkü bu takdimler Maimonides ve İbn Rüşd vasıtasıyla Skolastiğin bu üç adamınca bilinir hale gelmiş olabilir.

—

⁵⁷ Bonaventura, I. c. Prima.

ALTINCI BÖLÜM

ATOMCULUK

I. ATOMCULUĞUN TASDİKİ

1. Kelâm Atomculuğunun Kaynağı

Dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Kelâmda cisim, cevher, hareket arazlar vb. gibi felsefî kavramlar hakkında tartışmalar görünmeye başladı.¹ Farklı anlamlar verilen bu kavramların hepsi Grek kaynaklarına kadar geri götürülebilir. İster gerçek ister sahte olsun, kaynaklardan bazıları doğrudan tercümelemler vasıtasıyla ve diğerleri de ancak dolaylı olarak şifâhi yollarla Kelâmcılarca bilinebilmekteydi.

Kelâmcıların atomlar hakkında öğrendikleri de bu tür Grek kaynaklarındandır. Bu husus onlar tarafından atomculukla ilgili kaydedilen ilk tartışmalarında kullandıkları temel Arapça terimlerin bütünüyle Grekçe'den tercümelemler olması gerçeğiyle doğrulanmaktadır. Böylece atomlar için Arapça *lâ yetecezzeü*² ve *lâ yenkasimu*³ terimleri Grekçe *atomon*⁴ ve *adiatreton*⁵ terimlerinin tercümelemleridir. Keza Arapça *cevher* teriminin kullanılışı da, tek başına "atom"⁶ anlamında, Aristo'nun Demokritus "bölünemez büyüklükleri cevherler yapmaktadır."⁷ şeklindeki beyanını yansıtır. Bu eti-

¹ *Makâlât*, s. 301 vd.

² *Age.*, s. 59.

³ *Age.*, s. 307.

⁴ *Phys* VIII, 9, 265^b, 29.

⁵ *De Gen. et. Corr.* I, 1, 314^a, 21; *Metaph.* V, 3, 1014^b, 5. İbn Rüşd'ün *De Gen. et Corr.* Üzerine Orta Şerh'inin Latince versiyonunun Fobes neşrindeki "Glossarium"a bk.

⁶ *Makâlât*, s. 311.

⁷ *Metaph.* VIII, 13, 1039^a, 10-11 Atom anlamında Grekçe *ousia* terimi de Aristo sonrası literatürde yer alır. Krş. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, s. 124, dn. 6 ve s. 345. dn. 3.

molojik delîle biz Kelâm atomculuğunun “öncekilerden bazıı”na nisbet edilebileceğini söyleyen İbn Hazm’ın tanıklığını da ekleyebiliriz.⁸ Aynı şekilde Maimonides Kelâm atomculuğunun kaynağını “kâdim filozoflara” nisbet eder.⁹ “Öncekilerden bazıı” ve “kâdîm filozoflar”la onlar başlıca Sokrat öncesi Leucippus ve Demokritus’u kasdederler, ki o anlamda Şehristânî de *kudemâ* terimini kullanır.¹⁰ Bunun içindir ki Demokritus, Isaac Israeli,¹¹ Fahreddîn Râzî, Cürcânî ve Şîrazî tarafından atomculuğun kurucusu olarak zikredilir.¹² Epicurus’a ise yalnızca atomcu teoriye âlemin atomlardan tesâdüf yoluyla meydana geldiği görüşünü sokan kimse olarak işaret edilir.¹³ Grek felsefesinde, Plutarch, Epicurus’un “[Demokritus gibi] aynı prensipleri koyduğunu” iddia ettiğini söyledikten sonra, alaycı bir şekilde Epicurus’un gerçekten yaptığı şeyin “Demokritus’tan çalmak” olduğunu ifade eder.¹⁴

Fakat, gariptir ki, Grek felsefe okullarının çoğu tarafından reddedilmiş olan atomculuk, aralarında Mûtezilî Nazzâm, Râfîzi Hişâm b. el-Hâkem ve bazı başka Râfîziler ve geç bir rivâyete göre, sünnî İbn Küllâb’ın da bulunduğu pek azı dışında ilk kelâmcıların hemen tamamı tarafından kabul edilmiştir.¹⁵ Grek felsefesinde, Luecippus ve Demokritus’un daha erken atomculuğu hem Platon ve hem de Aristo tarafından ve Epicurus’un daha sonraki atomculuğu ise Aristo sonrası dönemde ortaya çıkan Grek felsefesinin bütün okulları tarafından reddedildi. Kelâma tekâddüm eden Yahûdî ve Hristiyan filozoflar da atomculuğa itibar etmediler. Philon¹⁶ ve Kilise Babaları,¹⁷ her ne kadar zaman zaman kendilerinin rasyonel tercihlerini desteklemek için kutsal metinlerden âyetler bulabilirlerse de, ondan dini bir mesele çıkarmaksızın, açıkça sırf felsefî nedenlerle, atomculuğun reddedilişinde Grek felsefesinin hâkim okullarının yanında yer aldılar.¹⁸ Genel olarak itibardan düşmüş bu görüşün Kelâm tarafından kabul edilmesi ve onun Kelâmcılar tarafından dinî bir akîde haline getirilmesi bir açıklamayı gerektirir.

⁸ Fisal, V, s. 69.

⁹ Moreh I, 71, s. 122, 1-26.

¹⁰ Mîlel, s. 253, 311.

¹¹ Krş. Yesodot, s. 43, II. 10-11; De Elementis, s. 8^a, 11.17-19.

¹² Krş. Pines, Atomenlebre, s. 96-97.

¹³ Krş., e.g., Emunot I. 3, dokuzuncu Theory; Moreh, II, 13, s. 198, II. 28-30.

¹⁴ Adversus Coloten 8, IIII B ve C.

¹⁵ Krş. aşâğıda, s. 495. dn. 1.

¹⁶ Krş. Philo, I. s.166, 314-315.

¹⁷ Krş. K. Lasswitz, Geschichte der Atomistik, I. s. 11-30.

¹⁸ Krş. Philo, I. s. 314-315.

Dokuzuncu yüzyılda, müslümanlar atomculuktan haberdar olduklarında onların atomculuğa inananların nedenselliği inkâr ettiklerini, buna karşılık maddenin sonsuzca bölünebilirliğine inananların nedenselliği kabul ettiklerini de öğrenmiş olmaları gerçeğinde bir açıklama bulunabilir. Böylece onların zihninde nedenselliğin inkârı tarihi açıdan atomculukla birleşmiştir. Bu birleşmenin onlar için mantıki bir birleşme olup olmadığı şüphelidir, çünkü, göreceğimiz üzere, bir atomcu olan Muhammer yine de nedenselliğe inanıyordu.¹⁹ İmdi, yaklaşık bir asır önce müslümanlar ilâhî kudret hakkındaki Kur'ân öğretilerinin hem insan fiillerinde hemde bütün öteki varlıkların fiillerinde Allah'ın aracı sebepler kullanması inancına müsaade etmeyeceği görüşüne teslim olmuşlar ve insan fiilleri konusunda Kelâmîda bu görüşe karşı Mu'tezilî muhalefet ortaya çıktığı halde âlemdeki öteki bütün varlıkların fiilleri konusunda, bir kaç münferit Mu'tezilî dışında Kelâmîda ona karşı hiçbir muhalefet yoktu.²⁰ Böylece, insan fiilleri konusunda Mu'tezilî muhalefet ve genel olarak fiiller konusunda bireysel Mu'tezilî muhalefet dışında, Kelâmcılarca Allah âlemde olup biten herşeyin doğrudan sebebi olarak telâkki edildi ki, bu nedenselliğin inkârı demektir. Sırf dini sebeplerle onları zihinlerinde tarihi olarak nedenselliğin inkârı ile birleşik olan atomculuğu kabule hazır hale getiren işte bu nedenselliğin inkârıdır.²¹ Bununla birlikte, nedensellik bölümünde göreceğimiz gibi, benzer dini sebeplerle, onlar tarihî olarak varlığı onların kabul ettiği atomculuğa bağlı olmasına rağmen tesadüfî inkâr ettiler. Açıkça onlar için kâdir-i mutlak Allah'ı tesadüfün yerine koymak O'nu nedensellikte bağdaştırmaktan daha kolay idi.

Böylece onlar tarafından dolaylı dînî mülâhazalarla atomlar teorisi bir kere kabul edilince onlar onu doğrudan dînî delîllerle güçlendirmeye başladılar.

Güçlendirici dînî delîller ya Allah'ın kudretinin başka bir yönünün mülâhazasına yahut Allah'ın bilgisinin mülâhazasına dayanır. Kudret delîli Eşarî tarafından kendisinin Mu'tezile arasındaki atomlar üzerine tartışmaya ilişkin izahında yeniden ortaya konmuştur. "Onlar", diyor o, "Yaratıcının, cisimlerin bütün toplanmalarını onlar atomlara indirgeninceye kadar kudret sahibi olarak tavsîf edilip edilmeyeceği konusunda ihtilâf ettiler. Nazzâm bunu inkâr etti ve atomların varlığını inkâr eden-

- -

¹⁹ Krş. aşağıda, s. 560; 566.

²⁰ Krş. aşağıda, s. 613.

²¹ Aşağıdaki cümlede Karaî Aaron ben Elijah of Nicomedia tarafından bu açıklamaya ilişkin îma var gibi görünüyor: "Nazar filozofları [yani, mü'tekellimün] anılan görüşe, yani arazların cisimlerdeki varlıkları için sebepleri olduğuna katılmazlar, onlar onların bir sebebin aracılığı olmaksızın ilk fail tarafından icad edildiğini iddia ederler ve bu nedenle cisimlerin toplanması için farzolunan atomların varlığına inanırlar." (*Es-Hayyim* 4, s. 17, II. 34- 37).

ler de öyle yaptılar,”²² buna karşılık atomların varlığına inanan Ebû'l-Huzeyl “Allah'ın bir cismi ayırmasının ve onda toplanma cinsinden ne varsa onu iptal etmesinin ve böylece onun bir atom haline gelmesinin mümkün (*câiz*) olduğunu” söyledi.²³ Atomlar üzerine tartışma böylece Allah'ın cisimleri küçültülemez parçalara bölüp bölemeyeceği ve Onun onları bölünmez bir parçaya indirgeyip indirgeyemeyeceği sorusu üzerinde tartışma olarak sunuldu. İbn Hazm'da, aynı Allah'ın kudreti delili şöyle ifade edilmiştir. “Atomları savunanlar derler ki: Cismin parçalarını birleştiren Allah değil midir? Kaçınılmaz olarak cevap evettir. Ondan sonra onlar derler: Allah bu parçaları onlarda toplanmadan hiçbir şey ve hiçbir parça bulunmayacak derecede ayırmaya kâdir değil midir yahut Allah'ın bu kudreti yok mudur? Eğer sen onun kudreti yoktur dersen, o takdirde senin Rabbin acizdir. Ve eğer sen onun buna kudreti vardır dersen o takdirde atomun varlığını kabul ediyorsun demektir.”²⁴ Bağdâdî tarafından yeniden ifade edilen basit şekliyle bilgi delîlî, atomların inkârında mündemiç olan cismin sonsuzca bölünebilirliğinin “bizi, onun parçalarının Allah'ın ilminde mahdud olmadığı neticesine götüreceğini, fakat bunun “O herşeyi sayıca saymıştır” (72/28) âyetinin inkârını içerdiğini” göstermeye çalışır.²⁵ Bütün bu delilleri reddeden Maimonides atom ve boşluk teorilerinin Kelâmcıların onları bu teorilerin vahyedilmiş bir şeriatın her taraftarının muhtaç olduğu ortak fayda meseleleri ve öncülleri olduklarını” düşünceleri sebebiyle kabul edildiklerini söyler.²⁶ Pek tabîî, atomculuğun desteklenmesinde felsefî deliller de vardı,²⁷ fakat bunlar daha sonra ortaya çıktı ve dînî delillere yardımcı olarak kullanıldı. Atomculuğun kabul edilmesinin ilk hızı ve onun asıl dayanağı, göstermeye çalıştığımız gibi, dînî mülâhazalarda aranmalıdır.²⁸

Bununla birlikte, Allah'ın kudreti delilinin iki yönlü olduğunu eklemek gerekir. Çünkü kendisiyle Allah'ın nesneleri artık bölünemez parçalar duruma gelinceye ka-

²² *Makâlât*, s. 568; krş; s. 59.

²³ *Age.*, s. 314; krş., s. 59.

²⁴ *Fisal*, V, s. 94.

²⁵ *Farê*, s. 316. Süleyman'ın Hikmetindeki (11: 20) “Fakat ölçü ve sayı ve ağırlık bakımından Sen herşeyi düzenledin” şeklindeki benzer bir cümle St. Augustine tarafından, maddî varlıklar sonsuz olarak bölünebilir olsalar da, yine de onların Tanrı tarafından bilinmekte olduğuna kanıt olarak kullanılmıştır. (De Civ, Dei XII, 18). Krş. yk., s. 169.

²⁶ *Moreh* I, 71, s. 122, II. 28-29 Krş. İbn Rüşd, *In VIII Phys.*, Comm.74, Vol, IV, s. 418 I K, aşağıda, s. 552 dn. 4'da iktibâs edilmiştir.

²⁷ *Fisal* V, s. 93, 94, 96; *Es Hayyim*, 4, s. 14.

²⁸ Mabilieu, *Histoire de la Philosophie, Atomistique*, s. 326, o dini sâikin ne olduğunu bilmemesi sebebiyle Maimonides'in İslam atomculuğunun dini sâikine ilişkin açıklamasını reddeder Pines, *Atomisme*, s. 94, atomlara dair İslâmî anlayış hakkında herşeyi açıklamaması nedeniyle bir dini sâiki reddeder.

dar ayırma kudretinin bulunması gerektiği ileri sürülen Allah'ın kudretiyle ilgili aynı akıl yürütme ile Allah'ın eşyâyı daima bölünebilir parçalara ayırma kudretinin bulunması gerektiği de ileri sürülebilir. Gerçekte Joseph el-Basîr, bu delilin farkında olarak, atomların bölünmezliğini Allah'ın kudreti altına girmeyen imkânsızlıklar arasında dahil etmek sûretiyle onu çözmüştür.²⁹ Nedenselliği inkârında Kelâm-la ortak olan Gazâlî'nin atomculuğu reddettiği de eklenebilir.³⁰ Ona göre, açıkça, nedenselliğin inkârı ile atomculuk arasındaki tarihî beraberlik mantıkî beraberliği ifade etmiyordu. O, tıpkı Auqustine bu delîllerden birinden³¹ ve Joseph el-Basîr'in ötekinden korkmadığı gibi,³² iki dînî delîlin hiçbirinden korkmadı.

Fakat Kelâm ilahiyatçılarını atomculuğu benimsemeye sevkeden dini mülâhazalar onlar için atomculuğu onun Yunan felsefesinde anlaşıldığı gibi orijinal şekliyle almayı imkânsız kılmıştır. Birincisi, âlemin yaratılışına inanmalarıyla birlikte, onlara göre âlemin cisimlerini oluşturan parçalar olan atomların da yaratılmış olmaları gerekirdi. Bu yalnızca yoktan yaratmaya inananların değil fakat aynı zamanda önceden mevcut ezeli maddeden yaratmaya inananların da görüşü idi.³³ İkincisi, sonsuzun Allah tarafından bilinemiyeceği nedeniyle kendilerinin maddenin sonsuzca bölünebilirliğini reddetmeleriyle birlikte onlar, bütün Grek atomcu okullarınca kabul edilen atomların sayıca sonsuz oldukları görüşünü tamamen kabul edemezlerdi. Böylece Kelâm atomlarının temsilcileri hakkında onların temel akîdelerinden birinin, maddenin sonsuzca bölünebilirliğine ve bazı başka sonsuzluk türlerine inanan Aristo'ya karşı olarak, onların hiçbir bakımdan bir sonsuzun varlığını kabul etmedikleri söylenmiştir.³⁴

2. Bilinmeyen Sözde Demokritoscu Bir Fragment ve Kelâm'da Atomların Uzamsızlığı*

Dini mülâhazalar hemen bütün Müslüman atomcuların atomların ezeliği ve sonsuzluğu meselesinde Grek atomculuğundan ayrılmasını izah etse de, hiçbir dini mülâhaza atomların cisimliliği meselesinde bütün müslüman atomcular okulunun Grek atomculuğundan ayrılmasını açıklayamaz.

²⁹ Krş. *Maḥkîmat* 1, s. 105^b, II. 4-5 ve 21, s. 117^b, II. 11-21.

³⁰ Krş. yk. s. 41.

³¹ Krş. yk. dn. 25.

³² Krş. yk. dn. 29.

³³ Krş. yk. s. 366-7.

³⁴ Bazı revizyonlarla *Politische Ordnung und men schilche Existenz*: Festgabe Fur Eric Voegelin (1967), s. 593, 606'dan yeniden basılmıştır.

* Bazı revizyonlarla *Politiische Ordnung und men schliche Existenz*: Festgabe für Eric Voegelin (1967), s. 543-606'dan yeniden basılmıştır.

Grek felsefesinde, ister Leucippus ve Demokritus'unkiler ister Epicurus'unkiler olsun, atomlar daima cisimliliğe malik olarak sunulmuştur. Leucippus'un atomları hakkında Aristo onları "hacim" (*Ogkos*) sahibi olduğunu¹ ve Demokritus'un atomları hakkında da onların "cisimlilik"te (*megethos*)² farklı olduklarını söyler. Epicurus'un atomları hakkında, bizzat Epicurus Herodotus'a mektubunda "bazı cisimlilik farklarının düşünülmesi gerektiğini"³ söyler ve dokuzuncu yüzyıldan önce Arapçaya tercüme edilmiş olan sözde-Plutarch'ın *De Placitis Philosophorum*'u hem Demokritus'un hem de Epicurus'un atomlarının "cisim" olduklarını ve "hacim"leri bulunduğunu söyler.⁴ Elimizdeki ilk Arapça doksografi olan Eşarî'nin *Makâlât*'ı hepsi dokuzuncu asır tarihli birçok müslüman ilahiyatçının bu mesele hakkındaki görüşünü aktarır. Biri dışında, onun aktardıklarının hepsi atomların yer kaplamazlığından (unextendedness) yanadır.⁵ Bir müddet sonra, onuncu yüzyılın ilk yarısında, bu, Basra ve Bağdât mekteplerinin üzerinde farklı görüşlere sahip oldukları tartışma konularından biri idi. Ebû Hâşim tarafından temsil edilen Basra mektebi atomun hacminin (*misâha*)⁶ bulunduğunu ve yer kapladığını (mütehayyiz olduğunu)⁷ iddia ederken, buna karşılık Ka'bi'nin temsil ettiği Bağdât mektebi atomun hacimsiz olduğunu⁸ ve yer kaplamadığını (mütehayyiz olmadığını)⁹ savunuyordu. Onikinci yüzyılın ikinci yarısında, Maimonides'in zamanında, atomların yer kaplarlığının inkârı Kelâm'da hakim görüş haline gelmiş gibi görünüyor. O bunu şöyle formüle eder: "Bir bütün olarak kainat, yani onun ihtiva ettiği cisimlerden herbiri küçüklüklerinden dolayı bölünmez olan küçük zerrelere meydana gelmiştir ve bu zerrelerin herbiri mutlak sûretle kemiyetsizdir."¹⁰

Soru şudur: Bu yerkaplamayan atomlar anlayışı nereden geldi? Onun bir yerden geliş olması ve İslâm felsefesi içinde kendiliğinden doğmamış olması gerektiği gayet açıktır, çünkü İslâm felsefesinin böylesine temel bir meselede kendisinin ana kaynağından ayrılmasını gerektirecek dinî veya aklî anlaşılabilir bir neden yoktur.

¹ *De Gen. et Corr.* I, 8, 325^a, 30.

² *Phys.* III, 4, 203^b, 1.

³ *Apud Diogenes Laertius* X, 55.

⁴ H. Diels, *Doxographi Graeci*, I. 3. 18, s. 285^a, II. 3 ve 14.

⁵ *Makâlât*, s. 307-308. Krş. Otto Pretzl, "Die frühislamische Atomenlehre" *Der Islâm*, 19: 120 (1930).

⁶ *Metâil*, s. 38.

⁷ *Age.*, s. 3.

⁸ *Age.*, s. 38.

⁹ *Age.*, s. 41-42.

¹⁰ *Moreh* I, 73, Prop. 1, s. 135, II. 19-21.

Bu soruya modern alimlerce verilen cevap onun Hint felsefesinden gelmiş olduğudur. Bu cevabı teklif eden ilk kişi olan Mabileau daha da ileri giderek şiddetle İslâm felsefesindeki atomculuk teorisinin kaynağının Hint atomculuğu olduğunu iddia eder. Gerçekte, o Hint atomculuğunu Grek atomculuğunun da kaynağı olarak görür.¹¹ Pines, daha makul bir şekilde, İslâm atomculuğunun Grek kaynağını kabul eder fakat o, aralarında yer kaplamayan atomların da bulunduğu, ondaki bazı unsurların kaynağının Hind atomculuğu olduğu görüşündedir.¹² Ancak bana öyle geliyor ki, İslâm atomculuğundaki bazı unsurların Hint kaynaklı olduğu kabul edilse bile yine de atomların yer kaplamazlığı anlayışının bu unsurlar arasında olup olmadığı sorulabilir. İslâm atomculuğunda Hint kaynaklı olarak gösterilen bütün unsurlar Grek felsefesinden alınan unsurlara ilâvedir ve onlara zıt değildir. Fakat atomların yer kaplamazlığı Grek atomculuğunda öğretilen şeye zıt bir şeydir. Binâenaleyh, yapmamız gerektiği gibi, eğer İslâmdaki genel atomculuk teorisinin Grek kökenli olduğunu kabul edersek, yer kaplamayan Hint atomlarının yer kaplayan Grek atomlarının yerini almasını açıklayabileceğimiz, ne felsefi ne de dini, yeterli bir sebep yoktur, özellikle de ikinci görüş birincisinden daha büyük güçlüğü maruzdur. Kaçınılmaz olarak, biz yer kaplamayan atomların nasıl olsa Grek kaynaklı olduğunu kabul etmek zorundayız. Gerçekte, Grek felsefesinde ona benzer hiçbir şeyin bulunmadığı doğrudur, fakat bu ancak Grek felsefesiyle Grek filozoflarının otantik yazılarında ihtiva edilen öğretiler kasdedilirse böyledir. Ne var ki bu yazılar, Müslümanların Grek felsefesine ilişkin ilk bilgilerini elde ettikleri ilk ve kesinlikle tek kaynak değildi. Bu tür otantik yazıların Arapça'ya tercümesinden önce, Müslümanlar, ya Grekçeden tercüme edilmiş yahut orijinal olarak Arapça yazılmış sahte doksografilerden Grek felsefesi hakkında her tür fragment ve genellikle tahrif edilmiş malumat aldılar. Harran ve Cundişapûr gibi Grek ilminin Ortadoğu merkezleri çeşitli türden sahte yazı ve mahzemeleri üreten yerlerdi. Bu tür sahte yazıların bir örneği Şehristânî'de Grek filozoflarıyla ilgili Doksografi'de muhâfaza edilmiştir, ki o kendisinin Grek filozoflarının gerçek eserlerinin Arapça tercüme edilmesinden çok daha eski olduğuna dair dahili delil durumundadır. Bu doksografi Grek atomculuğunun iki önemli temsilcisinin öğretileri hakkında iki rivâyeti, Demokritus ve Epucurus hakkında iki rivâyeti ihtiva etmektedir. Şimdi bu rivâyetleri inceleyelim ve ilk müslümanların Grek atomculuğu hakkında sahip oldukları fikirleri bu Doksografiden görelim.

Esasen ahlâki hikmetlerden ibaret olan Demokritus hakkındaki rivâyetlerden biri şu cümleyi de ihtiva etmektedir: Onun felsefe hakkında bazı görüşleri ve oluş ve

¹¹ Mabileau, *Histoire de la Philosophie Atomistique*, I, 51-60, 301-377.

¹² S. Pines, *Beitrag zur islamischen Atomentheorie*. (1936). s. 94-123.

bozuluşun ilkeleri hakkında kendisine has görüşleri vardır, ve Aristo, tercihte uygun şekilde davranmıyarak onun görüşünü hocası ilâhî Eflâtun'un görüşüne tercih etti."¹³ Şu halde, burada, Grek atomculuğunun önemli temsilcilerinden biri oluş ve bozuluşun ilkelerine dair kendisine has görüşleri olan birisi olarak sunulmaktadır. Biz makûl bir şekilde ilk müslümanlardan bu Doksografiden yararlanabilenlerin, Demokritus'un atomları ve arazları hakkındaki genel ve müphem bilgi dahil, bazı standart felsefî görüşler hakkında, bazı başka kaynaklardan alınan daha önceden bir kısım bilgiye sahip olduklarını farz edebiliriz. Bu sebeple, onlar bu Doksografideki Demokritus'un oluş ve bozuluşun ilkelerine dair kendisine özgü görüşlerini okuduklarında tabiatıyla onları onun atomculuk hakkındaki görüşleriyle birleştirdiler. Ve daha sonra onlar aynı Doksografideki Demokritus'un atomlar hakkındaki Aristo tarafından Platon'un görüşüne tercih edilen görüşleri okuduklarında tabiatıyla Demokritus'un atomlarının ve arazlarının Platon'un hayal ve idealarına değil Aristo'nun mâdde ve sûretine benzediği izlenimi aldılar. Onların Demokritus'un atomları ile Aristo'nun maddesi arasındaki bu benzerlikten çıkarmış olabilecekleri atomlar anlayışının ne olduğu hakkında spekülasyon yapmanın yararı yoktur. Bununla birlikte biz Aristocular arasında Aristo'nun maddesinin yer kaplayıp yer kaplamadığı sorusunun olduğunu bildiğimize göre, ki bu daha sonraki İslâm felsefesinde yansıması olan bir sorudur,¹⁴ nasıl bu Doksografiden onun bazı okuyucularının atomların yer kaplamadıkları sonucuna ulaşmalarının mümkün olduğunu kolayca görebiliriz.

Demokritus hakkındaki rivâyet çeşitli görüşlerin bir karışımıdır¹⁵ ve onda onun atomlar teorisine ilgili hiçbir iz bulunmaz.

Şehristânî'nin Doksografisindeki Epicurus'a ilişkin rivâyet şu cümleyi ihtiva etmektedir: "İlkeler ikidir, boşluk ve sûret. Boşluğa gelince, o boş mekândır; sûret ise mekân ve boşluğun üstündedir. Mevcut olan herşey ondan yaratılmıştır ve ondan meydana gelen herşey onda çözülür, başlangıç onandır ve dönüş onadır."¹⁶ Arapça *sûret* terimi Grekçe *eidos* ve *idea* terimlerinin tercümesi olarak kullanılmıştır ve binaenaleyh burada Epicurus'a "boşluk" ve "sûret" inancının atfedilmesi Grekçe bir pasajı yansıtır ki bu pasajda Epicurus'un atomlarına idealar olarak işaret edilmektedir, çünkü, gerçekte, sözde-Plutarch'ın *De Placitis Philosophorum*'unda Demokritus'un atomlarına da öyle işaret olunmuştur.¹⁷ Burada da "sûretler" denen "atomların" ha-

¹³ *Milel*, s. 305.

¹⁴ Krş. benim *Cresca's Critique of Aristotle* (1929), s. 579-590'daki dn.18.

¹⁵ *Milel*, s. 294.

¹⁶ *Age.*, s. 297.

¹⁷ Krş. Diels, *Doxographi Graeci*, IV, 5, 3. s. 388^a. I. 4 Sözde Plutarch'ın bu pasajındaki *idealar* terimi kuşkusuz atomların özelliklerinden biri olan *skēmata* (şekiller) anlamında kullanılmıştır. (krş.

cim sahibi olduğuna ilişkin hiçbir işaret yoktur. Aksine *sûretler* terimi, felsefe hakkında daha önceden yüzeysel bir bilgiye sahip olan kimselere göre, ya Platon'un "idealar"ını yâhut Aristo'nun "formlar"ını ifade ediyordu, ki bunların her ikisinin de hacmi yoktu.

Şehrîstânî'deki bu Doksografide Demokritus ve Epicurus hakkında yalnızca bir tek birleşik bir rivâyet vardır, bu rivâyette her ikisinin atomlarının hacim sahibi olduğu açıkça söylenir. Fakat hemen ondan önceki Heraclitus ve Hipassus hakkındaki rivâyet gibi bu rivâyetin de, inanıyorum ki, ondan önce sözde Plutarch'ın *De Placitis Philosophorum*'unun Arapça tercümesine sahip olan biri tarafından sonradan bozulduğu gösterilebilir. Bu iki rivâyet, Pythagoras hakkındaki bir bölümde, Phthagoras'a yöneltilen bir soruyu ve onun cevabını ihtiva eden bir pasaj¹⁸ ile: "Pythagoras'ın iki akıllı öğrencisi vardı."¹⁹ cümlesiyle başlayan pasaj arasına sokulmuştur. Heraclitus ve Hipassus hakkındaki rivâyet ile bu iki pasaj arasında yer alan Democritus ve Epicurus hakkındaki birleşik rivâyetin Pythagoras ile hiçbir alakası yoktur. Göstereceğimiz üzere, onlar sözde Plutarch'ın *De Placitis Philosophorum*'undan alınmıştır ki, orada onlar tarihî sıra itibarıyla Pythagoras'la ilgili bir haberdan sonra gelirler. Fakat bizim tahrifçimiz, bu rivâyetleri Pythagoras hakkındaki rivâyete niçin soktuğunu açıklamak için sözde Plutarch'ın hem orijinal Grekçe'sinde hem de Arapça versiyonunda yer alan "Heraclitus ve Metapontumlu Hipassus" başlangıç kelimelerini²⁰ "Heraclitus ve Hipassus, Pythagorasçılardandı"²¹ şeklinde değiştirdi ki, bu onun muhtemelen Heraclitus ve Hipassus'un Pythagoras mektebinden olduklarına dair bazı söylentiler işitmiş olması gerektiğinden dolayı böyle yapmış olmasını haklı çıkarır.²² Bunu takiben sözde-Plutarch'ın *De Placitis*'inin Arapça tercümesine sadık kalarak,²³ tahrifçimiz Demokritus ve Epicurus hakkındaki rivâyetini "Demokritus'un günlerinde felsefe ile uğraşan Epicurus",²⁴ cümlesiyle takdim eder ki, onun

aşağıda, s. 487 dn.1). Sözde-Plutarch'ın Arapça tercümesinde, buradaki *ideas* terimi *sükûl* olarak tercüme olunmuştur. (Bedevî, s. 158, I. 7). Aynı şekilde Nemesius *De Natura Haminis*'de (PG 40, 536 B; krş. Diels, *loc. cit.*) *skemata*'yı atomların tavsifi olarak kullanır. Diels'in *Die Fragmente der Vorsokratiker*'inde Simplicius'dan alınan bir pasajda atom için *eidos* terimi kullanılır. Burada da *eidos* hiç kuşkusuz *skema* anlamında kullanılmıştır.

¹⁸ *Milel*, s. 277.

¹⁹ Aynı yer.

²⁰ Diels, *Doxographi Graeci*, s. 283, II. 17-18 (Arapça, s. 102, I. 4).

²¹ *Milel*, s. 277.

²² Krş. Zeller, *Phil. d. Gr.* 1⁴, s. 568-569 ve 457-488 üzerine dn., Diels, *op. cit.*, s. 145, 152, 178.

²³ *Arabic De Placitis*, s.102, I.10.

²⁴ *Milel*, s. 277.

Grekçesi de şöyledir: “Demokritus’a göre felsefe ile uğraşan Neoches’in oğlu Epicurus.”²⁵ Daha sonra müteakiben yine sözde Plutarch’ın *De Placitis*’inin hem orijinal Grekçesinde hem de Arapça tercümesindeki kısmen hatalı cümleye bağlı kalarak, tahrifçimiz, Epicurus’un atomlara “şekil, büyüklük ve ağırlık” atfettiğini, buna karşılık Demokritus’un onlara yalnızca “büyüklük ve şekil” atfettiğini söyler.²⁶

Böylece, sözde-Plutarch’ın *De Placitis*’inden daha sonra tahrif edilen pasajdan başka, Şehristânî tarafından muhâfaza edilen bu Doksoprafide hiçbirşey yoktur; muhtemelen o ilk müslümanların Grek atomlucuğu hakkındaki bazı müphem bilgilerini tedarik ettikleri atomların hacim ve büyüklük sahibi olduğunu öğrenebildikleri ilk kaynaklardan biridir. Çok zıt bir şekilde, o onlara atomları hacim ve büyüklüklerinin olmadığını telkin etmiş olabilir.

Bununla birlikte biz, Şehristânî tarafından muhâfaza edilen Doksografinin ilk müslümanların elde edebilecekleri tipden tek eser olmadığını farzedebiliriz. Başka bir çok doksografi olmuş olması gerekir ve onlar arasında atomculuk, özellikle Demokritus atomculuğu hakkında tahrif edilmiş görüşleri ihtiva edenler de bulunmuş olmalıdır. Çünkü Demokritus her tür görüşün üzerine asılabileceği gözde bir askı olarak bilinir. Diels’in *Fragmente der Vorsokratiker*’inde ötekilerden daha çok Demokritus başlığı altında otontik olmayan fragment toplanmıştır. Bu fragmentlerden bir kısmı ancak son asırda gün ışığına çıkarılmıştır. Bu çok sayıdaki sahte Demokrituscu fragmente ben bir tane daha ilâve edeceğim, ki o yerkaplamayan atomların mümkün Grek kaynağı meselesiyle ilgilidir.

Fragment Isaac Israeli’nin eseri *De Elementis*’deki bir pasaja yerleştirilmiştir. Arapça olarak dokuzuncu veya onuncu yüzyılda yazılan bu eserin orijinali kaybolmuştur. Fakat onun onikinci yüzyılda yapılan bir Latince²⁷ ve onüçüncü yüzyılda yapılmış bir İbrânice tercümesi vardır.²⁸ Pasaj Israeli’nin Galen’in unsur (element) tarifinin anlamına ilişkin tartışması esnasında yer alır ki, Israeli şunu aktarır: “Unsur bir şeyin parçalarının en küçüğüdür.”²⁹ O, Galen’in tarifinde kullanılan “parçaların en küçüğü” tabirinin çeşitli mümkün anlamlarını tartışır.³⁰ Daha sonra o farazî bir muhataba Galen’in tarifindeki “en küçük parçalar”la “cismın yüzeylere, yüzeylerin

²⁵ Diels, *ot. cit.* dn. 4, s. 285^a. II. 1-2.

²⁶ *Milel*, s. 277, krş. Diels, *op. cit.* dn. 4. s. 285^a, II. 12-15 (Arabic, s. 102, II. 14-16).

²⁷ *Liber de Elementis in Omnia Opera Isaac* (1515), fols III. c. Xd.

²⁸ *Sefer ha Yesodot*, ed. S. Fried (1900).

²⁹ *De Elementis*, fol. VII d, I. 13 (*Yesodot*, s. 40, I. 7); Galen, *De Elementis, ex Hippocrate* I, 1 (*Opera*, ed. Kühn, I. s. 413); *De Hippocratis, et Platonis Placitis* VIII, 2 (V, s. 661).

³⁰ *De Elementis*, fol. VII d, I. 17- fol. VIII^a, I. 5; *Yesodot*, s. 40, I. 9, s. 43, I. 1.

çizgilere ve çizgilerin noktalara bölünmesine benzer, cismin tabîî olarak kendilerine bölündüğü ve keza onlardan birleştiği” parçaların kasdedildiğini söyler.³¹ Başka deyişle, “en küçük parçalar”, haklarında Aristo’nun “bütün bunlar başka şeylerde mevcuttur ve onlardan hiçbirini ayrı olarak bulunmaz.”³² dediği yüzeyler, çizgiler ve noktalar gibi matematik kavramlardır. Ondan sonra Israeli muhatabına Galen’in tarrifiyle ilgili böyle bir yorumu “Demokritus’un bir cümlesiyle” destekleyebileceğini söyler, “çünkü Demokritus cismin yüzeylerden, yüzeylerin çizgilerlerden ve çizgilerin noktalardan meydana geldiğini söylemiştir.”³³

Demokritus’un öğretilerini haber veren bugün mevcut fragmentlerden hiçbirinde bu tür bir cümle bulunmadığı için, Jacob Guttman, Isaac Israeli hakkındaki monografisinde, bu cümleyi Israeli’nin kendisinin yazdığı bir cümle olarak görür ve onu Israeli’nin Demokritus’un atomlar teorini bir yanlış yorumlaması olarak ilan eder.³⁴ Bana göre, bu hüküm yanlıştır. Dahili delîl cümlelerin bir kaynaktan iktibas olduğunu göstermektedir.

Delîlin iki yönü vardır.

Birincisi, onun farazî muhatabının bu cümlesinin Israeli tarafından takdim edildiği tarzıdır. Kelimesi kelimesine Arapça orijinaline sadık gibi görünen Latince tercümesine göre o şöyledir: “Ve o onu Demokritus’un bir cümlesiyle destekler, çünkü Demokritus demiştir.”³⁵ Eskiden, iktibas işaretleri icat edilmeden önce, bu tür giriş kelimeleri onu takip eden şeyin bir iktibas olduğu anlamına gelirdi.

İkincisi, Israeli’nin farazî muhatabının teklifi reddindeki kendi yorumudur. O şöyledir: “Ona deriz ki: Senin iktibas ettiğin Demokritus’un cümlesi, yani, noktaların bir araya konduğunda bir çizginin ortaya çıkacağı iki yoruma elverişli bir cümledir.”³⁶ Ondan sonra Israeli bu mümkün yorumların ne olduğunu açıklamaya devam eder. İmdi Israeli’nin, kendisinin farazî muhatabının ağzından aktardığı Demokritus’un cümlesine ilişkin iki olası yorum ileri sürmesi gerçeği, cümlelerin Israeli’nin kendi yazması olmadığını ortaya koyar, çünkü kesinlikle o bizzât kendisinin ifade ettiği bir cümleye ilişkin iki olası yorum ileri sürmezdi. Öyleyse, hiç kuşkusuz,

³¹ *De Elementis*, s. 8^a, II. 5-11 (*Yesodot*, s. 43, II. 1-5).

³² *Metaph.* XI. 2, 1060^b, 16-17.

³³ *De Elementis*, s. 8^a, II. 11-14 (*Yesodot*, s. 43, 5-6).

³⁴ Krş. Jacob Guttman, *Die Philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli* (1911), s. 13; s. 62, dn. 1.

³⁵ Krş. dn. 33.

³⁶ *De Elementis*, s. 8^a, II. 17-19 (*Yesodot*, s. 43, II. 10-11).

cümle ya, Grekçeden tercüme olan yahut Grek kaynaklarına dayanarak orijinal olarak Arapça kaleme alınan bir doksografideki Demokritus'a dair bir pasajdan iktibasır.

İsraeli'deki iktibasın kendisinden alındığı tam pasajın ne olduğu Aristo'daki iki pasaja dayanarak yeniden kurulabilir ki göstereceğinin üzere, bu iki pasaj Demokritus'dan alınan bu iktibasda yansıtılmıştır.

Bu pasajlardan ilki *Metafizik*'de yer alır, orada Platonculardan bahsederken Aristo, bir bakımdan onların kendilerinin ilk ilkesi olan biri matematik bir "nokta" olarak ele aldıklarını söyler, çünkü "bir konumu" olmayan bir noktadır," ve onlar böyle yapınca da "öteki bazılarına" yani atomcu Leucippus ve Demokritus'a benzerler, "onlar varlıkları en küçük parçası olan şeylerden birleştirirler."³⁷ Şu halde, burada matematik nokta ile Demokritus'un atomu arasında bir benzerlik ortaya konmuştur, gerçi yakından ele alındığında benzerliğin yalnızca bölünmezlik, yani matematik noktanın ve Demokritus'un atomunun bölünmezliği hakkında olduğu anlaşılmakta ise de bu analogide Demokritus'un atomunun, matematik nokta gibi yer kaplamasız olduğuna hiçbir işaret yoktur.³⁸

De Anima'da yer alan ikinci pasajda Aristo, nefsin birlerden meydana gelen, kendiliğinden hareket eden bir sayı olduğunu savunan Xenokrates'in görüşüyle özdeşleşen bir görüşe karşı çıkar. Aristo'nun delili iki kısma ayrılır. Birinci kısımda,³⁹ O, Xenokrates'in sayı-nefsinin kendisinden meydana geldiği birlerin yer kaplamasının olmadığını varsayar, fakat, tartışma esnasında, onların kendiliğinden hareketli olmalarından, o, her ne kadar yer kaplamaları yoksa da, onların konumları olması gerektiği ve dolayısıyla nokta oldukları neticesine ulaşır, çünkü kendisinin başka yerdeki bir cümlesine göre, nokta bölünmeyen, yani yer kaplamayan fakat konumunu olan bir şeydir.⁴⁰ Delilin ikinci kısmında Aristo kelimesi kelimesine tercüme edildiğinde, şu cümle ile başlar: "Bundan başka, birler yahut küçücük zerrelere deyip demememiz arasında fark yok gibi görünüyor, çünkü eğer *Demokritus'un küçük kürelerinin dışında noktalar oluşmuş olur ve miktar değişmeden tek başına kalırsa*, devam eden herşeyde olduğu gibi, bunda da halâ harekete sebep olan birşey ve hareket eden bir-

³⁷ *Metaph.* XIII, 8.1084^b, 25-28.

³⁸ *In De Caelo* III, 4, 303^a, 8-9, Profesör Harold F. Cherniss, bana, Aristo'nun, Leucippus ve Demokritus'un, kendilerinin atomlar teorisiyle "bir şekilde eşyayı sayılar yahut sayı bileşikleri olarak anladıklarını" söylediğini hatırlattı. Burada da atomların sayılara benzetilmesi yalnızca sayılar gibi bölünmez olduklarını ifade eder; o sayılar gibi onların da yer kaplamaz oldukları anlamına gelmez.

³⁹ *De Anima* I, 4, 408^b, 30-409^a, 10.

⁴⁰ *Metaph.* V, 6, 1016^b, 25-26, 30-31.

şey olacaktır.”⁴¹ Aristo’dan yapılan bu iktibasta italik harflerle yazdığımız cümlelerin kesin olarak ne anlama geldiği tamamen açık değildir. Fakat dokuzuncu yüzyılda Arapça’ya tercüme edilen Themistius’un *De Anima* şerhinde Aristo’nun bu cümlesi şöylece tefsir edilmiştir. “Bizim nefsin birlerden yahut Demokritus’un küre şeklinde olduklarına hükmettiği, küçücük parçalardan oluştuğunu söyleyip söylemememiz arasında fark yoktur, çünkü eğer *bir kimse Demokritus’un kürelerinin artık küreler olmadığını fakat sadece niceliklerini muhafaza eden noktalar olduğunu kabul ederse*, hiçbir şey onlardan bazılarını harekete sebep olmaktan ve diğerlerini hareketli olmakta alıkoymaz, tıpkı onlar küçük cisimler oldukları haldeki gibi.”⁴²

Belki Aristo’daki altı çizili orijinal cümlelerin Themistius’daki altı çizili tefsiri olmasını arzuladığımız kadar açık değildir. Onun demek istediği şudur: *Eğer bir kimse Demokritus’un küçük kürelerine (spheres) yahut atomlarına hacim sahibi noktalar demeyi arzularsa*, öyle diyebilir. Aristo’daki pasajın yorumu İbn Rüşd tarafından daha kesin bir şekilde açıklanmıştır. O Aristo’daki aynı pasaj üzerine yorumunda çok açık bir şekilde Themistius’un şerhine dayanarak şöyle demektedir: “Aristo’nun onunla kasdettiği, zannımca, şudur: Ve aynı şekilde noktanın kendiliğinden hareket etmesinin mümkün olduğunu iddia eden kimse bu iddiasının sonucu olarak noktanın bir cisim olduğunu da kabul edecektir. Bu nedenle biz pekâla Demokritus’un kendi kendine hareket eden küre şeklindeki atomlarının noktalar denecek kadar küçük olduklarını söyleyebiliriz, çünkü bu iddiadaki kullanılışına göre, nokta cisimden başka bir şey değildir.”⁴³ Hiç kuşkusuz, Aristo’daki pasajın Themistius ve İbn Rüşd’ün şerhlerinde yer aldığı şekliyle tefsiri Grek Peripatetik okullarıyla başlayan ve onların müslüman takipçileri vasıtasıyla devam eden, birbiri ardınca gelen çeşitli felsefe mekteplerinde hakim olan geleneksel tefsiri gösterir.

Şimdi biz, Aristo’nun maddenin sonsuzca bölünebilirliği görüşüne zıt olarak, şeylerin nihai olarak atom adı verilen bölünemezlerden meydana geldiğine inanan Demokritus’un görüşünü okuyucularına aktarmak isteyen bir doksograf tahayyül edelim. Bundan başka, kuşkusuz matematik bir noktanın bölünemez olduğunu bilen doksografımızın Aristo’nun Demokritus’un atomlarına genel anlamıyla noktalar da denileceği şeklindeki bu cümlesini bildiğini de farzedelim. Yine bundan başka, kesinlikle matematikçilerin noktaların yanında yüzeylerden ve cisimlerden de bahsettiğini bilen doksografımızın Aristo’nun yüzeyler cisimlerin parçaları ve bölüm-

⁴¹ *De Anima* I, 4, 409^a, 10-13.

⁴² *Themistius in Libros de Anima Paraphrasis*, ed. R. Heinze (1899), s. 31.

⁴³ *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis de Anima Libros I*, Comm. 69 (ed. Stuart Crawford [1953], s. 94, II.17-22).

leridir, çizgiler yüzeylerin parçaları ve bölüşümleridir ve noktalar çizgilerin parçaları ve bölünmeleridir, şeklindeki cümlelerini de bildiğini farzedelim.⁴⁴ Bütün bunların doksografımızın zihninin gerisinde olduğunu farzettığımız vakit biz kolayca onun Demokritus'un atomlar konusundaki görüşü hakkında, tam şekli aşağıda bulunan cümleyi kaleme almış olduğunu anlayabiliriz. "Demokritus bütün varlıkların ilkesini noktalar gibi bölünemeyen küçük yuvarlar olduğunu tasdik eder, öyle ki, cisim yüzeylerden, yüzeyler çizgilerden ve çizgiler de noktalardan meydana gelir." Bu, İsraili'nin farazî muhatabı tarafından iktibas olunan cümlelerin son kısmıdır.

Kuşkusuz doksografımız "noktalar" terimini onun Aristo'nun iki pasajında kullanıldığı, bölünemez olduğu halde yer kaplayan bir birşey anlamında kullanılmıştı. Fakat bu doksografiyi okuyan ilk müslüman felsefe araştırmacılarının yukarıda iktibas olunan Aristo'daki iki pasajda "noktalar teriminin hacim sahibi birşey anlamında genel kullanılışından ziyade noktanın konumu olan fakat hacmi olmayan birşey olduğu şeklindeki herkesce bilinen matematik ve felsefî sözü biliyor olmaları daha muhtemeldi. Böyle bir doksografiden onların edindiği izlenim Demokritus'un atomlarının, matematik noktalar gibi, yer kaplamalarının olmadığı idi.

Bu doksografik beyanın, okuyucuları Demokritus'un atomlarının yer kaplamasız olduğu kanaatine götürmüş olabileceğinin delili İsraili'nin onun hakkındaki yukarıda işaret ettiğimiz yorumunda bulunabilir.

Aristo'nun fiziğe ait eserlerini ve *Metafizik*'inin ve Keza sözde Plutarch'ın *De Platicis Philosophorum*'unun Arapçaya çevrilmiş olduğu bir zamanda yaşayan İsraili kuşkusuz Demokritus'un atomlarının yer kapladığını ve Aristo'nun atomculuğa karşı çıktığını biliyordu ve, göreceğimiz gibi, Aristo'nun ona niçin karşı çıktığını da biliyordu. O kesinlikle İslâm'da, atomlara inananlar arasında, atomların yer kaplamadığına inananların ve onların yerkapladığına inananların da bulunduğunu biliyordu, çünkü, islami atomculuğa ilişkin tartışmasında o hem bu görüşleri zikreder hem de onların karşısında yer alır.⁴⁵ Bununla birlikte, muhtemelen o, farazî muhatabının konuşmasına yerleştirdiği Demokritus'un cümlesindeki "noktalar" terimini, "noktalar" teriminin bölünmeyen fakat yer kaplayan bir şey anlamında kullanıldığı Aristo'daki pasajlarla birleştirmede. Ve böylece, o, Demokritus adına iktibas olunan cümledeki "noktalar" yahut "atomlar"la aynı anlamda Galen'in unsurlar tarifindeki "parçaların en küçüğü" ne ilişkin farazî muhatabının açıklamasını tenkidinde Demokritus'un cümlelerindeki "noktalar"ın iki yoruma elverişli olduğunu, onlardan hiçbirinin Galen'in "parçaların en küçüğü"nün açıklaması olarak uygun olmadığını

⁴⁴ *Metaph* X1, 2, 2060^b, 12-15.

⁴⁵ Krş. *Yesodot*, s. 49, II. 14 vd. *De Elementis*, s. 8c, II. 53 vd.

söyleyerek işe başlar. Bu iki açıklama, onun onlarla ilgili tenkidinden ortaya çıktığı gibi, atomlara ilişkin İslâm'da câri iki anlayışa tekâbü'l eder, Yani onlar ya (1) bölünmez ve de yer kaplamazlar yahut (2) bölünmez fakat yer kaplarlar. Onun her iki İslâm atom anlayışıyla ilgili tenkidi ve Demokritus'un delil gösterilen cümlesine ilişkin iki mümkün yorumu, göreceğimiz üzere, Aristo tarafından kullanılan iki delile dayanır. Aristo'nun bu iki delilinden biri cismin bölünmeyen ve yerkaplamayan birşeyden birleştiği iddiasına ve öteki yer kaplayan bir şeyin bölünemez olabileceği iddiasına karşıdır.

Aristo'nun bir cismin hem bölünemez olan hem de yerkaplamayan birşeyden meydana gelmiş olabileceği iddiasına karşı delili birkaç yerde yer alır. Bir yerde, o, hem bölünemez olan hemde yer kaplamayan şeyleri parçaları olmaması sebebiyle onlar birbirleriyle temasta oldukları vakit temasın "bütün olarak bütünle" olacağını, fakat, eğer böyle ise, onları bir cisim oluşturamayacağını, çünkü kesintisiz bir nicelik olan cismin ayrı parçaları bulunmadığını ileri sürer.⁴⁶ Başka bir yerde, o, cismi oluşturan parçaların noktalar olamayacağını ileri sürer, çünkü "bir tek büyüklük oluşturmak için noktalar birbirleriyle temas ettiklerinde ve birlikte bulunduklarında bütünü daha büyük yapmazlar... Bundan dolayı, bütün noktalar birleştirilse bile, onlar bir büyüklük meydana getirmezler."⁴⁷ Üçüncü bir yerde, o sadece sorar: "Ve nasıl bir büyüklük bölünemez şeylerden meydana gelebilir?"⁴⁸ Bunun gibi İsraili de Demokritus'un cümlesindeki noktaların yer kaplamaz oldukları iddiasına göre bu tür herhangi iki nokta arasındaki birleşmenin bütünü bütünle birleşmesi olacağını ileri sürer, ancak "eğer... bir noktanın diğeriyle birleşmesi bütünü bütünle birleşmesi ise, o takdirde iki nokta bir nokta oluşturacak ve onların yeri bir yer olacaktır, çünkü onlardan hiçbirinin yer kaplaması olmaması ve aralarında bir farklılığın bulunmaması nedeniyle birinin bütünü ötekini bütünüdür. Ve aynısı üçüncü, dördüncü ve sonsuza kadar ondan sonraki noktalar hakkında da geçerlidir."⁴⁹ İsraili'nin bizim tamamlamamızı beklediği akıl yürütmenin neticesi şudur: Bu sebepten bu tür noktaların birleşmesi bir cisim oluşturamaz.

Ve bir cismin kendilerinden meydana geldiği bölünemezlerin uzanımı olduğu iddiaları hakkında Aristo, ona karşı delilini şu cümlesinde özetler: "bölünemez büyüklüklerden söz etmek doğru değildir."⁵⁰ Bunun gibi, İsrailide Demokritus'un fragmentindeki noktaların bölünemez olmakla birlikte yer kapladıkları ve parçaları

⁴⁶ *Phys.* VI, 1, 231^b, 2-5.

⁴⁷ *De Gen. et Corr.* I, 2, 316^a, 30-34.

⁴⁸ *Metaph.* XIII, 8, 1083^b, 15-16.

⁴⁹ *De Elementis*, s. 8^a, II. 21-27 (*Yesodot*, s. 43, II. 11-17).

⁵⁰ *Metaph.* XIII, 8, 1038^b, 13-14.

olduğu, öyle ki, bir nokta diğeriyle birleştiğinde, onun parça olarak parça ile birlikte olduğu iddiasını ele alarak şunu ileri sürer: “Ve, eğer bir noktanın bir başka nokta ile birleşmesi onun parçasının ötekinin parçasıyla birleşmesi gibi ise o takdirde bundan zorunlu olarak [noktanın] bölünmesi ve parçalanması neticesi çıkacaktır, fakat bu onun [cismın noktalarından mürekkep olduğu] iddiasını ortadan kaldırır, çünkü nokta bölünemezdir.”⁵¹ Burada, yine, Israeli bizden neticeyi tamamlamamızı bekler ki, o da, Aristo’nun ifade ettiği gibi, “bölünemez büyüklüklerden söz etmenin doğru olmadığı”dır.

Böylece, bize, Kelâm’ın yer kaplamayan atomlar anlayışını Grek felsefesinden almamış olabileceği söylendiğinde, biz onun bu anlayışı Şehrîstânî tarafından muhafaza edilen halâ mevcut olan Doksografiden almış olabileceğini söyleyebiliriz ki, orada, Demokritus’un atomları imalı bir şekilde Aristo’nun “madde”si ile irtibatlandırılmış ve örtülü bir şekilde “basit ruhlar” olarak işaret edilmiştir, ve yine orada Epicurus’un atomları daha doğrudan “sûretler” olarak ve “mekan ve boşluğun üstünde” olarak tavsîf edilmiştir, yahut onun bu anlayışı Israeli tarafından atıf yapılan ve onda Demokritus’un atomlarının “noktalar” olarak nitelendiği bugün mevcut olmayan bir Doksografiden almış olabileceğini söyleyebiliriz.

3. Kelâm Atomculuğunda Yansıdığı Şekliyle Atomların Grekçe Tasviri

İslâm atomcularının nasıl Grek atomcularının atomu ezeli, sonsuz ve büyüklük sahibi olarak nitelemelerini ele aldıklarını gördükten sonra, şimdi de onların nasıl Grek atomcuları tarafından kullanılan atomların bazı başka karakteristik nitelemelerini ele aldıklarını, onların erken dönem Demokritus tipi nitelemeler mi yoksa geç dönem Epicurus tipi nitelemeler mi olup olmadıklarını görelim.

Aristo’nun haber verdiği göre,¹ Demokritus’un atomculuğunda atomlar “gayrı-mevcut” (*ovk ön*) diye nitelenen boşluğa zıt olarak “mevcut” (*ön*) diye nitelenirler ve keza onlar üç yönden birbirlerinden farklı olarak nitelenirler. (a) Onlar durum yahut “dönüş” bakımından farklıdırlar. Mesela, “yukarı ve aşağı, ön ve arka [sağ ve sol]” gibi;² (b) Onlar biçim yahut dış hatlar bakımından farklıdırlar, mesela “köşeli, düz ve yuvarlak” gibi; (c) onlar sıra yahut “temas” bakımından farklıdırlar, mesalâ, A ve N harfleriyle adlandırılan herhangi iki atom ya AN sırasıyla yahut NA sırasıyla

⁵¹ *De Elementis*, s. 8^a, II. 27-30 (*Yesodot*, s. 43, II.17-18).

¹ *Phys.* I. 5, 188^a, 22-26; *Metaph* I. 4, 985^b, 4-19; VIII, 2, 1042^b, 12-15.

² Parantez içindeki ilâve için, bk. *Phys.* III, 5, 205^b, 32-33.

sıraya konulabilir, öyleki onların arasındaki temas farklı olur. Bütün bu nitelermeler, göstermeye çalışacağız, Kelâmda ki atomculuk tartışmalarında yansımıştır.

“Varlığa” gelince, Kelâmda “varlık”(vücud) Basra mektebine mensup Ebû Hâşim tarafından atomun temel sıfatlarından biri olarak alınmıştır.³ “Durum” yahut “dönüş”e gelince, onunla “yukarı ve aşağı, ön ve arka, sağ ve sol” zıtlıkları kasdedilir, Kelâmda bu konu, atomla münâsebeti bakımından *cibet* tartışmasında yansır,⁴ cihet terimi “sağ ve sol, yukarı ve aşağı, ön ve arka” olarak açıklanmıştır.⁵

“Biçim”e gelince Kelâmda atomların herbirinin kareye mi benzediği yoksa yuvarlak mı olduğu konusunda bir tartışma vardır.⁶

“Sıra” yahut “temas”a gelince, Kelâmda genel olarak atomlar arasında temas olduğu ve bundan dolayı muhtemelen “sıra” farklılığı bulunduğu farzedilir.⁷

Grek atomculuğunda, büyüklük, biçim ve ağırlık özellikleri dışında, çarpışmalarından önce ezeli atomların, renk, koku, tat, sert, soğuk ve sıcaklık⁸ gibi “müşâhede alanımıza giren şeylere ait niteliklerden hiçbirine” sahip olmadıkları söylenir.⁹ Kelâmda bu meselede bir görüş ayrılığı vardı. Bir yanda, Ebû'l-Huzeyl,¹⁰ Fuvatî¹¹ ve Ebû Hâşim¹² yaratılmış atomun renk, tat, koku vb. gibi arazlardan yoksun olmasının mümkün olduğunu savunuyorlardı. Öte yanda, Iskâfî¹³ ve Kâbî,¹⁴ ikincisinin dininden, atom “için renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık ve kuruluktan yoksun olmanın imkânsız olduğunu” savunuyorlardı. Atomların büyüklüğünün olup olmadığı problemiyle onların arazlarının olup olmadığı problemi arasında hiçbir mantiki bağlantı yok gibi görünüyor. Atomların arazlardan yoksun olabileceğini söyleyen Ebû Hâşim onların büyüklükleri olduğunu söyler;¹⁵ onların arazlardan yok-

³ *Mesâil*, s. 3, 8.

⁴ *Age.*, 40; krş. *Makâlât*, s. 316.

⁵ *Mesâil* s. 41; Krş. *Makâlât*, s. 316.

⁶ Krş. Horten *Probleme*, s. 226.

⁷ Krş. *Makâlât*, s. 302, 303; Horten, *Probleme*, s. 224-225; Pines, s. 8-9.

⁸ Diogenes, X, 54.

⁹ Lucretius, II, 730-859.

¹⁰ *Makâlât*, s.311-312.

¹¹ *Age.*, s. 304.

¹² *Mesâil*, s. 43.

¹³ *Makâlât*, s. 302.

¹⁴ *Mesâil*, s. 43. Fakat *Usûl*'de (s. 56) Ka'bî'nin cevherin renk dışında bütün arazlardan yoksun olabileceği görüşünde olduğu söylenir.

¹⁵ *Mesâil*, s. 38.

sun olamayacağını söyleyen Ka'bî onların büyüklüğü olmadığını söyler;¹⁶ ve onların arazlardan yoksun olabileceğini söyleyen Ebû'l Huzeyl onların büyüklüğü olmadığını söyler.¹⁷ Maimonides kendi zamanında Kelâmın hâkim görüşünü şöylece yeniden ortaya koyar: "Allah tarafından yaratılan atomlardan herbiri renk, koku ve hareket yahut sükûn gibi kendisinden ayrı olamayacağı arâzlara sahip olması gerekir; fakat, nicelik bir istisnadır, çünkü onların görüşüne göre, bu cevherlerden hiçbirinin niceliği yoktur; gerçekte, nicelik onlar tarafından araz olarak gösterilmez ve onlar tarafından araz terimleri içinde düşünülmez."¹⁸

Yine, Grek atomculuğunda, ezeli atomlar renk, koku, tat, sertlik, soğukluk ve sıcaklık gibi niteliklere sahip olmamalarında karşın tamamen hareket halindedir.¹⁹ Bunun gibi İslâm atomculuğunda, atomların renk, tat, koku ve benzerleri gibi, arazlarından yoksun olabileceğine inanan Ebû'l Huzeyl'in de onların hareket ve sükûna ve toplanma ve ayrılma gibi onların neticesi olan özelliklere sahip olduklarını söylediği rivâyet edilir.²⁰

Grek, yahut daha çok Epicurus atomculuğunda serbest atomların ezeli hareketi atomlar tesâdüfî çarpışmaları yoluyla bileşik cisimler biçimi aldıklarında bile durmaz. Bileşik cisimler içinde bileşen atomlardan herbiri yine hareket halindedir ve gerçekte, bileşik herhangi bir cismin hareketi onu oluşturan atomların toplam hareketlerinin neticesidir.²¹ Herodotus'a mektubunda, Epicurus atomlar bileşik cisim olduklarında "titreşimi muhâfaza ederler" diyerek bu konudaki maksadını anlatır.²² Her ne kadar bu mektup Arapçaya tercüme edilmediyse de, bu görüş Kelâm atomcuları tarafından kabul edilmiştir. Böylece, atomların yalnızca harekete değil fakat aynı zamanda öteki bütün araz çeşitlerine malik olduğuna inanan Kelâm atomlarının Maimonides tarafından şu görüşe inandıkları haber verilir: "Bir cisimde mevcut olan arazlara gelince, onlardan hiçbirinin bilhassa bir bütün olarak cisme ait olduğu söylenemez, aksine onların görüşüne göre, bu arazlardan herhangi biri, cismin oluştuğu atomlardan herbirinde bulunur." Örnekler olarak, Maimonides beyazlık, hareket, hayat ve his gibi arazları zikreder. Örnek olarak hareketi kullanımında o şöyle

¹⁶ Age., s. 38.

¹⁷ *Makâlât*, s. 307.

¹⁸ *Moreh I*, 73, Prop. 5, s. 138. II. 21-25 Krş. *Usûl*, s. 56; *Irşâd*, s. 13.

¹⁹ Aëtius, *De Placitis Philosophorum I*, 3,18; I, 12, 5 (Arapça, s. 112, II. 13-14; s. 117, I. 6); Diogenes, X, 43.

²⁰ *Makâlât*, 303-311-315, Krş. a.ş.d. dn. 50.

²¹ Bu konuda, bk. Bailey, *Greek Atomists and Epicurus*, s. 330 vd.

²² Diogenes, X, 43.

der: “Aynı şekilde onlar hareket halindeki bir cisim hakkında, hareket halinde olanın onu oluşturan atomlardan herbiri olduğunu ve ancak o sûretle bütün olarak cismin hareket halinde olduğunu söylerler.”²³ Aynı görüş Bağdâdî tarafından bildirilen aşağıdaki tartışmalarda da ifade edilir. O Ebû'l-Huzeyl'in şunu savunduğunu haber verir: “Birçok atomdan oluşan bir cismin atomlardan birinde bulunan hareket tarafından hareket ettirilmesi mümkündür... Kelâmcıların geri kalanları onun hareket ettirdiği şeyin ancak kendisinde hareket kâim olan atom olduğunu, fakat öteki atomlarla birlikte bütün cisim olmadığını söylerler... Bununla birlikte, eğer bütün olarak cisim hareket etseydi, o zaman onun atomlarından herbirinde hareket olurdu.”²⁴ Aralarındaki farklılığa rağmen, Ebû'l-Hûzeyl ve öte Kelâmcıların ortak kabûlü hareket arazının cisimde değil atomlarda mevcut olduğudur.

Epicurus atomculuğunda İslâm atomcularınca muhtemelen bilinmekte olan başka bir nokta “sapma” teorisidir. Bu teori aşağıya doğru ezeli hareketlerinde atomların dikey düşme çizgisinden biraz yana saptıklarını ifade eder. Çünkü aksi takdirde onlar asla bileşik cisimler oluşturmazlar ve âlemi meydana getiremezler. Bu Epicuruscu sapma teorisi sözde-Plutarch'in *De Placitis Philosophorum*'undaki iki pasajda zikredilir. Arapça versiyonundaki bu pasajlar şöyledir: (1) “Epicurus'a gelince, o atomların bir zaman dikey bir şekilde (*alâ'l-istikâme ve'l-kıyâm*) ve başka bir zaman sapmış olarak (*alâ'lmeyl ve'i-in'itâf*) hareket ettiğini düşünür.”²⁵ (2) “Epicurus'a gelince o, biri paralel çizgilerle (*alâ'l-istivâ*) ve öteki sapmış çizgilerde (*alâ'-l meyl*) olan iki [hareket] türüne inanırdı.”²⁶ Kendilerinin atomlar teorisinin izahında Kelâmcılar sapmadan söz etmezler, ve bu, atomların tesadüfen çarpışmadıkları fakat Allah tarafından birleştirildikleri söylenen kendilerinin atomlar teorisine çok uygundur, çünkü bu teoride birleşmeyi izah için saptmaya ihtiyaç yoktur.

Bununla birlikte, Epicurus'un atomlar teorisine ilişkin izahlarında, öyle görünüyor ki, bazıları onu bilmiyordu. Böylece Saadia ve Şehrîstânî Epicurus atomculuğunu ele aldıklarında onun sapma teorisine işaret eder gibi görünürler, birincisi bunu atomlar “âlemin şimdi işgal ettiği yere yöneldiler ve toplanıp sıkıştılar,”²⁷ şeklindeki cümlesinde ve ikincisi atomlar “kendi hareket ciheti türüne göre hareket ederler,”²⁸ şeklindeki cümlesinde yapar.

²³ *Moreh Nebukim* I, 73, Prop. 5, s. 138, I. 26, s.139, I.1.

²⁴ *Fark*, s. 112-113.

²⁵ Aëtius, *De Placitis Philosophorum* I, 12,5 (Arapça, s. 117, II. 4-7).

²⁶ *Age*, I, 23, 4 (Arapça, s. 120, II. 9-11).

²⁷ *Emunot* I, 3, dokuzuncu Theory, s. 61, II. 15-16.

²⁸ *Milel*, s. 277. Kezâ onun *Nihâye* (s. 123)'deki saptmaya göndermesine bk.

Grek atomculuğunda, atomların yalnızca akıl ile kavranabilir olduğunu söylenmiş²⁹ ve “atomun duyumuzla asla görülemeyeceği”³⁰ ileri sürülmüştür. Bu konuda Kelâmcılar arasında bir görüş ayrılığı vardı, bazıları atomun görülebileceğini ve tadılabileceğini yahut yalnızca görülebileceğini savunurken ötekiler atomların duylardan herhangi biriyle algılanabileceğini inkâr ettiler.³¹

Grek atomculuğunda, atomların her ne kadar şekil bakımından farklı iseler de, “cins olarak aynı oldukları” söylenir.³² Bunun gibi Kelâmda da Basra okulunun “atomların hepsinin cins bakımından aynı olduğunu” savunduğu rivâyet edilir.³³ Bununla birlikte, Bağdâd mektebinin temsilcisi olarak Ka'bî onların hem benzer hem farklı olduğunu iddia eder.³⁴ Aynı şekilde Hint atomculuğunda atomların esasen aynı cins olmadıkları söylenir.³⁵ Maimonides, kendi zamanında Kelâmın hakim görüşünün “bütün atomların birbirine benzer olduğu; hiçbir bakımdan aralarında bir fark bulunmadığı” iddiasında olduğunu ifade eder.³⁶

Grek atomculuğunda olduğu gibi, Kelâm atomculuğunda da, cisimler atomların birleşmesinden meydana gelir ve bu yalnızca atomlara büyüklükler veren Kelâmcılara göre değil fakat aynı zamanda atomların büyüklüğü olmadığına inanan Kelâmcılara göre de böyledir. Bu sonuncular iki gruba ayrılır. Bir gruba göre, büyüklüğü olmayan atomların birleşmesi büyüklüğü olan bir cisim oluşturur. Başka bir gruba göre ise, büyüklüğü olmayan atomlar birbirleriyle birleşmek sûretiyle büyüklüğü olan cisimler haline gelirler, atomların birleşmesi neticesinde bir tek cisim değil fakat aksine birleşime katılan atomlar ne kadar çoksa o kadar cisim oluşur.³⁷ Sırf birleşmeyle büyüklüğü olmayan atomların nasıl büyüklüğü olan bir cisim oluşturabilecekleri, yahut büyüklüğü olan cisimlere dönüşebilecekleri açıklanmaz ve zaten Saadia “ne uzun ne geniş ve ne de derin olan şeyin uzunluğu, genişliği ve derinliği olan bir şeye” dönüşebileceğini düşünmenin tamamen saçma olduğunu ileri sürerek

²⁹ Aëtius, *De Placitis Philosophorum* I, 3,18, s. 285^a, II. 3 ve 8 (Arapça, s. 102, II.11 ve 13) Krş. Diogenes, X, 56; Lucretius, I, 268-270.

³⁰ Diogenes, X, 44.

³¹ Horten, *Probleme*, s. 223.

³² *Phys.* I, 2, 184^b, 21.

³³ *Mesâil*, s. 2, I. 2 (German, s. 17-18 ve s.18, dn.1). *Makâlât*, s. 308'de rivâyet edildiği şekliyle Cübâî'nin görüşü de böyledir.

³⁴ Age., II. 2-4 (s.18).

³⁵ Krş. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, s. 65.

³⁶ *Moreh* I, 73, Prop 1; krş. Prop. 8.

³⁷ Age., Prop. 1.

bu görüşü tenkit etmiştir.³⁸ Giderayak, bu delilin Aristo'nun cismi oluşturan parçaların, hiçbir cismin uzanımı olmayan noktalardan oluşamayacağı nedeniyle, noktalar olamayacağı şeklindeki delîlini yansıttığına işaret edilebilir.³⁹ Keza o Grek felsefesindeki atomların nitelikleri olmadığı iddiasına karşı, eğer atomların kendilerinin nitelikleri yoksa, sırf birleşmek sûretiyle onlar nasıl nitelikler kazanabilirler? şeklindeki delîle de benzemektedir.⁴⁰ Onlar cisimlerde birleştiklerinde büyüklüğü olmayan atomlara ne olduğu hakkındaki zamanın Kelâmına dair Maimonides tarafından haber verilen bu iki görüş dokuzuncu asırda da mevcut olmalıydı, zira adı bilinmeyen erken dönem bazı Kelâm atomcularının ve keza İskâfî'nin, Eşarî tarafından açıkça diğerlerine muhalefet olarak, "atomlar birleştiğinde, atomlardan herbirinin tek başına bir cisim olmadığını, çünkü bir cismin birleşen iki atomdan oluştuğunu" savundukları haber verilir.⁴¹

Grek atomculuğu iki anlamda boşluğun varlığını kabul etmiştir: (1) Sonsuz sayıda sonlu âlemlerin içinde yüzdüğü⁴² sonsuz bir boşluk anlamında;⁴³ öyle ki her sonlu âlemin dışında bir boşluk vardı; (2) herbir sonlu âlemdeki cisimlerin kendilerinden oluştuğu atomların arasına serpiştirilen boşluk anlamında.⁴⁴ İslâm atomculuğunda, Kelâmcılara göre yaratılmış olan sonlu âlemin dışında bir boşluk hakkında Cüveynî'nin bir yaratılış delîli vardır, bu delilde onun tarafından âlemin önce *bilinen havada* mevcut olduğu söylenir, ondan sonra hemen ona *bu boşluk* diye işaret edilir ki, ona dayanarak İbn Rüşd, Cüveynî'nin "âlemin etrafında döndüğü bir boşluk içinde olduğuna inandığını" söyler.⁴⁵ Âlemin içindeki boşluğa gelince, Basra okulundan Ebû Hâşim ve Eşarîler'in böyle bir boşluğun varlığını kabul ettiğini, buna karşılık Bağdat mektebinin temsilcisi Ka'bî'nin onu reddettiğini Ebu Reşîd haber verir.⁴⁶ Maimonides'de, zamanının Kelâmcıları arasındaki hakim görüş şöyle ortaya konur: "Dinin asıllarıyla ilgilenenler [yani, Kelâmcılar] bir boşluk, yani içinde asla birşey bulunmayan, bütün cisimlerden boş olan, herhangi bir cevher [yani, atom]-den hâli olan bir veya birkaç mekân olduğuna da inanırlar."⁴⁷ "Bir mekan"la Ma-

³⁸ *Emunot* I, 3 (s. 43, II. 2-3).

³⁹ *De Gen. et Corr.* I, 2, 316^a, 30-34; *Phys.* VI, I, 231^b, 2-5; *Metaph.* XIII, 8, 1083^b, 13-14. Krş. yk., s. 485.

⁴⁰ Plutarch, *Adversus Coloten* 8, IIIc.

⁴¹ *Makâlât*, s. 302.

⁴² *De Caelo* III, 2, 300^b, 8; Diogenes X, 42.

⁴³ Diogenes IX, 31 ve 44.

⁴⁴ *De Caelo* I, 7, 275^b, 29-30.

⁴⁵ *Nizâmîyye*, s. 12 ve *Keff*, s. 40; krş. yk., s. 438 dn. 21.

⁴⁶ *Mesâil*, s. 24.

⁴⁷ *Moreh* I, 73, Prop. 2, 136, II. 2-3.

imonides'in âlemin dışındaki bir boşluğu ve "birçok mekan"la da onun âlemin içindeki atomlar arasındaki bir çok boşluğu yahut aralığı kasdettiğini tahmin edebiliriz. Binâenaleyh, İbn Haldun bir Eşarî olan Bâkılânî'nin "atomun ve boşluğun varlığını tasdik ettiğini"⁴⁸ söylediğinde "boşluk" teriminin onun tarafından hem âlemin dışındaki boşluk anlamında hemde âlemin içindeki boşluk anlamında kullanıldığını varsayabiliriz.

Aristo'ya göre, Leucippus ve Demokritus atomculuğu oluş ve bozuluşu (kevn ve fesad) toplanma ve ayrılma ile açıkladı.⁴⁹ Maimonides'e göre, Kelâma göre de, "oluş toplanmadır ve bozuluş ayrılmadır."⁵⁰

Aristo, Grek felsefesinde mekâna ait büyüklüğün, yani mesafenin,⁵¹ zamanın ve hareketin ya sonsuzca bölünebilir olduğunu yahut atomlardan teşekkül ettiğini ortaya koymuştur.⁵² Âlemdeki herşeyin atomlardan oluştuğu genellemesini yapan Kelâm âlimleri bu genellemeye mesafeyi, hareketi ve zamanı da dahil etmişlerdir. Böylece Ebû'l-Huzeyl "cismnin hareketinin onun atomlarının sayısına göre bölündüğünü... ve bir atoma hulûl eden hareketin başka bir atoma hulûl edenden başka olduğunu" ve keza "hareketin zamana göre bölündüğünü, öyle ki bir zamanda var olan hareketin başka bir zamanda var olan hareketten başka olduğunu" söyler.⁵³ Böylece, Maimonides de zamanının Kelâmında egemen olan atomcu görüşleri yeniden ifade ederek şöyle iddia edildiğini söyler: "zaman "an"lardan mürekkektir... mesâfe kesintisiz değil fakat bölünebilirlik noktalarının bulunduğu parçalardan meydana gelmiştir,"⁵⁴ ve "hareket bir atomun intikalidir, [cismi oluşturan] atomlardan [cismnin üzerinde hareket ettiği bir mesafe] atomundan onun yanındaki başka bir atoma intikalidir."⁵⁵

Grek felsefesine kadar geri götürülebilecek İslâm atomlarının bazı nitelikleri bunlardır. İslâm'da atomların tavsîf edildiği başka nitelikler de vardır. Onlardan bir kısmının kökleri Hint atomculuğundadır;⁵⁶ fakat bir kısmının, kesinlikle, yazarlarının neşeli fantazilerinden başka kaynağı yoktur.

⁴⁸ *Mukaddime* III, s. 40.

⁴⁹ *De Gen. et Corr.* I, 2, 315^b, 4-8.

⁵⁰ *Moreh* I, 73, Prop. I, s. 135, II. 25-26. Bu dördüne Kelâm'da *el-ekvân* (oluş tarzları) terimiyle işaret olunur. Krş. *Irşâd*, s. 10.

⁵¹ *Phys.* VI, 7, 237^b, 35.

⁵² *Age.*, I, 231^b, 18 vd.

⁵³ *Makâlât*, s. 319.

⁵⁴ *Moreh* I, 73, Prop. 3, s. 136, I. 12 ve II. 21-22. Krş. Diels, *Doxographi Graeci*, I. 6, 4, s. 293^a, I. 22, de sözde-Plutarch'ın *De Placitis Philosophorum*'u.

⁵⁵ *Age.*, s. 137, II. 1-2.

⁵⁶ *Krş.*, s. 137, II. 1-2.

II. ATOMCULUĞUN İNKÂRİ ve KUMÛN ve TAFRA TEORİLERİ

Hemen hemen atomculuğun Kelâma girdiği aynı zamanda Grek felsefesinde atomculuğa karşı bir teori olarak anlaşılan maddenin sonsuzca bölünebilirliği teorisi de Kelâma girdi. Bu görüşün Kelâmdaki temsilcileri her ikisi de dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında parlayan Râfîzî Hîşâm b. el-Hâkem ve Mu'tezilî İbrahim Nazzâm idi.¹ Onların görüşleri hakkında en erken rivâyetlerden bazıları şunlardır.

Hayyât'ın bildirdiğine göre Nazzâm "sonsuz olan şeyin ölçü ve uzanım (*misâha ve zer'*) bakımından tamamen geçilemeyeceğini"² kabul etti, fakat yine de, "cismin sonu olması ve ölçü ve uzanım bakımından sınırı olması anlamında sınırlı olduğunu"³ kabul ettiği halde, o "cisimlerin bölünmeyen parçalardan toplanmış olmasını inkâr ederek, vehmin ikiye bölemeyeceği bir cisim parçasının bulunmadığını" iddia etti.⁴ Eşarî'nin kaydettiğine göre, Hîşâm b. el-Hakem ve bazı Râfîzîler şunu iddia ederler: "parça daima bölünebilir ve hiçbir parça yoktur ki, onun da bir parçası olmanın ve bunun için de uzanım yönü dışında bir son yoktur, çünkü cismin uzanımı için bir son vardır fakat onun parçaları için bölünebilirlik bakımından bir son yoktur";⁵ ve aynı şekilde Eşarî Nazzâm'ın da şöyle dediğini aktarır: "hiçbir parça (*cüz*) yoktur ki onun da parçası olmasın ve hiçbir kısım (*ba'd*) yoktur ki onun da kısmı olmasın ve hiçbir yarım yoktur ki, onun da yarısı olmasın, parçanın daima parçalanması mümkündür, çünkü bölünebilirlik bakımından o sonsuzdur."⁶ Son işâretin tazzammun ettiği mânâ cismin uzanım bakımından sonsuz olmadığıdır.

Bu pasajlarda varsayılan cismin sonsuz uzanımının imkânsızlığı ile onun sonsuz bölünmesinin imkânlılığı arasındaki ayırım ve sonsuz uzanımın geçilemeyeceği nedeniyle birincisi hakkında yapılan açıklama Aristo'nun *Fizik*⁷ ve *De Caelo*⁸'sundaki cümlelerini yansıtır. Bundan dolayı, biz Nazzâm ve Hîşâm tarafından iddia edilen sonsuz bölünebilirliğin, Aristo tarafından iddia olunan sonsuz bölünebilirlik gibi,⁹

¹ Geç bir rivâyete göre, Sünnî İbn Küllâb da atomculuğa karşı idi. Krş. Tritton, *Muslim Theology*, s. 108, yazarın bana söylediğine göre İbn Teymîyye'nin *Tefsîr sûretü'l-İhlas*, s. 21'e dayanmaktadır. Atomculuğa teslim olmaya isteksiz olan sünnî düşünürler Gazâlî ve Fahreddin Râzî'dir.

² *İntisâr* 19, s. 32-33.

³ Age., 34, s. 47-55.

⁴ Age., 19, s. 32-33.

⁵ *Makâlât*, s. 59.

⁶ Age., s. 318; krş. s. 304.

⁷ *Phys.* III, 6, 406^a, 15-18; III, 4, 204^a, 5; krş. *Metaph.* XI, 10, 1066^a, 36-37.

⁸ *De Caelo* I, 5, 271^b, 2 vd.; III, 1, 299^a, 17 vd.; III, 2, 300^b, 4-5.

⁹ *Phys.* III, 6, 206^a, 14 vd.

ancak bilkuvve sonsuz olduğunu fakat bilfiil öyle olmadığını tahmin edebiliriz. Aristo'nun sonsuz bölünebilirliğinin ancak potansiyel anlamda sonsuz olduğu Nazzâm ve Hişâm tarafından sözde-Plutarch'ın *De Placitis Philosophorum*'unun Arapça tercümesinden de bilinmiş olabilirdi, ki orada Aristo'nun sonsuz bölünebilirliği, bilfiil değil ancak bilkuvve sonsuz olmasıyla Thales ve Pythagoras'ın taraftarlarının-kindenden tefrik edilmiştir.¹⁰ Dikkat edilmiş olacaktır ki sırasıyla Nazzâm'ın atomları inkârına ilişkin rivâyetlerini ne Hayyât ne de Eşarî, Hişâm b. el-Hâkem'e dayandırmazlar. Bu sebeple, Bağdâdî Nazzâm'la ilgili olarak "onun atomların inkârına ilişkin görüşünü Hişâm'dan ve mülhîd filozoflardan aldığını"¹¹ söylediğinde onun Nazzâm'ı Hişâm'a dayandırması sadece onun bir tahminidir. Şehristânî, Nazzâm'la ilgili haberinde, sadece "onun atomların inkârında filozoflarla aynı görüşte olduğunu"¹² söyler. Kelâmın atomlar teorisini ele aldığıında İbn Hazm onu "eskilerden bazılarına,"¹³ atfeder ve atomları inkâr edenlerden söz ederken de "Nazzâm'ın ve eskilerin öğretisini iyi bilen herkesi" zikreder.¹⁴ Her iki halde "eskilerle" o genel olarak Grek filozoflarını kasteder, birinci durumda gönderme özellikle Demokritus'a ve Epicurus'a ve ikinci durumda Aristo'ya ve atomların inkârında onu takip eden herkesedir.

Atomculuğu reddetmek ve onun yerine Aristo'nun sonsuzca bölünebilir madde teorisini koymakla Nazzâm, kendi zamanında atomculukla bağlantılı iki teoriyi yani, Epicurus'un ateistik tesadüf teorisini ve Sünnî İslâmın Kur'ân'ın yaratma öğretisinin kesintisiz bir yaratma teorisine kadar genişletmesini de reddetmiş oldu.^{14a} Bu iki teorinin yerine kâim olarak ve doğrudan da kesintisiz yaratma teorisine karşı olarak o Aristo'nun aşağıdaki cümlelerinde ifade edildiği şekliyle Aristocu nedensellik teorisini benimsedi. Aristo'nun bu cümleleri şunlardır. "Var olan herşey tabiatıyla kendi içinde hareket ve sükûn prensibine sahiptir,"¹⁵ ve "tabiat asli olarak kendilerinde bulunduğu şeylerde hareket ve sükûnun prensibi ve sebebidir"¹⁶ ve "hareket bilkuvve olan şeyin bilkuvve olması bakımından gerçekliktir,"¹⁷ böylece

¹⁰ Diels, *Doxographi Graeci*, I, 16 (Arapça, s.118, II. 1-4).

¹¹ *Fark*, s. 113; krş. s. 50. Aristoculara işâret olarak *Mulhîde* hakkında, bk. s. 505.

¹² *Milel*, s. 38.

¹³ *Fisal V*, s. 69; krş. yk. s. 467.

¹⁴ *Age*, s. 92.

^{14a} Krş. aşağıda, s. 561 vd.

¹⁵ *Phys.* II, 1, 192^b, 13-14.

¹⁶ *Age*, 21-22.

¹⁷ *Phys.* III, 1, 201^a, 10-11.

tabiat şeylerde bilkuvvelikten bilfiillîğe geçişlerin sebebi olarak mevcuttur ve âlemdedeki şeylerin doğrudan doğruya şeylerin kendi içlerindeki tabiatlarının sebep olduğu her hareket nihâî olarak bir ilk muharrik tarafından meydana getirilir,¹⁸ ki o da Tanrıdır.¹⁹ Ancak, Nazzâm âlemdeki varlıklarda kâim olan tabiata ilişkin bu Aristocu görüşü kabul etmeye istekli olmasına karşın, Kur'ân'ın yaratma öğretisine inanmış bir müslüman olarak, âlemin onun tarafından Tanrı adı verilen ilk müharrikiyle birlikte ezeli olduğu şeklindeki Aristocu öğretiyi kabul edemezdi. Ve böylece o, Philon ve onu takip eden Kilise Babaları gibi, kendisinden önce yaratmaya inanan ötekilerin kullandıkları Aristo'nun bu tabiat teorisini kullandı,²⁰ onu kendisinin yaratılmış âlem inancına uyarladı ve o bunu tabiatı âlemin yaratıcısı olan Allah'ın, yaratılışı esnasında âlemin içine soktuğu birşey kılmak sûretiyle yaptı. Bu değiştirilmiş Aristotelyen tabiat teorisi anlayışı Nazzâm adına rivâyet edilen şu cümlede yeterince yansımaktadır: "Allah taş a bir tabiat basmıştır. Ve onu özel bir istidatla yaratmıştır, öyle ki, sen onu yukarıya doğru attığında o yukarı gider ve atma kuvveti tükenildiğinde taş tabiatı gereği yerine geri döner."²¹ Fakat Nazzâm esasen Aristo'nun yanlış bir görüşünün düzeltilmesiyle ilgili değildi. Onunla alakası, onlara Allah'ın yarattığı şeylerin içinde, yine Allah tarafından yaratılan birşey, bir tabiat bulunduğu ve onun bu şeylerin başka şeylere dönüşmesine yahut onlardan başka şeylerin meydana gelmesine sebebiyet verdiğini açıklamak sûretiyle sürekli yaratma konusunda dindâşlarının yanlış inanışından kurtulmaktı, ki onun bu görüşü bizde bütün varlıklarda tabiatın ortaya çıkmasını sağladığı gizli birşey olduğu izlenimi yaratmaktadır. Nazzâm'ın öğretilerine ilişkin rivâyetlerde onun bu görüşüne *kumûn* ve *zuhûr* (gizlenme ve açığa çıkma) teorisi olarak işâret edilir,^{21a} ki biz onu *kumûn* (latency) teorisi olarak ifade edeceğiz.

Bu *kumûn* teorisine ilişkin en erken açıklama Hayyât'ın (ö. 902) *İntisâr*'ında bulunur ki, o onu İbnu'r-Râvendî'nin (ö. 910) bir eserinden aktarır, o da onu Câhız'ın (ö. 868) bir eserinden aktarmış olabilir.

Hayyât'ın bu açıklaması şöyledir: "Nazzâm, Allah'ın insanları, davaları, canlıları, cansızları ve bitkileri bir vakitte yarattığını ve Adem'in yaratılışının çocuklarınınkinden önce olmadığını ve annelerin yaratılışının da çocuklarınkilerden önce olmadığını iddia etti. Şu kadar var ki, bazı şeyleri ötekilerde gizledi, öyle ki öncelik ve

¹⁸ Age., VII, 10, 266^a, 10-267^b, 26.

¹⁹ Metaph. XII, 7.1072^b, 26-1073^a, 13.

²⁰ Krş. Philo, I, s. 356-359.

²¹ *Milel*, s. 38.

^{21a} Age., s. 39.

sonralık, onların yaratılışlarında değil ancak onların gizlendikleri yerlerinden ortaya çıkış (*zuhûr*)larında vâkidir.”²²

Bu açıklamaya göre, Nazzâm'ın kumûn teorisi üç kısımdan meydana gelmiştir. Birincisi, o Kur'ân'daki yaratılış hikâyesinin yorumudur, yorumdaki temel nokta “Allah gökleri ve yeri ve aralarındaki herşeyi altı günde yarattı” (50/37) Kur'ân beyanının zâhirî anlamıyla alınamıyacağı fakat onun herşeyin aynı zamanda yaratılmış olduğu anlamda yorumlanması gerektiğidir. Ve tıpkı onun aynı zamanda yaratılış teorisinin Kur'ân'ın bir âyetinin yorumu olması gibi, onun bu sûretle yaratılan şeyleri, yani (1) “insanları”, (2) “hayvanları”, (3) “canlıları”, (4) “cansızları” ve (5) “bitkileri” sayması da Kur'ân âyetlerini yansıtır ki, bu âyetlerde Allah'ın şu şerhleri yarattığı söylenir: (1) “insan” (16/3), (2) “hayvanlar” (16/57), (3) “atlar, katırlar ve eşekler” (16/8), (4) “Onun yeryüzünde çeşitli renklerde yarattığı şeyler (16/ 13) ve (5) “ağaçlar... ekinler, zeytinler, hurmalar, üzümler.. ve her türden meyveler” (16/10-11). Aynı şekilde, “Adem'in yaratılışının çocuklarınınkinden ve annelerin yaratılışının çocuklarınınkinden önce olmadığı” cümlesi de “sizi bir tek nefsten yaratan ve ondan da eşini yaratan O'dur.. O onlara bir salih [çocuk] verdi.” (7/189-190) âyetlerinin aynı zamanda yaratılış çerçevesindeki bir yorumu olarak anlaşılır. İkincisi, sadece aynı zamanda yaratılan bütün şeyler değil fakat öyle yaratılan bütün şeyler kendilerinde gelecekte varlığa gelecek bütün varlıkların çeşidini ihtiva etmekdeydi. Üçüncüsü, “bütün varlıklar âlemin yaratılışında yaratılmış olan şeylerde “gizlenmiş” olduğu için bu varlıklardan herhangi birinin gizlenme yerinden ortaya çıkışı, “*halk* ve *ibtira*” fiilinden dolayı meydana gelen birşey olarak değil ancak bir “*zuhûr*” olarak değerlendirilir. Böylece, o âlemin yaratılışı konusunda Kur'ân'ın öğretisine bağlı kaldığı halde bir şeydeki her değişikliğin Allah'ın yeni bir yaratma fiili demek olan sünî İslâmın kesintisiz yaratma inancısını reddeder. Ona göre, herşeyin ona Allah tarafından yerleştirilen bir tabiatı vardır ve bir şeydeki her değişmeye sebep olan bu tabiattır, fakat, her değişme bir bilkuvvelikten bilfiillîğe geçiş ameliyesi olduğu için o âlemdeki bütün değişen hâdiseleri kumûn ve *zuhûr* ameliyesi olarak vasıflandırır.

Farklı bir kumûn teorisi izahı Eşari'nin *Makâlât*'ında bulunabilir. Onun izâhı dört cümleden mürekkeptir, onlardan birincisi ve üçüncüsü Zürkân'ın (ö. 910) bir rivâyetinden iktibas edilmiştir, fakat ikinci ve dördüncüye gelince, onların Zürkân'ın rivâyetinin devamını oldukları yoksa başka kaynaklardan mı alındıkları açık değildir.

Eşari'nin açıklaması şöyledir:²³

²² *Intisâr* 31, s. 44.

²³ *Makâlât*, s. 328-329.

1. “Zurkân Dırâr b. Amr’ın şöyle dediğini rivâyet eder. Eşyadan bir kısmı gizlenmiştir ve birkısmı gizlenmiş değildir. Gizlenmiş olanlara gelince, onlar zeytindeki zeytinyağı, susamdaki yağ ve üzümdeki usaredir ve bütün bunlar İbrahim [Nazzâm]’ın savunduğu cisimlerin birbirine girmesine [müdâhale] göre değildir.²⁴ Gizlenmiş olmayanlara gelince, onlar taşdaki ateş ve benzerleridir.”²⁵

2. “Nazar ehlerinden bir çok kimse ateşin taşda gizlenmiş olduğunu söylemiştir. Hatta Iskâfî ve başkaları ateşin odunda gizli olduğunu iddia ettiler.”

3. “Yine Zurkân Ebu Bekr el-Asam’ın öyle dediğini rivâyet eder: Âlemde bir şeyde onların dediklerinden gizlenmiş hiçbir şey yoktur.”

4. “Ve Ebû’l-Huzeyl ve İbrahim [en-Nazzâm] ve Muammer ve Hişâm b. el-Hakem ve Bısr b. el-Mu’temir dediler: Zeytinyağı zeytinde, yağ susamda ve ateş taşta gizlenmiştir.” Biz aynı hükmün, onlara göre, “usarenin üzümde” ve “ateşin odunda” gizlenmiş olduğu hakkında da doğru olacağını tahmin edebiliriz.

Şimdi Eşarî’nin bu rivâyetini tahlil edelim. Önce, onda adı geçen isimlerin hepsi dokuzuncu yüzyılın birinci yarısında parlayan kimselerdir ve Râfızî Hişâm b. el-Hakem dışında onlar her iki Mutezilî mektebin mensuplarıdır; Dırâr, Asam, Ebû’l-Huzeyl, Nazzâm ve Muammer Basra okuluna, buna karşılık Bısr b. el-Mutemir ve İskâfî Bağdat okuluna mensuptur. Ondan sonra, kumûnu tasdik edenler diye listede adı geçenlerin hepsi onu sadece sınırlı sayıda eşya hakkında tasdik edenler olarak tanıtılmaktadırlar ki, iki göze çarpan nitelikte onlara işaret edilmiştir. Birincisi, onların hepsi başka şeylerden zuhurları bir insan fiiliyle meydana gelen şeylerdir, tıpkı üzümünden usarenin veya zeytinden zeytinyağının veya susamdan yağın meydana gelmesi durumundaki sıkamak ve ateşin taşdan veya odun parçasından meydana gelmesi durumundaki demirle taş vurmak veya bir odun parçasını ötekine sürtmek gibi. İkincisi, onların hepsi kendilerinden zuhûr ettikleri şeylerdeki mevcûdiyetleri bir insan fiili tarafından açığa çıkartılmadan önce de sezilen şeylerdir. Böylece, üzümde usarenin, zeytinde zeytinyağının ve susamda yağın mevcûdiyeti insanın sıkamak fiiliyle onların zuhûrundan önce de sezilebilir ve aynı şekilde taşda ve odun parçasında ateşin mevcûdiyeti, birincisine demirle vurmak ve ikincisini başka bir odun parçasına sürtmek sûretiyle taşın ve odun parçasının yavaş yavaş ısınmasıyla sezilebilir.

Şu halde biz hemen hemen aynı zamanda ortaya çıkan iki kumûn teorisine sahibiz, yalnızca Nazzâm’a nisbet edilen geniş kumûn teorisi, ve hem Nazzâm’a hem-

²⁴ Krş. aşağıda dipnot 33, 34, 37, 38.

²⁵ *Fisal*, V, s. 61’de, İbn Hazm, Eşarî’nin burada dediği gibi, Dırâr’ın ateşin durumunda kumûnu inkâr ettiğini söyler, fakat o *Fisal*, IV, s. 195’de Dırâr’ın kumûnu bütünüyle inkâr ettiğini ve her fiili doğrudan Allah’ın yaratmasına nisbet ettiğini söyler.

de onun altı çağdaşına nisbet edilen sınırlı kümûn teorisi. Sınırlı teoride kümûn kavramı gözlemlenen vâkıanın bir açıklaması olarak kullanır ki bu şudur: O başka şeylerden bir insan fiiliyle ortaya çıkışlarından önce bazı şeylerin başka bazı şeylerde bulunduğudur. Kapsamlı yahut geniş teoride ise, kümûn kavramı taibatın şeylerde onların bilkuvvelikten bilfiillîğe geçişlerinin sebebi olarak mevcut olduğunu söyleyen Aristo'nun görüşünün popüler dilde bir açıklaması olarak kullanılır; ve Nazzâm'ın âlemdeki bütün değişen olaylara ilişkin bu Aristo telyen açıklamayı takip etmesinin sebebi kendisinin Allah'ın kesintisiz yaratmasına inanma iddiasıyla o konudaki genel sünnî İslâm'ın açıklamasını kabul etmeyişidir.

İmdi, Muammer de sünnî İslâm'ın Allah'ın kesintisiz yaratması inancını reddetmiş ve Nazzâm gibi âlemdeki bütün değişen hadiselerin iç sebebinin adlandırması olarak, görmüş olduğumuz üzere, kendisi tarafından *mânâ* terimine çevrilen Aristo'nun "tabiat" terimini kabul etmişti.²⁶ Şu halde, ortaya çıkan soru, sınırlı kümûn teorisini Nazzâm'la paylaşan Muammer'in niçin geniş teoriyi de onunla paylaşmadığıdır. Bu sorunun cevabı, Nazzâm'ın aksine Muammer'in atomculuğu reddetme konusunda Aristo'yu takip etmemesinde²⁷ ve dolayısıyla âlemdeki bütün değişen olayların iç sebebi olarak onun tabiat anlayışının Nazzâm tarafından kullanıldığı şekliyle Aristo'nunkinden farklı olmasında bulunabilir. Aristo'ya göre olduğu gibi Nazzâm'a göre de tabiat onun bilkuvvelik hallerinden bilfiillik hallerine geçiş sürecinin iç sebebi olduğu anlamında âlemdeki bütün değişen hadiselerin iç sebebidir, Muammer'e göre ise tabiat, ki o onun için *mânâ* terimini de kullanır, âlemdeki bütün değişen olayların, ki o onlara genellikle arazlar diye işaret eder, iç sebebidir, şu anlamda ki, o, atomların toplanmasıyla cisimler teşekkül ettiğinde onlardaki arazları doğrudan meydana getirir.²⁸ Böylece, Nazzâm'ın sünnî İslâm'ın Allah'ın kesintisiz yaratma inancını reddetmesi iki şeyi ifade eder: (1) değişmeler yeni yaratılışlar değil fakat sadece bilkuvve olan şeylerin bilfiil hale gelmesidir; (2) bilkuvve olan şeylerin bilfiil hale gelmesi doğrudan Allah tarafından değil fakat tabiat tarafından gerçekleştirilir. Muammer'in sünnî İslâmın Allah'ın kesintisiz yaratması inancını reddetmesi ise sadece birşey ifade eder, çünkü sünnî Müslümanlarla aynı görüşü paylaşarak o değişmeleri yahut arazları sadece bilkuvve olan şeylerin bilfiil haline geçmesi olarak değil fakat yeni yaratılışlar olarak mülâhaza eder; o yalnızca onların Allah tarafından değil fakat atomların içinde mevcut bulunan tabiat veya bir *mânâ* tarafından meydana getirildiğini iddia eder.²⁹ Ve böylece, Nazzâm'ın reddedilen Allah'ın

²⁶ Krş. yk. s. 160-161 ve aşd. s. 566.

²⁷ Krş. yk. s. 158.

²⁸ Krş. yk. s. 158-161.

²⁹ Daha sonra, göstereceğimiz gibi Nazzâm'a göre, tabiat ilâhî gözetim altında hareket eder; Muammer'e göre tabiat veya *mânâ* ilâhî gözetim olmaksızın hareket eder. Bkz. aşağıda, s. 569 vd.

kesintisiz yaratması inancının yerine kendisinin kapsamlı kümûn teorisini koymasına karşılık, Muammer reddedilen Allah'ın kesintisiz yaratması inancının yerine kendisinin *mânâ* teorisini ikâme eder.

Şu halde bu iki teori aynı teorinin kaçınılmaz olarak birinin yanlış olması gereken iki zıt versiyonu değildir; onlar daha ziyade farklı mülâhazalardan ortaya çıkan iki farklı teoridir, öyle ki, Nazzâm için onların her ikisini ve onun altı çağdaşı için öteki olmaksızın onlardan birini gönlünde yaşatması mümkündü. Ve bu iki teori dokuzuncu yüzyılın birinci yarısı boyunca yanyana mevcut olduğuna göre, sadece bu teorilerden birini rivâyet eden Hayyât ve Eşarî'nin rivâyet etmedikleri teoriyi bilmedikleri varsayılabilir. Hayyât'dan otuz üç yıl sonra vefat eden Eşarî'ye gelince, onun Hayyât tarafından rivâyet edilen kapsamlı teoriden habersiz olması düşünülemez. Şâyet Hayyât *İntisâr*'ında sınırlı kümûn teorisini zikretmemişse muhtemelen bunun nedeni onun *İntisâr*'ının kendisine karşı yazıldığı İbnü'r-Râvendî'nin eserinde yer almayışıdır; ve şâyet Eşarî *Makâlât*'ında Nazzâm'ın kapsamlı kümûn teorisini zikretmemişse,^{29a} muhtemelen onun sebebi *Makâlât*'ın onda zikredilen Kelâmcılardan her bir tekinin bütün görüşlerinin tam bir koleksiyonu olmamasıdır.

Hayyât'ın haber verdiği şekliyle Nazzâm'ın kapsamlı kümûn teorisini Bağdâdî ve Şehristânî tarafından yeniden ortaya konur ve her ikisi de onun Aristo'nun ezelîlik görüşünün reddedilmesi dışında Aristo kaynaklı olduğunu îmâ eder.

Bağdâdî'nin îması, biri onun *Usûl*'ünde ve öteki onun *Fark*'ında yer alan iki pasajın birleştirilmesinden çıkarılabilir.

Usûl'deki pasajda, o “Dehriyye'den Ezelîyetçiler” diye tavsîf ettiği iki gruptan bahseder ve bu gruplardan birinin görüşünü ortaya koyduktan sonra o şunu söyler: “Onlar arasından ötekiler arazların cisimlerde ezelî olduğunu ancak onların cisimlerde gizlendiğini ve açığa çıktığını, öyle ki, bir cisimde hareket zuhûr ettiğinde sükûnun onda gizlendiğini ve sükûn zuhûr ettiğinde hareketin onda gizlendiğini ve her arazın ve zıddının da taşıyıcısında sırasıyla zuhûr ettiğini ve gizlendiğini söylediler.”³⁰ İmdi, Bağdâdî'nin “Ezelîyetçiler” diye tavsîf ettiği bu iki Dehri grup Aristoculardır, zira *Usûl*'ünün bir başka yerinde o “Ezelîyetçiler olarak bilinen Dehri” ile “[ezelî]madde taraftarlarını”³¹ karşılaştırır ki buradaki karşılaştırma çok açık bir şekilde Aristoculular ile Platoncular arasındadır. Bu sebeple, Bağdâdî tarafından arazların “cisimlerde gizlendiğine ve açığa çıktığına” inananlar diye tavsîf edilen Dehri'lerden bu iki Aristocu gruptan biri arasındaki Aristoculardır.

^{29a} Fakat bk. aşd. dn. 46.

³⁰ *Usûl*, s. 55.

³¹ Age., s. 59.

Fark'daki pasajda, o önce Nazzâm'ın kapsamlı kümûn teorisini Hayyât'ın *İntisâr*'ından hemen hemen harfî harfine yeniden ortaya koyar.³² Ondan sonra, kendisi tarafından yeniden ortaya konan Hayyât'ın rivâyetinde Nazzâm tarafından kümûn'un "şeylere" ve "çocuklara" uygulandığı söylendiği ve bizzât kendisi de Nazzâm'ın "renk, tat ve sesin aynı yerde birbirine girmiş cisimler olduğuna"³³ inandığını iktibas ettiği için bundan o Nazzâm'a göre "cisimlerin birbirine girmiş (*mudabil*) olduğu"³⁴ neticesini çıkararak şunu ileri sürer: "Cisimlerin müdâhalesi hakkındaki görüşü gibi, Nazzâm'ın cisimlere uygulanan şekliyle zuhûr ve kümûn hakkındaki görüşü de bütün arazların cisimlerde gizli olduğunu iddia eden Dehriler'in görüşünden daha yanlıştır,"³⁵ yani, onlar cisimlerin değil, yalnızca arazların cisimlerde gizlenmiş olduğunu iddia ettiler; çünkü onlara göre, Aristocular gibi, arazlar cisimler değildir.³⁶ Öyleyse, burada ifade olunan bir îmâ vardır ki, Nazzâm cisimler olarak arazlar³⁷ ve cisimlerin müdâhalesi³⁸ hakkında Stoacı görüşü takip ederken bu iki konuda Aristocu Dehriler'in görüşlerinden ayrıldı, o bunu kendisinin kümûn teorisi versiyonunu ondan çıktığı onların asıl versiyonundan daha hatalı yaparak gerçekleştirdi, bununla birlikte Nazzâm'ın kümûn teorisinin kaynağı bu Aristo'cu Dehriler'in kümûn teorisidir.

İmdi, Bağdâdî'nin aralarına "İslâm öncesi müşrikler"³⁹i de dahil ettiği Dehriler'in, inanıyorum ki, aralarında Harran ve Cundîşapûr gibi, İslâm'ın doğuşundan önce Grek felsefesinin doğu merkezlerinde parlayan Aristocuların da bulunduğu eklektik bir filozoflar grubundan ibaret olduğu gösterilebilir. Aristo'nun bilkuvve ve bilfiil tabirinin adlandırılması olarak kümûn ve zuhur terimlerini kullananlar onlardır ve onun Nazzâm'a ulaşması onlardandır.

Bununla birlikte, bu Aristocu Dehriler, yani Ezelîyetçiler Arapçada Melâhîde (yahut Mülhidûn) adıyla da bilinmekteydi. Böylece Cüveynî'nin "Melâhîdenin teorisine göre, şimdi tanık olduğumuz dönüşünden önce [semâ feleği] zâten sonsuz

³² *Fark*, s. 127'deki *ekser* "daha çok" kelimesi *İntisâr*'daki (31, s. 44) gibi *ekmen* "gizlendi" kelimesine dönüşmüş olabilir.

³³ Age., s. 122; krş. *Makâlât*, s. 327.

³⁴ Age., s. 55'deki aynı zıtlıkla da krş.

³⁵ Age., s. 127'deki *el-Zebriyye el-Debriyye* olarak değiştirilebilir.

³⁶ *Categ.* 8, 10^a, 11; *Phys.* IV, 8, 216^a, 27-33.

³⁷ Krş. Arnim *Fragmento*, II, 376 vd.

³⁸ Age., II. 463 vd.

³⁹ *Fark*, 346.

⁴⁰ *Irşâd*, s. 15.

dönüşler yapmıştır.”⁴¹ cümlesinde, Melâhide gâyet açık olarak semâvi feleklerin dâirevi hareketlerinin ezeliğine ilişkin Aristo’nun görüşünün takipçileridir. Aynı şekilde onun Kelâm’da kullanılan “cevher” [yani, atom] ve “araz” terimleri için Mülhidûn “madde” ve “sûret” terimlerini kullanırlar,⁴² cümlesindeki Mülhidûn da çok açık bir şekilde Aristocudurlar.

Şu halde Mulhid olarak nitelendirilen bir kimsenin gerçekten madde ile sûret, yani bilkuvvelik ile bilfiillik arasındaki zıtlığı “kümûn” ve “zuhûr” terimleriyle anlatmış olmasının gerektiğinde şaşılacak birşey yoktur. Böylece Nazzâm’ın bir çağdaşı, el-Kasım b. İbrahim (ö. 860) bir Mülhid adına şu cümleleri aktarır: (1) “Şeylerin ne mütemâdiyen başka şeylerden meydana geldiğini nede onların kaynağı olan şeyin ezeli olduğunu inkâr edebilirsiniz.” (2) “Hurmanın veya hurma ağacının sûretinin tohumda gizli olduğunu ve kendisine benziyen birşey bulduğunda onun zuhûr edeceğini inkâr edemezsiniz.” (3) “Tohum madde bakımından bilkuvve bir hurmadır.”⁴³ Bu üç cümleden birincisi gâyet açık bir şekilde Aristo’nun bizim ezeli dünyamızdaki oluş ve bozuluş işleminin temelindeki ezeli madde teorisini yansıtır ve ikinci ve üçüncü cümleler de yine çok açık bir şekilde Aristo’nun “tohum... bilkuvve sûreti ihtiva eder,”⁴⁴ cümlesini yansıtır. Nitekim Eşarî de şunu rivâyet eder: “Ve birçok Mulhid renklerin, tatların ve kokuların yerde, suda ve havada gizli olduğunu; sonra onların ham hurmada ve başka meyvelerde benzerliklerin yer değiştirmesi ve birbirleriyle birleşmesiyle zuhur ettikleri görüşündedir. Onlar bunu bir su testisine atılan, sonra benzerleriyle beslenerek zuhur eden za’feran tohumuna benzetirler.”⁴⁵

Bu pasajdaki kümûn teorisi, her ne kadar Eşarî’nin yukarda iktibas olunan sınırlı kümûn teorisi hakkındaki rivâyetinden hemen sonra gelse de, gâyet açık bir şekilde bizim kapsamlı teori diye nitelediğimiz şeye aittir.⁴⁶

Nazzâm’ın kümûn teorisinin Aristo kaynaklı olduğuna dair daha doğrudan bir telkin Şehristânî tarafından yapılır. Onun tarafından konu *Milel*’inde iki yerde ele alınır.

~ ~

⁴¹ Age., s. 13.

⁴² Age., s. 13.

⁴³ *Atomenlebre* (s. 99-100, dn. 2)’sinde Pines’in Arapça bir yazmadan yaptığı Almanca tercüme.

⁴⁴ *Metaph.* VIII, 9, 1034^a, 1. 33-1034^b, 3.1.

⁴⁵ *Makâlât*, s. 329.

⁴⁶ Krş. Yuk. dn. 23 ve aşağısı.

Bir yerde, Bağdâdî gibi Hayyât'ın *İntisâr*'ından⁴⁷-ki orada kümûn "arazlardan" çok "cisimlere" tatbik edilir- Nazzâm'ın kümûn teorisini yeniden ürettikten sonra, o şunu söyler: Bu teoriyi o filozoflar arasında kümûn ve zuhûr taraftarlarından aldı ve onun eğilimi daima onlardan teistlerinkinden daha çok tabiatçıların görüşlerini kabul etmekte."⁴⁸ Bu son cümle gâyet açık bir şekilde Nazzâm'ın genel olarak takip ettiği filozoflar arasında, kümûn teorisi konusunda "tabiatçılar" ile "teistler" arasında bir fark olduğunu ve Nazzâm'ın tabiatçıları takip ettiğini ifade eder. Şehristânî'de ve genel olarak İslâm felsefesinde "teistler"ın Platon ve Aristo gibi, cisim olmayan varlıkların bulunduğu inanan filozofları gösterdiğini ve "tabiatçılar"ın, Stoacılar gibi, cisimsiz varlıkların mevcûdiyetini inkâr edenleri gösterdiğini⁴⁹ ve keza Nazzâm'ın arazların cisimler olduğu ve cisimlerin birbirine girmiş olduğu (mudâhil) şeklindeki görüşünün kaynağının Stoacılık olduğunu bildiğimize göre,⁵⁰ Şehristânî'nin Nazzâm'ın görüşünün "teistler"inkinden çok "tabiatçılar"inkini takip ettiği şeklindeki cümlesinin şunu anlattığına hükmedebiliriz. Nazzâm'ın kümûn teorisi, o arazların konularında bilfiil hale gelmeden önce bilkuvve olarak bulunduklarını savunduğu için Aristo'nun bilkuvvelik ve bilfillik teorisine dayanır, fakat o arazların cisimler olduğunu ve cisimlerin de birbirlerine girmiş (mudâhil) olduğunu savunduğu için Stoacıların öğretilerine dayanır. Başka bir yerde o aynı şekilde Nazzâm hakkında onun "rûhun cisim olduğu şeklindeki öğretilerinde filozoflardan tabiatçılara meylettığını" söyler⁵¹ ki, orada da, yine o "tabiatçılar"la Stoacıları kaseder.⁵² Bu kesinlikle Bağdâdî'nin Nazzâm'ın kümûn teorisi hakkındaki yorumlarında ifade edilenle aynıdır.

Aynı eserin bir başka yerinde, Porphyrius'un Anaksagoras'ın öğretisi hakkındaki haberini yeniden ortaya koyduktan sonra Şehristânî şöyle demektedir: "O kümûn ve zuhûr teorisini ileri süren ilk kişidir, öyleki, o bütün varlıkları ilk cisimde gizlenmiş olarak düşündü, onların varlığa gelişi tür, cins, miktar, şekil, yoğunluk ve seyreklilik olarak sadece bu cisimden zuhûr etmeleridir; tıpkı bir başağın bir tek tane-den, görkemli bir hurma ağacının küçük bir hurma çekirdeğinden, kamil bir insanın değersiz bir sperm damlasından ve bir kuşun bir yumurtadan zuhûr etmesi gibi.

⁴⁷ *Milel*, s. 39. Burada *emâkinibâ* yerine *mekâminihâ* kullanılmıştır ki, bu *İntisâr* ve *Fark*'dakine tekabül eden bir pasajdır.

⁴⁸ *Milel*, s. 39.

⁴⁹ Gazâlî'nin *Munkız*'ında (s. 19, 20) "tabiatçılar"ı ve "teistleri"i vasıflandırmasına bakınız ve Şehristânî'nin "tabiatçılar"ı (*Milel*, s. 202) ve Platon'u (s. 283) nitelendirmesiyle karşılaştırınız.

⁵⁰ Krş. yk. dn. 37, 38 ve S. Horovitz, *Einfluss* (1899), s. 10-11.

⁵¹ *Milel*, s. 38.

⁵² Diogenes, VIII, 156.

Bütün bunlar kümundan zuhûra, kuvreden fiile maddenin isti'dâdından sûrete çıkış örnekleridir. Ancak, yaratma (*ibdâ*) tektir ve o bu ilk cismin dışında hiçbir şeye tatbik edilmez.”⁵³

İmdî, dikkat edilmelidir ki, Prophyrius'dan aktarılan ve onun üzerine Şehristânî'nin Anaksagoras'ın “kümûn” ve zuhûr” teorisini ileri süren ilk kişi olduğu hakkındaki gözlemini yaptığı pasajda “kümûn” ve “zuhûr” terimleri zikredilmez. Porphyrius'tan yapılan iktibasın tamamı onun “şeylerin aslının bir tek cisim olduğu” ve “bütün cisimlerin, cismânî güçlerin, tür ve cinslerin ondan çıktığı”⁵⁴ sözünden ibarettir. Şu halde “kümûn ve zuhûr” teorisine vasfı ona, müslümanlar arasında yaygın olarak bilinen Nazzâm'ın teorisine benzerliği nedeniyle, bizzât Şehristânî tarafından verilmiştir. Ayrıca, onun Anaksagoras'ın Nazzâm'ın kümûn ve zuhûr teorisine benzeyen, bir teori ortaya atan “ilk” kişi olduğu şeklindeki cümlesi dahi gerçek olarak anlaşılamaz, çünkü Anaksagoras'ın kümûn teorisini ortaya atan “ilk kişi olduğu” şeklindeki cümlesinden biraz sonra Şehristânî'nin kendisi Thales ve Anaksagoras'ın “ilk maddenin onun içindeki mütemessil sûretlerin yahut cismin ve onda gizlenmiş varlıkların kabul edilmesi konusunda”⁵⁵ bir olduklarını söyler. Bundan başka, onun “ilk madde” ve “sûretler” terimlerini kullanması ve yukarda aktarılmış da pasajda Anaksagoras'ın kümûn teorisini Aristo'nun karakteristik terimleri olan “kuvveden fiilin yahut maddenin istidadından sûretin çıkışını” talim eden bir teori olarak tanıtmayı, Thales ve Anaksagoras'ın yanında, Aristo'nun da bir kümûn teorisine sahip olduğunu telmihen telkin etmektedir.

Gerçekten bu pasajda sahip olduğumuz şey Şehristânî'nin Hayyât'ın *İntisâr*'ından iktibas ettiği pasajda Nazzâm'a nisbet edilen kümûn teorisinin gerçekte Thales ve Anaksagoras gibi, onun deyişiyle “ilk maddeye ve onda gizlenmiş varlıklara” inanan bazı Grek filozofları tarafından inanılan bir teori olduğudur, zira bütün bu filozoflar “kümûnden zuhûra çıkışa” inanıyorlardı, ki bu yalnızca Aristo'nun “ilk madde ve ondaki mütemessil sûretlere” yahut “kuvveden fiile çıkışa” inancının yeniden ifade edilmesinin başka bir şeklidir.

Şu halde “kümûn” ve “zuhûr” terimleri, müslüman yazarlarca genellikle Dehrîyye olarak işaret olunan fakat bu özel meselede kendilerine mülhidler olarak da işaret edilen müslüman olmayan eklektik bir filozoflar grubundan alınan Aristo'nun teknik “bilkuvve” ve “bilfiil” terimlerinin teknik olmayan (non-teknik) eşdeğerleridir. “Kümûn” ve “zuhûr” terimlerinin Aristo'nun “bilkuvve” ve “bilfiil” teknik terimle-

⁵³ *Milel*, s. 257.

⁵⁴ Aynı yer.

⁵⁵ *Age.*, s. 258.

rinin teknik olmayan eşdeğerleri olarak kullanılışının nadir olmadığı şu iki örnekle kanıtlanabilir.

Birincisi, Aristo'nun *Theology*'si olarak bilinen Plotinus'un *Enneadlar*'ının Arapça versiyonu. Bu eserde, müellif tabiatla hiçbir şeyin durup duraklamadığını göstermeye gayret eder. O bunu bir tohum tanesi örneğiyle kanıtlar, ki tane toprağa ekildiğinde hiçbir zaman büyümekten, değişmekten ve başka bir şey haline gelmekten geri kalmaz. Çünkü, diyor o, "tohumda ayrılmaz bir şekilde onunla bitişik olan yüksek yaratıcı Kelimeler bulunmaktadır, fakat onlar gizlidir (*hafiyye*) ve gözlerimize görünmez. Fakat o işlevlerini yaptığında ve onun mükemmel ve olağanüstü kuvvetleri gözünüze düştüğünde açığa çıkar."⁵⁶ Şu halde burada biz, yeni bir yaratma olarak görünen şeyin zaten mevcut olan bir şeyin gizli olanın açık hale gelmesi diye tarif edilen zuhûrdan başka birşey olmadığı şeklinde yaygın bir felsefî anlayışına sahibiz.

İkincisi, Hippolytus tarafından onun Büyük İlan'ından yeniden ortaya konduğu şekliyle Gnostik Simon'un sistemidir. Hippolytus tarafından sistem Heraclitus, Platon ve Aristo'nun birleşimi olarak sunulur. Stoacılar tarafından takip edilen Heraclitus'u takip ederek Simon "ateşin herşeyin ilkesi olduğunu"⁵⁷ söyler. Bu ateşte, ona göre, çift tabiat vardır, "ve bu çift tabiatın bir kısmına o gizli ve ötekine zâhir der."⁵⁸ Daha sonra devamla o "gizli kısımların ateşin zahir kısımlarında bulunduğunu ve ateşin zahîr kısımlarının gizli kısımlarından var olduğunu"⁵⁹ söyler. Bu gizli ve zâhir kısımları o sırasıyla Aristo'nun "bilkuvve" ve "bilfiil" dediği ve Platon'un "ma'kûl" ve "mahsûs" dediği şeyle aynılaştırır.⁶⁰ Öyleyse burada Aristo'nun bilkuvve ve bilfiil kavramı "gizli" olandan "zahir" olana geçiş olarak tarif edilir.

Hayyât'ın Nazzâm'ın kümûn teorisine ilişkin açıklamasında biz, Kutsal Kitab'ın yaratılış hikâyesinin Kur'ânî versiyonunun bir yorumu olarak bu teoriyi kullanmasına ilâve olarak Nazzâm'ın nasıl onların hepsinin "bir anda" yaratıldığı anlamında yaratılışın vukû bulduğu "altı gün"ü de yorumladığını gördük. İmdi "altı gün" ibaresinin bu ibareye bağlı olmayan yorumu hiçbir şekilde onun onu Aristo'nun kuvve ve fiil teorisiyle bağdaştırma arzusuyla gerekli olmamıştır, çünkü bu ibarenin orijinal mânâsını muhafaza ederek de o, altı günde yaratılmış olan şeylerde gelecekte zuhûr edecek herşeyin bilkuvve gizlenmiş olarak bulunduğunu söyleyebilirdi. Bu yorumun sebebi dış tesirde bulunabilir. Nazzâm'ın zamanında kutsal kitabın altı günde yara-

⁵⁶ Urhûlûjiyya, s. 78.

⁵⁷ Hippolytus, *Refutatio Omnium Haeresium*, VI, 9. 3.

⁵⁸ Age., 9, 5.

⁵⁹ Age., 9, 6.

⁶⁰ Aynı yer.

tılış hikâyesinin yaratılışın aynı zamanda olduğu anlamında yorumu hem Yahûdilikde hem Hristiyanlıkta egemen idi. Yahûdilikde altı günün zaman dizisi olarak anlaşılmamasını fakat daha çok onun âlemin mükemmel bir nizama göre yaratıldığını ve onun bu mükemmel nizama tabi olduğunu gösterdiğini söyleyen Philon vardı, çünkü gerçekte, diyor o, “her şey aynı zamanda” yahut “bir anda” şekil aldı.⁶¹ Ona benzer birşey de rabbilerin bir cümlesinde vardır ki, buna göre altı günde yaratılmış olduğu söylenen herşey gerçekte göklerin ve yerin yaratılışıyla eş zamanlı olarak bir günde yaratılmıştır fakat onlardan herbiri altı günden birinde zuhûr edinceye kadar gizli kalmıştır.⁶² Hristiyanlıkta, Iskenderiyeli Clement’le başlayan altı günde yaratılışın aynı zamanda yaratılış anlamında yorumu çeşitli Kilise Babaları tarafından tartışıldı ve onların arasında onu kabul edenler de vardı.⁶³ Aynı zamanda yaratılış anlayışının bütün bu kaynaklardan Nazzâm’a ulaşmış olması muhtemeldir.

Nazzâm’ın kümûn teorisinin kökeni ve tarihi bana bundan ibaret gibi görünüyor. O önce Mülhidûn diye işaret olunan müslüman olmayan bazı eklektik filozoflar tarafından teknik olmayan bir dille Aristo’nun kendisinin sebeplilik anlayışını ifade eden bilkuvve ve bilfiil kavramını yeniden ortaya koyma teşebbüsünde kullanıldı. Nazzâm onu aldı ve onu sünî islamın kesintisiz yaratılış inancına bir bedel olarak kullandı, nitekim Muammer de ona bedel olarak *mânâ* teorisini kullanmıştır. Fakat, bu kümûn teorisini kabul ederken o ona iki değişiklik soktu. Birincisi, başlangıçta o Aristo’nun âlemin ezeliyeti öğretisine tatbik edildiği halde, Nazzâm onu âlemin yaratılışına ilişkin Kur’ânî öğretiye tatbik etti. İkincisi, başlangıçta cisimlerde gizli olan şey “araz” terimiyle yahut arazlar anlamına gelen terimlerle ifade edildiği halde, Nazzâm, arazların cisimler olduğu ve cisimlerin de birbirine girmiş olduğu şeklindeki Stoacı görüşü takip ederek cisimlerde gizli olan şeyi cisimler anlamına gelen terimlerle ifade etti.

Şimdi Nazzâm’ın kümûn teorisine ilişkin dört başka yorumu aktaralım.

Birincisi, Steiner’in yorumudur. Bu konuda pek münakaşa yapmaksızın o Nazzâm’ın kümûn teorisinin Aristo’nun kuvve ve fiil teorisi üzerine bina edildiğini söyler.⁶⁴ Bu kesinlikle benim ıspatlamaya gayret etmekte olduğum şeydir.

İkincisi, Horovitz’in yorumudur.⁶⁵ Bu yorum desteğini benim yorumumun desteğinde kullandığım aynı metinlerden çıkarır. Horovitz’e göre, Nazzâm’ın aynı za-

⁶¹ Philo, *Opif.*, 3, 13; 22, 67.

⁶² *Genesis Rabbah* 12, 4.

⁶³ Krş. E. Mangelot, “Hexaméron”, DTC, 6 cols. 2335-2338.

⁶⁴ H. Steiner, *Die Mu'taziliten* (1885), s. 66-68.

⁶⁵ S. Horovitz, *Einfuss*, s. 21-24.

manda yaratılış teorisi yukarda iktibas olunan rabbinik cümleden alınmıştır ve Nazzâm'ın kümûn teorisi, bir tür gizli doğurucu güç olan Stoacı "tohumu hâvi Kelâm" (Seminal Logos) teorisinden çıkarılmıştır. Kümûnun Stoacı menşeyini desteklemek üzere o Nazzâm'ın "Adem'in yaratılışı çocuklarının yaratılışından önce olmadı" cümlesi ile ilk ateşin Sokrates, Xanthippe, Anytus ve Meletes gibi tamamen âlemin gelecekteki devirlerinde yeniden zuhûr edecek bütün insan teklerinin tohumu olduğunu söyleyen Stoacı öğreti arasında bir benzerlik olduğunu düşündüğü şeye işaret eder.⁶⁶ Ayrıca o kümûn teorisinin Stoacı menşeyini desteklemek maksadıyla Şehristânî'nin yukarda iktibas olunan cümlesine işaret eder, ki orada Nazzâm'ın kümûn teorisi hakkındaki tenkitçi yorumunda o Nazzâm'ın "ilahiyatçılar"ınkinden çok "tabiatçılar"ın görüşüne meylettğini söyler, buradaki "tabiatçılar" teriminin Stoacılara işâret ettiğine kâni olan Horovitz, Şehristânî'ye göre, Nazzâm'ın kümûn teorisinin Stoacılardan alındığı sonucuna ulaşır.⁶⁷ Şehristânî'nin Anaksagoras'ın kümûn teorisini ortaya atan ilk kişi olduğu şeklindeki cümlesine gelince, o bunun, ikisi arasında hiçbir bağlantı olmadığı halde Anaksagoras'ın "tohumlar" terimi ile Stoacıların "tohum" terimini karıştırmışından dolayı Şehristânî adına bir hata olduğunu düşünür.⁶⁸

Üçüncüsü, Horten'in yorumudur.⁶⁹ Bu yorum dahi desteğini benim yorumumun desteğinde kullandığım aynı metinlerden alır. Horten Anaksagoras'ı, Nazzâm'ın kümûn teorisinin doğrudan kaynağı yapar, bununla birlikte, o bu tür bir teorisinin Leucippus, Demokritus ve Empedocles gibi Sokrates öncesi filozoflarda da bulunabileceğini⁷⁰ ve Nazzâm'ın teorisine ilişkin haberlerde bazı Stoacı unsurların da bulunabileceğini kabul eder.⁷¹ Keza o Şehristânî'nin kümûn teorisini Aristo'nun kuvve ve fiil ve madde ve sûret teorisine imalı tatbikin de farkındadır, fakat, bu konuya gelince, o bunun Şehristânî'nin ona yabancı bir görüşü Aristo'ya yanlışlıkla yüklemesi olduğunu düşünür.⁷² Kendisinin izahını desteklemek maksadıyla Horten, Şehristânî'nin Anaksagoras'ın kümûn teorisini ileri süren ilk kişi olarak nitelediği pasajı iktibas eder⁷³ ve Horovitz'in Stoacı olarak açıkladığı Nazzâm'ın bütün felsefesinin nasıl Anaksagoras'a dayandığını göstermeye çalışır.⁷⁴

⁶⁶ Age., s. 22.

⁶⁷ Age., s. 22.

⁶⁸ Age., s. 23.

⁶⁹ M. Horten, "Die Lehre vom Kümûn bei Nazzâm," ZDMG, 63 (1909), 774-792.

⁷⁰ Age., s. 773.

⁷¹ Age., s. 776.

⁷² Age., 777, dn. 1.

⁷³ Age., s. 776.

⁷⁴ s. 780 vd.

Dördüncüsü, Aptowitzer'in yorumudur.⁷⁵ O herhangi bir felsefî menşe vermezsiniz. Bağdâdî ve Şehristânî tarafından sunulduğu şekliyle Nazzâm'ın teorisindeki her cümle için bir Yahûdî kaynak iktibas eder. Aynı anda yaratılış için o rabbinik pasajlar⁷⁶ ve Philon'u⁷⁷ iktibas eder, fakat Hristiyanî benzerliklere de işaret eder.⁷⁸ "Gizli" teriminin veya onun eş anlamlısının kullanılışı için, yine, o rabbinik pasajları⁷⁹ ve Philon'u⁸⁰ iktibas eder. Nazzâm'ın kümûn teorisinin Şehristânî tarafından yeniden ifade edilişindeki,⁸¹ onun tarafından her şey yetkin halinde yaratıldı şeklindeki anlaşılan bir ibare için o rabbinik pasajlar,⁸² Ezra'nın Dördüncü Kitabı'nı⁸³ ve Philon'u⁸⁴ iktibas eder. Allah "çocuklarının yaratılışından önce Ademi yaratmadı," şeklindeki cümle için o rabbinik pasajlar iktibas eder ki, bu pasajlarda Adem insanlığının gelecekteki bütün nesillerini hâvi olarak gösterilir.⁸⁵

Göstermeye çalıştığım gibi, kümûn teorisi Nazzâm tarafından kendisinin sünnî atomlar teorisinin reddi ile birlikte reddettiği sünnî kesintisiz yaratılış teorisine bir bedel olarak kabul edildi. Bu onun atomik uzay ve zaman anlayışını da reddettiği anlamına gelir. Çünkü o, onların yerine Aristo'nun cisimlerin yanında uzay ve zamanın da sonsuzca bölünebilirliği teorisini ikame etti. İmdi uzayın sonsuzca bölünebilirliği Zenon tarafından Aristo'nun *Fizik*'inde ortaya konan dört delilden oluşan bir tenkide tâbi tutuldu. Göreceğimiz gibi Zenon'un birinci delilini hedef alan ve "sıçrama" (*tafra*) teorisi olarak bilinen bir cevap Nazzâm'a nisbet edilmiştir. Her ne kadar aynı teori Zurkân adına Eşarî tarafından aktarılan bir rivâyette Hişâm b. el-Hakem'e de nisbet edilirse de,⁸⁶ genel olarak teori Nazzâm adıyla özdeşleşmiştir. Nitekim İbn Hazm tafrâ teorisini "Kelâmcılardan bir topluluğun İbrahim en-Nazzâm'a nisbet ettiği" bir teori olarak takdim eder.⁸⁷ Bağdâdî, Nazzâm'ın atomların

⁷⁵ V. Aptowitzer, "Arabisch-Jüdische Schöpfungstheorien," *Hebrew Union College Annual*, 6 (1929), 205-217.

⁷⁶ Age., dn. 11.

⁷⁷ Age., dn.12.

⁷⁸ Age.,

⁷⁹ Age., dn. 16 ve 16^a.

⁸⁰ Age., dn. 17.

⁸¹ Krş. *Milel*, s. 39.

⁸² Aptowitzer, "Arabisch-Jüdische," dn. 13.

⁸³ Age., dn. 14.

⁸⁴ Age., dn. 15.

⁸⁵ Age., dn. 20 ve 23.

⁸⁶ *Makâlât*, s. 61.

⁸⁷ *Fisal* V, s. 64.

inkârına ilişkin görüşünü Hişâm'dan ve mülhîd filozoflardan aldığını" ifade ettikten sonra şunu ilâve eder: "Sonra bunun üzerine [yani, atomları inkârı üzerine] o kendisinden önce hiçbir kimsenin düşünmediği tafra teorisini bina etti."⁸⁸ Aynı şekilde, Şehristânî "Nazzâm'ın atomların inkârında filozoflarla görüş birliğinde olduğunu" ifade ettikten sonra ilâve eder: "ve o tafra teorisini ihdas etti."⁸⁹

Aristo tarafından yeniden ifade edildiği şekliyle Zenon'un birinci delîli şöyledir: "Bir şeyin, sonlu bir zamanda, sonsuz şeyleri birer birer geçmesi veya sonsuz şeylere temas etmesi mümkün değildir."⁹⁰ Onun söylemek istediği şudur: Mesafenin sonsuz bölünebilirliği varsayımına göre bir nesnenin sonlu bir zamanda sonlu bir mesafeyi geçmesi imkânsız olurdu, çünkü sonlu bir mesafenin sonsuzca bölünebilir olması sebebiyle, onun üzerinde hareket eden nesnenin sonlu bir zamanda sonsuz sayıda mesafe parçalarını geçmesi yahut temas etmesi gerekecektir ki, bizzât Aristo bunun imkânsız olduğunu kabul etmek zorunda kalacaktı.

Eşarî'nin *Makâlât*'ında bildirildiği şekliyle, kendi tafra teorisinin ortaya çıkardığı bu güçlüklerle ilgili Nazzâm'ın çözümü şöyledir: "Nazzâm bir cismin bir yerde, sonra ikinci bir yere uğramaksızın üçüncü bir yerde olmasının mümkün olduğunu ve bunun sıçrama (tafra) yoluyla olduğunu iddia etti. Bunun için o birkaç sebep ile ri sürdü. Bunlardan biri topaçların durumudur, ki onun yukarı kısmının hareketi [tarafından geçilen mesafeler] onun aşağı kısmının hareketi [tarafından geçilen]den daha çoktur ve birincisi onların aşağı kısmı veya eksenini tarafından katedilenden daha büyük parça kat' eder ve bu, onların yukarı kısmının onun zıddının [aşağı ucu] erişemeyeceği şeylere temas etmesinden dolayıdır."⁹¹

Şehristânî'nin *Milel*'indeki rivâyetine göre, Nazzâm'ın bu güçlüklerle ilgili çözümü şudur: "O tafra görüşünü ihdâs etti, çünkü onun sonsuz bölünebilirlik iddiası onu gerekli kıldı, ki, eğer bir karınca bir kaya üzerinde bir noktadan bir noktaya yürürse [sınırlı bir zamanda] bir sonsuzu geçecektir, fakat sınırlı bir [zamanda] sonsuz olan nasıl geçilebilir? O bunu karıncanın mesafeyi kısmen yürüyerek ve kısmen de sıçrama (tafra) yoluyla geçtiğini söyliyerek açıkladı."⁹²

Hem Aristo'nun Zenon'un birinci delîlini yeniden ortaya koymasında hem de Eşarî tarafından yeniden ortaya konduğu şekliyle Nazzâm'ın tafra teorisinde yer alan "temas" terimi Nazzâm'ın tafra teorisini Zenon'un bu delîline bir cevap olarak ileri

⁸⁸ *Fark*, s. 113.

⁸⁹ *Milel*, s. 38.

⁹⁰ *Phys.* VI, 2, 233^a, 22-23; krş. VI, 9, 239^b, 11-14; *Top.* VIII, 160^b, 8-9.

⁹¹ *Makâlât*, s. 321.

⁹² *Milel*, s. 38-39.

sürdüğünü ve keza Nazzâm'ın Zenon'un bu delilini Aristo'nun *Fizik*'inden öğrendiğini çok açık bir şekilde gösterir. İmdi Aristo'nun kendisi de Zenon'un bu delilini cevaplandırmıştır⁹³ ve onun cevabı Nazzâm'ın onun vasıtasıyla ona cevap vermeye çalıştığı tafra teorisiyle aynı değildir. Aristo'nun cevabı kendisinin uzayın ve mesafenin sonsuz bölünebilirliği yanında hareket ve zamanın da sonsuz bölünebilir olduğu görüşüne dayanır. Nazzâm'ın Aristo'nun cevabını bilmezlikten gelmesinin ve kendisine ait yeni bir cevap icât etmesinin nedenini açıklamak mümkün değildir. Kesinlikle o uzay ve mesafenin sonsuz bölünebilirliği yanında hareket ve zamanın sonsuz bölünebilirliği konusunda Aristo ile ayrı görüşte olmuş olamazdı ve onun adına rivâyet edilen cümlelerde hiçbir yerde onun bu konuda Aristo ile ayrı görüşte olduğuna dair bir delîl yoktur. Tek makul açıklama, onun Aristo'nun *Fizik*'inde yeniden ifade ettiği şekliyle Zenon'un delilini kulaktan duyma yoluyla öğrenmiş olduğunu fakat Aristo'nun ona cevabını öğrenmemiş olduğudur. Gerçekte, kendisinin tafra teorisi hakkında Nazzâm adına rivâyet edilen cümlelerin hiçbirinde onun Aristo'nun cevabını bildiğine ilişkin herhangi bir işaret yoktur.

Nazzâm'ın tafra teorisinin sağlamlığına gelince, insan onda gizli bir fizik yahut matematik veya metafizik anlayış keşfetme arzusuna kapılabilir. Fakat böyle bir teşebbüs onun beyhûde olduğunu kanıtlayacaktır. Taфра teorisi bir sözcükler mugâlatasından başka bir şey değildir. Orada söylenen şey sadece eğer bir mesafenin bölünebileceği sonsuz parçalar üzerinde yürünemezse onun üzerinden atlanabileceği cümlesinden ibarettir. Nazzâm'ın düşünmüş olması gereken, bizim yürüyerek üzerinden geçemeyeceğimiz, fakat atlayarak üzerlerinden geçebileceğimiz bir çok şey vardır. Söz gelişi, bir hendeği veya bir çiti ele alalım; biz onu yürüyerek geçemeyiz, fakat üzerinden atlayabiliriz. Bir mesafenin bölünebileceği sonsuz parçalar hakkında niçin aynı şeyi söyleyemiyelim? gerçekte, onları yürüyerek geçemeyiz, fakat niçin onların üzerinden atlayamayacağız? Bu delilin yanlışlığı Şehristânî tarafından şöylece ifade edilmiştir: "O atlamanın (taфра) başka bir mesâfeye tekâbül eden yine bir mesafenin geçilmesi olduğunu bilmiyor, böylece onun uzayın sonsuz bölünebilirliği görüşünden çıkan güçlük bu teori ile ortadan kalkmış değildir. Yürümek ile atlamak arasındaki fark sadece zamanın hızlılığı ile yavaşlığı arasındaki fark anlamına gelir."⁹⁴ Bu nedenle, sonsuz bölünebilirlik konusunda onunla aynı görüşte olan İbn Hazm⁹⁵ da onun taфра teorisini reddeder.⁹⁶ Nazzâm'ın teorisi, diyor İsfârîni, "doğru olmayan, kabul edilemez her görüş için darb-ı mesel oldu."⁹⁷

⁹³ *Phys.* VI, 2, 233^a, 24-31.

⁹⁴ *Milel*, s. 39.

⁹⁵ *Fisal* V, s. 92.

⁹⁶ *Age.*, s. 64.

⁹⁷ *Tabsir*, s. 68.

YEDİNCİ BÖLÜM

SEBEBLİLİK

I. SEBEBLİLİĞİN İNKÂRI

1. Eşyanın Bekâsı ve Fenâsı

Yahya ed-Dımeşkî tarafından ele alınan bir müslüman ile bir Hristiyan arasındaki hayâli tartışmada Hristiyan altı yaratılış gününden sonra, insanların ve bitki ve yeşilliklerin yeniden üretilmesi gibi bütün normal tabiat işlemlerinin aracı sebepler tarafından meydana getirilen Allah'ın fiilleri olduğunu, buna karşılık müslüman onların hepsinin Allah'ın doğrudan yaratmaları olduğunu savunur.¹ Bundan biz sekizinci yüzyılın ilk yarısında müslümanların Allah'ın aracı sebeplerle fiillerini icrâ ettiği görüşünü inkâr ettiklerini çıkarabiliriz.

Müslümanların böyle bir görüşe nasıl ulaştıkları ilk müslümanların kudreti Allah'ın temel ve özel niteliği olarak görmeleriyle açıklanabilir. Bu inancı onlar Kur'ân'daki İslâmın gerçek Tanrısı ile İslâm öncesinin sahte Tanrılarının karşılaştırdığı âyetlerden çıkarmış olmalılar. Bir kaç örnek âyet şunlardır: "Ne! Bir şey yaratamayan ve kendileri yaratılmış olanları, ve ne onlara ne de kendilerine yardım etmeye güçleri olmayanları O'na ortak mı koşuyorlar" (7/191); "De ki: Ortak koştuğunuz tanrılardan bir yaratık meydana getiren, sonra onu kendisine döndüren var mı? De ki: "Allah bir yaratık meydana getirir, sonra onu kendisine döndürür." (10/35); "O sizi yaratan, sonra sizi rızıklandıran, sonra sizi öldürecek ve sonra da diriltecek olan Allah'tır. Sizin ortak tuttuğunuz tanrılardan bu şeylerden birini yapabilecek olan var mı?" (30/39); "De ki: Allah'tan başka yalvarıp yakararak ortak koştuğunuz tanrılarınız hakkında ne düşünüyorsunuz? Bana onların yerden ne yarattı-

¹ *Disputatio Christiani et Saraceni* (PG 94,1592 B-1593 B).

ğını gösterin, yoksa onların göklerde bir ortaklığı mı vardır.” (35/38). Böylece kudret gerçek Tanrının baş ve temel niteliğidir.

Şeyleri yapma kudretine sahip tek varlık olarak bu genel Tanrı anlayışı özel olarak Tanrıdan âlemdeki çeşitli olayların sebebi olarak bahsedilen âyetlerle daha da artırılmıştır. Bir kaç örnek ayet şunlardır: “Suyu yeryüzüne bol bol boşaltan, sonra yeri yarıklarla yaran, sizin ve hayvanlarınızın yararlanması için ekinler, üzümler ve yoncalar, zeytin ve hurma bitiren ve bahçeleri ağaçlarla, meyvelerle ve çayırırlarla kaplayan biziz.” (80/25-32). “O semadan suyu indiren, sonra onunla size rızık olarak meyveler çıkaran Allah'tır; O, emriyle denizlerde yüzen gemileri sizin emrinize vermiştir” (14/32). “Bir şey dilediğinde, Onun emri ona sadece ol demektir ve o olur” (36/82).

Bu âyetlerin ilk müslümanların zihninde bıraktığı gittikçe artan tesiri emir ve kudretiyle Tanrının, ancak ve ancak Tanrının âlemdeki bütün hâdiselerin doğrudan sebebi olduğu idi. Yukarda iktibas edildiği üzere, Allah'ın kendisi tarafından indirilen su ile meyveleri çıkardığını söyleyen 14/32 âyeti bile onlar tarafından, âyetin sıyak ve sibâkından, Allah'ın, emriyle, doğrudan yağmura meyveleri meydana getirttiği şeklinde anlaşılmış olmalıdır. Kur'ân'da bazı fiillerin icrâsı için Allah tarafından istihdam edilen varlık olarak nitelen tek yaratılmış varlık vardır. Ve o meleklerdir, fakat melekler genellikle aracı sebeplerle kastedilen şey değildirler; her ne kadar bir örnekte bir meleğin Allah'ın emrine itaat etmediği söylenmişse de (2/28-32; 3/71-74) onlar yalnızca kendisinin irâdesini bazı durumlarda (occasions) yerine getirmek için Onun tarafından özel olarak görevlendirilen Allah'ın habercileridir.²

Sekizinci yüzyılın ilk yarısındaki İslâmi inanç bu idi ve o dönemde buna bir muhalefet olduğuna dair hiçbir kayıt yoktur.

Yaklaşık bir asır sonra, dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Grek felsefe eserleri Arapçaya tercüme edildi. Bu eserlerden müslümanlar sebeplilik konusunda filozoflar arasında birbirine zıt olan iki görüşten haberdar oldular. Bir yanda, onlar tarafından âlemdeki olayların zorunlu uzak sebebi olarak düşünülen Tanrının varlığına inanan filozoflar vardı ve onlar çoğunlukta idi. Öyle bir Tanrı ki Kendi tabiatı gereği, bu olayların aracı sebepleri olarak hareket eden aracı varlıklar vasıtasıyla âlemdeki bütün olanların vuku bulmasına sebep olmaktadır. Öte yanda, hiçbir şekilde bir Tanrının bulunduğunu kabul etmeyen ve de varlıkların olayların aracı sebepleri olduğunu

² Sebep olarak değil fakat ancak Allah'ın yardımcıları olarak melek kavramı için bk. Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsiye* XVII, 4-5, s. 279. Sadece meleklerin değil aynı zamanda insanların da Allah'ın vekilleri olarak hareket edebileceğine dair Gazâlî'nin görüşü için bkz, *İhyâ XXXV, Kitâbü't Tevhîd ve't Terekkül* (IV, 250).

inkâr eden Epicuruscular vardı. Onlara göre âlemdeki olaylar tesadûf yoluyla meydana gelmektedir. Müslümanlar bu iki görüşten hiçbirini tamamen kabul edemezlerdi, bununla birlikte onlar bu görüşlerden herbirinde kabul edilebilecek bir şey buldular. Onlar birinci görüşte tasdik olunan Allah'ın varlığına inancı kabul ettiler, lakin onlar onun irâdesiz ve uzak sebep olarak Tanrı kavramını ve nedensel güce sahip olan varlıklar anlayışını reddettiler. Epicirusculara ait ikinci görüşe gelince, müslümanlar onun âlemdeki varlıklarda nedensel gücün bulunduğunu inkâr etmesini tasvib ettiler, lâkin onlar onun Allah'ın varlığını inkâr etmesini ve âlemdeki bütün hâdiselerin tesâdüf yoluyla meydana geldiği iddiasını reddettiler. İster sünnî ister Mu'tezilî olsun, bu sonunculardan iki ileri gelen isim müstesnâ,^{2a} onların hepsine göre, hiçbir aracı olmaksızın sınırsız kudretiyle Allah bütünüyle âlemi bizzât yarattığı gibi, yine sınırsız kudretiyle O hiçbir aracı sebep olmaksızın bütünüyle âlemi bizzât yönetir. Âlemde varlığa gelen herşey doğrudan Allah'ın yaratma fiili vasıtasıyla varlığa gelir.

Fakat bildiğimiz kadarıyla âlemde şeyler yalnızca varlığa gelmezler fakat, varlığa geldikten sonra onlar var olmayı sürdürür, ve bir müddet var olduktan sonra varlıktan kesilirler. Bu husus Kelâm'da hem sünnîlerin hem de Mu'tezilenin tartışmasına katıldığı *bekâ'* ve *fenâ'* diye adlandırılan bir problemi doğurdu. Ele alınan pasajlarda, bu problemlere ilişkin tartışma zaman zaman "arazlar" yahut "cisimler" terimine bağlı kalır; fakat zaman zaman da o "cevher" terimi yerine kullanılabilen "şeyler" yahut "cisimler" terimine bağlı kalır. Şimdi, Kelâmcılara göre, "şey" terimi yaratılmış herhangi bir şey anlamına gelir³ ve yukarda "Atomculuk" bölümünde gördüğümüz üzere onlara göre "cevher" atom demektir ve atoma gelince, yine o bölümde gördüğümüz gibi onlar onun cisim olup olmadığı konusunda ihtilaf ederler. Bundan dolayı, bekâ' ve fenâ' hakkındaki tartışma "şeyler" terimine bağlı olduğu zaman terimin "arazlar" yahut "cisimler" veya "atomlar" anlamında kullanılıp kullanılmadığının tesbit edilmesi gerekir. Aynı şekilde, tartışma "cevherler" yerine kullanılabilen "cisimler" terimine bağlı olduğunda bu iki terimin kesinlikle atomlardan meydana gelen "cisimleri" ve yine cisimler olarak düşünülen "atomlar"ı içine alacak şekilde kullanılıp kullanılmadıklarının tesbit edilmesi lazımdır.⁴

Varlığın bekâsı ve fenâsı hakkındaki görüşlere ilişkin ilk liste Eşârî'nin *Makâlât-lâ'*ında ve Hayyât'ın *İntisâr'*ında yer alır. Eşârî'de onlar "insanlar arazların devam

^{2a} Krş. aşağıda, s. 560 vd.

³ Eşârî, *Makâlât*, s. 181. "Madûm'un (yani, yaratılıştan önce bir şey'in) "şey" olup olmadığı problemi ile krş., yk. s. 359 vd.

⁴ Krş. aşd. dn. 19, 25, 32, 40, 57, 74, 87.

edip etmediği konusunda ihtilaf ettiler”⁵ ve “Onlar arazların yok olacağıнын söyle-nip söylenemeyeceği konusunda ihtilâf ettiler.”⁶ başlıkları altında listelenmiştir. Hayyât'da bekâ ve fenâ hakkındaki farklı görüşler “Birşeyin fenâsı hakkında münakaşa”⁷ kelimeleriyle sunulmuştur. *Usûl*'ünde Bağdâdî problemi “Arazların bekâsının imkânsızlığına dair”⁸ ve “Yok olan şeyin yok oluş şekline dair”⁹ gibi başlıklar altında ele alır. Ebu Reşîd'de problem “Cevherin bekâsının makul olarak bir sebepten dolayı olamayacağı görüşüne ilişkin bir araştırma”¹⁰ ve “Cevherin zıddıyla ortadan kalktığı görüşüne dair bir araştırma”¹¹ başlıkları altında ele alınır. Gazâlî kendisinin âlemin fânî olamayacağı görüşünü reddî bağlamında, âlemin fânî olabileceği konusunda dört grup Kelâmcı tarafından benimsenen dört görüşü sayarak kendisinin “felâsife” dediği kimseleri iktibas eder.”¹² Çeşitli bekâ ve fenâ anlayışlarına dâir kısa açıklamalar başka eserlerde de yer alır.

Bu kaynaklardan ben sekiz temel görüş içinde gruplandığı çeşitli cümleler seçtim. Her ne kadar onlar özel bekâ ve fenâ problemi konusunda ihtilaf edebilirlerse de, bu sekiz görüşün tamamı bir bütün olarak âlemin Allah tarafından kendisinin “ol” emr sözüyle yokluktan yaratılmış olduğu gibi, âlemdeki değişen bütün olayların da Allah tarafından kendisinin “ol” emr sözüyle yokluktan yaratıldığı şeklindeki yaygın inançla yola çıkarlar. Şu kadar var ki bu iki görüşte “Ol” emrine özel bir anlam verilir.

Bu sekiz temel görüş şunlardır.

1. Arazların ve cisimlerin bekâsına ilişkin farklı bir açıklamanın verildiği görüş.

Arazların bekâsı hakkında Eşarî aralarında Ka'bi'nin de bulunduğu çağdaşı bazı Mu'tezilîler'in “bütün arazların iki anda devam etmediğini”¹³ iddia ettiklerini aktarır. Daha sonra bu görüş Bağdâdî tarafından kendisinin “ashâbımız” dediği Eşarîler’e ve “el-Ka'bi” ye atfedilir¹⁴ ve yine daha sonra da Râzî onu doğrudan doğruya Eşarîler’e

⁵ *Makâlât*, s. 358.

⁶ *Age.*, s. 360.

⁷ *Intisâr* 9, s. 22-23.

⁸ *Usûl*, s. 50.

⁹ *Age.*, s. 230.

¹⁰ *Mesâil*, s. 58.

¹¹ *Age.*, s. 69.

¹² *Tebâfû'l-felâsife* II, 12, s. 86.

¹³ *Makâlât*, s. 353.

¹⁴ *Usûl*, s. 50.

nisbet eder.¹⁵ Eşarîlere nisbet edilen bu görüşü yorumlarken Tûsî şöyle der: “Onlar [kendi inançlarına göre] varoluşları bakımından devam etmeyen arazların [var olmaya devam ediyor gibi göründüğünü] kendi gözleriyle gördüklerinde arazların her an yeniden yaratıldıkları sonucuna ulaştılar.”¹⁶ Böylece, bu görüşe göre, arazlarda gerçek bekâ yoktur; ne var ki onların devamlı yaratılmaları onlara bekâ görüntüsü verir.

Gerçek bekâyâ sahip olmamaları sebebiyle arazların gerçek fenâları da yoktur. Nitekim bu görüş hakkında Eşarî'nin rivâyeti şöyledir: (1) “Bazıları hiçbir arazın fenâ bulduğu söylenemez, çünkü yok olması câiz olan şeyin bekâsı da mümkündür derler.”¹⁷ (2) “Bazıları, [arazların] bir fenâ olmaksızın ortadan kalktığını, söylerler.”¹⁸ Burada, yine daha sonra bu görüş Bağdâdî tarafından “her araz zorunlu olarak yaratılışını takip eden anda yok olur”¹⁹ şeklinde yeniden ifade edilerek kendi taraftarlarına, yani Eşarîler'e atfedilir.

Bağdâdî tarafından arazlar hakkında görüşleri bildirilen aynı Eşarîler ve Ka'bî'nin yine onun tarafından cisimler konusundaki görüşleri de rivâyet edilir. Böylece doğrudan “Ebû'l-Hasan el-Eşarî”ye işaretle o “cisim” hakkında onun görüşünü haber verir ki, buna göre “devam eden şey bir bekâ ile devam eder”²⁰ ve bu bekâ “devam eden şeyin zatının varlığına eklenen bir *mânâ*dır”²¹ yahut “devam eden şeyden başka bir şey olan bir *mânâ*dır,”²² ki bu cümlelerle “bekâ”nın bir *mânâ* olduğu ifade edilir. Şu anlamda ki o, “araz” gibi, başka şeyin kendisinin taşıyıcısı olduğu gibi başka şeyde bulunan bir “şey”dir.²³ Ondan sonra, Eşarî'nin “cism”in bekâsı hakkındaki gö-

¹⁵ *Mubassal*, s. 75.

¹⁶ Tûsî, *Mubassal*, s.11.

¹⁷ *Makâlât*, s. 360.

¹⁸ *Age.*, s. 361.

¹⁹ *Usûl*, s. 230. Hayyât, muhtemelen bu görüş hakkında “şey” terimini “araz” anlamında kullanarak şunu rivâyet eder: “Bazı kimseler, bir şeyin fenâ bulmasının o şeyden başka bir şeye bağlı olmadığını, fakat aksine eğer Allah bir şeyi ortadan kaldırmayı dilerse ondan başka birşey yaratmaksızın onu ortadan kaldıracağını söylerler.” (*Intisâr* 9, s. 29). Bu cümle açık bir şekilde, ondân önce geçen Muammer'in “bir şeyin fenası o şeyden başka bir şeyde bulunur” (*age*, s. 22) cümlesine doğrudan muhalefeti ifade eder; fakat daha sonra göstereceğimiz gibi, Muammer'in cümlesinde “şey” terimi “araz” anlamında kullanıldığı için biz bu cümledeki “şey” teriminin aynı şekilde araz anlamında kullanıldığını tahmin edebiliriz.

²⁰ *Usûl*, s. 230.

²¹ *Age.*, s. 90.

²² *Age.*, s. 231.

²³ *Mânâ* teriminin başka bir şeyde mevcut olan ve bu yüzden araz adı verilen birşey anlamında kullanılışı konusunda, bk. *yk.*, s. 153 vd. Bu bölümün sonunda iktibas edilen pasajlar boyunca bekâ

rüşüne gönderme yapan Bağdâdî devamlı şunu söyler: Mu'tezile'den Ka'bî şeyhimiz Ebû'l-Hasan'ınkine benzer bir görüşü benimseyerek bekânın bir mânâ olduğunu tasdik etti,"²⁴ ki onunla kasdedilen cismin durumunda bekânın onda bir mânâ olduğudur. "Cisim" yerine "cevher", yani "atom" terimini kullanan Ebû Reşîd, Ka'bî'ye göre "cevherin kendisinin taşıyıcısı olduğu bir bekâ ile devam ettiğini"²⁵ söyler, böylece Bağdâdî tarafından cisim konusunda Ka'bî'ye atfedilen görüş onun tarafından cevher hakkında da kabul edilmiştir. Biraz sonra aktarılacak olan, Gazâlî'deki bir pasajdan aynı şekilde biz Bağdâdî tarafından Eşarîler'e atfedilen görüşün onlar tarafından cevher hakkında da benimsendiğini öğreneceğiz.

Eşarîler ve Ka'bî'nin -kendilerinin cisimlerin ve cevherlerin arazlarından hâli olmadıkları inançlarına rağmen-²⁶ cisimlerin ve cevherlerin bekâsını Allah'ın onlarda bir bekâ mânâsı yarattığını kabul etmek sûretiyle açıklamasından şu çıkarılabilir ki, hem Eşarîler'e hem de Ka'bî'ye göre, arazların sürekli yaratılması, ki bununla onlar arazların zâhîri bekâkasını açıklarlar, onların görüşleri bakımından cisimlerin ve cevherlerin durumunda gerekli olan bekâ türünü açıklamak için kâfi gelmiyecektir. Aynı sebepten Eşarîler'e ve Ka'bî'ye göre, ilk bakışta bekâ mânâsının cisimlere ve cevherlere, arazların görüşteki bekâsının aksine, gerçek bir bekâ olan bir tür bekâ verdiği neticesi çıkarılabilir gibi de görünmektedir. Ne var ki, göstermeye çalışacağım gibi, bu çıkarım Eşarî'nin ve Ka'bî'nin cisimlerin fenâsı konusundaki cümleleriyle, ki tabîî olarak onların cevherler hakkındaki görüşünü de ifade eder, çürütülür.

Bağdâdî'nin bildirdiğine göre Eşarî "Allah'ın bir cismi onu yok etmeyi dilediği anda onda bir bekâ yaratmıyarak yok edeceğini"²⁷ iddia etmiştir. Daha sonra Bağdâdî, Ka'bînin cismin fenâsı hakkındaki görüşünün Eşarî'ninkine benzer olduğunu göstermeye çalışır ve bu maksatla onun hemen hemen Eşarî'nin cümlesinin ilk parçasının kelimeleriyle aynı olan "cisim Allah Onda bekâ yaratmayınca yok olur"²⁸ dediğini iktibas eder ki okuyucu açık bir şekilde Eşarî'nin cümlesinin ikinci kısmını yani "Allah onu yok etmek istediğinde" kısmının ilâve edilmesini bekler. Şu halde,

ve fenânın her zaman mânâ (dn. 38, 85, 87) ve "araz" dn. 89, 80, 81, 86) ve "mevcut şey" (dn. 53, 68) olarak tavsîf edildiğine dikkat edilecektir.

²⁴ *Usûl*, s. 231.

²⁵ *Metâil*, s. 59. Eşarî tarafından iktibas edilen şu iki imzasız cümle muhtemelen cismin ve cevherin bekâsı hakkındaki bu görüşü işaret etmektedir (1) "arazlar cismin bekâsıyla devam ederler," bunun cisimde yaratılan bekâ ile demek olduğunu tahmin edebiliriz. (*Makâlât*, s. 361); (2) "devam eden şey bir bekâ ile devam eder" (age., s. 366).

²⁶ Eşarî için krş. *Usûl*, s. 56; Ka'bî için krş. yukarda s. 488.

²⁷ *Usûl*, s. 230.

²⁸ Age., s. 231.

hem Eşarî hem de Ka'bî'ye göre, cisim Allah tarafından doğrudan bir yok etme (fenâ) fiiliyle değil fakat, arazların durumunda olduğu gibi, dolaylı olarak "onun yok olmasını istediği anda Allah'ın onda bekâ yaratmaması sûretiyle" yok olur. İmdi "Onun onu yok etmek istediği anda onda bekâ yaratmaması sûretiyle" ifadesi onu yok etmek istediği anda onda bekâyı yaratmaya son vermek sûretiyle anlamına gelir ve ifadenin bu açıklaması önceki sürekli yaratma sûretiyle cismin daha önce maruz kaldığı bu bekâyı cisimde yaratmaya son vermek demektir. Bu cismin yok olmadan önce kendisiyle bakî olduğu bekânın bir *mânâ*, yani bir araz, ve bütün arazlar gibi kendisinin bekâsız olduğunu ve bundan ötürü devamlı olarak her an yaratıldığını, öyleki, onun cisme verdiği bekânın gerçek bir bekâ olmadığını fakat her ne kadar onun görünüşü arazlarınkı ile aynı türden değilse de yalnızca görünüşte bir bekâ olduğunu gösterir. Cisimlerin bekâsı ve fenâsı hakkında böyle bir görüşün Eşarî ve Ka'bî zamanında gerçekten mevcut olduğu onların daha yaşlı çağdaşı Hayyât'ın şu rivâyetinden çıkarılabilir: "Bazı kimseler herbir anda Allah'ın cisim için cismin onunla bâkî olduğu bir bekâ yarattığını iddia ederler. Sonra Allah bu cismi yok etmek istediğinde onda bekâ yaratmaz ve öylece cisim yok olur."²⁹

Gazâlî'de Eşarîler'e atfedilen bu görüş şöyle ifade edilir: "Arazlar kendiliklerinden yok olurlar ve onların devamlı olduğu düşünülemez.. Cevherlere gelince, onlar kendi kendilerine devam etmezler, lakin onlar varlıklarına ilâve olunan bir bekâ ile bâkî olurlar, öyle ki, Allah onlar için bir bekâ yaratmayınca, bekânın yokluğunun sonucu olarak onlar yok olurlar."³⁰

Şu halde, bu görüşe göre, hem arazlar hem de cisimler iki yaratma arasında hiçbir bekâ süresi olmaksızın devamlı olarak yaratılırlar. Fakat, arazların durumunda, aralıksız kesintisiz yaratmalar sadece bekâsız varlıkların yaratılışları olduğu halde, cisimlerin durumunda aralıksız kesintisiz yaratmalar bekâsız varlıkların ve bakî olmayan bekâların yaratılışlarıdır.

II. Bâkılânî'nin görüşü. Arazlar hakkında onun şöyle bir beyanı vardır: "Arazlar haklarında bekânın [tasdiki] uygun olmayan şeylerdir. Onlar cevherlerde ve cisimlerde varolan ve varoloşlarından sonraki anda varlıkları sona eren şeylerdir."³¹ Şu halde, öteki Eşarî yoldaşları gibi, Bâkılânî de arazların bekâsının olmadığına ve Allah onları yeniden yaratmaya son verince onların varlıklarının sona ereceğine inanmaktaydı.

Cisimler ve cevherlere gelince, onlar hakkında Bağdâdî'de Bakılânî adına iki rivâyet vardır. (1) "O, ister görünür ister görünmez bir şekilde, bekânın bâkî olan

²⁹ *İntisâr* 9, s. 23.

³⁰ *Tebâfütü'l-felâsife* II,15, s. 88.

³¹ *Tembîd*, s.18.

şeyin zâtının varlığına ilâve olunan bir *mânâ* olduğunu kabul etmeye meyletti ve cismin ortadan kalkmasının (fenâ) bekânın ondan kesilmesinden dolayı değil fakat daha çok varlık tarzlarının (*ekvân*) ondan kesilmesinden dolayı olduğunu iddia etti.”³² (2) “Cevherin fenâsı yalnızca varlık tarzlarının ondan kesilmesinden dolayıdır, çünkü Allah cevherde bir varlık tarzı (*kevn*) yaratmadığı vakit cevherin varlığı sona erer; ve Bâkılânî bekâyı bâki olan şeyden ayrı bir *mânâ* olarak kabul etmez”³³ “Varlık tarzları” (*ekvân*) teriminin “hareket, sükûn, toplanma ve ayrılma”nın³⁴ adı olarak kullanıldığına işaret edilmelidir, ki, bizzât Bâkılânî onları içinde “renkleri”de zikrettiği “arazların cinsleri”ne ait olarak gösterir.³⁵

Bu iki pasajdan biz Bâkılânî’nin cisimlerin ve cevherlerin bekâsının bir açıklaması olarak Eşarî yoldaşlarının kullandıkları “bekâ *mânâsı*”nın yerine “varlık tarzları”nı koyduğuna ve dolayısıyla da yine Eşarîler’in cisimlerin ve cevherlerin yok olmasının izâhı olarak kullandıkları “bekâ *mânâsı*nın kesilmesi” tabirinin yerine “varlık tarzlarının kesilmesini” koyduğuna hükmedebiliriz. Şimdi “varlık tarzlarının kesilmesi” ifadesi tek başına ele alındığında, doğrudan bir ifnâ etme fiiliyle varlık tarzlarının ortadan kaldırılması anlamına gelebilir ki, sırası ile bu da varlık tarzlarının kendilerinin gerçek bekâyâ sahip olduklarını ve bu nedenle cisimlere ve cevherlere gerçek bekâ verdiklerini ifade eder. Fakat, ikinci pasajda “varlık tarzlarının kesilmesi” tabirinden hemen sonra gelen “çünkü, Allah bir varlık tarzını yaratmadığı vakit” açıklayıcı cümlesi gâyet açık bir şekilde “varlık tarzlarının kesilmesi” ibaresinin o vakte kadar kesintisiz bir şekilde yaratılmış olan varlık tarzlarının yaratılmasının sona ermesi anlamına geldiğini gösterir. Böylece varlık tarzları, yerine ikâme edildikleri bekâ *mânâsı* gibi, bâki değildirler, lâkin sürekli olarak yaratılmaktadırlar, ve bu nedenle, sürekli yaratılmaları vasıtasıyla, onlar cisimlere ve cevherlere gerçek olmayan fakat sadece görünüşte olan bir bekâ verirler.

Bütün bunlardan biz Bâkılânî’nin arazların devamsızlığı konusunda yoldaşı Eşarîlerle görüş birliğinde olduğu halde, onun onların “bekâ *mânâsı*” dedikleri şeyi kullanarak yaptıkları açıklamanın yerine “varlık tarzları” (*ekvân*) denilen şeyi kullanarak yaptığı açıklamayı koymasının bakımından cisimlerin bekâsının açıklanması konusunda onlardan ayrıldığını çıkarabiliriz. Fakat bu ikâme onun tarafından kendisinin cisimlerin bekâsına ve bu nedenle de cisimlerin fenâsına ilişkin açıklaması ya-

³² *Usûl*, s. 90; krş. s. 45; 109; keza krş. s. 67; s. 87, burada “renkler terimi” varlık tarzlarına ilâve edilmiştir (krş. s. 231 ve aşağıda dn. 35).

³³ *Age.*, s. 231.

³⁴ *Irşâd*, s. 10.

³⁵ *Tembîd*, s. 40.

pıldığına göre, onun ayrıntılarıyla yoldaşı Eşarîler'inki ile aynı olduğu anlaşılmaktadır.

Gazâlî'de, bir "grup Eşarîler'e" atfedilen bu görüş şöyle ifade edilir: "Arazlar kendiliğinden ortadan kalkarlar, fakat cevherler Allah onlarda hareket ve sükûn, toplanma ve ayrılma yaratmadığı an yok olurlar, çünkü cismin hareketli veya sakin olmaksızın varlığını sürdürmesi mümkün değildir ve böylece o yok olur."³⁶

Şu halde, birinci görüşe göre olduğu gibi, bu görüşe göre de arazlar ve cisimler iki yaratma arasında hiçbir bekâ aralığı olmaksızın devamlı bir şekilde yaratılırlar. Bununla birlikte, arazların durumunda aralıksız kesintisiz yaratmalar sadece bekâsız varlıkların yaratılışları oldukları halde cisimlerin durumunda aralıksız kesintisiz yaratmalar bekâsız varlıkların ve bakî olmayan varlık tarzlarının yaratılışlarıdır.

III. Kelânîsî'nin görüşü. Göreceğimiz üzere Bağdâdî ona "üstadımız" diyerek açıkça onu bir Eşarî olarak değerlendirir.³⁷ Burada, yine Bağdâdî'de sadece cisimlerin fenâsı konusunda onun öteki Eşarîler'den ayrıldığıнын söylenmesinden ve arazların devamsızlığı konusunda aralarında bir farktan söz edilmemesinden arazlar konusunda onun öteki Eşarîler'in inandığı gibi, onların bekâsız olduğuna, lâkin devamlı bir şekilde yaratıldığı ve bu nedenle onların yaratılmaları sona erdiğinde varlıklarının da sona ereceğine inandığı neticesi çıkarılabilir.³⁸ Fakat cisimler ve cevherler konusunda onun görüşünün ne olduğu araştırmayı gerektirir.

Bağdâdî'nin bildirdiğine göre, "Üstadımız Ebû'l-Abbâs el-Kelânîsî cismin bekâsının cisimden başka bir *mânâ* olduğunu tasdik etti."³⁹ Bu cümle gâyet açık bir şekilde Eşarîlerin çeşitli benzer cümleleriyle aynı anlama gelir. Bu sebeple, görünüşe göre, o Eşarîler'inkilerle aynı olan bir görüşü ifade eder gibi görünmektedir, yani bekâ *mânâsının* kendisi bakî değildir, fakat o devamlı olarak yaratılır ve bu nedenle onun içinde yaratıldığı cisim o sûretle gerçekten bakî olmaz; o ancak görünüşte baki olabilir. Bununla birlikte, onun cisimlerin ve cevherlerin ortadan kalkması konusundaki görüşü kendisinin cisimlerin ve cevherlerin bekâları konusunda da Eşarîler'den ayrı olduğunu gösterecektir.

Kelânîsî'nin cisimlerin ve cevherlerin ortadan kalkmasına ilişkin görüşü Bağdâdî tarafından şöyle rivâyet edilmiştir: (1) "El-Kelânîsî fenâyı fânî olacak cisimde kâim

³⁶ *Tebâ'î'l-felâsife* II, 16, s. 88, 89.

³⁷ Kelânîsî'nin değişik tarihleri konusunda bk. yk., s.34, dn.142.

³⁸ Destekleyici delil için sonraki nota bk.

³⁹ *Usûl*, s. 230, 231. Bu cümleye göre, cisimlerdeki bekânın bir *mânâdan* dolayı olması sebebiyle, Kelânîsî'ye göre arazların bekâsız olduğu ve dolayısıyla devamlı bir şekilde yaratıldıkları çıkarımını destekler, çünkü ona göre, bir arazda *mânâ* bulunamaz (*Usûl*, s. 234; krş. s. 45).

olan bir araz olarak telâkki eder, öyle ki cisim onun vasıtasıyla fenânın onda yaratıldığı andan sonra gelen anda ortadan kalkar.”⁴⁰ (2) “Üstadımız Ebû'l Abbas el-Kelânîsî Allah'ın bir cevheri ancak onda yarattığı bir fenâ vasıtasıyla ortadan kaldırdığını söyler. Öyleki cevher fenânın onda yaratıldığı andan sonra gelen anda yok edilir.”⁴¹

İmdi, cisim veya cevherin Kelânîsî tarafından sadece onda fenânın yaratılmasıyla ortadan kalkacağına söylenmiş olması, ki bu onun onda bekâ *mânâsının* yaratılmasının sona ermesiyle ortadan kalkmadığı anlamına gelir, Onun görüşünde yok olacak cismin veya cevherin gerçek bekâyâ sahip olduğunu gösterir. Fakat bekâ *mânâsı* onda yaratılmadan o gerçek bekâyâ sahip olamaz, Eşarîler'in görüşüne göre bekâ *mânâsının* aksine o devamlı varlığa sahiptir. Şu halde cisimlerde yahut cevherde yaratılmış olan bekânın kendisi devamlıdır ve bu nedenle onun içinde yaratıldığı cisimler yahut cevherler doğrudan bir ifnâ fiili olmaksızın varolmaya devam eder.

O takdirde, önceki iki görüşe göre olduğu gibi, bu görüşe göre de, arazlar iki yaratılışları arasında hiçbir bekâ aralığı olmaksızın devamlı bir şekilde yaratılmaktadırlar. Fakat, cisimlerin yahut cevherlerin durumunda, onların iki yaratılışı arasında bir bekâ aralığı vardır.

IV. Mu'tezilî Ebû'l-Huzeyl'in görüşü. Onun görüşü bu sekizli görüş tasnifine giriş paragrafında yaratma ile ilgili “Ol” kelimesine özel bir mânâ veren diye yukarıda işaret olunan iki görüşten birisidir. Ona onun tarafından verilen özel mânâ “Ol” kelimesinin kendisinin yaratılmış birşey, onun deyişiyle, “bir mahalde olmadan”⁴² yaratılmış olduğudur, yani o Allah'ın zâtı dışında yaratılmış gayr-i cismânî bir kelimedir. Sonra, önceki bütün görüşlerin temsilcilerinin aksine Ebû'l-Huzeyl bekâ ve fena konusunda arazlarla cisimler arasında hiçbir ayırım da yatmaz.

Eşarî'nin haber verdiğine göre, Ebû'l-Huzeyl'in arazların ve cisimlerin bekâsına ilişkin görüşü “bazı arazlar devam eder ve bazıları devam etmez,”⁴³ cümlesiyle başlar. Fakat, devam eden arazların bekâsı konusundaki Ebû'l-Huzeyl'in açıklamasını Eşarî şöylece haber verir: “O renklerin devam ettiğini ve keza tatların ve kokuların ve hayatların ve kudretin de devam ettiğini savunur, bütün bunlar mekânda bulunmayan bir bekâ iledir. Ve o [mekansız] bekânın Allah'ın bir şeye “Devam et” demesi

⁴⁰ Age., s. 45.

⁴¹ Age., 230. Bağdâdî'nin bu iki rivâyetinden Kelânîsî'nin “cevher” terimini “cisim” anlamında kullandığı neticesi çıkarılabilir. Fakat cisim anlamında cevher teriminin onun tarafından “atom”u içine alacak şekilde kullanılıp kullanılmadığı konusunda konuşmaktan acizim, nitekim onun atomların yer kaplaması problemine ilişkin görüşünün ne olduğunu keşfetmekten de aciz kalmıştım.

⁴² Fark, s. 108, Mîl, s. 35; krş. yk. s. 141.

⁴³ Makâlât, s. 366.

olduğunu açıklar. Aynı hüküm cismin bekâsı ve devam eden arazlardan herhangi birinin bekâsı hakkında da geçerlidir. Ve aynı şekilde o acıların ve hazların da devam ettiğini ileri sürer.”⁴⁴ Bir başka yerde, aynı görüş yine Eşarî tarafından Ebû'l-Huzeyl adına şöylece rivâyet edilir. “Bekâ devam eden şeyden başka bir şeydir” ve “bekâ Allah'ın bir şeye “*ibka* = devam et” demesidir.”⁴⁵ Keza Eşarî bu görüşü isim belirtmeksizin, açık bir şekilde devam eden arazları kasederek, arazların “mekânda olmayan bir bekâ ile devam ettiklerini”⁴⁶ iddia eden bir görüş olarak aktarır. Bu görüşle ilgili Bağdâdî'nin rivâyeti şöyledir: “Ebû'l-Huzeyl bekâ sahibi cisimlerin ve arazların ancak bir mahalde bulunmayan bir bekâ sebebiyle devam ettiğini iddia eder ve o bu [mahalsiz] bekânın Allah'ın ‘*ibka* = devam et’ demesi olduğunu açıklar.”⁴⁷ Burada, yine, Kelânîsî'nin durumunda olduğu gibi, mahalsiz yaratılış “Devam et” kelimesinin devamlı bir bekâ mı yoksa yalnızca devamlı bir şekilde yaratılan bir bekâmı meydana getirdiği açık ve kesin değildir. Fakat bu belirsizlik, yine, Kelânîsî'nin durumunda olduğu gibi Ebû'l-Huzeyl'in fenâ konusundaki görüşüyle aydınlatılabilir.

Ebû'l-Huzeyl'in fenâ hakkındaki görüşü kesinlikle onun bekâ konusundaki görüşüne uygun düşer. Bu yüzden, fenâ ile bekâyı eşleştirerek Eşarî, görmüş olduğumuz gibi, Ebû'l-Huzeyl tarafından arazlarla cisimler arasında hiçbir ayırım yapılmayan ikincisi hakkında Ebû'l-Huzeyl-i “bekâ ve fenânın varlıkları bir mekanda değildir”⁴⁸ görüşünü savunan biri olarak tavsîf eder. Bir başka yerde, onun bekâ hakkında iddia ettiği konuda,⁴⁹ onun Ebû'l-Huzeyl ile ilgili tavsîfi kendisinin onu “fenâ yok olan şeyden başkadır.. ve fenâ Allah'ın [bir şeye] “yok ol” demesidir”⁵⁰ görüşünü iddia eden kimse olarak tavsîfine uygundur. Yine bir başka yerde, onun mekânsız bekâ ile ortaya çıkan arazların bekâsı hakkında Ebû'l-Huzeyl'in devamlı arazlar hakkındaki görüşüne benzeyen yukarda yeniden üretilen imzasız görüşle ilgili iktibas⁵¹ gibi onun “onlar mekanda olmayan bir fenâ ile yok olurlar”⁵² şeklindeki arazlar hakkındaki imzasız görüşü iktibas da, görmüş olduğumuz gibi, Ebû'l-Huzeyl'in devamlı arazlar hakkındaki görüşüne benzemektedir. İmdi, Ebû'l-Huzeyl'e

⁴⁴ Age., s. 359; krş. s. 366, 367.

⁴⁵ Age., s. 366.

⁴⁶ Age., s. 361.

⁴⁷ *Usûl*, s. 51.

⁴⁸ *Makâlât*, s. 367.

⁴⁹ Krş. yk. dn. 45.

⁵⁰ *Makâlât*, s. 366.

⁵¹ Age., s. 361; krş. yk. dn. 64.

⁵² Aynı yer.

göre, arazların ve cisimlerin onlarda mekansız “yok ol” kelimesinin yaratılmasıyla yok olmaları ve sadece onlarda mekânsız “Devam et” kelimesinin yaratılışının sona ermesiyle yok olmamaları, onlarda kendilerinde mekansız “Devam et” kelimesinin yaratılmasıyla meydana gelen bekânın kendisinin de devamlı olduğunu gösterir.

Bildiğim kadarıyla, Ebû'l-Huzeyl adına, ona göre, mesela hareket ve irâde gibi devamlı olmayan arazlar hakkında hiçbir şey rivâyet edilmemiştir.⁵³ Muhtemelen o onların devamlı bir şekilde yaratıldıklarını ve yaratılmalarının sona ermesiyle de yok olduklarını söylerdi.

Bu görüşe göre, bekâsı olmayan arazlar, önceki üç görüşe göre bütün arazların olduğu gibi, yaratılış arasına hiçbir bekâ aralığı girmeksizin devamlı olarak yaratılırlar. Bekâ sahibi arazların ve dahi cisimlerin durumunda, onların iki yaratılış arasında bir bekâ müddeti vardır.

Bu geçen dört görüşün, yaratmanın birşeyi yalnızca varlığa getirmek anlamına geldiği fakat onun varlığa getirilen şeyin bekâsını ihtiva etmediği varsayımıyla yola çıktığı dikkatlerden kaçmıyacaktır. Şimdi göreceğimiz dört görüş ise sadece yaratma fiilinin varlığa getirilen şeyin bekâsını içerdiği varsayımıyla yola çıkar.

V. Ebû Reşîd tarafından “cevherlerin bekâsı bir sebepten dolayı değildir”⁵⁴ diye iddia eden olarak nitelendirilen görüş. Bununla sadece yaratma fiilinin cevherleri devamlı olan bir varlığa getirdiği kastedilir. Ebû Reşîd bu görüşü şöylece takdim eder: “[Basra okulunun] üstatlarımız arasında cisimlerin bekâsının [onun sebebi olarak] bir bekâdan dolayı olmadığı hususunda görüş ayrılığı yoktur, ilâveten, üstadımız el-Hüseyin el-Hayyât [Bağdat okulu] da bu görüşü destekler.”⁵⁵

Bu Allah'ın yaratmasının bekâyı ihtiva ettiği görüşü fenânın Allah'ın doğrudan işi olduğu görüşüne uygundur. Ebû Reşîd'in bildirdiğine göre o şöyledir: “Bil ki üstadımız Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât cevher hakkında onun Allah tarafından yok edilmesiyle varlıktan gideceğini söylemiştir, böylece o Allah'ın kudretini fenâyı içine

⁵³ *Usûl*, s. 50. “Sükûn” hakkında o bir türün devam etmediğini ve başka bir türün devam ettiğini söyler (*Usûl*, s. 51; *Makâlât*, s. 358).

⁵⁴ *Mesâil*, s. 58 (63).

⁵⁵ Age., s. 58. Ebû Reşîd'in buradaki ve dn. 56'daki cümlesinden “cevherler” teriminin onun tarafından “cisimler” anlamında kullanıldığı neticesi çıkarılabilir. Terimin onun tarafından “atomları” da içine alacak şekilde kullanılıp kullanılmadığı ona göre bütün Basralılar'ın atomların yer kapladığı ve bu nedenle cisimler oldukları konusunda Ebû Hâşim'le (krş. *Mesâil*, s. 38) aynı görüşte olup olmadıkları meselesine bağlıdır.

⁵⁶ Age., s. 69 (70); krş., s. 58 (63).

alacak kadar genişletir. Yukarda fenâ hakkında bir görüşünü aktardığımızı⁵⁷ Bâkıl-lânî de bir zaman bu görüşü desteklemiştir. Tûsî'nin haber verdiğine göre o şöyledir: Kâdî Ebû Bekir [el-Bâkıl-lânî]ye gelince eserlerinin bir yerinde hür irâdesiyle fi-il yapan bir fâil olarak Allah'ın hiçbir aracı kullanmaksızın yok ettiğini söyler ve benzer bir görüş Mahmûd el-Hayyât tarafından da kabul edilmiştir.”⁵⁸

Şu halde, bu görüşe göre, cisimlerin durumunda yaratılışları arasında bir bekâ aralığı vardır. Muhtemelen aynı hüküm arazların durumunda da geçerlidir.

VI. Kerrâmiyye'nin görüşü. Onların yaratma konusundaki görüşü, onlar yaratmanın Allah'ın yaratılmış “Ol” kelimesiyle gerçekleştiğine inandıkları için bir ölçüde Ebû'l-Huzeyl'inkine benzer. Fakat bu “Ol” kelimesi Allah'ın dışında mahalsiz birşey olarak değil, aksine Allah'ın zâtında birşey olarak yaratılmıştır yahut onların diyeceği gibi *hâdis* tir.⁵⁹ Keza, bundan başka, Ebû'l-Huzeyl'in aksine, onlar yaratmanın bekâyı ihtivâ ettiğine inanırlar. Öyle ki, onlara göre, yaratılmış bir “ibka = Devam et” kelimesine ihtiyaç yoktur. Onlara göre, Allah'ın kendisinde *hâdis* olan yaratılmış “yok ol” kelimesiyle gerçekleşen kendilerinin fenâ anlayışı onların bu yaratma anlayışına uygundur.

Bu yaratma ve yok etme kavramları Bağdâdî'deki şu rivâyetlerden çıkarılabilir: (1) “Kerrâmiler “Allah bir cismi yahut bir arazi yarattığı zaman onun bekâsının, o ona “yok ol” deyinceye ve onun yok olmasını dileyince kadar zorunlu olarak onu takip edeceğini”⁶⁰ ileri sürerek “bütün arazların bekâsının imkanını kabul ettiler.”⁶¹ (2) “Keza onlar Allah'ın zatında vuku bulacak olayı isteme ve onun ona “ol” değişimi gibi birçok arazın hudûsu olmaksızın âlemde hiçbir cismin veya arazın yaratılmadığına inandılar.”⁶² (3) “Bunun gibi onlar Tanrılarında bir çok araz *hâdis* olmaksızın âlemde hiçbir arazın yok olmayacağını iddia ederler ki, bu arazlardan birisi onun o arazın yok olmasını istemesidir ve bir değeri yok olmasını isteği şeye Onun ‘yok ol’ emridir.”⁶³ Aynı görüş Hayyât tarafından imzasız olarak şöyle rivâyet edilmiştir: Bazı kimseler Allah'ın birşeyi yok etmeyi dilediği zaman onun için bir fenâ yarattığını ve bu fenânın Allah'ta kâim olduğunu iddia ederler.”⁶⁴ Şehristânî de Kerrâmiler

57 Krş. yk. s. 526 vd.

58 Tûsî Muhasal, s. 99.

59 *Fark*, s. 204; krş. yk. 145-146.

60 *Usûl*, s. 50.

61 Aynı yer.

62 *Fark*, s. 204, 205.

63 *Age*., s. 205.

64 *Intisâr* 9, s. 23.

adına şunu rivâyet eder: “Yok (*ma’dûm*) Allah’ın zâtında O’nun kudretiyle vâki olan bir yok etme fiiliyle yok olur.”⁶⁵

Gazâlî’de bu görüş şöyle ifade edilir: “Kerrâmiler fenânın Allah’ın bir fiili olduğunu ve fenânın onun zâtında ihdâs ettiği mevcut birşey anlamına geldiğini söylerler, öyle ki o sûretle âlem yok olur.”⁶⁶

Şu halde, bu görüşü göre, hem arazların hem de cisimlerin durumunda onların yaratılışları arasında bir bekâ aralığı vardır.

VII. Bısr b. el-Mu’temir’in görüşü. Bısr adına Eşarî’nin rivâyet ettiğine göre bu görüş şöyledir: “Sükûn devam eder ve o sâkin olan şeyin sükûndan harekete çıkması dışında sona ermez ve bunun gibi siyahlık da devam eder ve o siyahın siyahlıktan, ister beyaz ister başka renk olsun, zıddına geçmedikçe sona ermez; ve öteki arazlar hakkında da aynı hüküm geçerlidir.”⁶⁷ Başka yerde onunla ilgili şu rivâyet vardır. Muammer’in arazlar Allah tarafından yaratılmazlar fakat onlar ya canlı varlıklarda olduğu gibi ihtiyar ile yahut cansız varlıkların durumunda olduğu gibi tabiatla cisimlerin fiilleridir, şeklindeki görüşüne zıt olarak Bısr b. el-Mu’temir bazı arazların Allah’ın fiili ve bazılarının da insanın fiili olduğuna inandı.⁶⁸

Bısr’ın “sükûn devam eder” ve “siyahlık devam eder” şeklindeki, sonunda kendisinin öteki bütün arazları içine alacak kadar genişlettiği giriş cümlesi, zannımca arazların kendilerinin yaratılmalarının bekâlarını da ihtivâ ettiği mânâsında anlaşılmalıdır. Böyle bir görüş, göreceğimiz üzere, hem arazlar hem de cisimler hakkında Cübbâî tarafından kabul edilmiş ve yine göreceğimiz gibi, böyle bir görüş Eşari tarafından yalnızca Cübbâî’ye değil fakat aynı zamanda başka kimselere de nisbet edilmiş ve onun tarafın lan “devam eden şey bir bekâ olmadan devam eder”⁶⁹ diye ifade edilmiştir. Böylece biz Bısr’ın görüşünün cisimleri de kapsadığını kabul edebiliriz. Bunun dolaylı delîli Eşarî’nin şu iki rivâyetinden çıkarılabilir: (1) “Bısr b. el-Mu’temir dedi: Bir şeyin yaratılması şeyden başka bir şeydir.”⁷⁰ (2) “Bir şeyin yaratılmasının şeyden başka bir şey olduğuna inananlar devam eden şeyin bir bekâ olmadan devam ettiğini iddia ederler.”⁷¹ Bu iki rivâyetin birleştirilmesinden biz, şey hakkın-

⁶⁵ *Milel*, s. 81.

⁶⁶ *Tebâfütü’l-felâsife* II, 14, s. 87.

⁶⁷ *Makâlât*, s. 360; *Usûl*, s. 51.

⁶⁸ *Usûl*, s. 135; krş. aşd. s. 647.

⁶⁹ Krş. aşd. s. 537.

⁷⁰ *Makâlât*, s. 364.

⁷¹ Age., s. 366. Burada bağlamdan “şey” terimi “yaratılmış” herhangi bir şey anlamında kullanılmış

da, ki onunla bu bağlamda arazlarıyla birlikte cisim kastedilmektedir, Bîşr'in yaratmanın bekâyı ihtiva ettiğine inandığına hükmedebiliriz.

Bîşr'in sükûn yahut siyahlık veya herhangi başka bir arazın kendisinin zıddı olan birşey haline geçmedikçe sona ermez, yani yok olmaz şeklindeki cümlesine gelince, onun yukarda ve aynı şekilde burada arazların yaratılışına ilişkin görüşü hakkında iktibas edilen pasajdan bu zıt yok edici arazlardan bir kısmının Allah'ın fiilleri ve bir kısmının da insanın fiilleri olduğu gâyet açıktır. Onun için de daha sonra göreceğimiz gibi, onun "hareketin sükûn tevlit etmesi mümkündür,"⁷² şeklindeki cümlesi hareket tarafından meydana getirilen sükûnun fâilinin hem Allah hem de insan olabileceği anlamına gelebilir, sükûnu meydana getiren hareket Allah'ın fiili olduğunda fâil birincisi yani Allah ve sükûnu tevlit eden hareket insanın fiili olduğunda ikincisi, yani insandır.

Mu'tezile arasında bekâ ve fenâ hakkında Bîşr b. el Mu'temir'inkine benzer bir görüşün olduğu Karaf Aaron ben Elijah of Nikomedia'nın tanıklığıyla da desteklenmiştir. O şöyle diyor: "Mutezile'den bir grup Yaratıcının bir arazi varlığı getirmesinden sonra bu arazın, onun varlığına gelmesini devam ettirecek bir Yaratıcıya ihtiyaç olmaksızın kendi kendine varlığını sürdüreceğini iddia eder. Ve onlar herşeyin onu yokluğa maruz kılan bir zıddı vardır, öyle ki Allah bir şeyi yok etmek istediğinde bu zıddı var eder ve onunla şey yok olur."⁷³

Bîşr'e göre, bekâlarından sonra şeyleri yok eden Allah olduğuna göre herbirinin fenâsından sonra bu şeyleri yaratan yine Allah'tır ve bu nedenle onların her yaratılışı bekâyı ihtivâ eder. Öyleyse bu görüşe, göre, hem arazların hem de cisimlerin durumunda, onların iki yaratılışı arasında bir bekâ aralığı vardır.

VIII. Cübbâî'nin görüşü. Bekâ hakkında, Eşarî ondan şunu rivâyet eder: "O devam eden arazların bir bekâ sebebiyle devam etmediğini ve yine cisimler hakkında da onların bir bekâ sebebiyle devam etmediğini söyler."⁷⁴ Aynı şekilde bir başka

gibidir. (krş. yk. dn. 3), onun için "atom"u, "arazi" ve atomlardan mürekkebe olan "cismi" de içine almaktadır.

⁷² Age., s. 413; krş. aşd. s. 647.

⁷³ *Es-Hâyyim* 4, s. 16, II. 7-15 Hayyât'ın "bazı kimseler bir şeyin fenâsının o şeydan başka bir şeyde bulunduğunu iddia ederler" (*Intisar* 9. s. 23) şeklindeki rivâyetindeki göndermenin buna benzer bir görüşe yapılmış olması çok muhtemeldir, bununla birlikte aynı cümlenin daha önce onun tarafından Muammer adına aktarılmış olmasının (age., s. 22) benim onu yorumlamama göre, başka bir anlamı vardır. (krş. yk. dn.19 ve aşd. s. 541).

⁷⁴ *Makâlât*, s. 359. Cübbâî'nin iki tip araz listesi Ebû'l-Huzeyl'inki ile (age., s. 358) hemen hemen aynıdır.

yerde Eşarî şunu haber verir: “Cübbâî ve daha başkaları gibi, bazı kimseler ‘bâkî olan şeyin bir bekâ sebebiyle bakî olmadığını’ söylerler.”⁷⁵ Öyleyse, Cübbâî’ye göre, varlığın yaratılması bekâyı ihtiva eder.

Cübbâî’nin fenâ konusundaki görüşü, ona göre, bekânın yaratılıştaki ihtiva edilmesi bakımından kendisinin bekâ konusundaki ve çok açık bir şekilde varlık hakkındaki görüşünden ayrıdır. Eşarî’nin rivâyet ettiği şekliyle o şöyledir: Cübbâî dedi: “Cismin fenâsı bir mekânda bulunmaksızın varolur ve o [yok olacak] cisme ve onunla aynı cinsten olan herşeye zıttır. O beyazlıktan sonra onun varlık haline giren siyahlığın beyazlığın fenâsı olduğunu, aynı şekilde varlığında birşeyin yokluğu olan her şeyin o şeyin fenâsı olduğunu, ve arazın fenâsının cisme hulûl ettiğini ve fenânın yok olmadığını iddia etti.”⁷⁶ Onun cümlesinin bu son kısmının nedeni, ben öyle anlıyorum -iktibas edilen son pasajda görüleceği gibi-Cübbâî’nin mekânsız fenânın bir “araz” olduğu şeklindeki görüşü ile Aristo’nun “araz bir arazın arazı olamaz”⁷⁷ şeklindeki görüşünü birleştirmektir. Bağdâdî’nin rivâyet ettiği şekliyle, aynı görüş bir başka yerde şöyle ifade edilir: “Cübbâî ve oğlu cisimlerin yok olmasını dilediğinde Allah’ın onlar için mahalde olmayan bir fenâ yarattığını ve bu fenânın bütün cisimlere zıt bir araz olduğunu, böylece o sebeple bütün cisimlerin yok olduğunu iddia ettiler,”⁷⁸ ve başka bir yerde o şöyle ifade edilir: “O ve oğlu Ebû Hâşim âlemi yok etmeyi irâde ettiğinde Allah’ın mahalde olmayan bir araz yaratacağını ve bu sûretle Onun bütün cisimleri ve cevherleri yok edeceğini iddia ettiler.”⁷⁹

Şu halde, Eşarî ve Bağdâdî’nin rivâyet ettiğine göre, Cübbâî’nin fenâ konusundaki görüşü, gâyet açık bir şekilde Ebû’l-Huzeyl’in fenâ konusundaki görüşünün revizyonundan başka birşey değildir. Her ikisinde fenânın yok olacak şeyin dışında Allah tarafından yaratılan birşey olduğu kabülüyle yola çıkar. Her ikisi de fenânın mahalde olmaksızın yaratıldığını iddia eder. Fakat ondan sonra onlar ayrılmaya başlar. Ebû’l-Huzeyl’e göre yaratılmış mahalsiz fenâ Allah’ın yaratılmış mahalsiz “yok ol” sözüdür; Cübbâî’ye göre ise, o yaratılmış mahalsiz bir arazdır. Ebû’l-Huzeyl’e göre Allah’ın yaratılmış “yok ol” sözü mahalsiz bir varlık olarak konumunu korurken fenâyı meydana getirir; Cübbâî’ye göre, yaratılmış mahalsiz araz ancak yok olacak cisimde yahut yok olacak arazlarda kâim olmak sûretiyle fenâyı meydana getirir. Sonra onlar arasında başka bir fark daha vardır; çünkü Cübbâî, “ötekileri tamamının bekâ-

⁷⁵ Age., s. 367.

⁷⁶ Age., s. 368.

⁷⁷ *Metaph.* IV, 4, 1007^b, 2-3.

⁷⁸ *Usûl*, s. 231; krş., s. 45.

⁷⁹ *Fark*, s. 168-169; krş., s. 319.

larım sürdürmelerine izin verildiği halde [cisimlerin ve] cevherlerin bir kısmını yok etmenin Allah'ın kudreti içinde olmadığını⁸⁰ açıkça söyler buna karşılık Ebû'l-Huzeyl kendisinin Allah'a atfettiği yok etme kudretinin yalnızca bütünüyle âlemin fenâsıyla sınırlı olduğunu söylemez.⁸¹ Böylece, onlar âlemin yalnızca bir kısmını yok etmenin "Allah'ın kudreti dahilinde" olup olmadığı, yani Allah'ın her zaman kudretini kullanıp kullanmadığı meselesinde ayrıldıkları halde, genel olarak o maksat için Allah tarafından yaratılmış bir mahalsiz fenâ ile bütünüyle âlemi yok etmenin Allah'ın kudretine dahil olduğu hususunda aynı görüştedirler.

Gazâlî'nin Mu'tezile hakkında onların "Allah'tan sadır olan fiil mevcut bir şey, yani Onun bir mahalde olmadan yarattığı bir fenâ olduğunu, öyle ki onunla âlemin bütünüyle bir anda yok olacağını" iddia ederler demesi Cübbâî ve Ebû'l-Huzeyl'in genel olarak üzerinde görüş birliğinde oldukları bu görüşe atıf olmalıdır.⁸²

Cübbâî'nin fenâ hakkındaki görüşüne dâir Eşârî'nin bir diğer rivâyeti şöyledir: "Cübbâî ve başkaları gibi, bazı kimseler dediler ki: yok olan şey, o yok olan şeyden başka bir şey olan bir fenâ olmadan yok olur."⁸³ İmdi, olduğu gibi alınırsa, bu cümle fenânın yok olacak şeyin içinde yaratıldığı anlamına gelecektir. Ancak, eğer öyle anlaşılırsa, o Eşârî ve Bağdâdî'den iktibas edilen rivâyetlerdeki Cübbâî'nin görüşüyle ilgili cümlelere zıt olacaktır ki bu görüşe, fenâ önce Allah tarafından "bir mahalde olmadan" yaratılır, bu da onun olacak cisim dahil, bir cisimde olmadığı anlamına gelir. Bundan dolayı, ben bu cümlelerin Cübbâî'nin görüşünün sadece bir kısmını, onun Ebû'l-Huzeyl'den ayrıldığı ve onun doğrudan Ebû'l-Huzeyl'i hedef aldığı kısmını kapsadığını tahmin ediyorum. Böylece mahalsizlik ve cismânî nesnenin dışında olma haline rağmen onun mahalsiz fenâsının cisimlerde ve arazlarda fenâ meydana getireceği şeklindeki Ebu'l-Huzel'in görüşünü hedef olan Cübbâî "yok olan şeyin [yine mahalsiz ve bu nedenle] yok olan şeyden başka bir şey olan bir fenâ ile yok olmayacağını" iddia eder. Cübbâî biliyordu ki, onun görüşünün tamamını bilen kimselerin bu eksik cümleden çıkaracakları netice, cismin fenâsının ve dahi onun arazlarının fenâsının, ancak o yok olacak cisme yahut onun yok olacak arazlarına girdikten sonra bu yaratılmış mahalsiz fenâ ile gerçekleşeceğidir.

Cübbâî'ninkine benzer bir görüş İbn Şebîb'in görüşüdür.

⁸⁰ Age., s. 179, 206; *Usûl*, s. 45, 231.

⁸¹ Krş. yk. s. 532-533.

⁸² *Tehâfütü'l-felâsife* II, 13, s. 86. Cümlesinin sonunda Gazâlî "yaratılmış fenânın kendiliğinden yok olacağını, bu yüzden başka bir fenâ ve dolayısıyla teselsül gerekmiyeceğini" söyler.

⁸³ *Makâlât*, s. 367.

Bekâ hakkında, Bağdâdî cisimlerin bekâsının ele alındığı bir bağlamda “İbn Şebîb’in bekânın devam eden şeyden başka bir şey olmadığını iddia ettiğini”⁸⁴ ifade eder ki, Cübbâî’nin “devam eden şey bir bekâ olmadan devam eder,”⁸⁵ cümlesine benzeyen bu görüş yaratmanın bekâyı içerdiği anlamına gelir.

Eşarî’nin rivâyet ettiğine göre, onun fenâ konusundaki görüşü şöyledir: “Muhammed b. Şebîb dedi: Bir fenâ olan ve kendisinden ötürü cismin yok olduğu *mânâya* cisim yok oluncaya kadar cismin fenâsı denmez. O cisimdeki mevcûdiyeti anında ona hulûl eder, öyleki bu mânânın [ondaki] mevcûdiyetinden sonra cisim yok olur.”⁸⁶ Bağdâdî’de aynı görüş şöyle rivâyet edilir: “Muhammed b. Şebîb fenânın yok olan şeyden başka bir araz olduğunu ve onun cisme hulûl ettiğini, böylece cismin fenâ arazının ona hulûl ettiği andan sonra gelen anda yok olduğunu iddia etti.”⁸⁷ Hayyât tarafından isim belirtilmeksizin rivâyet edilen benzer bir görüş şöyledir: “Bazı kimseler Allah’ın bir şeyi yok etmek istediğinde o şey için ona hulûl eden bir *mânâ* yarattığını, böylece şeyin mânânın ona hulûl ettiği andan sonra gelen anda yok olduğunu; ve şey yok olduğunda *mânânın* fenâ adını aldığını iddia ederler.”⁸⁸

Bu üç pasajın birleştirilmesinden biz *mânânın* veya fenâ arazının yok olacak cismin dışında ve açıkça başka bir cismin de dışında yaratıldığını; fakat cismin fenâsının, bu *mânâ* yahut arazın cisme hulûl edinceye kadar bilfiil gerçekleşmeyeceğini çıkarabiliriz. Bu kesinlikle Cübbâî’nin, fenâ arazı bir mahalde olmadan”, yani yok olan cisim dahil herhangi bir cismin dışında yaratılır, fakat cismin fenâsı mahalsiz fenâ arazı yok olan cisme hulûl edinceye kadar bilfiil gerçekleşmez şeklindeki görüşüne tekâbül eder.

Hem Cübbâî hem de İbn Şebîb’e göre, bekâ arazlarını ve bekâlarından sonra cisimleri yok eden Allah olduğu için her birinin fenâsından sonra yine onları yaratan Allah’tır ve bu nedenle onların her bir yaratılışı bekâyı içerir. Bundan dolayı, Cübbâî ve İbn Şebîb’e göre, hem bekâ arazlarının hem cisimlerin durumunda, onların iki yaratılışı arasında bir bekâ aralığı vardır.

⁸⁴ *Usûl*, s. 231. Arazlar konusunda, Eşarî, İbn Şebîb adına hareket ve sükûnun bekâsız olduklarını rivâyet eder (*Makâlât*, s. 359), ki bağlamından çıkarılabileceği gibi, bu renkler ve tatlar gibi, öteki bütün arazların durumunda, onun Ebû’l-Huzeyl ile onların bekâları olduğu konusunda aynı görüşte olduğu anlamına gelir. Şu var ki Ebû’l-Huzeyl’in aksine o çok açık bir şekilde cisimlerin bekâsı gibi bu arazların bekâsının da onların yaratılışlarında içerildiğine inanır.

⁸⁵ Krş. yk. dn. 77.

⁸⁶ *Makâlât*, s. 367.

⁸⁷ *Usûl*, s. 231.

⁸⁸ *İntisâr* 9, s. 23 Burada “şey” terimi, Eşarî’nin ve Bağdâdî’nin dn. 85 ve 86’daki cümlesinden çıkarılabileceği gibi, “cisim” anlamında kullanılmıştır.

Şu halde bu sekiz görüşün çeşitli temsilcileri arasında üç temel fark vardır. I. ve II. görüşlere göre gerçek bir bekâ ve gerçek bir fenâ yoktur. Bize bekâ gibi görünen şey sadece şeylerin bekâsız varlığının kesintisiz sürekliliği ve onların bâki olmayan bekâlarının yaratılışı yahut onların bâki olmayan varlık hallerinin yaratılışıdır, ve bize fenâ gibi görünen şey de sadece adı geçen bekâsız varlığın yaratılışının sona ermesi ve bekâsız bekâ ve bekâsız varlık halleridir. III. ve IV. görüşlere göre, şeylerin bekâsız varlıklarının yaratılışlarına ilâveten, bu şeylerin gerçek bekâsının yaratılışı ve bu bekâyâ ilişkin şeylerin fenâsının yaratılışı vardır. V-VIII görüşlere göre, bir şeyin varlığının her yaratılışı onun gerçek bekâsını içerir ki, gerçek bekâ onun fenâsının yaratılmasıyla sona erer. Böylece âlemdeki şeylerin ve olayların menşei ile ilgili Kelâm anlayışının genel olarak anlatıldığı “kesintisiz yaratma” tabiri bu sekiz görüşten sadece I. ve II. görüşlere tatbik edilebilir. Dikkat edilecektir ki, bu sekiz görüşten I. ve II. görüşler Eşarîler'e ve bir Mu'tezilî'ye atfedilmiş;⁸⁹ III. ve IV. görüşler bir Eşarî ve bir Mu'tezilî'ye;^{89a} V-VIII arası görüşler ise Mu'tezile'ye ve Kerrâmiyye'ye atfedilmiştir.⁹⁰

Sonra bu sekiz görüşün değişik temsilcileri arasında başka bir fark daha vardır. Onların arasında bütün sünnilere göre, âlem Allah tarafından yoktan yaratıldığı gibi, âlemdeki bütün varlıklar da onun tarafından yoktan yaratılmaya devam eder ve netice olarak, onlar tarafından nasıl anlaşılırsa anlaşılsın, âlemdeki şeylerin fenâsı onların varlığının yokluğa döndüğü anlamına gelir ve Allah'ın onları tekrar yaratması da yokluktandır. Fakat Mu'tezile arasında “yok (madum)'un birşey” olduğunu iddia eden birçok kişi vardı ve bununla onlar, göstermeye çalıştığım gibi, âlemin önceden mevcut maddeden yaratılmış olduğunu kasdetmişlerdir.⁹¹ Bu sebepten, biz, bu sekiz görüşün temsilcileri arasında Mu'tezilîler'e göre, en azından onlardan bir kısmına göre, âlemdeki şeylerin Allah tarafından yaratılmasının onların varlığının yoktan yaratıldığı anlamına gelmediğini ve aynı şekilde âlemdeki şeylerin fenâsının, onlar tarafından nasıl anlaşılırsa anlaşılsın, onların varlığının yokluğa döndüğü anlamına gelmediğini; tersine onun onların varlığının başka birşeye dönüştüğü anlamına geldiğini ve Allah'ın onlardan herbirini yeniden yaratmasının bu başka şeyden olduğunu kabul edebiliriz.

Yine de, bu farklara rağmen, sekiz görüşün temsilcilerinin tamamı, Allah'ın âlemi doğrudan aracısız yarattığını gibi, onun âlemdeki her olayı da doğrudan aracısız ya-

⁸⁹ Krş. yk. dn.13, 14, 25, 26, 30.

^{89a} Krş. dn. 37 ve 42.

⁹⁰ Krş. yk. s. 533-542.

⁹¹ Krş. yk., s. 359 vd.

ratmayı devam ettirdiği konusunda görüş birliğindedirler, ve zikredilen farkları akılda tutmak kaydıyla, “kesintisiz yaratma” tabirinin bu sekiz görüşün hepsinin ifadesi olarak muhafaza edilebileceği bu genel mânâdadır. Bu sekiz görüşün ortak neticesi (implication) âlemde ardarda gelen olaylar arasındaki sebeplilik bağının inkârıdır.

Bu farklı görüşlerin ortak neticesi Gazâlî tarafından açık bir şekilde tasdik edilmiştir. Kendisinin “felâsife” dediği ve “sebeplerle neticeler arasında gözlemlenen bağın zorunlu bir bağ olduğunu”⁹² iddia ettiklerini söylediği kimselere karşı o, “bize göre genellikle sebep olduğuna inanılan şeyle genellikle sonuç olduğuna inanılan şey arasındaki bağ zorunlu bir bağ değildir.”⁹³ diye ilan eder. Daha önce “Ebû'l-Huzeyl ve Cübbâî ve Kelâmcıların çoğu tarafından örnek olarak sebepliliği inkârlarında kullanılmış olan”⁹⁴ “ateşle temasında pamuğun yanması”nı⁹⁵ ele alarak, o ateşin yanmanın sebebi olduğuna dair bir delilin bulunmadığını ileri sürer, zira “filozofların sahip olduğu tek delil ateşle temâs olduğunda yanmanın meydana gelişinin gözlemlenmesidir, fakat müşâhede yalnızca ateşle temâs olduğunda yanmanın meydana geldiğini kanıtlar; o yanmanın ateşle temâs sebebiyle meydana geldiğini kanıtlamaz.”⁹⁶ Böylece o “ateşe temas etmesi anında irâdesiyle pamuğun yanmasını yaratanın”⁹⁷ Allah olduğu sonucuna varır, ve ateş ve onun pamuğu yakması hakkında doğru olan hüküm ardarda gelen öteki olaylar hakkında da doğrudur.

2. Âdet Teorisi ve Onun Gazâlî Tarafından Formülleştirilmesi

Teorik olarak, nedenselliğin inkârı ve âlemdeki her olayın doğrudan Allah'ın keyfî irâdesinin sebep olduğu bir şeye indirgenmesi bizim tarafımızdan âlemdeki hâdiselerin düzen ve sırasını önceden tahmin etme haklı nedeninin inkârına götürmesi gerekirdi. Buna rağmen İslâm'da nedenselliği inkâr eden ve tek tek her fiili Allah'ın doğrudan yaratması olarak izah eden kimseler, pratik olarak, âlemdeki şeylerin belli bir ardarda geliş düzenine göre meydana geldiğini ve bu şeylerden bir çoğunun kendilerine Allah tarafından peygamberlik bahşedilmemiş insanlar tarafından bile önceden haber verilebileceğini gözlemlemekten geri kalamadılar. Öyleyse, âlemdeki bu görünen düzen ve ardarda gelişin izahı nedir?

⁹² *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 270-271.

⁹³ *Age.*, s. 277.

⁹⁴ *Eşarî, Makâlât*, s. 312.

⁹⁵ *Tehâfüt*, s. 278-279.

⁹⁶ *Age.*, s. 279.

⁹⁷ *Age.*, s. 283.

İmdi, benzer bir soru herşeyi tesâdüfe bağlayan Epicuroscular'ın zihninde de doğmuş olmalıdır. Onlar kendi kendilerine, meselâ, güneşin doğuşu ve batışı ve mevsimlerin birbiri ardınca gelişi gibi, belli bir düzene göre meydana gelen bazı şeylerin nedenini sormuş olmalıydılar. Lucretius'un belirttiğine göre onlar tarafından bu soruya verilen cevap onun *foedus naturae certum*'dan dolayı olduğudur.¹ Genellikle “sabit bir tabiat kanunu” olarak tercüme edilen bu tâbir, belkide “bir tabiat sözleşmesi,” yani tesadüfî bir tabiat sözleşmesi diye tercüme edilmelidir, çünkü tabir ezelden doğru yoldan sapan atomların âlemin meydana geldiği tesadüfî toplanmalarında, sanki sözleşerek bir denge, Cicero tarafından Epicuroscular'a atfedilen *isonomia*,² kurdukları anlamına gelir, bir denge ki, devam ettiği müddetçe her ne kadar o tesâdüfen kurulmuş olsa ve bir anda tesâdüfen alt üst olması mümkün isede onunla olaylar aynı ardardalık düzenini takip eder.

Belli olayların ardarda gelişindeki gözlenebilir düzenliliğe ilişkin Kelâm'ın Arapça *âdet* terimiyle yaptığı açıklama o konuda Grekçe *isonomia* terimiyle yapılan Epicuroscu açıklamaya benzer. Âdet terimi Grekçe *ethos* teriminin tercümesi olarak çokça yer alır ve o denenle hem “âdet” hem “meleke” olarak tercüme edilebilir, fakat ben onu, daha sonra aktarılacak bir pasajda onunla ilgili olsa da, *âdet* teriminden farklı bir şey olarak kullanılan *meleke* teriminden ayırarak *âdet* terimi için kullanacağım.³ Şimdi, Aristo'da, “âdet” (*ethos*), “tabiat her zaman olan şeyle birlikte; âdet ise sık sık olan şeyle birlikte düşünülmesi bakımından”⁴ tabiatla zıtlık teşkil eder ve bu nedenle o “zorunluluk” la da tezat oluşturur, çünkü “zorunlu olan şey aynı zamanda daimidir.”⁵ Zihinlerinin gerisinde bu olduğu halde Kelâm âlimleri, âlemde ardarda gelen olayların düzenliliğinin Allah'ın mucizevî fiiliyle ihlâl edilebileceğine inanmış kimseler olarak her zaman değil fakat sadece sık sık vukû bulan hâdiseleri gösteren âdet teriminde, onlara göre, mucizelerle bozulabilen ardarda gelen olayların düzenliliğine ilişkin uygun bir ifade buldular.

Bu âdet anlayışını İbn Hazm Eşârîler'e nisbet eder ve şöyle der: Onlar, mucizelerin ihlâl ettiği olayların normal akışını adlandırmak için “tabiat” yerine “âdet” terimini kullandılar.⁶ Bu sebepten, biz, ateş her zaman taş vurmak sûretiyle meydana

¹ *De Rer. Nat.* V, 924.

² *De Nat. Deor.* I, 19, 50; I, 39, 109.

³ Krş. aşd. s. 556, dn. 28.

⁴ *Rhet.* I, 11, 1370^a, 8-9.

⁵ *De Gen. et Corr.* II, 11, 337^b, 35.

⁶ *Fisal*, V, s. 5; krş., s. 14.

na gelir⁷ ve hava muayyen şartlar altında daima suya dönüşür,⁸ şeklindeki olayların mümkün açıklaması olarak “âdet yoluyla Allah’ın bir fiili”⁹ olduğuna dair Ebû Reşîd’in, kendisinin deneme türünden teklifinde yaptığı göndermenin bu Eşarî âdet anlayışına olduğunu tahmin edebiliriz. Çok daha sonra, Tûsî, bu âdet anlayışını Eşarî’nin kendisine nisbet eder ve onun şu iddiada olduğunu aktarır: “Allah’ın tekrarlanan fiilleri onun tarafından âdetin icrasıyla (*bi-icrâi’l-âdet*) yerine getirilir.”¹⁰

Şu halde Gazâlî’nin zamanından önce Eşarîler arasında âdet teorisi mevcut idi, çünkü hem İbn Hazm (ö. 1064) hem de Ebû Reşîd (ö. yk. 1068) Gazâlî (ö. 1058) henüz çocuk iken öldüler. Bu husus niçin Gazâlî tarafından âdet teriminin rastgele ve gelişigüzel bir tarzda imâ şeklinde ortaya atıldığını ve farkedilebileceği gibi, niçin onun tarafından savunmayı henüz tamamladığı sebepliliğin inkârına karşı kendisi tarafından geçici olarak ortaya atılan güçlüğü çözme teşebbüsünde faydalı olarak gördüğü önceden iyi bilinen bir şey olarak ele alındığını izâh eder. Onun tarafından geçici olarak ortaya atılan bu güçlüğün her olayın Allah’ın keyfî irâdesine atfedilmesiyle birlikte sebepliğin inkârının bizim duyu algılarımızın gerçekliğinin inkârına yol açabileceği anlamına geldiği ilâve edilebilir. Böylece -onun zikrettiği bir kaç örnekten sadece birini iktibas edersek- bir insan o evden ayrıldığında kitap olan ve eve döndüğünde ona halâ bir kitap olarak görünen bir nesnenin onun evde bulunmadığı esnada gerçekte Allah tarafından bir çocuğa dönüştürülmüş olduğu ve onun hâlâ ona bir kitap olarak görünmesinin sebebinin Allah’ın onda daha önce kitap olan şeyin şimdi gerçekte olduğu gibi olduğuna dair görme idraki yaratmamış olduğu şeklinde bir inanca sevk edilebilir.¹¹ Gazâlî’nin Eşarî’nin âdet teorisini kullanması bu güçlüğe cevaptır.

⁷ *Mesâil*, s. 36.

⁸ *Age.*, s. 37.

⁹ *Age.*, s. 36.

¹⁰ *Muhassal*, s. 29, dn. 1. Kelimesi kelimesine, “câri bir âdet yerleştirmek suretiyle,” ve Harizi de *ec-râ-el-âdet* tabirini (*Moreh* I, 73, Prop. 6, s. 140, I. 24) “O câri bir âdet koydu” diye tercüme eder, buna karşılık İbn Tibbon onu daha serbest olarak “O âdet tesis etti” diye tercüme eder. Ancak, aynı İbn Tibbon *cerî âdet* tabirini (*Moreh* I, 73, Prop. 10, s. 144, I. 17) “âdetin devamı” diye tercüme etmiştir.

¹¹ *Tehâfütü’l-felâsife* XVIII, II, s. 283, II. 9 vd. Kaydetmek ilginçtir ki, burada âdetin varlığını kanıtlamak için Gazâlî tarafından kullanılan aynı delil ondan önce muhtemelen Kelâmcılara karşı Allah’ın önceden insanlara bildirdiği bir sebep yahut maksat olmadan keyfî olarak tabiatın düzenini değiştirmeyeceğini kanıtlamak için Saadia tarafından kullanılmıştır. Krş. *Emunot* III, 4, s. 121, II. 7-10: “Çünkü eğer biz bunu [yani, hiçbir neden veya maksat adına olmaksızın Allah’ın şeyleri keyfî bir şekilde değiştirmesini] kabul edersek, o takdirde bizim şeylerin sabitliği konusundaki güvenimiz sarsılacaktır. O zaman hiç birimiz evine ve ailesine döndüğünde Hakim (Tanrı)’ın onların

Bununla birlikte orijinal Eşarî formülasyonu bu âdet teorisi hem Eşarî olmayan sünnî İbn Hazm tarafından hemde Mu'tezilî Ebû Reşîd tarafından tenkit edilmiştir. Onların tenkitleri, her ne kadar biçim olarak farklı ise de, eşit bir şekilde "sık sık" (often)'ın sınırlayıcı mânâsıyla birlikte, âdet teorisinin mucizelerle kırılmayan muayyen olayların ardarda gelişinin düzenliliğinde gözlemlenen devamlılığı tam olarak açıklamadığını ileri sürer. Bu sûretle İbn Hazm "Arap dilinde âdet teriminin kaçınılması imkânsız olan bir şey hakkında kullanılan "tabiat" terimine zıt olarak, kaçınılması hem mümkün hem de mümkün olmayan bir şey hakkında kullanıldığını ileri sürer.¹² Ebû Reşîd, zihninde Aristo'nun "tabiat her zaman olan şeyle, âdet ise sık sık olan şeyle alakalıdır"¹³ şeklindeki cümleleri olduğunu halde, âdet teorisinin mesela, taş vurmak sûretiyle ateşin meydana gelişinde niçin neticenin" her zaman aynı şekilde vukû bulduğunu"¹⁴ açıklayamayacağını ileri sürer, çünkü "eğer o âdetten dolayı olsaydı kendisinden hiçbir şekilde ateşin çıkmıyacağı bir taşın bulunması imkânsız olmazdı."¹⁵ İbn Hazm ve Ebû Reşîd'in cümlelerinin arkasındaki delîl şudur: Eğer olayların ardışıklığındaki düzenlilik, insan fiillerindeki bir tip düzenliliğe benzetilerek, âdet adı verilen Allah'ın fiiliyle açıklanmaya çalışılırsa, o takdirde insan fiilleri gibi, Allah'ın fiillerinin de sapmalara -mûcizeler denen sapmalar değil, fakat mûcizevi olmayan sapmalar- maruz olduğunu kabul etmek lâzım gelir.

Eşarîliğin bu âdet teorisine ilişkin bu tenkitlerden Gazâlî haberdar olmuş olmalıdır, çünkü onun âdet teorisini ortaya koyduğu pasaj, göreceğimiz gibi âdet teorisinin olayların ardışık sırasındaki gerçek gözlemlenebilir düzenliliğin devamını nasıl açıklayabileceğini göstermeye çalışan iki cümle ihtivâ eder. Bu iki cümle şunlardır: (1) "Allah bizde bu şeyleri [yani, kitabı çocuğa dönüştürmek gibi şeyleri], her ne kadar onlar mümkün ise de yapmıyacağına dair bilgi yaratmıştır."¹⁶ (2) "Onlardaki âdetin sürekli olarak tekrar etmesi zihnimizde onların geçmişteki âdetlerine uygun olarak meydana gelmeye devam edeceklerine dair silinmez bir izlenim bırakır."¹⁷

Bu iki cümlenin olayların ardarda gelişindeki müşahade edilen düzenin hem gerçekliğini hem de sürekliliğini açıklama teşebbüsü olduğu açıktır. Fakat onun bizde

mahiyetlerini değiştirip değiştirmediğinden ve onların onun onları bıraktığı halden farklı olup olmadıklarından emin olamaz. Öyle görünüyor ki Saadia ve Gazâlî müşterek bir kaynağı takip etmişlerdir.

¹² *Fisal* V, s. 115-116.

¹³ *Rhet*, I, 11, 1370^a, 8-9.

¹⁴ *Mesâil*, s. 36.

¹⁵ *Age.*, s. 36-38.

¹⁶ *Tehafütü'l-felâsife* XVIII, 13, s. 285.

¹⁷ Aynı yer.

yaratılmış “bilgi” ve zihnimizde sabitleşmiş “izlenim” ile ne kastedtiği açıklamaya muhtaçtır. İlk cümle kesinlikle Allah’ın, bizde, kendisiyle her zaman geçmişte tarafımızdan gözlemlenen olayların düzeninin gelecekte değişmeyeceğini bildiğimiz bir güç yarattığını anlamına gelemmez, yine kesinlikle ikinci cümle de onun gelecekte devam edeceğine dair zihnimizde izlenim yaratanın geçmişte tarafımızdan gözlemlenen olayların düzeni olduğu anlamına gelemmez, çünkü, eğer öyle anlaşılırsa, o takdirde, bu cümleler Gazâlî’nin nefsin çeşitli güçlerinin bize çeşitli bilgiler sağlarken ki etkinlikleri “Allah’ın âdetinin carî olduğu gözlemlenebilir hususlar olduğu,”¹⁸ yani onların her durumda Allah’ın onların herbirini doğrudan o düzende yaratma âdetiyle bir ardışık düzeni takip ettikleri şeklindeki kendi görüşüne zıt olur. Bu se-septen, bu cümleler, âlemin yaratılışından beri, ne zaman Allah belli olayları başka olayların ardından yaratırsa, o insanlarda, mucizeler hariç, aynı olayların gelecekte de aynı ardardalık düzeninde onun tarafından yaratılmaya devam edileceği anlamında alınmalıdır.

Şu halde, muayyen hadiselerin düzenliliğini ve önceden tahmin edilebilirliğini izah eden tabiat ve nedensellik değil -tabiat ve nedensellik eşyaya Allah tarafından verilmiş de değildir- fakat aksine âdet ve âdetin devam edeceğine dair tekrar tekrar yaratılan bilgidir. Bundan dolayı, *Tehâfüt*’ünün mukaddimesinde Gazâlî, ay tutulmasının dünyanın ay ile güneş arasına girmesi, ve güneş tutulmasının gözlemci ile güneş arasına ayın girmesi sebebiyle meydana geldiği şeklindeki filozofların açıklaması lehine görüş ileri sürdüğünde ve yine o tutulmaların önceden bilenebileceğine inancını ifade ettiğinde,¹⁹ bu onun, sırasıyla ay veya güneş tutulması ile dünyanın veya ayın arasında nedensel bir bağ bulunduğu inancında filozoflarla aynı görüşte olduğu anlamına gelmez. Gazâlî’nin ifade etmek istediği şey. Onun dünyanın ve ayın muayyen pozisyonunu yaratmasıyla eş zamanlı olarak bir ay yahut güneş tutulması yaratmanın Allah’ın âdeti olduğudur, bununla birlikte bu iki eş zamanlı yaratma ile eş zamanlı olarak zihnimizde, o âdetini değiştirmek istemedikçe, hem ay hem de güneş tutulmasının aynı şartlar altında belli sürelerde düzenli olarak vukû bulacağına dair bilgiyi veya izlenimi yaratmak da Allah’ın âdetidir.

Bununla birlikte, kaydetmek gerekir ki, *İhyâ*’sında Gazâlî âdet teorisi hakkında âdete eşdeğer olarak *sünnet* terimini ve reddedilen “sebeb” (*illet*) teriminin yerine de kaim olmak üzere *şart* terimini kullanır. Böylece, yaratılmış şeylerin “yaratıkları hakkındaki Allah’ın sünnetine uygun olarak”²⁰ bir ardışıklık düzenine göre birbiri

¹⁸ Age., XVIII, s. 303.

¹⁹ Age., Mukâddime, s. 10-13.

²⁰ *İhyâ, Kitâbü’l-tevbe* (IV, s -6).

ardından geldiklerini ifade ettikten sonra açıklamasını şöyle sürdürür: Allah'ın sünnetine uygun olarak, "yaratılmış bir şey başka bir şeyin şartıdır." onun için "hayatın yaratılması bilginin yaratılmasının şartıdır" denir, "bilgi hayatla meydana gelmiştir (*yertevelled*),"²¹ denmez. İbn Rüşd sebepliliğin inkârını tenkidi esnasında "Kelâmcılar, hayatın bilginin şartı olduğunu söyledikleri gibi, şartlı için zorunlu olan şartların bulunduğunu kabul ederler,"²² derken gâyet açık olarak yaptığı gönderme Gazâlî'nin *İhyâ*'sında ki bu pasajdır.

Yine kaydetmek gerekir ki, *İhyâ*'sında Gazâlî zaman zaman "sebeb" terimini onun "şart" terimini kullanırken gördüğümüz anlamda kullanır. Böylece, "olayların farklılığının sebeplerin farklılığını gösterdiğini" belirttiikten sonra, o devamlı şöyle der: "Bu husus sebeplerin sonuçlarına etki yapması konusundaki sünnetten bilinir,"²³ ve yine böylece melek ve şeytan onun tarafından "sebeb" olarak nitelendirildiğinde,²⁴ terim onun tarafından genel anlamda kullanılmıştır, çünkü gerçekten onlardan hiçbirisi sebep değildir; onlardan herbiri yalnızca Allah'ın onun buyruğunu taşıyan bir elçisidir.²⁵ Onun gibi Epicuroscular ve David Hume da, nedenselliği inkâr etmelerine karşın, genel anlamda sebep terimini kullanmakta tereddüt etmezler."^{25a}

Aynı şekilde kaydetmek lazımdır ki, *İhyâ*'sında Gazâlî insanın içine düşmesiyle suyun yarılmasını "tabîî bir fiil" olarak tavsîf ettiğinde²⁶ o, "tabîî" terimini "âdet hükmünde" anlamında kullanır.

3. İbn Rüşd'ün Sebebliği İnkârı ve Âdet Teorisini Tenkidi

Kelâmcıların ve Gazâlî'nin nedenselliği inkârlarından dolayı tenkitleri İbn Rüşd'ün birkaç eserinde bulunabilir ve onun eserlerinden birinde doğrudan Gazâlî'nin onu sunuşunu hedef alan bir âdet teorisi eleştirisi vardır. Onun nedensellik ile ilgili eleştirileri beş delîl kümesi teşkil eder; âdet teorisine ilişkin eleştirisi de onlardan birini oluşturur. Bütün bu beş delîl İbn Rüşd tarafından kendisinin tenkit ettiği görüşlerin onun ancak hafifçe işaret ettiği bazı felsefî cümlelere zıt olduğunu göstermek amacıyla kullanılır. Bu nedenle, bu delillerin tam anlamını meydana çıkarmak için, ben onlardan herbirine ilişkin açıklamama onda işaret olunan felsefî

²¹ Aynı yer; krş. ykr. dn. 18.

²² *Tehâfütü'l-felâsife* XVIII, 7, s. 521-522.

²³ *İhyâ, Kitâb Şerh Acâibü'l-kalb*, III, s. 25.

²⁴ Aynı yer.

²⁵ Krş. yk. s. 520.

^{25a} Krş. *Religious, Philosophy*, s. 211-212 veya yk. s. 192.

²⁶ *İhyâ, Kitâbü'l-Tevhîd ve't-tevekkül*, (IV, s. 248).

cümleler olduğuna inanmak için sahip olduğum gerekçeyi yeniden ortaya koyarak başlayacağım ve ondan sonra delîlin kendisini ya tam olarak yahut özet halinde yeniden ortaya koymaya çalışacağım.

Fakat bu beş delîli tek tek ele almadan önce, ben birkaç pasaj aktaracağım, ki, onlardan birinde İbn Rüşd, görmüş olduğumuz gibi, Kelâmcıların, onların nedensellik hakkındaki görüşlerinin dolaylı sonucu olduğu bekâ konusundaki görüşlerinden birini yeniden ifade ederek onu tenkit eder,¹ buna karşılık ötekilerde o doğrudan Kelâmcıların nedenselliğin inkârına ilişkin görüşünü yeniden ifade eder. Bütün bu pasajlar onun Aristo hakkındaki Şerhlerinden alınmıştır.

Bir pasajda, Aristo'nun "tabiatçılar" "şeyler her zaman akış ve bozulma içindedir,"² yani şeyler devamlı bir şekilde yok olurlar, derler, şeklindeki cümlesini açıklarken o "dinimizin Kelâmcıları (Loquentes) o hususta öncekilere uyarlar ve bu sûretle onlar arazların iki anda devam etmediğini söylerler"³ diye tefsir eder. Daha sonra o devamla şunu söyler: "Fakat öncekilerin görüşü tabiatın işleyişine uygun olduğu halde, dinimizin Kelâmcılarının cümlesi temelsizdir, çünkü onları bu görüşe götüren, şeriâtın ancak bu prensiplerle savunulabileceğine inandıkları için temelsiz prensipleri savunma arzusundan başka bir sebep değildir."⁴ Bir başka pasajda, o "dinimizin Kelâmcıları" hakkında şunu kaydeder: "Onlar bütün var olan şeylerin, hiçbir aracı olmaksızın onlarla kendisi meşgul olan bir tek faili olduğunu söylerler."⁵ Böylece onlar, bütün bu şeylerin bir Hâlik ve Muhdisi gerektirdiğini iddia ederek, yakının ateş ve ıslatanın su ve aç doyuranın ekmek olduğunu inkâr ederler;⁶ benzer bir pasajda o buna aracısız iş yapan tek Failin "Allah" olduğunu ve Kelâmcıların bu görüşünden "mevcut hiçbir şeyin tabiatı icabı kendine özgü bir fiili bulunmadığı"⁷ neticesinin çıkacağını ilâve eder.

Şimdi onun Kelâmcıların tabiatın ve nedenselliğin inkârına karşı ileri sürdüğü beş delîli görelim.

Birincisi, Aristo'da "Biz olayın kendisine dayandığı sebebi bildiğimizi düşündüğümüz zaman..bir şeyin kesin ilmî bilgisine sahip olduğumuzu varsayarız"⁸ ve "bil-

¹ Krş. yk. s. 523.

² *Phys.* VIII, 8, 265^a, 6.

³ Averroes, *In VIII Phys.*, Comm. 74, P. 418. I. K.

⁴ Age., K. Krş. Maimonides, yk. s. 55, dn. 65; s. 470, dn. 26.

⁵ Averroes, *In XII Metaph.*, Comm. 18, Arapça: s. 1503-1504; Latince: VIII, s. 305 F.

⁶ Age., s. 1504; age., s. 305 G.

⁷ Averroes, *In IX Metaph.*, Comm. 7, Arapça: s. 1135-1136; Latince: VIII, s. 231 H.

⁸ *Anal Post*, I. 2, 71^b, 9-11; krş. *Phys.* I, 1, 184^a, 10-14.

gelik (*sophia*) görülür şeylerin sebeplerini araştırır”⁹ şeklinde cümleler vardır. Zihninin geresinde bu cümlelere sahip olarak İbn Rüşd şöyle der: “Bilmen gerekir ki sebeplerin, Allah’ın izniyle, sebepliler üzerinde etkili olduğunu inkâr eden hikmeti ve ilmî bilgiyi inkâr etmiş olur, çünkü ilmî bilgi eşyayı sebepleriyle birlikte bilmektir ve hikmet görünmeyen sebepleri bilmektir”¹⁰

İkincisi, aklında Aristo’nun “bütün insanlar tabîî olarak bilmek isterler”¹¹ ve “bilgi” yani “ilmî bilgi” sebeplerle ilgilenir,”¹² şeklindeki cümlesi olduğu halde o şunu söyler: “Bütünüyle sebepleri inkâr etmek, insanı ona ait özel tabiatından uzaklaştırmaktır.”¹³

Üçüncüsü, zihninde bizzât Gazâlî’nin bir cümlesi olduğu halde, o nedenselliği inkâr etmek sûretiyle Gazâlî’nin nasıl kendi görüşünü geçersiz kıldığını göstermeye çalışır. Burada İbn Rüşd’ün zihninde bulunan Gazâlî’nin cümlesi şudur: “İnsanlar iki sınıfa ayrılır; biri gerçeğe sahip olan Ehl-i hakktır ki, onlar âlemin sonradan yaratıldığına inanırlar ve sonradan yaratılan şeyin kendiliğinden meydana gelmeyip bir yaratıcıya muhtaç olduğunu zorunlu olarak bilirler.”¹⁴ Burada gönderme Allah’ın varlığı konusundaki başlıca delîlleri kendilerinin âlemin yaratılmış olduğuna ilişkin inançlarına dayanan Kelâmcılardır. Onların bu delîli bizzât İbn Rüşd tarafından eserlerinin birinde yeniden üretilmiş¹⁵ ve Eşarîler tarafından Allah’ın varlığına ilişkin başlıca delîl olarak tavsîf edilmiştir. İmdi Allah’ın varlığına dair bu yaratma delîli kesinlikle Platon tarafından kullanılan delîldir ve Platon’da bu delîl nedensellik terimi çerçevesinde ifade edilmiştir. Şöyle ki: “Varlığa gelen herşeyin bir sebeple varlığa gelmiş olması gerekir.”¹⁶ Zihninin gerisinden bu cümle olduğu halde İbn Rüşd şöyle der: “Görünen âlemde sebepleri inkâr etmek sûretiyle bir kimse görünmeyen âlemde bir fail sebebini varlığını ispata yol bulamaz, çünkü bu meselede görünmeyen âlem hakkındaki hüküm görünen âlem hakkındaki hükme uygun olmak zorundadır ve netice itibariyle nedenselliği inkâr edenler, her fiilin bir faili olduğunu söyleyen önermeyi kabul etme mecburiyetinde olmadıkları görüşleriyle tutarlılık içinde, Allah’ın varlığı hakkında bilgiye ulaşma yoluna da sahip değildirlir.”¹⁷

⁹ *Metaph.* I, 9, 992^a, 24-25; I, 1, 981^b, 28.

¹⁰ *Keşf.* s. 112; *krş. Fasl.* s. 38-39; *Tehâfütü’t-tehâfüt* XVII, 6, s. 522.

¹¹ *Metaph.* I, I. 980^a, 21.

¹² *Phys.* I. 1, 184^a, 10-11.

¹³ *Keşf.* s. 112.

¹⁴ *Tehâfütü’l-felâsife* IV, s. 133; İbn Rüşd, *Tehâfütü’t-Tehâfüt* IV, s. 263.

¹⁵ *Keşf.* s. 29.

¹⁶ *Tim.* 28 A.

¹⁷ *Keşf.* s. 112; *krş. Tehâfütü’t-Tehâfüt* XVII, s. 519. Benzer bir delîl için Bağdâdî’nin *Usûl*’üne bkz (s. 138-139).

Dördüncüsü, her biri Aristo'daki bir cümleyi yansıtan üç parçadan meydana gelen delîldir.

Delîlin birinci parçasının gerisinde Aristo'nun, mesela, "insanın niçin falanca türden bir canlı olduğu" hakkındaki araştırmada yahut, "hava niçin gürler?" yahut daha çok "niçin bulutlarda gürültü meydana gelir?"¹⁸ sorusundaki gibi "bir şeyin özü niçin muayyen bir şeyin muayyen başka bir şey olduğunun sebebidir yahut niçin bir şey muayyen bir fiile maruz kalır" anlamındaki bir cümlesi vardır. Bu cümleyi yansıtarak İbn Rüşd şunu ileri sürer: "Çünkü ap-açıktır ki nesnelerin herbirinin kendine özgü fillerini berirlileyen ve onlar vasıtasıyla şeylerin özlerinin, adlarının ve tanımlarının farklı olduğu özleri ve sıfatları vardır, öyle ki, eğer bir varlığın kendine özgü bir fiili bulunmasaydı, onun kendine özgü bir tabiatı da bulunmazdı ve eğer onun kendine özgü tabiatı bulunmasaydı, kendine özgü ne bir adı ne de bir tanımı olurdu, ki, bunu neticesi bütün varlıkların bir tek şey olacağıdır"¹⁹

Delîlin ikinci kısmının gerisinde Aristo'nun "basit bir cismin hareketi basittir ve basit bir hareket basit bir cismin hareketidir,"²⁰ şeklindeki cümlesi vardır ki, İbn Rüşd onun üzerine "aynı [yani, bir] tabiat bir hareketin ilkesi olduğuna göre."... "birden fazla tabiatın bulunduğu cisimlerin bir hareketten daha çok harekete sahip olmaları gerekir"²¹ diye yorum yapmıştır ki, bundan o, aksine eğer varlıkların hareketleri bulunmazsa onların tabiatlarının da olmayacağını ve bu nedenle [bir diye nitelenen] bir şeyin eğer hareketi yoksa tabiatının da olmadığını ve tabiatı bulunmayan bir de olmadığı neticesini çıkarmış olması gerekir. Bu cümleler üzerinde iyice düşünen İbn Rüşd devamla şunu ileri sürer: Eğer muayyen şeylerin kendilerine özgü muayyen tabiatları yoksa, onlar yalnızca kendilerine özgü isim ve tanımlarla muayyen şeyler olamazlar değil, aynı zamanda onlar bir şey de teşkil edemezler, "çünkü bu şey hakkında onun kendisine özgü bir fiili mi yahut bir edilginliği mi bulunmaktadır, yoksa o bu türden bir şeye sahip değil midir? diye sorulabilir ve eğer onun kendisine özgü bir fiili varsa, o takdirde gerçekten özel tabiatlardan çıkan özel fiiller bulunacaktır, fakat eğer onun kendisine özgü tek bir fiili bulunmasaydı, bu durumda da bir tek, bir tek olmazdı."²²

Delîlin üçüncü parçasının gerisinde Aristo'daki "varlık ve birlik, prensip ve sebep kavramları olarak onların birbirlerini içeren şeyler olmaları anlamında bir ve

¹⁸ *Metaph.* VIII, 17, 1041^a, 20-28.

¹⁹ *Tebâfütü't-Tebâfüt* XVII, s. 520.

²⁰ *De Caelo* I, 2, 269^a, 3-4.

²¹ Averroes *In De Caelo* Comm. 8, s. 6 L.

²² *Tebâfütü't-Tebâfüt* XVII, s. 520-21.

aynı tabiattırlar,”²³ cümlesi yatmaktadır. Bu cümleyi yansıtarak İbn Rüşd şu sonuca ulaşır; “Fakat eğer birliğin tabiatı inkâr edilirse varlığın tabiatı inkâr edilmiş olur ve varlığın tabiatını inkâr etmenin sonucu da yokluktur.”²⁴

Beşincisi, âdet teorisini hedef alan delîldir ki, onda İbn Rüşd teorisinin (1) Allah'ın sık sık aynı şekilde fiil yapma âdeti; (2) varlıkların aynı şekilde varolmaları âdeti; (3) varlıkların aynı şekilde meydana geldiklerine dair insanın bir hüküm teşkil etme âdeti, şeklindeki üç mümkün anlamını çürütmeye çalışır. Onun bu üç mümkün mânâyı çürütmesi şöyledir:

(1) Zihninde Aristo'nun “âdet sonucu olan şeyler çok kez yapılmaları nedeniyle yapılan şeylerdir,”²⁵ şeklindeki cümlesine sahip olarak ve teknik olarak Arapça *kesîran*'ın karşılığı olan “çoğu kez” in²⁶ genel anlamında *âl'e'l-ekser*²⁷ tabirini kullanarak o, şâyet âdet Allah'ın âdeti anlamında kullanılmaktaysa bundan Allah'ın aynı şekilde sık sık fiil yapmak sûretiyle tekrar tekrar aynı şekilde yapmak âdeti kazanmış olduğu sonucunun çıkacağını ileri sürer, çünkü “âdet bir failin kazandığı ve kendisinden failin fiilinin *âl'e'l-ekser* çıktığı bir *melekedir*.”²⁸ Lâkin bu Allah'ta bir değişme anlamı taşıdığı için Kur'ân'ın şu öğretilerine zıttır. “Sen Allah'ın sünnetinde bir değişiklik bulamazsın; ve sen Allah'ın sünnetinde bir değişme de bulamazsın” (35/43).²⁹

(2) Zihninde Aristo'nun “cansız nesnelerin işlevlerinden herbirini bir tabiatla fakat işçiler işlerini alışkanlık (âdet)la yaparlar,”³⁰ şeklindeki cümlesi olduğu halde ve ara sıra cansız nesnelerin fiillerini nitelerken Aristo'nun genel olarak âdet terimini, kendisinin “suyun parçalarıyla birleşmek nemin âdetidir,”³¹ ve “tabiat sonucu olan şey... her zaman veya *âl'e'l-ekser* aynı şekilde vukû bulur,”³² cümlelerinde olduğu gibi,

²³ *Metaph.* IV, 2, 1003^b, 22-24.

²⁴ *Tebâfütü't-Tebâfüt* XVII, s. 521.

²⁵ *Rhet.* I, 10, 1369^b, 6-7.

²⁶ Nitekim *Anal Pri.* II, 27, 70^a, 2'de olasılığın ifadesi olarak kullanılan Grekçe *epi to poly* bu Arapça tabirle tercüme edilmiştir (bk. *Organon*'un Arapça tercümesi, s. 301, I. 15). Keza *Phys.* II, 5, 196^b, 11'deki Grekçe *epi to poly* için *Moreh Nebukim* II, 20, s. 217'de ekseriyyet karşılığı *meodiyyim* kullanılır.

²⁷ *De Anima* III, 9, 417^b, 30'daki Grekçe *pollakis*'in tercümesi olarak da kullanıldı, bk. *De Anima*'nın Arapça tercümesi, s. 81, I. 11.

²⁸ *Tebâfütü't-Tebâfüt* XVII, s. 523.

²⁹ Aynı yer.

³⁰ *Metaph.* I, 1, 981^b, 3-5.

³¹ *De Plantis* II, 2, 823^a, 33.

³² *Rhet.* I, 10, 1369^a, 35-1369^b, 2.

tabiat anlamında kullandığını hâtırlayarak o şunu ileri sürer: “Eğer onlar varlıklarda bulunan âdeti kastediyorlarsa, o takdirde [onlar hatalıdır çünkü] âdet ancak canlı bir varlığa özgüdür ve eğer o cansız bir nesne hakkında kullanılırsa gerçekten o tabiat anlamına gelir. Fakat bu husus inkâr edilmemektedir,”³³ yani var olanların, ister zorunlu olarak [yani, her zaman] ister çoğunlukla (*ekseriyyetle*) olsun, her bir şeyin fiilini belirleyen bir tabiatının bulunduğu [filozoflarca asla inkâr edilmemektedir.]”³⁴

(3) Âdet teorisinin üçüncü anlamının iptalı iki kısımdan oluşur.

(a) Zihninde Aristo'nun “bir failin kazandığı *meleke*”³⁵ olarak âdet tavsîfinin kendisi tarafından yeniden ifadelendirilmesi ve yine Aristo'nun nefsin kendisiyle eşya hakkında hüküm verdiği güce “akıl” denir³⁶ cümlesi ve keza Aristo şârihlerinin “bilmeleke akıl” adını verdikleri şeyin kendisi tarafından “maddi aklın kemâli olan şey”³⁷ yahut “kendisinde kavranılabilirlerin bilfiil bulunduğu şey”³⁸ diye tanımlanması olduğu halde o şunu ileri sürer: “Bizim var olanlar hakkında bir hüküm oluşturmamız anlamındaki âdete gelince, bu anlamda kullanılan âdet, aklın kendi tabiatı tarafından belirlenen ve onun vasıtasıyla aklın akıl haline geldiği aklın bir fiilinden başka bir şey değildir, fakat bu tür bir âdeti filozoflar inkâr etmezler,”³⁹ yani filozofların insanın hüküm vermesinin âdet terimiyle tavsîf edilmesine hiçbir itirazları yoktur.

³³ İbrânce tercüme ve İbrânce'den yapılan Latince tercüme -ki oradaki okunuş *bilti mukhash*, non negamus, (s. 130F)dur- dayanarak, ben burada arapçayı *gayr-ı mümkün* yerine *gayr-ı mümkün* olarak alıyorum ki, Bouyges'in neşrinde de böyledir (s. 523, I. 9). Shem-tob Falaquera'nın *Moreh ba-Moreh* (I, 73, Prop, 6, s. 57)'inde bu pasajla ilgili açıklaması *eno rabok* “gayr-ı muhtemel değildir” şeklindedir ki, o da aynı şekilde *gayr-ı mümkün* okunuşunu yansıtır. Bunun metnin orijinal okunuşu olduğu İbn Rüşd'ün kendisinin sonraki cümlesi tarafından da desteklenir, öyle ki “âdet ... mevcut şeylerde.. bulunabilir ve bu söylediğimiz gibi, filozofların tabiat diye adlandırdıkları şeydir.” (s. 24, s. 531-532). Son cümledeki gönderme İbn Rüşd tarafından yukarıda telmih yapılan Aristo'daki pasajlardır ki, buna göre canlı varlıklarda âdet denen şey cansız varlıklarda tabiat denir ve zaman zaman Aristo âdeti tabiat diye niteler (krş. bk. dn. 24-25). Van den Bergh, basılmış Arapça metnin okunuşuna uyarak, İbn Rüşd'ün kendisiyle çeliştiğini söyler (bk. kendisinin terc, s. 325, dn. 6).

³⁴ *Tebâfütü't-Tebâfüt* XVIII, 10, s. 523.

³⁵ Krş. bk. dn. 21.

³⁶ *De Anima* III, 3, 428^a, 3-5; 12, 434^b, 3.

³⁷ *Epitome of De Anima*, s. 83 (*Resâilü* İbn Rüşd içinde, Hyderabad, 1366/1947); s. 85 (nşr. Ahmet Fud el-Ehvâni, Kahire, 1950).

³⁸ Age., s. 84; s. 87.

³⁹ *Tebâfütü't-Tebâfüt* XVII, 10, s. 523.

(b) Fakat, sonra, devamla, âdetin Aristo tarafından zorunlulukla karşılaştırılması⁴⁰ ve aynı şekilde hipotezin onun tarafından zorunlulukla karşılaştırılması karşısında,⁴¹ âdetin sonucu olan bir fiilin uygun biçimde hipotetik olarak tavsîf edilebileceğini istidlâl ederek, ve, yaratılmış şeylerdeki “zorunluluğun” Eşarîler tarafından inkâr edilmesinin hem yaratılmış varlıklarda hem de Yaratıcıda “hikmet” bulunduğuunun inkârı demek olduğunu göstermeye çalıştığı kendisinin daha önceki bir deliline telmih yaparak⁴² İbn Rüşd âdet teorisinin bu mümkün üçüncü anlamına karşı şunu ileri sürer: “Âdet terimi aslında yanıltıcı bir terimdir. Yakından ele alındığında, onun altında, çoğunlukla (*fi'l-ekser*) öyle yapar anlamında falan kimsenin âdeti şöyle yapmaktır, dediğimizde olduğu gibi onun hipotetik bir fiili göstermesinden başka bir anlamı olmadığı farkedilecektir. Fakat eğer bu öyle ise, o takdirde bütün var olan nesneler hipotetik olur ve onlarda Yaratıcı hakkında onun hakîm olduğunun istidlâl edilebileceği hiçbir hikmet bulunmaz.”⁴³

II. SEBEBLİLİĞİN TASDİKİ*

Kelâmcıların bekâ ve fenâ ve onların sebepliliğin inkârına dair açıklamasında Maimonides “onlardan bir kısmının sebepliliği savunduklarını ve bunu yaptıkları için kınandıklarını,”¹ belirtir. Sebepliliği savunan ve bu yüzden kınananların, kim oldukları konusunda Maimonides birşey söylemez. Ayrıca Kelâmın içinde genel sebeplilik problemi üzerinde, mesela, sıfatlar, Kur’ân’ın ezelîliği ve cüzî irâde problemleri gibi meseleler hakkındaki tartışmalara benzer bir kayıt da yoktur.”² Bununla birlikte, sebepliliğin inkârı çoğu kez nedenselliğe eşdeğer olarak kullanılan bir kısım sözlerle yahut terimlerle ifade edilir. Bu terimlerden biri “tabiat”tır. Nitekim, onu destekleyen filozoflara karşı nedenselliği inkârında Gazâlî filozofların nesnele-

⁴⁰ Krş. yk s. 545-546.

⁴¹ *Anal, Post. I*, 10, 76^b, 23-24.

⁴² *Tehâfütü't-Tehâfüt I*, 169, s. 92. Krş. *Keşf*, s. 88: “Tabiatın inkârını savunan kimse âlemde her şeyi bilen bir failin varlığının ispatına götüren mevcut şeylerin büyük bir kısmını ortadan kaldırır.”

⁴³ *Tehâfütü't-Tehâfüt XVII*, 10, s. 523-524.

* Bu kısım “The Controversy over Causality within the Kalam” başlığı altında *Mélanges Alexandre Koyré* (1964, vol. II, s. 602-618)’den birçok düzeltme ve genişletilmiş ilavelerle yeniden basılmıştır.

¹ *Moreh I*, 73, s. 141. I. II.

² Eşarî’nin *Makâlâtı*’nda (s. 389-391) “Onlar Sebebler Konusunda İhtilaf Ettiler” başlığı altındaki bölüm genel olarak nedensellik problemini değil lâkin insan fiillerinde nedensellik problemini, yani irâde hürriyeti problemini ele alır.

rin sahip oldukları tabiat vasıtasıyla birbirlerini etkilediklerine inandıklarını söyler³ ve Gazâlî'yi reddederken İbn Rüşd nedenselliği inkâr etmenin nesnelerin tabiat sahibi olduğunu inkâr etmek demek olduğunu⁴ ve Eşarî Kelâmcılarının "Allah'ın var olan şeylere koyduğu tabii kuvvetlerinin fiilini"⁵ inkâr ettiklerini ileri sürer. Aynı şekilde Maimonides nedenselliğin inkârının "bir tabiatın mevcut olduğu ve muayyen bir cisimde ona ilişecek bir arazi belirleyen tabiat olduğu"⁶ inancının inkârı olarak tavsîf eder. Ve bunun gibi İbn Haldun da, nedenselliğin Kelâmcılar tarafından inkâr edilmesine işâret ederek sadece şunu söyler: "Onlar tabiatı inkâr ettiler."⁷ Tabiat teriminin sebep anlamındaki bu kullanımı, kuşkusuz, Aristo'nun "araza göre değil, içinde baştan beri zâtî olarak bulunduğu şey için hareket ve sükûnun bir ilkesi ve sebebi"⁸ şeklindeki tabiat tanımını yansıtır.

Bu nedenle, Kelâm'da nedenselliği tasdik eden ve böyle yaptıkları için kınananların kimler olduğunu ortaya çıkarmak için tabiatı tasdik eden ve bunu yaptıkları için kınananların kimler olduğuna bakmalıyız.

Tabiatı tasdik etmeleri sebebiyle nedenselliği tasdike iki aday bulunabilir.

Onlardan biri Muammer'dir. Onunla ilgili şu haberler mevcuttur. Birincisi, "Allah hiçbir araz yaratmamıştır."⁹ Bu kısa cümle benzer daha uzun bir cümlede şu şekilde açıklanır: "Allah cisimlerden başka bir şey yaratmamıştır. Arazilara gelince, onlar ya yanmanın ateş, ısının güneş ve renklenmenin ay tarafından meydana getirilmesi gibi tabiat vasıtasıyla ya da hareket, sükûn birleşme ve ayrılmanın canlı varlıklar tarafından meydana getirilmesi gibi irâde vasıtasıyla cisimlerin kendilerinin yaratmaları (*ihtirâât*)dır."¹⁰ İkincisi, "Allah ancak cevherler konusunda *kâdir* olarak vasıflanabilir, fakat, arazlara gelince, onlar hakkında Allah *kâdir* olarak tavsîf olunamaz; O ne hayat ve ölüm, ne sağlık ve hastalık, ne güç ne de zayıflık, ne de renk, tat ve koku yaratmıştır, bütün bunlar tabiatlarıyla cevherlerin fiilidir"¹¹ Üçüncüsü, "bir cisimdeki her araz kendisinin tabiatıyla cismin fiilinden meydana gelir."¹² Dördüncüsü,

³ *Tehâfütü'l-Felâsife* XVII, s. 278.

⁴ *Tehâfütü'l-Felâsife* XVII, s. 520.

⁵ *Keşf*, s. 88.

⁶ *Moreh* I, s. 140.

⁷ *Mukaddime*, III, s. 114.

⁸ *Phys.* II, 1, 192^b, 20-23.

⁹ Bağdâdî, *Fark*, s. 137; *Makâlât*, s. 199.

¹⁰ Şehristânî, *Milel*, s. 46. Krş. Bağdâdî, *Usûl*, s. 135.

¹¹ *Makâlât*, s. 548.

¹² *Fark*, s. 136.

“sesler, ona göre, tabiatları sebebiyle ses çıkaran cisimlerin fiilleridir. Bir cismin yok olması (fenâsı), ona göre kendi tabiatıyla cismin fiilidir. Tohumun başarısı ve başarısızlığı, ona göre cismin kendisinin bir fiilidir. Ayrıca o yok olabilir birşeyin yok olmasının onun kendi tabiatının bir fiili olarak ona iliştiğini iddia eder. Bundan başka, o, Allah’ın arazlar üzerinde fiil ve kudret tatbik etmediğini ileri sürer. Ve Allah’ın ölüm ve hayatı yaratmadığı şeklindeki görüşüne uygun olarak, o Allah’ın kendisini hayat veren (*mubyî*) ve öldüren (*mümît*) olarak tavrını hatalı olarak damgalar, çünkü hayatı ve ölümü yaratmayan nasıl hayat veya ölüm verebilir?”¹³ Beşincisi, “atomlar toplandığında, arazlar zorunlu olarak ortaya çıkar; atomlar tabiatları gereği onları meydana getirir, her atom kendi içinde onda bulunan arazi üretir.”¹⁴ Bütün bu pasajların toplam neticesi âlemi yaratışında Allah’ın sadece atomları ve onların cisimler içinde toplanmalarını yaratmış olduğu ve her atomda bir tabiatın bulunduğudur; öyle ki atomların toplanması bir cisim oluşturduğunda atomların tabiatlarının toplamı cismin tabiatını oluşturmuş olur, böylece de bu toplanmada her bir atom tabiatıyla ondaki arazları meydana getirirken bir bütün olarak cisim de tabiatıyla kendisindeki arazları meydana getirir.

Tabiatı tasdik etmek sûretiyle nedenselliğin tasdikinin diğer bir adayı Nazzâm’dır. Ne var ki, onun görüşü hakkında Eşarî’de zıt iki cümle vardır ve bu yüzden bizim önce bu iki cümleden hangisine uyulabileceğine karar vermemiz gerekmektedir.

Eşarî’deki Nazzâm hakkındaki bu cümlelerden biri şöyledir: “Ondan rivâyet edildiğine göre, o Allah’ın cisimleri bir vuruşta¹⁵ yarattığını ve bir cismin her vakitte (*fi külli vaktin*) yaratıldığını söylüyordu.”¹⁶ Bu gâyet açık bir şekilde sürekli yaratılış ve dolayısıyla nedenselliğin inkârı demektir. Nazzâm hakkında Eşarî’deki öteki cümle ise şöyledir: “O insanın dışında meydana gelen şeyin, bir şeyin sahip olduğu tabîî istidadın gereği,¹⁷ Allah’ın fiili olduğunu söylüyordu, söz gelimi, bir kimse tarafından ileri doğru atıldığında taşın ileriye doğru hareketi yahut aşağıya doğru atıldığında aşağıya doğru hareketi, ya da yukarıya doğru atıldığında onun yukarıya doğru hareketi böyledir. Bunun anlamı Allah’ın taşta bir tabiat vermiş olduğudur ki, bir kimse onu ileriye doğru attığında o ileriye doğru hareket eder ve do-

¹³ Age., s.137. *Makâlât*, s. 548.

¹⁴ *Makâlât*, s. 303.

¹⁵ Krş. yk., s. 511.

¹⁶ *Makâlât*, s. 404.

¹⁷ *Milel* (s. 38)’e dayanarak, *Makâlât* (s. 404)’daki hlkh teriminin *hilkat* olarak okunması daha uygun görünmektedir.

ğan fiiller olarak bilinen şeylerin öteki sonuçları hakkında da durum böyledir.”¹⁸ Şehristânî’de, Eşarî’nin çağdaşı Ka’bî’den iktibas edilen Nazzâm hakkındaki aynı cümle şöyle başlar: “Fiilin kudretinin öznesi [olan insanın fiilinin] ötesine ait herşey yaratılış gereği Allah’ın eseridir;”¹⁹ ve burada Eşarî’deki taşın atılması örneği tekrarlanır. Eşarî’deki bu ikinci cümle ve Şehristânî’nin Ka’bî’nin rivâyetinden aktardığı aynı cümle gayet açık bir şekilde Nazzâm’ın kesintisiz yaratmayı inkâr ettiği ve nedenselliği tasdik ettiği anlamına gelir.

Öyleyse burada nedensellik konusunda Nazzâm’ın görüşüne ilkin iki zıt rivâyete malikiz. Bu sebeple, soru bu cürlelerden hangisinin onun gerçek görüşünü verdiği hakkında olacaktır.

Bu sorunun cevabı da, ben (1) bizzât kendisi tarafından “onunla ilgili rivâyete göre” diye tavsîf ettiği Eşarî’nin birinci cümlesinin sadece onun daha yaşlı bir çağdaşı olan Hayyât tarafından İbnu’r-Râvendî’nin Nazzâm hakkındaki bir cümlesinden iktibas olunan daha uzun bir cümle parçası olduğunu -Râvendî’de onu Nazzâm’ın öğrencisi olan Câhız’ın bir rivâyetinden aktarmıştır-; (2) Câhız’ın bu rivâyetinin gerçekliğinden Hayyât’ın şüphe ettiğini; (3) gerçek olsun veya olmasın, Hayyât’ın tam olarak iktibas ettiği Câhız’ın bu rivâyetinin kesintisiz yaratılış inancının ifadesi demek olmadığını ve bu nedenle Eşarî’nin ona dayanan ilk cümlesinin kesintisiz yaratılış anlamına gelmediğini göstermeye gayret edeceğim.

(1) İbnü’r Râvendî’nin Câhız’ın Nazzâm’la ilgili bir rivâyetinden aktardığı ondan da Hayyât’ın iktibas ettiği Nazzâm hakkındaki daha uzun cümle şöyledir: “O [yani, Nazzâm] Allah’ın dünyayı ve içindekileri onu yok etmeksizin ve iade etmeksizin her an yarattığını iddia ederdi.”²⁰ İçinde, “onun hakkındaki rivâyete göre” Nazzâm’ın “cismen her an yaratıldığını” söylediği iktibas olunan Eşarî’nin ilk cümlesi gayet açık bir şekilde Hayyât tarafından aktarılan daha uzun bir cümle parçasıdır.

(2) Hayyât’ın bu rivâyetin gerçekliğine ilişkin şüphesi şöyle dile getirilir: “Bu görüşü ondan Amr b. Bahr el-Câhız dışında kimse rivâyet etmemiştir; onun hakkın-

¹⁸ *Makâlât*, s. 404.

¹⁹ *Milel*, s. 38.

²⁰ *İntisâr* 31, s. 44. Bu cümle aynen *Fark*, s. 126’da da aktarılmıştır. İbn Hazm’ın *Fisal*’inde şöylece yorumlanan görüşün bu cümle olduğu açıktır: “Nazzâm’ın Allah’ın yarattığı herşeyi onu yok etmeksizin her anda yaratır dediği rivâyet edilmiştir” (*Fisal* II, s. 195^b Leyden yazmasında Schreiner *Kelâm*, s. 48. dn. 6) iktibas olundu). *Fisal*’ın (V, s. 54) basılı neşrindeki “her anda yerine” “bir anda” (*fî vaktin vâhidin*) okunuşu açıkça bir bozulmadır. Aynı şekilde Tûsî’nin *Mubassal*’ındaki (s. 20) cümle de ya doğrudan veya dolaylı olarak *İntisâr*’daki bu cümleyle dayanır.

da bu görüşü taraftarları inkâr etmişlerdir.”²¹ Bizzât Eşarî'nin yukarda aktarılan cümlesinde, Nazzâm'ın bu görüşünü âdetâ parentez içinde “onun hakkındaki rivâyete göre” diye ilâve etmeyi gerekli görmüş olması kendisinin de onun gerçekliğinden tamamen emin olmadığını gösteriyor gibidir.

(3) Şimdi gelelim, Eşarî'nin ilk cümlesinin üzerine dayandığı Nazzâm hakkında Câhız tarafından aktarılan cümlelerin kesintisiz yaratmayı ifâde etmediği ve dolayısıyla da Eşarî'nin onun üzerine binâ edilen ilk cümlesinin kesintisiz yaratmayı ifade etmediği konusuna. Evvelâ, görmüş olduğumuz gibi, Allah'ın âlemdeki her hadiseyi doğrudan yarattığına inanlar arasında “fenâ” terimi ya bir şey yok edildikten sonra Allah'ın doğrudan onu yeniden yoktan yaratması yahut bir şey başka bir şeye dönüşükten sonra Allah'ın onu bu başka şeyden yeniden yaratması anlamına gelir.²² Bu nedenle, rivâyetinde Câhız “Allah'ın âlemi ve onda olanları, onu yok etmeksizin ve iade etmeksizin her anda yarattığını” söylediğinde “onu yoketmeksizin” tabiri gayet açık bir şekilde “her anda” tabiriyle tamamlanan “Allah yaratır” ibaresinin devamlı olarak Allah'ın şeyleri yoktan yarattığı anlamına gelmez; aksine o devamlı olarak Allah'ın bir şeyi, başka bir şeyden yarattığı anlamına gelir ve onun için “yaratır” terimi kullanılmasaydı cümle Allah'ın âlemde devamlı değişen şeyleri aracı sebepler vasıtasıyla idare ettiği anlamına gelirdi. Bununla birlikte, sonra, Şehristânî'nin Ka'bî'nin rivâyetinden aktardığı cümleyle beraber, Eşarî'nin ikinci cümlesinde, taşın çeşitli hareketlerindeki zorunlu nedensel işleyişin Nazzâm tarafından “Allah'ın fiili” olarak ifade edildiğine dikkat edilecektir, ki bununla çok açık bir şekilde, âlemdeki zorunlu nedensel sürecin Allah'ın yaratılışı anında âlemin içine yerleştirdiği ve onu sürekli denetlediği bir tabiattan dolayı olduğu kastedilmiştir. Yine, bu nedenle, eğer biz “Allah yaratır” ibaresinin Câhız tarafından Şehristânî tarafından kullanılan “Allah'ın fiili” ibaresinin geniş anlamında kullanıldığını varsayarak, o takdirde o Allah'ın âlemdeki bütün değişmelerin doğrudan yaratıcısı olduğu anlamına gelmez fakat aksine Onun onların nihâî yaratıcısı olduğu anlamına gelir, ve bu, bu değişmelerin sebebinin Allah'ın yarattığı ve yaratılışı anında âleme yerleştirdiği ve onu sürekli denetlediği tabiat olmasından ötürüdür.

²¹ *İntisâr* 31, s. 44; krş. *Fark*, s. 126. Aynı şekilde Hayyât, İbnu-r-Râvendî'nin Câhız'a dayanan başka bir rivâyetinin sıhhatini inkâr eder ki, bu rivâyete göre Nazzâm “fitildeki ateşin bir göz açıp kapama müddetinde onda kalamıyacağını ve bir vakitte ondan görünenin önceki anda ondan görünenen farklı olduğunu” savunuyordu (*İntisâr* 23, s. 36). Başkalarının görüşlerinin aktarıcısı olarak Câhız'ın güvenilmezliği İbn Hazm (*Fisal*, IV, s. 181) tarafından da ciddi bir şekilde iddia edilmiştir. Krş. Israel Friedlaender, “The Heterodoxies of the Shriites in the Presentation of Ibn Hazm,” *JAOS*, 28 (1907), s. 50-51.

²² Krş. *yk.* s. 543.

Câhız'ın rivâyetindeki "Allah yaratır" ibaresinin Allah doğrudan yaratır mânâsında alınamayacağına ilişkin söz konusu teklifin desteği Bağdâdî'de bulunabilir. O Câhız'ın bu rivâyetini aktarmasından önce onu Nazzâm'ın "cevherler ve cisimler kendilerini yenilerler (*teteceddü*)"²³ şeklindeki inancının yeniden ifadelendirilişi olarak niteler. Onun "yaratılırlar" yahut hatta "yenilenirler" yerine "kendilerini yenilerler" ibaresini kullanması Bağdâdî'nin Câhız tarafından kullanılan "Allah yaratır" ifadesinin Allah'ın cevherlerin ve cisimlerin doğrudan yaratıcısı olduğu anlamında anlaşılmadığının farkında olduğunu gösterir gibi görünmektedir. Bunun ışığında, Câhız'ın taraftarları açısından kusurun sadece onun "yaratır" terimini kullanması konusunda olması çok mümkündür.

Sonra, bu, Nazzâm ve Muammer'in ortak nedensellik anlayışıdır. Her ikisine göre, her cisimde bir tabiat vardır ve ondaki bütün değişen hadiselerin sebebi bu tabiatıdır. Bu tabiatın menşesine gelince, o onların ikisine göre de, Allah tarafından onun âlemi yaratması esnasında cisimlere yerleştirilmiştir. Nazzâm'ın durumunda, bu kendisi tarafından yukarda iktibas olunan pasajda açıkça ifade edilmiştir, ki orada o taşın aşağıya doğru hareket etme tabiatının yahut isiti'danın Allah tarafından yaratıldığını ve yaratılışı esnasında taşın yerleştirildiğini söyler. Muammer'in durumunda, o o kadar açık değildir, çünkü o cisimlerin tabiatının onlarda Allah tarafından yaratıldığını yahut onlara verildiğini açık bir şekilde söylemez. Fakat, onun tarafından cisimlerin Allah tarafından yaratılmış olduğunun ve arazların Allah tarafından yaratılmamış olduğunun söylenmesinden, onun Allah anlayışının yaratıcı bir tanrı anlayışı olduğu ve o bir şeyin Allah tarafından yaratılmamış olduğuna inandığında bile onun böyle söyleyeceği çıkarılabilir. Bundan dolayı, biz makul olarak, mademki o açıkça cisimlerin tabiatının Allah tarafından yaratılmadığını söylememiştir, bunun sebebinin onun tabiatın Tanrı'nın cisimleri yaratmasıyla birlikte yaratıldığını inanması olduğunu kabul edebiliriz. Bunun Muammer'in görüşü olduğunu Hayyât'ın bir cümlesinden de çıkarılabilir ki, o, Muammer'in bir görüşüne ilişkin İbnü'r-Râvendî'nin yorumunu tenkidi esnasında Muammer hakkında onun "Allah'ın cisimlere tabii bir istidat verdiği, onunla cisimlerin kendi şekillerini tabii olarak meydana getirdiğine"²⁴ inandığını söyler. Onun bu cümleyi ortaya koyuş tarzından kendisinin İbnü'r-Râvendî'nin cisimlerin sahip olduğu tabiatın menşei hakkında Muammer'in görüşünün bu ifade edilişine katıldığını varsaydığı açıktır.

Muammer ve Nazzâm cisimlerin bir tabiatı bulunduğu ve onların tabiatının Allah tarafından yaratılmış olduğu konusunda görüş birliğinde oldukları halde onlar başka sûretle ortak tabiat teorileri bakımından iki noktada farklı görüştedirler.

²³ *Fark*, s. 126.

²⁴ *İntisâr*, 33, s. 45.

Birincisi, onlar bu tabiatın ne olduğu konusunda ihtilâf ederler.

Atomlara inanan bir kişi olarak Muammer'e göre, kendisinin *mânâ* adını verdiği tabiat atomlarda ve onlar vasıtasıyla cisimlerde mevcut olan bir şeydir, cisimlerde kendilerini meydana getiren atomların *mânâ*larının toplamı onların *mânâ* ve tabiatını oluşturur. Cisimlerdeki bütün değişen hâdiselerin sebebi ve yine cisimlerdeki bütün bu değişen hadiselerin ardarda geliş sırasındaki düzenliliğin sebebi işte bu *mânâ* yahut tabiattır. Bununla birlikte, bu ardarda geliş sırası, Muammer tarafından bil-kuvvelikten bilfiillîğe geçiş süreci olarak düşünülmez. Ona göre, ardarda geliş sırasındaki her olay fiilî bir şeydir. Biz yukarda Muammer'in *mânâ* teorisini tartışmış bulunuyoruz.²⁵ Ne var ki, Aristo'nun kuvve ve fiil anlayışının takipçisi olan Nazzâm'a göre, kendisinin cisimlerde gizli olarak bulunan birşey diye tavsîf ettiği tabiat, Aristo'nun tabiat kavramı gibi, onların bilkuvvelikten bilfiillîğe geçişlerinin sebebi olması anlamında, cisimlerdeki bütün değişen olayların ve ayrıca bütün bu değişen olayların ardarda geliş sırasındaki düzenliliğin sebebidir. Bütün bunlar onun tarafından kendisinin bizim yukarda onun atomculuğu inkârı ile bağlantılı olarak tartıştığımız *kümûn* teorisinde ortaya konmuştur.²⁶

Onların bir nedensellik ilkesi olarak tabiat anlayışlarındaki bu farklılık ışığında, biz şimdi onlar adına rivâyet edilen bekâ ve fenâ hakkındaki cümleleri yorumlamaya çalışacağız.

Bekâ ve fenâ konusundaki görüşü hakkında Nazzâm'a ilişkin Eşârî'nin doğrudan bir rivâyeti vardır ki, o şöyledir "Nazzâm dedi ki: Bâki olan bir bekâdan dolayı devam etmez ve yok olan da bir fenâdan dolayı ortadan kalkmaz."²⁷ İmdi, çoğunlukla, bir nedensellik ilkesi olarak tabiatı inkâr eden Kelâmcılar arasında bakî olanın nasıl devam ettiğinin bir açıklaması olarak "bir bekâdan dolayı değil" ifadesi, görmüş olduğumuz üzere, onunla Allah'ın âlemdaki her hadiseyi doğrudan yarattığı yaratma fiilinin kendisinin bekâyı ihtivâ ettiği anlamına gelir.²⁸ Aynı şekilde, onlar arasında, yok olan şeyin nasıl ortadan kalktığının bir açıklaması olarak "bir fenadan dolayı değil" ifadesinin kullanılışı da, yine görmüş olduğumuz gibi, çoğunlukla, yok olanın Allah onu yaratmaktan vazgeçtiği anda kendiliğinden yok olduğu anlamına gelir.²⁹ Bununla birlikte, Nazzâm'ın bir nedensellik ilkesi olarak tabiatı inkâr

²⁵ Krş. yk., s. 147 vd.

²⁶ Krş. yk., s. 495 vd.

²⁷ *Makâlât*, s. 367.

²⁸ Krş. yk., s. 537.

²⁹ Krş. yk., s. 523.

edenlere karşı olduğunu bildiğimize göre biz onun bu iki cümlesini kendisinin bir nedensellik ilkesi olarak tabiat anlayışıyla uyumlu olarak yorumlamamız gerekiyor. Bu nedenle, onun “bâki olan şey bir bekâdan dolayı devam etmez” şeklindeki cümlesinin o anda Aristo’nun “oluş” (*genesis, kevn*) terimiyle ifade ettiği sürekli değişme ameliyesine sebep olan ondaki bu tabiattan dolayı devam eder diye anlaşılması gerekir. Aynı şekilde, Nazzâm’ın “yok olan şey bir fenâdan dolayı yok olmaz” cümlesinin de, yok olan şeyin onda Aristo’nun “bozuluş” (*fesâd*) terimiyle ifade ettiği sürekli değişme ameliyesine sebep olan ondaki bu tabiattan dolayı yok olur diye anlaşılması gerekir.

Muammer hakkında Bağdâdî’nin *Fark*’ında iki cümle vardır: (1) “Bir cismin arazi tabiatından dolayı cismin fiilinden meydana gelir,”³⁰ ki, bu cümle, İbn Hazm’ın *Fisal*’inde³¹ ve Şehristânî’nin *Milel*’inde³² yer alan bir cümleye dayanarak, arazın cismin tabiatının fiili tarafından yaratıldığı anlamına gelir. (2) “Ona göre, bir cismin fenâsı tabiatından dolayı cismin fiilidir.”³³ İmdi, biz “tabiat” teriminin Muammer tarafından *mânâ* anlamında kullanıldığını ve yine ona göre cisimlerin doğrudan Allah tarafından yaratıldığını bildiğimize göre,³⁴ bu iki cümleyi şöyle anlamamız gerekiyor. Bir “araz” onun kendisinde kaîm olduğu cisimdeki bir *mânâ* tarafından yaratıldığı halde “cisim” ancak kendisinde bulunan bir *mânâ* tarafından yok edilir, zira onun yaratılışına gelince, o doğrudan Allah tarafından yaratılır. Bunların ışığında, *Usûl*’ünde Bağdâdî Muammer’in “bir şeyin yaratılması o şeyden başka bir şeydir ve keza şeyin bekâ ve fenâsı da o şeyden başka bir şeydir”³⁵ diye iddia ettiğini haber verirken buradaki iki “şey” terimi “araz” anlamına gelir ve bu yüzden de cümlelerin anlamı bir arazın yaratılışı, bekâ ve fenâsı, arazın kendisinde kâim olduğu cisimde bulunan bir *mânâ*dan kaynaklanıyor demektir. Bunun gibi Eşarî’nin “Zurkân Muammer hakkında onun bir şeyin yaratılmasının o şeyden başka bir şey olduğunu iddia ettiğini rivâyet eder,”³⁶ şeklindeki cümlesindeki “şey” ve “başka bir şey” terimleri de sırasıyla “araz”a ve *mânâ*’ya delâlet eder. Bununla birlikte, Hayyât “Muammer’e gelince, o bir şeyin fenâsının o şeyden başka bir şeyde mevcut olduğunu iddia eder,”³⁷ diye haber verirken buradaki “şey” ve “başka bir şey” terimleri, bağlamdan

³⁰ *Fark*, s. 136.

³¹ *Fisal* IV, s. 194.

³² *Milel*, s. 46.

³³ *Fark*, s.136.

³⁴ Krş. yk., s.158.

³⁵ *Usûl*, s. 231.

³⁶ *Makâlât*, s. 364.

³⁷ *Intisâr* 9, s. 22.

çıkartılabileceği gibi, “cisim” ve *mânâ*’ya delâlet eder. Son olarak, İbn Hazm “Muammer fenânın yok olacak olan şeyden başka birşeyde kaim olan bir sıfat olduğu görülmüştür,”³⁸ diye rivâyet ederken buradaki “sıfat” ve “başka bir şey” terimleri *mânâ*’ya delâlet eder ve “yok olacak olan şey” ifadesi de hem “cismi” hem de “arazı” gösterir.

Bu sûretle, Muammer’e göre, ancak cisimlerin ve cisimleri oluşturan atomların ilk olarak Allah tarafından yaratılmış olduğu bu bizim dünyamızdaki cisimlerin bütün arazları bu cisimlerde bulunan bir tabiat yahut *mânâ* tarafından yaratılır, ibkâ edilir ve yok edilir. Fakat cisimler *mânâ* tarafından sadece yok edilir; onların yaratılışı doğrudan Allah tarafından ve bekâlarına gelince, o muhtemelen onların yaratılışında mündemiçtir - ki bu görüş yukarda ele alınmıştır.³⁹

Ortak tabiat teorileri bakımından tabiatın ne olduğu konusunda Nazzâm ve Muammer arasındaki birinci farka dâir bu kadar açıklama kâfidir.

İkincisi, onlar tabiatın âlemde işleyiş tarzı konusunda farklı düşünürler.

Nazzâm’a göre, âlemdeki faaliyetinde tabiat Allah’a bağılıdır ve Allah’ın mucizevî gücüyle değişmeye marûz kalır. Onun görüşü kendisinin yukarda iktibas olunan⁴⁰ cismin her fiili o cisimdeki “tabiî istidâda uygun olarak Allah’ın fiilidir,” şeklindeki cümlesinin dikkatlice okunuşundan çıkarılabilir. Böylece ona göre tabiat sadece Allah’ın emrinde hareket eden bir âlettir. Bu görüş onun mucizeler hakkındaki cümlelerinden daha da çok görülebilir. Çünkü o her ne kadar gelenegın kabul ettiği bütün mucizeleri kabul etmediyse de yine de mucizelerin mümkün olduğunu kabul etti. Bu sûretle, onunla ilgili olarak Bağdâdî onun ayın yarılması, Hz. Muhammed’in elinde taşların Allah’ı tesbih etmesi ve O’nun parmakları arasından suyun fışkırması gibi mucizeleri inkâr ettiğini rivâyet ettiğinde⁴¹ yahut Bağdâdî’nin yine Nazzâm hakkında onun Kur’ân’ın edebî mükemmelliğinin taklit edilemezliğini inkâr ettiğini rivâyet ettiğinde,⁴² bu gerçekten onun bu mucizelerin mümkün olduğunu inkâr ettiği veya onun gerçekten Kur’ân’ın mucizevî özelliğini ve peygamberliğin mucizevi gücünü inkâr ettiği anlamına gelmez; o yalnızca, sadece hadis olarak rivâyet edilen mucizelerin durumunda onun hadîsin sıhhatını inkâr ettiği ve Kur’ân’da zikredilen mucizelerin durumunda onun iddia edilen mucizenin zikredildiği pasajlarla ilgili farklı bir yoruma sahip olduğu anlamına gelir.

³⁸ *Fisal* V, s. 41.

³⁹ Krş. yk. s. 533 vd.

⁴⁰ Krş. yk. s. 561.

⁴¹ Fark, s. 114.

⁴² Age., s. 128.

Gerçekte, ayın yarılması mûcizesine ilişkin iki yorum vardı. Aralarında İbn Mes'ûd'dan rivâyet olunan bir hadisin de bulunduğu bazı hadislerle dayanan bir yoruma göre Kur'ân'da (Sûre 54/1) zikrolunan ayın yarılması Hz. Muhammed'in yaşadığı dönemde vukû bulan bir olayı gösterir. Bazı müfessirler tarafından ileri sürülen diğer yoruma göre ise, o Kıyamet Günü yaklaştığında gelecekte vukû bulacak bir olaya işaret eder.⁴³

İmdi, bizzât Bağdâdî telkin eder⁴⁴ ve Şehristânî açıkça söyler⁴⁵ ki Nazzâm'ın ayın yarılması mûcizesini inkârı kendisinin İbn Mes'ûd tarafından aktarılan hadise ilişkin güvensizliğinden kaynaklanıyordu. Elbette, Nazzâm'ın geçmişte kalan mûcizenin inkârına ilişkin bu açıklamadan onun bu mûcizenin gelecekte vukû bulacağını da inkâr ettiği neticesi çıkarılamaz. Bu nedenle, Bağdâdî Nazzâm'ı Kur'ân'ın (54/1) âyetinin gerçekliğini ve doğruluğunu inkâr etmekle suçlarken,⁴⁶ âyetin diğer yorumunu gözardı etmiştir. Nazzâm'ın, Bağdâdî'nin bahsettiği öteki iki mûcizeyi inkârıyla ilgili açıklama da bunun gibi olabilir. Aynı şekilde, onun Kur'ân'ın edebi mükemmelliğinin taklît edilemezliğini inkârı sadece onun Kur'ân'ın taklît edilemezliği konusunda sünnî anlayışın üzerine binâ edildiği âyetlere (2/21; 6/92; 11/16; 17/19) farklı bir anlam verdiği mânâsına gelir. Ona göre bu âyetler insanların gerçekten Kur'ân'ın üslûp ve belâgatini taklît edemeyeceği anlamına gelmemektedir; onlar sadece Allah'ın insanları öyle yapma arzusundan yoksun bıraktığı anlamına gelmektedir.⁴⁷ Nazzâm'ın peygamberliğin mûcizevî gücü ve Kur'ân'ın mûcizevî özelliği konusundaki kendi inancı açık bir şekilde onun tarafından tasdik edilmiştir. Ona göre Kur'ân'ın icâzı geçmiş ve gelecekteki bilinmeyen şeyleri, insanların kalplerinde olan ve insanların ileride söyleyecekleri şeyleri haber vermesindedir,⁴⁸ ayrıca ona göre, Kur'ân ezeli değilse de, "Allah'ın fiili ve yaratmasıdır."⁴⁹

Genellikle, Nazzâm'ın nedensellik ve mûcizeler konusundaki tavrı Gazâlî'nin "filozoflara", ki bu bağlamda o Fârâbî ve İbn Sina'yı kasteder, nisbet ettiği tavra benzemektedir. Bu filozoflar, Gazâlîye göre, mûcizelerin mümkün olduğunu tamamen inkâr etmezler; ancak onlar onun alanını sınırlandırır, çünkü diyor o, onlar"

⁴³ Krş. Sale ve Mulavî Muhammed Ali'nin Kur'an tercümelerinde bu iki yoruma yaptıkları göndermeler.

⁴⁴ *Fark*, s. 135.

⁴⁵ *Milel*, s. 40.

⁴⁶ *Fark*, s. 135.

⁴⁷ *Makâlât*, s. 225; *Milel*, s. 39.

⁴⁸ *İntisâr* 15, s. 28; *Makâlât*, s. 225; *Fark*, 128; *Milel*, s. 39.

⁴⁹ *Makâlât*, s. 191.

mûcizelerin olayların olağan akışını ancak üç şeyde kesintiye uğrattığını tasdik ederler”⁵⁰ ve tartışması boyunca o hem onların inkâr ettikleri ve hem de tasdik ettikleri mûcizeleri zikreder.

Gazâlî’nin bu filozoflar tarafından inkâr edildiğini söylediği mûcizeler şunlardır: Birincisi, ölülerin diriltilmesi ve Musa’nın değneğinin yılanı dönüşmesi, çünkü, bu her iki mûcizenin Kur’ân’da kaydedilmiş olmasına rağmen, bu filozoflar, diyor o, onları mecazî olarak yorumlarlar; ikincisi, ayın ikiye bölünmesi, ki o filozofların onu, onun dayandığı hadîse güvenmemeleri sebebiyle inkâr ettiklerini söyler.”⁵¹ Görmüş olduğumuz gibi, Nazzâm’ın ayın yarılmaya mûcizesini inkâr etmesinin nedeni de kesinlikle budur. Gazâlî’nin “filozoflar’ın altına Nazzâm’ı da dahil etmek istemiş olması son derece mümkündür. Çünkü her ne kadar teknik anlamıyla Nazzâm bir filozof değil, bir Kelâmcı ise de o “birçok felsefî eseri inceleyen ve onların görüşleriyle Mu’tazile’nin görüşlerini birleştiren “bir kişi olarak tanıtılır.”⁵²

Gazâlî’nin filozofların kabul ettiklerini söylediği üç mûcize onun peygamberlerin olağanüstü yetenekleri olarak nitelediği (1) gelecekte haber verme,⁵³ (2) akledilirleri ânî olarak kavrama⁵⁴ ve (3) dış dünyada tabiatüstü fiiller yapma⁵⁵ dan ibarettir. Gazâlî’ye göre, bu kabiliyetler, onlar peygamberlerin bu tür mûcizevî güçlerinin nasıl imkânsız olmadığını mâkul bir şekilde açıklamaya çalışsalar bile, filozoflar tarafından mûcizevî bir tabiat olarak kabul edilir. Filozoflar tarafından kabul edilen bu mûcizeler Nazzâm’ın Hz. Muhammed’e nisbet ettiği mûcizeler türündendir. Kaydetmek gerekir ki, açıkça mûcizelere inancını ifade eden Philon İbrani Kutsal Metinlerinde yazılı olan bütün olağanüstü olayları mûcizeler olarak kabul etmez; bu olaylardan bir kısmını o mecazî olarak yorumlar ve bir kısmı da onun tarafından mâkul bir şekilde açıklanır.⁵⁶

Öte yandan, Muammer mûcizelerin imkânını inkâr eder, çünkü ona göre tabiat Allah’tan bağımsızdır ve Onun irâdesiyle herhangi bir değişikliğe mâruz kalmaz. Bu husus Muammer’in yukarıda iktibas olunan kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır⁵⁷ ki, orada, Nazzâm’ın aksine o tek başına tabiatı arazları meydana getiren bir

⁵⁰ *Tebâfütü’l-felâsife*, s. 272.

⁵¹ *Age.*, s. 271-272.

⁵² *Milel*, s. 37-38; *Mukaddime*, III, s. 49.

⁵³ *Tebâfütü’l-felâsife*, 272.

⁵⁴ *Age.*, s. 273-274.

⁵⁵ *Age.*, s. 275.

⁵⁶ Krş. “The Immanent Logos, Laws of Nature, Miracles” in Philo, s. 325-329.

⁵⁷ Krş. yk. dn. 9-14.

şey olarak zikreder: Onların meydana gelişinde onun tarafından Allah'a hiçbir pay verilmez. Bu görüş onun İbnu'r-Râvendî tarafından iktibas olunan cümlelerinden daha açık görülebilir ki, o orada şöyle demektedir: Renkler, tatlar, kokular, sıcaklık ve soğukluk gibi arazlar, ve hareket, sükûn birleşme, ayrılma, dokunma uzaklaşma, hastalık, bitkilerin çürümesi, hayat ve ölüm gibi tabîî fiillere gelince, bunların hepsi Allah'dan başka bir şeyin fiilidir ve bu fiil diri, kudret ve temyiz sahibi bir varlıktan sadır olmaz, aksine o ne âlim ne de kadir olan cansız birşeyden sadır olur.”⁵⁸ Muammer'in nedenselliği yalnızca tabiata altfettiğini inkâr eden Hayyât dahi Muammer'e atfedilen bu cümlelerden herhangi birinin ona ait olduğunu inkâr etmez. O sadece, Muammer tarafından Allah'ın tabiatın yaratıcısı olduğu kabul edildiğine göre, Muammer'in Tanrısının Aristo'nun ilk hareket ettiricisi gibi, bir tür arazların uzak sebebi olarak düşünülebileceğini ileri sürerek Muammer'i bir tür dinsizlikle ithâm edilmekten korumaya çalışır. Nitekim, bir yerde, kendisinin Muammer hakkında İbnü'r-Râvendî'nin de katıldığı “cisimlerin heyetleri, Allah cisimlere kendi heyetlerini tabîî olarak meydana getirecek bir heyet vermiştir, anlamında cisimlerin tabîî fiilleridir” şeklindeki yorumunu verdikten sonra o “buna karşın”, yani Muammer'in, söz gelimi, şeylerin çeşitli renkleri gibi arazların cisimlerin tabiatı tarafından meydana getirildiği şeklindeki açık ifadelerine karşın, “onun, onların renk meydana getirme kabiliyetlerini yaratmış olması nedeniyle göğü, yeri ve renkli olan başka herşeyi renklendirenin Allah olduğuna” inandığını ilâve eder. Bir başka yerde, hastalık hayat, ölüm ve bitkilerin çürümesi ile ilgili olarak o, onların tabiatın fiili olduğuna dair Muammer'e atfedilen cümlenin doğruluğunu inkâr etmez. O sadece Muammer'in onların meydana gelmesi konusunda Allah'ın birşey yapmadığını kasdetmiş olamayacağını ve bu nedenle böyle bir görüşün “O ölümü ve hayatı yarattı” (67/2) Kur'ân âyetine karşı olamayacağını ileri sürer.⁶⁰ Aynı şekilde, o Muammer'e atfedilen “Kur'ân'ın Allah'ın fiili olmadığı... aksine tabiatın fiili olduğu” şeklindeki cümleyi inkâr etmez; o yine, sadece açıkça, Muammer'in cisimlerin tabiatının Allah tarafından yaratıldığına inanması sebebiyle Kur'ân'ın Allah'ın değil fakat tabiatın fiili olduğu şeklindeki bu akîdeye rağmen “Kur'ân'ın vasıtasıyla konuşan Allah olduğunu, Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğunu... ve Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu” ileri sürer.⁶¹ Son olarak, biz, Câhız ile Muammer'i eşleyerek her ikisine de arazların tabiatın fiili olduğunu görüşünü atfeden İbn Hazm'ın tanıklığına sahibiz ve onun bu görüş hakkındaki tartışmasından kendisinin onu Allah tarafından herhangi bir

⁵⁸ *İntisâr* 33, s. 45; 46; 35, s. 47.

⁵⁹ *Age.*, 33, s. 45-46.

⁶⁰ *Age.*, 35, s. 47.

⁶¹ *Age.*, 36, s. 48.

işbirliği olmaksızın yalnızca tabiatın fiili olduğunu şeklinde anladığı gayet açıktır.⁶²

Muammer tarafından inanıldığını gördüğümüze benzer bir görüşün onun zamanında câri olduğu Karaî Ebû (veya İbn) Ali b. Ali el-Basrî (Joseph ha-Levi)'den çıkarılabilir. Arapça konuşan dünyada hakim olan çeşitli yanlış görüşlere ilişkin bir sayımda o kesinlikle Muammer'in savunduğuna benzeyen bir görüş zikreder. El Basrî onu "Allah âlemi yarattıktan sonra, ondan ayrıldı ve onu kendi kendine bıraktı"⁶³ şeklindeki bir görüş olarak tanıtır. Her ne kadar bu sayımın yazarı onuncu yüzyılın ikinci yarısında yaşamışsa da onun tarafından sayılan görüşler daha erken bir döneme aittir, çünkü onun zikrettiği görüşlerden biri, yani bedenın yeniden dirilişinin inkârını onun tarafından Muammer'in çağdaşı olan Karaî Musa el-Za'frânî yahut el-Tiflisî (Moses ha-Parsi)'nin takip ettiğı söylenmiştir.⁶⁴ Bu görüşün ilk örneğı *Timaues*'da görülebilir. *Timaues*'daki Platon'a göre âlem Yaratıcının irâdesiyle yaratılmıştı,⁶⁵ âlemin yaratılışı üzerine Yaratıcı onun içine onu tabiat yasaları denebilecek kesin yasalara göre yönetmek için akıllı bir ruh yerleştirdi,⁶⁶ fakat bu tabiat yasalarının değiştirilemez olması gerekir, onlar Yaratıcıları tarafından "mukadder yasalar"⁶⁷ olarak nitelenmiştir, öyleki bizzât onların Yaratıcılarının bile onlar üzerinde bir denetimi yoktur.

Şu halde, Muammer'e göre, âlemin atomlarını ve cisimlerini yaratan ve onlarda nedensellik yasalarının ilkesi olan bir tabiat veya *mânâ* da yaratan Allah, âdeta, bu nedensellik yasalarını kendi haline bırakmış ve onlara Onun tarafından hiçbir müdahale olmaksızın kendiliklerinden faaliyet yapma izni vermiştir. Elbette, Muammer Allah'ın herşeyi bildiğı ve her yerde hazır olduğı şeklindeki Kur'ânî öğretinin (58/8) farkındaydı, fakat bu öğreti onun tarafından âlemdeki her şeyin onlar vasıtasıyla meydana geldiğı nedensellik yasalarını düzenleyenin O olduğı anlamında Allah'ın her yerde mevcut olduğı ve de Onun yasaların işleyişine müdahale etmemesine rağmen, onların işleyişiyile meydana gelen âlemdeki her şeyi Onun bildiğı şeklinde anlaşıldı. Bu Bağdâdî tarafından Muammer adına rivâyet edilen şu cümlemin

⁶² *Fisal* III, s: 58-59.

⁶³ Onun Minor Prophets üzerine yorumundan iktibas olunmuştur; krş. S. Pinsker, *Likkute Kadmoniyot* [1], s. 26.

⁶⁴ Musâ el-Tiflisî'nin kendisinin inandığı "Tanrı, âlemi yarattıktan sonra kendi kendini yönetmek üzere onu bıraktı" cümlesi (JE, IX,115, "Musa of Tiflis" altında) metnin yanlış bir yorumuna dayanmaktadır.

⁶⁵ *Timaues* 29 E-30 A.

⁶⁶ Age., 30 B, 48 A.

⁶⁷ Age., 41 E.

mânâsı olarak anlaşılması gereken şeydir: “Ona göre, Allah Kendisinin varlığı onun düzenleyicisi (müdebbir) ve Onun bilgisi onda meydana gelen şey anlamında, fakat Onun onda yerleşmesi ve bir yer alması anlamında değil, Allah her yerdedir.”⁶⁸ Ama, yine Allah’ın âlemde meydana gelen herşeyi bilmesine rağmen, Muammer’in “Allah’ın kendisini bildiğini”⁶⁹ söylemekten kaçındığı rivâyet edilirdi. Bu nedenle, Aristo’nun kendisini bilen fakat başka şeyleri bilmeyen Tanrı’sının aksine,⁷⁰ Muammer’in Tanrı’sı başka şeyleri bilmekte fakat kendisini bilmemektedir.

Böylece Kelâm’da nedensellik konusunda üç görüş vardır. Kısaca ifade edildiğinde bunlar şunlardır:

Birincisi, Gazâlî tarafından formüle edildiğini şekliyle, sünnî ve Mu’tezilî Kelâmcıların çoğu tarafından benimsenen bekâ ve fenâ konusundaki sekiz görüşte ifade edilen görüş müsbet olarak Allah’ın âlemdeki her olayın doğrudan sebebi olduğu ve menfi olarak, âlemdeki olaylar arasında hiçbir nedensel bağın bulunmadığı anlamına gelir. Tarihî olarak, Tanrı’nın âlemdeki her olayın doğrudan sebebi olduğunu tasdik ettiği ölçüde o, Tanrı’nın yaratıcı kudretini bütün olarak âlemin menşesine tatbik etmekten âlemdeki bütün tikel olayların menşesine kadar genişletmek sûretiyle Tanrı’yla ilişkisi bakımından Philoncu nedensellik anlayışının bir yeniden gözden geçirilmesi olarak görülebilir, fakat, âlemdeki olaylar arasında herhangi bir nedensel bağı inkâr ettiği ölçüde o, bütün olarak âlemin menşesini ve bunun yanında âlemdeki bütün tikel olayları tesadüfe değil fakat Tanrı’nın sebep oluşuna bağlamak sûretiyle Epicuros’un nedenselliği inkâr teorisinin bir yeniden gözden geçirilişi olarak değerlendirilebilir.

İkincisi, Nazzâm’ın görüşüdür. Buna göre, âlem yaratılışı esnasında Allah tarafından onun içine yerleştirilen, Allah’ın gözetiminde işleyen ve Onun irâdesine bağlı olan nedensellik yasaları tarafından yönetilmektedir. Tarihî olarak bu görüş, tanrıyla ilişkisi bakımından, Philoncu nedensellik anlayışını andırır.

Üçüncüsü, Muammer’in görüşüdür, ki ona göre, âlem nedensellik yasaları tarafından yönetilmektedir. Bunlar her ne kadar yaratılışı esnasında Tanrı tarafından onun içine yerleştirilmişse de, Tanrı’nın gözetimi olmaksızın ve Onun irâdesine bağlı kalmaksızın bağımsız olarak işlerler. Tarihî olarak, bu görüş de Tanrı’yla ilişkisi bakımından Platon’un nedensellik anlayışını andırır.

⁶⁸ *Fark*, s. 140.

⁶⁹ *Age.*, s. 141.

⁷⁰ *Metaph.* XII, 9, 1074^b, 15-35.

Kelâm'da ve genel olarak da İslâm felsefesinde, nedensellik problemi üzerine tartışmalarda bu görüşlerden her biri tenkitle karşılaştı. Bununla birlikte, nedenselliğin genel inkârı, görmüş olduğumuz üzere, onu kabul eden bir kişi tarafından tenkit edildiği halde⁷¹ ve yine, görmüş olduğumuz üzere nedenselliğin genel kabûlü onu inkâr eden bir kişi tarafından tenkit edildiği halde,⁷² Muammer tarafından ileri sürülen özel nedensellik görüşü, göreceğimiz gibi hem nedenselliği inkâr eden bir kişi ve hem de nedenselliği kabul ettiği halde Muammer'inkinden farklı bir nedensellik anlayışı benimseyen bir kişi tarafından tenkit edilmiştir.

Muammer'i tenkit eden nedensellik inkârcısı Şehristânî'dir. Muammer'in Allah'ın yalnızca cisimleri yarattığı fakat arazların cisimlerin tabiatları tarafından meydana getirildiği cümlesine gönderme yaparak, o şunu ileri sürer: "Eğer Allah hiçbir araz yaratmazsa, o takdirde O [arazın taşıyıcısı olan] cismi de yaratmaz, çünkü yaratma bir arazdır; bundan hiçbir fiilin asla Allah'a nisbet edilemeyeceği neticesi çıkar."⁷³

Muammer'i tenkit eden nedensellik tasdikçisi İbn Hazm'dır. Eserinin bir yerinde, o haklarında şöyle dediği Eşarîleri reddetmek sûretiyle kendisinin nedenselliğe inancını ifade eder: "Onlar bütün tabiatları inkâr ederler. Onlar ateşte sıcaklığın, karda soğukluğun ve bütün olarak âlemde asla bir tabiatın bulunmadığını söylerler. Yine onlar şarapda sarhoşluğa sebep olan bir tabiatın ve spermde bir canlının kendi türünden birini meydana getiren bir kuvvetin bulunmadığını söylerler. Onlar, Allah'ın spermde ne dilerse onu yaratabileceğini söylerler, öyle ki Onun için insan sperminden bir deve, eşek sperminden bir insan ve kişniş otu tohumundan bir hurma ağacı yaratmak mümkündür." Bunun üzerine İbn Hazm şunu söyler: "Onları bu ahmaklığa sürükleyen bir delil bilmiyoruz".⁷⁴ Bununla beraber, bir başka yerde, o Muammer'in ve dahi, ona göre, Câhız'ın savunduğu özel nedensellik görüşüne karşı çıkar. İktibas ederse: "Muammer ve Câhız'ın bütün bunlar [önceki pasajda zikredilen arazlar] tabiatın fiilinden meydana gelir şeklindeki iddiasına gelince, o tam bir anlayışsızlık ve tabiatın anlamını bilmemektir. Tabiat terimi ancak bir şeyin, onun vasıtasıyla kendisindeki niteliklerin oldukları gibi vâki olduğu kuvvet demektir ve zorunlu olarak biz biliriz ki böyle tanımlanan tabiatın aklı yoktur. Bu nedenle, taşlar ve diğer cansız varlıklar gibi, ister cisim olsun ister araz, düşünceye dayalı irâdesi (ihtiyar) olmayan bir şeyin durumunda, bir kimse onlardan zuhûr eden şeylere

⁷¹ Krş. yk. s. 551 vd.

⁷² Krş. yk. s. 543-544.

⁷³ *Milel*, s. 46.

⁷⁴ *Fisal* V, s. 14, 15; krş. s. 62.

onların kendileri tarafından yaratılmış fiilleri olarak bakarsa o bilgisizliğin son ker-tesindedir. Zarûri olarak biliriz ki, bu fiiller kendilerinden zuhûr ettikleri şeylerde onlardan başkası tarafından yaratılmıştır ve onları yaratan herşeyin yaratıcısı olan Allah'dan başkası değildir.”⁷⁵

İbn Hazm'ın bu tenkidinin gerisinde Aristo'nun tabiat hakkındaki bazı cümleleri vardır. İlkın, Aristo'nun “tabiat kuvvet olarak aynı cinstedir, çünkü o hareketin ilkesidir; ancak, başka bir şeyde değil fakat o kendisi olmak bakımından şeyih kendisindeki hareketin ilkesidir” ve “varlığa gelen şeylerin bir kısmı tabiat vasıtasıyla gelir.”⁷⁷ cümleleri vardır. İbn Hazm'ın buradaki “tabiat terimi ancak bir şeyin, onun vasıtasıyla kendisindeki niteliklerin oldukları gibi vâki olduğu kuvvet demektir” cümlesinin gerisinde var olan işte budur. Sonra, mesela, onun, bir amaç uğruna çalışıyor gibi görünen bazı hayvanların gözlemlenmesinde, insanların onların çalışmalarının akılla olup olmadığı sorusunu ortaya atacakları⁷⁸ cümlesi, yahut onun varlığın veya hayvanların ve bitkilerin oluş sebebinin “tabiat veya akıl veya bir tür başka bir şey” olduğu cümlesi gibi, Aristo'daki bazı cümleler her ne kadar bir amaç uğruna çalışsa da tabiatın akıldan başka birşey olduğu görüşünü “ifade eder. Yine, İbn Hazm'ın buradaki “tabiatın akli yoktur” cümlesinin gerisinde yatan işte budur. Fakat daha sonra, Aristo'dan ayrılarak o, daha başka bir yerde, tabiat nizamında bazı mûcizevî değişikliklerin mümkün olduğunu⁸⁰ ve Peygamberlerin tabiat nizamına aykırı olan mûcizevî fiiller yapma gücüne sahip olduğunu savunur.⁸¹

III. İMKÂNSIZLIKLAR

İbranice Kutsal Kitap'da Eyyûb'un Allah'a “Sen her şeyi yapabilirsin, bilirim” (Eyyûp 42/2) hitabında açıkça ifade edildiği gibi, Allah için her şeyin mümkün olduğu öğretisine rağmen, yine Allah “haksızlık etmez” (Tsefanya 3/5) ve “Haşa ki, Allah kötülük ede, ve Kadir haksızlık eyliye” (Eyyub 34/10) âyetlerinde açıkça ifade edildiği gibi bazı şeyleri Allah'ın yapmayacağı öğretisi de mevcuttur. Bu düşünce Philon tarafından onun “Allah için herşey mümkündür” şeklindeki “Allah her şe-

⁷⁵ Age., III, s. 58-59.

⁷⁶ *Metaph.* IX, 8, 1049^b, 9-10.

⁷⁷ Age., VII, 7, 1032^a, 12.

⁷⁸ *Phys.* II, 8, 199^a, 20-23.

⁷⁹ Age., II, 4, 196^a, 30.

⁸⁰ *Fisal* I, s. 60.

⁸¹ Age., II, s. 181.

ye yasa ve adalete uygun olarak dilediği gibi rehberlik eder"¹ kaydıyla öncelenen cümlesinin yer aldığı bir pasajda yeniden yansıtılır, ki bunun anlamı her ne kadar Allah için her şey mümkün ise de, onun akıl ermez hikmetinde yasa ve adâlet olan şeye zıt olan hiçbir şey yapmıyacağıdır. Daha sonra Hristiyanlık'ta, Origen, Yeni Ahir'deki "Allah indinde her şey mümkündür." (Matta 19/26; Markos 10/27) cümlesine gönderme yaparak şöyle der: "Biz iddia ediyoruz ki, o takdirde O Tanrı olmaktan vazgeçmeye muktedir olacağı için Tanrı çirkin birşey yapamaz; çünkü O eğer utanılacak bir şey yaparsa o zaman O Tanrı değildir."² Bir başka yerde, Yeni Ahid'in aynı âyetini açıklarken o şunu söyler: "Onun kudretine bakılırsa, her şey mümkündür; fakat Onun adaletine bakılırsa, O yalnızca kadîr olmayıp fakat aynı zamanda adîl olduğu için, her şey mümkün değil fakat sadece adîl olan şeyler mümkündür."³ Yine başka bir yerde yine aynı Yeni Ahid âyetine gönderme yaparak o şöyle der: "Bize göre Tanrı, Tanrı olmak, iyi ve hakîm olmaktan kesilmeksizin Ona göre yapılması mümkün olan herşeyi yapabilir."⁴ Sözde-Dionysius "Allah'ın herşeye kadîr olduğu" şeklindeki Hristiyan inancıyla Paul'un "Tanrı'nın kendi kendini inkâr edemeyeceği" (2. Timoteosa 2/3) cümlesi arasında bir çelişki gören "Sihirbaz Elymas" (krş. Rasullerin İşleri 13/8)'a cevabında, Tanrı'nın kendi kendini inkârının Onun Tanrı olduğu, fakat Tanrının, her ne kadar mutlak kudret sahibi ise de, Kendisinin Tanrı oluşunun inkârı anlamına gelecek birşey yapmıyacağı mânâsına geldiğini söyler.⁵

İslâm'da, Tanrı'ya birşeyin imkânsız olup olmadığını meselesi, dokuzuncu yüzyılda Mu'tezile içinde Allah'ın "zulme ve yalan" a kudretinin olup olmadığı konusunda bir tartışma şeklinde ortaya çıktı. Mu'tezile tarafından genel olarak, Allah'ın haksızlık yapmıyacağı ve yalan söylemeyeceği kabul edildiği halde onların arasında Allah'ın niçin haksızlık yapmıyacağı ve yalan söylemeyeceği konusunda görüş ayrılığı vardır. Bir kaynakta bu konuda Mu'tezilî yoldaşlarından ayrı düşündüğü,⁶ fakat başka bir kaynakta bazı taraftarları olduğu söylenen⁷ Nazzâm'a göre, Allah bu tür fiillere kudreti olmaması nedeniyle haksızlık yapmaz ve yalan söylemez. Ebû'l-Huzeyl'e ve "Mu'tezile'nin çoğunluğu"na göre ise Allah'ın haksızlık yapma ve yalan

¹ *Opif.* 14, 46.

² *Contra Celsum* V, 23.

³ *In Matthoeum Commentariorum Series* 95 (PG 13, 1746 C).

⁴ *Contra Celsum* III, 70.

⁵ *De Divinis Nominibus* VIII, 6 (PG 3, 904 C).

⁶ *Milel*, s. 37.

⁷ *Makâlât*, s. 555; krş. *İntisâr* 28, s. 42, 43.

⁸ *Makâlât*, s. 555; *Milel*, s. 37; *Fark*, s. 115; *İntisâr* 28, s. 42.

söyleme kudreti vardır⁹ fakat Allah “hikmetinden ve rahmetin”den¹⁰ dolayı bu kudreti kullanamaz, aksi takdirde onun kullanılması Allah hakkında çirkinlik¹¹ ve noksanlık ifade eder.¹²

Nazzâm’ın Mu’tezilî yoldaşlarıyla yaptığı rivâyet olunan bir tartışmada, o kendisinin Allah’ın haksızlık yapma ve yalan söyleme kudreti olmadığı şeklindeki görüşü ile onların Allah’ın kudreti olduğu fakat onu kullanmadığı şeklindeki görüşü arasında gerçek bir fark bulunmadığını iddia etmiştir.¹³ Bağdâdî’ye göre, Nazzâm’ın “Adalet sahibinin haksızlığa ve yalana muktedir olmadığı” şeklindeki görüşü “İkiciler” (Seneviyye)’den,¹⁴ yani âlemdeki iyi ve kötüyü farklı iki tanrısal varlığa nisbet edenlerden alınmıştır. Bir başka imkânsızlık türü hem Nazzâm ve Ebû’l-Huzeyl’e hem de Allah tarafından insana irâde kudreti verildiğine inanan öteki Mu’teziller’e atfedilmiştir. Onların hepsine göre “Allah, Onun insana kudret verdiği bir konuda kudret sahibi olarak tavsîf edilemez.”¹⁵ Allah’ın insan fiillerini önceden bildiğini inkâr eden Kaderiler’in görüşünü de bu tür imkânsızlıklar içine katmak mümkündür.

Allah’ın ahlâkî davranış yasaları olarak değerlendirilebilecek şeye zıt hareket etme isteksizliğinden kaynaklanan bu imkânsızlıkların yanında, Mu’tezile adına rivâyet edilen Allah’ın kendisinin âlemde tesis ettiği bazı tabiat yasalarına aykırı hareket etme isteksizliğinden kaynaklanan imkânsızlık örnekleri vardır. Böylece, kendisine göre, gözlemlenen tabiat nizamının Allah’ın gözetimi altında işleyen bir nedensellik ilkesinden kaynaklanan¹⁷ Nazzâm’ın, İbnu’r-Râvendî tarafından Allah için soğukluk verecek sıcak ve sıcaklık verecek soğuk yaratmanın imkânsız olduğunu söylediği rivâyet edilir.¹⁸ Kendisine göre, gözlemlenen tabiat düzeninin doğrudan Allah tarafından yaratılmış olan¹⁹ Ebû’l-Huzeyl’in, Eşarî tarafından “Allah için ölüyü ilim veya kudret veya görme sahibi yapmanın mümkün olmadığını” söylediği rivâyet

9 *Makâlât*, s. 555; 200; 203-204; 560 ve *Milel*, s. 37.

10 *Makâlât*, s. 555.

11 *Milel*, s. 37; *Fark*, s. 188.

12 *Makâlât*, s. 200.

13 *Milel*, s. 37.

14 *Fark*, 113-114.

15 *Makâlât*, s. 549; s. 199; krş. yk. s. 664.

16 Krş. yk., s. 661-662.

17 Krş. yk., s. 549.

18 *İntisâr* 27, s. 41.

19 Krş. yuk., s. 530-533.

edilir.²⁰ Kendisine göre gözlemlenen tabiat nizamının Tanrı'nın gözetimi olmaksızın işleyen bir nedensellik ilkesinden kaynaklanan²¹ Muammer'in, Hayyât tarafından "Allah'ın yaratıklarını [âlemin yaratılışından önce] Onun yalnız olduğu gibi, Kendisi tek başına kalıncaya kadar yok etmesinin"²² imkânsız olduğunu söylediği rivâyet edilmiştir. Allah'ın gelecekteki olayları bildiğini inkâr eden Kaderîler'in görüşünü bu tip imkânsızlıklar kapsamına almak mümkündür.²³

Dahası, bazı imkânsızlıklar konusunda sünîler Mu'tezile ile aynı görüşte idiler. Nitekim Hayyât, Allah'ın soğukluk veren ateş ve sıcaklık veren soğuk yaratmasının imkânsız olduğu konusunda sünîlerin Mu'tezile ile aynı görüşte olduklarını haber vermektedir.²⁴ O aynı şekilde birçok sünînin onların insanları Cennet'te "ebedî olarak kalacakları" (43/69-73) ve günahkârların Cehennem ateşinde "ebedî olarak kalacakları" (43/74) açıkça belirtilen Kur'ân âyetlerine inançlarının dayanarak Allah'ın bütün yaratıklarını yok etmesinin imkânsız olduğu hususunda Muammer'le aynı görüşte olduklarını haber verir.²⁵

Görmüş olduğumuz üzere, dokuzuncu yüzyılda Mu'tezile tarafından tartışılan Tanrı'nın bazı şeyleri yapması gerçekten imkânsız mı olduğu yoksa Onun sadece bazı şeyleri yerinde bir sebepten dolayı mı yapmadığı sorusu bir asır sonra İhvan-ı Safâ tarafından yeniden canlandırıldı. "Bir çok bilgin"²⁶ diyor onlar, "Allah'ın bir çok şey konusunda kudretinin bulunmadığını iddia ederler;"²⁷ ve eğer onlara "Allah herşeye kâdirdir" (2/19) Kur'ân âyetinin anlamı sorulursa, onlar bunun ancak özel şeylere uygulanabileceğini ve onun külli bir prensip olarak alınamayacağını söylerler.²⁸ İhvan-ı Safâ bu "birçok bilgin" in haklarında Allah'ın âciz olduğunu iddia ettikleri özel şeylere örnek olarak şunları zikrederler: "Allah şeytanı mülkünden dışarı atmaktan acizdir; O deveyi iğne deliğinden geçirmekten acizdir; O bir adamı aynı

²⁰ *Makâlât*, s. 313

²¹ Krş. yuk. s. 572-573.

²² *İntisâr* 9, s. 22. Cübbâi'nin bütününü âlemi yok etmeksizin yalnızca âlemdeki bazı varlıkları yok etmenin Allah'ın kudreti dahilinde olmadığı görüşü de bu tip imkânsızlıklara aittir. (krş. bk. s. 339).

²³ Krş. aşd., s. 661-662. Nitekim Alexander Afrodisias'da gelecekteki olayları bilmemeyi tanrılar için imkânsız olan şeyler arasına dahil eder. (De Fato 30).

²⁴ *İntisâr* 27, s. 41.

²⁵ Age., 9, s. 23.

²⁶ *Resâil İhvan-ı Safâ* 40, III. s. 357.

²⁷ Age., s. 358.

²⁸ Age., s. 358.

anda hem oturuyor ve hem ayakta duruyor yapmaktan acîzdır.”²⁹ Onların bu imkânsızlıklar konusundaki gerekçelerinin ne olduğu bize söylenmez, fakat biz onların ne olduklarını tahmin edebiliriz.

Birincisi, imkânsızlığın sebebi Allah'ın İblîs'e “Oradan [yani, Cennet] çık” (15/34; 38/78; 7/12) dediği âyetle Cennet'in “göklerle yer kadar geniş” (3/127; 57/21) olduğunu, “göklerin ve yerin mülkünün Allah'a ait” (2/101) olduğunu ve “Allah'ın mülkün meliki olduğunu” (3/25) bildiren Kur'ân âyetlerine dayandırılmış olmalı. Bu âyetlerin birleştirilmesinden, öyle zannediyoruz ki, bu “birçok bilgin” her ne kadar Allah İblis'i Cennet'ten çıkarmışsa da onun onu mülkünden çıkarmadığı ve çıkaramıyacağı neticesine varmışlardır, zira yukarıdaki göklerde ve aşağıdaki yerde Onun mülkü içinde bulunmayan hiçbir yer yoktur.

İkinci imkânsızlığın sebebi çok açık bir şekilde Allah'ın mesajlarını yalanlayanlar hakkında “onlara gök kapılarının açılmayacağını ve deve iğne deliğinden geçmedikçe onların Cennet'e giremeyeceklerini” (7/38; krş. Matta. 19/24) söyleyen Kur'ân âyetine dayanmaktadır.

Üçüncü imkânsızlığın sebebi ise gâyet açık bir şekilde sözde Plutarch'ın Tanrı'nın “oturmakta olan bir kimseyi [aynı anda] dimdik”³⁰ yapamıyacağı cümlesine dayanır. Bu, Aristo tarafından ifade edildiği şekliyle şu prensibi yansıtır: “bir kimsenin aynı zamanda hem dikildiğini hem de oturduğunu söylemek yalnızca yanlış söylemek değil fakat aynı zamanda imkânsız da söylemektir,³¹ yani o Çelişmezlik Yasasının çiğnenmesidir, çünkü, Aristo'ya göre,³² Çelişmezlik Yasası yalnızca “A aynı zamanda dikiliyor ve dikilmiyor” önermesi gibi “çelişiklere” değil, fakat aynı zamanda “A aynı anda dikiliyor ve oturuyor” önermesi gibi “zıtlara” da uygulanır.

Bu “birçok bilgin”e muhalefet ederek İhvân'ı Safâ bu imkânsızlıklardan herbirinin onun maddesinden kaynaklandığını ilere sürer. Madde, İblis'in çıkarılması durumunda “Mülk”; devenin durumunda “iğne deliği; ve dikilme ve oturma meselesinde “adam”dır.³³ Allah hakkında, onlar, bütün bunların mümkün olduğu konusunda ısrar ederler. Onlar yalnızca tek bir imkânsızlık kabul ederler ki, o da Allah'ın kendisinin dengini yaratmasıdır. Fakat bu Tanrı açısından kudret yokluğu anlamına gelmez, çünkü, onlar, Tanrı'ya denk olmanın yokluğu (adem) ifade ettiğini ileri

²⁹ Aynı yer.

³⁰ *De Placitis Philosophorum* I, 7, 3, s. 299, II. 9-10 (Arapça, s. 112, II. 1-3).

³¹ *De Caelo* I, 12, 281^b, 12-14.

³² *Metaph.* IV, 6, 1011^b, 15-22.

³³ *Resâil* 40, III, s. 357, 358.

sürerler, bu nedenle, Tanrı'nın kendisinin rengini yaratmaktan aciz olması yokluğu yaratmaktan aciz olmak demektir, fakat böyle bir güçsüzlük Tanrının fiil yapma kudretinde bir eksiklik ifade etmez, zira yokluk bir fâilin fiil yapma ve ihdâs etme kudretine ilişkin konuşma kapsamına giren konulardan biri değildir.³⁴ Bu iddia ile, işaret edilebilir ki İhvân-ı Safâ açık bir şekilde kendilerince genel bir prensip olarak kabul edildiği bilinen şeye, yani "bir fâil yokluğu meydana getirmek için fiil yapmaz; çünkü yokluk bir fail gerektirmez."³⁵ prensibine telmih yapmaktadırlar.

Böylece, İhvân-ı Safâ'ya göre, kendisine denk bir başka tanrının yaratılması dışında, hiçbirşey Tanrı için imkânsız değildir, bununla birlikte, tabî, madde vasıtasıyla iş görürken Tanrı bu maddî dünyada bazı şeyleri yapmaz ve onlar muhtemelen Origen ve Ebû'l-Huzeyl ile birlikte, bunun "Onun hikmeti"nden dolayı olduğunu söyleyeceklerdir.

İmkânsızlıkların sistematik bir sunuluşu kısmen İhvân-ı Sâfâ'nın etkisi altında İbn Hazm'da görülebilir ki, o bu konudaki tartışmasını "imkânsız (*mubâl*) dört kısma ayrılır ve beşincisi yoktur."³⁶ cümlesiyle açar.

Birinci kısım onun tarafından "görece imkânsız" diye nitelendirilir ve buna üç yaşındaki çocukda sakal çıkması veya eğitimsiz bir kişinin mantıken düzenli bir konuşma yapması ve ölçülerine uygun mükemmel bir şiir telif etmesi örnek olarak verilir.³⁷ İkinci kısmı o "varlık bakımından imkânsız" diye niteler ve cansız bir şeyin canlı bir varlığa veya canlı bir varlığın cansız bir şeye veya bir canlı varlık türünün başka bir türe dönüşmesini yahut taşın konuşmasını ve cisimlerin başka cisimleri yaratmasını da bu imkânsızlığa örnek olarak verir.³⁸ Bununla birlikte, bu iki tip imkânsızın o yalnızca bizim için imkânsız olduğunu söyler; onlar Allah için imkânsız değildir; bu nedenle de onlar Allah'ın mûcizevî fiillerine bağlıdır.

Tarihî olarak, İbn Hazm'a göre Allah' için mümkün ve onun bu dünyadaki mûcizevî işlerine bağlı olan bu iki imkânsızlık türü şeylerin onların genellikle meydana gelmedikleri bir şekilde meydana getirilmeleri veya onların genellikle dönüşmedikleri şeylere dönüştürülmesini yahut onların ekseriyetle sahip olmadıkları güçlere sahip kılınmalar gibi yaygın geleneksel mûcize anlayışına uygun düşmektedir. İbn Hazm

³⁴ Age., s. 358.

³⁵ *Moreh* I, 73, Prop. 6, p. 140, I. II; krş. *Tebâfütü'l-felâsife* II, s. 85, 86; *Tebâfütü't-Tebâfüt* II, 24, s. 131; *Es-Hayyim* 4, s. 16, II. 1-2.

³⁶ *Fisal* II, s. 181.

³⁷ Aynı yer.

³⁸ Aynı yer.

tarafından burada kullanılan somut örneklerden bir kısmı, mûcizelere inanmayan pagan filozoflarca kesinlikle imkânsız olarak nitelendirilmiştir. Bu sûretle, İbn Hazm'a göre, mûcize ile cansız bir şey canlı bir varlığa dönüşebileceği halde, Galen'e göre, Tanrı taştan bir insan yaratamaz;³⁹ yine İbn Hazm'a göre, mûcize ile bir canlı türü başka bir türe dönüşebileceği halde, Palaephatus'a göre, tanrıça Artemis'in bir ge-yik içinde Actaeon'a dönüşmesi imkânsızdı-hikâye tanrılara saygı uyandırmak için şairlerin bir uydurması idi;⁴⁰ ve yine İbn Hazm'a göre, mûcize ile cisimlerin başka cisimler yaratması mümkün olduğu halde, Aristo'ya göre, "insan insandan doğar, fakat yatak yataktan doğmaz."⁴¹

Üçüncü kısım imkânsız⁴² İbn Hazm tarafından "bizim aklımızın yapısıyla açık ve kesin bir şekilde anladığımız şey konusundaki imkânsız" diye nitelendirilir, yani bir adamın aynı zamanda dikiliyor ve oturuyor olması yahut Allah'ın bir adamı aynı zamanda hem oturuyor hem oturmuyor yapması gibi, aklen veya mantiken apaçık olan bir şeye zıt olan şey konusundaki imkânsız. Böylece, o aynı türden bu iki imkânsızlığı kullanmak sûretiyle, İhvân-ı Safâ gibi, Çelişmezlik Yasası'nı hem "çelişiklere" ve hem de "zıtlara" uygulamada Aristo'yu takip eder.⁴³ Daha sonra ilk iki imkânsız tipi gibi, bu üçüncü tipin de İbn Hazm tarafından ancak bizim için imkânsız, fakat Allah için mümkün olduğu söylenir. Bununla birlikte, ilk iki tipin aksine, bu tip, Allah'ın bu dünyadaki mûcizevî işlerine bağlı değildir; Allah o konudaki kudretini ancak öteki âlemde tatbik edecektir. Başka deyişle, Origen ve Ebû'l-Huzeyl gibi, İbn Hazm Allah'ın bu şeyleri yapmaya kudreti olduğu halde, anlaşılmasa hikmeti nedeniyle, en azından bizim dünyamızda, Onun o şeyleri yapamayacağını söyler.⁴⁴

Dördüncü kısım imkânsız⁴⁵ İbn Hazm tarafından "mutlak imkânsız "olarak nitelendirilir ki, "Tanrının zatının değişmesini" gerektirecek bir şey buna örnek olarak gösterilir ve bu Tanrının kendisi için bile imkânsızdır, çünkü o "onun zâtıyla imkânsızdır" ve şayet onun mümkün olduğu düşünülürse, "onun bir kısmı diğer kısmını tekzip eder," yani, o Allah'ın birliğine zıt olur. Bu gayet açık bir şekilde bi-

³⁹ De Usu Partium Corporis Humani XI, 14 (ed. Kühn, vol. III, p. 905).

⁴⁰ De Incredilibus, 3. Krş. R. M. Grant, *Miracles and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, s. 128 vd.

⁴¹ *Phys.* II, 1, 193^b, 8-9.

⁴² *Fisal* II, s. 181.

⁴³ Krş. yk. dn. 28-30.

⁴⁴ Krş. yk. s. 578, 579.

⁴⁵ *Fisal* II, s. 181. 182.

zim yukarda Kilise Babaları'ndan Tanrı'ya Onun olduğu şeyden vazgeçmesine sebep olacak bir fiili nisbet etme konusunda iktibas ettiğimiz şeyi yansıtır.⁴⁶

Şu halde, bu görüşe göre, Allah'ın mûcizevî işine bağlı olan, yani Çelişmezlik Yasası'na zıt olan ve Allah'ın zâtında bir değişme ifade eden, olmak üzere yalnızca iki tür imkânsızlık vardır. Bunlardan sadece ikincisi mutlak bir imkânsızlıktır; birincisi ise Allah'ın kudreti dahilinde kabul edilir ve ona sadece Tanrı'nın dünyada bu tür şeyleri yapmıyacağı anlamında imkânsız denir - ve bu gayet açık bir şekilde, Origen ve Ebû'l-Huzeyl'in dediği gibi, Allah'ın hikmeti sebebiyledir.

İmkânsızlıklarla ilgili son tartışma Gazâlî'de bulunabilir. Gazâlî filozoflara onların mümkün olarak nitelendikleri şeyler arasında, onlar tarafından makûl bir şekilde açıklanan mûcizeler için bir yer olduğu inancını nisbet ettikten ve kendisinin imkânsızlıklara inancını da itiraf ettikten sonra filozofların şu soruyu ortaya atabileceklerini söyler. "Biz Allah'ın kudreti içinde herşeyin mümkün olduğu hususunda sizinle aynı görüşteyiz, ve siz de imkânsız hiçbir şeyin kudret kategorisinin altına girmeyeceği konusunda bizimle aynı görüştesiniz. İmdi, imkânsızlığı bilinen bazı şeyler vardır, mümkün olduğu bilinen bazı şeyler vardır ve yine başka şeyler de vardır ki onlar hakkında akıl onların imkânsız mı yoksa mümkün mü oldukları konusunda karar vermekte tereddüt eder. Öyleyse, size göre imkânsızın sınırı nedir?"⁴⁷ Başka deyişle, Allah'ın mûcizeler yapma kudretine inananlar neleri imkânsızlıklar olarak kabul ediyor ve Allah'ın mûcizevî işlerine bağlı görmüyor?

Cevabında Gazâlî imkânsızların Çelişmezlik Yasası'na aykırı olan şeyler olduğunu söyler ve Yasa'yla ilgili üç formül verir: "[1] birşeyi aynı anda hem tasdik etmek hem reddetmek, veya [2] aynı zamanda hem [belli bir tümelin] tikeline tasdik etmek hem de tümeli reddetmek, yahut [3] iki şeyi aynı zamanda tasdik etmek ve onlardan birini reddetmek".⁴⁸ Bunu dört somut imkânsızlık durumunun tasvirleri takip eder ki, muhtemelen Gazâlî onları Çelişmezlik Yasasıyla ilgili kendisinin üç formülünün örnekleri olarak kullanılmış olmalıdır. Bu dört somut durumu arzederken ben onlardan her birini bir önermeye çevireceğim.

İlk formüle örnek olarak düşünüldüğü anlaşılan ilk iki durumu aşağıdaki önermelere indirgemek mümkündür:

(1) A aynı zamanda hem siyah hem de beyazdır;⁴⁹

⁴⁶ Krş. yuk. 578, 579.

⁴⁷ *Tebâfü'ü'l-felâsife*, s. 292.

⁴⁸ *Age.*, s. 293.

⁴⁹ Aynı yer.

(2) A aynı zamanda hem evde hem de başka bir yerdedir.⁵⁰

Bu önermelerin çelişik değil zıt önermeler olduğunu, fakat yine Aristo'nun Çelişmezlik Yasası'nın niçin zıtlara da uygulandığının açıklamasını da gayet iyi bilen Gazâlî, ki bu açıklamaya göre "iki karşıttan biri bir yoksunluk" yani "bir inkâr-dır,"⁵¹ bu iki zıt önermenin gerçekten nasıl çelişik olduğunu göstermeye çalışır. Böylece o gerçekte ilk önermenin birinci kısmında, yani "A siyahtır" kısmında siyahlığın tasdik edilmesinin beyazlığın inkârını içerdiğini ve aynı şekilde ikinci önermenin birinci kısmında yani "A evdedir," kısmında A'nın evde oluşunun tasdik edilmesinin onun başka bir yerde oluşunun inkârını içerdiğini ileri sürer. Şu halde, iki önerme ne kadar şekil bakımında zıt iseler de, gerçekte onlar anlam bakımından çelişiktirler.

İkinci formülü örneklemek maksadıyla sunulan üçüncü durum şu önermeye indirgenebilir: A aynı zamanda hem elde etmek istiyor hem de ne elde etmek istediğini bilmiyor.⁵² Şimdi Aristo'ya göre, "irâde" bilgidен kaynaklanır⁵³ ve elde etme isteği "irâde"den kaynaklanır,⁵⁴ ki bu, "taleb"ın küllî "bilgi"nin bir cüzü olduğu anlamına gelir. Böyle bir görüşü yansıtan Gazâlî, bu önermenin aynı zamanda hem özel bilginin yani "taleb"ın tasdikini hem de genel bilginin yani "bilmemenin" reddini ihtivâ ettiğini ve böylece onun aynı zamanda bilgiyi hem tasdik ettiğini hem reddettiğini ileri sürer. Üçüncü formülü örneklemek maksadıyla sunulan dördüncü durum ise şu önermeye indirgenebilir: A aynı zamanda hem canlı bir nesnedir hem de bilmektedir.⁵⁵ Cansız olmanın bilgi sahibi olmamayı içerdiği genel öncülünden⁵⁶ hareketle Gazâlî her ne kadar sözkonusu önerme A hakkında iki şeyi yani "cansızlığı" ve "bilmeyi" tasdik ediyor ise de gerçekte onun bu iki şeyden birini, yani "bilmeyi" reddettiğini ileri sürer, çünkü "cansız" teriminde onun reddi ifade edilmiştir ve böylece o aynı zamanda bilginin hem reddi hem de tasdikidir.

Gazâlî tarafından zikredilen başka tür bir imkânsızlık da "bir cinsin [başka bir cinse] dönüşmesidir."⁵⁷ Bu tür imkânsızlığa bir örnek olarak o "siyahlığın" "kudre-

⁵⁰ Aynı yer.

⁵¹ *Metaph.* IV, 6, 1011^b, 18-19.

⁵² *Tebâfütü'l-felâsife*, s. 293, 294.

⁵³ *Eth. Nic.* III, 3, III^a, 23-24.

⁵⁴ *Age.*, VI, 2, 1139^a, 25-26.

⁵⁵ *Tebâfütü'l-felâsife*, s. 294.

⁵⁶ Krş. Aristo'nun "her şeyden önce canlıları oluşturan durumdur" (*De Anima* II, 2, 413^b, 2) cümlesi. Keza, krş. *De Gen. Anim* II, 2, 436^a, 30-31.

⁵⁷ *Tebâfütü'l-felâsife*, s. 294.

te" dönüşmesini zikreder.⁵⁸ Ondan sonra, bu tür imkânsızlık hakkında Gazâlî "bazı Kelâmcıların onun Allah'ın kudreti dahilinde olduğunu söylediklerine" işaret eder. Buradaki gönderme Eşarî'nin Makâlât'ındaki şu pasajdır: "Bazıları derler ki... Allah cisimleri arazlara ve arazları cisimlere dönüştürmeye kâdirdir.. Ve bazıları, bu konuda Allah'ı kadir olarak vasıflandırmanın imkânsız olduğunu söylerler. Zira [üzerinde Allah'ın kudret sahibi olduğu] dönüşüm sadece bir arazlar grubundan bir şeyde yok olma ve başka bir arazlar grubundan bir şeyde yaratılmadır."⁶⁰ Bu tür dönüşümün mümkün olduğuna inanan iki Kelâmcı adı Şehristânî'den çıkarabilirki o, Dırâr ve Hafs el-Ferd'in "Allah'ın arazları cevherlere dönüştürmesinin mümkün olduğunu" söylediklerini haber verir.⁶¹

Şu halde Gazâlî tarafından kabul edilen imkânsızlıklar sadece Çelişmezlik Yasası'na aykırı olanlardır. Başka türlü, her şey Allah hakkında mümkündür ve Allah'ın mûcizevî işlerine bağlıdır.

İbn Hazın ve Gazâlî'ye göre imkânsızlık konusunda Kelâmın ortak görüşünü yeniden ortaya koymak sûretiyle biz Kelâm tarafından kabul edilen üç imkânsızlık çeşidi olduğu neticesine ulaşabiliriz: (1) Çelişmezlik Yasası'na aykırı olan şeyler; (2) Allah'ın mahiyeti olarak tasarlanan şeye zıt olan şeyler; (3) bazıları tarafından da cinslerin birbirine dönüşmesi.

IV. HRİSTİYANLIKTAKİ YANSIMALAR

1. Kelâmın Nedenselliği İnkârı Konusunda St. Thomas

Kelâmın nedenselliği inkârı iki kaynak aracılığıyla St. Thomas'a ulaştı: (1) Harizi'nin İbrânice tercümesinden yapılan Maimonides'in *Delâletü'l-hâirîn*'inin Latince tercümesi, (2) İbn Rüşd'ün Aristo'nun bazı eserleri üzerine Büyük Şerhleri'nin doğrudan Arapça'dan yapılan Latince tercümeleri. Bu görüşün İbn Rüşd tarafından nasıl sunulduğunu yukarda göstermiştik.¹

Kelâm'ın bu görüşünü yeniden ortaya koyuşunda. St. Thomas, göreceğimiz gibi temelde Maimonides'e, fakat ara sıra da İbn Rüşd'e dayanır.

⁵⁸ Age., 294.

⁵⁹ Aynı yer.

⁶⁰ *Makâlât*, s. 567.

⁶¹ *Milel*, s. 63.

¹ Krş. yk. s. 551 vd.

St. Thomas'ın yazılarında Kelâmcıların nedenselliğin inkârına en erken gönderme onun *Sentences* üzerine şehir'inde yer alır ki, orada "Tanrı'nın ihdâs ettiğiinden başka bir şey olup olmadığı" meselesine ilişkin tartışmasında, o kendisinin üç "görüş/fikir" (position) dediği şeyi sayar. Bunlardan, ilk görüş "Tanrı'nın herşeyi doğrudan yaptığıdır, öyleki başka hiçbir şey birşeyin sebebi değildir ve bu o derecedeki onun savunucuları ateşin sıcaklık meydana getirmedeğini, fakat onu yapanın Tanrı olduğunu ve elin kendiliğinden hareket etmediğini, fakat onun hareketini meydana getirenin Tanrı olduğunu söylerler ve onların öteki fiiller hakkında söyledikleri de bunun gibidir."² Bu kesin bir şekilde Kelâmcıların görüşünü göstermektedir. St. Thomas tarafından burada elindeki iki kaynaktan hangisinin kullanılmış olduğu şu mülâhazalardan belirlenebilir. "Tanrı herşeyi doğrudan yapar" ibaresi İbn Rüşd'ün "Bir (Tanrı) herşeyi aracısız olarak yaratır,"³ şeklindeki cümlesini akla getirir. Kelâmcılar (Loquentes) "ateş sıcaklık meydana getirmez," derler şeklindeki cümle İbn Rüşd'ün Kelâmcılar "ateşin yaktığını inkâr ettiler"⁴ şeklindeki cümlesi ile Maimonides'in Kelâmcılar "ateşin yakmasının" bir tabiat yasası olmadığını ve yalnızca bir "âdet" olduğunu söylerler,⁵ şeklindeki cümlesinin bir bileşimini yansıtır. Onun Kelâmcılar "elin kendiliğinden hareket etmediğini fakat onun hareketini ihdâs edenin Allah olduğunu" söylerler cümlesi ise Maimonides'in, Kelâmcılara göre, "[kanaatimizce] bir kalemi hareket ettiren elin hareketi elde yaratılan bir arazdır," şeklindeki cümlesini yansıtır.⁶ Son olarak, onun Kelâmcıların görüşünü ve onun yanında öteki iki görüşden her birini görüşler (*positio*) terimiyle tanıtmaya *Delâletü'l-hâirin*'in Latince tercümesindeki *positio* terimini yansıtlıyor gibidir, ki orada, bu terim "önerme" anlamındaki *antecedens* (= İbrânîce *hakdamah*; Arapça *mukaddime*) teriminin eşanlamlısı olarak kullanılmıştır ve orada Maimonides'in Kelâmcıların öğretilerini sınıflandırdığı on iki "önerme'den herbiri *positio* veya *antecedens* olarak nitelenmiştir.⁷ Fakat bununla bağlantılı olarak, İbn Rüşd'ün de Kelâmcıların muayyen bir görüşünün tanımlanması olarak *Positio* terimini kullandığı görülmektedir.⁸

² In II Sent., d. 1, 9. 1, 3, 4. *Solutio quarum una est.*

³ In *Metaph.*, Comm.18, s. 305 F.

⁴ Age., s. 305 G.

⁵ *Moreh* I, 73 (72), Prop. 10, s. 144, II. 21-22; Latin, fol. 34 V, II. 36-37.

⁶ Age., Prop. 6, s. 141, II. 2-3; Latin, fol. 34 r, I. 6.

⁷ Nitekim *Moreh Nebukim* I, 73 (72)'in Latincesinde, oniki önerme bölümün başında *antecedentia.. duodecim* olarak nitelendirilmiştir, fakat daha sonra 4, 5, 6, 8, 10 ve 12. önermelerde kullanılan terim *positio*'dur, oysa öteki bütün önermelerde kullanılan terim *antecedens*'dir. Nedenselliğin inkârının ele alındığı 6. ve 10. önermelerde kullanılan terimin *positio* olduğuna dikkat edilmelidir.

⁸ In VIII Phys. Comm, 15, s. 349 I.

Daha sonra *Summa contra Gentiles*'inde, kendisinin "Tanrı'nın şeyleri varlıkta muhafaza ettiği" şeklindeki görüşünün desteklenmesine yönelik delillerinin sonuna doğru St. Thomas şu sonuca ulaşır: Bu sûretle İslâm Şeriatındaki (the Law of the Moors) bazı Kelâmcıların görüşü dışlanmışır."⁹ Kelâmcılara bu tarz gönderme yapmak açık bir şekilde Maimonides'in Latince *a loquentibus Maurorum*'u¹⁰ ile İbn Rüşd'ün Latince *loquentibus nostrae legis*"¹¹inin bileşimine dayanır. Kelâmcılarla ilgili bu takdiminden sonra, St. Thomas onlara şu görüşleri atfeder:

1. "Bütün sûretler arazdır." Bu Maimonides'deki *octava positio*'yu yansıtır ki, buna göre Kelâmcılar "tabiî sûretlerin arazlar olması nedeniyle, cevher ve arazdan başka bir şey bulunmadığını" ileri sürerler.¹²

2. "Hiçbir araz iki vakitte devam etmez." Bu Maimonides'deki *sexta positio*'yu yansıtır ki, buna göre "bir araz iki anda devam etmez."¹³ İbn Rüşd'de *Loquentes nostrae legis*'in "arazların iki zamanda devam etmez"¹⁴⁻¹⁵ dediği haber verilir.

3. Âlemin Tanrı tarafından korunmak zorunda olduğunu, yani âlemin varlığının devamının Tanrı'ya bağlı olduğunu savunabilmek için Kelâmcılar, "şeylerin oluşumu", yani şeylerde gözlemlenen sûretlerin veya arazların birbiri ardınca değişmesi "daima yaratılma sürecinde" olduğu, yani onun her zaman yeni yaratılışların bir ardarda gelişi olduğu görüşüne baş vurmak zorunda kalmışlardır.¹⁶ Bu Maimonides'deki, Kelâmcılara göre, bir araz yok olduktan sonra "Tanrı aynı türden o da yok olacak başka bir araz yaratır ve ondan sonra O yine yaratır ve böylece o, Tanrı bu araz türünü korumayı irâde ettiği sürece, daima devam eder,"¹⁷ şeklindeki cümleyi yansıtır.

Böylece Maimonides'in Kelâmcıların "çoğunluğunun" görüşü olarak nitelediği kimselerin arazların ve dolayısıyla âlemdaki şeylerin devamı hakkındaki görüşünü yeniden ortaya koyduktan sonra, St. Thomas öteki iki Kelâmcılar grubunun görüşlerini yeniden ortaya koyar.

Birincisi, "onlardan bir kısmının", arazlarla birlikte cisimleri oluşturan atomların "eğer Tanrı şeylerden yönetimini çekerse, bir süre için varlıkta kalabileceğini"

⁹ Cont. Gent. III. 65.

¹⁰ *Moreh* I, 71 (70), Latin, Rol. 29 r. I. 31.

¹¹ In XII Met., Comm. 18, s. 305 F.

¹² *Moreh* I, 73 (72) Prop. 8, s. 143, I. 9; Latin, fol. 34 V I. 5.

¹³ Age. I, 73 (72) Prop. 6, s. 139. I. 33; Latin, fol. 33 V, I. 27.

¹⁴⁻¹⁵ In VIII Phys., Comm. 74, s. 418 K.

¹⁶ Cont. Gent. III. 65.

¹⁷ *Moreh* I, 73 (72) Prop. 6, s. 138, II. 27-29; Latin. fol. 33 V, II. 31-32.

iddia ettikleri söylenmiştir.¹⁸ Bu Maimonides'in "Kelâmcılar içinden düşünme üstatlarından bazılarına" atfettiği görüşe işarettir ki, Muammer ve taraftarlarının görüşüyle özdeşleştirilebilir, buna göre "şayet biz Yaratıcının yok olduğunu düşünürsek, bundan Onun tarafından yaratılan şeylerin, yani âlemin de zorunlu olarak yok olacağı neticesi çıkmaz."¹⁹

İkincisi, "bunlardan bir kısmı gerçekten Allah onlarda fenâ arazını yaratmadıkça şeylerin varlığının sona ermeyeceğini söylerler."²⁰ Bu Maimonides'deki "eğer O âlemi yok etmek isterse bir fenâ arazi yaratır ve âlem yok olur diyen başkaları vardır,"²² cümlesini yansıtır. Bu, görmüş olduğumuz gibi, Cübbâî ve oğlunun görüşünü gösterir.

Kelâmcıların nedenselliği inkârını zikrettiği sonraki eseri *De Potentia*'sında St. Thomas onu Rabbi Moses (Maimonides)'in haber verdiğine göre İslâm Şeriatındaki bazı Kelâmcılar ifadesiyle takdim eder.²³ Son olarak, *Summa Theologiae*'sında o onu sadece "bazıları"na nisbet eder.²⁴ Her iki yerde kullanılan örnek onların sıcaklık verenin ateş olmadığını iddiasıdır.

2. Sebebliliğe Karşı Nicolaus Autrecourt ve Gazalî'nin Delili*

St. Thomas'ın Kelâmcılara karşı çıktığı ve Allah'ın hem tabîî olarak ikincil sebepler vasıtasıyla hem de ikincil sebepler olmaksızın mucizevî bir şekilde fiil yaptığı şeklindeki kabul edilmiş Hristiyan inancını yeniden savunduğu sıralarda Hristiyanlık'ta "Allah'ın ikincil sebep olmaksızın ikincil sebebin neticesini yaratamayacağını"¹ söylemekle suçlanan İbn Rüşdçüler olarak bilinen kimseler ortaya çıktı. Mucizelerin mümkün olduğunu savunma teşebbüslerinde böyle bir görüş mu'cizelerin inkârına yol açacağı için Skolastik düşünürler için ikincil sebeplerin aracılığı olmaksızın nasıl Allah için varlıkları yaratmanın mümkün olduğunu göstermeye çalışmaları gâyet tabîî idi. Onlardan biri, Nicolaus of Autrecourt, Allah'ın ikincil sebepler vasıta-

¹⁸ *Contra Gentiles* II, 65.

¹⁹ *Moreh* I, 69 (68), s. 117, II. 23-24; Latin, fol. 28 r, II. 29-30.

²⁰ *Cont. Gent.* III. 65.

²¹ *Moreh* I, 73 (72), Prop. 6, s. 140, II. 16-17; Latin, fol. 33 v, II. 46-48.

²² Krş. yk., s. 538.

²³ *De Potentia*, 9. 3, a. 7 c.

²⁴ *Sum Theol.* I, 105, 5 c.

* *Speculum*, 44: 234-238 (1969)'dan yeniden yayınlanmıştır.

¹ Krş. J. R. Weinberg, *Nicolaus of Autrecourt* (1948), s. 87.

siyla fiil yaptığını inkâr ederek St. Thomas tarafından eleştirilen İslâm Kelâmcılarıninkine benzer bir görüşe ulaştı. Nedenselliğin inkârına ilişkin Nicolaus'un bu görüşü kendisi tarafından çeşitli cümlelerde ifade edilmiştir. Onlardan, ateşle temasında ketenin (*stuppa*) yanması gözlemine dayanan bir nedensellik delilini reddeden biri Bernard of Arezzo² tarafından ileri sürülmüştür ki, şöyledir: “Bu netice, yani ‘ateş ketenin yanında ve hiçbir engel yoktur, bu nedenle keten tükenecektir’ ilk prensipden çıkarılmış bir delîle göre açık değildir. Doğru bir şekilde ortaya konan delîlin bu reddedilişi Gazâlî'nin filozoflar dediği ve kendilerine yanmanın gerçek sebebinin ateş olduğu görüşünü nisbet ettiği kimseleri reddedişine benzemektedir.⁴ Bununla birlikte, haklı olarak ortaya çıkan soru Gazâlî'nin reddinin Nicolaus tarafından bilinmekte olup olmadığıdır, zirâ onun bu reddi kendisinden öğrenebileceği bilinen tek kaynak Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felasife* (*Destructio Philosophorum*)'sini de ihtivâ eden İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt* (*Destructio Destructionis*)'ünün 1328'deki Latince tercümesidir, fakat bu tercüme tarihi Nicolaus'un Paris Üniversitesi'nde ders vermeye başladığı yıl olan 1327'ye de yakındır, bununla birlikte “şayet onu okumuşsa” netice itibarıyla onun Gazâlî'nin reddine ilişkin bilgiyi bu kaynaktan almış olabileceği kabul edilir.⁵

Ben kendi kendime Gazâlî'nin reddinin Nicolaus tarafından bilinip bilinmediğini sorarak iki şeyi göstermeye çalışacağım: (1) Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felasife*'sine ilişkin bir bilginin, 1328'de İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ünün Latince tercümesinden çok önce her nasılsa Latin Skolastik âlimlerinin elinde olduğu; (2) Bernard tarafından kendisinin nedensellik delîlinde ve Nicolaus tarafından onun bu delîli reddedişinde zikrolunan ketenin yanması örneğinin Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felasife*'sindeki pasajlara dayandığı, ki orada, o filozoflar adına iktibas edilmiştir.

(1) Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felasife*'sine ilişkin bir bilginin İbn Rüşd'ün *Tehâfütü'l-Tehâfüt*'ünün 1328'de Latinceye tercümesinden çok önce Skolastik âlimlerinin elinde bulunduğu Albertus Magnus'un Aristo'nun *Physics*'i üzerine şerhindeki bir pasajla gösterilebilir. Bu Şerh'de Albertus âlemin ezeliliğine inanan kimseler tarafından kullanılan yedi delîli yeniden ortaya koyar, ki o bu delîllerin Maimonides (*a Moyse Egyptio Judaeorum Philosopho*) tarafından Aristo'nun⁶ eserlerindeki çeşitli yerlerden ve

² Krş. Age., s. 34., dn. 6.

³ Krş. Age., s. 65., dn. 18.

⁴ *Tehâfütü't-Tehâfüt* XVII, 5, s. 279, II. 3-5; krş. Weinberg age., s. 85, dn. 4.

⁵ Krş. Weinberg, Age., s. 86.

⁶ Albertus Magnus, *Liber VIII Physicorum*, Tract I, Cap. II. *Opinio Aristotelis, et ejus rationes end.*

⁷ Age., *Secundra ratio*, end.

başka eserlerinden toplanmış olduğunu söyler.⁷ Bu delillerden birine, imkânsızlık kavramını ihtivâ eden dördüncüsüne karşı Maimonide deneme kabilinden bir reddi iktibas der ki, Latince tercümesi Albertus tarafından bilinen bu reddi şöyle ifade edilebilir: “Bununla birlikte, sonraki Kelâmcılar arasında usta biri sözkonusu imkânın fâilde olduğunu ve üzerinde fiil işlenen şeyde olmadığını ileri sürerek, bu problemi çözdüğünü söylemiştir.”⁸ Hem delîlin hemde reddîn Gazâlî’nin *Tehâfütü’l-Felâsife*’sine dayandığı gösterilebilir ki, orada yer alan şöyledir: “Yaratılmış bir şeye nisbetle imkânın anlamı onu yaratma kudretine sahip olan birfiil için onu yaratılışın mümkün olmasıdır, öyle ki imkân fâil için bir niteliktir.”⁹ Bu reddi yeniden ifade edişinde, sadece de deneme kabilinden, Albertus onu şöylece takdim eder: “Ne var ki, âlemin bir başlangıcı olduğu inancını savunanlar arasında Algazelus adıyla biri vardı ki, o bu tartışmayı çözdüğünü söyledi.”¹⁰ İmdi, Albertus’un Maimonides tarafından gönderme yapılan isimsiz Kelâmcının Gazâlî olduğunu *Tehâfütü’l-Felâsife* hakkında bilgi sahibi olmaksızın bilmesi mümkün olamazdı. Böylece de, biz, hem Bernard’ın hem de Nicolaus’un, İbn Rüşd’ün eserinin 1328’de yapılan Latince tercümesi kendilerine henüz ulaşmamış olsa da, *Tehâfütü’l-Felâsife* hakkında bilgi sahibi olduklarını kabul edebiliriz.

(2) Bernard tarafından kendisinin nedensellik delilinde ve Nicolaus tarafından onun bu delîlin çürütülmesinde kullanılan ateşin keteni yakması örneğinin Gazâlî’deki pasajlara dayandığı aşağıdaki mulahazarla ortaya konabilir. Birincisi, Bernard ve Nicolaus’un ellerinde mevcut olduğu bilinen eserlerin hiçbirinde, ki eserlerde nedensellik problemiyle bağlantılı olarak ateşe temasla yanma örneği kullanılmıştır, ateşe temâs etmesiyle yanan herhangi özel bir nesneden bir bahis yoktur. Nitekim İbn Rüşd, Maimonides ve St. Thomas Kelâmcılarının nedensellik hakkındaki görüşünü yeniden ortaya koyarlarken, “ateşin yaktığı” yahut ısıttığı herhangi bir şeyi zikretmeksizin, onların “ateşin yaktığını”¹¹ yahut “ateşin ısıttığını”¹² inkâr ettiklerini iktibas ederler. Fakat Bernard, ateşin yanmanın sebebi olduğu delîlinde, ve Nicolaus bu delîli reddinde ateşin yaktığı birşeyden bahsederler. İmdi, onlar tarafından, nedenselliği tartışmasında ateşin yaktığı şeyi zikreden, bilinmesi mümkün tek kişi Gazâlî’dir, çünkü o hem filozofların nedenselliğe inancını yeniden ifade ederken¹³

⁸ *Rabi Mossei Aegypti Dux seu Director dubitantium aut perplexorum* II, 15, Quarta via. Krş. *Moreh Nebukim* II, 14, s. 200, II. 17-19.

⁹ *Tehâfütü’l-Felâsife* I, 99, s. 77.

¹⁰ Albertus Magnus, op. et loc cit. Quarta ratio.

¹¹ İbn Rüşd *In XII Metaph*, Comm. 18, VIII, s. 305 G. (Krş. Yukarda, s. 509 dn. 4) Maimonides, *Moreh Nebukim*, Latin: 1, 72.

¹² St. Thomas, *Sum Theol* I. 105, 5 c. Krş. In II *Sent.*, d. I. 9. I. a. 4. c; *De Potentia* II. 7 c.

¹³ Gazâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife* XVII, 2, s. 278.

ve hem de bu inancı reddederken¹⁴ ateş sebebiyle pamuğun (*el-Kutun*) yanması örneğini kullanır. Her ne kadar Bernard ve Nicolaus ateşin yaktığı şey olarak “pamuğu” değil fakat “keten”i zikrederlerse de, Arapça *el-kutun* teriminin Latince tercümelerine ilişkin bir araştırma, inanıyorum ki, Bernard ve Nicolaus tarafından kullanılan *Stuppa*, “keten” teriminin Gazâlî tarafından kullanılan *el-kutun* terimine kadar geri gittiğini ortaya koyacaktır.

İbn Rüşd'ün *Tehâfütü'l-Tehâfüt*'ünün doğrudan Arapça'dan yapılan 1328'deki Latince tercümesinde Gazâlî tarafından kullanılan *el-kutun* terimi, asıl anlamı “ipek böceği” ve dolayısıyla “ipek” olan *bombax*¹⁵ (= *bombyx*) terimiyle tercüme edilmiştir. Bu Arapça terimin nasıl *bombax* terimiyle tercüme edilmiş olduğu Pliny'nin *Naturalis Historia*'sındaki bir pasaj ve Fransız Jesuit Jean Hordouin'in *Naturalis Historia*'yı neşrinde (Paris, 1658) onun üzerine yaptığı tefsiri vasıtasıyla açıklanabilir. *Naturalis Historia*'sındaki “Mısır keteni” ile ilgili bu pasajda, Pliny bizim bugün pamuk dediğimiz şeye bazı insanların *gossypion* adını verdiğine işaret eder ve onu bir çalı üzerinde yetişen bir meyve içindeki “kendisinden ip eğirilen” ipeksi cevler olarak tasvir eder.¹⁶ Bu pasaj üzerine tefsirinde, Jena Hardouin, İtalyanların ana *bombace* dediğini, fakat “kendilerinin yani Fansızların ona pamuk (*koton*) dediğini söyler ve daha sonra Iacobus de Vitriaco (ö. 1240)'dan onun kitaplarından bir de Doğu'da üretilen *bombax*'a Fransızlar tarafından hem Latince'de ve hem de kendi dillerinde *coton* denildiğini iktibas eder.¹⁷ Bundan dolayı, İbn Rüşd'ün *Tehâfütü'l-Tehâfüt*'ünün 1328'deki Latinceye mütercimi olan¹⁸ ve *coton* teriminin Arapça *kutun*'un yalnızca lâtin harfleriyle yazılmış şekli olduğunu bilen Fransız Yahûdisi, Kalonymus ben Kalonymus'un nasıl bu Arapça terimi Latinceleşmiş Grekçe *bombax* terimiyle tercüme etmeye tercih ettiği anlaşılabilmektedir.

Bununla birlikte, iki asır sonra 1527'de Kalonymus ben David¹⁹ adında bir İtalyan Yahûdisi Venedik'te İbn Rüşd'ün *Tehâfütü'l-Tehâfüt*'ünün bu kez onun İbrânce tercümesinden yapılan yeni bir tercümesini neşrettiği zaman Arapça *kutun* terimini İbrânce *ha-semer gefen*²⁰ vasıtasıyla *stuppa* olarak tercüme etti.²¹ *Stuppa*'nın “keten”

¹⁴ Age., XVII, 4, s. 278-279; 10, s. 283.

¹⁵ MS. Vat. Lat. 2434, fol. 53 r. Col. 1, l. 9.

¹⁶ *Naturalis Historia* XIX, 2, 14.

¹⁷ *Naturalis Historia* (ikinci basım, 1723, c. II. s. 156, dn 30).

¹⁸ Steinscheider, *Hebr. Uebers.*, s. 330.

¹⁹ Age., s. 333.

²⁰ MS. of Bibliotheque Nationale, Heb. 910 [3], fol 162 r, Col. I. 1, 3'de *ha* belirti takısı *semer*'in yapısına oldukça yaklaştırılmıştır.

²¹ *Destructio Destructionum*: In Physicis, Disputatio Prima, In Junta's ed. of *Aristotelis opera*, Vol. IX (1573), P. 129 B.

yahut daha çok düşük kalite keten anlamına gelmesi sebebiyle,²² ilk bakışta *semer gefen* için mütercim tarafından bu terimin kullanılmasının sebebi, ya (1) onun “pamuk” için Latince bir kelime bulunduğunu bilmemesi veya (2) onun İbrânice *semer gefen*’in keten mânâsına geldiğini zannetmesi gibi görünüyor. Fakat bu iki sebepten hiçbirisi onun niçin keten anlamına gelen bir kelimeyi kullandığını açıklamaz. Birinci sebebe gelince, o kesinlikle 1328’deki Latince tercümede pamuk için *bombax* teriminin kullanıldığını biliyordu, çünkü o biraz saygısızca da olsa, Kardinal Hercules Gonzaga’ya ithaf ettiği mektubunda bu tercümeyle işaret eder; ve kuşkusuz onun İtalyanca *bombace*’nin pamuk anlamında kullanıldığını da biliyor olması gerekir, İtalyanca *bombace*’nin birbuçuk asır sonra bu anlamda kullanılışı Jean Hardouin tarafından 1685’de teyit edildiği gibi, en azından bu mütercimin zamanına kadar geri gitmiş olması gerekir. İkinci sebebe gelince, İbrânice *semer gefen*, harfi harfine, “asma ağacı yünü”,²⁴ pamuk için kullanılan eski ve yaygın bir İbrânice tabirdir.²⁵ Gerçekte, bu mütercimin varandaşı, Mişna üzerine ünlü bir şerhin yazarı olan Rabbi Obadiah Bertinoro (ö. 1500) *Kil’âyim* VII, 2, deki *semer gefen* tabiri üzerine şerhinde, onun anlamını Arapça *kutun* terimini kullanarak açıklar ki, bunun Maimonides’in Mişna üzerine Arapça şerhinin İbrânice tercümesinden alındığı oldukça açıktır. Böylece onun şerhinin İtalyan Yahûdî okuyucularının *semer gefen*’in bir açıklaması olarak Arapça *kutun*’u İtalyanca *cotone* ile birleştirmek için yeterli bilgiye sahip oldukları kabul edilmelidir.

Şu halde öyle görünüyor ki, *semer gefen*’in *coton* veya *bombax*’la tercüme edilebileceğini bilmesine rağmen, 1527’deki tercümenin mütercimi bu her iki terimi kullanma konusunda isteksiz idi. *Coton* terimi muhtemelen aynı sebepten, yukarda işaret ettiğim gibi, 1328’deki çevirinin mütercimi tarafından kullanılmadı ve *bombax* terimi ise muhtemelen çift anlamı nedeniyle kullanılmadı, çünkü bu terim böyle hecelendiğinde Latince’de ironik bir şaşkınlığın çıktığı olarak da kullanılmaktadır. Böylece *stuppa* terimi ona, ateşle temâsında yanması kesin olan bir şeyin örneği olarak kullanılacak bir şey için bu iki terimin yerine geçmeye son derece uygun göründü, çünkü o kesin olarak biliyordu ki Lucretius’da *stuppa* terimi kolayca tutuşan bir şeyin örneği olarak kullanılmıştır²⁶ ve Pliny’de o “lambaların fitilleri”²⁷ için kulla-

²² Pliny, *Natur. Hist* XIX, 3, 17.

²³ Steinschneider tarafından *Hebr. Uebers*, s. 333’de iktibas edilmiştir.

²⁴ Krş. Pliny’in küçüklükleri olmasa yaprakları “asma”nınakilere benzetilebilecek “yün yüklü ağaçlar” olarak pamuk ağaçlarını tasviri (*Nat. Hist.* XII, 21, 28).

²⁵ Krş. Immanuel Löw. *Die Flora der Juden*, II, s. 238 vd.

²⁶ *De Rerum Natura* VI, 880. Keza krş. *stupan*’ın Isoah’ın 1: 31 (Profesör Morton Smith’in delâletiyle) Vulgate’indeki kullanılışı.

²⁷ *Natur. Hist.* XIX, 3, 17.

nılan şey olarak tanıtılmıştır; ve belki de o *spegnere il fuoco colla stoppa* “ketenle ateş söndürmek”, halk deyişinde kullanıldığı gibi, ki bununla küçük bir felaketi büyütme kastedilir, İtalyanca *stoppa*’nın kolay ve çabuk tutuşabilen bir şeyin örneği olarak kullanılmasından etkilenmiştir. Ve yine belki o pamuğun İtalya’da yetişmemesi ve ithâl edilmiş bir şeyin yakmak maksadıyla kullanılmasının çok pahalı olması nedeniyle halkın yakmak maksadıyla kullandığı birşeye örnek olarak pamuk anlamına gelen bir terimi kullanmak istemedi. Kaydetmek gerekir ki, onikinci yüzyılın ilk yarısında İspanya’da parlayan Judah Halevi, benim Gazâlî’nin nedenselliği inkârını hedef aldığını göstermiş olduğum *Cuzari*’sindeki bir pasajda ateşle temasında yanan şeye örnek olarak Gazâlî’nin “pamuğu”na karşılık “bir odun parçası” koydu.²⁸ Halevi’nin durumunda bu karşılığın verilmesinin sebebi ihtimal ki benim 1527’deki Latin mütercimin durumundaki “pamuk” için “keten” kullanılmasında işaret etmiş olduğum son sebeple aynıdır.

Bütün bunların ışığında, Bernard ve Nicolaus’daki *stoppa* teriminin Gazâlî tarafından kendisinin nedensellik problemini tartışmasında kullanılan “pamuk” terimine bedel olarak kullanılışında benzer bir asla sahip olduğu varsayımını delillendirmeye çalıştık. Bu iki yoldan biriyle olmuş olabilirdi. *Stoppa* terimi, eğer biz Bernard ve Nicolaus’un nedensellik örneği olarak Gazâlî’nin onu kullanması hakkındaki bilgilerinin kaynağının o olduğunu kabul edersek Albertus Magnus tarafından işaret edilen Gazâlî’nin *Tehâfütü’l-Felâsîfesi* hakkındaki daha erken Latin haber kaynağındaki Arapça *kutun*’un yerine kullanılmış olabilir. Yahut *stoppa* terimi, eğer biz onların nedensellik örneği olarak Gazâlî’nin onu kullandığına dair bilgilerinin kaynağının o tercüme olduğunu kabul edersek, İbn Rüşd’ün *Tehâfütü’l-Tehâfüt*’ünün 1328’deki Latince tercümesindeki *bombax* teriminin yerine Bernard ve Nicolaus’un kendileri tarafından kullanılmış olabilir.

²⁸ Krş. yk. Cuzârî V. 20, s. 338, I. 6; 5. 339, I. 3.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

KADER ve ÖZGÜR İRADE

GİRİŞ

Kur'ân'da, insanoğlunun başına gelenler dahil, âlemde meydana gelen olaylar üzerinde Allah'ın kudreti hakkındaki ifadeleriyle onun Allah'ın insan fiilleri üzerindeki kudretine dair beyanları arasında belirgin bir fark vardır. Birinciler hakkında aşağıdakiler gibi genel beyanlar mevcuttur: "Göklerin ve yerin mülkü O'nundur; O diriltir ve öldürür ve O her şeye gücü yetendir... ve O herşeyi bilendir" (57/2-3); "Sizi çamurdan yaratan ve sonra sizin için yaşama süresi takdir eden odur." (6/2); "Yer yüzünde hareket eden hiçbir canlı yoktur ki rızkı Allah'ın üzerine olmasın" (11/8) Bununla birlikte, Allah'ın insan fiilleri üzerindeki kudreti konusunda çelişik ifadeler vardır. Her şeyden önce, söz gelimi aşağıdakiler gibi mutlak takdîri tasdik eden ifadeler mevcuttur: "Allah'ın izni olmadan hiçbir kimse (nefs) iman edemez" (10/100); "Bu gerçekte bir uyarıdır. Ve dileyen rabbına bir yol tutar. Fakat Allah dilemedikçe siz bir şey dileyemezsiniz.." (76 /29-30); İlâhi takdir veya kader şu âyetlerde de zımnen ifade edilmiştir: "Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar; fakat kimi de saptırmak isterse onun kalbini daraltır." (6/125); "Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir." (2/6). Şu âyette de bir takdir mânâsı farkedilebilir: "Allah yaptıklarınızdan tamamen haberdârdır" (63/11). Fakat şu âyetlerde tam hürriyet tasdik edilmiştir: "Hakk Rabbinizdendir. Öyleyse dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin" (18/28); "Fakat gerçekte ben tevbe eden, inanan ve iyi ve yararlı iş yapan ve de doğru yola yönelen kimseyi bağışlarım" (20/84). Hür irâde, doğru yola ermenin (hidâyet) ve doğru yoldan sapmanın ve kalbin mühürlenmesinin aşağıdaki gibi kişinin kendi hür irâdeli fiillerine bağlı olduğunun belirtildiği âyetlerde de ifade edilmiştir. Şöyle ki: "Allah'ın âyetlerine inanmayanlara gelince, Allah onları doğru yola iletmez" (16/106); "O bununla ancak günaha batmışları saptırır" (2/24); "Böylece Allah böbürlenene ve zorbalık yapan her kalbi mühürler" (40/37)

I. KADERCİLER (CEBRİYYE)

İnsan fiillerine ilişkin bir akîdenin şekillendirilmesine dair ilk teşebbüs kader yahut ilâhî takdiri vurgulayan âyetler üzerine bina edilmiştir. Bu akîdenin aldığı şekil hepsi sekizinci yüzyılın ortalarından önceki devreden gelen üç kaynaktan çıkarılabilir: Birincisi, Hz. Muhammed adına aktarılagelen bir grup hadis; ikincisi Cehm b. Safvân tarafından ifade olunan kader akîdesiyle ilgili bir açıklama, üçüncüsü, Yahya ed-Dimeşkî'nin bir Hristiyanla bir Müslüman arasındaki hayali tartışması.¹

Hadislerde, ilâhî takdire göre, insanın fiilleriyle insanın başına gelen şeylerin eşitliği üzerine vurgu yapılır. Çeşitli rivâyetler halinde gelen hadislerden biri, rivâyetlerden birinde şu cümle ile başlar: “Sizden birinizin, annesinin karnında oluşumu kırk günde teşekkül eder... sonra ona rûh üfleme için bir melek gönderilir.”² Daha sonra meleğin Allah’a “nutfe”nin kaderine ilişkin soru sorduğu söylenir ki bu bir rivâyette şöyle anlatılır: “Ya rabbi, şakî mi yoksa saîd mi olacak? Bunun üzerine biri yahut öteki yazılır. Ey rabbim, erkek mi yoksa dişi mi olacak? Yine bunlardan biri veya öteki yazılır. Keza melek onun amelini, eserini, ecelini ve rızkını yazar. Sonra [meleğe denir]: Sahifeleri topla, çünkü artık bu hususta ne bir ziyade ne de bir eksiltme yapılmıyacaktır.”³ Nihayet bu rivâyetler şu netice ile son budur: “Böylece, kendinden başka ilah olmayana yemin ederim ki; sizden biriniz, Cennetlikler gibi âmel işler, öyle ki kendisiyle cennet arasında sadece bir arşın mesafe kalır da yazılmış olan hüküm ona engel olur ve böylece o cehennemliklerin yaptığı gibi ameller işler ve bineanaleyh oraya girer; ve sizden biriniz, Cehennemlikler gibi amel işler, öyle ki kendisiyle cehennem arasında sadece bir arşın mesafe kalır da yazılmış olan hüküm ona engel olur ve böylece o cennetliklerin yaptığı gibi ameller işler ve bineanaleyh oraya girer.”⁴

Bu hadislerin önemi aşağıdaki rabbinik rivâyetlerle karşılaştırıldığı vakit ortaya çıkar: “R. Johanan dedi: Yüce Tanrı adı Laylah olan gebelikle görevli meleğe şöyle diyerek işaret eder: Bu gece falanca ve filancanın tohumundan bir insan teşekkül edileceğini bil. Kendi iyiliğin için onu bil ve bu damlaya dikkat et.. Bunun üzerine melek damlayı alır ve onu Kelâmıyla âlemin meydana geldiği Onun huzuruna

¹ Krş. Edward E. Salisbury, “Materials for the History the Muhammadan Doctrine of Predestination and Free Will,” AJOS, 8 (1866), 103-182. Dipnot 2, 3, 4’de gönderme yapılan pasajlar s. 123-124’de iktibas edilmiştir ve dipnot 9’daki de s. 139’da iktibas edilmiştir. Keza krş. Wensinck, *Muslim Creed*, s. 54-56; Watt, *Free Will*, s. 17-19.

² Müslim, *Sahih IV, Kader*, I. s. 2036, II. 6. 8.

³ Age., 2, s. 2037 II. 7-8.

⁴ Age., I. s. 2036, II. 9-12.

getirir, ve Ona der: Bana emrettiğine göre yaptım; fakat şimdi bu damla hakkında ne karar verilecek? Bunun üzerine Yüce Tanrı onun hakkında o sonunda ne olacağına, erkek yahut dişi, zayıf yahut güçlü, yoksul veya zengin, kısa yahut uzun, çirkin yahut güzel, ince veya kalın, silik yahut gösterişli, karar verir ve aynı şekilde Tanrı onun başına gelecek herşey hakkında karar verir. Fakat O adamın salih mi yoksa günahkâr mı olacağı konusunda karar vermez. Çünkü bu seçimi O yazılmış olduğu gibi, insanın kendi kudretine bırakır. Bak, bugün ben senin önüne uzun hayat ve iyiyi, ve ölüm ve kötüyü koydum (Deut. 30/15). Bunun üzerine Yüce Tanrı ona şöyle diyerek [canlı] ruhlardan sorumlu meleğe işaret eder: Şimdi Cennet'te olan falancanın ruhunu bana getir... Bunun üzerine melek gider ve ruhu Yüce Tanrının huzuruna getirir... O anda Yüce Tanrı ruha şöyle der: Meleğin tuttuğu falanca damlaya gir.”⁵

Muhtemelen yukardaki cümleye dayanan Hanina b. Papa'nın benzer bir cümlesi şöyledir: “Gebelikten sorumlu meleğin adı Laylah'dır. O bir damla alır ve şöyle diyerek onu Yüce Tanrı'nın huzuruna koyar: Ey âlemin Rabbi, bu damla için hazinede ne vardır? O güçlü yahut zayıf, akıllı yahut aptal, zengin yahut yoksul bir adam üretmek üzere mi takdir edilmiştir? Fakat, o onun günahkâr mı yoksa salih mi bir adam üreteceğini sormaz. Böylece o R. Hanina [b. Hama]'nın görüşünü teyit eder, çünkü R. Hanina [b. Hama] şöyle demiştir: “Tanrı korkusu dışında herşey Tanrı'nın (Heaven) kudreti dahilindedir.”⁶

Bundan başka şu iki uygun rabbinik cümle de vardır:

“Embryo'nun teşekkülünden kırk gün önce, ilâhî bir ses duyulur ve şöyle der: Falancanın kızı falancasına.”⁷

“Tanrı birini de diğerinin karşısına koymuştur” (Eccl. 7/14) Bu Cehennem ve Cennet'e işaretir. Onların arasındaki meseafe nedir? Bir el genişliği”.⁸

Hem konu hem de edebî formu bakımından İslâmî rivâyetler ile rabbinik pasajlar arasındaki benzerlikler oldukça çarpıcıdır. Spermanın gelecekteki kaderi hakkında Allah'a soru soran melek vardır. Keza ya İslâmî rivâyette olduğu gibi bizzât melek tarafından yahut rabbinik haberdeki gibi doğrudan Tanrı tarafından spermalara üflenen ruhlardan sorumlu melek vardır. Ya İslâmî rivâyetteki gibi gebelikten önce

⁵ *Tanbuma*: Pekude 3.

⁶ *Niddah* 16^b. Son iki cümlelerin R. Hanina b. Papa'nın orijinal cümlesinin parçası mı olduğu yoksa onların bu cümle üzerinde yayıncı yorumu mu olduğu açık değildir. Ben onları sanki onlar orijinal cümlelerin parçalarıymış gibi tercüme ettim.

⁷ *Sotah* 9^a; *Sanhedrin* 27^a.

⁸ *Ecclesiastes Rabbah* on Ecc. 7:14. Krş. *Pesikta Rabbati* (ed. F. Friedman) s. 201 a.

yahut rabbinik haberdeki gibi embriyonun teşekkülünden önce kırk gün vardır. Sonra İslâmî rivâyette günahkâr kişi ile cehennem yahut salih kişi ile cennet arasında bir arşınlık mesafe, ve rabbinik haberde cehennem ile cennet arasında el genişliğinde bir mesafe vardır. Fakat teolojik bakımdan İslâmî rivâyetle rabbinik haber arasında göze çarpan bir fark vardır. Rabbinik haberde, insanın başına gelen şeylerle insanın yaptığı şeyler arasında bir ayırım yapılmıştır, birincisi önceden takdir edilmiş olduğu halde, ikincisi insanın hür seçimine bırakılmıştır. İslâmî rivâyete öyle bir ayırım yapılmamıştır. Bütün bunlara dayanarak insan islâmî rivâyetlerin rabbinik kaynaklara dair bir bilgi ile ve onlara zıt olarak formülü edilmiş olduğu kanaatine kapılabilir.

İlk İslâm nesli tarafından Kur'ân'daki hürriyetçi pasajlara karşı kaderci pasajların seçilmesindeki aynı tercih açıkça başka bir çok rivâyette de gösterilmiştir. Yine bir kaç versiyon halinde bulunan en göze çarpan bir rivâyet şöyledir: "Allah'ın elçisi... dedi: Adem ile Musa tartıştı. Musa dedi: Ey Adem! Sen bizim babamızsın, bizim kaderimizle oynadın ve bizi cennet'ten çıkardın. Adem ona şu cevabı verdi. Sen ey Musa! Allah Kelâmıyla seni seçti ve senin için kendi eliyle yazdı-beni yaratmaktan kırk yıl önce Allah'ın benim için takdir etmiş olduğu bir şeyi yapmaktan dolayı beni mi kınıyorsun? Böylece Adem tartışmada Musa'ya üstün geldi.⁹ Bu ve başka hadisleri aktardıktan sonra Eşarî şu sonuca ulaşır: "Bu hadisler gösterir ki, Allah olacak şeyin olacağını bilir ve onu yazar; ve O Cennet halkını ve Cehennemlikleri yazmıştır, ve onları bir bölümü cennet için ve bir bölümü yakıcı ateş için olmak üzere, iki grup halinde yaratmıştır."¹⁰

Hadislerde insanoğlunun başına gelen şeylerle onun fiilleri arasında hiçbir farkın bulunmadığı gösterilmeye çalışıldığı gibi, Cehm b. Sâfvan da genel olarak âlemde meydana gelen şeylerle insan fiilleri arasında hiçbir farkın bulunmadığını göstermeye çalışır. Onların hepsinin, o, kesintisiz ve doğrudan Allah tarafından yaratıldığını iddia eder. Eğer insanın fail olduğu söyleniyorsa, bu tıpkı bizim taş yuvarlandı, felek döndü, güneş doğdu ve battı, ağaç meyve verdi, su aktı, gök bulutlandı ve yağdı, toprak canlandı ve yeşerdi, dememiz gibi, yalnızca mecâz olarak söylenmektedir.¹¹ Gerçekte insanın onun kuvvet, irâde ve ihtiyara sahip olması bakımından cansız varlıklardan ayrı olduğu söylenir, fakat burada, yine, insanda kendisinin onlarla fiil yaptığı kuvveti, irâde ve ihtiyarı yaratan Allah'tır. Bunun "Onun insan için bir uzunluk yaratması ve insanın onunla uzun olmasında bir renk yaratması ve onunla

⁹ *Müslim, Kader*, 13, s. 2042, I.17-2043, I. 2.

¹⁰ *İbâne*, s. 87.

¹¹ *Makâlât*, s. 279; *Milel*, s. 60-61.

renkli olmasından¹² farkı yoktur. Kısaca, insan fiillerinde zorlanmıştıır (*meçbûr*) ve hiçbir kudreti, irâde ve ihtiyarı yoktur.”¹³ Bundan başka, Cehm’e göre, “mükâfat ve cezâ da, tıpkı insan fiilleri gibi, cebirdir” ve dahası “cebir ortaya konulmuşsa, dinî vecibelerin (*teklif*) de cebir olması gerekir.”¹⁴

İnsan fiilleri ile âlemde meydana gelen şeyler arasında herhangi bir farkın bulun-
duğunun inkârı üzerindeki aynı vurgu İslâmî kader akîdesinin temel özelliği olarak
Yahya ed-Dimeşkî’nin (John of Damascus) hayalî tartışmasında da görülebilir. Bu
hayali tartışmada, Müslümanın Hristiyana yönelttiği sorunun şekillendirdiğine gö-
re problem şudur: “Senin hür irâden var mı ve dilediğin her şeyi yapabilir misin?”¹⁵
Hristiyan kendisinin Allah tarafından hür irâdeyle şekillendirildiğini ve onun iyiyi
veya kötüyü yapmasını mümkün kılanın bu irâde olduğunu, ve kendisinin bu irâde
hürriyeti sebebiyle iyiyi yaptığında mükâfata ve kötüyü işlediğinde cezaya müste-
hak olacağını savunur. Tartışma esnasında o insanın kötüyü yapmasında şeytan tara-
findan kışkırtıldığını da zikreder. Bununla birlikte, o, iyiyi yapmasında insana ara-
sırada olsa Tanrının yardım ettiğinden bahsetmez. Buna zıt olarak, Müslüman, onun
adına Hristiyan tarafından formüle edilen görüşe göre, “iyi ve kötü[nün yapılması-
nın] Allah’ın emriyle olduğunu,¹⁶ yani onların Allah tarafından önceden takdir edil-
diğini ileri sürer.

Aynı tartışmadan insandaki hürriyet probleminin Tanrının âlemde aracı sebepler
vasıtasıyla fiillerini yapıp yapmadığı şeklindeki genel problemin parçası olduğu ne-
ticisi çıkarılabilir. Bu tartışmada, Hristiyan yaratılışın altı gününden sonra tabiatın
bütün normal işlemlerinin Tanrı tarafından aracı sebepler vâsıtasıyla yapıldığını ve
aracı sebeplerden birisi olarak insanın da hür irâdeyle davrandığını iddia eder. Buna
karşılık olarak Müslüman, yaratılışın altı gününden sonra da tabiatın normal her iş-
lemini doğrudan Allah’ın yarattığını ileri sürer, ki böylece insanın Hristiyanın hür
bir fail olarak insanın kendisine atfettiği her fiili, Müslüman tarafından Allah’a at-
fedilir.¹⁷

Tartışma boyunca, göreceğimiz gibi, hür irâdenin inkârı karşısına Hristiyan’ın
ortaya attığı şey beylik bir itirazdır. Eğer insan hür değilse, kendisi gerçekte hür ol-

¹² *Makâlât*, s. 279.

¹³ *Milel*, s. 60.

¹⁴ *Age.*, s. 61.

¹⁵ John of Damascus, *Disputatio Christiani et Saraceni* (PG 94, 1589 c).

¹⁶ *Age.*, (1592 A).

¹⁷ *Age.*, (1592 B-1593 B).

duğunu savunur, o takdirde kötülük yapan kimseleri cezalandırmada veya cezalandırmayı emretmede “Tanrı adil olmayacaktır.”¹⁸ Hristiyan tarafından imâ edilen bir başka delîl Tanrı’nın günahkâr için bazı günahları işlemeyi önceden istemiş olduğu iddiası ile, bu günahlar dinde yasaklanmış olduğuna göre, Tanrı’nın bu günahları günahkârın işlemesini istemediği gerçeği arasındaki tutarsızlıktır.¹⁹

Kaba bir taslakla bizim kader ve hür irâde konusunda hakim olan ilk İslâmî görüş hakkında Yahya ed-Dîmeşkî’den çıkarabildiğimiz budur İnsan fiili ile herhangi bir tabiat fiili arasında hiçbir fark yoktur: İyi ve kötü insan fiili, bir başka tabiat fiili gibi, Tanrı tarafından önceden belirlenmiştir ve doğrudan Tanrı tarafından yaratılır.

Bu açıklamalardan, dahili ve harici, kaderciliğin ilk şeklinin Cehm’in vurgulayarak cebr terimiyle tarif ettiği şey olduğuna hükmedebiliriz. Fakat burada pek tabîi olarak şu soru ortaya çıkmaktadır. Görmüş olduğumuz gibi, Kur’ân’da kaderci pasajlar kadar hürriyetçi pasajlar da vardır. Bu durumda ilk müslümanlar nasıl olmuştaki hürriyeti pasajlardan çok kaderci pasajlara uymayı seçmişlerdir? Bu soruya bir cevap 1900’de Schreiner tarafından teklif edilmişti. İslâm öncesi Araplar arasında bir kadercilik (Fatalizm) inancının var olduğuna ilişkin, aralarında Goldziher’in de bulunduğu birkaç âlimin ileri sürdüğü delîle dayanarak o şunu söyler: “Hür irâde öğretisine gelince, müşrik Araplar arasında kader (Fate) anlayışının çok yaygın olduğunda hiç şüphe yoktur ve Kur’ân’ın [buna zıt açıklamaları] onu ortadan kaldıramamıştır.” Ondan sonra o devamla, Eşarî’nin kaderci görüşlerinin durumunda olduğu gibi, daha sonları, ilâve bir Pers kaderciliği etkisinin olduğunu söyler.²⁰ Açıkça zihninde, kendisinin “mitolojik gelenek” diye gönderme yaptığı aynı İslâm öncesi Arapların kaderci inancı olduğu halde Goldziher 1910’da İslâm’da hür irâde problemi üzerindeki tartışma hakkında konuşurken şöyle der: Her ne kadar Kur’ân her iki gruba da delîller verebilmekte idiye de, yine de ya İslâm’da çok erken gelişen yahut belki de ilk defa bu tartışmalar esnasında -ki kesin tarih vermek mümkün değildir- görünen bir hagadah türü olarak, mitolojik bir gelenek cebircileri (deterministler) tercih etti.”²¹ Watt daha da ileri gider.²² O İslâmî gelenekte Kur’ân’daki kaderci pasajları hürriyetçi pasajlara tercih edecek bir seçim değil tersine bizzât Kur’ân’daki kaderci pasajlardan bile bir uzaklaşma görür. “Kur’ân”, diyor o, “tamamen teistiktir,” oysa “Hadisler, her ne kadar Allah’tan bahsetseler de zaman zaman

¹⁸ Age., (1592 AB).

¹⁹ Age., (1593 C).

²⁰ Schreiner, *Studien über Jesch’a ben Jehuda*, s. 11.

²¹ Goldziher, *Vorlesungen*, III, 4, s. 95-96 (İngilizce, s. 101).

²² Watt. *Free Will*, s. 19 vd.

ateistik olma eğilimindedirler.” “Bu gayr-i şahsi ve oldukça ateistik kavramlar,” diye devam eder O, gerçekte, İslâm öncesi bir gayr-i şahsi Kader inanışının kalıntılarıdır ve İslâm öncesi Arapların gayr-i şahsî bir Kadere inandıklarını kanıtlamak için o İslâm öncesi şiirde zamanın şahıslştırılmasının gerçekte Grek mitolojisinde bulunana benzer bir kader anlayışını ihtivâ ettiğini ortaya koymaya çalışan bazı çağdaş İslâm araştırmacılarına dayanır.

Sanırım, eğer birisi İslâm geleneğinin kaderci görüşünün İslâm öncesi ateistik kaderciliğin bir kalıntısı olduğunu kanıtlamaya kalkışırsa, onun kolaylıkla duyularını, Allah'ı zikretmesine rağmen İslâm geleneğinde, ateistik bir eğilim bulup çıkarmaya yöneltebileceğinde hiç kuşku yoktur. Fakat ben, böyle ön yargılı bir maksat olmaksızın, hadislerin dindar ifadesini okuyan bir kimsenin onlarda Kur'ân'ın teizminden herhangi bir sapma bulabileceğine inanmıyorum. Tam aksine, sıradan bir okuyucu için onlar tamamen Kur'ân'ın anlatılan Allah'ın kudretinin yüceltilmesi ve örnek gösterilmesi teşebbüsleri olarak görünür. Ben daha sonraki sünnî islâm kaderciliğini ve daha erken Grek mitolojik üç kader inancını tanımayan bir kimsenin islâm öncesi şiirsel zaman şahıslştırılmasında islamın doğuşuyla açılan yeni dînî sahneden hayatietini sürdürecekt yeterli güce sahip kaderci bir inanç görebileceğine de inanmıyorum. Bundan başka, bir kimse Hristiyan olan ilk Grek muhtediler arasında niçin benzer bir kadercilik kalıntısının bulunmadığını öğrenmek isteyebilir, ki onlar ihtidalarından önce ya halk dini türünden bir kadere yahut acımasız tabiat yasalarına inanma diliyle ifade olunan rasyonelize edilmiş türden bir kadere inanıyorlardı. Eğer kaderci pagan Grekler, Filoncu hürriyet anlayışıyla temâsa geçmeleri üzerine hiçbir vicdan azabı duymaksızın bu görüşü benimseyebilmişlerse, niçin kaderci pagan Araplar denen kimseler benzer bir Hristiyan hürriyet anlayışıyla temasa geçmeleri üzerine aynı şeyi yapamamışlar?

İlk müslümanlarca kaderci âyetlere verilen önceliğin daha muhtemel bir açıklaması İslâmın gerçek Tanrı'sının İslâm öncesinin sahte Tanrılarıyla karşılaştırıldığı Kur'ân âyetlerinde bulunabilir ki aşağıda görülebilecek bu âyetlerde herşeye gücü yeten bir Tanrı ile aciz Tanrılar karşılaştırılır.²³ “Senin Rabbinin herşeye gücü yeter. Buna rağmen onlar Allah'ı bırakıp kendilerine ne fayda ne de zarar verebilen şeylere tapıyorlar” (25/56-57). “Sizi yaratan, sonra rızıklandıran, sonra öldürecek olan ve sonra da diriltecek olan Allah'tır. Allah'a eş tuttuğunuz tanrılar arasında bunlardan birini yapabilecek var mı?” (30/39). “De ki: Allah'a eş tuttuğunuz tanrılar arasında bir şey yaratan sonra onu kendine döndüren biri var mı? De ki: Allah bir şeyi yaratır ve sonra onu kendine döndürür?” (30/39) Böylece kudret gerçek Tanrı'nın en temel ni-

²³ Krş. yk., s. 518 vd.

telîğidir ve bu yüzden Tanrı'nın insan fiilleri üzerindeki kudretinden bahseden pasajlar dahil, Tanrı'nın kudretinden bahseden bütün pasajlar standart sahih inancın kurucusu olarak anlaşılmıştır. Yahûdilik'te bile rabbilerin irâde hürriyetine inanç üzerindeki bütün vurgularına rağmen yine de Maimonides'in tanıklığı vardır, yani Yahûdiler arasında bu inanca açık bir muhalefet olmamasına karşın, "Yahûdilerin arasındaki öğretim görmemiş (*golemim*) kimselerin çoğu Allah'ın insanın {ana rahmindeki} oluşumunun bağlangıcında onun salih mi yoksa günahkâr mı olacağını takdir ettiğini söylerler."²⁴ Böylece basit düşüncelilik ve Allah'ın kudreti adına aşırı gayretkeşlik bu Yahûdileri kendi dinlerinin öğretilerine zıt olan bir kader inancına götürmüştür. Öyle görünüyor ki, Maimonides tarafından islam kaderciliğinin sebebi olarak da bu basit görüşlülük ve Allah'ın kudreti adına gayretkeşlik gösterilmiştir, çünkü aynı pasajda çok açık bir şekilde o, onlarla "Yahûdiler arasında öğretim görmemiş kelimelerin çoğu" dediği kimseleri birleştirir ve onları "Yahûdi olmayanlar (gentiles) arasında öğretim görmemiş kimseler (*tippeshim*)" olarak tanımlar. Yukarıda açıkladığım gibi, İbrânice *tippeshim* terimi,²⁵ Maimonides tarafından kendisinin geleneğin öğretilerine aklı uygulamayan cahil kimselerin tasviri olarak kullanıldığı Arapça *bulh* ve *câhilîn* yahut *cubhâl* terimlerinin ve yine belki de Mu'tezile tarafından aklı geleneğe uygulamayı reddeden hasımlarının tasviri olarak benzer bir anlamda kullanılan Arapça *humk* teriminin eş anlamlısı olarak kullanılmıştır.

Bu sûretle Kur'ân'daki kaderci âyetlere hürriyetçi âyetler karşısında öncelik vermeye götüren şey Kur'ân'da İslâmın gerçek Tanrısının mutlak kudretliliği ile İslâm öncesi sahte tanrıların acizliği arasındaki zıtlık üzerinde çokça durulmasıdır. Aynı şekilde biz nasıl İslâmın gerçek Tanrısı ile islam öncesinin putları arasındaki zıtlıktan Kur'ân'da söz edilmesinin ilk müslümanlar tarafından Kur'ân'daki tenzih âyetlerine teşbih âyetleri karşısında öncelik verilmesine katkıda bulunduğuna işaret etmiştik.²⁶ Ve tenzih âyetlerinin tercih edilmesi durumunda olduğu gibi,²⁷ kaderci âyetlerin tercih edilmesi durumunda da, tercih edilenlere zıt bütün âyetler önce anlaşılmaz olarak ilân edildi ve onlar üzerine tartışma yapmak, daha sonra ortaya çıkan bir yorum metodu hariç sapıklık olarak damgalandı. Böyle bir metod, göreceğimiz gibi, onlar tarafından benimsenen ve çeşitli şekillerde kullanılan kesb teorisi idi.²⁸

Bu, Kur'ân'daki kaderci âyetlerin hürriyetçi âyetlere nasıl tercih edildiğinin ve Kur'ân kaderciliğinin Cehm tarafından nasıl cebîrcilik olarak nitelendirilişinin hi-

²⁴ *Mishneh Torah, Teshubah* V, 2.

²⁵ Krş. yk., s. 95 vd.

²⁶ Krş. yk., s. 8 vd.

²⁷ Krş. yk., s. 206 vd.

²⁸ Krş. aşd., s. 684 vd.

kayesidir. Zamanla, göreceğimiz üzere,^{28a} kaderciliğin sözcüleri, ona Cehmiyye'nin modası geçmiş görüşü olarak küçümseyici bir tavırla gönderme yaparak cebriyye terimini reddettiler. Ama kaderciler insanın fiillerini Allah tarafından yaratılmış olduğuna inanmaya devam ettiler ve bu yüzden onlara devamlı bir şekilde daha önce Yahya ed-Dımeşkî tarafından kaderci görüşe karşı ortaya atılan iki delil hâtırlatıldı, ki yukarıda geçtiği üzere, bu deliller bizzat kendisinin onları yapmaya zorladığı fiillerden dolayı insanları cezalandırılmanın Allah adına bir haksızlık olacağı ve insanlara Onun istediği bazı şeyleri yapmayı ve Onun istemediği başka bazı şeyleri yapmamayı emretmenin ve aynı zamanda onları bu emirlere itaat etmemeye zorlamanın Allah adına bir tutarsızlık olacağıdır. Fakat zamanla bu deliller cevaplandırıldı. İbn Rüşd'ün Eşarîler adına yaptığı iktibasa göre bu iki delil hakkında verilen cevaplar şunlardır.

İbn Rüşd'e göre, haksızlık (zulüm) delili hakkında Eşarîler, gerçekte kendiliğince adalet veya zulüm olan hiçbir fiil olmadığını söylerler. Bir fiil ancak Allah'ın irâdesine itaatli yahut itaatsiz olmasına göre âdil veya gayr-i âdildir. Bu nedenle, bir kimse Onun bizzât insanın yapmasını istediği bir şeyi yapmasından dolayı kendi irâdesiyle o insanı cezalandırdığında Allah'ın adaletsiz davrandığını söyleyemez.²⁹ Başka deyişle, Allah'ın bizce bilinmeyen bir adâlet anlayışı vardır.

Kader'in Allah'ın kendisinin hoşlanmadığı şeyi yapmaya Allah'ın insanı zorladığını tazammun ettiği deliline gelince, Eşarîler, yine İbn Rüşd'e göre, cesaretle "Allah'ın kendisinin hoşlanmadığı bir şeyi yapmasının ve dilemediği birşeyi takdir etmesinin makûl olduğunu" iddia ederler.³⁰

II. HÜRRİYETÇİLER (KADERİYYE)

Sekizinci yüzyılın ilk yarısında Yahya ed-Dımeşkî tarafından kaleme alınan bir Hristiyan ile bir müslüman arasındaki hayali tartışmada Müslümanlar sadece bir cebri tarafından temsil edildikleri halde,¹ aynı zaman zarfında müslümanlar arasında insanın hür irâdesini yahut ifadenin geçtiği şekliyle, insanın fiil yapma gücü olduğunu savunan kimselerin mevcut olduğu konusunda kanıt vardır. İnsanın gücü hakkında tartışmayı başlatan ilk kişinin 699'da vefât eden Ma'bed el-Cühenî olduğu

^{28a} Krş. aşd., s. 690 vd.

²⁹ *Keşf*, s. 113.

³⁰ *Age.*, s. 114.

¹ Krş. yk., s. 606 vd.

söylenir. Onun bu konudaki görüşünün ne olduğu bilinmemektedir.² Onun öğrencisi Hasan Basri'nin görüşü hakkında da çok şey bilinmiyor.³ Fakat Geylân ed-Dî-meşkî (ö. 730) ile birlikte hür irâdeye inanan kimselerin görüşleri hakkındaki haberler bugün elimizdedir.⁴

Hürriyetçilerin insanın gücüne ilişkin görüşünü tartışmaya girişmeden önce onların Allah'ın kudreti hakkındaki fikirlerini ifade etmeye çalışalım. Genel olarak, Hürriyetçiler tabiat nizâmı üzerinde Allah'ın mutlak kudreti hakkında Kur'ân'ın öğretisini bütünüyle kabul ettiler. Tabiat yasalarına ve ikincil sebeplere inanan,⁵ Nazzâm ve Muammer dışında onlar öteki Kelâmcılarla birlikte kesintisiz yaratma ilkesine inandılar.⁶ Keza onlar insanın ecelinin önceden takdir edildiğine ilişkin Kur'ân öğretisini de kabul ettiler. Bu konudaki kanaatimiz Eşarî'ye dayanmaktadır ki, o eğer hürriyetçilere kendilerini bu husustaki Kur'ân öğtesini kabul edip etmedikleri sorulacak olsaydı onlar “zorunlu olarak evet cevabını vereceklerdi,” demektedir.⁷ Aynı şekilde onlar yahut en azından onlardan bir kısmı, insanın rızkının önceden takdir edildiğine dair Kur'ân öğretisini de kabul ettiler. Bu konuda da Eşarî'ye dayanmaktayız ki, o genel olarak Mu'tezile'nin “Allah'ın cisimlerin ve aynı şekilde rızıkların yaratıcısı olduğuna inandıklarını söyler;⁸ bununla birlikte, başka bir otoriteye göre, Kaderîlerden sadece “bir grup” ecelin ve rızkın önceden takdir edildiğini kabul etmiştir.⁹ Onlar yaşadıkları dönemin yerleşik sünnlüğünden yalnızca insan fiilinin önceden takdir edilmesi meselesinde ayrıldılar. Onlar insan fiili ile âlemdeki başka herhangi bir fiil arasında bir fark olduğu görüşündediler. Ve tıpkı nedenselliği inkâr eden ve âlemdeki her fiilin doğrudan Allah tarafından yaratıldığına inanan bütün Mu'tezilîler'in insan fiilini istisna ettikleri gibi, aynı şekilde, nedenselliği kabul eden ve âlemdeki her fiilin önceki bir sebep tarafından belirlendiğine inanan iki Mu'tezilî, Nazzâm ve Muammer de insan fiilini istisna ettiler ve her biri, kendi yolunda, hür irâdeyi tasdik ettiler.¹⁰

² A. J. Wensinck, *The Muslim Creed* s. 53; Watt *Free Will*, s. 48, 53-54.

³ Ritter, “Geschichte der Islamischen Froemmiokkeit,” *Der Islam* 21 (1933), 1-83; Tritton, *Muslim Theology*, s. 58; Watt, *Free Will*, s. 54-55.

⁴ Krş. Watt. s. 40-41, 54-55.

⁵ Krş. yk., s. 559 vd.

⁶ Bu taşın havada hareketsiz durmasının ve pamuğun ateşle temasında yanmamasının Ebû'l-Huzeyl ve Cübbâî'ye ve Kelâmcıların çoğuna göre mümkün olduğu cümlesinden çıkarılabilir ki bu çoğundan kasdın Mu'tezilî'nin çoğu olduğu anlaşılmaktadır. (*Makâlât*, s. 313) Krş. yk. s. 544.

⁷ *İbâne*, s. 76.

⁸ *Makâlât*, s. 257.

⁹ Krş. Malati, *Tenbîb*, 134.

¹⁰ Nazzâm için bk. aşağıda, 628 vd. Muammer için bk. *Makâlât*, s. 331-332; *Fisal* IV, s. 199; V, s. 74; *Milel*, s. 47.

Nazzâm ve Muammer dışında bütün Hürriyetçilerin tabii fiiller denen bütün hâdiselerde aracı sebeplerin inkâr edilmesinde ve bu fiillerin doğrudan Allah tarafından yaratıldığını savunmada müslümanların çoğunluğuyla görüş birliğinde olmaları gerçeği niçin onların insan fiillerini istisna ettikleri ve müslümanların çoğunluğuna zıt olarak niçin onların Kur'ândaki hürriyetçi ayetleri kaderci âyetlere tercih ettikleri sorusunu ortaya çıkarır. Açıklama bunun dış bir etkiden kaynaklanmış olması ve bu dış etkinin Hristiyanlık olduğunu, son derece muhtemel olması gereği olduğu şeklinde kendisini hissettirir, çünkü Yahya ed-Dimeşkî'nin bir Hristiyanla bir Müslüman arasındaki hayali tartışmasından Hristiyanların Müslümanları irâde hürriyetine inançları konusunda zorlamış oldukları neticesi çıkarılabilir. Gerçekten bu hayalî tartışmada Hristiyan sadece insandaki hür irâde inancı üzerinde değil fakat aynı zamanda tabiatdaki aracı sebeplere inanma üzerinde de ısrar eder ve bu durumda hür irâde meselesinde Hristiyanlara teslim olan müslümanların niçin aracı sebepler meselesinde de teslim olmadıkları merak edilebilir. Sorunun cevabı bu iki inanç arasındaki farklılıkta bulunabilir. Tabiat yasalarını varlığına inanma anlamına gelen aracı sebeplere inanma esasen Kilise Babaları ve onlardan öne Philon gibi din filozoflarının felsefeye bir ödün olarak, onun için Kutsal Kitap'da bir destek arayıp buldularsa bile, kabul ettikleri felsefenin bir ilkesidir."¹¹ Ne var ki, mutlak hür irâdeye inanmak esasen Kilise Babaları ve onlardan önce Philon gibi din filozoflarının zaman zaman da felsefî akıl yürütme yardımıyla, dînî öğretilerle savundukları dînî bir inançtır.¹² İki inanç arasındaki bu farktan Müslüman Hürriyetçiler Hristiyanlarla tartışmalarında haberdar olmuş olmalılar, öyle ki onlar hür irâdeye inanma konusunda Hristiyanları takip etmeye istekli idiler, çünkü onlar onun için Kur'ân'da açık bir destek bulabildiler ve Kur'ân'da açık bir destek bulamadıklarından dolayı aracı sebeplere inanma konusunda onları takip etme gereği duymadılar.¹³ Kur'ân'da aracı sebepler olarak anlaşılabilir tek mümkün destek onun meleklerle Allah'ın irâdesini icra etme işlevini nisbet etmesidir, fakat melekler, biz öyle tasavvur ediyoruz, adlarının da delâlet ettiği gibi, onlar tarafından sadece Allah'ın, Onun tarafından muayyen bir vazifeyi yapmak üzere tayin edilen, elçileri olarak telakki edildiler ve genel olarak aracı tabii sebeplerle anlaşılan şey gibi görülmediler.¹⁴

~ ~

¹¹ Krş. *Philo*, I, "The Immanent Logos, Laws of Nature, and Miracles" bölümü ve *The Philosophy of the Church Fathers*, II'de ona tekabül eden bölüm.

¹² Krş. *Philo* I, "Free Will" bölümü ve *The Philosophy of the Church Fathers* II, de ona tekabül eden bölüm.

¹³ Krş. yk., s. 601.

¹⁴ Meleklerin sebepler olarak değil fakat yalnızca Allah'ın vekilleri olarak anlaşılması konusunda bk., Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, XVII, s. 279. Sadece meleklerin değil fakat aynı zamanda insanların da

Müslüman Hürriyetçiler tarafından hür irâdenin desteklenmesinde kullanılan başlıca delîl onun ilâhî adaletin gereği olduğu idi. Müslüman Hürriyetçilerin ilklerinden biri, Kaderî Geylân ed-Dimeşkî, bu delîli kendisi tarafından Halife Ömer b. Abdül-azîze'ye yöneltilen bir sorular dizisi şeklinde ileri sürer. O sorular şunlardır: “Ey Ömer, sen hiç yaptığını yeren, yahut yerdüğünü yapan, veya emrettiği şeyden dolayı cezalandıran veya cezalandıracağı şeyi emreden akıllı bir kimse gördün mü? Yahut sen hiç insanları doğru dine davet eden ve sonra onları ondan saptıran feraset sahibi birini gördün mü? Sen hizmetçilerine onların güç yetiremeyecekleri vazifeler yükleyen yahut onları itaatlerinden dolayı cezalandıran merhametli bir kimse gördün mü? Yahut sen insanları haksızlık ve hata yapmaya teşvik eden âdil bir kimse gördün mü? Yahut sen insanları yalancılık ve sahtekarlığa teşvik eden doğru sözlü ve dürüst bir kimse gördün mü?”¹⁵ Bu delîl daha sonra Mu'tezile tarafından tekrar tekrar kullanılmıştır. Nitekim, Mu'tezilîliğin kurucusu Vâsıl, “Allah'ın hikmet sahibi ve âdil olduğunu ve ona kötülük ve zulüm izafe etmenin caiz olmadığını ve bu yüzden onun insanlardan emrettiği şeyin hilâfına bir şey istemesinin ve onun onlar için bir şey takdir edip sonra da onun için onlara karşılık vermesinin mümkün olmadığını, bunun neticesi olarak insanın iyinin ve kötünün, iman ve küfrün, taat ve ma'siyetin faili olduğunu... Allah'ın ona bütün bunları yapma gücü verdiğini”¹⁶ iddia eder. Aynı şekilde Sümâme, eğer insanın fiili Allah tarafından tayin edilirse, o takdirde insanın “ne mükâfat ve cezayı ne de övgü ve yergiyi”¹⁷ hak edeceğini iddia eder. İşte, kurucusu Vâsıl olan Mu'tezilenin tıpkı sıfatları reddetmeleri sebebiyle “birlik taraftarları = ashabü't-tevhid” olarak bilinmeleri gibi, “adâlet taraftarları = ashabü'l-adl” olarak bilinmelerinin sebebi de onların insanların fiilleri konusunda önceden takdiri reddetmeleridir.

Bu delîl, yani eğer insan hür değilse ilâhî adâletin yanlış fiillerinden dolayı insanı “ayıplayamayacağı” ve “cezalandıramıyacağı” gibi insanın da iyi fiillerinden dolayı “övülemeyeceği” delili, tarihi kökenini literatürde ilk ortaya çıkışından itibaren hürriyet problemine ilişkin tartışmada bulur. Ancak görece bir hür irâde anlayışı olan Aristo, irâde dışı duygularımızdan dolayı bizim övülemeyeceğimizi ve yerilemeyeceğimizi söyler.¹⁸ Burada Aristo tarafından kullanılan “övgü” ve “yergi” insanî övgü ve yergidir. Philon, kendisinin mutlak hür irâde anlayışının desteklenmesi konusunda,

Allah'ın yardımcıları olarak fiil yapabileceği görüşü hakkında bk., Gazalî *İhyâ XXXV, Kitâbu't-Tevhid ve't-Tevekkül, Hakikatü't-Tevhid* faslı (c. IV, s. 250).

¹⁵ *Al Mu'tazilah*, s. 16.

¹⁶ *Milel*, s. 32.

¹⁷ *Al Mu'tazilah*, s. 35.

¹⁸ *Eth Nic.* II. 4, 1105^b, 32; 1106^a, 2-3.

insanın kasıtlı olarak işlediği suçlardan dolayı gerçekte hak ettiği yergiyi ve istekle yaptığı iyi fiillerden dolayı hak ettiği övgüyü almasının¹⁹ tek sebebinin insanın irâde hürriyetinin tam olması olduğunu ve keza ruhun azad edilmiş nankör kölelere verilen kaçınılmaz cezaya maruz kalacak olmasının sebebinin de onun hür olması olduğunu ileri sürer.²⁰ Burada Philon tarafından kullanılan “yergi”, “övgü” ve “ceza”, bağlamdan açıkça görülebileceği gibi, ilâhî yergi ve övgü ve cezadır. Aynı şekilde Yahya ed-Dimeşkî şu halde, irâdiliğin ardından kesinlikle övgü ve yerginin geleceğini²¹ ve eğer insan hür değilse, kötülük yapan kimseleri cezalandırmada yahut cezalandırmayı emretmede Allah’ın haksız bulunacağını” söyler.²² Bunun gibi Ebucara da, kendisinin Arapça eserinde, gerçekte eğer insan “yapacağı şeyi yapmaya zorlanmışsa... o takdirde âdaleti bakımından Tanrının insana nasıl itaatine karşılık mükafat ve masiyetine karşılık ceza umudu verebileceğini”²³ ileri sürer. Delîlin islâmî versiyonu, mâkûl bir şekilde kabul edebiliriz, doğrudan, müslümanların kendileriyle problemi tartıştıkları bilinen Hristiyanlardan gelmiştir.

Hürriyetin desteklenmesinde, antik felsefede yer alana benzeyen bir başka delil Vâsıl b. Ata tarafından kullanılmıştır. Buna göre, “insan kendi içinde bu iktidarı bilir ve fiil var olur ve bunu inkâr eden zorunluluk [la bilineni] inkâr eder.”²⁴ Mu’tezile’ye nisbet edildiği şekliyle bu delîl Cüveynî tarafından “aklın idrakine” dayandırılmış bir delil olarak nitelendirilmiştir. Delîlin başlangıç cümlesi şöyledir: “Bir kimse kendi kudreti içinde olan şeyle kudreti içinde olmayan şey arasını tabii aklıyla bilir ve irâdeli hareketleriyle üzerinde kudreti bulunmayan renkleri arasında bir fark idrâk eder.”²⁵ Yine aynı şekilde Mu’tezile’ye nisbet edilerek bu delîl Şehristânî tarafından şöyle ifade edilir: “İnsan kendi içinde fiilin vukûunun vukû bulacak ve vukû bulmayacak maksatlara göre olduğunu bilir, şöyle ki, eğer o hareket isterse hareket vukû bulur ve eğer o sukûn isterse sukûn vukû’ bulur.”²⁶ İskender Afrodisi tarafından delîl şöyle ifade edilir: “Zorunluluğun” insan oğlunun yaptığı hareketlere “kadar dahi uzandığını söylemek oldukça saçma ve bütünüyle delîle aykırıdır” çünkü biz her zaman her şeyin bunlar [yani, zorunluluğun bağlı oldukları gibi] gi-

¹⁹ Immüt 10, 47.

²⁰ Age., 10, 48.

²¹ *De Fid. Orth.* II, 24 (PG 94, 953 A).

²² *Disputatio Christiani et Saraceni* (PG 94, 1592 AB).

²³ Abucara, *Mimar* IX, 3.

²⁴ *Milel*, s. 32.

²⁵ *Irşâd*, s. 113.

²⁶ *Nihâye*, s. 79.

bi sebeplere bağlı olmadığını görmekteyiz.” Daha sonra o devamla şunu ileri sürer, “meselâ ateş soğuk almaktan aciz olduğu halde... oturtulmuş insan için ayağa kalkmak, hareket halinde olan insan için sakin olmak ve konuşan insan için sessiz kalmak mümkündür.”²⁷ İki Yahûdi filozof tarafından Arapçada dile getirilen aynı delîl çarpıcı şekilde İskender tarafından ifade olunan bu delîle benzer. Saadia'da o şöyledir: “Duyu idraki delîline gelince, ben bir insanın kendisinin konuşmaya veya sessiz kalmaya kudretinin bulunduğunu hissettiğini görüyorum.”²⁸ Judah Halevi'de ise o şöyledir: “Çünkü sen kendinin hem konuşmaya hem susmaya kudretinin bulunduğunu idrak edersin.”²⁹

Kilise Babaları vasıtasıyla Grek terminolojisi etkisi hür irâdeye inanan kimselerin adı olarak Arapça *kaderiyye* teriminin kullanılışında görülebilir. Özgün biçimde Kur'ân'da Allah *kader* fiilinin “kudret sahibi olmak”, “tayin etmek” ve “takdir etmek” gibi çeşitli şekilleriyle tanıtılır. Böylece Allah herşeye gücü yeten “Kadîr” (2/19), “el-kadir” (30/53) “âyet indirmeye kadir” (6/37) olarak râsvir edilir ve Musa'nın Medyen'e Allah'ın *kaderi*yle geldiği söylenir (20/4). Fakat, hür irâde meseleri ortaya çıktığında, *kaderiyye* terimi kudretin yalnızca Allah'a ait olduğuna inanan Kadercilere değil, fakat aksine “Allah'ın, insanların üzerinde kudret sahibi olduğu bir şeyde kadir olarak tavsîf edilemeyeceğine”³⁰ inanan Hürriyetçilere tatbik edildi. Niçin bu ismin kudreti insana bağlayan kimselere verildiği çeşitli şekillerde açıklanmıştır. Bu çeşitli açıklamalarla ilgili bir kolleksiyon içinde Goldziher'in saçma, mantıksız bir etimoloji (*lucus arnon lucendo*) anlamında Allah'ın kaderini inkâr edenlere *kaderiyye* denildiği açıklaması da dahil,³¹ Nallino tarafından yapılmıştır.³² Nallino kendisi Haarbrücker'in³³ onlar Kur'ân'da kullanılan *kader* teriminin anlamını ilk tartışan kimseler oldukları için kendilerine *kaderiyye* adı verilmiştir, şeklindeki açıklamasını kabul eder. Watt tarafından teklif edilen yeni bir açıklama *kaderiyye* teriminin Kaderciler ve Hürriyetçiler tarafından birbirlerine karşı kullandıkları fakat sonunda sadece Hürriyetçilere yapışan bir tahkîr lakâbı olarak başladığıdır.³⁴ Ben, hürriyetçilerin tavsîfi olarak, *kaderin* insanın kendi fiillerini tayin etme kudreti anlamını içeren yeni kullanımıyla birlikte, *kaderiyye* teriminin kullanılışının Grek fel-

²⁷ Alexander, *De Fato* IX. Krş. Cicero, *De Fato* V.

²⁸ Emunot IV, 4. s. 152. II. 10-11.

²⁹ Cuzari V, 20, s. 340, II. 10-11; s. 341, II, 5-7.

³⁰ *Makâlât*, s. 549.

³¹ C. A. Nallino, “Sul nomedi ‘qadariti,’” *Rivista degli Studi Orientali*, 7. (1916-18), 461-466.

³² Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 4, s. 95 (İng., s.101).

³³ Haarbrücker'in *Milel* tercümesi, c. II. s. 387.

³⁴ Watt, *Free Will*, s. 48-49.

sefesi kelime dağarcığının etkisine bağlı olduğunu önermek istiyorum. Yahya ed-Dımeşkî'nin Hristiyan ile Müslüman arasındaki tartışmaya ilişkin haberinde hür irâde sahibi kimse için kullanılan terim *antezonsios*dur ki, o tam olarak "kendi kudretiyle" demektir, ki o da "hür fail" demektir. Müslümanlarla Hristiyanlar arasında irâde hürriyeti problemi konusundaki tartışmalarda kullanılan *antezonsios* teriminin Arapçaya kendiliğinden kâdir (*kadir bi nefsihi*) olarak tercüme edildiğini kabul edebiliriz. Böylece, *kadir* terimi insanı, kendi kudretini tarif eden bir ifadede bir kere kullanılınca insanın kendi fiillerini tayin etme gücüne inanan kimselerin sıfatı olarak *kaderiyye* teriminin kullanılması çok tabîî idi.

Böylece ilk Hürriyetçilerin adı haline genel Kaderiyye adı Hristiyan kaynakları vasıtasıyla Grek felsefesi terminolojisinin etkisiyle ortaya çıkmıştır.

İslâm irâde hürriyetçiliğinin üzerinde bir Yahûdi etkisinin de olup olmadığı hakkında İsfârînî açık bir şekilde İslâm hürriyetçilerinin hür irâde inançlarını Yahûdi hürriyetçilerden aldığını ifade eder.³⁶ İki çağdaş Yahûdi âlim, Schreiner ve Neumark, Vâsıl'ın "insanların kesblerinden olan iyilik ve kötülük, güzellik ve çirkinlik dışında"³⁷ herşeyin takdir edilmiş olduğu anlamına gelecek cümlesinin "Sema-dan korkma dışında herşey Sema'nın kudretindedir"³⁸ şeklindeki rabbinik cümlenin etkisini yansıttığını düşünmektedirler. Bununla birlikte, kaydetmek gerekir ki, biz Vâsıl'ın cümlesinin rabbinik cümleden etkilenmiş olduğunu kabul etsek bile, yine de onlar arasında şöyle bir fark vardır. Vâsıl'a göre, takdir edilmiş olmak, Allah tarafından doğrudan yaratılmış olmak demektir;³⁹ rabbilere göre "Semâ'nın kudretinde olmak" Allah tarafından aracı sebebler vasıtasıyla dolaylı olarak yaratılmış olmak anlamına gelir.

Her ne kadar Mu'tezilîler insanın kendi fiilleri üzerinde gücünün bulunduğunu tasdik etme konusunda başlangıçtan itibaren Kaderiyye'yi takip ettilerse de, onlar gücün ona kendi fiilinin yaratıcısı olarak vasıflanması hakkını verip vermiyeceği hususunda emin değildirler. Bu yüzden Eşarî, *Makâlât*'ın ilk kısmında, insanın kendi fiillerini yaratıp yaratmadığı konusunda Mu'tezile arasında bir görüş ayrılığı olduğunu haber verir.⁴⁰ Daha sonra aynı eserde o, birisi dışında bütün Mu'tezilîler'in te-

³⁵ John of Damascus, *op cit.* (PG 94, 1589 B C).

³⁶ *Tebîr*, s. 133; krş. yk., s. 70. Krş. keza, yk., s. 605.

³⁷ *Milel*, s. 32.

³⁸ *Berakot* 33^b.

³⁹ Krş. yk. dipnot. 6.

⁴⁰ *Makâlât*, s. 228.

rimlerin gerçek anlamında insanın *fâil*, *muhdis*, *muhteri'* ve *münşi* olduğunu kabul ettiklerini bildirir.⁴¹ Birisi dışında, bütün Mu'tezile'nin onların sadece mecâzi değil fakat gerçek anlamlarında insana tatbik edilebilecekleri üzerinde görüş birliğinde oldukları terimler listesine yaratıcı (*hâlık*) terimi ehemmiyetle dahil edilmemiştir. Mu'tezile arasında "yaratıcı" terimi hakkındaki bu görüş ayrılığına ilişkin bir açıklama Cüveynî'nin şu cümlesinde bulunabilir: "İlk Mu'tezilîler ittifakla Allah'tan başka bir yaratıcının bulunmadığını ilan eden selefle temaslarının yakınlığı sebebiyle insana *hâlık* demekten çekinmişlerdir. Ne varki, daha sonraki Mu'tezilîler cür'et ettiler ve insana terimin gerçek [olduğunu düşündükleri] anlamda yaratıcı adını verdiler."⁴² Bu sonraki Mu'tezilîlerin kimler oldukları ve onların niçin insana yaratıcı terimini uygulamakta hiç tereddüt etmedikleri hakkında biz Taftâzânî tarafından şu cümlede haberdar edilmekteyiz: "İlk Mu'tezilîler insan hakkında yaratıcı (*hâlık*) terimini kullanmaktan çekindiler ve yalnızca *mûcid*, *muhteri'* ve benzeri terimler kullandılar. Fakat Cübbâî ve taraftarları terimlerin hepsinin aynı anlama geldiğini, yani yokluktan varlığa çıkaran anlamına geldiğini gördüklerinde cesaret buldular ve *hâlık* terimini kullandılar."⁴³ Cümlenin bu son kısmının ifade ettiği şey Cübbâî ve taraftarlarının "yaratıcı" terimi ile öteki terimler arasındaki farkı sadece sözel olarak telâkki etmeye başladıklarıdır. Cübbâî'nin bu görüşü Mu'tezile arasında hakim görüş haline gelmiş gibi görünüyor, zira Şehristânî genel olarak Mu'tezile'nin görüşleriyle ilgili açıklamasında "onların insanın kadir ve kendi fiillerinin, iyi ve kötünün hâlıkı olduğunda görüş birliğinde olduklarını" söyler.⁴⁴

Kendilerinin hür irâdeye inançlarının ifade edilişinde genel olarak Mu'tezilîler tarafından kullanılan kendi fiili üzerinde kudret sahibi olarak insan tavsîfi yaratıcı sıfatı eklendiğinde bile, insanın fiilinin Allah'tan tamamen bağımsız olduğu anlamına gelmez, çünkü, gerçekte insan fiil yapma gücüne sahip olsa da bu güç ona Allah'tan gelmektedir. Bu kudretin yahut yine söylendiği gibi, *istita'*anın insana Allah'tan nasıl geldiği konusunda iki görüş vardı.

Bir görüşe göre, insan insan olmak bakımından Allah tarafından doğuştan fiil yapma gücüyle donatılmıştır. Eşarî'nin Meymûniyye adına rivâyet ettiği ve onun Mu'tezile'in görüşüyle uygunluk içinde olduğunu söylediği görüş budur. O şöyledir: "Allah fiilleri insanlara havale (*tefvîz*) etmiş ve onlara mükellef oldukları bütün

⁴¹ Age., s. 539.

⁴² *İrşâd*, s. 106.

⁴³ Taftâzânî, s. 96. Niçin insana "yaratıcı" terimini tatbik ettiği hakkındaki Cübbâî'nin kendi cümlesi için, bk. s. 680-681.

⁴⁴ *Milel*, s. 30.

vazifeleri yapabilme gücü vermiştir, böylece hem inanmayan hem inananlar onları yapabilecek durumdadırlar ve Allah'ın insanların fiilleri konusunda irâdesi yoktur ve insanların fiilleri Allah tarafından yaratılmaz.”⁴⁵ Tarih itibariyle, bu hür irâde anlayışı önce Philon tarafından formüle edildi⁴⁶ ve bütün ilk Kilisesi Babaları tarafından sürdürüldü.⁴⁷

Bir başka görüşe göre, insan insan olmak bakımından doğuştan fiil yapma gücüne sahip değildir, fakat her bir fiille beraber Allah insanda onun kendi isteğiyle fiil yapabilmesini mümkün kılan bir güç yaratır. Yukarda zikredilen görüşten farklı olarak Hürriyetçiler arasında böyle bir görüşün mevcut olduğu Maimonides tarafından açık bir şekilde ifade edilmiştir, o, haklarında sadece onlar “insanın güç” (*istiâ'a*) sahibi olduğunu”⁴⁸ iddia ederler dediği, - ki bununla o hiç kuşkusuz Eşarî tarafından Meymûniye'ye nisbet edilen görüşü kaseder - kimselere zıt olarak onların “insanın kendinde yaratılmış bir kudretten ötürü fiil yaptığını”⁴⁹ iddia ettiklerini söyleyen Mu'tezile'den bahseder. Hiç kuşkusuz Maimonides'in bu dolaysız cümlesi bence şu anda bilinmeyen bir kaynağa dayanmaktadır. Bu mesele üzerinde Mu'tezile arasındaki görüş ayrılığına ilişkin bir dolaylı anlatım, inanıyorum ki, Eşarînin gücün devam edip etmediği konusunda Mu'tezile arasındaki görüş ayrılığına ilişkin tartışmasında farkedilecektir.⁵⁰ Bu görüş ayrılığının temeli, bana öyle geliyor, gücün insanda doğuştan bir yetenek olup olmadığı meselesidir, yani o insanın her fiilinden önce bulunan ve o nedenle devamlı olan bir güç müdür yoksa her bir fiille eş zamanlı olarak yaratılan ve fiiller devamlı yaratıldığı için, bekâsı olmayan bir fiilin gücü müdür, meselesidir.⁵¹ Sonuç olarak, her ne zaman Mu'tezilîler belli belirsiz fiil yapma gücüne sahip olarak insan hakkında konuşsalar, bununla onlar insan olmak bakımından insanın doğuştan sahip olduğu bir gücü yahut Allah'ın insanda her bir fiille birlikte yarattığı bir gücü kasediyor olabilirler.

Bundan başka Hürriyetçiler arasında hürriyet anlayışları bakımından başka bir fark vardı. Onların çoğuna göre, zikredilen her iki şekilde insanın Allah'tan aldığı

⁴⁵ *Makâlât*, s. 93. Franz Rosenthal tarafından *Muslim Conception of Freedom*, s. 21, dn. 50'de Serahsi'nin *Usûl* (Kâhire, 1372), I, 122'den iktibas edilen *tefvîz* tanımıyla karşılaştırmız.” *Tefvîz* ilahî iradenin ona seçme hakkı vererek ve böylece onun kendi fiillerinden sorumlu tutarak bir kişiye havalesi demektir.

⁴⁶ Krş. *Philo*, I, s. 425-428.

⁴⁷ Krş. age., I, s. 458-459 ve benim *Religious Philosophy*, s. 158-161.

⁴⁸ *Moreh* III, 17 (4), s. 337, I. 24.

⁴⁹ Age., I, (6), s. 141, I. 20.

⁵⁰ *Makâlât*, s. 230, II. 1-8.

⁵¹ Krş. aşd., s. 670.

fiil yapma gücü hem güzel ve iyi fiilleri hem de çirkin ve kötü fiilleri yapma gücüdür. Bununla birlikte, Hürriyetçilerden bir gruba göre, sadece “kötü ve çirkin fiiller insanların kendilerinden”, buna karşılık “güzel ve iyi fiiller Allah’tandır.”⁵² Bu görüşün ifade ettiği şey, öyle sanıyoruz ki, bir kimsenin, insanın kötü ve çirkin fiillerinin kaynağı olan Şeytanın dürtülerine uymada veya karşı koymada hür olduğu, fakat insanın iyi ve güzel fiillerinin kaynağı olan Allah’ın inâyetine (*grace*) karşı koymada hür olmadığıdır. Bununla birlikte, bu Hürriyetçi gruba göre, insanın hayrı yapmasını mümkün kılan ilahî inâyetin (veya lûtfun) insanın insan olmak bakımından doğuşunda Allah tarafından verilen bir güç mü yoksa Allah’ın insanda o fiili yapmak üzere iken her bir fiil ile birlikte yarattığı bir güç mü olduğu açık değildir. İlahî inâyetin kullanılışı hakkında benzer bir belirsizlik daha sonra Hâtırânî tartışmasında yer alır.⁵³

III. İNSAN FİİLLERİNİN DAHİLÎ MUHARRİK GÜÇLERİ OLARAK KELÂM’DA ve GAZALÎ’DE HÂTİRÂNÎ

İslâm’da Kadercilerle Hürriyetçiler arasında kötüyü yamasında insanın hür olup olmadığı konusundaki tartışma, onu kötüyü yapmak için teşvik eden bir güce karşı koymada insanın hür olup olmadığı anlamına gelir. Kur’ân’da bu güce şeytan denir ve her ne kadar o Allah tarafından yaratılmışsa da (7/11) açıkça Allah’ın izniyle, insanın baştan çıkarıcısı mevkiine konulmuş (7/15-17) ve açıkça sapıklığa götüren bir düşman (18/14) ve “tahrîki insanı kışkırtan biri (41/36) olarak tanıtılmıştır. Şeytanın bu tahrîki, Kadercilere göre, karşı konulmazdır, buna karşılık Hürriyetçilere göre ona karşı konulabilir, onun için insan ona karşı koymaksızın yapmaya tahrik edildiği kötülüğü yaparsa onu kendi hür irâdesiyle yapmış olur.

İnsanın düşmanı ve kötü baştan çıkarıcısı olarak bu şeytan tasviri hem Kitab-ı Mukaddes’in hem de rabbinik şeytan anlayışını yansıtır. Kitab-ı Mukades’de, çoğu kez şeytan hasım, yani insanın düşmanı olarak temsil edilmekle birlikte, o yanlış bir şey yapmak için insanın baştan çıkarıcısı olarak da tasvir edilir.¹ Rabbinik literatürde şeytan insanın düşmanı olmayı sürdürür, fakat insanın kötüye tahrik edicisi olarak onun rolü çok daha büyüktür ve o bilhassa “[insanı] cennetten aşağıya indiren ve sapıklığa götüren”² biri olarak tarif edilir. Fakat bu kötüye teşvik edici olarak

⁵² Malati, *Tenbîh*, s.126.

⁵³ Krş. aşd., s. 636.

¹ Chron 21: 1; krş. II. Sam. 24:1.

² *Baba Batra* 16^a.

rolünde o, şeytan gibi “düşman” denilen³ ve insanı kötüye “teşvik eden” diye tarif edilen,⁴ ama, Şeytanın aksine, insanın kendi içinde, onun kalbinde⁵ olduğu söylenen, kötü *yesser*⁶ ile özdeşleştirilir. Bununla birlikte, Kur’ân’da, insanın kendi içinde Rabbinik kötü *yesser*’e tekâbülden muharrik kötü bir güçten açık bir bahis yoktur. Bununla birlikte, “nefsi onu kardeşini öldürmeye itti.” (5/33) ve “gerçekten nefis kötüyü emretmeye alışkıdır.” (12/53) beyanlarında bu tür maharrik güce bir işaret var gibidir.

Kur’ân’da, insanın içinde Rabbinik iyi *yesser*’e tekâbülden muharrik iyi bir güçten de bahis yoktur. Kur’ân’da şeytana hasım olarak açıkça zikrolunan tek iyi muharrik güç bizzât Allah’tır. Bunu şu âyetlerde görebiliriz. “Eğer size Allah’ın fazlı ve rahmeti olmasaydı, pek azınız müstesna, şeytana uyup giderdiniz” (4/85); “Eğer size Allah’ın fazlı ve rahmeti olmasaydı, sizden hiç bir kimse asla temiz olamazdı, lakin Allah dilediğini temizler” (24/21); “Ve eğer Şeytandan gelen bir ayartma seni ayartırsa, hemen Allah’a sığın” (41/36); “Vesvese verenin şerrinden insanların Rabbine sığınırım” (114/1-4); “Gerçekte onun inananlar üzerinde hiçbir gücü yoktur” (16/101). Burada, yine insanın iyiyi yapmasının sebebi olarak Kur’ân’ın Tanrı anlayışı Kaderciler tarafından Allah’ın insanı iyiyi yapmaya zorladığı şeklinde anlaşılırken Hürriyetçiler insanın sahip olduğu seçme hürriyeti gücünün nihayet onu insanda yaratan Allah’a kadar geri götürülebileceği şeklinde anlamışlardır.

Ne var ki, giderek, İslâm’da insanı iyi veya kötü fiil yapmaya tahrik eden güçler ilgili yeni anlayışlar ortaya çıktı. Önce, şeytana karşılık olarak ve şeytan gibi Allah’ın insanın dışına yarattığı bir yeni iyi muharrik güç zuhur etti. İkincisi, hem hayır hem de şerr için herbiri Allah’ın insanın içindeki yaratmaları olan iki yeni muharrik güç ortaya çıktı.

İnsanın dışında yaratılan iyi muharrik güce yapılan gönderme şu hadiste yer alır:

İnsanın biri melekten ve öteki şeytandan olan iki ziyareti (*lemme*) vardır. Melekten olan ziyarete gelince, o hayra, Hakk’a inanmaya ve nefis yumuşaklığına delâlet eder; şeytandan olana gelince, o şerre, Hakkı inkâra ve nefsin kötülüğüne delalet eder.⁷

³ *Sıkkab* 52^a.

⁴ Age., 52^b.

⁵ Age., 52^a.

⁶ *Baba Batra* 16^a.

⁷ *Lisâni’l- Arab*’da (c.16, s. 26) iktibas olunmuştur; krş. Fritz Meier, *Die Fawaiḥ el-Gamal wa-Fawâṭib el-Gamal des Naḡm ad-Din al Kuḡrâ* (1957), s. 127, dn 3.

Böylece Kur'ân'da Allah'ın elçileri olarak hareket ettikleri söylenen melekler arasından bir melek şeytana rakip olarak Allah adına hareket etmek için seçilmiştir.

Farklı yorumlara elverişli terimlerle muğlak bir şekilde tarif edilen insan fiilleri için iki muharrik güç de bir başka hadiste görünür.⁸ Bu terimlere ilişkin yorum farkı bu hadisin ikisi İngilizce ve ikisi Fransızca, dört tercümesinde gösterilmiştir. Ben bu tercümeleri öncelik sırasına göre iktibas edeceğim ve bu tercümelerden ilkinde bu farklı yorumlara elverişli muğlak Arapça terimleri parantez içine alacağım.

1. E. E. Salisbury 1866: [İnsan soyunda] biri onu hayra sevkeden ve onu ona teşvik eden ve öteki onu şerre sevkeden ve ona onu teşvik eden iki eğilime (*bitânetâni*) sahip olmaya, bir halife yapılmamıştır. (*mâ istublîfe halîfetün*); ve korunan kimse Allah'ın koruduğudur."⁹

2. A. de Vlioger, 1903; "Her prensin etrafı iki tür sırdaşla kuşatılmıştır; kendisine iyiliği tavsiye eden ve onu ona teşvik edenler; kötülüğü tavsiye eden ve onu ona teşvik edenler; korunan kimse Allah'ın koruduğudur."¹⁰

3. O. Houdas, 1914: "Allah tarafından seçilen her halife fitrî iki hisse sahiptir, biri ona hayrı emreder ve onu bunu yapmaya teşvik eder, öteki şerri emreder ve onu bunu yapmaya teşvik eder. Korunan kimse Allah'ın koruduğudur."¹¹

4. W. M. Walt, 1948: "Biri ona iyiliği emreden ve onu iyiliğe teşvik eden, ve öteki ona kötülüğü emreden ve onu kötülüğe teşvik eden iki nedîmi olmayan bir "halife" yoktur ve korunan kimse Allah'ın koruduğudur."¹²

Bu dört tercümeden ikinci ve dördüncüsü onları muhtemelen öteki hadisin melek ve şeytanyla özdeşleştirerek iyi ve kötü teşvikçinin insanın dışında bulunduğu hükmetmiştir. Birinci ve üçüncü tercüme onları insanın içinde bulunduğu hükmetmiş ve birinci tercüme, Salisbury'ninki, göstermeye gayret edeceğim, insan fiilinin bu iki dahili muharrikinin Yahûdi geleneğinin iki *yesser*'i, iyi *yesser* ve kötü *yesser*, ile özdeşleştirilmesine dayanır. Salisbury'nin tercümesi hakkında kısa bir şerh yazmama izin verin.

Önce, Salisbury'nin *mâ istublîfe halîfetün* tabirini, "hiçbir insan yoktur," anlamına gelen "[İnsan soyunda] hiçbir halife yapılmamıştır", diye tercüme etmesi açık bir

⁸ Kader VIII, s. 255, Buhâri, *es-Sahih* (nşr. Krehl and. Juyhnboll).

⁹ "Muhammadan Doctrine of Predestination and Free Will", *Journal of the American Oriental society*, 8 (1866), s. 137.

¹⁰ *Kitâb al-Qadr*, s. 64.

¹¹ *El-Bokhari: Les Traditions Islamiques* IV, 324.

¹² *Free Will and Predestination in Early Islam*, s. 27.

şekilde Kur'ân'ın "Ben yeryüzünde bir halife yapacağım" (2/28) ve "Sizi yeryüzünde halifeler yapan O'dur" (6/165; 35/37) âyetlerine bina edilmiştir. Bu iki âyetten birincisinde Adem'e "halife" ve ikincisinde de genel olarak insanlara "halifeler" denmiştir.

İkincisi, onun tam karşılığı "dahili yanlar" demek olan *bitânetâni* terimini "eğilimler" terimiyle tercüme etmesi muhtemelen her insanda bir "iyi *yese*" ve bir "kötü *yese*", yani bir iyi eğilim ve bir kötü eğilim bulunduğu şeklindeki Rabbînik görüşü yansıtan pasajın kabûlüne dayandırılmıştır.

Tekil *hâtır* kelimesinin tesniyesi *hâtırâni* terimiyle ifade edilerek insanın içinde iki muharrik güç olduğunu açıkça kabul eden bir görüş Eşarî'nin *Makâlât*'ındaki kayıtlara göre, Nazzâm (ö. 845) tarafından takdim olunmuştur. Bu kayıtlar şöyledir:

1. İbrahim en-Nazzâm dedi: İhtiyârın sahih olması için biri harekete geçmeyi (*ikdam*) ve öteki geri durmayı emreden iki *hâtır* gereklidir. İbnü'r-Râvendî ondan onun ma'siyet *hâtır*ının Allah'tan geldiğini, ancak Allah'ın onu ma'siyete tahrik etmek için değil adil fiile sevk etmek için yarattığını söylediğini nakletmiştir.¹³

2. İbrahim en-Nazzâm insanın kalbinde iki *hâtır* olmadığı şey üzerinde [ihtiyâr] gücünün olmadığını iddia etti.¹⁴

Eşarî'nin birinci rivâyeti çok açık bir şekilde Nazzâm'ın ilk cümlesinin iki kısımdan oluştuğunu ifade eder, harekete geçmekle geri durmak arasında doğru seçim yapmak için iki *hâtır*'ın gereği ile ilgili kısım ve itaat ile ma'siyet arasında doğru seçim yapmak için iki *hâtır*'ın gereği ile ilgili kısım. Fakat bu iki kısım arasındaki ilişkinin ne olduğu açık değildir. Bir yandan, bu iki kısım iki farklı fiil türünü gösteriyor olabilir, harekete geçme ve geri durma terimleriyle ifade edilen ve sadece yapmak ve yapmamağın kastedildiği seküler denebilecek fiilleri gösteren birinci kısım ve itaat ve ma'siyet terimleriyle ifade olunan ve çok açık bir şekilde ilâhî emirlere itaat ve ma'siyetin kastedildiği dînî denebilecek fiilleri gösteren ikinci kısım. Öte yandan, ikinci kısım birinci kısmın, sadece harekete geçme ve geri durma ile ilâhî emirlere itaat ve ma'siyetin kastedildiğini açıklayan bir uzanımı olmuş olabilir. Bununla birlikte, Bağdâdî'nin Nazzâm'ın *hâtırâni* teorisine ilişkin az sonra iktibas olunacak^{14a} açıkça ya Eşarî'nin birinci rivâyetine yahut Eşarî tarafından bu birinci rivâyetinde kullanılan aynı kaynağa dayanan bir rivâyetten Eşarî'ni birinci rivâyeti-

¹³ *Makâlât*, s. 427-428 Rivâyetin ilk kısmı Şehristânî tarafından *Milel*, s. 41'de yeniden ortaya konmuştur. Bu konuda S. Horovitz'in *Ueber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam* (Breslau, 1909), s. 26.

¹⁴ *Makâlât*, s. 239.

^{14a} Krş. aşd., s. 631.

nin sadece ilâhi emirlere itaat ve ma'siyet fiilleriyle ilgili olduğu ve o yüzden *hâtîrânî*nin Nazzâm tarafından yalnızca dinî fiillerle irtibatlı olarak kullanılmak mecburiyetinde kalındığı neticesi çıkarılabilir. Bu sebepten, açıkça kendisinin daha uzun olan birinci rivâyetine dayanan ve kendi dilinde ifade olunan Nazzâm'ın *hâtîrânî* teorisine ilişkin kısa ikinci rivâyetinde, Eşarî Nazzâm'ın *hâtîrânî*'yi kullanmak mecburiyetinde kaldığı fiillerin yalnızca dini fiiller olduğunu açıkça belirtme gereği duymadı. Yine Eşarî'nin Nazzâm'la ilgili bir rivâyetinden, burada Nazzâm tarafından insanın kalbinde yaratılmış ve insana yalnızca ilahî emirlere itaatten geri durmasını "emreden" biri olarak tanıtilen mâsiyet *hâtırına* zıt olarak, şeytanın onun tarafından insanın kalbine girmesi mümkün olmayan ve insanı iyi ve doğru fiilleri işlemekten "nehyedenden" biri olarak tarif edildiğini anlıyoruz.¹⁵

Bu sûretle dinî fiillerle ilgili olarak insanın içinde *hâtîrânî* denilen iki zıt muharrik güç vardır. Nazzâm'a göre, seküler fiillerle ilgili olarak insanın içindeki iki zıt muharrik gücün ne olduğu Eşarî'nin onun hakkındaki iki başka rivâyetinden anlaşılabılır. Rivâyetler şöyledir:

1. Nazzâm dedi: Bütün cisimler hareket halindedir ve hareket ikidir. Harekete eğilim anlamında (*itimâd*) hareketi ve yer değiştirme (*nukle*) hareketi, ve onların hepsi gerçekten harekettir, buna karşılık sükûn ancak sözde mevcuttur.¹⁶

2. İbrahim en-Nazzâm dedi: (a) İnsanın hareketten başka fiili yoktur [ve aynı şekilde sükûn olan hareketten vazgeçme de harekettir]; insan nefste [mutâbık bir hareket olmadıkça bedeninde] bir hareket fiili meydana getirmez; (c) namaz ve oruç [ki bedeninin dini fiilleridir], irâdeler ve nefretler ve bilgi ve cehâlet [ki nefsin fiilleridir], [bedenin dini fiilleri olan inanç meseleleri hakkında söylenen] doğruluk ve yanlışlık, [bedenin dünyevî fiilleri olan] insanın konuşması ve susması ve insanın fiillerinin geri kalanları hareketlerdir."¹⁷

Bu iki rivâyet yukarda iktibas olunan rivâyetlerle birleştirildiğinde biz, ister dünyevî ister dinî olsun, bedeninin bütün zıt fiillerinin durumunda, nefsin mutabık zıt fiillerinin olması gerektiğini, fakat buna karşılık bedeninin dünyevî zıt fiillerinin durumunda nefsin mutabık zıt fiillerinin irâdeler ve nefretler yahut bilgi ve hayat gibi zıtlar olabileceğini, bedeninin dinî zıt fiillerinin durumunda, nefsin mutabık zıt fiillerinin itâat *hâtır*ı ve ma'siyet *hâtır*ı olduğunu anlarız.

¹⁵ Age., s. 436.

¹⁶ Age., s. 324. *İtimâd* terimi hakkında bk. S. Pines, "Études sur Awhad al-Zamân Abu'l Barakât al-Baghdâdî", *Revue des Études Juives*, 103 (1938), s. 45 vd. ve Goichon, *İbn Sinâ: Liure des Directives et Remarques*, s. 284-285, dn. 2.

¹⁷ Age., s. 403. Krş. *Milel*, s. 38: "Çeşitli formlarıyla bilgi ve iradeler nefsin hareketleridir."

Bağdâdî yukarda işaret olunan rivâyetinde Nazzâm'ın *hâtırâni* teorisini yabancı bir kaynağa bağlar. Ona göre, o Nazzâm tarafından Brahmanlar'dan ödünç alınmıştır, ki bu görüş onun tarafından şöyle ifade olunur.

Brahmanlar'a gelince, onlar Yaratıcının birliğini kabul ederler fakat {Onun gönderdiği} peygamberleri inkâr ederler ve onlar... insanın kalbinin *hâtırâniden* yoksun olmadığını iddia ederler. *Hâtırâniden* biri Tanrı'dandır ve bu birisi insanın dikkatini Tanrının bilgisi hakkında ve onu Tanrı'ya şükretme görevi hakkında bilmek zorunda olduğu şeylere çeker ve o insanı düşünmeye ve Tanrı hakkında Onun âyet ve delillerinden bilgi elde etmeye sevkeder."¹⁸ İkinci *hâtır* şeytandandır ve bu insanı Tanrı'dan olan *hâtıra* itâat etmekten vazgeçirmeye çalışır.¹⁹

Daha sonra Bağdâdî devamla Nazzâm'ın nasıl bu *hâtırâni* teorisine bazı değişiklikler soktuğunu göstermeye çalışır, itâat ve ma'siyet *hâtırlarının* Allah tarafından insanın kalbinde yaratıldıkları görüşü bu değişiklikler arasındadır.²⁰

İmdi, Brahmanizme ilişkin Bağdâdî'nin buradaki kısa açıklaması genel olarak İbn Hazm²¹ ve Şehristânî'nin²² onunla ilgili daha uzun açıklamalarına benzer. Fakat ne İbn Hazm'da ne Şehristânî'de *hâtırâni* hakkında bahs vardır ve ne de onlarda burada Bağdâdî'deki Şeytana tekabül eden bir varlıktan söz edilir. Gerçekte, Profesör Daniel H. H. Ingalls'ın bana anlattığına göre, Brahmanizm'de insanda iki zıt muharrik güç olduğu anlayışı yoktur. Bu sebeple, biz, Bağdâdî'nin Brahmanlar'ın *hâtırânisi* hakkındaki bilgisini aldığı Bramanizmle ilgili gerçek olmayan sözlü veya yazılı bir kaynağı olduğunu kabul edebilirsek de, İbn Hazm ve Şehristânî bu iki *hâtırdan* hiç söz etmemesi gerçeği çok açık bir şekilde Bağdâdî'nin bilgi kaynağının genel olarak bilinmediğini, şayet biliniyor ise de, yaygın bir şekilde kullanılmadığını ortaya koyar ve o yüzden insan Nazzâm'ın *hâtırâni* teorisinin kaynağı olup olmadığı konusunda şüpheye düşebilir. Bununla birlikte, Bağdâdî'nin rivâyetinden, Nazzâm'ın *hâtırâni* teorisinin Bağdâdî ve hiç kuşkusuz daha başkaları tarafından da yabancı kaynaklı olarak görüldüğü sonucu çıkarılabilir. Öyleyse bu yabancı kaynağın ne olmuş olabileceğini ortaya çıkarmaya çalışalım. Üç ihtimal görünmektedir.

~ ~

¹⁸ Saadia'nın İbrânice *otot u-mofetini*'in *âyât u-barâhin*, âyetler ve burhanlar diye tercümesi (Deut. 6/22) ve Kur'an (2/86) "Musa size burhanlarla (*bi'l beyyineti*) geldi." Krş. Kaufmann *Attributenlehre*, s. 15. dn. 28.

¹⁹ *Usûl*, s. 26; s. 154; s. 155.

²⁰ Age., s. 27, 155; *Fark*, s. 338'de Bağdâdî *hâtırâni* teorisini "Brahmanlara ve Kaderiyye"ye atfeder.

²¹ *Fısal*, I, s. 69.

²² *Milel*, s. 444.

Birincisi, insanı iyiyi ve kötüyü seçmeye götüren Zerdüşî “İkiz Ruhlar” öğretisi vardır. Literal bir tercümeden iktibas edilen metin şöyledir: “İmdi, başlangıçta kendilerini iyi çalışan İkiz (Twin) olarak açığa vuran bu iki ruh (*tâ mainyu*) vardı, düşüncelerde ve dahi kelimelerde ve fiillerde bu ikisi kendilerini iyi ve kötü olarak gösterir ve bu ikisinden akıllı olan doğru olanı seçer, fakat akılsız olanı öyle yapmaz” (Yasna XXX, 3).²³ Zerdüşî *tâ mainyu* ile Nazzâm’ın *hâtırânisi* arasındaki benzerlik çarpıcıdır. Nazzâm’ın gençliğinde “Seneviyye fırkası” ile birlikte olduğunun söylenmiş olması²⁴ onun üzerinde bir Zerdüşî tesirin kabulünü destekler gibi görünüyor. Ayrıca, *hâtır* teriminin çeşitli anlamları arasında “düşünce”, “akıl” (*mind*) anlamında vardır; ve *mainyu* terimi de böyledir:

İkincisi, daha önce zikredilen Yahûdi iki *yesser* öğretisi vardır. Yahûdi öğretisi ile Nazzâm’ın öğretisi arasında yalnızca genel bir benzerlik değil, fakat aynı zamanda Arapça *hâtır* ile İbranice *yesser* arasında bir irtibat da vardır, zira, her ne kadar bu iki terimin kökleri farklı alanlara sahipse de bu her iki terim “düşünce” “arzu” ve “eğilim” ile ilgili aynı türemiş sözlük anlamları kazanmıştır. Gerçekte, Saadia, kendisinin Pentateuch’un Arapça tercümesinde, İbrânice *yesser*’i (Gen. 6; 5; 8: 21; Deut, 31: 21) Arapça *hâtır* ile tercüme eder. Bundan başka Nazzâm’daki ma’siyet *hâtırı* ile Yahûdilik’deki kötü *yesser* arasında bilhassa çarpıcı benzerlikler mevcuttur. Tıpkı Nazzâm tarafından ma’siyet *hâtırının* Allah tarafından yaratılmış olduğunun söylendiği gibi, rabbiler tarafından da kötü *yesserin* bizzât Allah tarafından yaratılmış olduğu söylenir²⁵ ve tıpkı Nazzâm tarafından ma’siyet *hâtırının* iyi bir maksat için yaratılmış olduğunun söylendiği gibi rabbiler tarafından da kötü *yesserin* iyi bir maksat için yaratılmış olduğu ve Allah tarafından yaratılan “çok iyi” olarak nitelenen (Gen. 1:31)²⁶ şeyler arasına dahil edilmiş olduğu söylenir.

Üçüncüsü, *hâtır* teriminin “nefs” anlamı da olduğu için, itâat *hâtırı* ile ma’siyet *hâtırı* arasındaki ayırımın Eflâtun’un insan nefsindeki iki kısım, yani birincisi, insanı zararlı ve tehlikeli bir şeyden alıkoyan aklî ve ikincisi insanı ona teşvik eden gayr-i aklî veya şehvî kısım arasındaki ayırımı yansıtmaya mümkündür.²⁷ Yahut, “arzu” anlamında *hâtır* terimi Aristo’nun *orexis* terimini kullanışını yansıtıyor olabilir, ki o akıl (*nous*) ile birleştiğinde “akla göre” kullanılır ve “rasyonel arzu” ya boyun eğe,

²³ *The Divine Songs of Zarathushtra* (terc. Irach J. S. Taraporewala), s. 136, Bombay, 1951.

²⁴ Bağdâdî, *Fark*, s. 113.

²⁵ *Berakot* 61^a.

²⁶ *Genesis Rabbah* 9, 7.

²⁷ *Rebup lic* IV. 439 C D.

fakat hayal gücü ile birleştğinde ve akla aykırı kullandığında şehvete boyun eğer,²⁸ ki bu bakımdan o Nazzâm'ın itâat *hâtır*ı ve ma'siyet *hâtır*ına tekâbü'l eder.

Nazzâm'ın *hâtırânî* teorisini aldığı kaynağın bunlardan hangisi olduğu hakkında spekülasyon yapmak beyhûde olacaktır. Bütün öteki Kelâmcıların olduğu gibi seçmecilik Nazzâm'ın özelliğidir ve bundan dolayı biz onun *hâtırânî* teorisinin aslının bu kaynakların hepsinin bir bileşiminde olduğunu kabul edebiliriz

Yahûdî iyi ve kötü *yeser* anlayışı ile felsefenin aklî ve gayr-i aklî arzuların yahut aklî ve gayr-i aklî nefslerin bir bileşimi zaten Philon'da görülmektedir"²⁹ ve o Hristiyanlık'ta da gösterilebilir. Bu nedenle *hâtır* terimi Nazzâm tarafından hangi anlamda kullanılmış olursa olsun, ister arzu yahut eğilim, isterse akıl yahut nefis anlamında olsun, onun tarafından *hâtırânî*, insanı dünyevî fiillere karşı koymaya teşvik eden bazı genel dahili muharrik güçlerden ayrı olarak, insanı dînî fiillere karşı koymaya teşvik eden iki özel dahîlî muharrik güç olarak tasavvur edilmiştir. Bu her iki fiil türünde de Nazzâm bir Mu'tezilî olarak, insanın iki zıt teşvikçi arasında kendi seçimini yapmada hür olduğuna inanıyordu.

Mu'tezilî Nazzâm tarafından takdim edilen *hâtırânî* teorisi onun Mu'tezilî yoldaşları arasında çeşitli tepkilerle karşılandı. Eşarî'nin rivâyet ettiğine göre Ebû'l-Huzeyl ve öteki Mu'tezilîler'den [bir kısmı] onu kabul ettiler fakat onlar ma'siyet *hâtır*ının şeytandan geldiğini söylediler.³⁰ Bununla birlikte, ötekiler onları tamamen reddettiler. Sonuncular hakkındaki rivâyetler şöyledir:

(1) Bısr b. el-Mu'temir dedi: Fiilinde ve seçtiği şeyde hür olan kimse *hâtırânî*ye muhtaç değildir, bunun delili önce şeytandır, çünkü şeytanın *hâtır*ı olduğuna dair bir haber yoktur.³¹

Burada gönderme Kur'ân'daki şeytanın yahut daha çok İblis'in Allah tarafından yaratıldığının ve O'na karşı geldiğinin söylendiği âyetleredir (7/10-11; 38/77) fakat bu âyetlerde onu Allah'a karşı gelmeye götüren herhangi bir *hâtır*dan bahis yoktur.

(2) Bazıları dediler ki: İnsanın kendi tabiatıyla yapmaya eğilim duyduğu ve yapmayı istediği fiillerde onu onları yapmaya sevkeden bir *hâtır*a ihtiyacı yoktur. Ancak, insanın hoşlanmadığı ve nefret ettiği fiillere gelince, eğer bu fiiller ilâhî emir-

²⁸ *De Anima* III, 10, 433^a, 9-30.

²⁹ Krş. *Philo*, II, 288-290.

³⁰ *Makâlât*, s. 429. Benim prantez içine "bir kısmı" niteleyeni ilâve etmemin nedeni için bk. aşd. dn. 33.

³¹ Age., s. 428; krş. *Milel*, s. 45.

lanmaya ve kendi seçimini yapmaya muktedir olur, yahut (3) Allah bu ma'siyet teşvikçisini itâat teşvikçisi haline getirebilir. Bununla birlikte, bu yardımcı ilahi inâyetin bu adı verilmeyen "topluluk" ve İbnu'r-Râvendî tarafından hür bir inâyet olarak mı yoksa halk edilmiş bir inâyet olarak mı anlaşıldığı açık değildir.

Nazzâm'ın, biri iyi fiillere ve öteki kötü fiillere teşvik eden iki dahili muharik güç anlamında kullanılan *hâtırânî* teorisi sünnî Kelâmcılar arasında, sûfilerce kendilerinden biri olarak itibar edilmekle birlikte, Bağdâdî, Şehristânî ve daha başkaları tarafından sünnî Kelâmcılar arasına dahil edilen Muhâsibî tarafından kabul edildi.³⁵ Ancak, Nazzâm'ın *hâtırânî* teorisini kabul ettiği halde, bir kaderci olarak Muhâsibî iki *hâtır*dan ne birinin ne de ötekinin teşvikine uymada insanın hür olduğuna inanmadı ve onun için, âdeta teorinin asıl gayr-i sünnî anlamını değiştirmek maksadıyla o ne *hâtırın* tesniyesi olan *hâtırânî* terimini kullanır ve ne de *hâtırın* bir türü ile öteki *hâtır* türü arasındaki zıtlıktan söz eder; onun yerine o *hâtırın* çoğulu olan *hatarât* terimini kullanır ve *hatarâtın* bir türü ile *hatarâtın* öteki türü arasındaki zıtlıktan söz eder, tekil *hâtır* onun tarafından sadece bu iki *hatarât* türünün birinin, kaynaklarından biri olarak kullanılır.³⁶ Nitekim, Nazzâm'ın "biri harekete geçmeyi [yani, itâat] ve öteki geri durmayı [yani, ma'siyet] emreden iki *hâtır* olması gerekir" cümlesini yansıtarak o "Allah'ın yasalarının muhafazası her iyi ve kötüyü teşvik eden kalbin *hatarâtı* gereği"³⁷ olduğunu söyler. Bununla birlikte, Nazzâm'a göre, her iki *hâtır* Allah'tan geldiği ve Ebu'l-Huzeyl'e ve başkalarına göre ma'siyet *hâtır*ı Şeytandan geldiği halde Muhâsibî kendisinin iyi ve kötü *hatarâtının* kaynağına ilişkin farklı bir açıklama sunar.

Onun iyi *hatarâtın* kaynağına ilişkin açıklaması iki kısımdır.

Birincisi, onlar "Allah'ın onu canlandırmasından sonra akıldan"³⁸ gelir. Cümle nin ilk kısmı çok açık bir şekilde Aristo'nun rasyonel arzu istek ve akıldan doğan şeklindeki cümlesini yansıtır.³⁹ İkinci kısım ise akıllı Allah'ın emrini yerine getiren tek şey yaparak Aristo'nun ve Kur'an'ın öğretisini bağdaştırma teşebbüsüdür.

İkincisi, Muhâsibî aklın ve uyanışının kısmen "Allah'ın insan zihnine Onun insanın kalbine yerleştirdiği bir *hâtır* yaratmak sûretiyle [Allah'ı hâtırlamayı] hâtırlatmasına"⁴⁰ ve kısmen de "Onun meleğe insan zihnine [Allah'ı hâtırlamayı] hâtırlat-

³⁵ *Kitâbü'r-Riâye li hukûki'l-lah* (nşr. Margaret Smith), Introduction, s. [XV].

³⁶ Krş. acd. dn. 40.

³⁷ *Op cit.* dn. 35, s. 44, II. 3-4.

³⁸ Age., I. 9.

³⁹ Krş. yk. dn. 27.

mayı emretmesine" bağlı olduğunu açıklar.⁴⁰ Meleklerle ilgili olarak Muhasibî Abdullah b. Mes'ud adına yukarıda melekten gelen ziyaret hakkında iktibas olunan hadisi aktarır⁴¹ ve bunun üzerine Abdullah b. Mes'ud'a nisbet edilen bir hadiste melekten gelen ziyaretin Allah demek olduğunun söylendiğine dikkat çeker.⁴² Bütün bunlar Nazzâm'ın itâat *hâtırını* hadisinden meleği ve Kur'ân'ın Allah'ı ile bağdaştırma teşebbüsü gibi görünmektedir.

Onun kötü *hatarâtın* kaynağına ilişkin açıklaması da iki kısımdır.

Birincisi, onlar "nefsin şehvet arzusundan (*bevan*)" gelir.⁴³ Bu, kabul edebiliriz, kötü *hatarât*'ın Aristo'nun "şehvet" dediği, yani, ona göre, onunla insanın akla aykırı hareket etmeye eğilimli olduğu arzu ve hayalden doğan şehvet arzusundan gelir demektir,⁴⁴ yahut o onların Eflatun'un nefsin "gayr-i aklî veya şehvî" kısmı dediği şeyden geldiğini ifade eder⁴⁵ Bunun felsefî bir görüşle alakasının olduğu Muhasibî'nin "filozoflardan (*hukemâ*) birisi dedi: Eğer aklın şehvet arzusuna hükmetmesini istiyorsan hedefi görünceye kadar bir haz fiili işlemeye kalkışma,"⁴⁶ şeklindeki son cümlesinden aşıkardır. Bu iktibasın doğrudan yakın kaynağı ne olursa olsun, nihayetle o Eflatun'un "bütün şehvî arzular"ın "bilgi ve akıl"⁴⁷ tarafından denetlemesi gerekir şeklindeki tavsiyesine ve Aristo'nun rasyonel arzu daima bir amaca yönelmiş olan pratik aklın rehberlik ettiği şeydir, şeklindeki cümlesine dayanır.⁴⁸ Kötü fiillerin kaynağına ilişkin bu felsefî açıklamanın nassî delîli olarak o şu iki Kur'ân âyetini iktibas eder: "nefsi ona kardeşini öldürmeyi mübah gösterdi" (5/33) ve "nefs muhakkak kötülüğü emretmeye alışkındır" (12/53). Bu âyetlerdeki "nefs" terimini o gayr-i aklî veya şehvî nefis olarak anlar.⁴⁹

İkincisi, onlar "düşmandan",⁵⁰ yani "Şeytan"dan⁵¹ gelir ki, bu konuda o nassî delîl olarak bazı Kur'ân âyetlerini iktibas eder.

⁴⁰ *Op. cit.*, s. 44, II. 15-16.

⁴¹ Krş. yk. dn. 7.

⁴² *Op. cit.*, s. 44, II. 16-18.

⁴³ Age., II. 8-9.

⁴⁴ Krş. yk. dn. 28.

⁴⁵ Krş. yk. dn. 27.

⁴⁶ Muhâsibî, s. 45.

⁴⁷ *Pepublic* IX, 586 D.

⁴⁸ *De Anima* III, 10, 433^a, 13-14 ve 22-25.

⁴⁹ *Op. cit.*, s. 44, II. 20-21.

⁵⁰ Age., I. 9.

⁵¹ Age., s. 44, I. 21, s. 45, I. 1.

Şu halde burada biz Nazzâm'ın *hâtûrânî*sinin bir ölçüde değiştirilmiş şeklini yalnız Kur'ân'ın Allah'ı ve Şeytan'ı ve hadisin Şeytan'ı ile değil fakat aynı zamanda felsefenin aklî ve gayr-ı aklî veya şehevî nefsi ile birleştirme teşebbüsüyle karşı karşıyayız.

Nazzâm'ın *hâtûrânî*sinin hadisin Şeytan'ı ve felsefenin aklî ve gayr-ı aklî veya şehevî nefsi ile birleştirmek sûretiyle bazı felsefî kavramlarla özdeşleştirilmesi Gazâlî'nin İhyâsında “*Şerhü acâibil-kalb*” başlıklı XXI. Kitab'ında da görülür.⁵² En azından bir kere Nazzâm'ın *hâtûrânî* terimini,⁵³ ki tekili *hâtûr*dur, kullanan ve Nazzâm gibi, iki *hâtûr* türü arasındaki zıtlıktan bahseden Gazâlî aynı zamanda *hâtûr*ın çoğulu olan *havâtûr* terimini kullanır ve yine bu iki *havâtûr* türü arasındaki zıtlıktan bahseder.

Gazâlî *hâtûra* ilişkin tartışmasına kendisinin *Makâsidü'l-Felâsife* adlı eserinde “hayvânî nefsin güçleri”⁵⁴ ve daha önce İhyâ'nın XXI. Kitab'ında “kalbin orduları”⁵⁵ olarak nitelendirdiği terimler çerçevesinde anlamını açıklamaya çalışarak başlar. Şimdi, Aristo⁵⁶ ve İbn Sina'dan⁵⁷ sonra onun tarafından da nefsin güçleri “müdrîke güçleri” ve “muharrike güçleri”⁵⁸ olmak üzere ikiye ayrılır. *Makâsîd*'inde o bu güçlerin tek kaynaktan, nesfden geldiğini ve onların işlevlerinin birbirine bağlı olduğunu söyler.⁵⁹ Ve böylece burada o nasıl *hâtûr*ın nefsin muharrik bir gücü olduğunu ve ancak kaynağının nefsin müdrîke gücünde bulunduğunu göstermeye çalışıyor.

Onun kaynağının nefsin müdrîke gücünde bulunmasına gelince, o *havâtûr*ın iki iç duyu, yani zakire ve musavvıra duyuları vasıtasıyla nefis üzerine bırakılan izlenimler olduğunu söyler: “Musavvıra'nın, işlevi gerçek nesnelerin sûretlerinden yeni hayali sûretler inşa etmek olan bir iç duyu olduğu söylenebilir.”⁶⁰ Gazâlî'nin kendi kelime-

⁵² *Kitâb Serb Acâ'ib el-Kalb in İhyâ*, nşr. Kâhire 1358/1939, c. III, s. 2-47. German: *Die Wunder des Herzens*, by Karl Friedrich Eckmann, Mainz 1960, s. 54, dn. 2. *hâtûr* terimi ile ilgilenen kimseler için şu iki referansı ihtiva eder: R. Hartmann, *Al-Kuschairis Darstellung des Sûfitismus*, s. 80-81; R. A. Nicholson *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 387, Section: Technical Terms of the sûfis; J. Obermann, *Der Philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazâlîs*, s. 158.

⁵³ Age., Section; Beyân Tasallut al-Shaytân ala'l-Kalb bi'l-Waswâs; III, s. 25, I. 30; krş. aşd. dn. 76.

⁵⁴ *Makâsidü'l-Felâsife*, Kahire, s. 276.

⁵⁵ *Beyân Cunûd el-Kalb*, III s. 5.

⁵⁶ *De Anima* II, 9, 432^a, 15-17.

⁵⁷ *Necât* s. 259; *Şifâ*; (1) nşr. J. Bakos, *Psychologie d'Ibn Sinâ*, 1956, s. 41; (2) nşr. F. Rahman, *Avicenna's De Anima*, 1959, s. 41.

⁵⁸ *Makâsîd*, s. 276.

⁵⁹ Age.,

⁶⁰ Krş. benim “The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts,” *Harvard Theological Review*, 28 (1935), 69-133.

leriyle “Kalbde doğan tikel izlenimler *havâtırdır*. *Havâtırla efkâr ve ezkârdan* kalbde doğan şeyi kasedediyorum ve bununla da kalbin bilgiyi idrakinin ya yeni bir şey üretmek yahut hatırlamak yoluyla olduğunu kasedediyorum. Kalbin onları unutmasından sonra hatırlanmaları sebebiyle onlara *havâtır* denir.”⁶¹

Onun nefsin bir muharrik gücü olmasına gelince, Gazâlî’nin buradaki tartışması kendisinin “Kalbin Orduları” başlığı altında muharrik güce ilişkin daha önceki tartışmasını yansıtır, ki orada, o İbn Sinâ’yı takip ederek,⁶² muharrik gücü başka iki alt güce ayırır: (a) kalbde şehvet duygularını ve öfkeyi yahut kaçınma ve kovalama duygularını tahrik eden güç; (b) organlarda, kaslarda ve sinirlerde bilfiil hareket meydana getiren güçtür.⁶³ Muharrik gücün bu iki ‘alt-gücü onun tarafından sırasıyla “irâde”⁶⁴ ve “kudret”⁶⁵ terimleriyle ifade edilir ki, bu terimleri o *İhyâ*’nın başka yerlerinde de insan fiilleriyle bağlantısı bakımından benzer iki muharrik alt-gücün tanımı olarak kullanmıştır.⁶⁶ Bununla birlikte, *Makâsıd*’da muharrik gücün kudrete tekâbüle eden ikinci alt-gücü için özel bir terim yoktur; ve birinci güce gelince Gazâlî onun için irâdeden başka bir terim kullanır. Ne var ki, onun birinci alt-güc için bu başka terimi seçmesine önsöz olarak o “irâdenin ancak *şehvet* ve *nüzû*’dan oluştuğunu” söyleyerek yola çıkar. Daha sonra o devamla *nüzû*’un ya elde etmeye yönelik *şehvet gücü* yahut sakınmaya yönelik *öfke gücü* olabileceğini söyler.⁶⁸ Sonunda o “*nüzû*’ *kuvveti*”nin sevkeden ve emreden bir kuvvet olduğu” neticesine varır.⁶⁹ Böylece *nüzû*’ veya *nüzû*’ *kuvveti* onun tarafından *Makâsıd*’da muharrik gücün ilk alt-gücünün bir tavsîfi olarak kullanılmıştır. Laf arasında *nüzû*’ teriminin Aristo tarafından hareketin ilkesi hayvanlarda isteğin eşlik ettiği *ormi* (impulse) ve insanda istek ve aklın eşlik ettiği ormidir şeklindeki cümlelerinde kullanılan *ormi* terimini yansıttığı gösterilebilir.⁷⁰ Nitekim İskender Afrodisi’nin kayıp Grekçe eserinin Arapça tercümesinde *iştîyâk* terimi de bu Grekçe terim anlamında kullanılmıştır.⁷¹

⁶¹ *İhyâ*, III. *Beyân Tasallut eş-Şeytân*.

⁶² *Necât*, s. 259; *Şifâ*; (1) s. 41-42; (2) s. 41.

⁶³ *İhyâ*, *Beyân Cümîl al-Kalb*, III. s. 6.

⁶⁴ Age., s. 6.

⁶⁵ Age., s. 6.

⁶⁶ *İhyâ*, *Kitabü’t-Tevbe*, IV, s. 6.

⁶⁷ *Makâsıd*, s. 276. *Makâsıd*’ın İbranice ve Latince tercümelerine dayanarak, s. 276’da 12. satırın sonundaki *şehvet* ile 13. satırın başındaki *nüzû*’ arasına başka bir *nüzû*’ koymak suretiyle Arapça matbû’ metin tasbih edilmelidir. Benim iktibasım tasbih edilmiş okuyuştan tercüme edilmiştir.

⁶⁸ Age., s. 276.

⁶⁹ Age., s. 277.

⁷⁰ *Ethica Eudemia* II, 8. 1224^a, 16-20.

⁷¹ Krş. benim “The Problem of the Souls of the Spheres from the Byzantine Commentaries on Aristotle through the Arabs and St. Thomas to Kepler,” *Dumbarton Oaks Papers*, No. 16 (1962), 65-93.

Daha önce *İhya*'da, "Kalbin Orduları" başlığı altında, *irâde* teriminin yerine koyduğu bu *nîzzâ*' terimidir, şimdi, "Vesvese yoluyla Şeytanın Kalbe Tasallutu" başlığı altında, o onun yerine nefste bazı hareketleri, ki sonunda bedende hareketlere yol açar, tahrik eden bir şey kapasitesi içinde, "*havâtır* irâdelerin muharrikidir" ve "*havâtır* fiillerin başlama noktasıdır"⁷² genel ifadeleriyle, *hâtır* terimini koyar. Daha sonra zihninde kendisinin *İhya*'nın başka yerlerinde irâde" terimi için "irâdenin kararı (*cezmi*)" tabirini kullanışı⁷³ ve orada kendisinin bedeninin hareketlerine, ki o onlardan elin hareketini zikreder, "insanın nefsinde *kasd* denen güçlü kesin bir *meylin* tekaddüm etmesinin zorunlu olduğu şeklindeki ifadesi olduğu halde ve aynı olmalarına karşın aynı şeyleri ifade eden terimleri kullanarak, o şöyle der: "Şu halde *hâtır* *rağbeti*, *rağbet* kararı (*azm*), karar *niyeti* ve niyet de organları harekete geçirir."⁷⁵

Böylece Gazâlî buraya kadar *hâtır* insanı çeşitli türden dünyevî fiillere sevkeden bir muharrik güç olarak ele aldı. Şimdi ise o, insanı çeşitli dinî fiillere sevkeden bir muharrik güç olarak *hâtır* tartışmasına koyulacaktır.

*Havâtır*dan, diyor o, bir kısmı dinî görüş noktasından iyi olan fiillere ve diğerleri dinî görüş noktasından kötü olan fiillere götürür. Bu sebeple bu *havâtır* birbirine zıt iki gruba ayrılır, onlardan her biri topluca bir tek *hâtır* oluşturur ve onların ikisi bir tesniye, *hâtırânî* teşkil eder ki bu ikisinden biri "ilâhî ilham adıyla övülen *hâtır*dır" ve öteki "*hâtır*" şeytanî vesvese adıyla yerilen *hâtır*'dır," ve hem övülen hem de yerilen *hâtır*, diye devam eder o, insanların kalbinde Allah tarafından yaratılır, lâkin onlar orada iki farklı sebep vasıtasıyla yaratılır, "hayra yol açan *hâtır*"ın sebebi melek ve "şerre yol açan *hâtır*"ın sebebi şeytandır."⁷⁶ Daha sonra, bu tartışma boyunca, o iyi *hâtır* ve kötü *hâtır*a iki başka dahili muharrik gücü, yani aklî ve gar-i aklî-nefsi ve-ya şehveti ilâve eder.⁷⁷

Ve böylece Gazâlî'nin övülen *hâtır*ı ve yerilen *hâtır*ı Nazzâm'ın tâat *hâtır*ına ve ma'siyet *hâtır*ına ve yine rabbilerin iyi *yesser* ve kötü *yesserine* benzer. Fakat yine onların arasında bir fark vardır. Nazzâm'a ve rabbilere göre insan kendi gücüyle içindeki iki zıt muharrik güçten birinin veya ötekinin tahrikine izin vermekte hürdür. Gazâlî'ye göre ise böyle değildir. Ona göre, "tâat ve ma'siyet fiillerinin"⁷⁸ hepsi "Al-

⁷² *İhya*, *Beyân Tasallut eş-Şeytan*, III. s. 25.

⁷³ Age., *Kitâbü't-Tevbe*, IV, s. 6. I. 16 ve I. 19.

⁷⁴ Age., I. 27.

⁷⁵ Age., *Beyân Tasallut eş-Şeytan*, III, s. 25.

⁷⁶ Age., II. 31-35.

⁷⁷ Age., *Beyân Sûr'at Tekallübü'l-Kalb*, II, s. 45-46.

⁷⁸ Age., s. 46, I. 27.

lah'ın önceden takdir edilen kararıyla" vukû bulur.⁷⁹ Augustine'nin "Allah'ın ebedî hayat için önceden takdir ettiği" kimseler vardır ve "Allah'ın ebedî ölüm için önceden takdir ettiği" kimseler vardır⁸⁰ şeklindeki cümlelerinden birini andıran bir pasajda o şöyle der: "Allah cenneti yarattı ve O onun için insanlar yarattı ve o insanları iyi ameller işlemekle meşgul eder; O cehennemi yarattı ve O onun için insanlar yarattı ve o insanları günahlar işlemekle meşgul eder."⁸¹

Fakat burada Gazâlî zorluğun farkına varmış gibi görünüyor. Eğer bütün insan fiilleri önceden takdir edilmişse, bütün bu kalbin orduları, övülen ve yerilen *hâtır*, melek ve şeytan, akıl ve akılsız nefs denen şeylere ne gerek vardı? Ve sanki o böyle bir soruyu önceden tahmin ederek bir cevap verme gayretiyle bu kalbin ordularının maksadı olarak düşündüğü şeyle ilgili bir açıklama olacak gibi görünen şeyi sunmaya devam eder. Onların maksadı, der gibi görünüyor o, Allah'ın kendisinin çeşitli gizemli yollarında Onun önceden takdir olunmuş mucizelerini yapmak için kullandığı vasıtalar olarak görev yapmaktır, çünkü, her insanın fiillerinin ne olacağı ezelden onun tarafından takdîr edilmiş olsa da, önceden takdir edilmiş velinin hayatını tek düze sıkıcı sönük bir velâyet hayatı olması ve önceden takdir edilmiş günahkârın hayatının devamlı heyecan veren cümbüşlü bir günahkârın hayatı olması onun irâdesi değildir. Onun anlaşılmasız hikmetiyle, veli ve günahkârın önceden takdir edilen sonuna giden yol iyi ve kötü niyetlerle ve birbiriyle çatışan arzular, irâdeler ve fiillerle döşenmiş olacaktır. Bu yüzden, örneklemede Gazâlî insanların kalplerini üzerinde soylu ve bayağı bir *havâtır* topluluğu ve akıllar ve akılsız nefisler tarafından ve iki misafir yıldız, melek ve şeytan tarafından dramatik oyunların oynandığı sahneler olarak tasvir eder. Zaman zaman mutlu sonlara ve kimi zaman da mutsuz sonlara erişen planlar ve karşı planlar vardır.⁸² Ve perde indiğinde, Gazâlî dinleyicilere şöyle hitap eder gibidir: Seyrettiğiniz aktörlerin kendi güçleriyle kendi seçimleri olan sonlara doğru hareket eden hür failer olduğunu sanmayınız; hayır, onlar yalnızca görünmeyen bir el tarafından, büyük oyun yazarı Allah tarafından tasarlanmış önceden belirlenen sonlara götürmek için hesaplanarak yazılan rollerin icrasında kullanılan oyuncak kişilerdir.

⁷⁹ Age., II. 33-34.

⁸⁰ De Anima et Ejus Origine IV, XI, 16; krş. De Civitate Dei XV, I, 1; Enchiridion 100. Krş. benim Religious Philosophy, s. 175-176.

⁸¹ *İhyâ; Beyân Sur'at Tekallüb el-Kalb*, III, s. 47. Krş. Müslim'in *Sabîb*'inden iktibas, yk. s. 603. dn. 4.

⁸² *İhyâ*, agy. s. 45-46.

IV. DOĞAN FİİLLER (MÜTEVELLİDÂT)

İnsan fiillerinin hür olduğu öğretilerinde Mu'tezilîler insan fiillerini teşkîl eden şey hakkında problemle karşılaştılar. Bu tür fiillere ilişkin bir sınıflandırma Mu'tezilîliğin kurucusu, Vâsıl b. Ata tarafından kendisinin "insanın fiilleri hareketler, sü-kûnler, eğilimler (*i'timâdât*), nazar ve bilgi altında sıralanır"¹ şeklindeki cümlesinde muğlak bir şekilde telkin edilmiştir. Şeklî bir sınıflandırma Ebû'l-Huzeyl tarafından kendisinin "kalbin fiilleri" ve "organların fiilleri"² arasındaki ayırımında yapılmıştır, ki onların her ikisi de onun tarafından kendisinin "insanın kendindeki fiiller"³ olarak nitelediği şeye dahil edilir. Üçüncü tür insan fiilleri onun tarafından "bir insanın fiilinden doğan (*tevellüt eden*) fiil"⁴ olarak tavsîf edilir ki, kısaca *tevellüd*⁵ ve *mütevellidât*⁶ terimiyle işâret olunur, ayrıca "doğan fiiller" teorisi de denir. Kalbin fiilleri ve cismânî organların fiilleri arasındaki ayırım genel olarak kabul edilmiş görünmekle beraber, insanın kendi bedenindeki yani kendi içindeki fiiller ile onun başka bir cisimdeki fiilleri, doğan fiiller (*mütevellidât*) arasındaki ayırım, göreceğimiz gibi, genel olarak kabul edilmiştir. Bu tür bir ayırım, kaydedilebilir ki, Aristo'nun birkaç cümlesinin birleştirilmesinde ifade edilmektedir. Nitekim, bir yerde, Aristo gerçekte akılla veya hayal ile birleşen şiddetli arzusun "cismânî" bir şey vâsıtasıyla nefsin içinde bulunduğu bedende hareket meydana getirdiğini söyler,⁷ ki "cismânî" bir şey onun tarafından başka bir yerde "bir kudret ve kuvvet" anlamında açıklanmıştır.⁸ Başka bir yerde, o "kuvvetin [hareket eden yahut değişenden] başka bir şeyde bulunan hareket ya da değişmenin kaynağı demek olduğunu... çünkü, mesalâ, bina yapma sanatının, binâ edilen şeyin kendinde bulunmayan bir kuvvet olduğunu"⁹ söyler ki, buna göre, Aristo'nun akılla veya hayal ile birleşen şiddetli arzusun onun vâsıtasıyla nefsin içinde bulunduğu cismi hareketler ettirir dediği kuvvet",¹⁰ ona göre, hareket eden cinsinden başka bir şeyi de hareket ettirir.

¹ *Milel*, s. 32.

² *Age.*, s. 35.

³ *Makâlât*, s. 402.

⁴ *Age.*, s. 402; *Milel*, s. 35.

⁵ *Makâlât*, s. 400.

⁶ *Age.*, s. 405.

⁷ *De Anima* III, 10, 433^b, 13-19; krş. Hicks, *ad loc.*

⁸ *De Motu Animalium*, 10, 703^a.

⁹ *Metaph.* V, 12, 109^a, 15-17 Her ne kadar *Metafizika*'nın Arapça tercümesinin burada farklı bir anlamı var gibi, yahut kusurlu bir okuyuşu var gibi görünüyorsa da mânâ aynıdır. Krş. İbn Rüşd. Tefsir *mâ bâde'l-tabia* (nşr. Bouyges Dal, Tex. 17, s. 577 I. 15, s. 578, I. 1; keza krş. İbn Sina, *Necât*, s. 348.

¹⁰ Krş. yk. dn. 7.

İmdi, insan tarafından kendi içinde meydana getirilen fiiller hakkında, genel olarak Mu'tezile insanın onların faili olduğunu kabul etmektedir.¹¹ Ancak doğan fiiller konusunda, Mu'tezile içinde onların insanın kendi içindeki fiilleriyle aynı olup olmadığı sorusu ortaya çıktı. Eşarî doğan fiiller hakkındaki bu soruya ilişkin sekiz Mu'tezilî görüş sayar. Onun sunuş sırasına göre, Eşarî'nin onlara ilişkin tavsiyesinden kısa bir alıntı yaparak ve bazı yorumlar ekleyerek önce bu görüşleri tek tek veya ikiyeşerli gruplar halinde tanıtacağım.

Birinci görüş Bişr b. el-Mu'temir'inkidir. O Eşarî tarafından şöyle tasvir edilir: "Bizim fiillerimizden doğan bir şey.. [onların bilinçli failleri olarak] bizden sadır olan sebeplerden tevellût eden, bizim fiilimizdir."¹² O bunu "fırlatıldığında taşın gitmesi, atıldığında okun gitmesi ve gözlerimizi açtığımızda meydana gelen idrak"¹³ örnekleriyle, örneklendirir ve daha sonra onlara: "rengi... tadı.. kokuyu, acıyı ve hazzı, sıhhat, hastalık ve şehveti"¹⁴ ekler. Bağdâdî onun hakkındaki rivâyetini şöylece sunar: "O tevellût eden fiiller konusundaki görüşünü çok ileri götürdü, öyle ki o tevlid yoluyla insanın renk, tat, koklama, görme, işitme ve öteki bütün duyu idraklerini, onlara sebep olan şeyin [bilinçli] fâili olması nedeniyle, yaratmasının mümkün olduğunu ve aynı şekilde bu görüşünün sıcaklık soğukluk, kuruluk ve yaşlık hakkında da geçerli olduğunu iddia etmiştir."¹⁵ Şehristânî onunla ilgili rivâyetini şöyle takdim eder: "O çok ileri götürdüğü doğan fiiller teorisini ihdas eden kişidir."¹⁶ Böylece, Bişr'e göre, doğan fiillerdeki neticeler yalnızca hareketlere ve değişimlere değil fakat aynı zamanda arazî nitelikler, duyular ve heyecanlara da uygulanır.

Dikkatten kaçmamıştır ki, Eşarî'den yapılan iktibası tercümemde ben "bizden sadır olan sebeplerden tevellût eden" ibaresinden sonra "onların bilinçli fâili olarak" köşeli paranteze alınan ibareyi ilâve ettim ve aynı şekilde Bağdâdî'den yapılan iktibası tercümemde "onlara sebep olan şeyin fâili" ibaresinden önce parantez içinde "bilinçli" ibaresini ilâve ettim.^{16a} Bişr'e göre, doğan fiilin ancak o insan tarafından onun kendi içindeki fiilinden sadır olması bilinçli bir şekilde kasdolunduğu vakit insanın kendi fiili olduğunu göstermek maksadıyla öyle yaptım, böyle bir bilinçli kasıt olmaksızın doğan fiil, Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre olduğu gibi, Bişr'e gö-

¹¹ Krş. yk. s. 614 vd.

¹² *Makâlât*, s. 401.

¹³ *Age.*, s. 401.

¹⁴ *Age.*, s. 402.

¹⁵ *Fark*, s. 143.

¹⁶ *Milel*, s. 44.

^{16a} Krş. asd. dn. 20.

re de, Allah'ın âlemdeki doğrudan yaratması olan herhangi bir fiil olarak değerlendirilmelidir. Onun adına iktibas olunan başka cümleleri onun vasıtasıyla açıklayabileceğimiz için Bîşr'in doğan fiiller görüşünde bu ayırımın ortaya konması gerekli idi. Nitekim Bağdâdî *Usûl*'ünde onlardan renkleri, tatları, kokuları, görmeleri ve işitmeleri zikrettiği ve kendisi tarafından burada doğan fiiller olarak nitelenen arazlar hakkında Bîşr'in "onlardan bir kısmı Allah'ın fiili ve bir kısmı da insanın fiilidir"¹⁷ dediğini iktibas ettiğinde onlardan ikincilerin insanın bilinçli faili olduğu sebeplerden sudûr edenler, buna karşılık birincilerin insanın bilinçli faili olmadığı sebeplerden sudûr edenler olduğu kabul edilmelidir. Aynı şekilde, İbn Hazm Bîşr'in "Allah asla renk, tat, koku ve temâs yaratmadı.. fakat bütün bunları insanlar yarattı."¹⁸ dediğini aktardığında yine, burada aynı arazlar Bîşr tarafından doğan fiiller olarak nitelenmiştir, onların ancak insanların bilinçli faileri olduğu sebeplerden sudûr ettikleri zaman insanlar tarafından yaratıldıklarının söylendiği kabul edilmelidir. Keza, Eşarî Bîşr'in "hareket sukûnu doğurabilir,"¹⁹ dediğini iktibas ettiğinde de onun sebebi olarak hareketten sûdur eden sükûnun failinin, insanın o hareketin bilinçli faili olup olmadığına dayanarak, insan veya Allah olabileceği kabul edilmelidir.

İkinci görüş Ebû'l-Huzeyl ve ona uyanların görüşüdür. O Eşarî tarafından şöyle tasvîr edilir: "İnsan fiilinden doğan herşey, o kendi fiilini takip eden şeyi biliyorsa, onun fiilidir."²⁰ Bağdâdî'de bunun "Mu'tezile'nin çoğunluğu"nın²¹ görüşü olduğu söylenir. Buraya kadar bu Bîşr b. el-Mu'temir'in görüşüyle aynıdır. Bununla birlikte, yine Eşarî'ye göre, Bîşr'e zıt olarak Ebû'l-Huzeyl "lezzeti, renkleri, tatları, kokuları, sıcaklık ve soğukluğu, yaşlık ve kuruluğu, korkaklık ve yiğitliği, açlık ve tokluğu, idrâk ve onun fiiliyle başkasında meydana gelen bilgiyi istisna eder, çünkü bütün bunlar, ona göre, Allah'ın fiilidir."²² Böylece Ebu'l-Huzeyl'e göre, doğan fiillerdeki neticeler yalnızca hareketlere ve değişmelere uygulanabilir, onlar ârızî niteliklere, duyulara, heyecanlara ve idraklere tatbik edilemezler.

Üçüncü ve dördüncü görüşler, sırasıyla Nazzâm ve Muammer'in görüşleridir. Nazzâm'ın görüşü Eşarî tarafından şöyle tasvir edilir. "İnsanın dışında, başkasında meydana gelen şey, meydana geldiği şeyin sahip olduğu yaratılışı gereği, Allah'ın fiilidir, söz gelimi, biri onu ileriye doğru alttıgında taşın ileriye doğru gitmesi, biri

¹⁷ *Usûl*, s. 135.

¹⁸ *Fisal*, IV s.197.

¹⁹ *Makâlât*, s. 413.

²⁰ *Age.*, s. 402.

²¹ *Usûl*, s. 137; *Fark*, 328.

²² *Makâlât*, s. 402.

onu aşağıya doğru attığında onun aşağıya doğru gitmesi, biri onu yukarı doğru attığında onun yukarı doğru gitmesi gibi; aynı şekilde idrâk de yaratılış gereği Allah'ın fiilidir. Bunun mânâsı, Allah'ın taş bir kimse tarafından atıldığında ileriye doğru gidecek bir tabiat vermiş olduğu ve öteki doğan fiiller örnekleri hakkında da bunun böyle olduğudur.”²³ Muammer'in görüşü ise Eşarî tarafından şöyle ifade edilir: “Doğan fiiller ve hareket sükûn, renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık gibi cisimlere hulûl eden şeyler, cismin tabiatı gereği hulûl ettikleri cismin fiilidirler.”²⁴

Farkedilebileceği gibi, bu iki görüşte ortak bir unsur yanında bir de fark vardır. Onlardaki ortak unsur onların doğan fiillerin fiilin doğduğu cisimde bulunan bir tabiatı doğduğu iddiasıdır. Sırf iktibas edilen cümlelerin görünüşüne göre, fark iki yönlü gibi görünmektedir. Birincisi, Nazzâm'da, taşın ve bu mesele için başka herhagi bir cismin, tabiatını açıkça Allah'a borçlu olduğu söylenmektedir; Muammer'de, onun bu tabiata nasıl sahip olduğuna işaret edilmeksizin, yalnızca cismin bir tabiatı olduğu söylenmektedir. Nazzâm'da, bir cisimde tevellüt eden bir fiilin cismin kendisine borçlu olduğu tabiat vasıtasıyla Allah'ın fiili olduğu söylenir; Muammer'de, bir cisimde tevellüt eden bir fiilin, sahib olduğu tabiat vasıtasıyla cismin fiili olduğu söylenir. Bununla birlikte, yukarda göstermiş olduğumuz üzere, Nazzâm gibi Muammer de cisimlerdeki tabiatın Allah tarafından yaratıldığına inanıyordu;²⁵ onlar arasındaki tek fark, Nazzâm'a göre, cisimlerdeki tabiatın Allah'ın gözetimi altında fiil yapması, ki bu yüzden onun fiili burada Allah'ın fiili olarak vasıflanır, buna karşılık Muammer'e göre, cisimlerdeki tabiatın her ne kadar Allah tarafından yaratılmışsa da Allah'tan bağımsız ve Onun gözetimi olmaksızın fiili yapmasıdır.²⁶

Beşinci görüş Salih Kubbe'ninkidir. Eşarî onu şöyle tasvîr eder. “İnsan ancak kendi içinde fiil işler; ve atıldığında taşın gitmesi, ateşle temasında odunun yanması ve vurma esnasında acı duyulması gibi, onun fiili esnasında meydana gelen fiiller Allah tarafından yaratılır.”²⁷

Altıncı ve yedinci görüşler sırasıyla Sümâme ve Câhız'ın görüşleridir. Sümâme'nin görüşünü Eşarî şöyle rivâyet eder: “İnsanın irâdeden başka fiili yoktur; onun dışında, bir taşın atıldığında gitmesi gibi, meydana gelen bir fiilin, Sümâme, muh-

²³ Age., s. 404.

²⁴ Age., s. 405.

²⁵ Krş. yk. s. 565.

²⁶ Krş. yk. 569; 572.

²⁷ Makâlât, s. 406.

disi olmadığını ve onun insana mecâz olarak nisbet edildiğini iddia eder.”²⁸ Eşârî’nin Câhız’ın görüşüyle ilgili rivâyeti de şöyledir: “İrâdeden sonra olan şey tabiatı gereği insanın [fiili] dir ve onun ona ihtiyarı yoktur, insandan irâdeden başka, ihtiyarla bir fiil meydana gelmez.”²⁹

Eşârî’nin bu iki görüşle ilgili rivâyetlerinde dört şey gözlemlenmektedir. (1) Sümâme sadece “insanın irâdeden başka bir fiili bulunmadığını” söylerken, Câhız “insandan irâdeden başka ihtiyarla bir fiil meydana gelmediğini” söylemektedir. (2) Sümâme “irâdenin dışında olan şey” ibaresini “atıldığında taşın gitmesi” örneğiyle örneklendirirken, ki bu onun onunla genel olarak “doğan fiil” denen şeyi kasdettiğini gösterir, Câhız sadece açıklanmayan “irâdeden sonra olan şey” ifadesini kullanır ki, bununla bir kimsenin kendi bedeninde kalpdeki yahut nefste fiilden sonra gelen fiil kasdedilmiş olabilir. (3) Sümâme “irâdenin dışında olan şeyin bir muhdisi olmadığını” ve “onun insana nisbetinin mecâzî olduğunu” söylediği halde, Câhız “irâdeden sonra olan şeyin tabiatı gereği insanın [fiili] olduğunu” söylemektedir. (4) Câhız “irâde dışında insandan ihtiyarla bir fiilin meydana gelmeyeceğini” söylediğinde, (a) bunun kendisini “irâdeden sonra olan şey tabiatı gereği insanın [fiili]dir ve onun ona ihtiyarı yoktur”, şeklindeki önceki cümlesine mi işaret ettiği yoksa, (b) bir başka fiil çeşidine, ihtiyarla olmadığı gibi, “onun tabiatıyla” da olmayan bir fiile mi işaret ettiği açık değildir.

Bu farklılıkların anlatım biçimi bakımından bir görüş ayrılığına delâlet edip etmediği konusunda doğal olarak zihnimizde doğan soru Bağdâdî tarafından Câhız’ın taraftarları adına rivâyet edildiği şeklinde şu cümle ile olumsuz olarak cevaplandırılmıştır. “Onlar insanların irâdeden başka bir fiili olmadığı ve fiillerinin geri kalanlarının sadece onların onlardan tabii olarak vukû bulmaları ve onların irâdeleri tarafından gerektirilmeleri anlamında insanlara nisbet edildikleri konusunda Câhız’ın Sümâme ile görüş birliğinde olduğunu söylerler.”³⁰ Aynı şekilde, Şehristânî “insanların irâdeden başka bir *kesbi* yoktur, onların fiilleri tabii olarak vukû bulur,” diyerek Câhız’ın görüşünü yeniden ifade ettikten sonra “Sümâme’nin dediği gibi” kelimelerini ilâve eder.”³¹ Burada Bağdâdî tarafından kullanılan “onlardan tabii olarak vâki olan ve onların irâdeleri tarafından gerektirilmiş” ifadesi gayet açık bir şekilde Câhız’ın Eşârî tarafından verilmiş olan “tabii olarak insanın [fiili]dir ve onun ona ihtiyarı yoktur,” şeklindeki orijinal cümlesinin başka bir ifade edilmiş şeklidir.

²⁸ *Makâlât*, s. 407; *Fark*, s. 157; *Milel*, s. 50.

²⁹ *Makâlât*, s. 407; *Fark*, s. 160; *Milel*, s. 52.

³⁰ *Fark*, s. 160.

³¹ *Milel*, s. 52. Burada *kesbin* hür fiil anlamında kullanılışı hakkında. bkz. yk. s. 620 ve aşd. s. 666.

İnanıyorum ki, Câhız'ın taraftarlarının onun Sümâme ile aynı görüşte olduğu hakkındaki bu tanıklığına dayanarak, onlardan birinin açık olmayan bazı cümlelerini ötekinin onlara karşı gelen açık cümleleriyle açıklama gayretine girmek mazur görülecektir. Şöyle ki; (1) Sümâme'nin "insanın irâdeden başka hiçbir fiili yoktur" şeklindeki cümlesi Câhız'ın "insandan irâdeden başka ihtiyâr ile fiil meydana gelmez," cümlesiyle aynı anlama alınmalıdır. (2) Câhız'ın "irâdeden sonra olan şey" ifadesinden Sümâme'nin "ondan [yani, irâdeden] başka olan şey," ki açık bir şekilde "atıldığına taşın gitmesi" gibi bir doğan fiil örneği ile açıklanmıştır, ifadesinin olduğu gibi doğan fiillere işaret edildiği anlaşılmalıdır. Onun için, onların her ikisinin yalnızca irâde ve doğan fiiller hakkında konuşması gerçeğinden ve irâdeden sonra ve doğan fiillerden önce gelen insanın kendisindeki fiilden hiç söz etmemelerinden ve keza her ikisinin açıkça reddetmedikçe insan fiilinin hür olduğuna inanan Mu'tezilîler olarak kabul edilmeleri gerektiği gerçeğinden, insanın kendindeki fiilinin onlar tarafından irâde fiiline dahil edilmiş olduğu neticesi çıkarılabilir. Böylece, her ikisine göre, insanın kendi içindeki fiili, doğan fiillerin aksine ve irâde fiili gibi, insandan ihtiyar ile vâki' olur. (3) Sümâme'nin "ondan [yani, irâdeden] başka olan şey muhdissiz meydana gelir" cümlesi Câhız'ın "irâdeden sonra olan şey tabîi olarak insanın [fiili]dir ve onun ona ihtiyarı yoktur," cümlesiyle aynı anlamda alınmalıdır; yani "muhdissiz" ifadesi zâhiri anlamıyla anlaşılmamalıdır; o doğan fiillerin ihtiyar ile fiil yapan irâde fiilinin muhdisi gibi bir muhdisinin olmadığı manasında anlaşılmalıdır. (4) Câhız'ın "insandan irâdeden başka ihtiyar ile fiil sâdir olmaz" cümlesi insandan irâde ve insanın kendi içindeki fiil dışında ihtiyar ile hiçbir mütevellit fiil meydana gelmez diye anlaşılmalıdır. Böylece iki görüş arasında tam bir görüş birliği olduğu neticesi ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, kaydetmek gerekir, ki, hem Bağdâdî ve hem de Şehristânî her biri kendi yolunda, Câhız'ın Sümâme ile aynı görüşte olduğunu ifade etmelerine rağmen onlardan hiçbiri onlar arasında benim kurmaya çalıştığım gibi tam bir görüş birliği olduğuna hükmetmez. Nitekim Bağdâdî Sümâme'nin "ondan [yani, irâdeden] başka olan şey muhdissiz meydana gelir" cümlesini o "*fâilsiz*" meydana gelir diye anlar ve bu yüzden o böyle bir görüşün âlemin yaratıldığı öncülünden doğan bir yaratıcının (*sâni*) varlığına ilişkin delili iptal edeceğini ileri sürer.³² Aynı şekilde Şehristânî de Sümâme'nin bu cümlesini literal olarak anlar.³³ Böylece, yine, Bağdâdî Câhız'ın "insandan irâdeden başka ihtiyar ile hiçbir fiil sâdir olmaz." cümlesindeki "hiçbir fiil" terimine, hem namaz kılmak ve oruç tutmak gibi insanın kendi içindeki fiillerini ve hem de çalmak ve öldürmek gibi doğan fiilleri dahil eder ve bu yüzden böyle bir görüşün insanın fiillerinden do-

³² *Usûl*, s. 138-139.

³³ *Milel*, s. 49.

layı sorumlu tutulamıyacağı sonucuna götüreceğini ileri sürer. Benim yorumuna göre, hem Câhız hem de Sümâme Bağdâdî'nin tenkitlerinden masundurlar.³⁵

Sekizinci görüş, Eşarî tarafından "insan kendisinin dışında fiil yapabilir ve hareket ve sükûn gibi onun fiilinden [başka bir cisimde] doğan şey insana nisbetle bir *kesb* ve Allah'a nisbetle bir yaratma (*halk*)dır,"³⁶ dediği iktibas olunan *Dırâr*'ın görüşüdür. *Dırâr*'ın burada yaptığı şey kendisinin kesb teorisini doğan fiillere tatbik etmektir, ki bu teori daha sonra göreceğimiz üzere,³⁷ onun insan fiilinin hür olduğuna inanan Mu'tezilî görüşü değiştirmesinden ibarettir; bu sebepten, insanın kendi bedenindeki fiilinin iki faili, insan ve Tanrı, olduğu gibi, insanın kendi bedenindeki fiilinden başka bir cisimde doğan bir fiilin de iki faili, insan ve Tanrı, vardır. *Dırâr*'ın görüşünün bir değişliği *Murdâr*'ın görüşüdür; o hem insanın kendi içindeki fiillerin hem de doğan fiillerin iki faili bulunduğu görüşünde olan *Dırâr*'ın aksine, sadece doğan fiillerin iki faili bulunduğunu, buna karşılık insanın kendi içindeki fiillerinin insanın kendi fiilleri olduğunu savunur. Bunu aşağıdaki kaynaklardan çıkarmak mümkündür: (1) Hayyât tarafından Ebû Züfer adına haber veren İbnü'r-Râvendî'den bir rivâyet aktarılır ki, buna göre Ebu Musa [el-Murdâr] şöyle demiştir: "bir fiilin tevellüt yoluyla iki failden meydana gelmesi mümkündür"³⁸ yani, doğan fiil olarak; (2) Bağdâdî'nin *Murdâr*'ın "kendisinin bir fiilin biri yaratıcı ve öteki kâsib olan iki failden meydana gelebileceğini söyleyen sünnîlerin görüşünü reddetmesine rağmen bu görüşü benimseydiğini,"³⁹ söyleyerek bu rivâyet hakkındaki yorumu, yani, *Murdâr*, Bağdâdî'ye göre, yalnız Eşarî tarafından değil fakat aynı zamanda aslında bütün sünnîler tarafından kullanılan insanın kendi içindeki fiillerin bir açıklaması olarak aynı kesb teorisini kullanmamasına rağmen bu görüşü benimsemiştir.⁴⁰ *Murdâr*'ın Bısr b. el-Mu'temir'in öğrencisi olduğunu söyledikten sonra Şehristânî şöyle der: "Onun doğan fiillere ilişkin görüşü üstadının gibidir [yani onlar insanın fiilleridir], o bunun üzerine bir fiilin tevellüt yoluyla iki failden meydana gelebileceğini ilâve etti."⁴¹

Ve böylece Eşarî tarafından sayılan sekiz görüşün Mu'tezilî temsilcilerinin cevaplamaya koyuldukları soru, yani, doğan fiillerin, faillerine nisbetle, insanın kendi

³⁴ *Fark*, s. 160-161.

³⁵ Onların Bağdâdî'nin ikinci tenkidinden masun olmaları hakkında bk. a.ş.d. s. 655.

³⁶ *Makâlât*, s. 408.

³⁷ Krş. a.ş.d. s. 667 vd.

³⁸ *İntisâr* 43, s. 54.

³⁹ *Fark*, s. 152.

⁴⁰ Krş.

⁴¹ *Milel*, s. 48.

içindeki fiillerle aynı olup olmadıkları sorusu onlar tarafından iki şekilde cevaplandırılmıştır. Bu sekiz görüşten üçünün temsilcilerine göre doğan fiiller faillerine nisbetle insanın içindeki fiillerle aynıdır,⁴² buna karşılık, bu sekiz görüşün beş temsilcisine göre faillerine nisbetle, doğan fiiller insanın içindeki fiillerle aynı değildir. Bu beş görüşün temsilcilerinden biri doğan fiilleri “[şeylerdeki] tabîi isti’dat gereği Allah’ın” fiilleri olarak;⁴³ biri onları “o cismin tabiatıyla.. cismin” fiilleri olarak;⁴⁴ biri onları “Allah’ın yaratması” olarak;⁴⁵ ve ikisi onları “ihtiyarla değil tabiatıyla insanın” fiilleri olarak görür.⁴⁶

İmdi, insanın kendi içindeki fiillere gelince, bazı değişikliklerle Dırâr dahil,⁴⁷ sekiz görüşün bütün temsilcileri onları hür insan fiilleri olarak görürler, onlardan dolayı insan sorumlu tutulabilir ve dolayısıyla ilahî adalete uygun olarak cezalandırılabilir. Sonuç olarak doğan fiilleri faillerine nisbetle insanın kendi içindeki fiillerle aynı gören sekiz temsilciden üçünün onları onlardan dolayı insanın sorumlu tutulabileceği insanın hür fiilleri olarak da gördükleri kabul edilebilir. Buna karşılık doğan fiilleri faillerine nisbetle insanın kendi içindeki fiillerle aynı görmeyen beş temsilcinin onları onlardan dolayı insanın sorumlu tutulabileceği insanın hür fiilleri olarak görmediği kabul edilebilir. Ancak, insan fiillerinin büyük bir kısmını teşkil eden ve çalmak ve öldürmek gibi fiilleri içine alan doğan fiillerin herhangi bir Mu’tezilî grup tarafından insanın hür olmayan fiilleri olduğuna ve insanın onlardan dolayı sorumlu tutulabileceği fiiller olmadığına inanıldığını kabul etmek düşünebilecek birşey değildir, çünkü, biz ilahî adâlet üzerindeki ve dolayısıyla insanın yapma hürriyeti ve onun bütün fiillerinden sorumlu olduğu konusundaki Mutezilî ısrarı biliyoruz. Bu nedenle, ben, doğan fiilleri faillerine nisbetle insanın kendi içindeki fiillerle aynı görmeyen kimselerin dahi yine de nasıl onları onlardan insanın sorumlu olmasına nisbetle insanın kendi içindeki fiillerle aynı gördüklerini göstermeye çalışacağım. Doğan fiil, hatırlanacaktır ki, “insanın fiilinden doğan şey”⁴⁸ olarak tarif edilmiştir. Tabîî, bu, doğan fiilin bir dereceye kadar insanın kendi içindeki fiiline bağlı olduğu anlamına gelir, insanı, böyle bir fiili olmaksızın doğan fiillerin kendileriyle meydana geldiği söylenen vasıtalarla hiçbirisiyle herhangi bir doğan fi-

42 Bişr, Ebu'l-Huzeyl ve, Dırâr.

43 Nazzâm.

44 Muammer.

45 Salih Kubbe.

46 Sumâme ve Câhız.

47 Krş. yk. dn. 37.

48 Krş. yk. dn. 4.

il meydana gelmez. Bu sebeple, insanın kendi içindeki fiili olmaksızın hiçbir doğan fiil meydana gelemediğine göre, insan tıpkı kendi içindeki bir fiilden sorumlu olduğu gibi doğan fiillerinden de sorumlu olması gerekir, doğan fiilin kendi içinde nasıl meydana geldiği önemli değildir.

V. HÜR İRÂDENİN MANTIKÎ ZITLIKLARI

İster iyi ve kötünün seçiminde isterse yalnızca kötünün seçiminde olsun, hür irâde iddialarında Hürriyetçiler iki güçlkle karşı karşıya geldiler. Birincisi, onlar ister dolaysız ister dolaylı bir şekilde insan fiilleri üzerindeki denetimi Allah'a nisbet eden âyetleri nasıl açıklayacaklardı? İkincisi, onlar Kur'ân'da Allah'ın herşeyi bilen ve herşeye gücü yeten olarak tavsîf edilmesiyle kendilerinin insanın hür irâde sahibi olduğu anlayışlarını nasıl bağdaştıracaklardı? Onların bu güçlükleri veya zıtlıkları çözme teşebbüsleri beş başlık altında sunulacaktır.

1. Hür İrade ve Kur'ân'daki Kaderci Âyetler

Kur'ân biri açıkça adıyla zikredilen Ebu Leheb (111/1-5) ve diğeri yalnızca kendisine telmîh yapılan Velîd b. Muğire (74/11-26) olmak üzere iki günahkârla ilgili ayıplamaları ihtivâ etmektedir. Önceden mevcut Kur'ân inancıyla, önceden mevcut yaratılmış Kur'ân inancı bile olsa,¹ birlikte o bu günahkârların onlar daha doğmadan uzun süre önce onların günahkâr olmalarının takdir edilmiş olduğu kaçınılmaz sonucuyla ayıplandıkları anlamına gelir. Dahası, Velîd'in takdir olunan günahından dolayı takdir olunan ayıplanmasının sonunda insanın hem iyilik hem de kötülük yapma hürriyetinin doğrudan bir inkârı olan "Böylece Allah dilediğini saptırır ve dilediğini doğruya iletir." (74/31) âyeti vardır. Bu âyetler Hürriyetçilerin zihnini meşgul etti. İlk hürriyetçilerden biri olan Amr b. Ubeyd'in Ebu Leheb ve Velid b. Muğire hakkındaki âyetlerin gerçekliğini inkâr ettiği söylenir.² Diğer bir hürriyetçi, Hişâm b. Amr el-Fuvati'nin hür irâdenin inkârını tazammun eden Kur'ân terimleriyle Allah'ın tavsîfini yasakladığı rivâyet edilir.³

Bununla birlikte, Hürriyetçilerin çoğunluğu, Allah'ın vasıfları olarak kaderci terimlerin kullanımını yasaklamak yerine, sadece onların zâhirî anlamlarını reddettiler ve onları kendilerinin hürriyet inançlarıyla uygun bir şekilde tevil etmeye çalış-

¹ Krş. yk. s. 236 vd. ve 264 vd.

² Krş. Schreiner, *As aritentum*, s. 92-93.

³ *Fark*, s. 146; *Milel*, s. 50.

tılar. Bu tür tevillerle ilgili bir açıklama Eşarî tarafından verilmiştir.⁴ İşte onların Allah'ı insanları saptıran olarak tavsîf eden terimlerle ilgili tevillerine iki örnek. Tevillerden birine göre, bu tür terimlerden anlaşılması gereken Allah'ın "onları isimlendirmesi ve onların sapık olduklarına hükmetmesidir,"⁵ yani, "Allah onları sapıklar olarak bulduğu için bize onları saptıracağını haber verir, ki bu tıpkı onu bir korkak olarak bulduğunda 'falan falanı korkuttu' demek gibidir."⁶ Bir başka teville göre, bu tür terimlerden anlaşılması gereken "Allah'ın müminlere verdiği lütfu, rehberliği ve desteği yaratmayı terkettiğidir ve saptırma (*idlâl*) denen şey de bu şeylerin terkedilmesidir."⁷

2. Hür İrade ve Ecel

İbâne'sinde Eşarî Mu'tezile'nin Kur'an'ın *ecel* öğretisini (6/2) kabul ettiğini varsayarak, onların ecelin ertelenemezliği ve öne alınamazlığına ilişkin Kur'an öğretisini (7/32; 63/11) de kabul edeceklerini tahmin eder.¹ Daha sonra, öldürme hürriyeti dahil, Mu'tezilî irâde hürriyeti aklında olarak o Mu'tezilîler'e şöyle sorulabileceğini söyler: "Öyleyse birinin haksız yere öldürdüğü kimse hakkında bize haber verin o eceli içinde veya eceliyle mi öldürülmüştür?"² O böylece Mu'tezileyi şöylece ifade edilebilecek bir dilemma ile yüzyüze getirir:³ Eğer biri değiştirilemez bir ecele inanıyorsa, o takdirde öldürme fiilinin ecel içinde vukû bulması gerekir, bu yüzden de o hür bir fiil değildir; ve eğer biri hür irâdeye inanıyorsa, o takdirde öldürme fiili katilin istediği herhangi bir zamanda vukû bulabilecektir, o zaman da ecel değiştirilemez değildir.

Mu'tezile'nin bu dilemmaya ilişkin çözümü *Makâlât*'ında Eşarî tarafından, eğer öldüren kişi onu onun eceli olduğu farzedilen vakitte hür irâdesiyle öldürmezse öldürülen şahsın başına gelen şeyin ne olduğu hakkında dört görüşe ulaşan bir formda rivâyet edilir. Bu dört görüşü biraz değişik bir sıra ile sunarak ben her durumda Eşarî'nin onunla ilgili tavsîfini iktibas edeceğim ve daha sonra onun ifade ettiği özel *ecel* anlayışının ne olduğunu tesbit etmeye çalışacağım.

⁴ *Makâlât*, s. 256.

⁵ *Age.*, s. 261.

⁶ Aynı yer.

⁷ Aynı yer.

¹ *İbâne*, s. 76.

² Aynı yer.

³ Aynı yer.

Bu dört görüşten biri Eşarî tarafından “fırkanın bazı câhil üyelerinin” görüşü olarak nitelendirilir ki, buna göre, “bir insanın eceli, eğer o öldürülmezse o âna kadar onun bâki kalacağını Allah’ın bildiği vakittir, onun öldürüldüğü vakit değildir.”⁴ Bu görüşün ifade ettiği şey Kur’ân’ın öğrettiği gibi bir ecelin bulunduğu, fakat kendisinin hür öldürme fiiliyle bir katilin Tanrı tarafından takdir edilen eceli bozabileceğidir. *İbâne*’sinde Eşarî tarafından yalnızca varsayım şeklinde Mu’tezile tarafından dilemmanın çözümünde başvurulabilecek bir görüş olarak işaret olunduğu yerde bu görüş, Kur’ân’ın ecelin değiştirilemezliği öğretisine zıt olduğu için onun tarafından “imkânsız” diye reddedilmiştir.⁵ Kaydedilmelidir ki, böyle bir görüş Hillî tarafından “bir kısım Bağdatlılar”⁶ ve İcî tarafından Mu’tezile’nin çoğunluğuna nisbet edilir.⁷ Taftâzânî’nin “katillerin onun [yani, maktûlün] ecelini kısalttığını” söyleyen bazı Mu’tezilîler’e gönderme yaparken kasdettiği de bu görüştür.⁸

Eşarî tarafından Ebû’l-Huzeyl’e atfedilen başka bir görüş şöyle ifade edilir: “Adam şayet öldürülmeseydi bile bu vakitte ölecekti.”⁹ Bu görüş şu anlamlara geliyor gibi görünmektedir: (1) ecel değiştiremez; (2) Allah öldürme fiili gibi onun zamanını da önceden bilmektedir, fakat bu bilgi öldürme fiilinin ve öldürme zamanının sebebi değildir,¹⁰ onun için o muayyen zamanda öldürme katilin hür seçimidir; (3) Allah ecel ile kendisince önceden bilinen serbestçe seçilen öldürme vaktini eş zamanlı kılar.

Bu görüş Neseî tarafından *Akâid*’inde sünî İslâmın görüşü olarak takdim edilir;¹¹ Hillî onu cebircilere (*el-mücbira*) nisbet eder;¹² ve İcî de onu “*ehl-i hakk*”a atfeder.¹³ Bunlardan hiçbirisi hür iradeye inanışında Mu’tezilî Ebû’l-Huzeyl’e katılmadığına göre, onların kabul ettiği şekliyle, bu görüş şu anlamları ifade ediyor gibidir: (1) ecel değiştirilemez; (2) Allah öldürme fiili gibi onun zamanını da önceden bilmektedir ve bu bilgi hem öldürme fiilinin hem de öldürme zamanının sebebidir; (3) Allah ecel ile kendisinin önceden bilgisinin sebep olduğu öldürmeyi eşzamanlı kılar.

⁴ *Makâlât*, s. 256.

⁵ *İbane*, s. 76.

⁶ Hillî *Keşf el-Murad*, Weil tarafından *Sefer Asaf* s. 274’de iktibas edilmiştir.

⁷ *Curcânî, Şerh el-Mevâkıf*, VIII, s. 170 (nşr. Th. Sorensen, s. 127).

⁸ Taftâzânî, s. 18, Elder’in s. 94’deki tln. 8’e bak.

⁹ *Makâlât*, s. 257.

¹⁰ Krş. aşğ. s. 662. vd.

¹¹ Taftâzânî, s. 108.

¹² Dn. 6’daki eserin çeşitli yerleri.

¹³ Dn. 7’daki eserin çeşitli yerleri.

Yalnızca “diğerleri, eğer katil onu öldürmediyse, onun yaşamasının veya ölmesinin câiz olduğuna inanırlar,” diyerek Eşarî tarafından üçüncü bir görüş tasvir edilir.¹⁴ İfade edildiği şekliyle, bu görüş ya ecelin inkârını tazammun ediyor diye yahut Allah’ın katilin hür öldürme fiiline ilişkin önceden bilgisinin inkârı olarak yorumlanabilir. Zikredilen birinci yoruma göre, herhangi bir ecel bulunmaksızın öldürülmeyen adamın tabîî ölümü ya öldürülmüş olacağı bir vakitte yahut “eğer katil onu öldürmediyse onun ölebileceği veya canlı kalabileceği” daha sonraki bir vakitte vukû bulabilir. Zikredilen ikinci yoruma göre, hür öldürme fiiline ilişkin Allah’ın önceden bilgisi olmaksızın, Onun takdir edilmiş eceli ya adamın öldürülmüş olacağı vakitle aynı zamana rastlamış olabilir yahut, yine “eğer katil onu öldürmediyse, onun ölebileceği veya canlı kalabileceği”, ondan sonraki bir vakitte gerçekleşmiş olabilir. Ne var ki, *ecel* Kur’ân’da açıkça öğretildiğine, buna karşılık bütün gelecekteki olaylara ilişkin Allah’ın önceden bilgisi, göreceğimiz gibi, Kur’ân’da açıkça bildirilmediğine göre,¹⁵ biz zikredilen ikinci yorumun doğru olmasının daha muhtemel olduğu neticesine varabiliriz.

Hillî tarafından aynı görüş *el-muhakkıkûn*’a nisbet edilir.¹⁶ “*el-muhakkıkûn*” terimi sünnî Kelâmcıları gösterdiği için¹⁷ - ki onlar hür iradeye inanışlarında Mu’tezile’ye katılmazlar - Hillî tarafından onlara nisbet edilen görüş, her ne kadar Eşarî tarafından bir Mu’tezile grubuna nisbet edilen görüşle aynı şekilde ifade edilmişse de aynı anlamda olamaz. Bu nedenle biz, “*el-muhakkıkûn*” tarafından ikrar edildiği şekliyle bu görüşün, Taftâzânî’ye göre “bazı tâat fiillerinin bir kimsenin ömrünü uzattığını söyleyen,”¹⁸ hadise gönderme yaptığını kabul edebiliriz. Bu nedenle, eğer öldürülmeyen adam “bazı tâat fiilleri” sebebiyle ömrünün uzatılmasını hak ederse, yaşar; eğer hak etmezse öldürülmüş olacağı vakitte ölür ki, *Muhakkıkûn*’a göre bu da onun ecelinin vaktidir.

Dördüncü görüş Eşarî tarafından şöyle tasvir edilir: “Bazıları da önceki görüşün imkânsız olduğunu düşünürler.”¹⁹ Onların üçüncü görüşe itirazlarının, görmüş olduğumuz gibi, onun kâtilin hür öldürme fiilinin vaktine ilişkin Allah’ın önceden bilgisini inkârından ötürü olduğunu tahmin edebiliriz. Bundan dolayı da biz bu

¹⁴ *Makâlât*, s. 257.

¹⁵ Krş. aşğ. s. 660-661.

¹⁶ Dn. 6’daki eser.

¹⁷ Krş. Elder kendisinin Taftâzânî tercümesinin, s. 65, dn. 7,

¹⁸ Taftâzânî, s.108, hadis için Elder (s. 94, dn.9) İbn Hanbel’in Müsned’ini, III, 229 (nş. Kahire, h.1313) referans gösterir.

¹⁹ *Makâlât*, s. 257.

üçüncü görüşü reddedenlerin de ikinci görüşü, yani Ebû'l-Huzeyl'in görüşünü benimsediklerini farzedebiliriz.

Hür irâde ve ecelin zıtlıkları için bu kadar açıklama kâfidir.

3. Hür İrade ve Rızk

Rızk, Kur'ân'da ta'lim edilen bir diğer ilkedir.¹ Onun hür irâde ile zıtlığı şöyle ifade edilebilir: Hür irade olduğuna göre, hayatını kazanmak için çalan bir hırsız kendi hür iradesiyle hareket eder ve bundan dolayı onun rızkı Allah tarafından önceden takdir edilmez. Fakat rızk önceden takdir edildiğine göre, çalmadan gelen rızkın Allah tarafından önceden takdir edilmiş olması gerekir. Mu'tezilîlerce verilen cevap onların şu sözlerinde özetlenir: "Allah haramı rızk vermez"² yani, sadece meşrû kazançlar Allah tarafından önceden takdir edilir; meşrû olmayan kazançlar Allah tarafından önceden takdir edilmez.

4. Hür İrade ve Allah'ın Ezelî Bilgisi

Kur'ân'da, "O herşeyi bilir" (57/3) ve "O yaptıklarınızdan tamamen haberdardır." (63/11) gibi ifadelerde mutlak bilgi yahut herşeyi bilme açıkça Allah'a nisbet edildiği halde, Allah'ın önceden bilmesi yalnızca beş şey hakkında zikredilmiştir (31/34), ki bu beş şeyden hadîsde "gizli bilginin beş anahtarı"¹ olarak söz edilir ve onlardan hiçbirisi insan fiili değildir. Bundan dolayı, Hürriyetçiler Allah'ın ezelî bilgisinin insanın hür fiili üzerinde sahip olabileceği muhtemel ilişki üzerinde spekülasyon yapmaya başladıklarında iki görüşe ulaşırlar.

Bir görüş, beklenebileceği gibi, Allah'ın önceden bilmesini, bütün başka şeyler yahut en azından, insan fiilleri hakkında inkâr ederek, onu Kur'ân'da zikredilen beş şey yahut beş çeşit şeyle sınırlandırdı. Böylece biz "Allah bir şeyi o şey oluncaya kadar bilmez,"² şeklindeki genel görüşün *Kaderiyye'*ye nisbet edildiğini ve Kaderiyye'nin bir grubu olan Şebîbiyye hakkında da onların "insanların ne yapacaklarına ve onların ne olacaklarına dair [Allah'ın] önceden bilgisinin olduğunu inkâr ettikleri"³ rivâyetini görmektediriz. Allah'ın hem gelecekteki bütün şeylere yahut yalnızca insan

¹ Sûre, 2/208; 24/ 38; 42/18.

² *Makâlât*, s. 257, *İbâne*, s. 77; *Taftâzânî*, s. 109.

¹ Krş. Sale'in kendi Kur'an tercümesindeki notu.

² *İbâne*, s. 85.

³ *Malatî, Tenbih*, s. 133.

fiillerine ilişkin önceden bilgisinin benzer bir inkârı Kaderiyye olarak kabul edilebilecek başkaları tarafından savunulmuştur. Açıkça Kaderiyye'den olan bir Râfizi grup⁴ "Allah, insan fiilleri dışında, olacak şeyi olmadan önce bilir, çünkü O onları (insan fiillerini) ancak varoluşları esnasında bilir,"⁵ demiştir. Özel hür irade görüşü daha sonra tartışılacak bir Râfizî olan⁶ Hişâm b. el-Hakem çok açık bir şekilde Allah'ın gelecekteki olayları önceden bilmesini inkâr eder, çünkü o açıkça "bilginin nesnesi önceden mevcut olmadıkça âlim olunamayacağını"⁷ söyler; ve Allah'ın insan fiilleri hakkında önceden bilgisinin olmadığı konusunda o şu ek delili ortaya atar: "Eğer Allah'ın insanların yapacakları şey hakkında önceden bilgisi olsaydı, imtihan (*mihne ve ihtibâr*) olmazdı."⁸ Muhtemelen, bu görüşlerin temsilcileri Allah adına Allah'ın anlaşılmasız hikmetinden neşet eden imkânsızlıklar arasına ya bütün gelecekteki olaylar yahut yalnızca insan fiilleri hakkındaki bilgi yoksunluğunu dahil ederlerdi."⁹

Fakat bazı Mu'tezilîler Allah'ın insan fiiline ilişkin önceden bilgisi olduğunu inkâr etmek yerine, yalnızca bilginin sebep olma işlevini inkâr etmiş gibidirler. Bu konuda Allah'ın önceden bilgisi ile hür iradenin mantıkî zıtlıklığını ele aldığı yerde hür iradenin fiiline şöyle diyerek mümkün bir şey olarak işaret eden Judah Halevî'nin tanıklığına sahibiz: "Kelâmcılar bu meseleyle ayrıntılı bir şekilde uğraştılar ve sonuca vardılar, ki mümkün olan bir şeyin bilgisi arazîdir, öyle ki böyle bir şeyin bilgisi o şeyin oluş sebebi değildir. Bu nedenle, Allah'ın bilgisi -Onun onları bilmesine rağmen- şeyleri hemen olmaya zorlamaz, onların olmaları ve olmamaları mümkündür, çünkü olması mümkün olan bir şeyin bilgisi, tıpkı olmuş olan bir şeyin bilgisinin onun olmuş olmasının sebebi olmadığı gibi onun olmasının sebebi değildir."¹⁰ Kuşkusuz Judah Halevî'nin cümlesi bugün bence bilinmeyen bazı kaynaklara dayanmaktadır. Dolaylı olarak böyle bir görüş Mu'tezile'ye atfedilen "İman etmiyeceği Allah tarafından önceden bilinen bir insanın mümin olma kudreti vardır," cümlesinde zımnen ifade edilmiştir.¹¹ Judah Halevi tarafından onlar adına ik-

⁴ *Makâlât*, s. 41.

⁵ Age., s. 38. Metnin aslında "state" kelimesiyle karşılanan Arapça "hal" kelimesinin burada vakit anlamında tercüme edilmesi daha uygun görünmektedir. Bu yüzden ben onu "esnasında" diye çevirdim (K.T.).

⁶ Krş. aşğ. s. 672-673.

⁷ *Makâlât*, s. 494; *Fark*, s. 49.

⁸ *Makâlât*, aynı yer. Burada *mihnenin* eş anlamlısı olan *ihtibâr* kelimesi müellif tarafından *ihiyâr* olarak olunmuştur, ki bana göre bu okunuş doğru değildir (K.T.)

⁹ Krş. yk. s. 578 vd.

¹⁰ *Cüzari* V, 20, s. 240, II. 20-26; s. 241, II. 17-23 Halevî'den önce sebep olamazlığı, Kelâma gönderme yapmaksızın, Saadia tarafından tartışılmıştır. (Emunot VI, s. 154).

¹¹ *Makâlât*, s. 243.

tibas edilene benzer bir görüşün Mu'tezile'ye doğrudan nisbet edilişi Tehânevî (1745)'de bulunabilir, ki o *Keşf Istılâhât el-Fünûn*'unda Mu'tezilenin şu iddiasını ictibas eder: "Allah'ın bir kimsenin ecelini önceden bilmesi o ecelin o şekilde sona ermesini gerektirmez, çünkü bilgi bilinene bağlı sonuçtur ama onu etkilemez yahut onu yönetmez."¹²

Ne var ki, Allah'ın önceden bilgisinin zorlayıcı olmadığı ilkesi pek kat'î bir şekilde Allah'ın önceden bilmesi ile insanın hür iradeye sahip olması antinomisinin bir çözüm olarak Mu'tezile tarafından kullanılmış olsa da, o onların icat ettiği yeni birşey değildi. Onun eski bir tarihi vardır. Hemen hemen Mu'tezilîliğin doğduğu zamanlarda o Hristiyan Abucara tarafından kullanılmıştır. Kendisinin Arapça eserinde, Allah'ın kendi fiillerini önceden bildiğini ve bu önceden bilmenin Onun tarafından önceden bilinen şeyi yapmaya Allah'ı mecbur kılmasının mümkün olmadığını ortaya koyduktan sonra o devamla şunu söyler: "Bunun gibi Allah'ın önceden bilmesinin Onun onunla insanı donatmış olduğu ve insanın yaratılışında Onun insanın iyiliği için düzenlediği bu hür irâdeyi zorunluluğa dönüştürmesi de imkânsızdır."¹³ Abucara'dan kısa bir süre önce, o Yahya ed-Dîmeşkî tarafından özetle şöyle ifade edildi: "Allah herşeyi önceden bilir fakat onları önceden tayin etmez"¹⁴ Çok daha önce bu ilke Rabbi Akiba tarafından şu özdeyişle ifade edilmişti: "Her şey önceden görülmüştür, yine de seçme hürriyeti verilmiştir."¹⁵

5. HÜR İRADE ve ALLAH'IN KUDRETİ: KESB TEORİSİ

a. Eşarî Öncesi Kesb

1) Üç Kesb Teorisi

Kur'an'da öğretilen bir diğer prensip de ilâhi kudrettir.¹ Onun hür irâde ile zıtlığı şöyle ifade edilebilir. İlâhi kudret sonsuz kudret anlamına gelmek zorunda olduğu için her şeyin de Allah'ın kudreti dahilinde olması gerekir. Fakat insanın hür iradesi insanın iki fiil türü arasında seçim yapma gücü demek olduğuna göre o Allah'ın kudreti dahilinde değildir. Bu antinomi Eşarî tarafından Mu'tezile'nin "Allah'ın in-

¹² Krş. *Dictionary of Technical Terms in the Sciences of the Mussalmans*, ed. A. Sprenger and W. Nassau Lees, II. s. 1317, II. 8-10 (G.Weil "Teshubato shel Rab Hai Gaon, "al ha-Kes ha-Kasub la-Hayyim", de ictibas etmiştir, *Sefer Asaf* [1955], s. 272, dn. 49).

¹³ Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra*, Mimar IX, s. 234-235.

¹⁴ *De Fide Orth.* II, 30 (PG 94, 969 B).

¹⁵ M. Abot III, 15.

¹ Krş. yk, s. 518-519; 601-602.

sanlara kudret verdiği bir şey üzerinde kudretinin olup olmadığı” hakkında ortaya attığı soru formunda ifade edilmiştir.² Yine onun tarafından *Makâlât*’ının iki yerinde iki görüş rivâyet edilmiştir.

Bir görüş onun tarafından bu yerlerden birinde “Mu’tezilenin çoğunluğu”na³ atfedilir ve başka bir yerde o onun tarafından “İbrâhim [en-Nazzâm, Ebû'l-Huzeyl ve bütün Mu’tezilîler ile Şehhâm dışında Kaderiler’e” nisbet edilir.⁴ Bu ikinci yerde onun yeniden ortaya koyduğu şekliyle bu görüşle ilgili cümle iki parçadan oluşur ve şöyledir: “Allah insanlara güç verdiği⁵ bir şey üzerinde kâdir olarak vasıflanamaz ve bir şeyin iki kâdirin kudretinin nesnesi olması mümkün değildir.”⁶ Öteki yerde, görüşle ilgili cümle sadece tek parçadan ibarettir ve şöyledir: “Allah insanlara güç verdiği bir şey üzerinde hiçbir yönden kudretle vasıflanamaz.”⁷

İlk cümlenin birinci parçası çok açık bir şekilde insana Allah tarafından serbestçe fiil yapma kudretinin verildiği ve bu kudretten onun bizzat Allah tarafından dahi mahrum bırakılamıyacağı anlamına gelir, netice Allah için insanı kendisinin ona verdiği fiil yapma kudretinden mahrum bırakmanın, yukarda gördüğümüz gibi;⁸ hikmeti bakımından Allah’ın asla mümkün hale getirmeyeceğine inanılan imkânsızlıklardan biri olduğudur. Cümlenin ikinci parçası, onun henüz iktibas ettiği görüş ile az sonra iktibas edeceği Şehhâm’ın görüşü arasındaki zıtlığı göstermek için bizzat Eşarî’nin yaptığı bir ilâve gibi görünmektedir.

İkinci görüş, yani Şehhâm’ınki, *Makâlât*’da her iki yerde esas kısmında bir kaç küçük sözel değişiklikle, yeniden ortaya konulur. Bu temel kısım bu yerlerden birinde şöyle ifade edilir. “Allah’ın insanlara güç verdiği bir şey üzerinde kudreti vardır ve kudretin konusu olarak bir hareket, iki kâdirin, yani Allah’ın ve insanın kudretinin konusu (makdûru)dur, öyle ki, eğer onu ezelî [Allah] yaparsa, o *ıztırâr* olur ve eğer onu muhdes [insan] yaparsa, o *iktisâb* olur.”⁹ “Bir hareket” ve “onu yapar” terimlerinin, bu pasajlarda ele alınan “kudret” teriminin yalnızca “fiil yapma” kudretine

² *Makâlât*, s. 199; krş. s. 594.

³ Age., s. 199.

⁴ A.g.e., s. 549. Bununla birlikte, İsfârâini Ebû'l-Huzeyl’i kesbe inanan kimseler arasına dahil eder. (krş. Horten, Systeme, s. 339, dn. 2).

⁵ Metinde *yukdir*, “güç verir”; şeklindedir, fakat bu *akder*’in “güç verdi” bozulmuşu gibi görünmektedir; krş. s. 549 ve s. 199.

⁶ *Makâlât*, s. 549.

⁷ Age., s. 199.

⁸ Krş. yk. s. 578 vd.

⁹ *Makâlât*, s. 549; krş. s. 199.

işaret ettiğini ve “yapma iradesi kudreti”ni içine almadığını açıkça gösterdiğine dikkat edilmelidir, öyle ki, Şehhâm’ın Allah’ın insana verdiği kudret hakkında söylediği şey yalnızca yapma kudretini gösterir ve yapma iradesi kudretini göstermez.

Bu cümle gâyet açık bir şekilde, hocası Ebû'l-Huzeyl'e ve zamanının öteki bütün Mu'tezilîler'ine muhalif olarak Şehhâm'ın, her ne kadar insana Allah tarafından irâde etme ve yapma güçleri verilmişse de, ya Allah'ın onu zorunlu olarak irade etme gücünden de mahrum bırakmaksızın yapma gücünden mahrum bırakabileceğini, yahut onun her iki gücü de muhafaza etmesine müsaade edebileceğini iddia ettiği anlamına gelir. Bu nedenle, eğer Allah insanı yapma gücünden mahrum bırakırsa, o takdirde ondan sonra insan tarafından işlenen her fiil onun kendi hür fiili değildir; o onun için Allah tarafından yaratılır; öyle ki Şehhâm'ın ifade ettiği gibi, “eğer onu ezelf [Allah] yaparsa, o zorunlu olur.” Fakat, eğer Allah insanı yapma gücünden mahrum bırakmazsa, o takdirde her fiil, onun Allah'ın onu kendisine vermesiyle kazandığı ve Allah'ın kendisini ondan mahrum etmediği o yapma gücü nedeniyle insan tarafından işlenir, öyle ki, yine Şehhâm'ın ifade ettiği gibi “eğer yaratılmış [insan] onu yaparsa o iktisâb olur.” Böylece “iktisâb” terimi onun tarafından insanın hür fiili anlamında kullanılmıştır. Bu yüzden Bağdâdî “Şehhâm bir şeyin iki kâdirin kudretinin konusu (makdûru) olmasını caiz gördü,” dedikten sonra onu şöyle açıklar, “onlardan her biri, diğerinin yerine, o makdûru ihdâs edebilir.”¹⁰

Şehhâm'dan önce iktisâb teriminin ikili bir tarihi vardı.

Birincisi, ilk Hürriyetçiler tarafından kesb veya iktisâb terimi çoğul halinde Allah'ın insana verdiği serbestçe fiil yapma kudreti sebebiyle hür olarak itibar edilen, yani Allah'tan kesb edilen insan fiillerinin bir tavsîfi olarak kullanıldı. Nitekim, Mu'tezile öncesi Kaderiyye ve onların Mu'tezilî takipçileriyle ilgili bir pasajda Bağdâdî onlara “Allah insanların kesblerinin (*eksâb*) yaratıcısı değildir”¹¹ ve “kesblerini tayin eden insanlardır,” görüşünü nisbet eder.¹² Bağdâdî'nin kendisi tarafından tavsîf edilen Kaderiyye'nin orijinal terminolojisini iktibas ettiğinden şüphe etmek için bir neden yoktur. Aynı şekilde Şehristânî'nin de hakkında onun “iyilik ve kötülüğü, güzellik ve çirkinliği” insanların kesbleri (*eksâb*) olarak tavsîf ettiğini söylerken¹³ Vâsil'ın orijinal terminolojisini iktibas ettiğinden şüphe etmek için bir neden yoktur. İnsanların hür fiillerinin bir ifadesi olarak eksâb teriminin bu kullanılışı gâyet

¹⁰ *Fark*, s. 163.

¹¹ *Age.*, s. 94.

¹² Aynı yer.

¹³ *Milel*, s. 32-33.

açık bir şekilde “kim bir kötülük yaparsa” (4/110) diyerek başlayan ve sonra “kim bir günah kesbederse” (4/111) ve “kim bir hata yahut günah kesbederse” (4/112) diyerek devam eden Kur’ân âyetlerine dayanır. Şu iki âyet de bunlardandır: “Siz ancak yapageldiklerinizin karşılığını göreceksiniz” (54/16) ve “Her insan kesbetti şeye karşılık rehin [yani, sorumlu]dur” (54/21). İnsana Allah tarafından hür irâde kudreti verildiğine inanan kimselere göre, bu âyetler insanın hür fiillerinin onun kendi iktisâbları olduğu anlamına gelmekteydi.

İkincisi, Eşarî’nin *Makâlât*’ındaki başka pasajlardan biz, Şehhâm’dan önce Dırâr’ın kesb teorisine inanmasından dolayı Mu’tezilî fırkadan dışlandığını¹⁴ ve yine kesb teorisinin Neccâr tarafından da benimsendiğini anlıyoruz.¹⁵ Aynı şekilde, Eşarî’nin çağdaşı Hayyât “Dırâr ve Hafs el-Ferd’e “yaratılan şey”¹⁶ hakkında bir görüş nisbet ettiğinde, gönderme göreceğimiz gibi kesb teorisinedir. Son olarak, bu üçü yani Dırâr, Hafs ve Neccâr, Şehristânî tarafından *Milel*’inde kendisinin “mütevassıtlar” dediği ve bazı meselelerde Mu’tezile çoğunluğundan ayrılan kimseler olarak tanıtılırlar ki, bu meselelerden birinin kesb problemi olduğu âşikârdır.

Şimdi, Eşarî ve başkalarından çıkarılabileceği kadarıyla kesb konusunda Dırâr ve Neccâr’ın tam görüşlerini ayrıntılarıyla göz önüne serelim.

Dırâr hakkında, Eşarî şunu haber verir: “Dırâr b. Amr’ın Mu’tezile’den ayrılmasının sebebi onun insan fiillerinin yaratılmış olduğu ve bir fiilin, birisi onu yaratan, yani Allah ve diğeri onu iktisâb eden, yani insan olmak üzere, iki failden meydana geldiği¹⁷ ve Allah’ın gerçekten insanların fiillerinin faili olduğu ve insanların da gerçekten onların failleri oldukları iddiası idi.”¹⁸ Şehristânî aynı görüşü hem Dırâr’a hem de Hafs el-Ferd’e nisbet ederek şöyle ifade etmiştir: “Onlar insan fiillerinin gerçekten Allah tarafından yaratıldığını ve insanın onları gerçekten iktisâb ettiğini söylerler ve onlar bir fiilin iki failin ortak ürünü olmasını mümkün görürler.”¹⁹

Bundan başka Eşarî, Dırâr’dan şunu iktibas eder: “Ve o gücün (*istitâa*) fiilden önce ve fiille beraber olduğunu ve onun güç sahibinin (*müstatt’*) bir parçası olduğunu iddia eder”,²⁰ ki son cümle, Dırâr hakkında Eşarî’nin başka bir rivâyetine göre, “is-

¹⁴ *Makâlât*, s. 281.

¹⁵ *Age.*, s. 566.

¹⁶ *Intisâr* 91, s. 98.

¹⁷ *Milel*, s. 19.

¹⁸ *Makâlât*, s. 281.

¹⁹ *Milel*, s. 63.

²⁰ *Makâlât*, s. 281.

titâa"nın istiâa sahibinin "cismi"nin bir parçası olduğu anlamına gelir.²¹ Şehristânî'de, aynı görüş, Dırâr ve Hafs'a nisbet edilmiş olarak, şöyle ifade edilmiştir: "İsti-tâa ve acz cismin parçasıdır... ve o parça kuşkusuz [en az] iki vakitte devam eder."²² Bağdâdî de bu görüşü şu şekilde tekrar eder: "Dırâr istitâanın fiilden önce bulunduğunda Mu'tezile ile aynı fikirde idi ve o daha ileri giderek onun fiilden önce ve fiil-le beraber ve fiilden sonra mevcut olduğunu ve onun güç sahibinin bir parçası olduğunu iddia etti."²³

Başka bir yerde, Eşarî Dırâr'ın şu iddiasını iktibas eder: "İnsan kendisinin dışında bir şeyde bir fiil meydana getirebilir ve onun kendisindeki fiilinden kendisinden başka bir şeyde doğan fiil, ister hareket ister sukûn olsun, onun kesbi ve Allah'ın yaratmasıdır."²⁴

Eşarî'nin o nedenle Dırâr Mu'tezile'den ayrıldı dediği işte bu kesb anlayışıdır. Hayyât'ın, Dırâr ve Hafs görüşlerinden biri nedeniyle Mu'tezilî değildirlere, yani "onlar artık Mu'tezilî değildirlere," cümlesiyle kasdettiği "onların yaratılmış şey hakkındaki görüşleri" yani onların insanların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı fakat ancak insanlar tarafından iktisâb edildiği görüşüdür. Binaenaleyh Hayyât, Bîşr b. el-Mu'temir'in bu iki örnek Mu'tezilî'ye karşı "onları reddediyoruz" cümlesiyle başlayan ve "onların üstadı Cehm'dir" cümlesiyle son bulan²⁵ sert konuşmasını iktibas ederken, bu sonuncu cümleyle o tamı tamına Dırâr ve Hafs'ın Cehmî cebirci olduklarını kasdetmez, o yalnızca onların insanın fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı iddiasının, onlar insan tarafından iktisâb edilir cümlesiyle yumuşatılmış olsa bile, kendisinin düşünme tarzına göre hiçbir sûretle Cehm'in mutlak cebirciliğinden farklı olmadığını kasdeder.²⁶ Bunun gibi Şehristânî de açıkça onlara kesb teorisini nisbet etse bile,²⁷ onları Cehmîlerle birlikte Cebriyye'nin altına yerleştirir.²⁸

Dırâr'ın kesb anlayışı için bu kadarı kâfidir. Şimdi Neccâr'ın kesb anlayışını yakından görelim.

Eşarî Neccâr'ın şu iddiasını rivâyet eder: "İnsanların fiilleri Allah tarafından ya-

²¹ Age., s. 345.

²² *Milel*, s. 63.

²³ *Fark*, s. 201.

²⁴ *Makâlât*, s. 408.

²⁵ *İntisâr* 91, s. 98.

²⁶ Krş. yk. s. 606; 608.

²⁷ *Milel*, s. 63.

²⁸ Aynı yer.

ratılmıştır, buna karşılık insanlar onların failleridir”²⁹ ve “insanın kesbe gücü yeter, fakat yaratmak konusunda âcizdir.”³⁰

Bağdâdî’de, Neccâr’ın bu görüşü iki pasajda şöyle ifade edilir: 1) “Allah insanın kesblerinin yaratıcısıdır”;³¹ 2) “müktesibe fail denmesi konusunda... Neccâr bu terimi [ona] genel bir şekilde verdi”,³² yani Dırâr tarafından kullanılan ilâve “gerçekten” tabirini kullanmaksızın.

Daha sonra Eşârî, Neccâr’ın görüşlerini rivâyet etmeyi sürdürür: “İstîtânın fiilden önce bulunması mümkün değildir, Allah’ın yardımı fiilin vaktinde, fiil ile beraber yaratılır ve bu istitâdır; bir istitâdan iki fiil meydana gelmez ve her bir fiil için onunla birlikte, fiilin yaratılmasıyla eş zamanlı olarak bir istitâ yaratılır; istitâ devam etmez; onun varlığıyla birlikte fiil varlığa gelir, fakat onun yokluğunda fiil var olmaz.”³³ İstîtânın fiil ile eş zamanlı oluşu Neccâr’ın görüşünün bir özelliği olarak Bağdâdî³⁴ ve Şehristânî³⁵ tarafından da zikredilir.

Eşârî Neccâr’la ilgili rivâyetini sürdürerek şunu aktarır: “İnsan başkasında fiil yapmaz, o ancak kendi içinde (fî nefsihi) fiil yapar.. o tevellüd yoluyla da bir şeyde bir fiil meydana getirmez.”³⁶ Aynı şekilde Bağdâdî de “Doğan fiiller hakkında Neccâr’ın bizim ashabımız [yani, Eşârîler]inkine benzer bir görüşe sahip olduğunu -yani onların Allah’ın ihtiyarı ile meydana getirdiği fiilleri olduğunu-”³⁷ bildirir.

Bütün bunlardan, her ne kadar Dırâr ve Neccâr insanın fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı ve insanın ancak onların muktesibi olduğu konusunda görüş birliğinde iseler de, onların kesb anlayışının aynı olmadığı âşikârdır. Onların görüşleri arasındaki farklar göreceğimiz gibi üçtür: 1) “fail” teriminin vasfı olarak “gerçekten” ifadesinin kullanılması konusunda; 2) “fiil” ile ilişkisi bakımından “istitâ”nın tavsîfi konusunda; 3) “doğan fiiller”in faili konusunda.

Bu üç farktan en temel olanı “fiil” ile ilişkisi bakımından “istitâ”nın tavsîfi konusunda olanıdır. Dırâr’a göre, insanın kendisi için Allah tarafından yaratılan bir fiili kesbetme istitâ veya gücü fiilden önce bulunur ve onun cisminin bir parçasıdır.

²⁹ *Makâlât*, s. 283.

³⁰ *Age*, s. 566.

³¹ *Fark*, s. 195.

³² *Age*, s. 197.

³³ *Makâlât*, s. 283.

³⁴ *Fark*, s. 195.

³⁵ *Milel*, s. 62.

³⁶ *Makâlât*, s. 284.

³⁷ *Fark*, s. 197.

Bununla kasdedilen insanın doğuştan Allah tarafından onun için yaratılan bir fiili kendi başına iktisâb edebileceği bir güçle Allah tarafından donatılmış olduğudur, öyle ki onun iktisâb fiili kendisinin hür fiilidir. Ne var ki, Neccâr'a göre, fiili iktisâb etme gücü onda Allah tarafından Onun fiili yaratmasıyla eş zamanlı olarak yaratılır, öyle ki yalnızca insanın iktisâb etme gücü değil fakat aynı zamanda onun iktisâb fiilinin kendisi de Allah tarafından yaratılır.

Onların arasındaki istitâa konusundaki bu fark onların arasındaki öteki iki farka yol açar. Dırâr'a göre insan kendi gücüyle Allah'ın onun için yarattığı fiili iktisâb ettiği için, bu aynı güçle o doğan fiiller de iktisâb edebilir. İnsanın iktisâb fiilinin Allah tarafından yaratıldığı görüşünde olan Neccâr'a göre, yaratılmış iktisâb fiili insanın kendi cismindeki fiillerle sınırlıdır ve doğan fiillere kadar uzanmaz. Sonra istitâa konusundaki fark "gerçekten" tabirinin kullanılması konusundaki farka da yol açar. İnsanın iktisâb fiilinin insanın kendisi tarafından yaratıldığı görüşünde olan Dırâr'a göre, insana "gerçekten" hem müktesib hem de fail denebilir. Fakat, insanın iktisâb fiilinin Allah tarafından yaratıldığını söyleyen Neccâr'a göre, insana gerçekten müktesib ve fail değil fakat sadece müktesib ve fail denebilir.

Dırâr ve Neccâr gibi, Allah'ın yaratıcı ve insanın sadece müktesib olduğuna inanan kimseler tarafından kullanıldığı şekliyle "iktisâb" terimi, Gazâlî tarafından aslı Kur'ân'da bulunan bir kavram olarak açıklanır,³⁸ ki bununla bu gâyet açık bir şekilde bizim yukarıda iktibas ettiğimiz âyetleri kasdeder. Bununla, ben öyle anlıyorum. Gazâlî kendisi tarafından işaret olunan kimselerin kesb (veya iktisâb) terimini ilk kullanan kimseler olduğunu kasdetmez; o sadece onların insan tarafından yaratılan şeyin onun için Allah tarafından yaratıldığı anlamında iktisâb terimini kullanan ilk kimseler olduğunu kasdeder. *Kesb* "kazanmak" teriminin Kur'ân'daki ticari terimlerden birisi olduğunun ortaya konmuş olduğunu³⁹ gözönünde tutarak, biz bu kesb teorisinin Gazâlî tarafından gönderme yapılan kişilerce, şunun gibi, ticari bir işlem tarzında tasarlandığını farzedebiliriz. Bir adam bir çömlek yapımına girer. Bir tekerlek üzerinde çalışan ve çamuru çeşitli biçim ve ölçülerde çömlekler haline sokan çömlekçiği görür. Belli bir biçim ve ölçüde bir çömlek ısmarlar ve çömlekçi onun için onun tarifine uygun olarak çömleği yaptığında, o onun bedelini öder ve onu evine götürür.- Böylece çömlek onun kesbi ve meşru olarak onun mülküdür, fakat o çömlekçinin yaratmasıdır.⁴⁰

³⁸ A.v. Kremer tarafından *Geschichte der herrschenden Ideen des Islam's*, II. s. 306, dn. 26'da Gazâlî'nin *İb-yâ'sından* (IV, 312, nşr. Kahire, 1279) iktibas etmiştir.

³⁹ Krş. Torrey, *The Commercial-Theological Terms, in the Kur'an*, s. 27-29.

⁴⁰ Kaydetmek gerekir ki Joseph Schacht 150/725 tarihli bir pasaj iktibas eder ki orada *kesb* terimi onun tarafından "sorumluluk" anlamında alınmıştır, krş. "New Sources for the History of Muham-

Bütün bunlardan, kesbin Mu'tezile içinde kesin hür insan fiili anlamında kullanışına zıt olarak, biz, Mu'tezile içinde üç farklı kesb teorisi ortaya çıktığını anlıyoruz ki, bunlar Dırâr, Neccâr ve Şehhâm'ın teorileridir. Dırâr ve Neccâr, onların yaratıcısının Allah olduğunu, insanın ise onların yalnızca müktesibi olduğunu ileri sürerek, insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu görüşünü reddettiler. Bununla birlikte, onlar insanın onun vasıtasıyla Allah'ın onun için yarattığı fiilleri iktisâb ettiği kesbin yaratıcısı hakkında farklı düşünürler. Dırâr'a göre, kesbin yaratıcısı insanın kendisidir; Neccâr'a göre onun yaratıcısı Allah'tır. Her ikisine muhalîf olarak Şehhâm insana Allah tarafından serbestçe kendi fiillerini yaratma gücü verildiği şeklindeki Mu'tezilî görüşü muhafaza etti ve o yüzden bu fiiller onun tarafından kesbler olarak tavsîf edildi. Bununla birlikte, o, Allah'ın insanı bu verilmiş güçten mahrum bırakabileceğini ileri sürerek Mu'tezile'den ayrılır, öyle ki, bu gerçekleştiğinde insanın fiillerini onun adına yaratan Allah'tır. Böylece, Dırâr ve Neccâr'a göre, insanın her fiili daima aynı zamanda hem Allah'ın bir yaratması ve hem de insanın bir kesbi olduğu halde, Şehhâm'a göre insanın her fiili ya bütünüyle Allah'ın yaratması yahut bütünüyle insanın bir kesbi olabilir.

Dırâr ve Neccâr'ınkilere benzer kesb teorilerinin sırasıyla Râfızî Hişâm b. el-Hakem ve Sünnî İbn Küllâb adına da rivâyet edildiği gösterilebilir ki, bunlardan ilki muhtemelen Dırâr'ın ve ikincisi ise Neccâr'ın çağdaşıdır.

Râfızîler hakkında Eşârî, "Hişâm b. el-Hakem'in "insanların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı"⁴¹ görüşünde olan Râfızîler sınıfına mensup olduğunu belirttikten sonra, devamla şöyle der: "Câ'fer b. Harb, Hişâm b. el-Hakem'den onun insan fiillerinin bir yönden onun *ihtiyârı* olduğunu bir başka yönden *zorunluluk (ıztırâr)* olduğunu söylediğini hikâye eder; onlar onun onları irâde etmesi ve onları iktisâb etmesi bakımından onun seçimi (ihtiyar)dır ve onların ondan fiiller için *müheyyic sebep* yaratılmadıkça sadır olmamaları bakımından zorunluluktur."⁴² "Müheyyic sebep"le kastedilen şey Eşârî'nin "Hişâm b. el-Hakem'in taraftarları"⁴³ adına rivâyet ettiği daha sonraki bir pasajda açıklanır ki, buna göre, "hâdis müheyyic sebep" kendisinden dolayı fiilin vukû bulduğu sebeptir⁴⁴ ve "bu sebep var olunca ve Allah onu ya-

madan Theology", *Studia Islamica*, s. 31-32,1; 23-42 (1953). Mâturîdî tarafından kullanılan *fail kâsib* tabirinin anlamına gelince (Schacht aynı makalede iktibas etmiştir), daha sonra tartışılacaktır (bkz. a.g. s. 711 vd).

⁴¹ *Makâlât*, s. 40.

⁴² *Age.*, s. 40-41.

⁴³ *Age.*, s. 42.

⁴⁴ Aynı yer.

ratınca fiil zorunlu olarak vukû bulur.⁴⁵ Böylece, Câ'fer b. Harb tarafından Hişâm b. el-Hakem adına iktibas olunan rivâyet şunu ifade eder ki insanın fiilleri, onlar "onun seçimi" olmaları ve "onun onları" Allah tarafından kendisine verilmiş olan bir güçle "istediği" anlamda insan adına bir iktisabtır, fakat onlar insandan Allah ondan dolayı fiillerin kaçınılmaz ve zorunlu olarak vukû bulduğu "müheyyic sebebi" yaratmadıkça sudur etmemeleri anlamında Allah adına bir yaratmadır. Şu halde, bu rivâyete göre, Râfîzî Hişâm b. el-Hakem'in inandığı kesb teorisi kesinlikle Mu'tezilî Dırâr'ın inandığı teoriye benzemekteydi ve muhtemelen onların arasında bir irtibat vardı. Eşarî tarafından başka yerde iktibas edildiği gibi Hişâm b. el-Hakem'in "Eğer Allah'ın insanların yapacakları hakkında önceden bilgisi olsaydı imtihan ve hür seçim (*ihitiyâr*) olmazdı."⁴⁶ cümlesinde *ihitiyâr* tabirini kullanması bu hür irade anlayışını ışığında anlaşılabilir.

Sünnîler arasındaki Kadercilere gelince, Eşarî tarafından İbn Küllâb adına iktibas olunan iki pasaj vardır. Bu pasajlardan birinde, Kur'ân'da ezberden okunanın ezelden beri Allah'ta kaîm bulunduğunu ifade ettikten sonra o "onun okunuşunun (kırâat) [Allah] tarafından ihdas olunduğunu ve yaratıldığını ve onun insan tarafından bir kesb olduğunu"⁴⁷ söyler. Diğer pasajda, o "konuşmanın zorunlulukla da iktisâbla da olabileceğini"⁴⁸ söyler. Bu iki pasajdan birincisinin yazılış tarzı Dırâr ve Neccar'inkilere benzer bir kesb anlayışını telkin ederken ikinci pasajın üslûbu Şehâm'inkine benzer bir kesb anlayışı telkin ediyor gibi görünmektedir. Şu kadar var ki, İbn Küllâb kaderci olan sünnîlere mensup olduğuna göre biz onun kesb anlayışının Neccâr'inkine benzediğini ve netice itibarıyla onun birinci pasajdan anlaşılan mânâda olması gerektiğini kabul edebiliriz. İkinci pasaja gelince, o Ebû'l-Huzeyl'in "konuşma"nın "zorunlulukla" da "ihtiyârî" olarak da vukû bulabileceğini söylediği rivâyet edilen pasajdan⁴⁹ hemen sonra yer alır. Bu nedenle İbn Küllâb'ın bu ikinci pasajının ifade ettiği şey "ihtiyaren" olan bir çeşit konuşmanın bulunduğuna inanan bir Hürriyetçi olan Ebû'l-Huzeyl'e zıt olarak, İbn Küllâb, Neccâr'ın yaratılmış kesb teorisini benimseyen bir kaderci olarak, Ebû'l-Huzeyl'in "ihtiyâren" diye tavsîf ettiği konuşma çeşidinin "iktisâben" diye tavsîf edilmesi gerektiğini ilan ettiğidir.

— —

⁴⁵ Age., s. 43.

⁴⁶ Age., s. 494. Yukarda dn. 8. de bu pasajda Wolfson'un *ihitiyâr* olarak okuduğu terim *ihitiyâr* olmalıdır. Böylece olunca onun Dırâr ile Hişâm arasında kurmaya çalıştığı irtibatın temeli ortadan kalkmaktadır. (K.T.).

⁴⁷ Age., s. 602.

⁴⁸ Age., s. 605.

⁴⁹ Aynı yer.

Böylece hemen hemen dokuzuncu yüzyılın ortalarında daha önce hür insan fiilinin tavsîfi olarak kullanılandan başka Dırâr, Neccâr ve Şehhâm'ın inkiler olmak üzere üç kesb teorisi mevcuttu. Bu üç kesb teorisinin hepsi Mu'tezile tarafından reddedildi. Mu'tezile dışında, Dırâr'ın kine benzeyen bir kesb teorisi Râfîzî Hîşâm b. el-Hakem adına ve Neccâr'ın kine benzeyen bir kesb teorisi de sünnî İbn Küllâb adına rivâyet edilmiştir. Kesbin bu daha önceki kullanımına ve daha sonraki bu üç kesb teorisine ne olduğu Eşârî'nin onuncu yüzyılın ilk yarısında te'lif edilen *Makâlât*'ındaki iki grup pasajdan çıkarılabilir.

2) Kesbin Hürriyetçi Gruplar ve Bireyler Arasında Yayılışı

Bu pasaj gruplarından birinde Eşârî Hürriyetçiler arasındaki kesb teorisini ele alır. Bu pasajlar grubu dört parçaya ayrılır:

Bir pasajdan oluşan ilk parça şöyledir:

“Bağdatlı Mu'tezilîler dediler: Allah insanların fiili hakkında veya Onun insanlara güç verdiği herhangi bir şey hakkında kudret sahibi olarak tavsîf edilemez ve O insanlar için onların onunla müminler olacağı bir imân, onların onunla kâfirler olacağı bir küfr, onların onunla âsiler olacağı bir isyan ve onların onunla müktesibler olacağı bir kesb yaratma kudretine sahip olarak tavsîf edilemez.”¹

Bu pasajdan, biz bu Bağdâtlıların 1) “kesb” terimini kullandıkları halde, onların 2) Allah'ın insana fiil yapma kudreti verdiği, 3) Allah'ın insanı bu kudretten mahrum etmediğine; 4) Allah'ın insanın imân, küfr ve isyan gibi fiillerle örneklenen fiillerini yaratmadığına; 5) Allah'ın insanın kesbini yaratmadığına inandıklarını çıkarabiliriz. Bütün bunlar gösteriyor ki, her ne kadar bu Bağdâtlı Mu'tezilîler “kesb” terimini kullanmakta iseler de, onlar ne insanın ancak fiilinin müktesibi fakat Allah'ın onun yaratıcısı olduğunu söyleyen Dırâr'ın kine² ve ne de Allah'ın insanı kendisine verilen fiil yapma gücünden mahrum bırakabileceğini ve onun adına onun fiilini yaratabileceğini söyleyen Şehhâm'ın kine³ benzer bir kesb teorisini takip ettiler. Nazzâm ve Ebû'l-Huzeyl gibi, onlar bütün insan fiillerinin her zaman Allah'ın ona verdiği bir güçle insan tarafından serbestçe yapıldığına inandılar,⁴ fakat onlar serbestçe yapılan bu fiilleri insanın kendisiyle yaptığı hürriyetin nihayet onun tarafından Allah'tan iktisab edildiğini göstermek maksadıyla kesb olarak tavsîf et-

¹ *Makâlât*, s. 550.

² Krş. yk. s. 667.

³ Krş. yk. s. 665.

⁴ Krş. yk. s. 664.

meyi tercih ettiler. Görmüş olduğumuz gibi, Kaderiyye⁵ ve Vâsıl⁶ kesb terimini bu anlamda kullandılar.

Bir pasajdan oluşan ikinci pasajda Eşarî, Zeydiyye olarak bilinen bir Şîî fırkanın kader ve hür irâde meselesinde iki gruba ayırdığını haber verir, onlardan biri insanların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına inanırlar ve öteki grup “insanların fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığına ve Onun tarafından ihdas edilmediğine, aksine onların insanların ihdas ettikleri, ibdâ’ ettikleri, ihtirâ’ ettikleri ve yaptıkları kesbi olduğuna”⁷ inanırlar. Onların üslubundan insanların fiillerinin hür olduğuna inandıkları âşikardır, fakat önceki Bağdatlı Mu’tezilîler gibi onlar insanların hür fiillerini kesb terimiyle tavsîf ettiler. Bu fırkanın kurucusu Zeyd b. Ali b. El Hüseyin’in Vâsıl b. Arâ’nın öğrencisi olduğu söylendiğine göre,⁸ biz Zeyd’in kendisinin de, onun bazı taraftarlarınca takip edilen Vâsıl’ın hür irâde teorisini benimsediğini ve Vâsıl gibi, insanın hür fiillerini kesb terimiyle tavsîf ettiğini kabul edebiliriz ki, bu terimi onlar, daha sonraları teknik anlamıyla, terim özel yeni bir mânâ kazanmış olarak kesb teorisi ortaya çıktığında bile, bu eski genel anlamında kullanmayı sürdürdüler. Bununla birlikte, kaydetmek gerekir ki, yukarda iktibas olunan pasajda, Zeydiler insanların fiillerinin Allah tarafından “yaratıldığını” (mahlûka) açıkça inkâr ettikleri halde, onlar onların insanlar tarafından “yaratıldığını” da söylemezler; bunun yerine onlar sadece insanların onları ihdâs ettiklerini, onları ihtirâ’ ettiklerini, onları ibdâ’ ettiklerini ve onları yaptıklarını söylerler. Bunun sebebi, yukarda görmüş olduğumuz gibi, ilk Mu’tezilîler’in, her ne kadar onlar Allah’ın onların yaratıcısı olduğunu inkâr etseler de, insanı kendi fiillerinin yaratıcısı olarak tavsîf etmekten kaçınmalarıdır.⁹

Dört pasajdan oluşan üçüncü parça ise şöyledir:

1. “En-Nâşi dedi: Allah gerçekten fâildir ve insan.. mecâzen fâildir.”¹⁰
2. “Ve o insanın gerçekten fail ve gerçekten muhdis olmadığını söylüyordu.”¹¹
3. “Ve o Allah’ın insanın kesbini ve insanın fiilini ihdâs etmediğini söylüyordu.”¹²

⁵ Krş. yk. 666.

⁶ Aynı yer. “-”

⁷ *Makâlât*, s. 72.

⁸ Krş. I. Friedlaender “The Heterodoxies of the Shiites in The Presentation of İbn Hazm”, JAOS, 29 (1908), 11.

⁹ Krş. yk. s. 6920-622.

¹⁰ *Makâlât*, s. 184.

¹¹ Age., s. 501.

¹² Aynı yer.

4. “Ve o Allah’ın insanın kesbini ihdâs etmediğini söylüyordu.”¹³

Şimdilik “fiil” teriminin üçüncü pasajda gözüldü edilip edilmemesi yahut dördüncü pasajda ilâve edilip edilmemesi gerektiği konusundaki soruyu bir yana bırakarak, bu dört pasajın karşılaştırılmasından ve birleştirilmesinden biz bu dört pasajda ihtivâ edilen dört cümleyi şu iki cümleye indirgeyebiliriz: 1. Allah gerçekten fail ve muhdistir, bu yüzden O sırf mecâzî anlamda ihdâs etmez. 2. İnsan yalnızca mecâzen fail ve muhdistir, bu yüzden o ancak mecâzî anlamda ihdâs eder.

Nâşî’nin “gerçekten” ve “mecâzen” arasındaki zıtlıkla ne kasdettiği onun alîm, kâdir vb. terimlerin Allah hakkında kullanılmasının “gerçekten” ve onların insan için kullanılmasının “mecâzen” olması arasındaki farkı açıkladığı şu pasajdan çıkarılabilir: “Biz kaynağından getirilmiş sandala [sandal ağacı] sandal dediğimizde bu terim ona gerçekten verilir, fakat biz insana sandal dediğimizde o ana mecâzen uygulanır.”¹⁴ Açıkça Arapça sıfat anlamında sandal terimi Nâşî tarafından aynı terimin sandal ağacı anlamındaki kullanılışından çıkarılmış olarak anlaşılmış ve böylece sandala asıl anlamıyla onun tarafından “gerçekten” sandal denmiştir, buna karşılık o sandala türetilmiş anlamıyla “mecâzen” sandal demektedir. Buna binaen, o Allah’ın gerçekten hem fâil hem muhdis olduğunu, buna karşılık insanın mecâzen fail ve muhdis olduğunu söylediğinde, bununla o Allah’ın dünyada doğrudan doğruya bir fail tarafından işlenen her fiilin nihaî menşei ve kaynağı olduğunu, buna mukabil, insanın, her ne kadar o her fiilini doğrudan işlerse de, fiil yapma kudretini Allah’tan aldığını ve bundan dolayı sadece mecazî anlamda fail ve muhdis olduğunu söylemek ister. Aynı nedenle, üçüncü ve dördüncü pasajlarda Nâşî, görmüş olduğumuz gibi, Allah’ın sırf mecazî anlamda ihdâs etmediği anlamına gelen “Allah ihdâs etmez” dediğinde, o bununla Allah’ın hudûsun doğrudan sebebi olmadığını fakat aksine onun nihâî sebebi olduğunu kasdederek ki, bu ona göre onun gerçekten sebebi demektir.

Birinci ve ikinci pasajlarda, Nâşî tarafından Allah’ın insanın aksine gerçekten fail ve muhdis olduğu, yani nihaî fail ve muhdis olduğu söylendiği yerde, ki, bununla Allah’ın doğrudan fâil ve muhdis olmadığı kasdedilir, Allah’ın doğrudan fâil ve muhdis olduğunun bu inkârının Onun yalnızca insanın fiillerinin doğrudan faili ve muhdisi olmadığı anlamına mı geldiği yoksa Onun âlemde vukû bulan başka herhangi bir fiil türünün de doğrudan faili ve muhdisi olmadığı anlamına mı geldiği açık değildir. Şayet bu inkâr ikinci şıkkı içeriyorsa, o takdirde Nâşî nedenselliğe inancı tasdik etmeleri bakımından Nazzâm ve Muammer’in yanında yer almış olacaktır, yani o insan fiillerinden başka bütün fiiller hakkında Allah’ın onların doğru-

¹³ Age., s. 539.

¹⁴ Age., s. 500-501; krş. 184-185.

dan muhdisi olduğunda¹⁵ sünni Kelâmcılarla aynı görüşte olan hemen hemen öteki bütün Mu'tezilîler'in inancının aksine aracı sebepler inancını benimsemiş olacaktır.¹⁶ Ne var ki, bu belirsizlik üçüncü ve dördüncü pasajlarda, aydınlanmaktadır. Bu pasajlarda, olumsuz olarak "Allah'ın ihdâs etmediğini", bununla görmüş olduğumuz gibi, Allah'ın doğrudan ihdâs etmediği kastedilir, ifâde eden Nâşî açıkça Allah'ın doğrudan ihdâs etmediği şeyin "insanın kesbi ve insanın fiili" (pasaj 3) yahut "insanın kesbi" (pasaj 4) olduğunu söyler ki, bundan bizim âlemdeki öteki bütün fiillerin durumunda, onun onların Allah tarafından doğrudan yaratıldıklarına inandığı ve böylece nedenselliğin inkârında Mu'tezile çoğunluğunun yanında yer aldığı neticesini çıkarmak için bir gerekçemiz vardır.

Bununla birlikte dikkatlerden kaçmamış olacaktır ki üçüncü pasajda Nâşî Allah'ın "insanın kesbini ve insanın fiilini" doğrudan yaratmadığını söylerken dördüncü pasajda o "fiili" zikretmeksizin, Allah'ın "insanın kesbini" doğrudan ihdâs etmediğini söyler ki bu da Allah'ın insanın kesbini yaratmadığı, Onun insanın fiilini yarattığı anlamına gelebilir. İmdi bu iki cümleden üçüncü pasajınki görmüş olduğumuz gibi, bütün anlamlarıyla kesbin inkârıdır,¹⁷ buna karşılık dördüncü pasajınki mümkün neticesiyle birlikte, Dırâr'ın anladığı şekilde kesbin tasdikidir.¹⁸ Netice itibariyle, üçüncü ve dördüncü pasajların yalnızca biri Nâşî'nin gerçek görüşünü ifade edebilir. Fakat o biri hangisidir? Çok şükür ki bu soruya İbn Hazm'ın bir cümlesinde bir cevap bulunmaktadır, buna göre, Nâşî "hür irade (kader) meselesinde Mu'tezile ile aynı görüşte idi,"¹⁹ bu demektir ki, Nâşî Allah'ın insanın fiilini yaratmadığına veya ihdâs etmediğine inanıyordu. Öyle ise, dördüncü pasajdaki "ve insanın fiili"nin ihmali bir yazım hatasıdır.

Bütün bunlardan, biz Nâşî 1) "kesb" terimini kullanırken onun 2) Allah'ın insana yapma kudreti verdiği; 3) Allah'ın insanı bu güçten mahrum bırakmadığına; 4) Allah'ın insanın kesbini yaratmadığına; 5) Allah'ın insanın fiilini yaratmadığına inandığını çıkarabiliriz. Şu halde onun görüşü kesinlikle kesb terimini insanın onları onunla işlediği hürriyetin nihâi olarak onun tarafından Allah'tan kesbedildiğini göstermek maksadıyla serbestçe işlenen insan fiillerinin yalnızca niteleyicisi olarak kullanan Bağdâtlı Mu'tezilîler ile yukarda tartışılan ötekilerin²⁰ görüşü gibidir.

¹⁵ yk. s. 613.

¹⁶ Aynı yer.

¹⁷ yk. dn. 1-6.

¹⁸ Krş. yk. s. 667 vd.

¹⁹ Schreiner tarafından *Zur Geschichte des Asaritentums*, s. 89, dn. 4'de İbn Hazm'ın *Fisal* (II, 1445)'inin bir yazma nüshasından iktibas edilmiştir. Bu cümle *Fisal*'in basılı neşirlerinde ihmal edilmiştir.

²⁰ Krş. yk. s. 674 vd.

Üç pasajdan oluşan dördüncü parça şöyledir.

1. “Allah insanlara hareket veya sükûn veya başka bir fiil üzerinde kudret verdiğinde, Onun insanlara üzerinde güç verdiği türden bir şey üzerine kudreti vardır, ve bu Cübbâî’nin ve Mutezileden bazı grupların görüşüdür”²² Bu pasajda Cübbâî, Eşârî’nin rivâyet ettiği şekliyle üstadı Şehhâm’ın kelimelerini hemen hemen harfî harfine tekrarlar ve böylece, yukarda görmüş olduğumuz gibi, “Allah insanlara üzerinde kudret verdiği bir şey hakkında kudretle tavsîf edilemez”²³ dedikleri bildirilen Nazzâm ve Ebû’l-Huzeyl ve öteki bütün Mu’tazilîler’e karşı çıkmada ona katılır. Böylece, biz, Şehhâm gibi, Cübbâî’nin de Allah’ın insanı, eşit olarak ona verdiği fiil yapmayı isteme gücünden de zorunlu olarak mahrum bırakmaksızın, kendisine verdiği fiil yapma gücünden mahrum bırakabileceğine inandığı neticesini çıkarabiliriz²⁴ ki, buna göre insan tarafından istenen fiil onun adına Allah tarafından yaratılır. Bununla birlikte, burada Şehhâm gibi, Cübbâî’nin de insanın Allah tarafından kendisine verilen yapma gücünden mahrum edildiği halde kendi fiillerinin muktesibi olarak tavsîf edip etmediğine işaret eden hiç bir şey söylenmez.

2. “Cübbâî dedi: Müktesibin mânâsı bir fayda yahut bir zarar yahut bir iyilik veya bir kötülük iktisâb eden kimsedir, yahut başka deyişle, onun iktisabı mal ve benzerlerini iktisabı gibi, kendisinin dışında olan bir nesnenin iktisabıdır, çünkü onun iktisab ettiği mal onun dışındadır, böylece her ne kadar o onun fiili değilse de, mal kelimenin gerçek anlamında onun iktisabıdır.”²⁵ Bu pasajda, Cübbâî’nin “iktisab” terimini yalnızca müktesibin “dışında” olan bir nesneye sahip olma anlamında kullanmadaki ısrarı ve iktisabın onun “fiili” olmayışı gâyet açık bir şekilde Şehhâm’ın “iktisab” terimini insan tarafından Allah’ın ona vermiş olduğu bir yapma gücü vasıtasıyla işlenen “fiil”in vasfı olarak kullanımına muhalefet olarak anlaşılmalıdır. Fakat yine de burada Cübbâî böyle bir fiil ile ilişkisi bakımından insanın nasıl tavsîf edilebileceğine ilişkin hiçbir şey söylememiştir.

3. “Cübbâî dedi: Allah yaratıcıdır, (*hâlık*) sözünün mânâsı onun eşyayı önceden belirlenmiş bir tarzda (mukadderaten) yapmasıdır ve [aynı şekilde], insana gelince, eğer o fiilleri mukadderaten yaparsa o da hâliktir.”²⁶ “Yaratıcı” teriminin anlamına dair yeni açıklaması için Cübbâî tarafından hiçbir gerekçe gösterilmez. Fakat ben

²¹ Krş. yk. s. 666.

²² *Makâlât*, s. 199-200.

²³ Krş. yk. s. 664.

²⁴ Krş. yk. s. 665.

²⁵ *Makâlât*, s. 542.

²⁶ *Age.*, s. 195; s. 539.

onun bunun için bir gerekçesinin olduğuna inanıyorum. O bunu Kur'ân'daki üç âyetten çıkarmış olmalıdır, ki bu âyetler onun zihninde şöylece bir delîl şeklinde bir araya gelmiştir: Kur'ân "Allah'ın doğurmadığını" (112/3) söylerse de, o Allah'ı insanlara "Ey insanlar! gerçekten biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık" (49/47) diyen olarak tavsîf eder ve başka yerlerde (35/12; 41/47) "hiçbir dişinin Onun bilgisi dışında gebe kalmadığını veya doğurmadığını" söyler. Böylece, Kur'ân'a göre, o insanları doğrudan doğruya doğurmayan Allah'a sadece insanın Onun bilgisi olmaksızın doğmaması sebebiyle insanların yaratıcısı dendiğini düşünmüş olmalıdır ki, bu bütün insanların Onun önceden bilgisine, irâdesine ve takdirine göre doğdukları anlamına gelir. Ve bu nedenle, o, Allah insana bilgi, irâde ve takdir ile fiil yapma gücü verdiği için insana da kendi fiillerinin yaratıcısı denebileceğini ileri sürmüş olmalıdır.

3) Ehl-i İsbât Arasında Kesb

Makâlât'daki bir başka pasajlar takımında Eşarî, kendisinin *Ehl-i İsbât* ve kesb teorisinin taraftarları olarak nitelediği bir grup insanı ele alır.

Bu pasajlar takımı üç kısma ayrılır:

Birinci kısım iki pasajdan oluşur ve şöyledir:

1. "Ehl-i İsbât'tan bir çok kimse insanın onun müktesib olması anlamında gerçekten fâil olduğunu söylerler fakat onlar insanın muhdis olduğunu kabul etmezler."¹

İnsan "gerçekten fâil" olarak nitelemelerinde bu "Ehl-i İsbât'tan bir çok kimse" Dirâr'a uyarlar.² İnsanı "muhdis" olarak nitelemelerinde onlar kendilerinin "Ehl-i İsbât"ın inancı olduğu söylenen *muhdes* teriminin *mahlûk* terimiyle aynı anlama geldiği³ görüşüne katıldıklarını göstermektedirler, yani, madem ki insan kendi fiillerinin yaratıcısı değildir, öyle ise onların "muhdisi" de değildir.

2. "Onlardan bazılarının muktesib olduğu anlamında onun (insanın) gerçekten muhdis olduğunu söyledikleri kulağıma geldi."⁴

Gâyet açık bir şekilde Ehl-i İsbât'tan bu "bazıları" Ehl-i İsbât'ın inancı olduğu söylenen "muhdes" teriminin "mahlûk" terimiyle aynı anlama geldiği görüşüne katılmadılar ve böylece onlar, insanın gerçekten fâil olduğu gibi onun gerçekten muhdis de olduğunu ileri sürdüler.

¹ *Makâlât*, s. 540.

² Krş. yk., s. 667.

³ *Makâlât*, s. 541.

⁴ Age., s. 540.

Üç pasajdan oluşan ikinci kısım şöyledir:

1. Önce “Ehl-i isbat’tan birçok kimse”den biri olarak⁵ takdim edilen ve daha sonra Neccâr’ın taraftarlarından biri olduğu söylenen⁶ Kûşânî’nin, insanı “gerçekten fail” diye tavsîf edenlere zıt olarak, insanın muktesib anlamında fâil olduğunu söylemeye meyleden biri olarak sunulan bir pasaj.⁷ Neccâr sadece insanın “gerçekten fâil” olduğunu inkâr etmekle bilindiğine ve insanın “fail” olduğunu inkâr etmediğine göre,⁸ biz Kûşânî’nin söylemeye meyl ettiği şeyin sadece insanın gerçekten fâil olduğunu farzedebiliriz.

2. “Ehl-i isbât arasında Allah hakkında yaratır (*yahluku*) mânâsında gerçekten yapar (*yef’alu*) ve insan hakkında ise gerçekten yapar değil fakat gerçekten iktisab eder, diyen kimseler vardı, çünkü onlara göre fâil terimi Arapçada hâlık terimiyle aynı anlama gelir ve eğer insanın kendi kesbinin bazısını yaratması mümkün olsaydı, onun kesbinin tamamını yaratması mümkün olurdu.”⁹

Ehl-i isbât’tan bu bazı kimselerin “insan gerçekten yapmaz” şeklindeki cümlelerinin anlamı, Neccâr gibi, onların insanı “gerçekten fâil” olarak değil fakat sadece “fail” olarak tavsîf ettikleridir.

3. “Dırâr hâric, bütün Ehl-i isbât insanın kendisinden başka bir şeyde fiilinin olmadığını söylerler ve onlar bunun imkânsız olduğunu ilan ederler.”¹⁰

Görmüş olduğumuz gibi, kesb anlayışları bakımından Dırâr ve Neccâr arasındaki üç farktan birinin Dırâr’ın insanın kendi fiilini kesbini doğan fiillere kadar genişletmesi, buna karşılık Neccâr’ın onu inkâr etmesi olduğuna göre,¹¹ bu rivâyet bütün Ehl-i isbât’ın kesb teorisinin bu yönü üzerinde Neccâr ile görüş birliğinde olduklarını gösterir.

İki pasajdan oluşan üçüncü kısım şöyledir:

1. “Ehl-i hakk ve isbât Allah’ın insanların onunla müminler olacakları imanı ve onunla inkârcılar olacakları küfrü ve onunla muktesibler olacakları kesbi ve onunla

⁵ Aynı yer.

⁶ Age., s. 541.

⁷ Age., s. 540.

⁸ Krş. yk. s. 669.

⁹ *Makâlât*, s. 541.

¹⁰ Age., s. 408.

¹¹ Krş. yk. s. 668; 669; 670.

itaatkârlar olacakları tâati ve onunla asiler olacakları ma'siyeti yaratmaya kâdir olduğunu söylediler.”¹²

2. “Ehl-i isbât'ın çoğunluğu Allah'ın insanları, onların onunla müminler olacakları imâna ve onunla inkârcılar olacakları küfre ve onunla adiller olacakları adâlete ve onunla zalimler olacakları çevre zorlama kudretiyle tavsîf edilmesini inkâr ettiler.”¹³

“Ehl-i hakk ve'l-isbât” ile “Ehl-i isbât'ın çoğunluğu” arasındaki zıtlığın sadece Allah'ın iman ve küfür, adâlet ve zulüm meselesinde zorlama kudretine sahip olup olmadığı sorusuna ilişkin olduğu kaydedilmelidir ki, bunun anlamı dînî veya ahlâkî bir mesele olmayan herhangi bir insanî fiil hakkında bütün Ehl-i isbât “Allah'ın insanların onunla müktesibler olacakları kesbi yaratma kudretine sahip olduğu” konusunda Ehl-i hakk ve'l isbât ile aynı görüştedirler, yani onlar insanın kesb fiilinin Allah tarafından yaratıldığına inanma hususunda Neccâr'a uyarlar.

Bütün bunlardan biz genel olarak Kaderciler'e dahil edilebilen¹⁴ Ehl-i isbât'ın Dırâr ve Neccâr tarafından formüle edilen kesb teorisini benimsediklerine hükmedebiliriz. Bununla birlikte, her ne kadar onların hepsi doğan fiiller konusunda Neccâr'ı takip etmişlerse de, kesb teorisi konusunda çoğu Dırâr'ı ve bir kısmı da Neccâr'ı takip etmişlerdir.

Bu, kesbin Eşârî'nin zamanında önceki hikayesidir. Kesbin hür insan fiilinin tavsîfi olarak ilk kullanılışı Bağdatlı Mu'tezilîler Zeydiyye'den bir grup ve Nâşî tarafından devam ettirildi. Şehhâm'ın kesb teorisi, kesb terimini kullanmamakla birlikte, öğrencisi Cübbâî tarafından takip edildi. Sırasıyla Dırâr ve Neccâr'ın kesb teorileri Ehl-i isbât olarak bilinen Kaderciler arasında taraftarlar buldu.

a. Eşârî, Bâkılânî ve Cüveynî'de Kesb

Böylece biz onuncu yüzyılın ilk yarısında, henüz Eşârî'nin bir Mu'tezilî ve Cübbâî'nin öğrencisi olduğu dönemde, Hürriyetçiler ve Kaderciler arasında kesb teorisinin durumunu tasvir ettik. Daha sonra 912'de Eşârî Mu'tezile'den ayrılıp sünnîlerin saflarına katılınca, o onların Kader inancını kabul etti ve onlardan bir kısmı gibi, kesb teorisini de kabul etti. Onun kesb anlayışının ne olduğu kendi eserlerinden çıkarılabilir.

¹² *Makâlât*, s. 551.

¹³ Age., s. 552 “Çoğunluğu” terimi kaydı Allah'ın küfre ve zulme kudreti konusunda başka görüşte olan “Ehl-i isbat”ın bulunmasıyla açıklanabilir (*Makâlât*, s. 554).

¹⁴ Watt, *Free Will*, s. 112.

*Luma'*sında, Eşarî *kader* problemine ilişkin tartışmasına “Siz niçin insanların kesblerinin Allah tarafından yaratıldığını iddia ediyorsunuz?”¹ sorusuyla başlar ki, böylece tartışmaya sokulan “kesb” terimi burada onun tarafından açıklanmaya ihtiyaç duyulmayan yaygın bir bilgi terimi olarak insan “fiili” anlamında kullanılmıştır. Bunun gibi *İbâne*'sinde de, kesb terimini zaten bilinen bir şey olarak takdim ederek o “Allah'ın mülkünde insanların Allah'ın dilemediği hiçbir kesbinin olamayacağını söyler,”² ki bununla o insanların kesbinin Allah tarafından yaratıldığını kasdederek, çünkü Eşarî'nin kendisine göre, “O dilediğini yapar” (11/109, 85/16) Kur'ân âyeti Allah'ın dilediğinin yaratıcısı olduğu anlamına gelir.”⁴ Daha sonra bir meydan okumaya cevabında, o iktisablarla, zorunlu hareketlerden ayrı olarak iktisab edilmiş fiilleri veya hareketleri kasdederek ve bu maksatla o ikincilere “gelmek, gitmek, yaklaşmak ve geri çekilmek” gibi hareketleri ve birincilere de “felçten ve ateşli hastalıktan titremek”⁵ gibi fiilleri örnek olarak gösterir. “Bir insan” der, o, bu iki tür hareket arasında bir fark olduğunu “hiç şüpheye yer bırakmayan zorunlu bir bilgi ile bilir.”⁶ Bu cümle Hürriyetçilerin onun iradeli fiilleri kendisinin kudreti dahilinde olduğu anlamına gelen “insan kendi içinde” bilir şeklindeki kendilerinin insan fiilinin mutlak hürriyetine inançları hakkındaki cümlesine benzemektedir.⁷

İnsanın onun adına Allah tarafından yaratılan fiilleri nasıl iktisab ettiği Eşarî tarafından iki pasaj grubunda tasvir edilir.

Birinci grupta, “*kudret, kuvvet*” terimini kullanarak o şu cümleleri kurar.

Birincisi: “Müktesib bir şeyi kesbin onun yaratılmış kudreti sebebiyle vukû bulmasından dolayı iktisab eder.”⁸

İkincisi: “Kesbin gerçek mânâsı şeyin yaratılmış bir kuvvet sebebiyle muktesibden vukû' bulmasıdır.”⁹

Üçüncüsü: “Bir kesb olan fiilin vukû'unun gerçekte Allah'tan başka fâili yoktur ve onun onu gerçekten olduğu gibi yaratması anlamında Allah'tan başka kâdiri yok-

¹ *Luma'* 82, s. 37.

² *Luma'*'da (47) daha önce o “kesb” terimini herhangi bir açıklama yapmaksızın sunar.

³ *İbâne*, s. 63.

⁴ *Age.*, s. 2; *Luma'* 49, s. 24.

⁵ *Luma'* 92, s. 41.

⁶ Aynı yer.

⁷ Krş. yk. s. 618.

⁸ *Luma'* 89, s. 40.

⁹ *Age.*, 92, s. 42.

tur.”¹⁰ Bu cümlelerin ilk parçası gâyet açık bir şekilde insanın gerçekten fâil olduğuna inanan Dırâr’a muhalefettir.”¹¹

Dördüncüsü: “Öyle ise insan bir şeyi gerçekte olduğu gibi iktisab eder mi?.. Bu hatadır. O.. ancak yaratılmış kudret sebebiyle iktisab eder.”¹²

Beşincisi: “Allah bize iktisab hareketi yapma gücü verdiğinde onu bizde bir kesb olarak yaratanın O olması gerekir.”¹³

İkinci pasajlar grubunda, birbirinin yerine konulmak sûretiyle “kudret” ve “istitâa” terimlerini kullanarak o aşağıdaki cümleleri kurar:

Birincisi: “İnsan kendisinden ayrı olan bir istitâa ile güç sahibi (*mustatî*)’dir”¹⁴ Bu doğrudan Dırâr’ın istitâa, güç sahibi olan insanın vücudunun parçası olduğu görüşüne muhalefettir.¹⁵

İkincisi: “İstitâa fiilden önce bulunamaz”¹⁶ ancak “fiille birlikte bulunur.”¹⁷ Bu görüş Dırâr’ınkine zıt¹⁸ ve Neccâr’ınkine uygundur.¹⁹

Üçüncüsü: “Kudret devam etmez.”²⁰ Bu da, yine Dırâr’a zıt²¹ ve Neccâr’a uygundur.²²

Dördüncüsü, onun “bir şeye güç yetirmek hem ona hem de onun zıddına güç yetirmektir”²³ görüşünü inkâr etmesidir. Ona göre, Allah insanda bir şey için bir kudret yaratır ve insan onunla zorunlu olarak o şeyi meydana getirir ve başka bir şey meydana getiremez, işte bu yüzden o, kendisinin hür irâdeyi inkârına uygun olarak, “bir şeye güç yetirmenin” onun zıddına da güç yetirmek olduğu görüşünü reddeder.

¹⁰ Age., 87, s. 39.

¹¹ Krş. yk. s. 667.

¹² *Luma'* 90, s. 40.

¹³ Age., 95, s. 43.

¹⁴ Age., 122, s. 54.

¹⁵ Krş. yk. s. 667.

¹⁶ *Luma'* 123, s. 54.

¹⁷ Age., 128, s. 56.

¹⁸ Krş. yk., s. 667.

¹⁹ Krş. yk., s. 669.

²⁰ *Luma'* 125, s. 55.

²¹ Krş. yk., s. 667.

²² Krş. yk., s. 669.

²³ *Luma'* 126, s. 55.

Bu inkâr, hür irâdeye inanmalarına uygun olarak, Eşarî tarafından *Makâlât*'ında aktarıldığına göre, "istitâanın bir fiile ve onun zıddına güç yetirmek olduğunu ve onun fiili gerektirmediğini"²⁴ yani insanın istitâa veya kudretiyle serbestçe iki zıt fiilden birini yapmayı seçebileceğini iddia eden Mu'tezilîler'e muhalefettir.

Beşincisi: O'nun "iki irâdeye veya iki harekete veya bunların benzerlerine etkili olabilecek bir kudretin bulunabileceği"²⁵ görüşünü inkâr etmesidir. Çünkü ona göre "kudret ancak kudretin mahallinde kudretle birlikte mevcut olan şey üzerinde kudrettir."²⁶ Burada cümlelerin ifade ettiği şey insandaki yaratılmış kudretin ancak Allah tarafından insanın kendi bedeninde, bu beden hem iktisab eden gücün ve hem de iktisab edilen hareketin mahalli olduğunda, yaratılan bir hareketi iktisab edebileceği, fakat insanda yaratılmış bu gücün teknik olarak "doğan fiil" denen bir hareketi, yani insan tarafından kendi bedeninin dışındaki bir şeyde tevliid edilen bir hareketi iktisab edemeyeceğidir. Bunun kesb teorisini doğan fiillere tatbik etmenin bir inkârı olduğu anlamına geldiği Bağdâdî'nin *Usûl*'ündeki şu cümle ile gösterilebilir: "Bizim aşâbımız [yani, Eşarîler] Hürriyetçilerin doğan fiiller dedikleri şeyin Allah'ın fiili olduğunu söylerler. İnsanın kudretinin mahallinde olmayan şeyin faili olduğu söylenemez, çünkü insanın yay telini girmesi ve elinden oku göndermesine rağmen Allah'ın okta gitme fiilini yaratmaması mümkündür. İnsan müktesib değildir. İnsana iktisab olarak isnad edilebilecek olan ancak kendi kudretinin mahallinde olan fiildir."²⁷ Şu halde bu cümle de Neccâr'ın görüşüne²⁸ uygun ve Dırâr'ın kine muhaliftir.²⁹

Bütün bunlardan biz Eşarî'nin kesb anlayışının tamamen Neccâr'ınki ile aynı olduğu sonucuna varabiliriz, öyle ki, ona göre, "müktesib bir şeyi o onun yaratılmış kudretiyle vukû' bulması nedeniyle iktisab eder"³⁰ gibi bir dil kullanmasına rağmen, şeyin yaratılmasıyla eş-zamanlı olarak insanda kesb fiilini olduğu gibi iktisab etme kudretini de yaratan Allah'tır. Ve bunun gibi *Makâlât*'ında kendi kendine konuşurken Eşarî, "Allah'ın insanlar için kesb olarak onu yaratmaya kâdir olarak tavsîf edildiği herşey hakkında Allah'ın insanları ona icbar etme kudreti olduğunu"³¹ söyler ki, bunun anlamı "iktisab"a, yani iktisab edilen şeye insanların Allah

²⁴ *Makâlât*, s. 230; krş. *Metaph.* IX, 5, 1048^a, 7-15.

²⁵ *Luma'* 127, s. 56.

²⁶ Aynı yer.

²⁷ *Usûl*, s. 138; krş. *Fark*, s. 328.

²⁸ Krş. yk. s. 669 vd.

²⁹ Krş. yk. s. 667 vd.

³⁰ *Luma'* 89, s. 40.

³¹ *Makâlât*, s. 552.

tarafından icbar edildiğidir, bundan iktisab fiilinin iktisab edilen şey üzerinde hiçbir etkisinin olmadığı, bundan da iktisab fiilinin kendisinin Allah tarafından yaratıldığı sonucu çıkar. Bu yüzden İbn Rüşd, Eşarî kesb anlayışına gönderme yaparak, onu şöyle tasvir eder: 1) “İnsanın kesbi vardır, fakat iktisab edilen şey (*mukteseb*) ve kesbi meydana getiren (*mukesib*) Allah tarafından yaratılmıştır.”³² 2) “İnsanın mevcut şeyler üzerinde etkisi olan hiçbir iktisabı ve fiili yoktur,”³³ bununla o hem iktisab fiilinin ve hem de iktisab edilen şeyin Allah tarafından yaratıldığını kasdeder.³⁴

Cüveynî'nin *İrşâd*'ında ehl-i hakk'ın görüşü olarak yeniden takdim edilen kendisi tarafından *Luma*'sında ifade edildiği şekliyle Eşarî'nin kesb hakkındaki bu görüşüdür.³⁵

Cüveynî tartışmasını “bütün yaratılmış şeyler Allah'ın kudretiyle yaratılmıştır, insanların kudretinin taalluk ettiği şeyle yalnız Allah'ın kudretinde olan şeyler arasında fark yoktur”³⁶ cümlesi ile açar. Bundan sonra “yalnızca Allah'ın kudretinde olan yaratılmış şeyler” onun tarafından “zorunlu hareket”³⁷ olarak nitelenir ve elin titremesi buna örnek gösterilir³⁸ ve “insanın kudretinin taalluk ettiği şeyler” onun tarafından “insanın ihtiyar ettiği ve iktisab ettiği”³⁹ hareket olarak nitelenir ve insanın kasıtlı el hareketi de buna örnek gösterilir.⁴⁰ Tartışması esnasında o “insanın kesbi üzerinde kudreti vardır”⁴¹ ve “insanın elin titremesi ile elin kasıtlı hareketi arasındaki fark hakkındaki bilgisi “zorunlu olarak bilinen bir şeydir”⁴² yani, insan onu sezgiyle bilir,⁴³ cümlesini kurar.

Bütün bunlar çok açık bir şekilde Eşarî'nin *Luma*'sını yansıtır.

Daha sonra, o Eşarî'nin *Luma*'da yaptığı gibi iktisab gücü hakkında aşağıdaki cümleleri kurar.

³² *Keşf*, s. 105.

³³ *Tehâfütü'l-Tehâfüt*, III, s. 156.

³⁴ Aş. dn. 65.

³⁵ *İrşâd*, s. 173.

³⁶ Aynı yer.

³⁷ *Age.*, s. 122 (197).

³⁸ Aynı yer.

³⁹ Aynı yer.

⁴⁰ Aynı yer.

⁴¹ *Age.*, (196).

⁴² *Age.*, (197).

⁴³ *Age.*, (198).

Birincisi: “İnsanın zorunlu hareketi ile insanın ihtiyârî hareketi arasındaki farklılığı, başka bir şey ilâve etmeksizin, sadece görünüşte hareketi yapan birine atfetmek mümkün değildir”,⁴⁴ ki o devamla bu başka şeyin, görünüşte hareketi yapan- da ondan ayrı birşey olarak yaratılmış bir “kudret” olduğunu açıklar.⁴⁵

İkincisi: “Yaratılmış kudret.. devam etmez.”⁴⁶

Üçüncüsü: “Yaratılmış kudret onun nesnesinin yaratılışıyla eş-zamanlıdır ve onu öncelemez;”⁴⁷ yine: “İstîâa fiil ile eş-zamanlıdır.”⁴⁸

Dördüncüsü: “Yaratılmış kudret ancak bir konuya (makdûra) taalluk eder,”⁴⁹ bununla kastedilen onun “iki zıddı” taalluk etmediğidir.⁵⁰

Beşincisi: “Yaratılmış kudret ancak yaratılmış kudretin mahallinde kaîm olan şeye taalluk eder; [yaratılmış] kudretin mahallinin dışında vukû’ bulan şey bu kudretin konusu (makduru) değildir, fakat o Allah’ın fiili olarak vukû’ bulur.”⁵¹ Bu cümle yukarda Eşarî’nin *Luma*’sından iktibas ettiğimiz cümle⁵² ile aynıdır ki, ben onun kesb teorisinin doğan fiillere tatbikinin bir inkârı anlamına geldiğini açıkladım.⁵³

Bütün bunlardan ortaya çıkan şudur ki Dırâr, Neccâr ve Eşarî aynı formülü, yani insanların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı ve insanlar tarafından iktisab edildiği formülünü kullandıkları halde onun Dırâr ve Neccâr tarafından kullanışı arasında farklar vardır, ve Eşarî Neccâr’ın kullanılışını takip eder. Bunların ışığında, Bağdâdî Dırâr hakkında “o bizim ashabımızla [yani, Eşarîlerle] insanların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı ve insanlar tarafından iktisab edildiği hususunda aynı görüştedir,”⁵⁴ dediğinde, onun cümlesi, her ne kadar onlar kesb anlayışları bakımından ihtilaf ederlerse de onun onların insanların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına ilişkin Mu’tazilî inkâra karşı ortak muhalefeti ifade etmesi nedeniyle bu formülü kullanmada aynı görüşte oldukları şeklinde anlaşılması gerekir. Bunun gibi ve

⁴⁴ Age., s. 122 (197).

⁴⁵ Age., s. 123 (198); *Luma*’, 122.

⁴⁶ *Irşâd*, (198); *Luma*’ 125.

⁴⁷ *Irşâd*, s. 124 (200).

⁴⁸ Age., s. 125 (201); krş. *Luma*’ 123-124 ve 128.

⁴⁹ *Irşâd*, s. 127 (204).

⁵⁰ Aynı yer; krş. *Luma*’ 126.

⁵¹ *Irşâd*, s. 131. (210).

⁵² *Luma*’ 127, s. 56.

⁵³ Krş. yk. s. 686-687.

⁵⁴ *Fark*, s. 201.

daha açık bir şekilde, Dırâr'ın "doğan fiiller hakkında [daha önce onun tarafından zikredilen Burgûs'un] görüşünü reddetme konusunda"⁵⁵ da Eşarîler ile beraber olduğunu söylediği cümlesinin devamında Bağdâdî çok açık bir şekilde, Dırâr ve Eşarîler'in doğan fiillerin faileri hakkında farklı görüşlere sahip olsalarda,⁵⁶ onların, doğan fiillerin "zorunlu olarak Allah'ın fiilleri" olduğunu söyleyen Burgûs'un görüşüne karşı gelmekte beraber olduklarını kasdeder. Bununla birlikte, kaydetmek gerekir ki, Neccâr'ın durumunda Bağdâdî yalnızca ortak kesb formülünü iktibas etmez; aksine o özel olarak onun taraftarlarının "bizim taraftarlarımızla [yani, Eşarîlerle]" şu görüşte beraber olduğunu söyler: "Allah insanların kesblerinin yaratıcısıdır,"⁵⁷ yani, O "hem iktisab fiillerinin" ve hem de "iktisab edilen fiillerin" yaratıcısıdır.

Kesb teorisini kabul ederken, daha önce bir Mu'tezilî olan Eşarî, keza daha önce Mu'tezilîler olan Dırâr ve Neccâr gibi, doğrudan doğruya insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına ilişkin Mu'tezilî inkârı hedef almıştı. Böylece, *Luma'*sında kendisinin Kader hakkındaki tartışmasını açtığı "Niçin insanların iktisaplarının Allah tarafından yaratıldığını iddia ediyorsun?"⁵⁸ sorusunun arkasındakiler Mu'tezilîler idi. Fakat aklında Cebriyye de bulunarak⁵⁹ o *Luma'* boyunca kesbin insandaki bir kudretten neşet ettiği görüşünü yukarda alıntılanan şu pasajlarda olduğu gibi, farklı yollarla vurgular:⁶⁰ "Müktesib bir şeyi kesbin onun yaratılmış kudretiyle vukû bulması sebebiyle iktisab eder" ve "iktisabın gerçek mânâsı şeyin yaratılmış kudretle müktesibden sadır olmasıdır." Bunun gibi Cüveynî de, Eşarî'nin kesb teorisini yeniden ifade edişinde devamlı olarak onu Mu'tezile'nin görüşü ile karşılaştırdığı halde, Eşarî'nin teorisinin "Cebriyye'nin, yani, insanın kudreti olduğunu inkâr edenlerin görüşüne zıt olduğuna işaret eder."⁶¹ Bununla birlikte, hiçbir yerde, Eşarî kendisi açık bir şekilde "Allah'ın insanı ona icbâr etme kudreti olduğunu" söylediğinde insanın kendi kesbi üzerinde sahip olduğu bu "kudret"le kesinlikle neyi kasdettiğini açıklamaz.⁶²

Beklenildiği gibi, bu son iktibas olunan cümle insanı ne o fiili iktisab etme ve ne de onu yaratmaya muktedir kılmayan Allah tarafından yaratılan fiil iktisab etme

⁵⁵ Aynı yer. Burgûs'un görüşü daha önce s. 197'de zikredilmiştir.

⁵⁶ Krş. bk. Dırâr hakkında, s. 668; Eşarî hakkında, s. 687.

⁵⁷ *Fark*, s. 195.

⁵⁸ *Luma'* 82.

⁵⁹ Eşarî'nin Cebriyye'nin varlığının farkında oluşu kendisinin Cehmi *cebre* (*Makâlât*, 417 ve *Mücbirâ*'ya gönderme yapmasıyla kanıtlanabilir.

⁶⁰ Krş. bk. s. 685.

⁶¹ *Irşâd*, s. 122 (196-197).

⁶² Krş. bk. s. 687 dn. 31.

kudretinin hiçbir anlamda insanın sahip olduğu bir kudret olarak nitelenemeyeceği itirazının doğmasına sebep oldu.

Bu itiraz Cüveynî tarafından adı belirtilmeksizin Kesbçilere yöneltilen bir soru şeklinde iktibas olunur. O şöyledir: “Sizin insan müktesibtir şeklindeki inancınız anlaşılır değildir (gayr-ı mâkûl), zira eğer bir kudretin konusu (*makdûru*) üzerinde etkisi yoksa ve eğer o konu onun tarafından varlığa getirilmemişse, o takdirde kudretin konusuyla bir ilişkisi olduğunu iddia etmek anlamsızdır.”⁶³ Bağdâdî de aynı şekilde Kaderiyye'nin kesb teorisinin “kendileri için anlaşılır olmadığını” söylediklerini haber verir.⁶⁴ Aynı şekilde İbn Rüşd de Eşarî kesb anlayışına şöylece itiraz eder: Bu görüş anlamsızdır, çünkü şayet hem iktisab [yani, iktisab fiili] ve hem de iktisab edilen şey (*mükteseb*) Allah tarafından yaratılmışsa o takdirde insan bu kesbinde icbar edilmiştir.”⁶⁵

Bir Eşarî taraftarı olan Bâkılânî'yi kesb teorisini revize etmeye sevkeden Eşarî tarafından anlaşıldığı şekliyle kesb teorisine yapılan bu tür itiraz olmalıdır. Kesbçilerle birlikte insanın fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını kabul ettiği halde o kesbin insanda bir kudret olduğunu ve insanın fiilleri üzerinde etkisiz olmadığını göstermeye çalışır. Her insan fiilinde, diyor, o gerçekte, fiilin gerçek konusu ile, onun fiili, “hali” olarak ifâde ettiği, onun yapılarılarında ortaya çıkabilecek özel şekillerin, ayrılması gerekir. Böylece, meselâ, hareket fiili bilfiil yapılışı itibariyle oturma, ayağa kalkma, yürüme veya secde etme halini alabilir. İmdi, Bâkılânî, hareketin kendisi gibi, fiilin gerçek konusunun, gerçekte doğrudan Allah tarafından yaratıldığını iddia ederken, oturma, ayağa kalkma veya secde etme gibi bu hareketin yapılış halinin Allah tarafından yaratılmadığını öne sürer; o insanın kudretiyle iktisab olunur.⁶⁶ *Muhassal*'da, Bâkılânî'nin bu görüşü Râzi tarafından kısaca şöyle ifade edilir: “Kâdî [Bâkılânî] fiilin kendisinin Allah'ın kudretiyle vukû bulduğunu, fakat onun tâat veya masiyet olmasının insanın kudretiyle olduğunu ileri sürer.”⁶⁷ Bu sûretle, insanın kudreti fiilin varlığını etkilemediği halde, o onun varoluş halini etkiler. Böylece Bâkılânî insan fiiline bir hürriyet unsuru sokmuştur.

İnsanın hür irâdesinin nasıl Allah'ın kudreti ile uyum içinde olabileceğine ilişkin bu açıklama Chrysippus'un bir teşebbüsünü hâtırlatır ki, buna göre O, başlangıçta insan tarafından itilerek harekete geçen bir tekerleğin veya bir topacın veya bir

⁶³ *Irşâd*, s. 118 (190).

⁶⁴ *Usûl*, s. 133.

⁶⁵ *Keşf*, s. 105.

⁶⁶ *Milel*, s. 69, 70; *Nihâye*, s. 73, 75.

⁶⁷ *Muhassal*, s. 140.

silindirin hareketini örnek olarak kullanarak, nasıl *adsensio* (muvâfakât)nun -ki Grekçesi *sygkatathesis*'dir.⁶⁸ her ne kadar o önceki bir sebep tarafından ortaya çıkarılmışsa da, insanın hür fiili olduğunu açıklamaya çalışır. Tekerleğin yahut topacın ya da silindirin hareketi, diyor o, hiç kuşkusuz onu iten insan tarafından meydana getirilir, fakat hareket vasıtasıyla kazanılan özel dönüş şekli onu iten insan tarafından değil fakat tersine özel güç (*vi*) ve hareket eden nesnenin tabiatı tarafından meydana getirilir. Bu münasebetle de, o "bizim duyu idrakimize çarpan nesnenin, âdetâ hayalini (image) ruhumuza nakşettiğini, fakat bizim muvafakatımızın (veya tasdikımızın "assent"), bizim kendi kudretimizde olduğunu"⁶⁹ ileri sürer. Bu kesinlikle burada Bâkılânî tarafından teklif edilen açıklamadır. Allah doğrudan doğruya insanda hareketi yaratır, fakat insan kendi kudretiyle hareketin alacağı şekli belirler.^{69a}

Bâkılânî'nin Eşarî'nin kesb anlayışına ilişkin revizyonu bazı Eşarîler arasında taraftar bulmuş olmalı, zirâ Cüveynî, Bâkılânî'nin adını anmaksızın sünni üstatlardan birinin görüşü olarak, onu yeniden ortaya koyar.⁷⁰ Bununla birlikte, Cüveynî bu revize edilmiş kesb anlayışını reddeder, zirâ ona göre bu anlayışı kabul etmek "hak ve kurtuluş yolundan yüz çevirmek ve temel dînî akîdelere ilişkin meselelerde bozulmaya sebep olan şeylere yol açmaktır."⁷¹

Bâkılânî'nin Eşarî'nin kesb anlayışının revizyonunu reddetmesiyle birlikte, Cüveynî Bâkılânî'yi bu revizyona sevkeden güçlüğü çözmede kendi yeteneğini dener. Eşarî'nin "yaratılmış kudretin asla kudretin konusu üzerinde etkisi olmadığı" şeklindeki görüşünü yeniden ileri süren Cüveynî şunu savunarak "kudret" teriminin kullanılmasının gerekçesini göstermeye çalışır: "Taalluk ettiği şeye tesir etmek sıfatın taalluku için zorunlu şart değildir, çünkü, bilgi konusunda, onun bilgisinin nesnesi üzerinde tesiri olmamasına karşın, bilginin nesnesine taalluku tartışılmaz. Aynı sebeple, insan irâdesinin, insanın fiiline taalluk etmekle birlikte, fiil üzerinde tesiri yoktur."⁷² Cüveynî'nin söylemek istediği şey şöylece yeniden ifade edilebilir. "Kudret" terimi burada Eşarî tarafından iktisab etmek kudreti anlamında değil fakat iktisabı irâde etme kudreti anlamında kullanılmıştır ve irâdenin nesnesiyle olan

⁶⁸ Krş. A. Yon'un Cicero'nun *De Fato* (1933)'sunun neşrine girişi, s. XXVIII, dn. 3.

⁶⁹ Cicero, *De Fato*, 17, 39-19, 43.

^{69a} Fakat Ludwig Stein, "Antike und mittelalterliche Vorläufer des Occasionalismus", *Arch. F. Gesch. d. Philos.* dn. 2: 205-221- (1889) da Chrysippus'un görüşünü Eşarî'nin anladığı şekilde *kesb* teorisyle irtibatlandırır.

⁷⁰ *Irşâd*, s. 118 (190-191).

⁷¹ *Age.*, s. 119 (191).

⁷² Aynı yer.

ilişkisi bilginin nesnesiyle ilişkisine benzer. İmdi, Allah insanda var olan bir şeyin bilgisini yarattığında, bu bilginin yaratılışının onun nesnesi olarak o var olan şeye sahip olduğunu da ifade eder demektir, öyle ki bilginin kendisinin ne bu şeyin varlığı üzerinde ne de onun nesnesi olarak ona sahip olması üzerinde bir etkisi yoktur. Bunun gibi, Allah insanda Onun tarafından yaratılan bir şeyi iktisab etmek için irâde etme gücü yarattığında, bu iktisab etmek için irâde etme gücünün yaratılmasının onun nesnesi olarak bu yaratılan bir şeye sahip olduğunu da içerdiği anlamına gelir bu yüzden de irâde etme kudretinin kendisinin, her ne kadar ona kudret denmekte ise de, hiçbir tesiri yoktur.

Cüveynî, *İrşâd*'ında, geleneksel kader inancının bir tür ılımlı yorumu olarak Eşarî'nin kesbi kullanışını benimseyip haklı göstermeye çalışırken, Şehristânî tarafından adı verilmeden iktibas edilen⁷³ bir başka eserinde, o aynı geleneksel kader inancının, aynı şekilde ılımlı bir başka yorumunu teklif eder.

Şehristânî'nin haber verdiğine göre Cüveynî tartışmasını üç görüş sıralayarak açar. Birincisi, *İrşâd*'da yaptığı gibi, o, "aklın ve tecrübenin onu reddetmesi"⁷⁴ sebebiyle "kudret ve isticâanın inkârını," yani cebriyye'yi reddeder. "İkincisi, kendisinin *İrşâd*'daki görüşüne aykırı olarak, o "tamamen kudretin inkârına benzemesi,"⁷⁵ nedeniyle, "herhangi bir etkisi olmayan kudretin tasdikini," yani, Eşarî'nin kesb anlayışını reddeder. Üçüncüsü, gene *İrşâd*'ında yaptığı gibi, o "özel bir anlamda tesirin inkârına benzemesi"⁷⁶ sebebiyle, bir hal üzerinde anlaşılır olmayan bir tesirin tasdikini" de reddeder, ki bununla, hal ne mevcut ne de gayri mevcut bir şey olarak tanımlandığına⁷⁷ göre, Bâkılânî'nin kesb anlayışının tesirin ne inkârı ne de gayri inkârı anlamına geldiği kastedilmiştir. Fakat, dikkat edilecektir ki, burada *İrşâd*'da ona karşı ortaya atılanlara benzer dînî sebepler yüzünden Bâkılânî'nin görüşüne yapılmış bir itiraz zikredilmez.⁷⁸

Şehristânî'nin sunduğuna göre, Cüveynî'nin kendi görüşü şu önermelere bina edilmiştir: 1) İnsan kendi içinde kudret sahibi olduğunu fakat bu kudretin onu bağımsız olarak, tek başına, bir şeyi icad etmeye muktedir kılmıyacağını bilir; 2) İnsanın fiili varlığı bakımından doğrudan sebebi olarak işleyen onun kudretine daya-

⁷³ *Milel*, s. 70.

⁷⁴ Aynı yer.

⁷⁵ Aynı yer.

⁷⁶ Aynı yer.

⁷⁷ Krş. yk. s. 171.

⁷⁸ Krş. yk. dp. 71.

nır, 3) İnsanın bu kudreti varlığı bakımından sebepler silsilesindeki bir sebep olan bir başka sebebe dayanır, 4) Bu sebepler dizisi, sebeplerin sebebi Allah'da sona erer; 5) Sebeplerin sebebi olan Allah "sebeplerin ve sebepli sebeplerin yaratıcısı"dır ki, bununla Allah'ın doğrudan sebebi onun silsiledeki sebepli sebebi doğrudan önceleyen silsiledeki her bir sebepli sebebin nihâi sebebi veya yaratıcısı olduğu kasdedilir; 6) Silsiledeki her sebepli sebep kendisini takip eden şeyin sebebi olması bakımından bağımsız (*müstâğni*) olarak telakki edilmeli, fakat kendisini önceleyen şey tarafından meydana getirilmesi bakımından bağımlı (*mubtaç*) olarak telâkki edilmelidir, buna karşılık Yaratıcı Mutlak Bağımsız (*el-gani el-mutlak*) sebeptir.⁷⁹ *Muhassal*'da, Cüveynî'nin bu görüşü Râzî tarafından özetle şöyle ifade edilir: "İmâmü'l-Haremeyn [el-Cüveynî] Allah'ın [nihâi sebep veya yaratıcı olarak] insan için kudret ve irâde ihdâs ettiğini ve sonra bu ikisinin zorunlu olarak kudretin konusunun varlığını meydana getirdiğini iddia eder. Bu filozofların ve Mu'tezile'den Ebu'l-Hüseyin el-Basri'nin de görüşüdür. Bununla beraber, Mu'tezile'nin çoğunluğu, insanın fiillerini zorunlulukla değil fakat tersine ihtiyârî olarak ihdâs ettiği görüşündedirler."⁸⁰

Burada sahip olduğumuz şey sünnî İslâmın kader akîdesine ilişkin yeni bir görüştür. Yaygın sünnî görüşe göre olduğu gibi, insanın bütün fiilleri gerçekte ezelden Allah tarafından takdir edilmiştir, fakat *İrşâd*'ında bizzât Cüveynî'nin de takip ettiği genel sünnî görüşe göre, bu ezeli olarak takdir edilen fiiller doğrudan Allah tarafından yaratılmalarıyla varlığa geldikleri halde, onun bu yeni görüşüne göre onlar, Allah'ın yaratıcı olarak düşünülen nihaî sebebi olduğu sebepler silsilesindeki sonuncu sebep olan insandaki kudretin zorunlu nedenselliğiyle ihdâs edilir. Bu görüşe göre insandaki "kudret" onu takip eden insan fiillerinin sebebi olması bakımından "bağımsız" olarak düşünüldüğü için, ki bu onun insan fiilleri üzerinde etkisi olduğunu ifade eder, bu görüş Cüveynî tarafından onun tenkit ettiği her üç sünnî görüşe karşı olarak ileri sürülmüştür, yani, kudret ve istitâyı tamamen inkâr etmesinden dolayı onun tarafından tenkit edilen Cebriyye'nin görüşü, hiçbir tesiri olmayan bir kudreti tasdik etmesinden dolayı onun tarafından tenkit edilen Eşarî'nin görüşü ve ne var ne de yok olan bir hal üzerine anlaşılmaz bir tesiri tasdik etmesinden dolayı, onun tarafından tenkit olunan Bâkıllanî'nin görüşü..

Sünnî İslâm'ın kader akîdesine ilişkin bu yeni yorumun temelinde yatan şey, inanıyorum ki, Fârâbî tarafından hür irâde problemini ele alan bir pasajda ifade edilen bir görüşe yeni bir dönüştür. O pasajda, çok açık bir şekilde aklında Mu'tezilî hür irâde inancı olduğu halde, Fârâbî insan fiilinde "sebepler sebebi"⁸¹ne yükselmeyen

⁷⁹ *Milel*, s. 70-71; *Nihâye*, s. 78-79.

⁸⁰ *Muhassal*, s. 141.

⁸¹ *Füüsû'l-bikem*, s. 78.

bir “sebepe” olmaksızın seçimin (*ihtiyâr*) bulunmadığını iddia ederek ona karşı çıkar, ve sonra Allah’ın, insan seçiminin bu ortaç sebepler dizisindeki son sebep olduğu birbiriyle irtibatlı ortaç sebepler dizisi vasıtasıyla bütün insan fiillerinin nihai sebebi olduğunu göstermeye devam eder.⁸² İmdi, İbn Sinâ’ya göre, ortaç sebepler dizisindeki her sebepte, onun kendi özüne nisbetle mümkün ve sebebine nisbetle zorunlu olduğu ayırımı vardır,⁸³ öyle ki, Fârâbî’nin sebepsiz olmadığını söylediği insanın ihtiyârında mümkün yön ile zorunlu yön arasında bir ayırım vardır. Şu halde, Cüveynî’nin burada yapmış olduğu şey, İbn Sina’nın zorunlu yön ile mümkün yön arasındaki ayırımı bağımlı yön ile bağımsız yön arasındaki ayırım olarak yeniden adlandırmak ve ilk olarak Fârâbî tarafından Mu’tezilî hür irâde inancına karşı ileri sürülen insanın seçme kudretine ilişkin bu anlayışı, sünnî İslâmın kader akîdesinin yeni bir yorumu olarak ileri sürmektir.

Cüveynî’nin bu görüşü hakkında Şehristânî’nin üç yorumu son derece ilginçtir.

Birincisi, o, Cüveynî’nin yaptığı şeyin, “halis cebir akılsızlığı”ndan⁸⁴ sakınmak maksadıyla “ilahiyatçı filozoflardan” bir prensip almak ve onu “Kelâm kılığına”⁸⁵ sokmak olduğunu açıklar.

İkincisi, Şehristânî, insan fiilinin bir açıklaması olarak Cüveynî tarafından ortaya konan felsefî nedensellik prensibinin onun asıl temsilcileri tarafından insan fiiliyle sınırlandırılmadığını ileri sürer. O prensip onlar tarafından varlığa gelen her hâdiseye tatbik edilir. Bu prensibin asıl anlamının, o, her tarafında sebep-sonuç bağıntısı olan bir tabiat düzeni anlayışı olduğunu söyler. Fakat böyle bir nedenselliğin, o, “hangi mezhepten olursa olsun müslümanların görüşü olmadığı”⁸⁶ neticesine varır. Başka deyişle, her ne kadar, Tanrı’ya, “sebepsiz Sebebe”, dil çabukluğuyla sebepler ve sonuçlar dizisindeki “sebeplerin ve sebeplilerin Yaratıcısı” dense de, aracı sebepler vasıtasıyla dolaylı olarak fiil yapan bir varlık olarak düşünen felsefî Tanrı anlayışı, Allah’ın, meydana gelen her şeyin doğrudan yaratıcısı olduğu şeklindeki genel islâm inancına aykırıdır. Hâtırlanacağı gibi, Nazzâm ve Muammer dışında, Mu’tezilîler dahi nedenselliği inkâr etmişlerdir.”⁸⁷

Üçüncüsü, Şehristânî, yalnızca Eşarî ve Bâkılânî’nin görüşlerine değil fakat aynı zamanda Cebriyye’nin görüşüne de zıt olarak, Cüveynî’nin yeni bir görüş tesis et-

⁸² Age., s. 78, 79.

⁸³ *Necât* III, s. 368.

⁸⁴ *Nihâye*, s. 78.

⁸⁵ *Milel*, s. 71; *Nihâye*, s. 78.

⁸⁶ *Milel*, s. 71.

⁸⁷ Krş. yk. s. 613.

mek için duyulduğu felsefî nedensellik prensibinin gerçekten cebr ihtivâ ettiğini göstermeye gayret eder. Şöyle ki: “Birbiri ardınca gelen sebepler anlayışının kaçınılmaz sonucu olarak cebr son derece zorunlu bir şekilde ortaya çıkar. Çünkü, bu anlayışa göre, her tür madde özel bir şekil (sûret) almaya müstevidir ve bütün şekiller, cebr yoluyla, maddeler üzerine *Vahibü’s-Suver*’den gelir. Bu süreç devam eder gider, öyle ki, iki seçenek arasındaki seçim cebirdir, iki imkân üzerindeki kudret cebirdir, insanların sebebler vasıtasıyla fiillerinin gerçekleşmesi cebirdir ve fiillerinin ardarda gelişi ve ödül cebirdir. Bu tamamen mizacın bozulmasından hasıl olan hastalık, mizacın itidalinden meydana gelen sağlık, aklın gafletten tecridinden meydana gelen bilgi, saf olduğunda aynada hasıl olan sûret gibidir. Kısacası, aracı sebepler yalnızca [bir şeyi varlığa] hazırlarlar, fakat varlığın faili değildirler, çünkü özünde ancak imkân tabiatı olan bir şey kelimenin gerçek anlamında varlığın faili (*mâ’îd*) olamaz.”⁸⁸ Başka deyişle, Cüveynî’nin Fârâbî’nin nedensellikle belirlenen insanın “seçimi”nde bulunduğu mümkün yön, onu insan hakkında inkâr eden Cebriyye’ye karşı Cüveynî’nin insana vermek isteği “kudret” türünü açıklamak için yeterli değildir.

b. Gazâlî’de Kesbçilik

Gazâlî hür irade ve kesb problemi hakkında, *İhyâ*’sında üç yerde tartışır, *Kitab Kavâid el-Akâid*, *Kitâb et-Tevbe*, ve *Kitâb et-Tevhid ve’t-Tevekkül*.

Birinci tartışmasında, Gazâlî bütün Kadercilerin üzerinde genel olarak ittifak ettikleri görüşle ilgili bir cümle ile, yani insanı ve onun kuvvetlerini ve hareketlerini yaratan Allah’ın onun bütün fiillerini de yarattığı ve onun bütün fiillerinin Allah’ın kudretine bağımlı kalacağı cümlesiyle başlar.¹ Kadercilerin bu ortak görüşünü desteklemek için o iki delil ileri sürer: Birincisi, Allah’ın kudreti tam ve sınırsız olduğu için insanın fiilleri ancak Allah tarafından yaratılmış olabilir. İkincisi, insanın fiilleri bedeninin hareketlerine bağlı olduğu ve insanın bedeninin bütün hareketleri de özlerinde eşit olarak Allah’ın kudretine bağlı oldukları için bu hususta fiil adı verilen bazı hareketleri öteki hareketlerden ayırmak için hiçbir sebep yoktur.² Bu ikinci delil açıkça üzerinde Allah’ın kudretinin bulunduğu fiiller ile üzerinde Allah’ın kudretini bulunmadığı fiiller arasında ayırım yapan Kaderîleri veya Mu’tezilîleri hedef almıştır ki, onlardan bir kısmı Allah’ın insanların hareketleri ve sükûnları üzerinde kudret sahibi olduğunu, fakat onların iman ve küfürleri üzerinde kudreti-

⁸⁸ *Nihâye*, s. 78-79.

¹ *İhyâ* II, *Kitâb Kavâidi’l-Akâid*, c. I. 116. II. 1-3.

² *Age.*, II. 1-3.

nin bulunmadığını³ yahut iyi fiillerin Allah tarafından ve kötü fiillerin insan tarafından yaratıldığını söylemekte idiler.⁴

Daha sonra o devamlı “Allah’ın insanın hareketlerinin yaratılışında tek başına olmasının onların *iktisab* yoluyla insanın kudretinin konusu (*makduru*) olmasına engel olmayacağını”⁵ söyler. Onun iktisabla neyi kasdettiği kendisinin aşağıdaki tartışmasından ortaya çıkar.

Evvela, “Allah kudreti ve kudretin konusunu (makdûr) aynı anda yarattı ve O ihtiyârı ve ihtiyarın konusunu (muhtar) aynı anda yarattı.”⁶ Gazâlî’nin son cümlelerinden onun “kudret”le, fiil yapma kudreti genel anlamında kullanılan hareket etme kudretini, “ihtiyâr”la hareket etme ile hareket etmeme arasındaki ihtiyârı, ve “kudretin konusu” ve “ihtiyârın konusu” ile hareket etmemeden daha çok hareket etme ihtiyarının neticesi olarak hareket etme kudretiyle yapılan bir hareketi, başka deyişle, ihtiyari fiilin genel anlamında, bir ihtiyari hareketi kasdettiği açığa çıkmaktadır. Şu halde elini kaldırması örneğinde olduğu gibi, insanın her ihtiyârî hareketi üç şeyi içine alır: 1) hareket etme kudreti; 2) hareket etme ile hareket etmeme arasında seçim; 3) seçim sonucu olarak kudretle yapılan hareket. Ona göre, bu üç şeyden her biri insanda Allah tarafından yaratılır. Yaratılmış hareket gibi yaratılmış hareket etme kudretine de Allah tarafından insanda yaratılan bir *sıfat* olarak işaret eden Gazâlî kudret ile hareketin arasını şöyle ayırır: “Kudret insanın bir vasfı ve Allah’ın bir yaratmasıdır fakat insanın *kesbi* değildir, buna karşılık hareket Allah’ın bir yaratması ve insanın bir vasfıdır ve aynı zamanda da insanın bir kesbidir, çünkü o kudretin konusu olarak [başka bir] kudret [yani, seçme kudreti] ile yaratılmıştır ki, ona göre o da bir sıfattır. Öyle ise hareketin kudret olarak adlandırılan başka bir sıfatla ilişkisi vardır ve hareketin kesb adını alması bu ilişkiye nisbetledir.”⁷ Kısaca, kesb insanın geriye doğru, hareket etme kudreti ve seçme kudreti, yani irâde etme, bu hareket etme kudretini kullanma ile öncelenen bir hareketidir ve hareketin kendisi, hareket etme kudreti ve bu hareket etme kudretini kullanma, bütün bunlar Allah tarafından yaratılır.

Gazâlî daha sonra, onun Allah tarafından yaratıldığını dikkate almaksızın, hareket gibi tasavvur edilen kesbin ne yalnızca zorlanmış bir fiil ne de yalnızca serbest bir fiil olamayacağını göstermeye çalışır. O yalnızca zorlanmış bir fiil olamaz, çün-

³ Eşârî, *Makâlât*, s. 511. Krş. yk. s. 683.

⁴ Krş. yk. s. 623.

⁵ *İhyâ*, aynı yer.

⁶ Aynı yer.

⁷ Age., II, 15-17.

kü “insan [elin yukarı kaldırılması gibi] kudretin konusu olan bir hareket ile [elin] denetlenemeyen titremesi arasındaki farkın zorunlu olarak bilincinde olduğu halde nasıl [hareket etme kudretini kullanmayı irâde etme kudretiyle öncelenen] bir hareket katıksız cebir olabilir?”⁸ Bizim burada tabii olarak çıkaracağımız sonuç, ikinci tür hareketin çok bariz bir şekilde halis cebr hareketi olması nedeniyle, birinci tür hareketin halis cebr olamayacağıdır. Aynı delîlin cebirciliğin reddedilişinde, Gazâlî’nin hocası Cüveynî tarafından kullanılmış olduğunu⁹ ve yukarda gördüğümüz üzere, onun Eşarî tarafından da kullanılmış olduğunu kaydedelim.¹⁰ Yine Gazâlî devamla, onun yalnızca insanın hür fiili olamayacağını söyler, çünkü “insan iktisab edilen hareketleri meydana getiren farklı parçaları ve onların sayısını tam olarak bilmediği halde nasıl o hareket insanın yaratması olabilir?”¹¹ yani, insanın hareketinin tek faili olması için, onun o hareketin meydana gelmesini mümkün kılan ön bilgiye sahip olması ve tasavvur olunabilen her şartı denetleyebilmesi gerekir, fakat insanın böyle bir bilgisi ve denetimi yoktur. Bu nedenle, Gazâlî şu neticeye ulaşır: “Bu her iki aşırı uç savunulamaz olduğuna göre, geriye yalnızca inceleme konusu olan inanca nisbetle orta yolu, yani hareketin yaratma yoluyla Allah’ın kudreti ve *iktisab* adı verilen başka bir ilişki türü yoluyla insanın kudreti tarafından belirlendiğini kabul etmek kalır.”¹² Kısaca, iktisab insanın fiil yapmayı ihtiyar etme gücünün, insanın fiil yapma gücünün ve insanın bu iki kudreti kullanmasından hasıl olan fiilin Allah tarafından yaratıldığı kabulüyle insanın ihtiyarından hasıl olan herhangi bir fiilin tasviridir. Şu halde iktisab, insanın fiillerinin onun kudretinin konusu olduğu söylenmek sûretiyle,¹³ insanda Allah tarafından yaratılır. Bu anlayış Neccâr ve Eşarî’nin kesb anlayışıyla uyusmaktadır.

Son olarak, Gazâlî şu cümleyi ilâve eder: “Kudretin kudretin konusuna (makdûra) taallukunun yalnızca yaratma taalluku olması zorunlu değildir, çünkü bu kudretle âlemin fiilî yaratılışı henüz gerçekleşmediği halde Allah’ın kudreti ezelden âleme taalluk etmiştir ve âlemin yaratılışı fiilî olarak gerçekleştiğinde, kudret başka tür bir ilişki ile ona taalluk etmiştir. Böylece, açığa çıkmıştır ki, kudret ile [kudretin konusu] arasındaki bir ilişki iddiası münhasıran kudretin konusunun kudret tarafından fiilî olarak varlığa getirildiği hallere tahsis edilemez.”¹⁴

⁸ Age., II. 17-18.

⁹ *Irşâd*, s. 123; krş. yk., s. 688.

¹⁰ Krş. yk., s. 685. dn. 5.

¹¹ *İhyâ*, aynı yer.

¹² Aynı yer.

¹³ Krş. yk. dn. 5.

¹⁴ *İhyâ*, aynı yer.

Bu pasajda, bana öyle geliyor ki, Gazâlî şu itirazı önceden tahmin etmiştir: Kesb kendisinin insanda Allah tarafından yaratılmış olduğu ve bu sıfatıyla gâyet açık bir şekilde insanın fiilleri üzerinde hiçbir tesirinin olmadığı söylendiği halde kesb insanın fiilinin insanın kudretinin konusu olarak tarifini nasıl haklı çıkarabilir? Hâ-tırlanacaktır ki, kesb teorisine aynı itiraz Gazâlî'nin hocası, Cüveynî tarafından dile getirilmiştir.¹⁵ Onun bu itiraza cevabı, Cüveynî'nin insanın bilgisini Allah'ın ezeli kudretine benzetmesinin değiştirilmesi dışında, Cüveynî tarafından verilene benzer. Görmüş olduğumuz gibi, Cüveynî tıpkı insanın mevcut birşey hakkındaki bilgisinin o mevcut şeyi etkilememesi gibi insanın bir şeyi iktisâb etmeyi isteme kudretinin de o iktisab olunan şeyi etkilemesini gerektirmeyeceğini göstermeye gayret sarf etti.¹⁶ Aynı şekilde Gazâlî tıpkı, âlem ezeli olarak yaratılmaksızın, yani, o kudret tarafından ezelden etkilenmiş bir konu olmaksızın, Allah'ın ezelden âlemi yaratma kudretine sahip olması gibi, insanın bir şeyi iktisâb etmeyi isteme kudretinin de o iktisab olunan şeyi etkilemesini gerektirmeyeceğini göstermeye çalışır.

Gazâlî'nin hür irâde problemini ele alışı ve onun konu hakkında ilk konuşmasındaki kesb için bu kadar açıklama kafidir. Gazâlî'nin burada yaptığı Eşarî'nin, her ne kadar bu gücün insanın o fiilleri iktisab etmesinde etkisi yoksa da, onun için Allah tarafından yaratılan fiilleri iktisab etme gücüne sahip olan insan tarifini açıklamaktır.

İkinci konuşmasında, Gazâlî kendisinin hür irâde anlayışını bir soruya cevap şeklinde ifade ederek başlar. "Eğer dersin ki: İnsanın fiilde ve fiilden kaçınmada *ihtiyârı* yok mudur? Vardır derim, fakat bu bizim herşeyin Allah'ın yaratmasıyla olduğu iddiamızla çelişmez, çünkü ihtiyarın kendisi de Allah'ın yaratmasıyla ve insan yaptığı seçime mecburdur."¹⁷

Daha sonra o devamla yimek işleminin ayrıntılı bir tahlili ile bu cümlesini açıklar. Onun tarafından bu işlem Allah tarafından yaratılan bir çok şeyi kapsadığı için sergilenir: insanın yiyeceği tutabileceği eller, yiyecek; açlık duygusu; yiyeceğin açlığı yatıştıracağı bilgisi; yiyeceğin yimeye uygun olup olmadığı hakkında ihtiyati bir araştırma duygusu; araştırma konusu yiyeceğin yimeye elverişli olduğunun bilgisi; yiyeceği almak için irâdenin kararı (*incizâm*); yiyeceğe doğru elin hareketi. O *ihtiyâr* denen şeyin işte bu "irâdenin kararı" olduğunu söyler ve bu yimek işleminde Allah tarafından yaratılan bütün öteki adımlar gibidir.¹⁸ Ondan sonra, o kendisinin yukarda tartışılmış olan, âlemde müşahade olunan olayların alışılmış ardarda gelişi-

¹⁵ Krş. yk. s. 691.

¹⁶ Krş. yk. s. 693-694.

¹⁷ *Ihyâ' XXXI: Kitabu't-tevbe*, c. 4, s. 5-6.

¹⁸ Age., s. 6.

nin onların arasındaki nedensellik ilişkisinden kaynaklanmadığı fakat aksine Allah'ın şeyleri her zaman aynı ardarda geliş düzeni içinde yaratma *âdet*inden kaynaklandığı şeklindeki kendi görüşüne uyarak¹⁹ ve sadece *âdet* terimini *sünnet* terimiyle değiştirerek burada şunu söyler: "Lakin, bu yaratılmış şeyler, Allah'ın yaratmasında cereyan eden sünnetine uygun olarak birbiri ardınca meydana gelir ve Allah'ın sünnetinin bu işleyişinde değişme yoktur."²⁰

Bunu hür irâde problemiyle ilişkilendirerek, o ilâhî âdet olarak bu kesintisiz yaratma anlayışının şu anlama geldiğini göstermeye çalışır: "Yaratılmış şeylerden biri diğeri için şarttır, bu nedenle birinin tekaddüm etmesi ve diğerinin onu takip etmesi gerekir, söz gelimi, meselâ irâde ancak bilgidен sonra, bilgi ancak hayattan sonra ve hayat ancak cisimden sonra yaratılır. Binâenaleyh, cismin yaratılması hayatın meydana gelmesinin şartıdır, hayat cisimden tevellüt eder demek değildir; hayatın yaratılması bilginin yaratılması için şarttır, bilgi hayattan tevellüt eder demek değildir, lakin *mahal* (substratum) hayat sahibi olmadıkça bilgiyi kabul etmeye müsteid olmaz; ve bilginin yaratılması irâdenin kararı (cezm) için şarttır, bilgi irâdeyi tevlid eder demek değildir, lakin ancak canlı ve bilen bir cisim irâdenin alıcısı olabilir."²¹ Daha sonra, kesintisiz bir şekilde yaratılan şeylerin bu birbiri ardınca geliş tarzının Allah'ın iyilik ve cömertliği (*cûd*) ve Onun ezeli kudreti ile önceden takdir olunan sabit ve değişmez düzene göre olduğunu ifade ettikten sonra Gazâlî insan fiillerinin âlemdaki bütün tabii hadiselerle hükmeden aynı düzene, yani Allah'ın kaza ve kaderine bağlı olduğunu göstermeye çalışır. O bunu insanın yazma fiilinin yazma arzusu olan insanda "dört şeyi" Yaratmasıyla Allah tarafından yaratıldığını göstererek örnekendirir: 1) Onun insan nefsinde insanın meylettiği bir bilgi yaratmasıyla ki, bu bilgiye idrak ve ma'rifet denir; 2) Onun, yine insan nefsinde [bir irâde, yani] *kasd* adı verilen güçlü ve kararlı bir eğilim (*meyl kavî cazim*) yaratmasıyla; 3) Onun insanın elinde kudret adı verilen uygun bir sıfat, yani yazma kudreti yaratmasıyla; 4) Onun, yine, insanın elinde bir hareket, yani, yazma fiili yaratmasıyla,²² ki daha önce söylediği gibi, bu "dört şey"den her biri diğerinin sebebi olarak ona tekaddüm etmiş o da onun neticesi olarak meydana gelmiş değildir, fakat aksine, "mahal" olarak insanda, bu "dört şey"den her biri kendisine tekaddüm ettiği şeyin şartı olarak birbirini takip eder.

¹⁹ Krş. bk. s. 548-549.

²⁰ *İhyâ'*, aynı yer.

²¹ Aynı yer.

²² Aynı yer.

Son olarak, “bu dört şey”in insanın cisminde, yani, “mahal”lerinde, “melekût âleminin batını”ndan zuhûr ettiğini ifade ettikten sonra,²³ o devamla şunu söyler: “Ve orada görünür âlemin kolay hayatında yaşayanların akılları şaşırmıştır. Bazıları insanın fiilinin hâlis *cebr* olduğunu, bir kısmı onun [insanın kendi] yaratması (*ihirâ*) olduğunu ve orta yola yönelenler de onun *kesb* olduğunu söylerler. Fakat eğer onlara semanın kapıları açılmış olsaydı ve onlar görünmeyen melekût âlemine baksalardı onlara kendilerinin görüşlerinden her birinin yalnızca bir yönden doğru olduğu zahir olurdu.”²⁴

Böylece, birinci konuşmada onun tarafından kesinlikle mutlak cebr ve mutlak hürriyet arasındaki uyuşmazlığın bir çözümü olarak kabul edilen kesb teorisi, şimdi bu ikinci konuşmada onun tarafından onu, “görünür âlemin kolay hayatında yaşayanlar” inandıkları ve “ancak bir yönden doğru” olabilecek teorilerden biri diye tavsîf ettiği teoriler arasına sokulur. Ne olursa olsun, insan, kendisinin bahsettiği uyuşmazlığın çözümü olarak onun bu konuşmada teklif ettiği terimin *kesb* olmadığı fakat daha çok, onun yerine yine onun tarafından insanın kendisinde Allah tarafından yaratılan fiile tekaddüm eden birbirini takip eden şartlarla ilişkisinin tasviri olarak kullanılan “*mahall*” terimi olduğu izlenimi edinmektedir. Fakat bu terimin kullanılış biçimi onun tarafından ortaya konulan güçlüğün burada açıklanmadığını gösterir. Şimdi ben bunun onun tarafından kendisinin üçüncü konuşmasında açıklandığını göstermeye çalışacağım.

Bu konuşmada, Gazâlî yine nasıl insanın aynı zamanda hem cebr altında ve hem de ihtiyarla fail olarak tavsîf edilebileceği sorusunu ortaya atar.²⁵ Bu soruya cevabında, o insan fiilini üç çeşide ayırır: 1) yazı yazma fiiliyle örneklenen *ihitîyârî* fiil; 2) *irâdî* fiil, ki bunun örnekleri nefes alıp verme fiili ve gözlere bir iğne atıldığında insanın göz kapaklarını kapatmasıdır; 3) *tabîî* fiil, ki biri suya atıldığında suyun yarılması da buna örnektir.²⁶

İnsan fiilinin bu üçlü taksimi, ikinci ve üçüncü tiplerin tavsîf edilişindeki terminoloji farklılığına rağmen, Eşârî ve Gazâlî’nin kendi hocası Cüveynî tarafından kullanılan üçlü taksimle aynıdır. Gazâlî’nin “ihitîyârî fiil” olarak niteleyip yazı yazma fiiliyle örneklediği birinci tip, Eşârî ve Cüveynî’deki birinci tiplerle kesinlikle aynıdır, şu kadar var ki onlar ona gitmek ve gelmek fiilini²⁷ ve kasıtlı hareketi örnek göster-

²³ Aynı yer.

²⁴ Aynı yer.

²⁵ Age., *Kitâbü't-Tevhid ve't-tevekkül, Beyân Hakikat et-Tevhid*, c. 4., s. 248 II. 1-12.

²⁶ Age., II. 15-16 ve 22-23.

²⁷ Krş. yk. s. 685.

rirler.²⁸ Onun *irâdî* olarak tavsîf ettiği -ki o bu terimi ilerde açığa çıkacağı üzere *in-siyâki* anlamında kullanır- ikinci tip, Eşarî ve Cüveynî tarafından “zorunlu” diye tavsîf edilen ve titreme hareketiyle örneklenen şeye tekabül eder.²⁹ Onun “tabîî” diye tavsîf ettiği -ki gâyet açık bir şekilde o bu terimi burada gevşek olarak “âdet” anlamında kullanır-³⁰ üçüncü tip, Eşarî ve Cüveynî’nin doğan fiiller, yani insanın kendi cisminin dışında bir şeye meydana getirdiği fiiller olarak işaret ettikleri şeye tekâbüül eder.³¹ Daha sonra, tıpkı Eşarî ve Cüveynî’nin söyledikleri bu üç tip fiilin hepsinin yaratıcısı Allah olmakla birlikte birinci tip fiilde müktesip olarak insanın bir rolü olduğunu iddia etmeleri gibi, Gazâlî de kendisi tarafından sayılan üç tip insan fiilinin hepsinin, kendisinin dediği gibi, “zorunluluk (*ıztırar*) ve *cebre* nisbetle gerçekte aynı”³² olmakla birlikte, ki bununla o onların tamamen Allah tarafından yaratıldıklarının kasteder, yine de bu üç tipten birincisinin hem cibr hemde ihtiyâra bağlı olduğunu, yani, insanın onda bir payının bulunduğunu göstermeye gayret sarfeder.

İnsanın “ihtiyârî” fiildeki payının onun “irâdî fiildeki payından nasıl farklı olduğunu gösterme teşebbüsünde, Gazâlî bu iki tip fiili tahlil eder ve karşılaştırır. Şimdi, ikinci konuşmasında, hâtırlanacağı üzere, insanın yazı yazması gibi bir ihtiyârî fiilin insanda “dört şey”, yani bilgi, irâde, kudret ve hareket yaratmak sûretiyle Allah tarafından, yaratıldığını açıklamıştı.³³ Zihninin gerisinde bu “dört şey” olduğu halde, o burada gerçekte hem ihtiyârî fiilin hem irâdî fiilin, fiilin yararlı olacağı hükmüne dayanarak o fiile sevkeden bir irâdenin takip ettiği bir bilgi ile başladığını söyleyerek tartışmasını açar.³⁴ Ondan sonra o bu iki tip fiildeki bilginin ve onu takip eden irâdenin nasıl farklı olduğunu göstermeye devam eder. Gözlere iğne atıldığında göz kapaklarının kapanması gibi, irâdî fiilin durumunda göz kapaklarının kapanmasının yararlı bir fiil olacağı bilgisi, “hayret ve tereddüt olmaksızın”³⁵ ve “derin düşünme ve fıkır olmaksızın”,³⁶ anlıktır, öyle ki bu fiil çeşidi, der o, “irâde ile meydana gelir,”³⁷ yani yalnızca irâde ile, çünkü irâde anlık bilgi ile aynı zamanda hareket eder.

²⁸ Krş. yk. s. 688.

²⁹ Krş. yk. s. 685-688.

³⁰ Krş. yk. s. 551.

³¹ Krş. yk. s. 686-687.

³² *İhyâ*, aynı yer.

³³ Krş. yk. s. 704.

³⁴ *İhyâ*, s. 248, I. 28.

³⁵ Aynı yer.

³⁶ Aynı yer.

³⁷ Aynı yer.

Başka deyişle, “irâde” terimi burada Gazâlî tarafından kendisinin başka bir yerde *vehm* terimiyle ifade ettiği ve kuzunun kurttan insiyâkî olarak korkması ve ondan insiyâkî olarak kaçmasıyla örneklediği³⁸ şey gibi insiyâkî fiil anlamında kullanılmıştır. Yazı yazmak fiili gibi, ihtiyârî fiilin durumun da, insan âni olarak onun iyilik mi yoksa kötülük mü yapacağını ve yazma veya yazmama irâdesinin derhal takip edip etmiyeceğini bilemez. Böyle bir durumda irâde fiili yavaş yavaş ve tereddütle vukû bulur ve ancak “temyiz gücü ve aklın”³⁹ yardımıyla “teemmül ve tefekkür”⁴⁰-den sonra insan fiilin iyi mi yoksa kötü mü olacağını bilir. “Ve böylece,” diyor Gazâlî “[bu durumda] irâde [yalnızca] akla iyilik olarak ap açık gelen şeye uyandırıldığı için bu irâdeye Arapçada *ihitiyâr* denir, ihtiyâr terimi *hayr*’dan türemiştir, yani, irâde [yalnızca] akla hayr olarak ap açık gelen şeyi yapmak üzere uyandırılmıştır.”⁴¹ Şu halde o ihtiyâr hale gelenin “ayrı irade” olduğu yahut daha çok “ihtiyarın özel bir irâde çeşidinin ifade şekli olduğu” sonucuna varır.⁴³ Hatırlanacaktır ki, ikinci konuşmasında, yazı yazma fiilinin durumunda “bilgi” (*ilino*)ye onun tarafından *idrak* ve *ma’rifet* denmiş ve aynı şekilde o fiil tipindeki irâdeye *kasd* denilen “kuvvetli kesin eğilim” denmiştir.⁴⁴ Nihayet o insanın ihtiyârî fiiline ilişkin tahliline şartlı bir şeyin onu önceleyen şarta bağlı varlık olarak nitelenebileceği anlamda “şartlı” terimini kullandığı bir pasajda şöyle diyerek son verir: “Îrâdenin tahrîki aklın hükmü ve duyu idrakiyle şartlı (*meşrûr*) yapılı, kudret irâdenin tahrîkine bağlıdır ve hareket kudrete bağlıdır. Bütün bunlar insanda, o onların farkında olmaksızın, zorunlu olarak belirlenir, öyle ki o ancak bu şeylerin mahalli ve kanalıdır; bununla birlikte onların ondan çıkışına gelince, o elbette inkâr edilecektir.”⁴⁵

İnsanın ihtiyârî fiiline ilişkin bu tahlil ve insanın Allah tarafından onda yaratılan fiile götüren şartların mahalli olduğu şeklindeki cümlesiyle Gazâlî “mahall” kavramının kendisi tarafından yine kendisinin ortaya koyduğu soruya, yani insanın nasıl aynı anda hein cebirle hem de ihtiyârla fiil yapan varlık olarak tavsîf edilebileceği sorusuna cevap olarak “kesb” kavramının yerine kullanıldığını açıklamaya devam eder. O şöyle der: “İnsanın mecbur olmasının anlamı bütün bunların gerçekte

38 Aynı yer.

39 Aynı yer.

40 Aynı yer.

41 Age., 248-249. *Ihtiyâr* terimiyle ilgili aynı etimolojik açıklamayı Franz Rosenthal *The Muslim Concept of Freedom*, s. 19’da daha erken bir kaynaktan aktarır.

42 *Ihyâ*, s. 249, II. 1-2.

43 Age., II. 3-4.

44 Krş. yk. dp. 22.

45 *Ihyâ*, s. 249, II. 4-6.

onda hasıl olduğu fakat onun dışında ondan başka bir şey tarafından meydana getirildiğidir, ve onun ihtiyâr sahibi olmasının anlamı onun, aklın, takip edecek fiilin tamamen iyi ve uygun olacağı hükmünden ve hükmün de cebir olarak meydana gelmesinden sonra cebirle onda meydana gelen irâdenin mahalli olduğudur. Böylece insan fiil yaparken ihtiyârın yanında cebir altındadır, öyle ki, meselâ, ateşin yakmadaki fiili sırf cebir ve Allah'ın fiili sırf ihtiyâr olduğu halde, insanın fiili bu iki durum arasında bir durumdur (menzile beyne'l-menzileteyn), çünkü o ihtiyârın yanında cebirdir. Bundan dolayı ehl-i hakk, o üçüncü tür bir fiil olması nedeniyle insanın fiili için uygun üçüncü isim bulmaya çalıştılar. Allah'ın kitabına uyarak onlar ona *kesb* adını verdiler, ki o, onu doğru anlayana göre, ne cebirle ne de ihtiyârla çelişir, aksine o her ikisini birleştirir.”⁴⁶ Son olarak Gazâlî, Allah'ın faili olduğu fiile götüren şartların mahalli şeklindeki bu insan anlayışının insanı da, her ne kadar Allah'ın onun faili olduğu anlamında değilse de, fiilin faili yaptığını ilâve eder. “Allah'ın fail olmasının mânâsı Onun var olan şeyin yaratıcısı (*muhteri*) olmasıdır, fakat insanın fail olmasının mânâsı onun mahall olmasıdır, öyle ki, Allah onda bilgi yarattıktan sonra irâde yaratmış ve sonrada kudret yaratmıştır. Kudret irâde ile irtibatlıdır ve irâde de, şartlının (*meşrûât*) şart ile irtibatlı olması gibi, bilgi ile irtibatlıdır. Ve sebepli [denen şeyin] sebeple irtibatı yahut yaratılmışın yaratanla irtibatı Allah'ın kudretiyle irtibatlıdır. Kudretle irtibatlı bir şeyin [mesala, fiil] durumunda, bu irtibat ne olursa olsun, bu kudretin mahalline onun faili denilecektir.”⁴⁷ Bu son cümlesini desteklemek için o bazı Kur'ân âyetleri iktibas eder ki, bu âyetlerde Allah'ın gerçek faili olduğu bazı fiiller sanki onların failleri imişler gibi bazan meleklerle ve insanlara nisbet edilir. Gazâlî'ye göre bunun sebebi, sadece onların kendilerinde Allah tarafından yaratılmış kudretlerin mahalleri olmaları nedeniyle bu âyetlerde meleklerle ve insanlara fail olarak muamele edildiğidir.”⁴⁸

Gazâlî'nin üçüncü konuşmasında gerçekten yaptığı şey ondan itiraz edilebilir nedensellik teorisini çıkarmak sûretiyle Cüveynî'nin insan fiilindeki ihtiyâr unsuruna ilişkin yeni açıklamasını tashih etmektir.⁴⁹ Böylece, Cüveynî'ye göre insanın fiili insanın kudretinin kendi fiilinin yakın sebebi olduğu bir sebepler ve sebepliler zinciriyle öncelendiği halde, Gazâlî'ye göre insanın fiili insanın kudretinin kendi fiilinin yakın şartı olduğu bir şartlar zinciri tarafından öncelenir. Yine, Cüveynî'ye göre Allah hem dizideki her sebebin hem de insan fiilinin dolaylı yaratıcısı olarak tasavvur

⁴⁶ Age., II. 16-21.

⁴⁷ Age., s. 250, II. 26-29.

⁴⁸ Age., II. 31 vd.

⁴⁹ Krş. yk. s. 694 vd.

edilen nihâi sebep olduğu halde, Gazâlî'ye göre Allah hem dizideki her şartın hem de insan fiilinin doğrudan yaratıcısıdır. Nihayet, Cüveynî'ye göre insanın fiilî onun kudretinin zorunlu nedenselliğiyle varlığa gelmesine rağmen, onun, kendi fiilinin yakın sebebi olan insan kudretinin o fiilin sebebi olmasına nazaran "bağımsız" olduğu şeklindeki görüşü nedeniyle bir ihtiyâr unsuru ihtivâ ederken, Gazâlî'ye göre insanın fiili, Allah tarafından doğrudan yaratılmasına rağmen, onun insanın kudretinin, her ne kadar fiilinin yakın şartı olarak insanda Allah tarafından yaratılmışsada, "mahall"i olarak insana sahip olduğu şeklindeki görüşü nedeniyle bir ihtiyâr unsuru ihtiva eder. Nitekim Augustine de, insanın zorunlulukla fiil yaptığına inanmasına rağmen, yine de Aristo'nun bir görüşünü yansıtan insanın hür irâdeye sahip olduğu görüşünü savunur ve bunun sebebi zorunluluğun insanın dışından değil içinden gelmesidir ki, bunun anlamı insanın bu nedenle "mahall" olduğudur."⁵⁰

c. Mâturîdî'de Kesb

Bu eserin müsveddelerinin hazırlanmasının sonuna doğru Mâturîdî'nin kesb konusundaki görüşünü ele almaya karar verdiğimde elimde onun kendi yazılarından Schacht tarafından onun eserlerinden birinden İngilizceye tercüme edilmiş bir cümle ve yine onun iki eserinden Götz tarafından Almancaya aktarılmış iki pasaj vardı.

Schacht'ın İngilizce tercümesi Mâturîdî'nin *Tevhid*'indeki şu cümle idi: "Her şa-hıs yaptığı şeyi seçerek yaptığını ve onun faili ve kâsibi olduğunu kendi nefsinden bilir."¹

Bu cümle, tek başına alındığında, iki yoruma elverişlidir. 1) Onun birinci parçası yukarda Mu'tezile adına iktibas edilen insan "aklî idrâkle" bilir yahut o kendisinin bazı fiilleri yapmak için tamamen hür olduğunu "kendi içinde idrâk eder"² anlamına alınabilir. Bu anlamda alındığında, ikinci parçadaki "fail" terimi insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu ve bu nedenle *kâsib* teriminin Ma'turidi tarafından muhtemelen sırasıyla *Vâsıl*³ ve *Şebhâm*⁴ tarafından kullanılmış olan *aksâb* ve *kesb* terimleriyle aynı anlamda, yani, insanın insan olmak bakımından Allah'tan kendi fiillerini yaratma kudretini iktibas ettiği anlamında kullanılmış olduğu şeklinde anlaşılması gerekecektir. Böylesi bir yorum Mâturîdî'yi bir Kaderî veya Mu'tezilî ya-

⁵⁰ Krş. *Religious Philosophy*, s. 170-176.

¹ J. Schacht "New Sources for the History of Muhammadan Theology," *Studia Islamica*, 1: 32 (1953).

² Krş. yk. s. 617-618.

³ Krş. yk. s. 666.

⁴ Krş. yk. s. 665, 672.

pacaktır. 2) Fakat cümlelerin birinci parçası Eşârî'nin insan kendisinin bazı hareketleri üzerinde kudretinin bulunduğunu ve kendisinin bu tür hareketlerin kâsibi olduğunu “şüpheye yer bırakmayan zorunlu bir bilgi ile bilir” cümlesiyle aynı anlamda da anlaşılabilir.⁵ Onu bu anlamda alarak biz Mâturîdî'nin Eşârî gibi Neccâr'ın kesb anlayışını takip ettiğini ve bu nedenle Neccâr gibi, onun insanı “gerçekten fail” değil fakat sadece “fail” anlamında “fail” terimiyle kâsib olarak tavsîf ettiğini de anlayabiliriz.

Götz'ün Almanca iki pasajından, yine Mâturîdî'nin *Tevhid*'inde yer alan biri şöyledir:

Seinen Darlegungen zufolge besitzt Gott die Macht (qudra)⁷ über alles Geschaffene, mithin auch über das Tun der Menschen (halq al-i bād). Der Mensch kann also nicht von sich aus etwas erschaffen, wenn Gott nicht zuvor in ihm die Kraft und die Fähigkeit (istitâ'a)⁸, eine bestimmte Handlung auszuführen, geschaffen hat. Mit anderen Worten, der Mensch wird erst von Gott dazu in den Stand gesetzt, das von ihm frei gewählte Tun (fi'l-muhtâr) sich aneignen (kesb-iktisab) und ausführen zu können.⁶

Bu pasaj dahi iki yoruma elverişlidir. 1) Eğer biz Arapça *halk el-ibâd* tabirini literal olarak “insanların yaratması” mânâsında anlarsak ve keza Almanca “auszuführen” ve “ausführen” terimlerinin -ki İngilizcesi uygulamak, yapmak, gerçekleştirmek, meydana getirmektir- burada “bir şeyin meydana gelmesine sebep olmak” anlamında kullanılan Arapça *tahsil* yahut “yerine getirmek” anlamında kullanılan *tekmil* terimi anlamına geldiğini kabul edersek, o zaman bu pasajın mânâsı önceki cümlelerin ilk yorumu ile aynı olacaktır. Bu şu anlama gelir ki Allah bir insan fiilinden önce insanda kendisiyle o fiili yaratma kudreti yaratır ve insan o kudreti kesbeder ve fiilin meydana gelmesine sebep olur, yani o kendisi bu fiili yaratır. Böylece Mâturîdî kendi fiillerini yaratmak için Allah'ın insana verdiği kudretin her fiilden önce Allah tarafından ona yerleştirildiğine inanan Mu'tezilîleri takip etmiş görünüyor.⁷ 2) Fakat eğer biz Arapça *halk el-ibâd* tabirini Götz'ün Almancaya çevirdiği gibi, “insanların fiili” olarak anlar ve keza Götz'ün Almanca “auszuführen” ve “ausführen” terimlerinin altında yatan Arapça teriminin *tahsil* olduğunu, -fakat “auszuführen”, yani uygulamak, yapmak anlamında değil, “erwerben” yani iktisab etmek, kendisine mal etmek anlamında-, kabul edersek o zaman bu pasajın mânâsı önceki pasajın ikinci yorumuyla aynı olacaktır. Bu şu anlama gelir ki insanın fiilleri Allah tarafından yaratılır fakat insan onları iktisab eder ve onları kendisine mal eder. Ve var ki bu kesbin Dı-

⁵ Krş. yk. s. 685, dn. 6.

⁶ M. Götz. “Mâturîdî und sein Kitâb Ta'vilât al-Qur'ân”, *Der Islâm*, 41: 54-55 (1965).

⁷ Krş. yk. s. 622-623.

râfî anlamda mı yoksa Neccârî anlam da mı anlaşılması gerektiği konusunu açıklanmamış bırakır.

Götz'ün iki Almanca pasajından ikincisi *Kitab Te'vilât el-Kur'ân*'dandır, ki onu Ebû'l Maîn Meymûn en-Nesefî (ö. 1114) Mâturîdî'ye nisbet eder,⁸ Alâddin Ebû Bekr es-Semerkindî (ö. 1145)'ye göre ise o kendisinin derslerine dayanarak Mâturîdî'nin öğrencileri tarafından kaleme alınmıştır.⁹ Bu ikinci pasaj şöyledir:

Seiner Ansicht nach ist Gott der Schöpfer alles Seins, also auch des menschlichen Tuns, aber Gott erschafft in dem Menschen den Freien Willen (ihtiyâr), der ihn befähigt, zwischen dem von Gott Befohlenen und Verbotenen frei zu wählen und das zu erwerben, was er will, m.a.W. Gott hat dem Menschen die Fähigkeit gegeben, die Erwerbung (kasb, iktisâb) der ihm von Gott geschaffenen Handlung zu wählen und sie zu wollen.¹⁰

Tek başına ele alındığında bu pasaj Mâturîdî'nin bir kesbçi olduğunu ve insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu şeklindeki Mu'tezilî görüşe karşı olduğunu açıkça ortaya koyar. Fakat onun Neccârî tipte mi yoksa Dırârî tipte mi bir kesb anlayışına sahip olduğu açık değildir, çünkü pasaj iki yoruma elverişlidir. Birincisi, o, insanın fiili yaratmasıyla aynı zamanda Allah'ın insanda kudreti ve iki zıt fiil arasında ihtiyar etme fiilini ve keza onun ihtiyâr ve irâde ettiği kesb fiilini de yarattığı anlamına gelebilir. Bu onu Neccârî tipte bir kesbci yapacaktır. İkincisi, o, her bir insan fiilinden önce Allah'ın ilkin insanda iki alternatif fiil arasında tek başına onun ihtiyâr etme kudretini ve o sûretle yine onun ihtiyâr ettiği fiili tek başına iktisab etme kudretini yarattığı ve bu da Allah'ın, bizzât insan tarafından ihtiyâr ve kesb edilen fiili yarattığı anlamına gelebilir. Bu ise Mâturîdî'yi Dırârî tipte bir kesbci yapacaktır.

Alâddin Ebû Bekr es-Semerkindî'nin bir çağdaşı olan Necmeddin en-Nesefî (ö. 1142) tarafından Mâturîdîler'in Kelâmî bakış açısından *Akâid* adlı bir eser yazılmıştır.¹¹ Garib bir şekilde "kesb" terimi Nesefî tarafından insanın fiilleriyle bağlantılı olarak kullanılmaz; onun yerine o "ihtiyâr" terimini kullanır. Bu sûretle onun Allah'ın ve insanın rolüne ilişkin görüşü şu iki cümlede ifade edilmiştir: "Allah, iman veya küfr, tâat veya ma'siyet, insanların fiillerinin yaratıcısıdır;¹² 2) "İnsanların onlardan dolayı mükafatlandırıldıkları veya cezalandırıldıkları ihtiyârî fiilleri vardır."¹³ Kendi

⁸ Götz, age., s. 29.

⁹ Age., s. 30-31.

¹⁰ Age., s. 52.

¹¹ Krş. Elder'in Taftâzânî'nin İngilizce tercümesine girişi, s. XIX ve XXII.

¹² Taftâzânî, s. 96, I. 2.

¹³ Age., s. 100, II. 1-2.

başkasına alındıklarında bu iki cümle iki seçenek arasında ihtiyarın bulunduğu iman ve küfr veya tâat ve ma'siyet fiilleri hakkında insanın takip eden alternatif fiili ihtiyar etme kudretinin bulunduğu ve Allah'ın insan için o fiili yarattığı anlamına gelir.

Yaklaşık iki yüzyıl sonra, Taftâzânî (1322-1389/95), Neseî'nin eserine şerhinde Neseî'nin yukarda iktibas edilen "insanların ihtiyârî fiilleri vardır" -ki o bu cümle hakkında "insan kendi fiilini varlığa getiren biri olmadıkça,"¹⁴ onun bir anlamı olmayacağını söyler- cümlesi ile Neseî'nin eserindeki daha önceki bir cümlesi yani, "âlemin muhdisi"¹⁵ yani "bütün parçalarıyla âlemin,"¹⁶ olan Allah'ın "bir"¹⁷ olduğu cümlesi -ki bu "daha önce gösterildiği gibi,"¹⁸ Allah'ın fiilleri yaratma ve onları varlığa getirmede tek başına (*müstakil*) olduğu anlamına gelir."¹⁹ arasındaki bir çelişki olduğunu göstermeye çalışır. Taftâzânî Neseî'nin cümlesindeki "ihtiyâr" terimini kesbi ihtiyâr etme mânâsında alarak bu görünüşteki çelişkiyi halletmiş gibi görünmektedir, çünkü o Allah'ın ve insanın insan fiilindeki rollerine ilişkin cümlesini "Allah'ın herşeyin yaratıcısı ve insanın kâsib olduğu"²⁰ anlamında açıklar.

İmdi Taftâzânî'nin kendisini Mâturîdîlerle yakın temasta olan bir Eşarî saydığı ortaya çıkıyor.²¹ Bundan dolayı biz onun kesinlikle Eşarî'nin kesb teorisini bildiğini ve yine onun kesb teorisinin Mâturîdî tarafından kullanıldığını bildiğini kabul edebiliriz. Bu nedenle ortaya çıkan soru onun Neseî'yi kesbe göre yorumlamasının onun Eşarî'nin kesb anlayışı olarak bildiği şeye göre bir Neseî yorumlaması mı olduğu²² yoksa onun Mâturîdî'nin kesb kavramı olarak anlamış olabileceği şeye göre mi olduğudur.

Bu sorunun cevabı Taftâzânî tarafından ileri sürülen birkaç kesb açıklamasından birinde bulunabilir. Bu açıklamalardan birisi şöyledir: İnsanın kudretini ve irâdesini fiile yöneltmesi (*sarf*) kesbtir; o {*kesbi*} müteakip Allah'ın fiili icad etmesi yaratmadır."²³ Şimdi bu kesb açıklaması aşağıdaki pasajda Ebû Uzbe (ö. 1713) tarafından iktibas edilen bir başka Neseî'nin eserinde Mâturîdîler'e nisbet edilen bir kesb

¹⁴ Age., s. 101.

¹⁵ Age., s. 52.

¹⁶ Age., s. 42.

¹⁷ Age., s. 55.

¹⁸ Age., s. 55-58.

¹⁹ Age., s. 101-102.

²⁰ Age., s. 102.

²¹ Krş. Elder'in Girişi, s. XXIII.

²² Krş. Elder'in tercümesi, s. 85. dn. 12.

²³ Taftâzânî, s. 102.

açıklamasına şaşırtıcı bir benzerlik gösterir: “Mâtûrîdîler’in görüşüne göre kesb, Neseî’nin (*el-İ’timâd*’da ve *el-İ’tikâd*’da) ifade ettiği gibi [İnsanın] kudretini iki mümkün fiilden birine yöneltmesidir ve o [Allah tarafından] yaratılmamıştır.”²⁴ Bu pasajda, parantez içinde Neseî olarak bilinen birkaç yazardan birine belirsiz bir şekilde atfedilen iki kitap başlığıymış gibi görünen gönderme, gayet açık bir şekilde yazarı Hâfızuddin Neseî olan bir kitabın, *el-İ’timâd fî l-İ’tikâd*’ın bozulmuş şeklidir,²⁵ ki Hâfızuddin Neseî Taftâzânî’den yaklaşık seksen yıl önce ve onun eserine şerh yazdığı Necmeddin Neseî’den yaklaşık ikiyüz yıl sonra (ö: 1310’da) ölmüştür. Şu halde Taftâzânî’nin Şerh’inde yaptığı şey “insanların ihtiyârî fiilleri vardır”, cümlesinin maskesi altında Neseî’nin Mâtûrîdî kesb teorisine gerçek ifadesini verdiğini göstermektir. Ayrıca, Taftâzânî’nin gerçekte Allah’ın fiili yaratması insanın kesbini takip eder, dediği yorumunun ikinci kısmı Taftâzânî tarafından Neseî’ye atfedilen Mâtûrîdî kesb teorisinin Dırârî tip bir kesb anlayışı olduğunu gösterir, ki buna göre, Allah tarafından insanda yaratılan kesbetme kudreti ve insanın gerçekten fâili olduğu kesbetme fiili fiilin yaratılmasından öncedir.²⁶ Bu sebepten, az ileride Taftâzânî “insanın fiili insanın sahip olduğu kudret ve fiil ile beraber Allah’ın yaratması ve onu varlığa getirmesiyledir,”²⁷ dediğinde Arapça *maa* edatı burada “aynı zamanda”²⁸ anlamında değil fakat daha çok “birlikte” anlamında anlaşılmalıdır, yani “insanın fiili” hem “Allah’ın yaratması ve onu varlığa getirmesi” ve hem de “insanın sahip olduğu kudret ve fiil,” yani, insanın kesbetme fiilinden meydana gelir.

Taftâzânî’nin Neseî’ye atfettiği kesb teorisi gâyet açık bir şekilde bir Mâtûrîdî kaynaktan alınmış olmakla birlikte, o, Mâtûrîdî kesb açıklamasına başka kaynaklardan alınan açıklamalarla ilâveler yapmakta tereddüt etmez. Şunlar bu tür açıklamalardan ikisidir. Birincisi “kesb bir âlet kullanarak vukû’ bulan şeydir; yaratma ise âletsizdir.”²⁹ Bu Eşârî’nin Makâlât’ında bulunan kesb ve yaratmaya ilişkin bazı zıt ifadeleri yansıtır.³⁰ İkincisi, “kesb kudretinin mahallinde vukû’ bulan maktûrdur.”³¹ Bu Eşârî ve Cüveynî’nin yukarıda iktibas olunan cümlelerini yansıtır ki onlar şöyledir: Kesb ancak “kudretin mahalli”ne bağlı olan bir fiile, yani bir kimsenin kendi elinin hareketi gibi, insanın kendi bedenindeki bir fiile tatbik edilebilir, fakat “kud-

²⁴ *Ravḍah Babıyyah*, s. 26.

²⁵ Krş. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, II, s. 107.

²⁶ Krş. yk. s. 667-668.

²⁷ Taftâzânî, s. 102.

²⁸ *Maa* edatının Neccâr’ın görüşündeki “aynı zamanda” anlamında kullanılışı için bk. yk. s. 669.

²⁹ Taftâzânî, s. 102.

³⁰ *Makâlât*, s. 539, 542.

³¹ Taftâzânî, 102.

retin mahalli”nin dışında vukû’ bulan bir fiil, yani insan tarafından başka bir cisimde meydana getirilen bir hareket, teknik olarak doğan fiil, Allah tarafından yaratılır.³²

Ebû Uzbe’nin bu eserinde, Hâfızuddin Nesefî’nin bir eserinde ifade edildiği gibi, “Mâturîdîler’in görüşüne göre, kesb [insanın] kudretini iki mümkün fiilden birine yöneltmesidir ve o [Allah tarafından] yaratılmaz”, şeklindeki özet cümlesinden hemen sonra bir pasaj gelir ki, bir bütün olarak veya kısmen, onun önceki iktibasın bir devamı mı yoksa Ebû Uzbe’nin Hâfızuddîn Nesefî’nin aynı eserindeki bazı başka yerlere dayanarak yaptığı bir yorum mu olduğu açık değildir. Bu pasaj şöyledir: “Çünkü hareket kabilinden cismânî organların fiilini teşkil eden her şey, ve aynı şekilde *meyl*, tahrik (*dâiye*) ve *ihtiyâr* cinsinden nefsin fiilleri olan cismânî fiilden vazgeçmeler (*et-tiirûk*) Allah’ın yaratmasıyla ve insan kudretinin o konuda hiçbir tesiri yoktur. İnsan ancak Allah’ın bu şeyleri onun içinde yaratmasını müteakip azmi münasebetiyle kendi kudretinin mahallidir -onun tarafından, istenen fiile doğru tereddütsüz sebatlı bir azim ve kesin bir yöneliş. İnsan bu azmi bulduğunda, Allah onun için fiili yaratır, bu yüzden fiil hareket olması nedeniyle Allah’a nisbet edilir ve o zina yapan ve benzer başka ma’siyet fiillerini yapan insan olması yönünden insana nisbet edilir. Ve aynı şekilde, mesela, namaz gibi, tâat fiilleri de gerçek anlamlarında onlar hareketler olmaları yönüyle Allah’a nisbet edilir ve namaz olmaları yönüyle insana nisbet edilir, çünkü insanın Allah tarafından yaratılan hareketi namaza dönüştürmesi, kesin kararın neticesi olarak [insanın] sıfatıdır. Bu Kâdî Bâkılânî’nin görüşüne uygundur ki, o Allah’ın kudretinin fiilin aslına taalluk ettiğini ve insanın kudretinin ise fiilin ondan ötürü tâat veya ma’siyet olduğu vafına taalluk ettiğini savunur.”³³

Bu pasaja dayanarak, bu Mâturîdîler tarafından benimsenen kesb teorisi şu şekilde yeniden ifade edilebilir. Allah insanda “meyl”, “dâiye” ve “ihtiyâr” gibi nefsin güçlerini yaratır ki, bunlarla insanı iki mümkün alternatif fiil arasında seçim yapmaya götüren güçler kastedilir. Allah’ın insanda bu güçleri yaratması neticesinde, insan ihtiyâr ettiği iki mümkün alternatif fiilden birini elde etmek için “kesin karar” kudretinin “mahalli” durumuna gelir. İnsan kendi içinde o “kesin kararı” bulur bulmaz, Allah onda o iki mümkün fiil alternatifine doğru genel bir hareket yaratır, ve insan o kesin karar kudretinin mahalli olmasından ötürü, Allah tarafından kendisinde yaratılan o genel hareketi iki mümkün fiil alternatifinden birine veya ötekine doğru çevirir. Onda Allah tarafından yaratılan genel hareketi bu Mâturîdîlerin “kesb” dediği iki mümkün yönünden birine döndüren insandaki bu kesin karar

³² Krş. yk. s. 686-687; 689.

³³ *Ravdah Bahiyyah*, s. 26-27.

kudretidir, ki, yukarda iktibas edildiği gibi, onlar kesbin “[insanın] kudretini iki mümkün fiilden birine yöneltmesi olduğunu ve onun [Allah tarafından] yaratıldığını” söylerler.

Ebu Uzbe’nin bu rivâyeti iki açıklamayı gerekli kılmaktadır. Birinci, Mâturîdîler’in kesb teorisinin bir açıklaması olarak onun insanı bir “mahal” olarak takdimi Gazâlî’nin aynı maksatla aynı ifadeyi kullanımının tesirinin olduğu gibi, bir sapmayı da gösterir.³⁴ Böylece, Gazâlî’ye göre insanın mahalli olduğu kudretlerden her biri onda doğrudan Allah tarafından yaratıldığı halde,³⁵ bu Mâturîdîlere göre insanın mahalli olduğu “kesin karar” kudreti insanda Allah’ın onda nefsin bazı güçlerini yaratmasını müteakip ortaya çıkar. İkincisi, Kâdi Zâde (ö. 1582)’nin, açıkça Ebû Uzbe’nin kullandığı gibi Necmeddin Nesefî’nin aynı eserine dayanan Mâturîdîlerin kesb teorisine ilişkin bir rivâyetinde, “kesin karar”ın insanda Allah tarafından yaratılmış olduğu ifade edilir.³⁶

³⁴ Krş. yk., s. 609-610.

³⁵ Krş. yk., s. 708. dn. 45.

³⁶ Krş. A. de. Vlieger, Kitâbu'l-Qader, s. 178.

DOKUZUNCU BÖLÜM

KELÂM'DA YENİ OLAN NEDİR?

Kelâmın hikâyesi aynı plana dayanarak üç kez anlatılan hikâyenin üçüncü versiyonudur. Plan “Kutsalın felsefe ile karşılaşması”dır. İkisi önce Hristiyan çağının şafağında Philon’un desteğiyle İskenderiye’de karşılaştı ve o karşılaşmanın neticesi olarak bir yeni tip felsefe, dinî felsefe (seriptural philosophy) ortaya çıktı ki, bunun ilk versiyonu Philon’unki, ikinci versiyonu Kilise Babaları’nınki ve üçüncüsü de Kelâm’ınki idi.

Aşağıdaki sayfalarda, biz bu eserde ele alınan altı Kelâm probleminin benzerlikleri ve farklılıkları bakımından kutsal metinleri felsefî terimlerle yorumlama ve felsefeyi Kutsal metinlerle uygun hale getirme teşebbüslerinde Philon ve Kilise Babalarınca ele alınan problemlerle nasıl irtibatlı olduğunu kısaca göstermeye çalışacağız.

I. SIFATLAR

İlk karşılaşmada, İbrâni kutsal metinlerinde sadece tanrıların çokluğunun inkârı anlamına gelen Tanrı’nın birliği, “bir” teriminin çeşitli anlamları hakkında Grek felsefesinin tartışmalarının tesiri altında, Philon’la birlikte mutlak birlik basitlik denilebilecek bir şey, yani Tanrı’da herhangi bir türden farklı parçaların bulunmasının inkârı anlamını kazandı. Aynı şekilde Grek felsefesinin tesiriyle İbrânî kutsal metinlerindeki âlemdeki hiçbir şeye benzemeyen varlık şeklindeki Tanrı tarifi Philon’la birlikte Tanrı hakkında filozofların cismanilik dedikleri şeyin inkârı anlamına geldi.

İkinci karşılaşmada Kilise Babaları, Philon gibi, İbrâni kutsal metinlerinde öğretildiği gibi Tanrı’nın birliği ve benzersizliği inancıyla yola çıktılar. Fakat kendilerinin Grekçe kutsal kitabının, Yeni Ahid’in öğretilerine dayanarak onlar Tanrı’nın

Oğlu veya Tanrı'nın Kelâmı denen önceden mevcut Mesih ve önceden mevcut Kutsal Ruh inancıyla da başladılar.

Zamanla Kilise Babaları arasında önceden mevcut Mesih ve önceden mevcut Kutsal Ruh ve onların Baba adı verilen Tanrı'ya nisbetleri hakkında iki temel görüş ortaya çıktı.

Birincisi, önceden mevcut Mesih'in ve Kutsal Ruh'un O'ndan kaynaklanan ezelîliğe sahip olarak Baba Tanrı ile birlikte ezelî gerçek varlıklar olduğuna ve onlardan her birine Baba Tanrı gibi Tanrı denilebileceğine inanan Kilise Babaları'nın çoğunluğunun görüşü idi. Onların görüşü Tanrı'nın bir zât ve üç şahıs olduğu formülüyle ifade edilir. Görüşlerinin doğruluğunu haklı göstermek için onlar Tanrı'nın birliğinininki o konuda onlar imanı ikrar ediyorlardı, mutlak birlik anlamında değil fakat sadece nisbî birlik anlamında anlaşılması gerektiğini ileri sürdüler.

İkincisi, bizim Sabelliancılar diyeceğimiz onların hasımları vardı. Tanrı'nın birliğinin mutlak birlik anlamında anlaşılması gerektiğinde ısrar ederek onlar önceden mevcut Mesih'in ve önceden mevcut Kutsal Ruh'un gerçek varlıklar olduklarını inkâr ettiler ve onlar sadece Tanrı'nın isimleri olduğunu iddia ettiler.

Tanrı'nın cisimsizliği meselesi hakkında Kilise Babaları arasında hiçbir mezheb tartışması yoktu, fakat ortodoks Babalar arasında açıkça Stoacı cisimsizliğin inkârına uyarak Kutsal Kitab'ın Tanrı'nın benzersizliği öğretisini Tanrı'nın başka cisimlere benzemeyen bir cisim olduğu anlamında yorumlayan biri, Tertullian vardı.

Üçüncü karşılaşmada, İslâm, Philon ve Kilise Babaları gibi, kendi Arapça Kutsal kitapları Kur'ân'da öğretildiği gibi Allah'ın birliğine ve benzersizliğine imanla başladı. Kur'ân'a dayanarak, İslâm Hristiyan Teslis'i inkâr ederek de başladı. Teslis'in bu inkârı 635'de Suriye'nin Müslümanlar tarafından fethinden hemen sonra Hristiyanlar ile onlar arasında tartışmalara yol açtı. Bu tür tartışmalarda, Hristiyanların Teslisin ikinci ve üçüncü şahıslarıyla kendilerinin sadece "hayat" ve "ilim" yahut "hayat" ve "kudret" yahut "ilim" ve "kudret" gibi Kur'ân'da da Allah'a atfedilen terimlerin Allah'ın zâtından ayrı, Allah'da gerçek şeyler olduklarını kasdettiklerini açıklamak için çaba sarfettiklerini farzetmemiz için gerekçeye sahibiz. Şu da var ki, bu ikinci ve üçüncü şahıslar Allah'ın zâtından ayrılamaz ve onunla beraber ezelî oldukları için onlardan herbirine Tanrı denilebilir. Bu tür tartışmalar esnasında, İslâmın sözcüleri her nasılsa Kur'ân'da Allah'a atfedilen "hayat", "ilim" ve "kudret" in Allah'ın zâtından ayrı Allah'da gerçek ezelî şeyler olduklarını kabul etme niyetlerini ifade etmeye sürüklendiler, fakat onların her birine Tanrı denilebileceğini ısrarla reddettiler. Bir süre sonra Kur'ân'da Allah'a atfedilen "hayat", "ilim" ve "kudret" terimlerinin gerçekliğinin kabul edilmesi aynı gerçekliğin Kur'ân'da yahut hem Kur'ân hem de Sünnet'de Allah'a atfedilen başka terimlere kadar genişle-

mesine yol açtı. Bu Maimonides'in *Delâletü'l-hâirîn*'inin onüçüncü yüzyılda latinceye tercüme edilmişinden beri sünnî İslâmın ilahi sıfatlara ilişkin akîdesi olarak biline gelen şeyin kaynağıdır, ki bu akîde ortaçağ Latin felsefesinde ve dolayısıyla Descartes ve Spinoza felsefelerinde bir problem ve tartışma konusu oldu.

Kelâmın ortaya çıkışıyla, bu gerçek sıfatlara iman mütekellimînin çoğunluğu tarafından kabul edildi, ancak onlar arasında Mu'tezilîler, Allah'ın mutlak birliği ve bölünemezliği üzerinde ısrar ederek sıfatların gerçekliğini inkâr ettiler ve Allah'a isnad edilen bütün terimlerin sadece Allah'ın isimleri olduklarını ilan ettiler.

Sıfatların gerçekliğine inananlar ile sıfatların gerçekliğini inkâr edenlerin görüşleri arasında bulunan bir görüş Mu'tezile içinde ortaya çıktı ve o Haller teorisi olarak bilinmektedir. Sıfatçıların sıfatların gerçek şeyler, yani onların mevcut oldukları şeklindeki görüşünü ve keza sıfatları inkâr edenlerin sıfatların sadece isimler olduğu yani onların mevcut olmadığı şeklindeki görüşünü reddeden bu yeni teori sıfatların ne mevcut olduğunu ne de gayri mevcut olduğunu iddia eder. Hallerle ilgili bu formülasyonun üçüncü şıkkın imkânsızlığı yasasına aykırı olduğu şeklindeki itiraz verilen cevap şudur. Önermenin birinci parçasında olumsuzlanan varlık zihindışı varlığı ve önermenin ikinci parçasında olumsuzlanan varlık sözel varlığı ifade eder; ve zihindışı varlık ile sözel varlık arasında orta bir varlık türü, yani zihnî varlık olduğuna göre, hallerle ilgili formülasyonun üçüncü şıkkın imkânsızlığı yasasına aykırı olması söz konusu olamaz, çünkü formülasyonla dolaylı olarak tasdik edilen, bu zihnî varlıktır. Kaydetmek gerekir ki, zihin dışı ve sözel varlıktan ayrı olarak bu zihnî varlık anlayışı daha sonra Abelard ile ortaya çıkan ortaçağ külliler problemindeki bir görüşe benzemektedir. Abelard realism ve nominalizmden ayrı olarak konseptualizm teorisini ortaya atmıştır.

Hristiyanlıkta olduğu gibi, İslâm'da da Allah'ın gayri cismanîliği konusunda mezhep farklılığı yoktur, ancak bazı münferit Kelâmcılar, Tertullian'ın gibi Allah'ın başka cisimlere benzemeyen bir cisim olduğunu savunan bir görüşe ulaştılar.

II. KUR'ÂN

Kelâmdaki sıfatlar üzerine tartışma ondaki Kur'ân hakkındaki tartışma ile ilgilidir.

Kur'ân'da, Kur'ân kendisini vahyedilişinden önce ve hatta âlemin yaratılışından önce mevcûd olarak sunar. Kur'ân'ın bu önceden mevcudiyeti ile bizzât Kur'ân'da ve Kur'ân'ın ilk takipçileri tarafından, önceden mevcut yaratılmış Kur'ân kastedildiği gösterilebilir. Sonra yine Kur'ân'da, Kur'ân kendisini yalnızca "Kur'ân" terimiyle değil fakat aynı zamanda "Kelâm", "hikmet" ve "ilim" - yani, Allah'ın Kelâmı, Al-

lah'ın hikmeti ve Allah'ın ilmi gibi terimlerle tavsîf eder. Bu sebepten, Allah'a yüklem yapılan terimlerin gerçek ezeli sıfatlar olduğu inancının doğmasıyla birlikte, Allah'ın Kelâmı, Allah'ın Hikmeti ve Allah'ın İlmi olarak tavsîf edilen Kur'an'ın insana vahyedilişinden önce Allah'da ezeli bir sıfat olarak telâkki edilir hale gelmesi gâyet tabiî idi. Bu, Kur'an'ın ezeliği veya yaratılmamışlığı inancının nasıl ortaya çıktığı meselesine bir açıklama olarak kabul edilebilir. Fakat açık bir şekilde ilk önceden mevcut yaratılmış Kur'an inancı İslâm'da bazı kişiler tarafından devam ettirildi. Bu sebepten, Mu'tezilîler resmen ezeli sıfatların gerçekliğine muhalefetlerini ilan ettikleri zaman onlar aynı zamanda hâlâ yaşayan ilk önceden mevcut yaratılmış Kur'an anlayışının yanında yer alarak önceden mevcut Kur'an'ın Allah'da ezeli gerçek bir sıfat olduğunu inkâr ettiler. Böylece, sekizinci yüzyılın ilk yarısında Yahya ed-Dîmeşkî müslümanlarla hristiyanlar arasındaki tartışmalarda yol gösterici modelinde müslüman sözcünün önceden mevcut Kur'an anlamında Allah'ın Kelimesinin yaratılmamış olduğunu tasdik edeceğini var sayar ve onun yaratılmış olduğuna inanan müslüman heretiklere işaret eder. Buradaki müslüman sözcünün sünî bir Kelâmcı olduğu, buna mukâbil müslüman heretiklerle Mu'tezilîlere işaret edildiği anlaşılabacaktır.

İmdi, Yahya ed-Dîmeşkî'nin müslümanlarla hristiyanlar arasındaki tartışmalar için yol gösterici modelinden biz Teslîs üzerindeki fiilî tartışmalardan Müslümanların Hristiyanlardan iki şey öğrendiklerini çıkarabiliriz. Birincisi, onlar Hristiyanların önceden mevcut mesih anlamında kullanılan "Allah'ın Kelimesi" inançlarını önceden mevcut Kur'an anlamında kullanılan İslâmî "Allah'ın Kelimesi" inancıyla karşılaştırdıklarını öğrendiler. İkincisi, onlar Hristiyanlar arasında önceden mevcut Mesih'in doğurulan Mesih'le alakası hakkında bir problem olduğunu, ve, Hristiyanların çoğunluğunun doğurulan Mesih'de ilahî ve insanî olmak üzere iki tabiat bulunduğu sonucuyla birlikte önceden mevcut Mesih'in doğurulmuş Mesih'de bedenleşmiş olduğuna (incarnation) inanarak bu problemi çözdükleri halde, bu tür bir bedenleşmeyi inkâr eden, onun için doğurulmuş Mesih'de yalnızca bir tabiatın, insanî tabiatın bulunduğu inanan kimselerin olduğunu öğrendiler. Bize öyle geliyor ki, bu yeni bilginin tesiri altında, bazı müslümanlar önceden mevcut Kur'an'ın vahyedilen Kur'an'la alakası hakkında kendilerine soru sorma gereği duymuş olmalılar. Gerçekte böyle bir sorunun sorulduğuna dair açık bir delil yoksa da, böyle bir soruya önceden tahmin ederek karşı cevaplar ihtivâ eder gibi görünen birçok Kelâmî pasaj vardır. Bu türden bir cevaba göre, Hristiyan enkarnasyonuna yani; önceden mevcut Mesih'in doğurulmuş Mesih'de bedenleşmesine benzer, İslâm'da bir kitaplaşma, yani önceden mevcut Kur'an'ın vahyolunan Kur'an'da kitaplaşması vukû' buldu; öyle ki insanın onu okumasıyla, yahut işitmesi veya ezberlemesi, ya da yazmasıyla yapılan (madde) her Kur'an'da iki tabiat vardır, önceden mevcut Allah'ın Kelâmı'nın ta-

biatı ve insanın intibâının yahut ifadesinin yahut onu taklidinin tabiatı. Bu türden diğer bir cevaba göre, hiçbir kitaplaşma yoktur, öyle ki her insan yapımı Kur'ân yalnızca önceden mevcut Kur'ân'ın bir intibâı yahut ifadesi ya da taklididir.

III. YARATMA

Birinci karşılaşmada Din (Scripture) ile felsefe arasında Philon İbrani kutsal metinlerinde öğretildiği gibi âlemin yaratılışına imanla başladı. Bu dînî inancın anlamını felsefî olarak açıklama teşebbüsünde, o kendisini iki şekilde ifade eder. Bir yerde, o Allah'ın bütün eşyayı genel olarak Platon'un önceden mevcut ezeli maddesi olarak bilinen şey anlamında anlaşılması gereken madde (hyle)den yarattığını söyler. Bir başka yerde açıkça II Maccabees (7/28)'de kullanılan bir ifadeye uyarak, o Allah'ın "eşyayı onlar yok iken var ettiğini söyler, ki bu cümledeki "non-existent" terimi, Ariston'un onu kullanışına göre, hem "madde" (matter) hem de "nothing" (hiç bir şey, hiçlik, yokluk) olarak anlaşılabilir. Bununla birlikte Tekvin Kitabı'nın girişindeki yaratılış hikâyesini yorumlarken Philon onu açıklığa kavuşturur. Buna göre o gerçekte Platon'un önceden mevcut maddeden var etme şeklindeki yaratma anlayışına uyarken önceden mevcut maddenin kendisinin hiçlikten yaratılmış olduğunu söyler.

İkinci karşılaşmada, Kilise Babaları, Philon gibi, İbrani kutsal metinlerinde öğretildiği gibi âlemin yaratılışına imanla başladılar. Daha sonra, kutsal metnin yaratmasının anlamını açıklama teşebbüslerinde, onlar -yine yukarda bahsedilen bir yerdeki Philon gibi- âlemin "var olmayandan (ey ton me ontos)" yaratılmış olduğunu söyleyerek kendilerini ifade ederlerken bu o ifadeyi hiçlikten yaratma anlamında kullanarak konuya açıklık getirirler. Daha sonra, üçüncü yüzyılda, iki Kilise Babası tarafından biri Latince'de (*de nihilo*) ve biri Grekçe'de (*ex oydno*) olmak üzere yaratmanın yoktan olduğunu anlatmak için hemen hemen aynı zamanda bir tabir icat edildi. Bundan başka, Kilise Babaları'nın yazılarında, biz hem önceden mevcut ezeli maddeden yaratılmanın açık bir reddini hem de önceden mevcut yaratılmış maddeden yaratılmayla ilgili apaçık tasdikler bulmaktayız.

Üçüncü karşılaşmada, Müslümanlar Kur'ân'da öğretildiği gibi âlemin yaratılışına imanla başladılar ki, onun ana hatlarıyla esasî İbranice kutsal metinde öğretilene benzer. İlk İslâmî yaratma anlayışı ne olursa olsun, daha sonra yaratmanın niteliği olarak Kelâmcılar tarafından kullanılan "yokluktan" teknik tabirinin onlara Hristiyanlarla temaslarından geldiğini kabul etmek akla uygun gelmektedir, ki bu onların yukarda zikredilen *ey ton me ontos* teriminin onlar tarafından Arapça *mine'l-ma'dûm* (yokluktan) tabiriyle tercüme edilmesiyle olmuştur. Bu husus *ma'dûm*'un hiçlik olduğunu tasdik eden sünnî Kelâmcıların yaratmanın hiçlikten olduğuna inanan kim-seler olduğuna dair haberlerde dile getirilir. Daha sonra, Grek felsefesi eserlerinin

Arapçaya tercümesiyle birlikte, Platoncu önceden mevcut ezeli maddeden yaratma teorisi olarak bilinen şeyden haberdar olan Mu'tezilîler *mine'l-ma'dûm* tabirini ezeli maddeden anlamında açıklamaya başladılar. Bu husus hemen hemen bütün Mu'tezilîlerin *ma'dûm*'un bir şey olduğunu tasdik ettikleri ve bu nedenle onların ezeli maddeye inanmakla suçlandıkları şeklindeki haberlerde dile getirilir:

Böylece, Kilise Babaları arasında önceden mevcut ezeli maddeden yaratma inancı reddedildiği halde, İslâm'da onu kabul eden kimseler vardı. Bu kabul gâyet açık bir şekilde Kur'ân'ın yaratma akîdesiyle bağdaştırılabilir bir inancı gösterir. Kaydetmek gerekir ki aynı zamanda yaşayan Arapça konuşan Yahûdiler arasında Mu'tezile-nin doğuşundan uzun süre sonra açıkça önceden mevcut ezeli maddeden yaratmanın kutsal kitabın yaratma öğretisiyle bağdaşabilir olduğunu ilan eden ileri gelen kimseler vardı.

Kelâm'a ilişkin haberlerde yaratma delillerini tertip etmek maksadıyla çeşitli Kelâmcıların teşebbüslerinden oluşan özel bahisler vardır. Bu tür delillerden yedi tanesi sıralanır. Bu yedi delilden biri ya yaratma (hiçlikten olması gerekli değil) yahut hiçlikten yaratma delili olarak kullanılır; bir diğeri hiçlikten yaratma delili olarak kullanılmıştır; yine bir başkası onun yaratma delili (hiçlikten değil) olarak kullanılması içerir; geri kalanların hepsi hiçlikten yaratma delili olarak ele alınabilir. Son tip delillerden ikisi skolastik dönemde tartışma konusu olmuştur.

IV. ATOMCULUK

Din ile felsefesinin ilk karşılaşmasında, Philon filozoflar arasında cisimlerin oluşumu hakkında iki görüş bulunduğunu öğrendi. Onların arasında hakim olan görüş göre cisimler sonsuzca bölünebilen ezeli bir maddeden oluşmuşlardı ve bu görüş bir nedensellik (illiyet) teorisine ve ilk sebep olarak Tanrı'nın varlığına inanmayı içeriyordu. Filozofların bir kısmı tarafından savunulan diğer görüşe göre, cisimler atomlardan oluşmuştu ve sayıca sonsuz olan atomlar cisimleri oluşturmalarından önce ezelden beri mevcuttu ve onların cisimleri oluşturmaları tesadüfen olmuştu. Yalnızca onun ezeliliği yönü dışında, maddenin sonsuz bölünebilirliği ve onun nedenselliği yönünden Kutsal Kitap'da filozofların hakim görüşüne hiçbir itiraz görmeyen Philon sadece onu sonsuzca bölünebilen maddenin Allah tarafından yaratıldığını tasdik edecek şekle sokarak filozofların hakim görüşünü benimsedi.

İkinci karşılaşmada, gâyet açık bir şekilde Philon'unakilere benzer sebeplerle filozoflar arasındaki hakim görüş Kilise Babaları tarafından kabul edildi.

Üçüncü karşılaşmada, Kelâmcıların cisimlerin oluşumu hakkında birbirine zıt iki felsefi görüşten, Grek filozoflarının kendi eserlerinden değil, lâkin Grek felsefe-

sine dair sahte doksografilerden haberdar olduklarını varsaymak mâkul olacaktır. Philon ve Kilise Babaları'nın aksine, bu Kelâmcılar dînî sebeplerle sonsuzluğa ve nedenselliğe karşı oldukları için, cisimlerin oluşumu hakkındaki bu her iki felsefî görüş -ezelîliği cihetinden sonsuzca bölünebilir bir madde teorisi, sonsuzluk, ve nedensellik; ezelîliği yönünden atomlar teorisi, sonsuzluk ve tesadüf-onlara göre mahzurlu görüşlerdi. Yine de onlar kendilerinin cisimlerin oluşumu hakkındaki felsefî spekülasyonlardan bütünüyle bilgisiz kalamıyacıkları ve her ne olursa olsun iki görüş arasında bir seçim yapmak zorunda olduklarını hissettiler.

Atomculuğun durumunda ondan onun mahzurlu üç özelliğini tamamen gidermenin mümkün olduğunu, buna karşılık sonsuzca bölünebilir maddenin durumunda onun üç mahzurlu özelliğinden ikisini yani, sonsuzluk ve nedensellik yönünden olanları, gidermenin imkânsız olduğunu gördükleri için onlar gayet tabii olarak bazı değişikliklerle atomculuğu kabul ettiler. Böylece onlara göre, atomlar Onun âlemi yaratması esnasında cisimlerin kurucu parçaları olarak Allah tarafından yaratılmışlardı ve onlar sayıca sınırlı idiler.

İmdi Grek filozoflarının kendi eserlerindeki tasvirlerinin aksine, o sahte doksografilerdeki atomlarla ilgili tasvirlerin atomların uzanımından hiç söz etmediği görülür. Tam aksine; o doksografilerde atomların tasvirleri olarak kullanılan bazı terimlerden okuyucuların onların uzanımsız olduğu şeklinde izlenim almış olması mümkündür. Ayrıca, o doksografilerden birinin okuyucularını Demokritus'un atomlarının matematik noktalar gibi uzanımsız oldukları şeklinde kesin izlenime götürdüğü gösterilebilir. Bütün bu sebeplerle ilk Kelâmcılar, atomculuğu kabullerinde, atomları uzanımsız varlık olarak düşündüler. Ancak, daha sonra Grek filozoflarının kendi gerçek eserlerinin tercümelerinin yayılmasıyla birlikte atomların uzanımsızlığı problemi konusunda Kelâm'da iki okul ortaya çıktı. Bunlardan Bağdat okulu atomların uzanımsız oldukları şeklindeki ilk görüşü muhâfaza etti; öteki okul Basra, atomların uzanımlı olduğunu savundu.

Atomculuk Kelâm tarafından bir kere kabul edilince taraftarlarını bir sınıf olarak nitelendiren inançlardan biri olarak varlığını sürdürdü. Ancak, münferit muhalifler de mevcuttu. En iyi bilinenlerden birisi Nazzam'dır. Atomculuğu reddederek, o Aristo'nun cisimlerin sonsuzca bölünebilir olduğu görüşünü benimsedi ki bu görüş cisimlerdeki bütün değişmelerin bilkuvvelikten bilfiillîğe geçiş olduğu neticesini içerir. Bilkuvvelikten bilfiillîğe geçiş olarak bu Aristocu değişme anlayışı Nazzâm tarafından bütün değişmelerin bir *kümûn* ve *zuhûr* süreci olduğu anlayışıyla ifade edilir ki, bu tabirler Aristo'nun teknik terimleri olan bilkuvvelik ve bilfiillîğin yerine kaim olmak üzere populer dilin kullanıldığı sahte doksografilerden ödünç alınmıştır. Nazzâm'ın görüşüne, genellikle Nazzâm'ın *kümûn* teorisi olarak işaret edilir.

V. NEDENSELLİK

Birinci karşılaşmada, Philon, felsefeyi dinîleştirme teşebbüsünde, felsefenin nedensellik anlayışını değiştirdi, öyle ki ona göre, Allah âlemin yaratılışında onun içine bazı nedensellik yasaları yerleştirdi. Böylece âlem Onun gözetimi altında yönetilmektedir, ancak bu yasalar Allah tarafından onun mucizeler adını alacak yaratmasıyla geçici olarak askıya alınabilir.

İkinci karşılaşmada, Philon'un gibi dinîleştirilmiş nedensellik anlayışı Kilise Babaları'nca da kabul edildi.

Üçüncü karşılaşmada, Müslümanlar âlemdeki her hadisenin doğrudan Allah'ın keyfi irâdesince yaratıldığı şeklindeki inancı -sürekli yaratma olarak atıf yapılan bir inanç- üzerine bina ettikleri Kur'ân âyetleriyle başladılar. Onların bu inancı yalnızca felsefenin nedensellik anlayışına değil fakat aynı zamanda onların Hristiyanlar'dan öğrendikleri dinîleştirilmiş nedensellik anlayışına da zıt idi. Bu sûretle sekizinci yüzyılın ilk yarısında Yahya ed-Dimeşkî Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki tartışmalar için yol gösterici modelinde Hristiyanlar altı yaratılış gününden sonra tabiatın bütün normal süreçlerinin aracı sebepler vasıtasıyla Allah'ın fiilleri olduğunu öne sürmesini tenbih ettiğinde, Müslümanın tabiatının normal süreçleri denen şeylerin hepsinin doğrudan Allah'ın keyfi irâdesince yaratıldığını savunacağını bekler. Bu ilk İslâmî inanç, Mu'tezile dahil, Kelâmın bütün taraftarlarıncı muhafaza edildi, ancak Mu'tezile içinde iki muhalîf bunun dışında idi.

Adı geçen sürekli yaratma inancına karşı Kelâm'da şu soru ortaya çıktı. Önceden bilinemez mucizeler olmadığı takdirde, bu inanca dayanarak genellikle gözlemlenen âlemdeki olayların muayyen dâimî bir ardarda geliş düzenine tâbi olduğu gerçeği nasıl açıklanabilir? Verilen açıklama beklenmedik bir şekilde vukû bulan mucizeler arasında düzenli bir şekilde ardarda gelen hadiseler, Allah'ın olayları insan fiilinin durumunda "âdet" adı verilen şeye benzer bir şekilde yapması gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Burada âdet terimi gâyet açık bir şekilde onu "tabiatla", "zorunlulukla" ve "her zaman" değil fakat sadece "genellikle" vukû bulan olayların tasvîri olarak kullanan Aristo'dan ödünç alınmıştır ve böylece âdet terimi bazı Kelâm üstatlarına, onlara göre, "tabiatla" ve "zorunlulukla" olmayan ve mucizeler tarafından kesintiye maruz kalan düzenli bir şekilde ardarda meydana gelen olayların uygun bir ifadesi olarak göründü. Âdet teriminin yalnızca "arasıra" vâki' olan olarak değil fakat aynı zamanda "sadece genellikle" vâki' olan olarak tasvir olunan düzenli bir şekilde ardarda gelen olaylara tatbik edildiği, oysa arasıra vukû' bulan herhangi iki mucize arasında düzenli bir şekilde ardarda gelen olayların "her zaman" vukû' bulduğu şeklinde ortaya atılan itiraza verilen cevap olayların ardarda gelişini doğrudan yaratmasıyla birlikte, Allah insan zihninde, mucizeler olmazsa, olayların aynı ardardalığının gelecekte onun tarafından yaratılmasının süreceği bilgisini yaratır.

Ancak, şunu da kaydetmek gerekir ki, her ne kadar Kelâmcılar âlemdaki her olayın doğrudan doğruya Allah tarafından yaratıldığına inanmakta idiyeler de yine onlar bazı olayları Allah'ın asla yaratmayacağına da inanıyorlardı. Başka deyişle, kendilerinden önce Kilise Babaları ve Philon gibi, onlar imkânsızlıklara -yani, uygun bir nedenle Allah'ın yapmayacağı fiillere inanıyorlardı. Bu tür imkânsızlıkları saymak üzere yapılan teşebbüsler arasında ikisi, Allah'ın mahiyetinde bir değişme-yi ifade edenler ve çelişmezlik yasasına aykırı olanlar, özellikle zikredilmiştir.

Nedenselliğin inkârı münasebetiyle yukarda gönderme yapılan iki Mu'tezilî muhalif Nazzâm ve Muammer'dir Her ikisi de, Aristo gibi, şeylerin onlarda ardarda gelen değişmelerin sebebi olan bir "tabiat"ının olduğuna inanırlar; ve Kilise Babaları ve onlardan önce Philon gibi, onlar tabiatın eşyanın içine âlemin yaratılması esnasında Allah tarafından yerleştirildiğine inanırlar. Bununla beraber, onlar, o tabiat hakkında iki şeyde ayrılırlar.

Birincisi, onlar tabiatın ne olduğu hakkında farklı düşünürler. Kelâm atomculuğunu reddetmek suretiyle Nazzâm Aristo'nun madde ve sûret ayırımını ve dolayısıyla bilkuvvelik ve bilfiillik ayırımını kabul etti. Bir şeyin tabiatı, Aristo'da olduğu gibi, şeyin sûretine uygun düşer ve tabiatın şeydeki hareketin sebebi olduğu söylenildiğinde bunun anlamı tabiatın bilkuvvelikten bilfiillığe geçişin sebebi olduğudur. Muammer, Kelâm atomculuğunu muhafaza ederek, Aristo'nun madde ve sûret ayırımını ve dolayısıyla bilkuvvelik ve bilfiillik ayırımını da reddetti. Aristo'nun tabiat terimi onun tarafından kendisinin *mânâ* adını verdiği şey anlamında kullanılır, ki *mânâ* atomlarda ve atomlar vasıtasıyla cisimlerde bulunur ve *mânâ* anlamında tabiatın onun tarafından şeylerdeki hareketin sebebi olduğu söylendiğinde bunun anlamı onun bilfiillik halinden başka bir bilfiillik haline geçişin sebebi olduğudur.

İkincisi, bu iki muhalif tabiatın âlemda nasıl işlediği konusunda birbirinden ayrılırlar. Nazzâm'a göre, âlemin yaratılışı esnasında Allah tarafından eşyanın içine yerleştirilmiş olan tabiat Allah'ın gözetiminde âlemda etkinliğini sürdürür ve dolayısıyla onun sebebi olduğu değişmelerin düzenli bir şekilde ardarda geliş mûcizeleri yaratmasıyla Allah tarafından askıya alınabilir. Muammer'e göre, tabiat yahut onun yerine *mânâ* her ne kadar alemleri yaratışında Allah tarafından eşyanın içine yerleştirilmişse de, o âlemda Allah'ın gözetimine bağlı olmaksızın işler ve dolayısıyla mûcizeler şeklinde onun işleminin askıya alınması söz konusu değildir. Bu tür bir görüşün aslının Platon'un *Timaeus*'unda olduğu gösterilebilir; o İslâm'da Muammer'den önce sapık (heretik) bir görüş olarak bilinmekte idi ve o daha sonraları felsefe tarihinde Deism olarak bilinen şeye benzer.

Kelâmın nedenselliği inkârının felsefe tarihi üzerindeki etkisinden söz etmemek olmaz. St. Thomas Aquinas bir kaç eserinde onu tartışır ve reddeder. Nicolaus Aut-

recourt'un keten (flax)in yanması ile onun ateşle teması arasında hiçbir nedensellik bağı bulunmadığı şeklindeki kanıtının Gazâlî'nin pamuğun yanması ile onun ateşle teması arasında hiçbir nedensellik bağı bulunmadığı şeklindeki kanıtına dayanmakta olduğu ispatlanabilir. Nitekim birbirini takip eden iki olay arasında bir nedensellik bağı bulunduğu neticesini çıkarmak için "zihini âdet tarafından belirlenmiştir" şeklindeki D. Hume'un iddiası da İbn Rüşd'ün Kelâmın Onun tarafından yaratılan şeylerin birbiri ardınca gelişinin bir açıklaması olarak Allah'a atfettiği "âdet" in sadece "zihnin bir fiili" olduğu iddiasına dayanır.

Bazı tarihçiler onyedinci yüzyıl vesileciliğinin (occasionalism) her nasılsa sünni Kelâmın nedensellik konusundaki görüşüyle irtibatlı olduğunu farzederler; fakat onlar arasında herhangi bir kitabî irtibatın bulunup bulunmadığı henüz ispatlanmaya muhtaçtır.

VI. KADER ve HÜR İRADE

Birinci karşılaşmada, Philon insan fiili hakkında Grek felsefesine ait üç görüşle tanıştı. Birincisi, filozofların çoğunluğunun görüşüdür ki, ona göre insanın fiili, âlemdeki bütün fiiller gibi, sebeplerin birbirleriyle ezeli zorunlu irtibatlarıyla belirlenir; insan fiiline ancak o dış zorlama olmadan ve bilinçli bir şekilde yapıldığında hür denir. İkincisi, Epiküroscuların görüşüdür, buna göre onların nedenselliği inkâr etmelerinin sonucu olarak insan fiili âlemdeki bütün fiiller gibi, hürdür. Üçüncüsü, Stoacı Chrysippus'un görüşüdür, ona göre sebeplerin birbirleriyle ezeli zorunlu irtibatı, ki o öyle inanıyordu, tabiatı gereği âlemdeki bazı fiillerde işlemez, insan fiilleri de bunlardandır, böylece insan fiili, nedenselliğin kesilmesiyle, hürdür. Dîni felsefîleştirme ve aynı şekilde felsefeyi dinîleştirme çabasında Philon bir görüşe ulaştı ki ona göre, insan fiili dışardan fiziki zorlamadan uzak olsa bile yine de o Tanrı tarafından yaratılmışda hili psişik sebeplerin birbirleriyle irtibatıyla belirlenir, insan doğuştan Tanrı tarafından bu psişik sebepler bağına kırmak ve onların belirlemesine karşı hür bir şekilde hareket etmek için olağan üstü güçle donatılmıştır.

İkinci karşılaşmada, aynı görüş temel iddiası bakımından, Grek Kilise Babaları tarafından kabul edildi. Fakat Latin Babalar arasında, Augustine yaratılışında Allah tarafından Adem'e verilmiş olan ilk hürriyetin onun yeryüzüne düşmesiyle kaybolduğu görüşüne ulaştı, öyle ki onun torunları ondan sonra zorunlulukla - onlar günahkârca davrandıklarında şehvetin zorunluluğu ve salihce iş yaptıklarında ilahî rahmetin zorunluluğuyla iş yaparlar. Fakat yine de, zorunlu fiili eğer zorunluluk insanın kendi içinde psişik sebeplerden kaynaklanıyorsa, irâdî olarak nitelendiren Aristo'ya uyarak o insanı, her ne kadar zorunlulukla hareket ediyorsa da, onun zorunluluğu kendi içinden çıktığı için, hür olarak nitelendirir.

Üçüncü karşılaşmada, Müslümanlar, biri kaderci tabiatlı ve öteki hürriyetçi tabiatlı, Kur'ân âyetleri takımıyla işe başladılar. Onların insan fiiline ilişkin bir akîde formüle etmek için ilk teşebbüsleri kaderci âyetlere dayanıyordu. Sonra yedinci yüzyılın sonlarına doğru, muhtemelen Hristiyanlığın tesiri altında, hürriyetçi görüşler İslâma girmeye başladı ve tedricen onda ilk kaderci görüşleri muhafaza edenlerle Kaderiyye adı altında yenice ortaya çıkan hürriyetçi görüşleri kabul eden kimseler arasında bir ayrılığa yol açtı. Bu ayrılık Kelâm çerçevesinde devam etti, Kelâmcıların çoğunluğu ilk kaderci görüşleri muhâfaza ettiler, buna karşılık Mu'tezile Kaderiyye'nin hürriyetçi görüşlerini benimsedi.

Bu kadercilerle hürriyetçiler arasındaki fark şöylece ifade edilebilir:

Kadercilere göre, insanın maruz kaldığı fiiller dahil, âlemde vukû bulan fiiller ile insan tarafından yapılan fiiller arasında hiçbir fark yoktur. Onların tamamı doğrudan Allah tarafından yaratılır. Bu kadercilik anlayışı ilk aşamalarında temsilcilerinden biri tarafından cebrîlik olarak tavsîf edildi, ki bu tavsîf kaderciliğin daha sonraki temsilcilerince reddedildi.

Hürriyetçilere göre, insanın mâruz kaldığı fiiller dahil, âlemde vukû bulan fiiller ile insan tarafından işlenen fiiller arasında fark vardır. Birinci tür fiillerin, ikisi dışında bütün hürriyetçiler tarafından doğrudan Allah tarafından yaratıldığı kabul edildi; ikinci tür fiilleri ise onlar insanın hür iradesiyle yapılan fiiller olarak kabul ettiler. Onların hür irâdeye inanmalarına gelince, aralarında şu farklar mevcuttu. Bazı hürriyetçiler insana doğuştan Allah tarafından hür irâde yeteneği verildiğine inandılar, diğerleri ise her bir fiilden önce Allah'ın insana böyle bir kudret verdiğine inandılar. Bütün bu hürriyetçilere göre, insanın sahip olduğu hür irâde onun tarafından Allah'tan bir bağış, bir yetenek olarak kesbedildiği için, onlar insan fiilinden *aksâb* olarak söz ettiler ki bunu yaparken açıkça zihinlerinde zaman zaman Kur'ân'da *kesebe* (kazanmak) fiilinin *amile* (yapmak) fiiliyle eş anlamlı olarak kullanılmış olduğu gerçeği vardı.

Hür irade iddiaları hürriyetçileri beş antinomi ile karşı karşıya getirdi. Onlardan ikisi hür irade ve Allah'ın önceden bilmesi antinomisi ve hür irade ve Allah'ın kudreti antinomisidir.

Allah'ın önceden bilmesi yönünden antinomiye gelince, Kur'ân'da beş şey konusundaki hariç Allah'ın önceden bilgisine doğrudan hiçbir işaret olmadığı için bazı hürriyetçiler gelecekteki olaylar hakkında Allah'ın bilgisinin olmadığını iddia etmekten geri durmadılar. Açıkça onlara göre bu Allah'ın hikmeti gereği âleme yerleştirdiği imkânsızlıklardan biri idi.

Allah'ın kudreti cihetinden olan antinomiye gelince, üç çözüm vardı, ikinci çö-

züm iki versiyondan ibaretti ve iki versiyonuyla bu ikinci çözüm ile üçüncü çözüme kesb teorileri olarak işaret edilmiştir.

Bir çözüm Mu'tezile'nin çoğuna atfedilir. Onlar tarafından ifade edildiği şekliyle o şöyledir: "Allah kendisinin insana kudret verdiği birşey üzerinde kudret sahibi olarak tavsîf edilemez"; yani Allah için insanın hür irâdesini gerektiren hallerde kudretini kullanmak Allah'ın hikmeti gereği âleme yerleştirdiği imkânsızlıklardan biridir.

Antinomi ile ilgili ikinci çözüm iki Mu'tezilî, Dırâr ve Neccâr tarafından takdim edildi. Bir şey yapan bir el işçisi ile o şeyi kesbeden ve böylece onun sahibi olan alıcı arasında sıradan bir konuşmada genellikle yapılan ayırıma dikkat çekerek onlar bu ayırımı insan fiillerine uyguladılar. Her insanî fiil Allah tarafından yaratılır fakat insan tarafından kesbedilir ve insanın onun faili olduğunu söylemek insanın o fiilin kâsibi (muktesibi) olduğu anlamında mümkündür. Binâaleyh her insanî fiil iki failden, yani yaratıcı olarak Allah ve kâsib olarak insan, meydana gelir.

Bununla beraber, Dırâr ve Neccâr terimin bu yeni anlamında insan fiilinin kesb olarak tavsîf edilmesi konusunda görüş birliğinde oldukları halde, onlar bu kesbin kaynağı ve anlamı konusunda ihtilaf ederler. Dırâr'a göre, insana doğuştan Allah tarafından onun için Allah tarafından yaratılacak olan fiili kesbetme kudreti verilmiştir, onun için kesbetme kudreti ve kesbetme fiili insanın hür irâdesine nisbet edilir; bu nedenle, insana gerçekten fail denir ve insanın kâsib olarak tavsîfı doğan fiillere de tatbik olunur. Neccâr'a göre ise, kesbetme fiili gibi kesb kudreti de insanda Onun insan için fiili yaratmasıyla eş zamanlı olarak Allah tarafından yaratılır, onun için hem insanın kesb kudreti hem de onun kesbetme fiili onun adına Allah tarafından yaratılır; bu nedenle, insana gerçekten fail değil fakat sadece fail denir ve kâsib terimi doğan fiiller hakkında insana tatbik olunmaz.

Antinomiye ilişkin üçüncü çözüm Şehhâm'inkidir. "Mu'tezile'nin çoğunluğu"nın aksine, o Allah'ın insanlara vermiş olduğu hür irâdeden onları mahrum bırakabileceğine inanır ve Dırâr ve Neccâr'ın aksine, o kesb teriminin ona Allah tarafından verilmiş olan insanın hür irâdesinin fiili anlamındaki ilk hürriyetçi kullanımı muhafaza eder. Böylece Dırâr ve Neccâr'ın yukarda tavsîf edilen ortak görüşlerinin aksine, onun görüşü insanın her fiilinin iki failden birinden meydana gelmesinin mümkün olduğu şeklinde ifade edilebilir, yani insanı hürriyetinden mahrum ettiği durumda, Allah, ki bu durumda insanın fiili "zorunlulukla"dır, yahut Allah'ın insanı hürriyetinden mahrum etmediği durumda insan, ki bu durumda insanın fiili "kesb yoluyla"dır, yani, o insanın irâdesinin hür fiilidir.

Dırâr-Neccâr çözümü diğer Mu'tezilîler tarafından reddedildi. Şehhâm'ın çözümü öğrencisi, "Cübbâî ve bir grup Mu'tezile" tarafından takip edildi, fakat o ve

muhtemelen onun takipçileri de, onun yerine “yaratma” terimini ikâme ederek insanın hür fiilinin ifadesi olarak “kesb” terimini reddettiler. Bununla beraber, Dırâr-Neccâr çözümü kaderciler arasında taraftarlar buldu; açıkça onlar onda Kur’ân’daki hürriyetçi âyetlerin açıklamasını gördüler. Nitekim, bir kaderci olan İbn Küllâb hakkında, onun bazı insan fiillerine “kesb” terimini verdiği rivâyet edilir ki, o muhtemelen onu Neccârî anlamında kullanmıştır; “Ehl-i isbât” adı verilen bir grup kaderci hakkında da onlardan bir çoğunun Dırâr’ın kesb versiyonunu takip ettikleri ve bir kısmının ise Neccâr’ın kesb versiyonunu takip ettikleri haber verilir. Şu kadar var ki, doğan fiiller konusunda onların tamamı Neccâr’ı takip etmişlerdir; son olarak, Eşârî kendisi adına konuşurken Neccâr’ın kesb versiyonunu takip ettiğini açıkça ortaya koyar.

Ancak, Eşârî, kesb anlayışının hem cebirciliğe hem de hürriyetçiliğe (kaderiyye) karşı olduğunu gösterme teşebbüsünde, bir yandan kesbin bir “kudret” olduğunu ve öte yandan onun insanda Allah tarafından “yaratıldığını” ve “Allah’ın insanı ona zorlama kudretinin bulunduğunu” vurgular. Beklendiği gibi, onun kudretin konusu üzerinde hiçbir tesiri olmadığı halde kesbe nasıl “kudret” denebileceği sorusu ortaya çıktı.

Bu soruya Bâkılânî, Cüveynî ve Gazâlî tarafından cevap verme teşebbüsleri yapıldı.

Bâkılânî’nin cevabı her insan fiilinde fiilin kendisi ile onun yapılış tarzı (mode) arasında ayırım yapmak sûretiyle kesb teorisinin bir yeniden gözden geçirilmesidir (revizyon). Birincisi, yani fiilin kendisi Allah tarafından yaratılır ve ikincisi insanın kudreti dahilindedir ve kesb teriminin uygulandığı bu ikincisidir. Bâkılânî’nin Allah’ın insan fiiline ilişkin doğrudan yaratıcılığını o fiilin yapılış tarzında durdurması, aşağıdaki fark müstesna, Chrysippus’un zorunlu sebeplilik sürecini insan fiilinde durdurmasına benzetilebilir. Bâkılânî’ye göre, durma veya kesilme Allah’ın irâdesiyedir; Chrysippus’a göre ise o tabiatın gereğidir.

Kudret terimini irâde anlamında kullanarak Cüveynî, irâde anlamındaki kudretin konusunu (nesnesini) etkilemek zorunda olmadığını göstermeye çalışır. O bunu irâdeyi bilgiye benzeterek göstermeye çalışır ve tıpkı onun varlığına etkisi olmaksızın bir kimsenin bir şeyi bildiğinin söylenebilmesi gibi, onun varlığını etkilemeksizin bir kimsenin bir şeyi irâde ettiğinin de söylenebileceğini ilere sürer.

Gazâlî bu soruyu doğrudan tartışmaz, fakat o kesbi ele aldığı üç konuşmasından (discourses) ikisinde ona cevaplar verir.

Kesb hakkındaki üç konuşmasından birincisinde onun tarafından verilen cevap, onun Cüveynî gibi kudretin konusu üzerinde bir tesiri olmasının gerekli olmadığını

göstermeye çalıştığı bir cevaptır. Ancak Cüveynî onu, insanın kesbetme irâdesi anlamında, insanın kudretini insanın bir şeyi bilmesine benzeterek göstermeye çalışırken, Gazâlî onu insanın kesb kudretini Allah'ın ezelfî yaratma kudretine benzeterek göstermeye çalışır, çünkü âlemin yaratılmasından önce Allah'ın ezelfî yaratma kudreti onun tarafından etkilenmiş nesnesi olmayan bir kudret idi.

Gazâlî tarafından kesb hakkındaki üç konuşmasından üçüncüsünde verilen cevap "Ehl-i hakk'ın kesb dediği şeyin nasıl "cebr" ve "ihtiyar"ın bir bileşimi olduğuna ilişkin açıklamasında bulunur. Gazâlî tarafından verilen açıklama kesbin bir "cebîr" de olmasına rağmen bir "ihtiyâr" olduğudur, zira insan ihtiyâr sahibi olduğu gibi cebrin de "mahall"idir, yani, kesb hâdisesinde cebir insana dışardan birşeyden değil insanın kendisinin içinden gelir. Burada her ne kadar Gazâlî tarafından felsefeye hiçbir gönderme yapılmamışsa da, onun açıklaması Aristo'nun "zorunlulukla" yapılan bir fiilin, eğer zorunluluk dışardan bir şeyden değil de insanın kendi içinden gelmişse "ihtiyârî" olarak vasıflanabileceği iddiasının yansıması olarak anlaşılabilir. Bunun gibi, insanın şehvet zorunluluğuyla günah işlediği ve ilahî rahmet zorunluluğuyla iyilik yaptığı idiasına rağmen insanın hür olduğunda ısrar eden Augustine de Aristo'nun o görüşünü yansıtır.

Böylece biz bu kitapta ele alınan altı problemten dördünün kesinlikle Din (Scripture) ve felsefe arasındaki ilk iki karşılaşmada karşılaşılanlarla aynı olduğu ve öteki ikisinin ikinci karşılaşmada tartışılan problemlerin sonucu olduğunu gördük; biz yine bu altı problemde her birinin, kaynağı ne olursa olsun, Kelâm'da bağımsız bir gelişmesi olduğunu ve nihâyet, Kelâmdaki problemlerin bağımsız gelişmesinde her problemin ele alınışının dînî felsefî terimlerle açıklama teşebbüsü olduğunu gördük. İşte bu nedenle Kelâm bu yeni tip felsefeye, Philon tarafından kurulan ve onyedinci yüzyılda Spinoza tarafından yıkılıncaya kadar çeşitli versiyonlarla gelişmesini sürdüren dînî felsefeye mensuptur.

BIBLIOGRAPHICAL NOTE

The Bibliography is in five sections: I. Muslim Works and Writers; II. Jewish Works and Writers; III. Greek and Latin Works and Writers; IV. Christian Works and Writers; V. Periodicals, Series, and Reference Works.

These lists by no means constitute a full bibliography: they are designed primarily to supplement the footnote citations in identifying editions that Professor Wolfson used and wanted mentioned.

The following abbreviations refer to works of Aristotle and are expanded in the Index of References, part III.

<i>Anal. Post.</i>	<i>De Gen. Anim.</i>	[<i>De</i>] <i>Soph. Elench.</i>	<i>Poet.</i>
<i>Anal. Pri.</i>	<i>De Gen. et Corr.</i>	<i>Eth. Nic.</i>	<i>Rhet.</i>
<i>Categ.</i>	<i>De Interpr.</i>	<i>Metaph.</i>	<i>Top.</i>
<i>De Anima</i>	<i>De Long. et Brev.</i>	<i>Phys.</i>	
<i>De Caelo</i>	<i>Vitae</i>		

Abbreviations for periodicals, series, and certain standard reference works are expanded in section V of the Bibliography.

Short titles frequently cited are listed with their authors below. Further information will be found under the author's name in the section of the Bibliography designated: I(Muslim), II(Jewish), III(Greek and Latin), or IV(Christian).

<i>Al-Kiyās al-Ṣagbīr</i> : Alfarabī I	<i>Eshkol ha-Kofer</i> : Judah Hadassi II
<i>Al-Mu'tazilah</i> : Ibn al-Murtaḍa I	<i>'Eṣ Ḥayyim</i> : Aaron ben Elijah II
<i>Anwār</i> : Kīrkisānī II	
<i>Buḥārī</i> , <i>Ṣaḥīḥ</i> : Buḥārī I	<i>Faṣḥ</i> : Baghdādī I
	<i>Faṣḥ al-Maḥāl</i> : Averroes I
	<i>Fikḥ Akbar</i> : Abū Ḥanīfah I
C.G., <i>Cont. Gent.</i> : Thomas Aquinas IV	<i>Fīṣal</i> : Ibn Ḥazm I
<i>Cuzari</i> : Judah Halevi II	<i>Fī Wujūd al-Ḥālīk</i> : Abucara IV
	<i>Fuṣūṣ al-Ḥikam</i> : Alfarabī I
<i>De Elementis</i> : see <i>Liber de Elementis</i>	<i>Gebulim</i> : see <i>Sefer ha-Gebulim</i>
<i>De Placitis</i> : Aëtius III	
<i>De Substantia Orbis</i> : Averroes I	<i>Ḥobot</i> : Baḥya II
<i>Definitio nūm</i> : see <i>Liber Definitio nūm</i>	<i>Ḥudūd</i> : see <i>Kitāb al-Ḥudūd</i>
<i>Dux seu Director</i> . . . : see <i>Rabi Mossei Aegyptii</i> . . .	
<i>Elementis</i> : see <i>Liber de Elementis</i>	<i>Ibānah</i> : Ash'arī I
<i>Emunah Ramah</i> : Abraham Ibn Daud II	<i>Iḥyā'</i> : Ghazālī I
<i>Enunot</i> : Saadia II	<i>Ikṭiṣād</i> : Ghazālī I
	<i>Intiṣār</i> : Ḥayyāṭ I
	<i>Irshād</i> : Juwaynī I
	<i>Ishārāt</i> : Avicenna I

- Kadar*: Muslim I
Kashf: Averroes I
Kifāyat: Faḍālī I
Kitāb al-Ḥudūd: Isaac Israeli II
Kitāb al-Jam': Alfarabi I
Ḳobeş: Maimonides II
- Liber Definitionum*: Isaac Israeli II
Liber de Elementis: Isaac Israeli II
Luma': Ash'arī I
- Mahkimat Peti*: Joseph al-Baṣīr II
Maḳālāt: Ash'arī I
Maḳāsid al-Falāsifab: Ghazālī I
Masā'il: Abū Rashīd I
Milal: Shahrastānī I
Millot ha-Higgayon: Maimonides II
Mi'yār al-'Ilm: Ghazālī I
Mizān al-'Amal: Ghazālī I
Moreh: see *Moreh Nebukim*
Moreh Nebukim: Maimonides II
Mughnī: 'Abd al-Jabbār I
Muḥaṣṣal: Rāzī I
Muḳaddimah: Ibn Ḥaldūn I
Munkidb: Ghazālī I
Murūj: Mas'ūdī I
- Najāt*: Avicenna I
Ne'imot: Joseph al-Baṣīr II
Nihāyat: Shahrastānī I
Nizāmiyyah: Juwaynī I
- 'Olam Ḳaṭan*: Joseph Ibn Ṣaddīḳ II
Opif.: Philo II
- Placita*: Aëtius III
- Rabi Mossei Aegyptii . . .*: Maimonides II
Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā': Iḥwān al-Ṣafā' I
Rauḍah Bahiyyah: Abū 'Udhbah I
- Ṣaḥīḥ*: Buḥārī I
Ṣaḥīḥ: Muslim I
Sefer ha-Gebulim: Isaac Israeli II
Sefer ha-Yesodot: Isaac Israeli II
Shemonah Peraḳim: Maimonides II
Siyāsāt: Alfarabi I
S. Th., Sum. Theol.: Thomas Aquinas IV
- Tabsir*: Isfarā'inī I
Tabyin: Ibn 'Asākir I
Taftāzānī: Taftāzānī I
Tabāfut al-Falāsifab: Ghazālī I
Tabāfut al-Tabāfut: Averroes I
Taḥrim: Ibn Ḳudāmah I
Tamhid: Bākillānī I
Tanbih: Malaṭī I
Tanbih: Mas'ūdī I
Ta'rīfāt: Jurjānī I
Tatahaf: see *Tabāfut al-Tabāfut*
Teshubot ha-Rambam: Maimonides II
Tis'u Rasā'il: Avicenna I
- Uṣūl*: Baghdādī I
'Uyūn al-Masā'il: Alfarabi I
Uthūlūjiyya: Pseudo-Aristotle I
- Waṣiyyah*: Abū Ḥanīfah I
- Yesodot*: see *Sefer ha-Yesodot*

BIBLIOGRAPHY

I. MUSLIM WORKS AND WRITERS

For translations of the Koran into English by Bell, Muhammed Ali, Palmer, Rodwell, Sale, and Wherry, see the List of Editors, Translators, and Authors of Secondary Works.

'Abd al-Jabbār, *Al-Mughnī fī Abwāb al-Tauḥīd wa'l-'Adl*, VII, Cairo, 1381 A.H. [1963].

Abū Ḥanīfah, *Fikḥ Akbar* II (spurious), in *Kitāb Sharḥ al-Fikḥ al-Akbar*, Hyderabad, 1321 A.H.

English trans. by A. J. Wensinck in his *The Muslim Creed*, Cambridge, England, 1932.

— *Kitāb al-Waṣiyyah* (spurious), Hyderabad, 1321 A.H.

English trans. by Wensinck in *The Muslim Creed*.

'Abū Rashīd [of Nishāpūr], *Kitāb al-Mas'āl fī al-Ḥilāf bain al-Baṣriyyīn wa'l-Baghdādiyyīn*, ed. and trans. into German by Arthur Biram (German title: *Die atomistische Substansenlehre aus dem Buch der Streitfragen . . .*), Leiden, 1902.

Abū 'Udhbah, *Al-Rauḍah al-Babiyyah*, Hyderabad, 1322 A.H. [1904].

Alfarabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. Friedrich Dieterici in his *Alfārābī's philosophische Abhandlungen*, Leiden, 1890.

— *Kitāb al-Jam' bain Ra'yay al-Ḥakimayn*, ed. Dieterici in *Alfārābī's philosophische Abhandlungen*.

— *Kitāb al-Ḳiyās al-Ṣaghīr*, ed. Mubahat Türker, "Fārābī'nin bazı mantik eserleri," *Revue de la Faculté de Langues, d'Histoire et de Géographie de l'Université d'Ankara*, 16: 165-286 (1958).

English trans. by N. Rescher, *Al-Fārābī's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, Pittsburgh, 1963.

— *Kitāb al-Siyāsāt al-Madaniyyah*, Hyderabad, 1346 A.H.

— *Sharḥ Kitāb al-İbrāh*, ed. W. Kutsch and S. Marrow (English title: *Alfarabi's Commentary on Aristotle's De Interpretatione*), Beirut, 1960.

— *'Uyūn al-Mas'āl*, ed. Dieterici in *Alfārābī's philosophische Abhandlungen*.

Ash'arī, *Kitāb al-İbānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, Hyderabad, 1321 A.H. [1903].

English trans. by W. C. Klein, *The Elucidation of Islām's Foundation*, New Haven, Conn., 1940.

— *Kitāb al-Luma'*, ed. and trans. into English by R. J. McCarthy in his *The Theology of al-Ash'arī*, Beirut, 1953.

— *Kitāb Maḳālāt al-Islāmiyyīn wa-l-Ḥilāl al-Muṣallīn*, ed. Hellmut Ritter, Constantinople, 1929-1930.

Averroes, Epitomes of Aristotle's works:

Of the *Physics*. In *Rasā'il Ibn Rushd*, Hyderabad, 1366 A.H. [1947].
Hebrew, *Kizzure Ibn Roshd 'al Shema' Tibe'i le-Aristoteles*, Riva di Trento, 1560.

Of *De Anima*. In *Rasā'il Ibn Rushd*; ed. by El Ahwani in his *Talhīs Kitāb al-Nafs*, Cairo, 1950.

— *Kitāb Faṣl al-Makāl*, ed. M. J. Müller in his *Philosophie und Theologie von Averroes*, Munich, 1859.

— *Kitāb al-Kashf 'an Manābij al-Adillab*, ed. Müller in the same.

— Long Commentaries on Aristotle's works: .

On the *Physics*. Latin in *Aristotelis omnia quae extant opera . . .*, Venetiis, apud Iuntas, 1562–1574, vol. IV.

On *De Caelo*. Latin in same, vol. V.

On *Metaphysics*. Arabic: *Tafsīr ma ba'd al-Tabī'ah*, ed. M. Bouyges, Beirut, 1938–1952. Latin in *Aristotelis omnia quae extant opera*, vol. VIII.

On *De Anima*. Latin, ed. S. Crawford: *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis de Anima*, Cambridge, Mass., 1953.

— Middle Commentaries on Aristotle's works:

On *De Caelo*. Latin in *Aristotelis omnia quae extant opera*, vol. V (Latin title: *Paraphrasis in Primum de Caelo*).

On *De Generatione et Corruptione*. Latin, ed. F. H. Fobes, Cambridge, Mass., 1956.

— *Sermo de Substantia Orbis*, in *Aristotelis omnia quae extant opera*, vol. IX.

— *Tabāfut al-Tabāfut*, ed. M. Bouyges, Beirut, 1930.

Latin: trans. (A.D. 1328) by Kalonymus b. Kalonymus, MS. Vat. Lat. 2434; trans. (1527) by Kalonymus b. David: *Destructio Destructionum in Aristotelis omnia quae extant opera*, vol. IX.

Eng. trans. by S. van den Bergh, *The Incoherence of the Incoherence*, London, 1954.

Avicenna, *Al-Ishārāt wa'l-Tanbihāt*, ed. J. Forget, Leiden, 1892.

French trans. by A.-M. Goichon, *Ibn Sīnā: Livre des directives et remarques*, Beirut and Paris, 1951.

— *Al-Najāt*, Cairo, 1331 A.H. [1913].

— *Al-Shifā': Psychology*, ed. F. Rahman, *Avicenna's De Anima*, London, 1959.

Ed. and trans. into French by J. Bakoš, *Psychologie d'Ibn Sīnā*, Prague, 1956.

— *Tis'u Rasā'il fī al-Ḥikmah wa'l-Tabī'iyyāt*, Cairo, 1326 A.H. [1908].

Baghdādī, 'Abd al-Kāhīr Ibn Zāhīr, *Al-Farḡ bain al-Firaḡ*, ed. M. Badr, Cairo, 1328 A.H. [1910].

English trans. by Kate C. Seelye, *Moslem Schisms and Sects*, Part I, New York, 1920; Abraham S. Halkin, *Moslem Schisms and Sects*, Part II, Tel-Aviv, 1935.

— *Kitāb Uṣūl al-Dīn*, Istanbul, 1346 A.H. [1928].

Bāḳillānī, *Al-Tanbīd*, ed. R. J. McCarthy, Beirut, 1957.

Buḥārī, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, ed. M. Ludolph Krehl and Th. W. Juynboll (French title: *Le Recueil des traditions mahométanes*), Leiden, 1862-1908.

French trans. by O. Houdas and W. Marçais, *El-Bokhari: Les Traditions islamiques*, Paris, 1903-1914.

Faḍālī, *Kifāyat al-'Awāmm min 'Ilm al-Kalām*, Cairo, 1315 A.H.

English trans. by D. B. MacDonald in his *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York, 1903.

Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Cairo, 1358 A.H. [1939].

— *Kitāb al-Ikṭiṣād fī al-'Itikād*, Cairo, n.d.

— *Maḳāṣid al-Falāsifah*, Cairo, n.d.

Latin trans. by John Hispalensis, ed. J. T. Muckle: *Algazel's Metaphysics*, Toronto, 1933.

— *Mi'yār al-'Ilm*, Cairo, 1319 A.H.

— *Mizān al-'Amal*, Cairo, 1342 A.H.

— *Kitāb al-Munḳidh min al-Ḍalāl*, Beirut, 1959.

— *Tabāfut al-Falāsifah*, ed. M. Bouyges, Beirut, 1927.

Ḥayyāt, *Kitāb al-Intiṣār*, ed. and trans. into French by A. N. Nader (French title: *Le Livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn al-Rawandi Phérétique*), Beirut, 1957.

Ibn 'Asākir, *Tabyīn Kadhīb al-Muṭtarī*, Damascus, 1347 A.H. [1928-1929].

Summary English translation by R. J. McCarthy in his *The Theology of al-Ash'arī*, Beirut, 1953.

Ibn al-Athīr, *Al-Kāmil fī al-Ta'riḥ*, ed. C. J. Tornberg, Leiden, 1851-1874.

Ibn Ḥaldūn, *Al-Muḳaddimah*, ed. É. M. Quatremère (French title: *Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun*), Paris, 1858.

English trans. by F. Rosenthal, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, New York, 1958.

Ibn Ḥazm, *Kitāb al-Fiṣal fī al-Milal wa'l-Aḥwā' wa'l-Niḥal*, Cairo, 1317-1327 A.H.

Ibn Qudāmah, *Taḥrīm al-Nazar fī Kutub Ahl al-Kalām*, ed. and trans. into English by G. Makdisi (English title: *Censure of Speculative Theology*), London, 1962.

Ibn al-Murtadā, *Kitāb al-Milal wa'l-niḥal*, ed. T. W. Arnold (English title: *Al-Mu'tazilah: being an extract from the Kitābu-l milal wa-n niḥal*), Leipzig, 1902.

Ed. by S. Diwald-Wilzer (German title: *Die Klassen der Mutaziliten*), Beirut, 1961.

Iḥwān al-Ṣafā', *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'*, Beirut, 1377 A.H. [1957].

Isfarā'īnī, *Al-Tabṣīr fī al-Dīn wa-Tamyīz al-Firḳah al-Nājiyah 'an al-Firaḳ al-Hālikīn*, Cairo, 1374 A.H. [1955].

Jurjānī, *Sharḥ al-Mawāḳif*, ed. Th. Sörensen (Latin title: *Statio quinta et sexta et appendix libri Mevakif. Auctore el-Igī cum commentario Gorgānii*), Leipzig, 1848.

— *Kitāb al-Ta'rifāt*, ed. G. Flügel, Leipzig, 1845.

- Juwaynī, *Al-Irshād fī Uṣūl al-ʾiṭikād*, ed. and trans. into French by J. D. Luciani, Paris, 1938.
- *Al-ʾAḳīdah al-Nizāmiyyah fī al-Arkān al-Islāmiyyah*, Cairo, 1367 A.H. [1948].
- Malaṭī, *Kitāb al-Tanbīh waʾl-Radd ʾalā Abl al-Ahwāʾ waʾl-Bidaʾ*, ed. S. Dederling, Leipzig, 1936.
- Masʾūdī, *Murūj al-Dhahab wa-Maʾādin al-Jauhar*, ed. and trans. into French by C. Barbier de Meynard and Pavet de Courteille (French title: *Les Prairies d'or*), Paris, 1861–1877.
- *Al-Tanbīh waʾl-Isbrāf*, ed. M. de Goeje, Leiden, 1894.
- Māwardī, *ʾAlām al-Nuburwah*, Cairo, 1330 A.H. [1911].
- Muḥāsibī, *Kitāb al-Riʾāya Liḥuqūq Allāh*, ed. Margaret Smith, London, 1940.
- Muslim Ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Cairo, 1374 A.H. [1955]. *Kadar* in vol. IV.
- Pseudo-Aristotle, *Kitāb Uṭhūlūjiyya Aristūṭālīs*, ed. Fr. Dieterici (German title: *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*), Leipzig, 1882.
- See also Plotinus.
- Pseudo-Plutarch, *De Placitis Philosophorum (Al-Ārāʾ al-Ṭabīʾiyyah)*, Arabic trans. by Ḳustā Ibn Lūkā, ed. ʾAbd al-Raḥmān Badawī in his *Aristotelis De Anima et Plutarchi De Placitis Philosophorum*, Cairo, 1954.
- See also Aëtius.
- Rāzī, *Muḥaṣṣal Afkār al-Mutaḳaddimīn waʾl-Mutaʾaḥḥirīn*, Cairo, 1323 A.H. [1905].
- Shahrastānī, *Kitāb al-Milal wa al-Niḥal*, ed. W. Cureton (English title: *Book of Religious and Philosophical Sects*), London, 1846.
- German trans. by Th. Haarbrücker, *Scharastan's Religionspartheien*, Halle, 1850–1851.
- *Nihāyat al-Iḳdām fī ʾIlm al-Kalām*, ed. and trans. into English by A. Guillaume (English title: *The Summa Philosophiae of al-Shahrastānī*), London, 1934.
- Ṭabarī, *Annales quos scripsit . . . at-Tabarī*, ed. M. J. de Goege, Lugd. Bat., 1879–1901.
- Taftāzānī, *Sharḥ al-ʾAḳā'id al-Nasafiyyah*, Cairo, 1335 A.H.
- English trans. by E. E. Elder, *Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī on the Creed of Najd al-Dīn al-Nasafi*, New York, 1950.
- Ṭūsī, *Commentary on Faḥr al-Dīn al-Rāzī's Muḥaṣṣal*, in 1905 edition of *Muḥaṣṣal*.

II. JEWISH WORKS AND WRITERS

References to the Mishnah, Talmud, and Midrash are to the standard editions unless otherwise noted. Certain texts written in Arabic by Jewish authors have been cited throughout the book by their Hebrew titles. In such instances, the Arabic title is given below, followed by the familiar Hebrew title in brackets.

Aaron ben Elijah of Nicomedia, *ʿEṣ Ḥayyim*, ed. F. Delitzsch and M. Steinschneider, Leipzig, 1841.

- Abraham Ibn Daud, *Emunah Ramah*, ed. and trans. into German by S. Weil, Frankfurt a. M., 1852.
- Avicbrol (Ibn Gabirol), *Fons Vitae* (Latin trans. by John Hispalensis), ed. C. Baeumker, Monasterii Aschendorff, 1895.
- Bahya Ibn Paḳuda, *Al-Hidāyāh 'ilā Farā'id al-Ḳulūb* [Hebrew: *Ḥobot ha-Lebabot*], ed. A. S. Yahuda, Leiden, 1912.
Hebrew trans. by Judah Ibn Tibbon, Wilna, n.d.
English trans. by M. Hyamson, *Duties of the Heart*, New York, 1925–1945.
- Crescas, Hasdai, *Or Adonai*, Vienna, 1859.
- Efodi, Commentary on Maimonides' *Moreh Nebukim*, in the Wilna, 1914, edition of that work.
- Falaquera, Shem-ṭob ben Joseph, *Moreh ha-Moreh*, Pressburg, 1837.
— *Reshit Ḥokmah*, ed. M. David, Berlin, 1902.
- Gersonides, *Milḥamot Adonai*, Leipzig, 1866.
- Ibn Janah, *Kitāb al-Luma'* [Hebrew: *Sefer ha-Riḳmah*], ed. J. Derenbourg, Paris, 1886.
Hebrew translation by Judah Ibn Tibbon, ed. M. Wilensky, Berlin, 1929.
- Isaac Israēli, *Kitāb al-Ḥudūd wa'l-Rusūm*, ed. Hartwig Hirschfeld, *JQR* 15 (1902–1903), 689–693.
Hebrew: *Sefer ha-Gebulim*, ed. Hirschfeld in *Festschrift zum 80. Geburtstag Moritz Steinschneiders*, Leipzig, 1896.
Latin: *Liber Definitionum*, in *Omnia Opera Ysaac*, Lyon, 1515.
- *Sefer ha-Yesodot*, ed. S. Fried (German title: *Das Buch über die Elemente*), Drohobycz, 1900.
Latin: *Liber de Elementis*, in *Omnia opera Ysaac*, Lyon, 1515.
- Joseph al-Baṣīr, *Kitāb al-Muḥtarwī*, MS., Budapest.
Hebrew: *Sefer ha-Ne'imot*, MS. Leiden.
Kitāb al-Muḥtarwī, ed. M. Klein and E. Morgenstern, Budapest, 1913.
- *Tanyiz*, MS. British Museum.
Hebrew: *Maḥkimat Peti*, MS. Leiden.
- Joseph Ibn Ṣaddīq, *'Olam Ḳaṭan*, ed. S. Horowitz (German title: *Der Mikrokosmos des Josef Ibn Ṣaddīq*), Breslau, 1903.
- Judah b. Barzillai, *Perush Sefer Yeṣirah*, ed. S. J. Halberstam, Berlin, 1885.
- Judah Hadassi, *Eshkol ha-Kofer*, Eupatoria, 1836.
- Judah Halevi, *Cuzari*, Arabic with Hebrew translation by Judah Ibn Tibbon, ed. by Hartwig Hirschfeld (German title: *Das Buch al-Chazari*), Leipzig, 1887.
English: *Judah Hallewi's Kitāb al-Khazari*, by H. Hirschfeld, revised edition, London, 1931.
- Ḳirḳisānī, *Kitāb al-Anwār wa'l Marāḳib*, ed. Leon Nemoy, New York, 1939–1943.
- Maimonides, Abraham, *Milḥamot ha-Shem*, in *Ḳobes Teshubot ha-Rambam*, ed. A. L. Lichtenberg, Leipzig, 1859, vol. III, pp. 15a–21b.
- Maimonides, Moses, *Ḍalālat al-Ḥa'irin* [Hebrew: *Moreh Nebukim*], ed. I. Joël, Jerusalem, 1930–1931.

- Hebrew translation by Samuel Ibn Tibbon, Wilna, 1914.
- Hebrew translation by Judah al-Harizi, ed. L. Schlossberg, 3 vols., London, 1851, 1876, 1879.
- Latin translation [from Harizi's Hebrew]: *Rabi Mossei Aegyptii Dux seu Director dubitantium aut perplexorum*, Paris: A. Justinianus, 1520.
- French: *Le Guide des Égarés*, Arabic text, ed. and tr. into French by Salomon Munk, Paris, 3 v., 1856–1866.
- English: *The Guide of the Perplexed*, tr. and ed. by Michael Friedlaender, London, 3 vols., 1881–1885.
- English: *The Guide of the Perplexed*, tr. S. Pines, Chicago, 1963.
- German: *Führer der Unschlüssigen*, tr. and ed. by Adolf Weiss, Leipzig, 1923.
- *Maḳālāh fī Šin'at al-Manṭiḳ* [Hebrew: *Millot ha-Higgayon*], Arabic and Hebrew ed. and trans. into English by I. Efros (English title: *Maimonides' Treatise on Logic*), New York, 1938.
- *Maḳālāh fī Teḥiyyat ha-Metim* [Hebrew: *Ma'amar Teḥiyyat ha-Metim*], Arabic with Hebrew translation by Samuel Ibn Tibbon, ed. by Joshua Finkel (English title: *Maimonides' Treatise on Resurrection*), *PAAJR*, 9:57 ff., 1939.
- *Teshubot*.
- Ḳobeṣ Teshubot ha-Rambam we-Iggerotaw*, ed. A. L. Lichtenberg, Leipzig, 1859.
- Teshubot ha-Rambam*, ed. A. H. Freimann, Jerusalem, 1934.
- *Thamāniyah Fuṣūl* [Hebrew: *Shemonah Peraḳim*], ed. and trans. into German by M. Wolff (German title: *Mūsā Maimūnī's Acht Capitel*), 2nd. ed., Leiden, 1903.
- Hebrew trans. by Samuel Ibn Tibbon, ed. and trans. into English by J. Gorfinkle (English title: *The Eight Chapters of Maimonides on Ethics*), New York, 1912.
- Naḥmanides, *Iggeret ha-Ramban*, in *Ḳobeṣ Teshubot ha-Rambam*, ed. A. L. Lichtenberg, Leipzig, 1859, vol. III, pp. 8a–10b.
- Narboni, *Beur le-Sefer Moreh Nebukim* (Commentary on Moreh Nebukim), ed. J. Goldenthal, Vienna, 1852.
- Philo. *Philo* [complete works], with an English translation, ed. F. H. Colson and G. H. Whitaker (Loeb Classical Library), 12 vols., 1955–1963.
- Saadia, *Kitāb al-Amānāt wa'l-I'tiḳādāt* [Hebrew: *Emunot we-De'ot*], ed. S. Landauer, Leiden, 1880.
- Hebrew trans. by Judah Ibn Tibbon, Yosefov, 1885.
- English: *The Book of Beliefs and Opinions*, tr. Samuel Rosenblatt, New Haven, 1948.
- *Tafsīr Kitāb al-Mabādī* (Commentary on *Sefer Yeṣirah*), ed. and trans. into French by M. Lambert (French title: *Commentaire sur la Séfer Yesira*), Paris, 1891.
- Ṭaḳu, Moses, *Ketab Tamim*, in *Ozar Neḥmad III*, Vienna, 1860, pp. 58–99.

III. GREEK AND LATIN WORKS AND WRITERS

Citations of Aristotle follow the numbering of Immanuel Bekker's edition, *Aristotelis Opera*, Berlin, 1831-1871. Greek texts of Aristotle cited are available with English translation on facing pages in the Loeb Classical Library, as are the texts cited of Cicero, Diogenes Laertius, Lucretius, Plato, Pliny, Plutarch, and Seneca. Works of which other editions have been used or specifically mentioned are listed here.

Aëtius (pseudo-Plutarch), *De Placitis Philosophorum*, in H. Diels, *Doxographi Graeci*, 3rd ed., 1929.

Arabic translation by ẖuṣṭā Ibn Lūḳā, *Al-Ārā' al-Tabī'iyyah*, ed. 'Abd al-Raḥmān Badawī in his *Aristotelis De Anima et Plutarchi De Placitis Philosophorum*, Cairo, 1954.

Alexander Aphrodisiensis, *De Fato*, in *Alexandri Aphrodisiensis praetor commentaria scripta minora*, ed. Ivo Bruns, part II, Berlin, 1892.

Aristotle, *De Anima* [LCL].

Aristotle: De Anima, ed. R. D. Hicks, Cambridge, England, 1907.

Arabic translation by Ishāḳ Ibn Hunain, *Fī al-Nafs*, ed. 'Abd al-Raḥmān Badawī in his *Aristotelis De Anima et Plutarchi De Placitis Philosophorum*, Cairo, 1954.

— *De Interpretatione* [LCL].

Arabic translation by Ishāḳ Ibn Hunain: *Fī al-'Ibārah*, ed. I. Pollak in *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, Bd. 13, no. 1, Leipzig, 1913; and in *Alfarabi's Commemary on Aristotle's De Interpretatione*, ed. W. Kutsch and S. Marrow, Beirut, 1960.

— *Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, Oxford, 1924.

— *Organon Aristotelis in versione Arabica antiqua* [Arabic title: *Mantiḳ Aristū*], ed. 'Abd al-Raḥmān Badawī, Cairo, 1948-1952.

Damascius, *Damasci philosophi Platonici Quaestiones de primis principiis*, ed. Joseph Kopp, Frankfurt am Main, 1826.

Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers with an English translation*, by R. D. Hicks, 2 vols. 1925 [LCL].

Euclid, *Euclidis Opera Omnia*, ed. I. L. Herberg and H. Menge [Greek and Latin], 8 vols. Leipzig, 1883-1916.

Galen, *Claudii Galeni opera omnia*, vols. I, III, V, in the series *Medicorum Graecorum Opera quae exstant*, ed. C. G. Kühn, 26 vols., Leipzig, 1821-1830.

Palaephatus, *Palaephati Peri Apiston [De Incredilibus]*, ed. Nicolaus Festa, in *Mythographi Graeci*, vol. III, fasc. II (Leipzig, 1902).

Pliny, *Naturalis Historia* [LCL].

Caii Plinii Secundi *Naturalis historiae libri xxxvii. interpretatione et notis illustravit Joannes Hardainus . . . in usum Serenissimi Delphini*, Paris, 1685.

Plotinus, *Enneads* I-III, ed. and tr. into English by Arthur H. Armstrong (LCL).