

MU'TEZİLE'NİN İSLAM MEDENİYETİNE KATKILARI -CEDEL-TERCÜME VE TABİİ BİLİMLERDEKİ ROLÜ-

Mustafa DEMİRCİ*

CONTRIBUTIONS OF THE MU'TAZILAH TO THE ISLAMIC CIVILIZATION: ITS ROLES IN DEBATE, TRANSLATION AND NATURAL SCIENCES

The Mu'tazilah makes up the "extrovert dimension" of Islamic culture. In this article three aspects of extrovert dimensions will be examined. First of all, as Islam expanded geographically, it met many cultural challenges which created lively debates between Muslims and alien cultures, beliefs and philosophies. In this process, the Mu'tazilah came forward to defend Islamic belief against its opponents. Particularly during the Abbasid period the intellectual challenges were met successfully by the Mu'tazilite theologians. Secondly, these religious and philosophical challenges and counter challenges forced all parts to translate ancient literatures, such as Greek, Indian, Persian ones in order to enhance their arguments. Thirdly, these translated literatures prepared a solid ground in the Islamic culture so that Islamic philosophy and natural sciences to be flourished. The Mu'tezilite theology which was much more related to those literatures became a theological philosophy rather than simply a theology. During the Classical period, the Mu'tazilah became ardent defenders and supporters of natural sciences in all Muslim lands

Mu'tezile konusu pek çok insan için sapkın bir mezheptir. Bu yaklaşım tarihin belli dönemlerindeki bloklaşmalar içinde şekillenen, onların muhaliflerinin tanımlarının bir sonucu olup, tarihsel yargıların bir uzantısıdır. Halbuki konuyu kelâm mezhepleri arasındaki spesifik tartışmaların ve hizipleşmelerin bağlamından çıkarıp, bir medeniyetin bütünlüğü içinde baktığımız zaman, oldukça farklı bir manzara ile karşılaşırız. Bu makale Mu'tezile'yi, tarih disiplini içinde, kelâmî tartışmalara dalmadan, tarihsel misyonu ve entelektüel serüveninin yol açtığı, kendi içinde birbirini tetikleyen üç kalıcı tesiri yönüyle; yabancı fikirler karşısında İslâmî müdâfaa şekilleri, tercüme faaliyetleri ve tabii bilimlere katkıları yönüyle incelemeyi hedeflemektedir.

* Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mustdemirci@hotmail.com

I- DİNLERİN "YENİLİKÇİ" VE "MUHAFAZAKÂR" BOYUTLARI:

Her büyük kültür, büyüklüğünü ve zenginliğini, tarihinin değişik devrelerinde farklı kültürlerle girdiği ilişkiye borçludur. Dinlerde de benzer bir durum söz konusudur: Bütün dinlerin kaderinde kaçınılmaz iki aşama yaşanır. *Birincisi*, dinin ilk ortaya çıktığı kültürel, sosyal ve coğrafi şartları içinde kaldığı, henüz dışa açılmadığı dönemdir. Bu dönem dinin yorumdan uzak tutulduğu ve insanların güçlü bir iman bağıyla dinlerine bağlı olduğu bir dönemdir. *İkincisi* ise, dinin değişik kültür çevreleriyle diyaloga girip, değişik şartlar ve meydan okumalar karşısında, mensuplarının açılım zorunluluğunun doğduğu dönemdir. Bu aşamada din üzerinde yapılan tartışmalar, beraberinde bir dizi düşünce akımının çıkmasına, kelâm ve hukuk mezheplerinin doğmasına ve geleneklerin oluşmasına yol açar. Bu süreçte dinî değerler, bir sanat eserinde, musikî nağmesinde, felsefe akımında yankılanarak medeniyetin ve kültürün enstrümanlarına dönüşür. Bundan dolayı bütün dinler bir medeniyete dönüşürken ve evrenselleşirken zorunlu olarak bu aşamadan geçer. Eğer dinler bu dönüşümü gerçekleştiremezlerse, farklı coğrafyalarda tutunamayacağından ve geniş kitlelere ulaşamayacağından kendi yataklarında boğulmaya mahkûm olur. Ancak bu süreçte, din bir gelenek veya bir düşünce sistemine dönüştüğünden, insanların dine bağlılığı birinci aşamadakine nispetle daha zayıftır. Bundan dolayı dinlerin geçirmiş olduğu bu süreçler, müntesipleri arasında iki farklı eğilimi doğurur; bunlar dinin ilk doğduğu zamanın safiyetine vurgu yapan ve dinî metinleri literal bir okumaya tâbi tutan "*nasçılar*" ile dini yeni şartlara uyarlamak için çalışan "*yorumculardır*."¹ Bu durumu besleyen bir başka unsur da, dinin değişmez alanları (*azimet*) ile yorumlanabilir alanlarına (*ruhsat*) yönelik her iki eğilimin yaklaşım farklılığıdır.² Dinin değişmez alanını genişleten ve yorumdan kaçınan literalist yaklaşımın "*muhafazakâr*" eğilime karşı, dinin yorumla açık alanını daha çok kullanan "*yenilikçi*" eğilim olmak üzere her dinde bu iki temel eğilim daima birbiri ile mücadele halindedir.

Bu durumu Arnold Toynbee, İslam-Batı karşılaşmasını tahlil ederken, Helenizm'in etkisine karşı Yahudiler tarafından gösterilen yenilikçi ve muhafazakâr tavırlarını *Zealot* ve *Herodian* kavramlarıyla açıklar. Burada *Zealot*; yabancı kültürler ve meydan okumalar karşısında kendi içine kapanan, bilinmeyenden teklifsizce kaçan ve geleneksel usullere sarılan tavidir. Bu tavır bir anlamda dış zorlamalar karşısında eskiye ve özcü değerlere sığınan, deve kuşunun başını kuma gömmesine benzer bir tepkiyi anımsatır. Buna karşılık *Herodian* tavır ise; bilinmeyen ve yeni ortaya çıkan tehlikesinden korunmak için en etkin yolun, onu derinlemesine tanımak ve sırrını keşfetmek olduğunu düşünür ve buna göre hareket eder. Kendisinden daha güçlü, yabancı bir meydan okuma karşısında, onun taktik ve usullerini kullanarak karşı koyar. Bu haliyle yeniliklere daha açık, bugünü cesurca karşılayarak geleceği kurtarmayı hedefler. Bunun için de "*akıl*" ve "*irade*" isteyen etkili bir tavır gösterir. Herodian tavır genellikle kozmopolit nüfusları barındıran, ticarî ve buna bağlı sosyal hareketliliği oldukça yüksek, büyük şehirlerde gelişirken, *Zealotluk* ise, daha çok ticarî güzergâhların uzağında

¹ Bkz., Muhammed el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü*, trc. Sabri Hizmetli, Ankara-1992, s. 71.

² Bu konuyu hicri ikinci asrın başında İranlı bürokrat Abdullah ibn Mukaffâ Abbâsî halifesine hitaben yazdığı bir risalede önemli bir dinî anlayış problemi olarak ele almaktadır. Bkz. "*Risâletü's-Sahâbe*", thk. A. Zekî Saffet, *Cemheratü Resâilü'l-Arab*, Kahire-1919, s. 24-56. Bu risalenin tercüme ve tarihî bağlamı içinde bir değerlendirmesi tarafımızca yapılmıştır. Önümüzdeki yıllarda neşredilecektir.

kalan, sosyal hareketliliğin az olduğu ve buna bağlı olarak geleneğin daha ağır bastığı kapalı toplumlarda ve tarihsel zamanlarda gelişir.³

İslam tarihinin ilk devirleri bu yönüyle incelendiği zaman, "Ehl-i Hadis" in İslam'ın doğduğu Medine merkezli olarak belirginleşmesine karşın; akla daha fazla dayanan ve özgürlükçü düşüncenin temsilcisi olan "Mu'tezile"nin, canlı ticarî hayatları, kozmopolit nüfusları ve farklı inançları barındıran, aynı zamanda eski medeniyet merkezlerine yakın olan Irak'taki Basra'da, fıkıh ve hadiste ise "Ehl-i Rey" in Kûfe'de ortaya çıkması hiç bir şekilde tesadüfî değildir. Bilâkis yukarıda sözünü ettiğimiz İslam'ın iki farklı sürecinin, iki farklı mekânda, iki farklı yorumudur diyebiliriz.⁴ Mu'tezile'yi anlamak için spesifik kelâm tartışmalarının dışına çıkarak belki İslam kültür dairesi içindeki konumunu ve sosyal arka plânını görmek gerekir.

Müslümanlar fetihlerle birlikte ele geçirdikleri eski uygarlık merkezlerindeki değişik din, kültür ve düşüncelerle karşılaştılar. Daha önce Hıristiyanlık ve Yahudilerin de tecrübe ettiği bu süreç sonucunda, asırlardan beri insanoğlunun gündeminden çıkmayan ve karşılaşmaktan kurtulamadığı bir çok felsefî ve teolojik problem, Müslümanların da gündemine girmiş, Müslümanlar da bundan sonra, bu sorunlar karşısında kendi dinlerini yorumlamak ve muarızları ile bir çok konuyu tartışmak zorunda kalmışlardır.⁵ Yabancı inançların hücumlarına karşı ilk sistemli karşı koyuş, onlarla aynı sosyal kökten ve sınıftan gelen Mu'tezile yapmıştır. Fethedilen topraklarda karşılaştıkları çeşitli din ve mezheplere mensup insanların, İslam'a karşı açtıkları fikir mücadelesinin zararını göğüsleyerek, dinî akideleri akli esaslara göre izah etmek suretiyle, dinî hakikatler ile felsefî hakikatler arasındaki uyumsuzluğu çözmek için gayret göstermişlerdir. Onlar bu halleriyle daha önce Yahudi ve Hıristiyanlarda⁶ örnekleri görülen İslam'ın "dışa açık cephesini" temsil ederler.⁷ Mu'tezile İslam tarihinde ilhâdî fikirlere karşı, bir entelektüel karşı koyuşun simgesi olmuşlardır. Bu özellikleri ile o günün dünyasında, toplumun fikrî yapısını sistemleştiren ve mevcut inançları tanımlayan bir *aydın tipi* olarak belirmişlerdir.⁸

Mu'tezile tarihindeki bu önemli dönemi, yani Kûfe ve Basra'da Vâsıl b. Atâ ile başlayan ilk tartışmalardan Abbâsîlerde iktidar oldukları ve tercüme faaliyetlerine hız kazandırdıkları zamana kadar geçen süredeki yabancı kültürlerle karşı verdikleri mücadele ve bunun tercüme hareketine nasıl dönüştüğü ele alınacaktır. Daha sonra da akli ve tabii ilimlerin gelişmesindeki kalıcı tesirlerini inceleyeceğiz. Ancak Mu'tezile hare-

³ Arnold Toynbee bu kavramsallaştırmayı Tevrat'tan ödünç alarak İslam'ın Batı medeniyetine verdiği tepkiyi açıklamada kullanır ve bu tavrı İslam dünyasındaki iki örnekle örtüştürerek anlatır. Yemenli bir İmam ile Mısır'da Mehmet Ali Paşa ve İstanbul'da III. Selim'in yenileşmelerini karşılaştırır. Ayrıntılı bilgi için bkz. *Medeniyet Yargılanıyor*, trc. Ufuk Uyan, İstanbul-1983, s.177-202.

⁴ İslam kültüründeki söz konusu gelenekçi ve yenilikçi eğilimler hakkında şu çalışmalara başvurulabilir; George Makdisi, "Remark on Traditionalism in Islamic Religion History", *The Conflict of Traditionalism and Modernism in The Muslim Middle East*, Texas-1966, s.77-86; Aziz el-Azme, "Orthodoxy and Hanbalita Fideism", *Arabica*/XXXV(1988) s.253-266; Hadis alanındaki gelenekçilik-yenilikçilik ayrışması için bkz. Mehmet Emin Özafşar, "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Tartışması" AÜİFD/XLI, (2000), s. 225-273.

⁵ Montgomery Watt, *Müslüman Aydın*, Çev.: Hanefi Özcan, D.E.Ü Yay., İzmir, 1989, s. 20-21; F. Sezgin, "Müslümanların İlim Tarihindeki Yeri", *İlim ve Sanat*, İstanbul 1985, sy. 3, s. 66.

⁶ Hıristiyanlıktaki Nasturîler ile Mu'tezile arasındaki benzerlik konusunda Şehristânî şöyle diyor: "Nasturîler Halife Me'mûn zamanında ortaya çıktılar. İncil üzerinde kendi görüşleriyle yorumda bulundular. Onların Hıristiyanlık içindeki durumu, Mu'tezile'nin İslam karşısındaki durumuna benzer." el- Mîlel ve'n-Nihal, thk. M. Seyyid Keylânî, Beyrut-1986, I, 224.

⁷ İrfan Abdulhamit, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. Saim Yeprem, İstanbul-1994, s. 104.

⁸ M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 66

keti başlangıçta İslam'a karşı yükselen düşünce ve inançlara karşı bir aksü'l-amel olarak geliştiğinden, onların görüş ve tavırlarını anlamak için, en az onlar kadar karşılaştıkları inanç ve felsefeleri ve bunların temsilcilerinin özelliklerini yakinen tanımak gerekir.

II- İSLAM TOPRAKLARINDA YABANCI İNANÇLAR VE İLK TARTIŞMALAR:

İslam'ın yayıldığı coğrafyada Müslümanlar dört temel düşünce ve inanç sistemiyle karşılaştılar; Maniheizm, Gnostisizm, Yunan Felsefesi ve Yahudi ve Hıristiyanlık. Bu akımların bir çok alt grubu ve kendi içinde etkileşimleri sonucu ortaya çıkmış pek çok marjinal senkretik akımlar vardı. Bunlar arasında Müslümanların daha çok ilgisini çeken ve yakın tartışma yaptıkları akımlara ilişkin *el-Milel ve'n-Nihal* kitaplarında zikredilen belli başlı akımlar ise şunlardır: Sofistler (*Tecâhülüyye*), Düalistler (*Seneviyye*), Gnostikler (*Sâbîiler*), Paganlar (*Veseniyye*) ve Ehl-i Kitap fırkaları.⁹ Abbâsîler döneminde üst bir tanımlama olarak "*Zındıklık*" diye adlandırılacak olan bu inançlar iki kısma ayrılırlar: Paganlar ve Gnostikler. *Paganlar*; Kuzey Suriye'de (*Baalbek*), Harran'da (*Sâbîiler*) ve Mezopotamya'daki Bâbil'de Yahudileşmiş Marsiyonistler arasında bulunuyorlardı. Bunlar Kildânî bilimlerinin mirasçısıydılar ve İslam'la birlikte kısmî bir canlanma yaşadılar. *Gnostikler ise*, Edessa ve Babilonya bölgesinin geleneklerini temsil ediyorlardı. Bunlar Yunan Felsefesi, Hıristiyanlık, İran dinlerini ve Yahudi mitolojilerinin karışımından doğmuş senkretik akımlardı. İslamî dönemde adları daha çok zikredilen *Marsiyonculuk* ve *Deysâniyye* Edessa geleneklerinin bir devamı iken, *Keysâniyye*, *Mendâniyye* ve *Maniheizm* gibi akımlar Babilonya geleneğine aitti. Bu muhitin ana unsurunu Mazdek dini teşkil ediyordu. İslam'ın yayıldığı dönemde Paganların ve Gnostiklerin etkileşimi Suriye, İran ve Irak bölgelerini çeşitli din ve inançların mozaïği haline getirmişti ve İslam'ın inançlara tanıdığı özgürlük havası içinde özellikle Maniheizm, Deysânîlik, Mazdekizm ve Marsiyonculuk akımları en etkili akımlar haline gelmişlerdi. Bunlar arasında en tehditkâr olanı ise Maniheistlerdi.¹⁰

Müslümanların yabancı kültür ve inançlarla ilk ciddi karşılaşması Basra ve Kûfe gibi kozmopolit nüfusları barındıran garnizonlarda gerçekleşmiştir.¹¹ Fetihlerin hemen akabinde bu şehirlerde Arap idarecileri ve ulema ile muhtelif maârif ve din müesseselerinin reisleri ve talebeleri arasında bir takım görüşmelerin olduğunu tahmin etmek zorundayız. Özellikle okumuş sınıfa mensup olanların arasından ihtida ederek Müslüman olanların, eski bazı inançlarını getirmiş olmaları, bu dönemde yabancı fikir

⁹ Şehristânî, I, 239-259; Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, thk. M. Cevâd Meşkûr, Dimaşk-1990, 61 vd. Bu konuyla ilgili olarak Şehristânî, İbn Hazm, Havarizmi, ve İbnü'l-Murtazâ birbirine oldukça yakın tasnifler yaparlar. İbn Hazm, sapık fırkaların toplu bir şemasını şu şekilde tesbit eder: a) Âlemin ebediliğini ve yaratıcısı olmadığını ileri süren *Dehrîler*, b) Bir âlem tasavvuruna ulaştırıcı bilginin imkânsızlığını savunan *Sofistler* ve *Deysâniyye*, c) Âlemin ezelliğini kabul ederken yaratıcısına da inanan *tabiatçı filozoflar*, d) Âlemin yaratılmış olduğunu kabul eden fakat peygamberliği inkâr eden, Hint felsefesi etkisindeki *Sümenîler* ve e) *Maniheist*, *Mazdekist* akımlar, *Sâbîilerin* gnostik inançları gibi değişik İran dinleri ve hermetik inançlar. Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, nşr. M. İ. Nasr-A. Umeyre, Riyad-1982, I, 86-87. Harizmi ise İslam dışı dinî ve felsefî inançları şöyle sıralar; *Hıristiyanlık*, *Yahudilik*, *Müşriklik*, *Dehriyye*, *Muattıla*, *Tenâsüh*, *Sümeniyye*, *Brahmanlar*, *Deysâniyye*, *Manicilik*, *Mazdek* ve *Marsiyonculuk*. Bkz. Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Havârizmi (ö. 387/997), *Mejâtihu'l-Ulûm*, thk: İbrâhim Ebyârî, Beyrut 1989, s. 55-56.

¹⁰ Melhem Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, trc: Ayşe Meral, İstanbul-2002, 45-49; İlhan Kutluer, *İslam Düşüncesinde Akaid ve Kelâm*, İstanbul-1996, s.14-15.

¹¹ Bkz. M. G. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Rûhî Fiğlalı, Ankara-1981, s. 230; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, Beyrut-ty, c. I, s. 344; Mâcid Fahrî, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turan, İstanbul-1992, s. 45.

unsurlarının kelâm meseleleri arasına girmesine yol açmış ve bunun sonucunda Kûfe Hermetik ve Gnostik geleneğin bir merkezi haline gelmişti.¹² Bu şehirdeki Gulât-ı Şîa, Râfîzîler ve mutasavvıflar yoluyla ilk defa Hermetik metinlerle tanışılmıştı. Emevî prensi Hâlid b. Yezîd'in (ö. 85/104) Mısır'dan getirterek tercüme ettirdiği tıp, astroloji ve kimya kitapları, Hermetik metinlerden oluşuyordu.¹³ Aynı şahıs, Musul'da yaşayan Hermes'in talebesi ve yorumcusu kabul edilen Marinos'un takipçilerinden Rahip Stephan'a bazı kitapları da tercüme ettirmişti. Bu şahıs ilk Müslüman kimyacı ve Hermetik Câbir b. Hayyân ile irtibatlı idi. Bu zincir, sonunda İskenderiye'deki Hermetik geleneğe dayanır.¹⁴ Dolayısıyla Aristo'nun kitapları tercüme edilmeden neredeyse bir asır önce ilk tercüme edilen eserler Hermetik eserlerdi.¹⁵ Bunun yanında Kûfe ve Basra'da yaşayan yaklaşık 7000 Yahudi,¹⁶ Bâbil dinlerinin (*Madaizm, Mitraizm ve Mandaizm*) etkisinde Gnostikleştikleri ve Hermetikleştikleri kabul edilir.¹⁷

Yabancı inançların tesiriyle başlayan ilk kelâm tartışmaları, teccîm düşüncesinin Hıristiyan, Yahudi, Gnostikler, Stoik felsefenin etkisindeki Deysânîler gibi Helenistik dönem akımlarında oldukça yaygın olduğundan,¹⁸ "Allah'ın sıfatları" konusu etrafında başlamıştır. Kûfe'deki Beyân b. Sem'an (ö. 119/737) ilk Hermetik olarak bilinir. Daha sonra "Beyânîyye" olarak adlandırılan bu fırkaya göre "Allah'ın insanı kendi sûretinde yarattığı" sözünden hareketle "Allah'ın insan sûretinde ve insan gibi uzuvlara sahip olduğunu" iddia ederek teccîm düşüncesinin tohumlarını atmıştı. Mukâtil b. Süleymân da Müşebbihe'nin etkisinde kalarak Allah'ın sıfatlarını izah ederken Stoacıların kalıplarını kullanıyordu. Bunun yanında Basra'da yoğun olarak bulunan, temeli nur ve zulmet ikilisini savunan Zerdüş, Mazdek, ve Maniheistlere dayanan Farslı Dûalistler (*Seneviler*) de teccîm düşüncesini savunuyorlardı. Mu'tezile'nin ilk muarızları, sıfatların kadimliğini iddia eden ve bu akımlardan beslenen kimselerdi. Nitekim Vâsil b. 'Atâ ve Amr b. 'Ubeyd; Dûalist fikirleri savunan Beşşâra b. Bürd, Sâlih b. Abdülkuddûs, Cerîr b. Hazm, Budist (*Sümeniyye*) olan Ezdî'nin evinde sık sık toplanarak teolojik ve felsefi tartışmalar yapıyorlardı. Vâsil, Senevîlerin savunduğu teccîm düşüncesine karşı Allah'ı tenzih maksadıyla ortaya çıkmış,¹⁹ hatta öğrencilerinin bazılarını Horasan ve Ermeniye bölgesine bu tür düşüncelerle mücadele etmesi için göndermişti.²⁰ Bütün Doğu İslam topraklarında yürütülen bu mücadele ile Seneviyye'nin hezimete uğratıldığı ve İslamî akidenin üstünlüğünün sağlandığı rivayet edilir. Manici Dûalizm ve pa-

¹² Bu durumu Câhiz, Ebân b. Abdülhamîd örneği üzerinden şu ifadelerle açıklar: "İnsanların inançlarında ortaya çıkan yanlışlar, doğal düşüncenin meyveleri değil, onların gelenekleri, alışkanlıkları, büyüklerini ve atalarını taklit etmelerinden ve kendi temayüllerine göre davranmalarından kaynaklanır." el-Hayavân, nşr. A. Hârûn, Kahire-1965, IV, 451.

¹³ Kâdî Sâid el-Endelûsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, Kahire-ty, s. 75; De Lacy O'lary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, trc. H. Yurdaydın-Y. Kutluay, Ankara-1971, 57.

¹⁴ Sâid Endelûsî, s. 95.

¹⁵ M. Âbid el-Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, trc. Vecdi Akyüz, İstanbul-1995, s. 271, 279, 297.

¹⁶ Ali Mazaheri, *Ortaçağda Müslümanların Yaşantısı*, trc. Bahriye Üçok, Ankara-1972, s. 50.

¹⁷ Mahfuz Söylemez, *Bedevîlikten Hadarîliğe Geçişte Kûfe*, Ankara-2000, s. 170-171.

¹⁸ Şehristânî, I, 148-149; A. Sâmi Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, trc. Osman Tunç, İstanbul-1999, II, 215, 240.

¹⁹ H. S. Neyberg, "Mu'tezile" İA, (MEB) İstanbul-1990, VIII, 765.

²⁰ Vâsil b. 'Atâ İslam dünyasının her yerine öğrencilerini göndermişti. Bunlardan; Mağrib'e Abdullah b. Hâris, Horasan'a Hafs b. Sâlim, Yemen'e Kâsim b. Said, Ermenistan'a Osman et-Tavîlî, Kûfe'ye Hasan b. Zekvân'ı göndermişti. Bunlar göttikleri yerlerde Mu'tezile'nin tohumlarını atmışlardı. Me'mûn zamanında Ermenistan bölgesindeki en yaygın mezhep Mu'tezile idi. Mağrib'de ise Tanca ve Tahert civarında hicrî II. asrın ortalarında 30.000 Mu'tezile mensubu vardı. Bkz. İbnü'l-Murtazâ, 149-155, Neşşâr, II, 173.

gan materyalizmi yanında, Hz. İsa'nın, logosun, Allah'ın kelimesinin bizzat Allah'ın zatının bir parçası ve onunla birlikte ebedî olduğu düşüncesinden neşet eden Hıristiyan antropomorfizmi karşısında; Allah'ın birliği (*tevhid*) ve aşkınlığını korumak (*tenzih*) için Mu'tezile kelâmcıları ile Hıristiyan ilâhiyatçıları arasında çok erkenden başlayan bir tartışmalar zaten vardı. Ancak Abbâsîler dönemine gelindiğinde yükselen Manihesit tehdit karşısında, söz konusu tartışmalar Manici düalistler ile yapılan mücadelenin gölgesinde kalmış görünüyor.²¹

Her ne kadar Abbâsîler öncesi dönemde Mu'tezile hareketinin entelektüel niteliğinden daha çok siyasal niteliği ağır bassa da, yukarıdaki örneklerden onların daha başından itibaren "*dışa dönük*" fikrî bir mücadele yürüttüklerini anlıyoruz.²² İlk Mu'tezilî şeyhlerinden Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvân ve Vâsıl b. Atâ, kozmopolit bir nüfus ve inanç mozaikine sahip olan Basra ve Kûfe'de bu inanç ve akımların temsilcileri ile aralarında ciddi tartışmalar yaşanıyordu. Vâsıl b. Atâ, Beşîr b. Sa'd, Ebû Osman ez-Za'ferânî ve Osman b. Hâlid et-Tavîl gibi Mu'tezile önderlerinin biyografilerinde bu tür tartışmaları daha sık görmekteyiz. Meselâ; Vâsıl b. Atâ'nın, henüz 30'lu yaşlarında Maniheistlere karşı bir reddiye olarak yazdığı "*El Mes'ele*" adlı kitabının ilk bölümünde, İslam'a karşı bir meydan okuma içinde olan Maniheistlerle yaptığı tartışmalarda ele alınan 80 farklı konuyla ilgili görüşlerini açıklar.²³ İbnü'l-Murtazâ'nın, "*Gulât-ı Şîa, Zındıklar, Dehriyye ve diğer muhaliflerin görüşlerini ondan (Vâsıl) daha iyi bilen yoktur*" sözü, daha başından itibaren Mu'tezile önderlerinin yabancı akımlara dönük yoğun bir mücadele yürüttüklerini gösterir.²⁴

Hicrî II/VII. asrın ortalarında, yoğun olarak Irak'ın bataklık bölgesinde (*Sevad*) ve buraya yakın olan Basra ve Kûfe'de yaşayan *Deysânîyye*,²⁵ varlığın su, rüzgâr, ışık ve karanlıktan oluştuğuna inanıyordu. Bunlar Kildânî ilimlerini, Yunan felsefesini ve Helenistik kültürü iyi bildiklerinden, bu felsefeleri sentezleyerek ruhun ölümsüzlüğü fikrini geliştirmişlerdi. Kûfe'ye yakınlığından dolayı bu akım ilk etkisini buradaki *Gulât-ı Şîa* üzerinde göstermişti. Fakat şehrin yoğun politik havasından dolayı, önde gelen *Deysânî*lerden Ebû Şâkir, şehirdeki Şîî önderlerden Hişâm b. Hakem ile kurdukları dostluk sayesinde ünlenebilmişlerdir.²⁶ Aynı zamanda Nebâtî teolojisinin takipçileri ve Ârâmî alfabesini iyi bilen *Deysânî*ler, İncil'in ilk Arapça çevirisini de yapmışlardır.²⁷ Kûfe'de yaşayan *Deysânî*lerin önderi ve daha sonra on büyük zındık arasında ismi geçen İbn Şâkir, eşyanın ezeli olduğunu savunuyor, Hz. Muhammed'in ölümünden sonra Kur'an'ın tahrif edildiğini iddia ediyordu.²⁸ Allâf ile Nazzâm'ın en güçlü rakiplerinden olan bu şahıs, *Deysânî*lerin öğretilerini yaymak için şu kitapları tercüme etmiş-

²¹ Sâmî Neşşâr bu tartışmaya geniş yer verir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Neşşâr, II, 186.

²² Neşşâr, II, s. 165-166, 173.

²³ İbnü'l-Murtazâ, s. 150.

²⁴ İbnü'l-Murtazâ, s. 148.

²⁵ Milâdî II. asrın sonlarında İbn Deysân (ö. 222/837) tarafından kurulan, nur ve zulmet esasına dayalı âlem görüşünü benimseyen Gnostik bir akımdır. İran kozmoloji nazariyeleri, Süryanî Gnostisizmi ve Yunan atomculuğundan derleme senkretik bir yapısı vardır. Nur ve zulmet diyalektiği ile âlemi izah tarzı daha sonra Mani için de ilham kaynağı olmuştur. Geniş bilgi için bkz. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rızâ Mazenderânî, Beyrut-1988, s. 402; Ebu'l-Hüseyn Abdurrahîm Muhammed b. Osman el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, thk. H. S. Nyberg, Dimaşk-1987, s. 36-39; Mustafa Öz, "Deysânîyye", *DİA*, IX, 271.

²⁶ İbn Nedîm, s. 401-402.

²⁷ Ebû Reyhân el-Bîrûnî, *el-Âsârü'l-Bâkiyye*, nşr. Eduard Schau, Leipzig-1923, s. 27, 207, İbn Nedîm, s. 402.

²⁸ Hayyât, s. 41.

ti: *Kitâbü'n-Nûr ve'z-Zulme, Kitâbü'l-Muharrîk ve'l-Cemâd, Kitâbü'r-Rûhâniyeti'l-Hakk*.²⁹ Gerçek şu ki Mazdek, Mani ve Zerdüşt'lükle ilgili bir takım kitapları Arapça'ya tercüme edilmesinin temel hedefi; İslam'a karşı yürütülen bir mücadelenin kültürel boyutunu oluşturmasıydı. Bu kitaplar bir anlamda Fars kültürünü yaymanın ve İran milliyetçiliğinin bir parçasını oluşturuyordu. Ayrıca Kur'an'a nazîre olarak "*Mu'ârazatü'l-Kur'ân*" adı altında eserler yazılıyordu.³⁰ Bir anlamda kitaplarla yürütülen bir savaş başlamıştı.

III- ZINDIKLAR (MANİHEİSTLER) İLE "KİTAPLAR SAVAŞI" VE TERCÜMELER:

Bütün bu akımlar, Abbâsîler devrine gelindiğinde İran topraklarında yeni bir canlanma içine giren akımlar büyük oranda Maniheistlerin etkisinde kalarak onların çatısı altında toplanmışlardı. Bundan dolayı bu dönemde Müslümanlar için büyük bir tehlike haline gelen ve "Zındıklık" olarak adlandırılan kimseler esas olarak Maniheistlerdi.³¹ İslam öncesi dönemde gerek Sâsânîler, gerek Bizans imparatorları, gerekse Hıristiyan ve Zerdüştî idareciler tarafından hiçbir zaman müsamaha edilmeyen Maniheistler, tarihlerinin her döneminde ağır takibata uğramışlar ve cezalandırılmışlardır.³² İslam fetihlerine kadar İran'dan doğuya kaçarak Türk hakanlığının himayesi altında yaşadılar. İslam'ın yayılması, diğer inançlara olduğu gibi Maniheistler için de bir hürriyet ortamı sunmuş ve yayılacakları hür bir alan oluşturmuştur. Emevîlerin son dönemindeki karışıklıklardan ve otorite boşluğundan faydalanan Maniheist rahipler, baş rahipler Bâbil'de oturduğundan, kiliseler halinde örgütlenerek tekrar İran topraklarında yayılmaya başladılar ve Irak valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî (ö. 124/741) tarafından himaye edildiler.³³ Gnostisizm, Marsiyonizm, Hıristiyanlık ve Hint felsefesini sentezleyerek entelektüel canlılıklarının doruk noktasına bu dönemde ulaştılar. Onların Irak'taki bu etkinliği etkisini ilk olarak Mehdîcilik, reenkarnasyon ve zühd ile ilgili inanışları ile Basra ve Kûfe'deki Şîiler üzerinde göstermiştir.³⁴

²⁹ İbn Nedîm, s. 402.

³⁰ Buna benzer bir kitabın Abdullah İbnü'l-Mukaffâ'ya ait olduğuna dair bir değerlendirme için bkz. J.van Ess, "Some Fragment of the Mu'âradât al-Qur'an attributed to İbn al-Mukaffâ", *Studie Arabica and Islamica*, 1981, s. 151-164; Ayrıca bkz. İsmail Durmuş, "İbnü'l-Mukaffâ" *DiA*, s. 131; M. Chokr, 270-274.

³¹ **Zındıklık:** Mani'nin Zerdüşt'ün kitabı Avesta'yı kendi görüşüne göre yorumladığı (Zendi Avesta) için zındık denilmiştir. İslamî dönemde ise Zend kelimesi zındık olarak dönüştürülmüş ve İslam öncesi kitapları kendi görüşlerine göre yorumlayan Maniheistlere denilmiştir. Terim Emevîlerin son zamanlarından itibaren belirginleşmeye başlamıştır. Önce Maniheistler için kullanılmış, daha sonra Mazdekileri ve diğer İran dinlerini de ihtiva edecek şekilde genişlemiştir; Marsiyoncu, Mazdekçi, Deysânî ve özellikle Maniheist olanlara deniyordu. Fakat 8. ve 9. yüzyılda Abbâsîler zamanında zındıklık ile özel olarak Maniheistler kastedilmiştir. (Bkz. Câhız, *el-Hayavân*, I, 55). Bu konuda çok değerli çalışmalar yapılmıştır. Bkz. Ghulam Huseyn Sadighi, *Les Mouvements Religieux Iraniens au II^e et III^e Siècle de l'Hicre*, Paris 1938, s. 84-85; Henri-Charles Peuch, "Le Manichéisme", *Histoire des Religions*, Paris-1972, II, 63; Abdurrahman Bedevî, *el-İlhâd fî'l-İslâm*, Kahire-1945, s. 32-34; Ahmet Yaşar Ocak, *Zındıklar ve Zındıklık*, İstanbul-1998, s. 6 vd; M. Chokr, 71-99.

³² Hz. İsa'dan iki asır sonra Sabur b. Erdeşir zamanında ortaya çıkan Mani, Sâsânî hükümdarı Behram b. Hüzmüz tarafından öldürüldü. Takipçilerine hiçbir zaman zimmî statüsü verilmediğinden sürekli baskı altında kaldılar. Şehristânî, I, 244. Bizans İmparatorluğu'nda Maniheistlere yönelik koğuşturma ve cezalar için bkz. G.L.Seidler, *Bizans Siyaset Düşüncesi*, trc. Mete Tunçay, V yay. Ankara- ty, s. 75, 84; Mehmet Çelik, *Bizans Devletinde Din-Devlet İlişkileri-I*, İzmir-1999, s. 54-57.

³³ İbn Nedîm, Maniheizm'in Orta Asya'da yayılışı ile ilgili olarak şu bilgiyi verir; "Sümeniyye'den sonra Mâverâünnehir'de yayılan ilk din Maniheizm'di. Mani'nin Kırsa tarafından öldürülmesi ve dinî tartışmaları yasaklamasından sonra, takipçileri İran'dan kaçarak Belh nehrinin doğusuna geçmeye başladılar ve buradaki Türk hakanının ülkesine yerleştiler...." Bkz. el-Fihrist, s. 378-9, 400-401.

³⁴ M. Söylemez, s. 162-163.

Kaynaklarımızda Maniheistler, genellikle kendi devirlerinin sosyete adamları olarak zikredilirler. Şifahî bir zühd kültürünü benimsediklerinden, toplumun en zarif, nezaket sahibi beyefendileri olarak takdim edilirler.³⁵ Şık, gösterişli ve vakur kıyafetleri, aristokratik alışkanlıkları ve zarâfetleriyle tanınıyorlardı. Öyle ki hayvanlara bile şefkat beslediklerinden, et yemezlerdi. Sosyal olarak daima toplumun seçkin şehirli sınıflarının temsilcisi oldular ve kendilerini daha çok üst kültürlü tabakanın temsilcileri gibi sundular. Bu özelliklerinden dolayı tahsilli sınıflar arasında yürüttükleri daha rafine Sofistik ve Düalistik propaganda ile saray çevresine ve asil ailelerin gençlerine yönelerek pek çok Müslüman'ı etkilemeyi başardılar. Daha çok bürokrasi ve saray çevresinde yuvalandıklarından, resmen Müslüman olduğu halde, gizli Maniheist olan pek çok üst yönetici kişinin olduğu biliniyor.³⁶ Çünkü hali vakti yerinde kişilerden rûhî bir sükûnet arayanlar için, Maniheistlerin sunduğu zarif zühd hayatı cazip geliyordu. Bu yüzden de her kesimden elitleri kendine cezp edebiliyordu.³⁷ Müslümanlar için en tehditkâr unsur olmaları bu yüzden.

Maniheistlerin İslam toplumu ve inancı için daha da tehlike arz eden yönü ise savdukları fikirlerin gittikleri bütün toplumlarda yıkım getirmesiydi. Bu özellikleri Müslüman yöneticiler ve aydınlar tarafından da çok iyi biliniyordu. Bunlarla sistemli bir siyasî mücadeleye giren Mehdî oğlunu Maniheistler hakkında uyarırken onları şu sözlerle tarif eder:³⁸ "İnsanları kötü alışkanlıklardan uzaklaştırmak için bu dünyadan vazgeçiren ve öbür dünya için çalışmak gibi (görünüşte) iyi davranışlara sevk eden bir mezheptir; buradan yola çıkarak et yemeyi, âyinlerde temizlenmek için temiz suyu ve günah işlemekten sakınmak bahanesiyle hayvanlara dokunmayı haram sayıyorlar. Nur ve zulmete inanırlar, kız ve kız kardeşleriyle evleniyorlar. Karanlıktan aydınlığa çıkarmak için çocukları kaçııyorlar." Dönemin ünlü Mu'tezilîsi Câhız, Hıristiyanlık ve Maniheizm'in, aşırı itaatkâr yapıları ve sundukları ahlâk anlayışlarının, insanlarda cesareti ve erkeklik karakterini zayıflattığından dolayı, girdikleri toplumları nasıl yıkıma sürüklediklerini iki örnekle açıklar. Birincisi, Hıristiyanlıktan önce Romalıların İranlıları yendikleri; fakat Hıristiyanlığa girdikten sonra güçlerinin zayıfladığını ileri sürer. Aynı şekilde Türk halkları arasında en cesur olan Uygurlar, Maniheizm'e girdikten sonra zayıflamıştır. Câhız bu iki halk arasındaki benzerliğe dikkat çekerek, bu gerilemenin sorumlusu olarak o zaman için Müslümanların iki güçlü rakibini gösterir: Maniheizm ve Hıristiyanlık.³⁹ Bîrûnî de "Maniheizm Hıristiyanlığa benzer" tespitinde bulunur.⁴⁰

Maniheistlerin ortaya çıkışı İslam toplumunun oldukça nazik bir dönemine tesadüf eder. Emevîlerin yıkılıp Abbâsîlerin kurulması, mevâlî statüsünü legal alandan kaldırdığından onlara daha rahat hareket edebilecekleri bir ortam sağlar. Ayrıca bu

³⁵ Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Simâru'l-Kulûb*, nşr. Ebu'l-Fazl İbrâhim, Kahire-1965, s. 138-138.

³⁶ Kaynaklarımızın ilk zındıklar arasında saydıkları Abdullah ibn Mukaffâ ve Ebân b. Abdülhamîd'in (vezir Fazl b. Rebî'nin danışmanı) Abbâsî merkezî yönetiminin önde gelen danışmanları olduğu unutulmamalıdır. (Bkz. Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyin el-İsfehânî, *el-Eğâni*, Thk. Ali Uzbâvî-Abdülkerîm İbrâhim, (I-XXIV), Beyrut-1927, c. XXIII, 157, 165) Ayrıca Mehdî'nin veziri Ubeydullah b. Yesâr'ın zındıklık nedeniyle vezirlikten uzaklaştırılması bunun ilk akla gelen örnekleridir. Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, thk. Komisyon, Beyrut 1981, 313.

³⁷ M. G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, trc. Komisyon, İstanbul-1994, I, 244-245.

³⁸ Bkz. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk*, Thk. M. Ebu'l-Fazl İbrâhim, (I-XI) Beyrut-1964, III, 588.

³⁹ Câhız, "er-Redd ale'n-Nasârâ", *Resâilü'l-Câhız*, nşr. A. Hârûn, Beyrut-1991, c. III, s. 314-315; a.mlf, *el-Hayavân*, nşr. A. Hârûn, Kahire-1938, I, 56, V, 428.

⁴⁰ Ebû Reyhân el-Bîrûnî, *Kitâbü Mâli'l-Hind*, Haydarâbâd-1958, s. 29.

dönemde Emevîlerin son dönemlerinden beri Basra, Kûfe, Horasan ve diğer Doğu eyaletlerinde Vâsıl'ın talebeleri ile sözlü olarak devam eden tartışmalar, İslam dünyasında kâğıdın imal edilmesi ve yaygınlaşması ile yeni bir boyut kazanır.⁴¹ Tam bu dönemde İslam toplumu "sözlü kültürden" "yazılı kültüre" geçmeye başlar.⁴² Ancak bu değişimi daha erken fark eden ve harekete geçen Maniheistler olmuştur; Arapça ve yazılı edebiyatı öğrenen yazılı kültür alanında hakimiyet kurmaya başlamışlardı.⁴³ Usta cedelci Manî rahipleri yazdıkları eserlerde Manî'nin Eski Ahid'e yönelttiği eleştirinin benzerlerini uygulayarak İslam'a karşı eleştirel apolojiler yayıyorlar,⁴⁴ Müslümanlar ile ateşli tartışmalara giriyorlar, İslamî söylem ve kavramlarla Sâsânî kültürüne dair eserleri Arapça'ya tercüme ediyorlardı.⁴⁵ İran monarşi geleneği ve politik felsefesini İslam ve Arap hakimiyeti karşısında üstün duruma geçirmek için de figüratif desenlerle ve altın yıldızlarla süslenmiş, edebî zevki oldukça yüksek eserler ve tercüme kitaplar yayıyorlardı.⁴⁶ Aslında İslam kültür dairesine tercüme edilen ilk eserler bunlardı. Bu eserlerden bazıları şunlardır:⁴⁷ Mesih'in gerçek öğretisini sunan, et yemeyi, kurban etmeyi, evliliği yasaklayan; Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. Süleyman, Hz. Davud ve Hz. Harun'u inkâr eden ve âlemin yaratılışını nur ve zulmet diyalektiği ile izah eden bir *İncil Süryânice*'den tercüme edilmişti. Tenâsüh fikrini savunan ve peygamberliği inkâr eden *Sıfru'l-Esrâr* kitabı. Marsiyonculara karşı yazılmış, nur ve zulmet diyalektiğini anlatan *el-Kenz*. Tanrı-âlem, melek-cin ve İran efsanelerinden bahseden *Sıfru'l-Cebâbira* (Devlet kitabı). *Kitâbü Faraqatmâ* (Proğmatia), *Kitâbü Subhu'l-Yakîn* (Kesinliğin Sabahı), *Kitâbü Te'sîs* (Temeller kitabı) vs.

Farsça'dan yapılan ilk tercüme bir grubu da İranlı bir mühtedî olan fakat daha sonra en büyük zındıklardan biri kabul edilen Abdullah ibn Mukaffâ (ö. 141/758) tarafından yapılmıştır. Tercüme ettiği kitaplar ise şunlardır; *Beydebâ'nın Kelile ve Dimne'si*, *Hudaynâme*, *Âyinnâme*, *Mazdek*, *et-Tâc fî Sıratı Enûşirvân*, *Edebü'l-Kebîr ve Ya'rifu bimâ Karacisnes*, *Edebü's-Sağîr*, *el-Yeîme fî Resâil*, *Efista*, (Zerdüştlükle ilgili olup, şerhleri Arapça'ya çevrildi. Bunlardan bazıları şunlardır: *Hezâr Efsâne* (Bin Bir Gece Masalları), *Hurâfe ve Nüzhe*, *ed-Dîb ve Sa'leb* (fabl), *Ruzbe'l-Yetîm*, *Nemrûd*, *Ahdi Erdeşir fî't-Tedrib*. Bunlar daha çok İran tarihine dair eserlerdi. Abdullah ibn Mukaffâ'dan başka mütercimler

⁴¹ Kâğıdın İslam dünyasına girmesi 94/712 tarihinde Semerkant'tan getirilen iki kâğıt ustasının rehberliğinde Basra'da bir imalâthanenin açılmasıyla başlar. Yaygınlaşması ise çeyrek asırlık bir zaman gerektirmiştir.

⁴² İslam toplumunun sözlü kültürden yazılı kültüre geçerken yaşadığı tartışmalar henüz müstakil bir çalışmaya konu olmamıştır. Hatîb el-Bağdâdî, bu geçiş sürecine ilişkin oldukça ilginç anekdotlar aktarır. Bkz. *Takyidü'l-İlm*, thk. Yûsuf el-İş, Dimaşk-1974, s. 61 vd. Ayrıca yazılı kültüre geçiş döneminde anlama, bilgi aktarımı ve yorumlama problemlerine ilişkin geniş bilgi için bkz. Düccane Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, İstanbul-1997, s. 107-126.

⁴³ Divanların Arapçalaştırılması hakkında geniş bilgi için bkz. Hassân Ahmed Hallâf, *Ta'ribü'n-Nukûd ve'd-Devâvin*, Beyrut-1986.

⁴⁴ Melhem Chokr, Kur'an'a yönelik Maniheistlerin yazdıkları edebî taklidlere (*mu'ârada*) ve bununla ilgili ortaya çıkan edebiyata özellikle dikkat çeker ve bunun için bir bölüm ayırmıştır. Bkz. *Zındıklık ve Zındıklar*, 213-237.

⁴⁵ Câhiz, *el-Hayavân*, I, 55.

⁴⁶ Hamilton Gibb, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, trc. Hayrettin Yücesoy, İstanbul-1992, 24. Maniheistlerin yaydıkları altın yıldızlı ve figüratif desenlerle süslü kitaplardan 14 çuval dolusu kitap 311/937 tarihinde Bağdat'ta sarayın umum kapısının önünde yakılmıştı. Yanan kitapların külleri içinde kâğıt üzerindeki altın tezyinatlar eridiğinden külçe haline gelmişti. Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, trc. Salih Şaban, İstanbul-2000, s. 211.

⁴⁷ İbn Nedîm, 392-399; Ayrıca bkz. Chokr, 75-76.

tarafından tercümesi yapılan kitaplar ise şunlardır: *Rustem ve İsfendiyâr* (Cebek b. Sâlim), *Behrâm Şus* (Cebek b. Sâlim), *İhtiyâr Nâme* (İshâk b. Yezîd). 48

Bu çeviriler Enûşîrvân gibi bazı Sâsânî hükümdarlarının hayatını, eski İran inancı ve kültürünü, Maniheist ve Mazdekist kozmoloji ve kozmogoniyi, siyaset anlayışını, âdet ve geleneklerini sistemli bir şekilde anlatan eserlerdi. Bu kitaplar propagan-da aracı olarak kullanılıyordu ve Maniheistler bunun için Farsça Yunanca ve Süryanice'den Arapça'ya tercüme koyulmuşlardı. Kâdî Abdülcebbâr Yunan filozoflarının eserlerini tercüme eden bazı mütercimlerin mülhitler olduğu, bu tür kitapları tercüme etmekle dine ve nübüvvet'e şüphe sokmak istediklerini belirtir.⁴⁹ Zaten İslam'ın yayılışı arefesinde Süryanîler ve Fars aydınları tarafından Yunanca ve Hint dillerinden bir çok kitap tercüme edilmişti. İslamî dönemde Arapça'nın resmî dil olması, tercümelerin yönünü Farsça ve Süryanice'den Arapça'ya çevirmişti. Bu dönemde özellikle Maniheist kâtipler ve bilginler, İslam ile yürüttükleri felsefî mücadelede kullanabilecekleri ve kendi ideallerini destekleyen kitapları hızla Arapça'ya tercüme etmeye başladılar. Manihistler ile Müslümanlar arasında kelimenin tam anlamıyla bir "kitaplar savaşı" başlamıştı.⁵⁰ Böylece Maniheistler, Abbâsîler zamanında İran milliyetçiliği (Şuûbiyye) ile de bütünleşerek Abbâsî devleti ve Müslüman toplumun geleceği için bir tehlike haline aldı.⁵¹ Bu gelişmeler üzerine halife Mehdî bunlara karşı amansız bir mücadeleye girişti.⁵² Bunun için "Dîvân-ı Zenâdîka" adında bir divan kurdu ve başına da "Sahbu'z-Zenâdîka" atayarak Mâniheistlerin peşine düştü.⁵³ Ayrıca Mehdî'nin siyasî kovuşturma ve cezalandırma yanında fikrî bir mücadelenin de kaçınılmaz olduğunu görerek; "mütেকellimlere, zındıklara karşı kitap yazmaları için emir verdiği" aktarılır.⁵⁴

Başta Maniheistler olmak üzere yabancı kültürlerin tehlikeli hale gelmesi Abbâsî toplumunda Mu'tezile'nin başını çektiği önemli sonuçlar doğurmuştur: Birincisi, kâğıdın kullanılması ve kitap ve yazı ile kültürel iletişimin Maniheistler tarafından daha etkin ve tehlikeli bir şekilde kullanılmaya başlaması karşısında Müslümanlar da kâğıt ve kalem ile mücadelenin zorunluluğunu anlamışlardır. Özellikle Manihistlerin İslamî ilimleri de tahrife yönelmeleri, hatta uydurma hadisler ve dinî bilgiler içeren risaleler kaleme almaya başlamaları, İslamî ilimlerin tedvin edilmesini hızlandırarak "tedvin asrını" başlatmıştır. İlk kitap çalışmalarının bu devre tekabül etmesi, bir tesadüf değil, yukarıdaki Mehdî'nin emriyle alâkalı olduğunu gösterir.⁵⁵

İkincisi, bu ilhad hareketine karşı Abbâsîler daha önceki tecrübelerinden dolayı Mu'tezile önderlerini desteklemişlerdir. Belki de Mu'tezile'yi iktidara taşıyan sebeplerden biri bu destektir. Bu devirdeki yazılı kültür mücadelesi içinde yazdığı kitaplar ve tartışmaları ile öne çıkan isim kuşkusuz Hüzeyl Allâf'tır. Mu'tezile geleneği içinde onu felsefî bir kelâma dönüştüren ve formüle eden Allâf, gençliğinin erken dönemlerinden

48 Bkz. İbn Nedîm, s. 132; İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-Enbâ' fî Tabakâti'l-Entebbâ*, Thk. Nizâr Rızâ, Beyrut-ty. s. 413; İbn Hallikân *Veşeyâtü'l-A'yân*, c. II, s. 152; A. Emîn, *Duha'l-İslâm*, c. I, s. 179; Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, İstanbul-1996, s. 95-97.

49 Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtü'd-Delâil*, Beyrut-1966, I, 75-76.

50 M. Âbid Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, s. 207.

51 Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. A. Muhammed Hârûn, (I-IV), Kahire-1948, III, 14.

52 Muhammed b. Ali Tabatabâî, el-Fahrî fî Âdâbi's-Sultâniyye ve Düveli'l-İslâmiyye, Dimaşk ty. s. 121.

53 Muhammed b. Abdus Cehşiyârî, *Kitâbü'l-Vüzerâ ve'l-Kütâb*, nşr. M. Saka, İ. Ebyârî, A. Selâmî, Kahire-1980, s. 151.

54 Ahmed b. İshâk el-Ya'kûbî, *Müşâkeletü'n-Nâss li Zemânihim*, nşr. William Millvard, Beyrut-1962, s. 24; Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Mürüccü'z-Zehab*, Thk. Abdülemîr Mühennâ, (I-IV) Beyrut-1991, IV, 334.

55 Konunun farklı boyutları ile ilgili tartışmalar için bkz. Câbirî, s. 87.

itibaren, cedel yeteneği, sözdeki ustalığı, kıvrak zekâsı ve hazır cevapları ile Basra'da tebarüz etmeye başlar. Bu dönemde Basra şehrinde değişik inanç grupları arasında hem sözlü hem de yazılı eserler vasıtasıyla, oldukça ateşli tartışmalar yapılmaktadır. Bu tartışmalar bazen şehir meydanında (*rahbe*), herkesin katılabildiği kalabalıkların huzurunda yapılmaktaydı.⁵⁶ Allâf'a ününü kazandıran olay, henüz 15 yaşlarında iken Müslüman kelâmcılara zor anlar yaşatan bir Yahudi din adamıyla Hz. Musa ile Hz. Muhammed'in (a.s) peygamberliği hakkında yaptığı tartışmada gösterdiği başarısı olmuştur.⁵⁷

Hüzeyl Allâf'ın yazdığı reddiyelerden hareketle hangi akımlarla ve kimlerle yüzleştiğini ve tartıştığını çıkarabiliriz. İbn Nedîm, Allâf'ın yazdığı kitapların uzun bir listesini verir. Bunlar arasında ilk dikkatimizi çekenler, Sofistler, Maniheistler, Mecûsîler, Mülhidler, Yahudiler, Hıristiyanlar, ve bunların o devirdeki temsilcileri üzerine kitaplar ve reddiyelerdir.⁵⁸ "Tevhid ve Mülhidlere Cevap" kitabında Mecûsî ve Düalistlere cevap verirken, *el-Hucce* kitabında Dehriîlerin fenâ ve zeval görüşlerini çürütmektedir. Cevher, araz ve atomlar konusunu ilk defa sistemli bir şekilde ele alarak, Demokrites'in görüşünü temel alan Deysânîlere cevap vermektedir.⁵⁹ Sofistler üzerine yazdığı kitapta ise yakın dostu, aynı zamanda en güçlü muarızı olan, daha sonraki on büyük zındıklar arasında ismi geçen Sofistik felsefenin Basra'daki temsilcisi Sâlih b. Abdülkuddûs ve yazdığı "Kitâbü's-Şükûk" a bir reddiye mahiyetinde idi. Bu zat Mehdî döneminde (158- (775-169/785) Basra'da din hakkında dersler veriyordu. Kendisi hem Sofistik, hem de Düalist inançlara sahipti. Allâf ile bunu arasında cereyan etmiş bir çok hikâye ve tartışma nakledilir. Bunlardan birisinde Abdülkuddûs'ün oğlu vefat eder ve Allâf yeğeni Nazzâm ile birlikte onun taziyesine giderler. Sâlih'i üzgün gören Allâf ona şöyle der: "Sana göre insanlar bitkiler gibidir. Oğlunun ölümüne bu kadar üzülmene anlam veremiyorum?" Sâlih "Üzüntüm ona değil, onun 'Şükûk' adlı kitabımı okumadan ölmesinedir. Bu kitabı okuyan, var olan her şey hakkında şüpheye düşer. Neticede bunlar ona yokmuş gibi gelir. Olmayan şeylerin de olduğu kanaatine varır. Öyle ki insan kendi varlığından bile şüphe eder." diye cevap verir. Bunu üzerine Allâf hemen cevabı yapıştırır ve der ki: "O halde sen oğlunun ölümü hakkında şüphe et, onu ölmemiş say. Yine oğlun bu kitabı okumamış olsa da okumuş gibi şüphe et."⁶⁰

Hüzeyl Allâf "Milas" adlı kitabında, Müslüman olan bir Mecûsî'yi anlatır. Kitaba göre Allâf'ın Düalistler ile yaptığı tartışma sonunda "Milas" Müslüman olmuştur.⁶¹ Mu'tezile biyografi yazarları Allâf'ın elinde 3000'den fazla kişinin Müslüman olduğunu yazarlar.⁶² Eğer bu doğru ise Allâf ve diğer Mu'tezile önderlerini, kılıçla fethedilmiş toprakları "söz" ve "kalemleri" ile Müslümanlaştıran gaziler olarak değerlendirmek gere-

⁵⁶ Bu tartışmalardan biri Allâf, Nazzâm ile Hasan b. Muhammed en-Neccâr arasında, "Kader ve Allah insana taşıyacağı yükü yükler mi?" konusunda Basra meydanında ve kalabalık bir dinleyici topluluğunun huzurunda yapılmıştır. Bkz. İbnü'l-Murtazâ, s. 115.

⁵⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, (I-XIV) Beyrut-1931, III, 366-367.

⁵⁸ İbn Nedîm'in verdiği kitap isimlerinden bazıları şunlardır; Kitâb alâ Sofistâyîye, Kitâb ale'l-Mecûs, Kitâbü't-Tevhid ve'l-Hucce ale'l- Mülhidîn, Kitâb ale'n-Nasârâ, er-Red ale'n-Nasârâ, er-Red alâ ehli'l-Edyân...vd. Ayrıntılı bilgi için bkz. s. 203, ayrıca bütün eserleri için bkz. Osman Aydınlı, İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci- Mu'tezile'nin Oluşumu ve Hüzeyl Allaf, Ankara-200, s. 132-136.

⁵⁹ A. S. Neşşâr, II, 277.

⁶⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Münnye ve'l-Emel*, thk. İ. Muhammed Ali, İskenderiyye-1985, 46; İbnü'l-Murtazâ, s. 158.

⁶¹ İbn Nedîm, s. 203.

⁶² İbnü'l-Murtazâ, s. 156.

kir.⁶³ İbnü'l-Murtazâ, Allâf'ın sadece yaptığı tartışmalarla ilgili 60 kitap yazdığını,⁶⁴ Malatî ise bu tartışmalarda önüne çıkan 2200 mesele hakkında muhaliflerine cevaplar verdiğini⁶⁵ dikkate alırsak, İslam karşıtı akımların hücumlarına karşı koymaya ve İslam'ın müdafaasına adanmış bir kişilikle karşı karşıya olduğumuzu anlarız.

Aynı çizgi Allâf'ın talebeleri tarafından da devam ettirilmiştir. İbrâhim en-Nazzâm gençliğinde, Basra yakınlarındaki bataklık bölgede (Sevâd) yaşayan Deysânîlerle bir müddet beraber yaşamış ve bu sürede onlarla aralarında uzun tartışmalar olmuştu. Bundan dolayı Nazzâm Deysânîlere karşı reddiye eserler yazmıştı. Hatta en-Nazzâm'ın fizik teorisinde onlardan etkilendiği ileri sürülür.⁶⁶ Hayyât'ın Nazzâm'ın Deysânîlerle ilgili bir tartışmayı aktardıktan sonra söylediği şu sözler onların yaptığı işi en özlü bir şekilde tanımlar:⁶⁷ " *Dünya ehli mal-mülk ile uğraşp dünyanın tadını çıkarırken, İbrâhim en-Nazzâm mühlhitlere cevap yetiştiriyordu. Eğer o ve arkadaşları olmasaydı, mühlhitlerin iftiraları cevapsız kalırdı.*" Abbâsîlerin bu kritik döneminde yabancı tesirler karşısında ortaya çıkan Mu'tezile kelâmcıları, cedel kabiliyetleri, aklî ve naklî ilimlerdeki bilgileriyle ulemeden daha birikimli ve donanımlı fikir adamları olarak öne çıkmışlardır.⁶⁸ Bundan dolayı Nyberg, bu devir Mu'tezile önderleri için "*tarihte hiçbir grup yabancı fikirleri çürütmekte, nüfuzlarını kırmakta ve merkezlerini çökertmekte onlar kadar etkili olamamıştır*" demektedir.⁶⁹

Mu'tezile'nin dışındaki ulemanın bu konulardan uzak olduğunu, o günün toplumunda en etkin tartışma yapabilecek kimselerin Mu'tezile kelâmcıları olduğunu, İbnü'l-Murtazâ'nın aktardığı bir olaydan çıkarabiliyoruz. Rivayete göre Hârûn er-Reşîd'in cedeli ve dinî tartışmaları yasakladığı, kelâmcıları hapse attığı bir zamanda Hint hükümdarı bir elçi göndererek; "*Sen halkı yönetemeyen bir kimsesin, başkalarını taklit edersin ve ancak kılıçla galibiyet sağlayabiliyorsun. Eğer dinine güveniyorsan, bize İslam'ı anlatacak ve bilginlerimizle tartışacak bir kimse gönder!..*" dedi. Bunun üzerine Hârûn er-Reşîd kibirli bir muhaddisi (ikinci hikâyede kadıyı) Hindistan'a gönderdi. Hint hükümdarının yanında bir Budist (Sümenî) bilgin vardı. Bu haberi öğrenen Hintli bilge, gelenin bir muhaddis olduğunu duyunca sevindi. Muhaddis Hint hükümdarının huzuruna varduktan sonra, Hintli bilginlerin de katıldığı bir toplantı düzenlendi. Hintli bilgin Müslüman muhaddise dedi ki, "*Sizin dininizin hak olduğunun ispatı delili nedir?*" Muhaddis bu soruya, "*Süfyân-ı Sevrî'den şöyle rivayet edilir, Şuayb'dan böyle rivayet edilir, İbn 'Avn'dan bu şekilde rivayet edilir.*" diye cevap verdi. Bunun üzerine Hintli bilgin "*Bu rivayetlerdeki sözlerin doğru olduğunu ve onun nübüvvetten geldiğini nereden biliyorsun?*" diye sordu. Muhaddis ise buna Feth suresi 29. ayette geçen "*Muhammed, Allah'ın rasulüdür...*" ayetini okuyarak cevap verdi. Hintli bilgin; "*Bu sözlerin Allah'tan olduğunu nereden biliyorsun? Belki de senin adamın (peygamberin) uydurdu.*" deyince, muhaddis susmak zorunda kaldı. Bir diğer bilgin "*Tanrı mislini yaratmaya kâdir midir?*" diye sordu, o da; "*Bu konu Kelâm ilmine girer, o da bid'attır, bizler onu mekruh görürüz.*" diye cevap verdi. Bunun üzerine muhaddis geri

⁶³ Allâf'a benzer rivayetler diğer Mu'tezile önderleri için de anlatılmaktadır. Bunlardan Vâsıl b. Atâ ve Ebu'l-Kâsim el-Ka'bî (ö. 319/931) vasıtasıyla çok sayıda insan Müslüman olmuştur. Bkz. İbnü'l-Murtazâ, s. 175.

⁶⁴ İbnü'l-Murtazâ, s. 156

⁶⁵ Ebu'l-Hüseyn el-Malatî, *Kitâbü't-Tenbîh ve'r-Redd alâ Ehli'l-Hevâ ve'l-Bid'a*, thk. Zâhid el-Kevserî, Kahire-1949, s. 43.

⁶⁶ Câhiz, *el-Hayavân*, V, s. 46-47; M. Chokr, s. 45-49.

⁶⁷ Hayyât burada Nazzâm'ın Deysânîlerle ve Manihistlerle yaptığı tartışmaları ayrıntılı olarak anlatır. Bkz. *el-İntisâr*, s. 41, 45 vd.

⁶⁸ Hayyât, 72.

⁶⁹ Nyberg, Hayyât'ın *el-İntisâr* kitabına yazdığı "Takdim", s. 58.

gönderildi ve Hârûn er-Reşîd'e bir mektup yazılarak "gelen kimseden bir şey öğrenemediklerini, İslam'ı ve dinin temellerini delilleri ile sunacak bir kelâmcı göndermesini" istedi. Bunu üzerine halife "İslam'ı müdafaa edecek kimse yok mu?" diye sordu. Danışmanları; "Var fakat onlar sizin tartışmalarını yasakladığınız kimselerdir ve şu anda bir kısmı hapiste" dediler. Bunun üzerine hapistekiler bu iş için araştırıldı ve nihayet bir genç getirildi. Kendisine birtakım sorular ve bu işi yapıp yapamayacağı soruldu. Bu gencin bu işe ehliyetli olduğu anlaşılınca Hint'e gönderildi. Bu genç, Ma'mer b. Abbâd es-Sülemî'dir. Hintli bilginler gelenin bir cedel ustası ve kelâmcı olduğunu öğrenince, onu yolda zehirleterek öldürttüler denilmektedir.⁷⁰

Bu hikâye bize göre bütünyle gerçek değil, muhtemelen bir Mu'tezilî'nin monologudur. Ancak hikâye bütün yönleri ve ifadeleri ile anlatıldığı dönemin mükemmel bir özetini vermektedir. Bu devirdeki olgular, dengeler, figürler, taraflar, ayıncı özellikleri ile hikâyenin içine ustaca yerleştirilmiştir. Hikâyenin Hayyât'a dayandırılması ve Câhız tarafından "Mankah el-Hindî" adlı tabibin isminin zikredilmesi, böyle bir olayın yaşandığı ihtimalini artırmaktadır. Fakat olayın anlatılışında, daha sonraki Mu'tezile biyograflarının kurgusu ve kendi geleneklerini üstün gösterme gayreti hissedilmektedir. Anlatılan olaydaki dikkat çeken ifade ve figürleri yorumlarsak; Hârûn er-Reşîd döneminde Bermekîler vasıtasıyla Hint bilimine ilginin arttığı ve Hintli bilginlerin saraylarındaki toplantılara katıldıkları doğrudur.⁷¹ Hintli hükümdarın "siz ancak kılıçla hakimiyet kurarsınız" ifadesinden, bu dönemde Müslümanların, hakimiyet kurdukları milletler gözünde düşünsel ve ilmî alanda henüz tam bir üstünlük sağlayamadıkları, hatta onlar tarafından geri görüldükleri anlaşılıyor. Hârûn er-Reşîd zamanında kelâmcıların hapsedilmesi vurgusu ise, Mu'tezile karşıtı bir politikanın varlığını gösterir. En önemli nokta ise bu devirdeki "ulema", İslam toplumunun yüzleştiği dinî ve felsefî meydan okumalardan oldukça uzak tasvir edilmektedir. Hintli bilginin sorularına muhaddisin verdiği cevaplarla, hikâye anlatıcısı âdeta alay etmektedir. Onları içe kapalı, yabancı inançlarla konuşabilecek dil ve bilgi konusunda yetersiz kimseler olarak takdim etmektedir. Onların üzerinden bu tür yabancı inanç ve fikirlerle başa çıkabilecek kimselerin ancak Mu'tezile kelâmcıları olduğu, onların henüz genç yaşında olanların bile rakiplerini korkutacak düzeyde bilgili oldukları vurgulanmak istenmektedir. Onlar, içe dönük geleneksel ilimlerden ziyade, dış tehditlerle savaş verdiklerinden, rakiplerini ikna edebilmek için, ortak bir dil kullanmaktadırlar ve dinin evrensel ilkeleri üzerinde fikir üretmektedirler. Hintli bilginin Budist (Sümeniyye) fikirleri yansıtır şekilde takdimi de tam isabettir, çünkü onlar Hint felsefesi etkisinde kalan bir akım olup, en belirgin özellikleri peygamberliği inkâr ve akıl-tabîî bir din anlayışını benimsemeleriydi.⁷² Tar-

⁷⁰ İbnü'l-Murtazâ, Hayyât'a (III/IX. yy) dayandırarak oldukça benzer iki olay anlatır. Birinde Hint hükümdarı, diğerinde Sind hükümdarı geçer. Birinde muhaddis, diğerinde kadı gönderilir. Birinde gönderilen Muammer'in bizzat kendisidir, fakat Ma'mer b. Abbâd es-Sülemî'nin olması imkânsızdır, çünkü onun ölüm tarihi h. 220 yılıdır. Yani Hârûn Reşîd devrinden 30 yıl sonrasındır. Diğerinde ise onun talebelerinden Ebû Hulde olduğu söylenir. Buna benzer küçük farklılıklar vardır. Fakat biz bu iki hikâyenin de aynı hikâyenin farklı iki versiyonu olduğunu düşünerek, birleştirerek aktardık. Krş. İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-Emel*, 163, 165-166. Aynı hikâye müellifi meçhul olan *Kitâbü'l-Helilece*'de de geçmektedir. Burada Hintli hekim Müslüman olmaktadır. Câhız da bu hikâyeden bahseder ve Hintli Sümeniyye felsefesini savunan bilginin, bu dönemde Bermekîler tarafından getirtilen ve Hint tıbbına dair eserleri tercümeyle memur edilen "Mankah el-Hindî" adlı kimse olduğunu söyler. Bkz. *el-Hayavân*, VII, 213. İbn Nedîm, s. 305, 360, 379.

⁷¹ İbn Nedîm, s. 305, 409; Hint dünyası ile ilk kültürel temaslar hakkında bkz. M. Demirci, s. 59-60, 97.

⁷² *Kelile ve Dimne* adlı kitabın yazarı Hintli bilgin Berzeveyh (*Berzuye*) kendi felsefî serüvenini bir monolog şeklinde anlatır. Berzuye, hakikat arayışının son safhasında dinleri, taklit ve geleneğe dayalı olduğundan tatmin edici

→

tışmada da dikkat edilirse Hintli bilgin bu anlayışa uygun sorular sormaktadır. Bizim kanaatimiz Mu'tezile ile Hint felsefesinin etkisi altındaki düşünürler arasında, varlık, bilgi epistemolojisi, nübüvvet gibi konular etrafında bu tartışmanın yüzlercesi Basra, Bağdat gibi şehirlerde zaten uzun zamandır yaşanmaktaydı. Bu hikâye bütün bu tartışmaları çok yönlü bir şekilde anlatmak için kurgulanmış görünüyor.

IV-FELSEFİ VE BİLİMSEL ESERLERİN TERCÜME SEBEPLERİ VE MU'TEZİLE:

Abbâsiler döneminde yaşanan Yunanca ve diğer kültürlerden yapılan tercüme hareketinin sebepleri konusunda yeterince ilgilenilmemiş görünüyor. Müslümanların niçin kendileri açısından dinen sakıncalı pek çok bilgi içeren Yunanca, Hintçe, Süryanice kitapları tercüme ettirmek için bu kadar hevesli oldukları tam olarak açıklanamamıştır. Klâsik kaynaklarımız tercüme faaliyetini ateşleyen olay olarak Halife Me'mûn'un rüyasında Aristo'yu görmesini gösterirler.⁷³ Hemen belirtelim ki bu çeviri hareketi son derece karmaşık ve uzun süreli bir kültürel ve toplumsal harekettir. Tek başına hiçbir çerçeve, olaylar grubu veya kişilik bu hareketin sebebi olarak gösterilemez; gelişimi ve sürdürülmesinde çok değişik tarihsel faktörler rol oynamıştır. Bundan dolayı söz konusu çeviri hareketinin gerçek sebeplerini anlamak için hareketi yaratan ve sürdürülmesini sağlayan toplumsal dinamikleri ya da tabakaları yakından tanımak gerekir. Bunların arasında belirleyici olan üç unsur öne çıkmaktadır:

İlki; Abbâsîlerin İskender'den sonra Mısır, Suriye, İran, Hindistan dünyalarında, ticarî mallar kadar dinlerin ve felsefelerin de serbestçe dolaşabildiği bir dünya imparatorluğu olarak kurulmaları ve bu imparatorluğun başkenti olan Bağdat'ta kozmopolit unsurları bir araya getiren entelektüel ortam. *İkinci* olarak bu büyük imparatorluğun ve şehirlileşen ve medenileşen toplumun daha ileri bilgi ve çözümlere duyduğu gereksinim.⁷⁴ *Üçüncüsü* ise Mu'tezile ile diğer inanç grupları arasında, özellikle de Maniheist entelektüeller arasında devam eden tartışmalar. Fakat uzun zamandır devam eden bu tartışmalar nasıl oldu da Yunan felsefesine dair kitapların tercüme edilmesine doğru yön değiştirdi. Bizim için önemli olan bu süreci anlamaktır. Aristo'nun "*Topika*" (*Cedel*) ve "*Fizik*" (*es-Sema'et-tabîî*) adlı iki kitabının tercüme serüveninden bu sürecin iki önemli âmilini anlayabiliriz.

Maniheist ve Gnostikler gibi dinî ve felsefî inançların temsilcilerinin, kâğıdın İslam dünyasında üretilmesiyle birlikte yazılı kültür araçlarıyla, yani kitap, risale ve tercümelemlerle İslam'a karşı ciddi bir kültürel savaşa giriştiklerinden yukarıda bahsetmiştik. Öyle görülüyor ki bu çeviri hareketini ateşleyen esas sebep Müslümanlar ile diğer inanç grupları arasındaki tartışmalardı. Her iki grup da kendi argümanlarını destekleyecek bilgiler için, antik eserleri, ortak bir kültür dili haline gelen Arapça'ya tercüme etmeye başlamışlardı. Böyle bir atmosferde tartışma (*cedel*) sanatını öğretecek Arapça bir kitaba duyulan ihtiyaç çok açıktır. Tam bu sırada Mehdî, zındıklarla yaptığı mücadelede kaynakların pek zikretmediği bir başka çaba içine girerek *cedel* usulünün Müslümanlar tarafından da kullanılması için, Aristo'nun diyalektik sanatı ile ilgili yazdığı "*Topika*" adlı kitabının peşine düşer. Bunun için Halife Mehdî m. 782 yılında *Topika*'nın

→

bulmayıp gerçeği bilimde bulur. *Kelile ve Dimne*'nin bu metinleri de içeren Türkçe çevirisi için bkz. trc. Sait Aykut, Şule Yay. İstanbul-2001, giriş kısmı.

⁷³ İbn Nedîm, 303; İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ*, thk. Nizâr Rızâ, Beyrut-ty, 259.

⁷⁴ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, trc. Lütfi Şimşek, İstanbul-2003, 24-26; Mustafa Demirci, *Beytül-Hikme*, 33-43.

bir nüshasını Musul valisi Ebû Nûh yardımıyla temin eder ve hemen Nastûrî rahibi I. Timotheos'a tercüme ettirir. Halifeye bu kitabı tercüme ettirmesi fikrini kimin verdiğini bilemiyoruz, ancak Mu'tezile kelâmcılarının bu dönemde cedel konusundaki deneyimleri dikkate alınırsa, cedel sanatı ile ilgili bir kitabın tercüme edilmesi stratejisi Mu'tezile kelâmcılarının bir önerisi olma ihtimali yüksektir. Çünkü kitap insanlara tartışmalarda genel kabullere dayanarak bir tezi savunmalarını ya da çürütmelerini sağlayacak tartışma sanatı olan cedeli sistematik bir temelde öğretmek için yazılmış bir diyalektik kitabıdır. İçinde 300 kadar örnek üzerinden, tartışan taraflar arasındaki soru-cevap süreçlerine ilişkin kurallar belirler ve argümanları ve konuların nasıl ele alınması gerektiğini açıklar.⁷⁵

Maniheist ve Gnostiklerin dayandıkları bilgisel temel, vahye benzer bir tür irfânî bilgi (*Gnos*) idi. Böyle bir bilgi sistemi ile mücadele ederken elbette en makul silah oldukça ileri ve sistematik bir "cedel" metodunun yanında, insan aklının evrensel ilkelerini belirleyen bir mantık ve rasyonel felsefe de kullanılmalıydı. Me'mûn devrinde özellikle Aristo ve Eflatun temelli felsefî ve ilmî eserlerin tercüme edilmesi, zamanı için oldukça yerinde tercih gibi görünüyor.⁷⁶ Maniheistler ve diğer Gnostik akımlar karşısında verdikleri mücadele ile önemli bir tecrübeye sahip olan Mu'tezile kelâmcıları, Yunan felsefesi ve mantığı ile takviye edilmiş aklı bir söylemin ikna edici olduğunu ve karşısında Gnostik fikirlerin dayanamayacağını daha önceden pek çok defa tecrübe etmişlerdi. Zaten tercüme edilmeden çok önce Aristo ve diğer Yunan filozoflarını Mu'tezile önderleri, tartışmalar esnasında tanımışlardı. Özellikle Sokrat sonrası filozoflar (*ilâhiyyûn*) Gnostisizm'den çok Monoteizm'e yakın görünüyordu. Câbirî'nin kavramsallaştırmasıyla Mu'tezile bir anlamda "*âtil akla*" karşı "*evrensel akıl*" ya da "*akl-ı makul*" ile karşı koyuyordu.⁷⁷ Böylece Abbâsîler, Müslümanlar ile Maniheist ve Gnostikler arasındaki tartışmada, onların dayandığı irfânî bilgi sistemine alternatif olarak Yunan felsefesinin geliştirdiği kategoriler ve kavramlar üzerinden evrensel aklın ilkelerini hakem tayin eden bir strateji izliyordu. Bunun için de Aristo'nun mantık kitapları gerekli bilgi ve kavramsal temeli oluşturuyordu. Dikkat edilirse en erken tercüme edilen kitaplar arasında Aristo'nun *Analitikleri* yer alır. Bu kitaplar Mu'tezile'nin merkezi sayılan Basra'da Abdullah ibn Mukaffâ (ö. 141/758) tarafından oldukça erken bir devirde tercüme edilmiştir.⁷⁸

Düalistlerin ve Maniheistlerin nur ve zulmet diyalekti üzerine oturan kozmoloji ve varlık tasavvurlarına karşı Mu'tezile kelâmcıları sadece Kur'an'a dayanmadılar; muhatapları ile ortak bir dil ve terminolojide buluşmak için Yunan felsefesinin geliştirdiği bazı kavramları kullandılar. Felsefenin metoduyla kelâmın konularını izah etmeye çalıştılar.⁷⁹ Mesela; cevher-araz kavramından hareketle Allah'ın metafizik birliğini ve sıfatlarını bütünüyle Kur'an'a dayanmadan felsefî bir söylem ve rasyonel bir izah tarzı

⁷⁵ D. Gutas, 71.

⁷⁶ Câbirî, 314.

⁷⁷ Câbirî, İslam kültürünün eski miras ile ilişkisinde ve daha sonraki dönemlerde İslam düşüncesinin donuklaşmasında bu iki kavrama merkezî bir yer verir. Geniş bilgi için bkz. *Arap Aklının Oluşumu*, 7. 8. ve 9. Bölümler.

⁷⁸ Bkz. İbn Nedîm, 132; Paul Kraus, "et-Terâcimü'l-Aristotalis el-Mensûbetü ilâ İbnü'l-Mukaffâ", *Türâsü'l-Yunânî fi'l-Hadâratil-İslâmiyye* içinde, Derleyen: Abdurrahman Bedevî, Kahira-1980, s. 101-120; Mustafa Demirci, *Behtü'l-Hikme*, s. 95-95.

⁷⁹ Şehristânî, I, 22; Ebu'l-Vefâ Taftazânî, *Kelâm İlminin Belli Başlı Mes'eleleri*, trc. Şerafettin Gölcük, İstanbul-1980, s. 30.

içinde ortaya koydular.⁸⁰ Ancak tercümelere sonra Yunan felsefesinin etkileri, Hüzeyl Allâf, İbrâhim en-Nazzâm, Bişr b. Mu'temir gibi tercüme döneminde yetişmiş Mu'tezile kelâmcılarında daha görünür hâle gelmiştir.⁸¹ Bu bakımdan Mu'tezile kelâmcılarının kullandığı kavramların ve fikirlerin İslam öncesi geçmişi, özellikle de Yunan felsefesindeki benzerlikleri araştırmak oldukça ilgi çekicidir.⁸²

Benzer bir gelişme de yine Aristo'nun "Fizik" kitabının tercüme edilmesinde yaşanmıştır.⁸³ Bu kitap oldukça erken sayılabilecek bir dönemde cereyan eden kelâm tartışmalarında Mu'tezile'nin karşısına çıkan Demokritos'un "atom" teorisini temel alan Düalistik fikirler ve kozmolojik yaklaşımlara karşı ciddi alternatif tezler içeriyordu. Bundan dolayı Aristo'nun tabiat görüşleri Düalistlere ve Dehriyelere karşı güçlü bir silâhtı. Kitap bu felsefelerle yapılan tartışmalarda ihtiyaç duyulan olgusal bilgi açığını kapatıyordu. Bu sebeple ikinci Abbâsî halifesi Mansûr'un yakın dostlarından ve saray erkânı içinde görülen Sellâm el-Ebreş tarafından en erken çevrilen eserlerden biri olmuştur.⁸⁴

Bu olaylardan hareketle diyebiliriz ki tercüme faaliyetlerinin en başta gelen sebeplerinden birisi, Sokrat öncesi ateist Yunan filozoflarının (*Empoldokles, Anaxagoras ve Demokritos*) kaynaklık ettiği Gnostik ve Düalistik akımlara karşı, akılcılığı ve mantıklı tutarlılığı ile öne çıkan Sokratik filozofların eserlerini tercüme ederek Yunan felsefesinin kendi içinden anti tezlerini çıkarmayı hedefliyordu. Kâdî Abdülcebbar'ın mülhite-lerin İslam inancında şüphe uyandırmak amacıyla Yunan filozoflarından tercüme yaptıklarını söylemesi, Maniheistlerin tabiatçı filozofları kendi argümanlarını güçlendirmek amacıyla yaptıkları tercümelere delâlet eder.⁸⁵ Bir anlamda Maniheist, Paganist ve Düalistlerin Yunan felsefesi içindeki "Tabiiyyûn" akımını temel alan ve onları tercüme eden bir hareketine karşı; Müslümanlar Yunan filozoflarının kaynaklık ettiği Doğudaki bu gibi din ve felsefelerin bilgi kaynaklarını susturmak ve sarsmak için aynı geleneğin "İlâhiyyûn" akımı ile bir mukabele ediyorlardı.⁸⁶ Özellikle Me'mûn döneminde Aristo ve Eflatun gibi Müslüman dünyada tevhid ehli olarak algılanmış filozofları ve tabiat bilimcilerini temel alan tercüme faaliyetlerinin esas hedefi buydu. Çünkü Mu'tezile kelâmcılarının tartıştığı akımların bir kısmının felsefî temeli (*Deysâniyye, Sofistler vs.*) Yunan filozoflarına, Helenistik dönem şârihlerine ya da Hint felsefesine dayanıyordu.⁸⁷ Bunlarla tartışan Mu'tezile kelâmcıları muâzırları ile başa

⁸⁰ M. G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, trc. Komisyon, İstanbul-1993, I, s. 409.

⁸¹ Neşşâr, 213.

⁸² M. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 302; Hüzeyl Allâf'ın düşüncesinde Yunan etkisi hakkında bkz. Osman Aydınli, *İslam Düşüncesinin Aklileşme Süreci; Mu'tezile'nin Oluşumu ve Hüzeyl Allâf*, s. 101-117; Nazzâm'ın selerinden etkilenmeleri için bkz. Muhammed b. Abdülhâdî Ebû Riyde, *Min Şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm*, Kahire-1989, üçüncü bölüm.

⁸³ Aristo'nun *Fizik* kitabı, eserleri arasında en çok ilgi gören kitapları arasındadır. Sekiz bölümden oluşan eserin her bölümü değişik mütercimler tarafından defaatle tercüme edilmiş ve üzerine şerhler yazılmıştır. İbn Nedîm eserin tercüme ve şerhleri hakkında ayrıntılı bilgi verir. Bkz. *el-Fihrist*, 310-311.

⁸⁴ Sellâm el-Ebreş en erken Halife Mansûr'un sarayında görülür. İbn Nedîm "Bermekîler zamanının eski mütercimlerindedir. Tercüme ve şerhleri arasında *Fizik-Simau't-Tabii* bulunur" tabirini kullanır. Bkz. *el-Fihrist*, 304. Ayrıca bkz. P. Lettinc, *Aristoteles's Physis and it's Reception in the Arabic World*, Leiden-1994; D. Gutas, 76.

⁸⁵ K. Abdülcebbar, I, 75-76.

⁸⁶ Câbirî, s. 327.

⁸⁷ İran topraklarındaki akımlarda Stoik felsefe (*Ehil-i Revvakim*) özellikle Deysâniyye Gnostisizm ve Seneviyye gibi mezheplerde mündemiç haldeydi. Bkz. Fehmi Jadaane, *L'influence Du Stoicisme sur La Pensée Musulmane*, Beyrut-1986, s. 42 vd.; G. Furlani, "Sur le Stoicisme de la Bardesanes d'Edessa", *Archiv Oriental* (1937) s. 347-352; Ebu Ride, 76-77.

çıkabilmeleri için onların yazılı kaynaklarına ulaşmaları ve fikirlerini tam olarak öğrenmeleri için muârizlarının henüz tercüme etmediği bazı temel kitapları tercüme ettirme ihtiyacı içindeydiler. Mesela; Paganlar (*Dehrîler*) tarafından savunulan âlemin ezelliliği fikri, en temelde Demokritos'un atom görüşünden destek almaktaydı. Bu ilişkiyi keşfeden bir cedel ustasının ilk yapacağı şey elbette önce işe Demokritos'un fikirlerini tam olarak öğrenmekti. İşte böyle bir süreçte dolaylı yollardan gelen bu fikirlerin ana kitabı tercüme edilerek bu felsefelerin temeli ile tanışmak gerekti.⁸⁸ Basra'da Stoik fikirleri savunan Sâlih b. Abdülkuddûs'e karşı Hüzeyl Allâf herhalde doğrudan Stoacı filozofların kitaplarını incelemek istemiştir.

Kısacası bu dönemde yaşayan Mu'tezile önderleri İslâm düşüncesinde önemli bir dönüşüme öncülük ederek, Yunan, Hint ve İran kültürlerini araştırmak ve tercümesi için yeterli sâiki oluşturmuşlardır.⁸⁹ Mu'tezile kelâmcıları ve devlet adamlarının iktidarda olduğu ve en parlak dönemlerini yaşadığı bir dönemde tercümelerin en parlak devrini yaşaması tesadüfî değildir. Bu tercüme, özellikle Mansûr, Mehdî ve Me'mûn döneminde, Abbâsîlerin resmî ideolojisini temsil eden ve yönlendiren Mu'tezile'nin ideallerinin bir parçasıydı. Bu dönemde *Beütü'l-Hikme*'nin kurularak felsefî eserlerin tercümesinin devlet eliyle desteklenmesi de onların projesi olarak gelişmişti.⁹⁰ Dolayısıyla felsefî eserlerin yoğun olarak tercüme edilmesinin en anlaşılır izahı, İslam'ı yabancı inanç ve düşüncelere karşı korumak için en avantajlı yol olarak görülmesidir.⁹¹ Nitekim Mütevekkil'in iktidara gelişi (846-861) ve Mu'tezile'nin iktidardan uzaklaştırılarak cedelin yasaklanmasından sonra tercümelerin hızının kesilmesi de bunu gösterir.

V-TABİİ BİLİMLERİN TAŞIYICILARI VE GELİŞTİRİCİLERİ OLARAK MU'TEZİLE:

Yabancı kültürler karşısında Mu'tezile'nin çıkışı, İslâm kelâmında aklî tefekkür için bir muharrir olmuş ve İslâm tarihinde önemli bir dönüşüme öncülük ederek Yunan, Hint, İran gibi antik medeniyetlerin felsefî ve ilmî mirasının Müslüman dünyaya aktarılması için gerekli ortamı oluşturmuşlardır. Böylece İslam dünyasında tabiî ve aklî ilimlerin gelişebileceği temelleri atmışlar ve bu ilimlerin gelişmesine bizzat öncülük etmişlerdir. Bu süreçte Mu'tezile kelâmcıları başından beri muarizlarından önemli ölçüde etkilenmişlerdi. Yunan felsefesinde olduğu gibi tabiat konularını ile ilâhiyat konuları birlikte ele alan bir kelâm anlayış geliştirmişlerdir. Allah-insan ilişkilerini açıklarken tabiatçı filozofların fikirleri karşısında, bir çok meseleyi Yunan filozofları gibi ele almak mecburiyetinde kaldılar. Sonunda Mu'tezile kelâmı felsefî bir kelâma, Mu'tezile kelâmcıları da filozof bilginlere dönüştüler.

Kelâmı tabiî ilimlere açan ve kelâmın felsefeye dayanmasına öncülük eden ilk Mu'tezile kelâmcısı Hüzeyl Allâf, felsefeye ve aklî ve tabiî ilimlere ilk olarak kapı açması ve yönlendirmesi bakımından anahtar bir önemdedir. Onun tabiatla ilgili görüşleri ve açtığı çığırda Yunan, İran ve Hint felsefesinin bütün fikirleri en ince ayrıntısına kadar tartışılmıştır. Mu'tezile'nin bahsettiğimiz büyük öncülerinin tabiat ilimlerine meyli, kelâma tabiat ve ilâhiyatı dahil etmeleri, zamanın "*Bilimsel Dünya Görüşü*" ile

⁸⁸ Cemâlüddin ibnü'l-Kiftî, *Ahbâru'l-Ulemâ bi İhbâri'l-Hükemâ*, Kahire-yt, s. 125.

⁸⁹ M. Fahri, s. 4

⁹⁰ M. Demirci, s. 38-39.

⁹¹ H. Gibb, s. 85-86.

İslâm düşüncesinin yakınlaşmasında etkili olmuştur.⁹² Böylece Mu'tezile kelâmcıları matematik, tıp, astronomi gibi tabii ilimlerle de meşgul olmaya başlamışlardır. Öyle ki Mu'tezile kelâmcıları pek çok meseleyi, Yunan felsefesinde olduğu gibi metafizik konuları, fizik (tabiat) ile bir birine bağımlı olarak düşünüyor ve izah ediyorlardı. Meselâ; âlemin yaratılışını açıklarken, daha önce Yunan ve Hint felsefesinedekine benzer bir tarz kullanıyor, hatta çoğu zaman onların kavramlarını dönüştürüyorlardı. İbrâhim en-Nazzâm, Bısr b. Mu'temir gibi tercüme devrinde yetişmiş Mu'tezile önderleri yaratılışı "*kumûn*" (çekirdek), "*zuhûr*", "*tafra*", "*tevellüd*" "*zerre*"(atom) kavramlarıyla açıklıyorlardı.⁹³

Bu kelâm anlayışı doğal olarak Mu'tezile kelâmcılarının ilgisinin "*tabiat*" ve "*tabîî olaylar*" üzerinde yoğunlaşmasına yol açmıştır. Özellikle Bağdat Mu'tezilesi kelâmcıları "*tabiata*" yüksek bir değer atfediyorlardı. Her şeye muktedir olan Allah âlemi yaratırken, onun işleyişini belirleyen bir takım tabiat kanunları koyduğundan hareketle, tabiatın O'nun iradesinin bir tezâhürü ve varlığının bir ispatı olarak okunması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.⁹⁴ Bu konuda Basra ve Bağdat okulları arasındaki görüş ayrılıklarını ve tartışmaları şimdilik kelâmcılara bırakarak⁹⁵ diyebiliriz ki Mu'tezile kelâmının tabiata bağlı olarak kurulması sonuçta tabiatı bilmeyi, o da tabîî bilimlerin onların elinde gelişmesine sebep olmuştur. Nitekim Câhız, hocası Nazzâm'ın çekirdek teorisini izah etmek için, onun görüşlerini daha ileri taşıyarak varlıkların bir çekirdekten nasıl türediklerini açıklamak için, tabiat olaylarını bilimsel metotlarla incelemeye ve hayvanlar üzerinde araştırmalara koyulur. Neticede *Kitâbü'l-Hayavân* adlı sekiz ciltlik dev eserinde topladığı bu çalışması,⁹⁶ tarihte ilk defa genel evrim teorisinin temellerini atmıştır.⁹⁷

Tercümelerden sonra Abbâsî toplumunda oluşan bilgi ve düşünce seviyesinden en fazla nasiplenen ve kendi geleneğini de bu birikim üzerine oturtan Mu'tezile çevrelerin tabîî bilimler ile din ilişkisine bakışlarını Câhız'ın ifadelerinde bütün açıklığıyla görebilmekteyiz. Câhız "*er-Redd ale'n-Nasâra*" adlı risalesinde Müslümanlarla Bizans'ı karşılaştırırken şöyle demektedir. "*Hıristiyan ve Bizanslılar ne bilgeliğe, ne zihin açıklığına, ne de düşünce derinliğine sahiptirler. Onlar sadece marangozluk, oymacılık gibi zanaatlarda ve dokumacılıkta gelişmişlerdir. Onların ne aydın insanları var, ne de filozof ve bilgeleri. Organon, Ortaya Çıkma ve Yok Olma, Meteorologika gibi Aristo'nun eserleri ne Bizans ne de Hıristiyanlar tarafından yazılmıştır. El-Mecisti'yi yazan Batlamyus, Elemanlar'ı yazan Eukleides, tıp kitapları yazan Galenos da ne Hıristiyan'dır, ne de Bizanslı. Aynı şekilde Demokritos, Hippokrat, Platon ve daha bir çokları da ne Hıristiyan'dır, ne de Bizanslı. Bu insanlar, yok olup gitmiş bir ulusun Yunanlıların hâlâ yaşayan düşünce miraslarıdır. Yunanlılar ile Bizans'ın farkı, ilki bilge kişilerdi, ikincisi zanaatkâr...*" Burada Roma ve Bizans impara-

⁹² M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 7.

⁹³ Mu'tezile'nin kullandığı kavramlarla daha önceden Dehrîler, Yunan filozofları ve diğer felsefelerdeki benzerliklerinin karşılaştırılması için bkz. Ebû Ride, s. 140-157.

⁹⁴ Yusuf Rahman, "*Klasik Dönem Kelâm Okullarına Göre Mucize Anlayışı*", trc. Mustafa Akçay-H. İbrahim Bulut, Sakarya Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi/4, (2001) s. 287-310.

⁹⁵ Basra ve Bağdat Mu'tezilesinin tabiat anlayışları henüz müstakil bir araştırmaya konu olmamıştır. Hicrî V. asırda Ebû Reşid en-Neysâbüri bu konuyu ele alan ve tartışan en eski bilgeleri muhtevirdir. Bkz. *el-Mesâil fi'l-Hulâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, nşr. M. Ziyâde-R. Seyyid, Beyrut-1975.

⁹⁶ Câhız, *el-Hayavân*, nşr. A. Harun, (I-VIII) Kahire-1939-1945.

⁹⁷ Mu'tezile kelâmcılarının bu çerçevede geliştirdikleri görüşlerin karşılaştırmalı bir incelemesi için bkz. Mehmet Bayraktar, *Evrimsel Yaratılış Teorisinin Tarihi*, Ankara-2001, s. 35-47.

torluklarının daha çok pratik zanaatlarla yetindiği ve teorik konuları ihmal ettiğinden düşünce dünyalarının bilgi üretme kabiliyetini yitirdikleri tespitinde bulunur. Bu sonucun dinî anlayışla (Hıristiyanlık) ilişkisini kuran benzer bir yorum da Mes'ûdî'den gelir;⁹⁸ "Yunanlılar zamanında kısa bir sürede Bizans (Roma) imparatorluğu döneminde felsefî bilim-ler büyüdü, gelişti. Doğa bilimleri ve quadrivum (sayılar bilimi, aritmetik, geometri, astronomi ve musiki) alanlarında teoriler geliştirdiler. Bizanslılar Hıristiyanlaşınca kadar bu bilimler gelişmeye devam etti. Hıristiyan olduktan sonra felsefeyi hatırlatan ne varsa silip izlerini yok ettiler, geleneklerini bozdular. Yunanlıların açık seçik ortaya koydukları şeyleri tahrif ettiler..."

Bu iki ifade Paganlıklarına rağmen Yunan bilim ve felsefesinin Müslümanlar tarafından yararının tartışmasız kabul edildiğini gösterir. Bu felsefe ve bilim geleneği, soyut düşünme yeteneğini geliştiren ve bilgi üretimi konusunda faydalı bir gelenek olarak algılanıyor. Müslümanlar bu felsefe ve bilim ile iştigal etmekle daha ileri seviyelere ulaştığı kabul edilmektedir. Buna karşın Bizans'ın o dönemde Müslümanlardan daha geri olmalarının sebebi bu bilimleri dinî sakıncalardan dolayı ihmal etmeleridir. Eğer Müslümanlar da bir gün benzer bir hataya düşerlerse, yani aklî ilimleri ve felsefeyi reddederlerse, Hıristiyan Bizans'ta olduğu gibi bilgeliği kaybedecekleri ve bilim adamlarını yetiştiremeyecekleri uyarısı vardır. Âdeta Yahudi fanatizmi ve Hıristiyanlığın akıl karşıtı tavırları üzerinden, Müslümanlardan da dinî kaygılarla felsefeye soğuk bakan çevrelere tarihsel ve olgusal bir cevap gönderiyor.

Ne yazık ki İslam dünyasında Abbâsîler sonrası dönemde felsefenin şahsında aklî ve tabîî ilimlere karşı bir tavır Eş'arîler ve Ahmed b. Hanbel'in takipçiler tarafından geliştirilmiştir.⁹⁹ Eş'arîler Aristo mantığını kullanmalarına rağmen kıyasın bazı tezahürlerini felsefî bilimlere benzediği gerekçesiyle dikkate almamaları, kendi aklî sistemleri içinde bir çelişki oluşturmuştur. Bu çelişki sebeplilik ilkesini inkâr edip aklın fonksiyonlarına sarılmak gibi bir ironiyi pekiştirmiştir. Bu durum, pozitif bilimlerin ürünlerini benimseyip, buna karşın onu üreten teorik temelleri inkâr eden bir tavrıdır. Bundan dolayı da Eş'arî çevrelerde tabîî bilimlerin ve felsefenin gelişmemesinin sebebi bu olsa gerekir. Buna karşın Mu'tezile'nin bulunduğu yerlerde felsefî ve tabîî bilimlerin gelişmesinin temel sebebi de, onların akla verdikleri önem ve tabiata yükledikleri anlamla doğrudan ilgilidir.¹⁰⁰

İslam'ın klâsik devirlerinde tabîî bilimler alanındaki çalışmaların arkasında umumiyetle Mu'tezile bilginlerin olduğu görülür. Mu'tezile'nin tabîî bilimler ile ilişkisini gösteren en iyi örneklerden biri Endülüs'te karşımıza çıkmaktadır. Hicrî IV. asrın başlarında Kurtuba şehrinde yaşayan Yahyâ b. Yahyâ ibn Sümeine (ö. 325/936) Endülüs topraklarındaki ilk üç tabîî bilimciden ilki olarak bilinir. Makkarî onun için; "Matematik, astronomi, nahiv, aruz, şiir, fıkıh, hadis ve cedel konularında mahirdir; Doğu'ya gittiği ve orada Mu'tezile okuduğu, söylenir..." der.¹⁰¹ Burada saydığı bilimler dikkat edilirse bir Mu'tezilî'nin öncelikle bilmesi gereken konuları içerir. Benzer bir örnekte İslam dünyasının en doğusunda görülür. Hicrî V. asırda Errecan ve Aragan şehrine uğrayan seyyah Nâsır Hüsrev (ö. 481/1088), bu şehirlerde çok değişik mezheplerin bulundu-

⁹⁸ Mes'ûdî, *Mürâcü'z-Zeheb*, I, 329.

⁹⁹ Bir çok eleştiri almasına rağmen antik mirasa karşı duran çevrelerin bakış açısını yansıtmaması bakımından İgnaz Goldziher'in makalesi 90 yıldır hâlâ tek olma niteliğini koruyor. Bkz. "Mevkîfu Ehl-i Sünneti'l-Kudemâ bi izâi ulûmi'l-Evâil", *Türâsü'l-Yunânî fî'l-Hadâratî'l-İslâm*, trc.-der. Abdurrahmân Bedevî, Beyrut-1980, s. 123-172.

¹⁰⁰ Câbirî, s. 171.

¹⁰¹ Sâid Endelûsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, s. 101; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, Thk. İhsân Abbâs, Beyrut-1967, III, 365; İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, s. 482.

ğundan söz ettikten sonra, özellikle Mu'tezile imamı Ebû Sâid el-Basrî'nin mühendislik ve hesap ilmi konusunda bilgili olduğunu ve fasih konuştuğunu aktarır ve onunla kelâmî konular ve hesap ilmi üzerine tatlı bir sohbet yaptığından söz eder.¹⁰² Timur döneminde Şam'da yaşayan Ali b. Abdülkâdir Şeyhu'l-İmâm Şerefüddîn (788/1386) Mu'tezile mezhebine mensuptu ve "aklî ilimler" alanında devrinin önde gelen kimsele-rindendi.

Büveyhîler ve Selçuklular zamanında, Mâverâünnehir ve Harezm bölgeleri Hanefîlik ile Mu'tezile'nin ittifakı ve hükümranlığı altındaydı. Fanatik bir Mu'tezile taraftarı olan Tuğrul Bey'in veziri Ebû Nasr Muhammed el-Künderî (ö. 456/1063) döneminde Mu'tezile en parlak dönemini yaşamıştı.¹⁰³ Onun zamanında Mu'tezile Selçuklu imparatorluğunun hâkim olduğu alanlarda yayılma imkânı bulmuştu.¹⁰⁴ Bölgedeki Eş'arîlere karşı anti-rasyonel ve bid'atçı oldukları gerekçesiyle aşırı bir tepki gelişmesi üzerine, Eş'arî-Mu'tezile sürtüşmesi ikinci bir mihne yaşatmış, sonunda Sultan Alparslan zamanında (1063-1072) Künderî'nin hapsedilmesi ve onun taraftarları olan Mu'tezile imamlarının tâkibata uğraması gibi sebeplerle Orta Asya ve Harezm bölgesindeki Mu'tezilîler batıda yeni fethedilen uç beyliklerine göç etmek zorunda kalmışlardır. Bu dönemde Anadolu'da kurulan Danişmend oğullarının da aynı mezhebe mensup olmaları, Mu'tezile mensuplarının Anadolu'ya göç etmelerinde etkili olmuştur.¹⁰⁵ Bundan dolayı Anadolu'ya gelen ilk Müslüman Türkler arasında önemli miktarda Mu'tezilî bilgin vardı. Bu durumu Danişmendli emiri Melik Gazi'ye (497/104-528/1134) Kayserili İlyas b. Ahmed tarafından sunulan ve Anadolu'da yazılan ilk eser kabul edilen "Keşfü'l-Akabe" adlı bir astronomi eserinin girişinde müellifin şu sözleri de teyit etmektedir: "Pek çok filozof ve faziletli şahıs, dünyanın dört bir yanından ehl-i 'ukûl o zata (Melik Gazi) yöneldiler ve ilimlerini yaydıkları ölçüde o zatın cömertliğinden pay aldılar."¹⁰⁶

Diğer yerlerde olduğu gibi Mu'tezile'nin Anadolu topraklarında da felsefî bir kelâm ve tabiî bilimler alanında yoğun bir bilimsel faaliyete öncülük ettiği göze çarpmaktadır. Mikâil Bayram, söz konusu duruma dikkat çekerek, bu dönemde Anadolu'da telif edilen ilk kitapların tıp, astronomi, matematik ve felsefe gibi aklî bilimlere dair olduğu tespitinde bulunur. Hatta bu dönemde Kayseri'ye gelen bir Ehl-i Sünnet âlimi (Ömer b. Muhammed b. Ali es-Sâvî), gördüğü manzara karşısında şaşırmış ve şöyle demiştir; "Diyâr-ı Rûm'a geldim, herkes dinî ilimlerden bîhaber oldukları halde, onları ilm-i nücûmla uğraşır gördüm."¹⁰⁷

¹⁰² Nasır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, trc. Abdolvahap Tarzi, MEB yay. Ankara-1950, s. 149 (Arapçası: s. 153.)

¹⁰³ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut, Kahire-1982-1983, XVIII, 113-114.

¹⁰⁴ Mu'tezile'nin Doğu İslam topraklarındaki faaliyetleri hakkında henüz müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Özellikle Büveyhîler ve Selçuklular döneminde Horasan ve Orta Asya'da Mu'tezile-Hanefî ittifakının ve bunun bölgenin ilmî ve düşünce hayatına etkisi, Anadolu'daki ilk İslam izlerini anlamak bakımından oldukça önemlidir. Selçuklular zamanında mezheplerin durumu hakkında bkz. Wilferd F. Madelung, "Maturidîliğin Yayılışı ve Türkler", *İmam Mâturidî ve Mâturidîlik*, der. Sönmez Kutlu, Ankara-2003 s. 305-36.

¹⁰⁵ Danişmend oğullarının atası Türkmen Danişmend Ali Taylu, Selçuklu prenslerinin hocası idi. Hatta Kutalmış'ın da kayınpederi idi. İbn Esîr'in onun hakkındaki "Türk olmasına rağmen astronomiyi ve felsefî ilimleri iyi bildirdi. Kendinden sonra ahşadı da bu felsefe geleneğini sürdürdü, bilim adamlarını himaye etti" sözüne bakılırsa, Kutalmış'ın da Mu'tezilî olma ihtimali var. Bkz. İzzettin b. Muhammed İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut-1968, X, 36-37.

¹⁰⁶ Eser ve tanıtımı hakkında bkz. Mikâil Bayram, "Anadolu'da te'lif edilen ilk eser: "Keşf al-'Akabe", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, c. VII/3-4, (İstanbul-1979), s. 271-290.

¹⁰⁷ Mikâil Bayram, "Türkiye Selçuklular Döneminde Bilimsel Ortam ve Ahiliğin Doğuşuna Etkisi", *Konya'da Düşünce ve Sanat*, Konya-2003, s. 399'dan naklen.

Bu tanıklıklar gösteriyor ki Tuğrul Bey ve Danişmend oğullarının Mu'tezile'yi benimseyerek bunu bir devlet politikası haline getirmesi ve Mu'tezile bilim adamlarını himaye etmeleri, Anadolu'da felsefî ve tabiî ilimlerin, Abbâsîlerin ilk yüzyılındakine benzer bir gelişme göstermesinin ve revaç bulmasının başlıca nedeni olmuştur. Bu Mu'tezile mirası Anadolu Selçukluları döneminde de etkisini sürdürmüştür. Danişmend oğullarını ortadan kaldıran II. Kılıç Arslan, sarayında felsefî tartışmalar tertip ediyordu.¹⁰⁸ I. Gıyâseddin Keyhüsrev ise İslam filozofu İbn Sînâ'ya büyük hayranlık duyuyordu.¹⁰⁹ II. Kılıç Arslan'ın büyük oğlu Süleyman Şah da babası gibi felsefî konulara ilgi duyuyor ve felsefe ile ilgilenenleri himaye ediyordu.¹¹⁰ Bütün bunları Mu'tezile'nin Anadolu topraklarına taşıdığı felsefî ve tabiî bilimlerin tezahürü olarak değerlendirmek gerekir.¹¹¹

Mu'tezile'nin Alp Arslan'dan sonra etkinliğini büyük oranda kaybetmesini İslam medeniyetinde doğurduğu sonuçlar üzerine ayrıntılı bir çalışma henüz yapılmamıştır. Şu kadarını söyleyebiliriz ki, Mu'tezile'nin İslam düşünce hayatı içindeki gücünün zayıflaması, felsefe ve tabiî bilimler alanında hissedilir bir gerilemeye ve İslam kültüründe akılcı ve felsefî bir düşünce kanalının kapanması anlamına yol açmıştır. Bunu da düşünce ve bilimde bir gerileme izlemiştir. Daha önce Câhız ve Mes'ûdî'nin dikkat çektikleri, Hıristiyan ve Yahudilerin düştükleri hataya Müslümanlar da düşmüştür. Bundan dolayı, 19. yy. Batılı araştırmacıları, "*eğer İslam dünyasında Mu'tezile devam edebilseydi, Müslümanlar ile Batı arasındaki mesafenin daha az olacağı*" kanaatine kapıldılar.¹¹²

Sonuç olarak İslam'ın insanlığın en köklü medeniyetlerinin yaşadığı bir coğrafyayı ele geçirmesi ve bu topraklardaki hâlâ yaşayan inanç, kültür ve felsefelerle yüzleşmesi; İslam tarihinin II. ve III. asırlarında oldukça dinamik bir sosyal, siyasî ve entelektüel kapışmaya, buna bağlı olarak felsefî canlılığa sahne olmuştur. Bu süreçte özellikle Basra, Bağdat, Kûfe ve doğudaki büyük şehirlerde yaşayan tahsilli sınıflar arasında bütün felsefî ve kelâmî konular en ince ayrıntısına kadar tartışılmıştır. Tartışmanın bir tarafında Hıristiyanlık ve Yahudiliğin değişik mezheplerinin yanında, esas olarak Maniheisler, Mazdekiler, Zerdüştiler, Marsiyonistler, Deysânîler gibi senkretik İran dinleri ve Brahmanlar bulunuyordu. Karşılarındaki Müslümanlar arasında ise özellikle Mu'tezile kelâmcıları vardı. Mu'tezile kelâmcılarının sergiledikleri cedel kabiliyetleri, en sofistike kelâmî ve felsefî konularda geliştirdikleri oldukça etraflıca düşünülmüş özgün nazariyeleri ile dışa dönük bir akım olarak teşekkül etmesi bu dinamik sürecin bir sonucudur. Müslümanlar ile diğer inanç grupları arasındaki tartışmalar derinleştiği, taraflar kendi fikirlerini güçlendirmek ve yaymak amacıyla eski Yunan, Hint ve diğer antik eserleri tercüme etmeye yönelmişlerdir. Bu süreçte Maniheistler (*Zındıklar*) Hint, İran ve Pre-Sokratik dönem Yunan filozoflarını tercüme etmeye başlayınca; Mu'tezile de bu bilgi sistemine karşı, Aristo ve sonrası Yunan filozoflarının eserlerini tercüme ettirmeye başlamıştır. Abbâsîler devrinde hız kazanan tercüme hareketinden

¹⁰⁸ II. Kılıç Arslan'ın bu eğiliminden dolayı Suriye Atabeği Nureddin Mahmud Zengî onu "zındık" sayıyor ve tecdid-i imana davet ediyordu. Bkz. Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul-1996, s. 232.

¹⁰⁹ İbn Bibi, *el-Evâmiru'l-Alâ'iyye*, nşr. Sadık Erzi, Ankara-1956, s. 25.

¹¹⁰ İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, XII, 196.

¹¹¹ Anadolu'daki bu Mu'tezile hareketinin faaliyetleri hakkında henüz neşredilmemiş yazma kaynaklara dayanarak Mu'tezile varlığı ve etkileri için bkz. Mikâil Bayram, "Türkiye Selçukluları Döneminde Bilimsel Ortam ve Ahiliğin Doğuşuna Etkisi", s. 399-402.

¹¹² Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 292.

çok önce Mu'tezile şeyhleri bu eserlerle yakînen ilgilenmişler ve onların aktarılacağı gerekli ortamı hazırlamışlardır. Bu olay iki asır süren tercüme faaliyetlerinin en önemli sebeplerindendir. Ayrıca tercüme edilen kitapların ortaya çıkardığı felsefî bilgi birikimi, İslam dünyasında aklî ve felsefî bilimlerin gelişeceği bir zemin oluşturmuştur. Bu atmosferden en çok etkilenen Mu'tezile de pek çok meseleyi izah erken akıl ve tabiata büyük bir değer atfederek felsefleşmiş bir kelâma dönüşmüştür. Bu durum Mu'tezile kelâmcılarının felsefe ve tabiat bilimleri ile daha yakından ilgilenmelerine yol açmıştır. Bundan dolayı İslam'ın klâsik devirlerinde, Mu'tezile gittiği her yerde aklî ve tabîî bilimlerin hâmilîğini yapmış ve gelişmesine öncülük etmiştir. Onların ortadan kalkması da aynı şekilde İslam kültüründe felsefî ve tabîî bilimlerin gelişmesini olumsuz etkilemiş ve hâlâ doldurulamayan bir boşluğa yol açmıştır.