

# **marife**

**bilimsel birikim**

yıl : 3 sayı : 3 kış 2003



## İçindekiler / contents

editörden ♦ 5

### *makaleler*

MU'TEZİLE KELÂM OKULUNUN OLUŞUM VE GELİŞİM SÜRECİ  
PROCESS OF FORMATION AND DEVELOPMENT OF THE THEOLOGICAL SCHOOL OF MU'TAZILAH  
Cağfer KARADAŞ ♦ 7

MU'TEZİLE EKOLÜ  
TEŞEKKÜLÜ, İLKELERİ VE İSLÂM DÜŞÜNCESİNE KATKILARI  
MU'TAZILITE SCHOOL: ITS FORMATION, PRINCIPLES AND CONTRIBUTIONS TO THE ISLAMIC THOUGHT  
Osman AYDINLI ♦ 27

MU'TEZİLE ARAŞTIRMALARINDA KAYNAK PROBLEMİ  
REFERENCE PROBLEM IN THE STUDIES ON THE MU'TAZILAH  
Hüseyin HANSU ♦ 55

MU'TEZİLE'NİN FIKIH USÛLÜNDEKİ YERİ VE ETKİSİ  
PLACE AND INFLUENCE OF THE MU'TAZILAH IN THE USUL AL-FIQH  
Yüksel MACİT ♦ 73

MU'TEZİLE ve TEFSİR  
MU'TAZILAH AND QUR'ANIC EXEGESIS  
Mustafa ÖZTÜRK ♦ 83

MU'TEZİLE'NİN İSLAM MEDENİYETİNE KATKILARI  
-CEDEL-TERCÜME VE TABİİ BİLİMLERDEKİ ROLÜ-  
CONTRIBUTIONS OF THE MU'TAZILAH TO THE ISLAMIC CIVILIZATION:ITS ROLES IN DEBATE, TRANSLATION AND NATURAL SCIENCES  
Mustafa DEMİRCİ ♦ 109

MU'TEZİLÎ DÜŞÜNCEDE DİNAMİZM VE MU'TEZİLE DÜŞÜNCESİNİN  
İSLAM TOPLUMUNU DÖNÜŞTÜRMEDEKİ ETKİSİ  
DYNAMISM IN THE MU'TAZILITE THOUGHT AND ITS EFFECT IN TRANSFORMING THE MUSLIM COMMUNITY  
Ahmet ERKOL ♦ 131

KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR'A GÖRE DİLSEL DELÂLET  
QADI ABD AL-JABBAR'S THEORY OF LINGUISTIC SIGNIFICATION  
M. Emin MAŞALI ♦ 151

MU'TEZİLÎ USULCÜ EBU'L-HÜSEYN el-BASRÎ'YE GÖRE BİLGİ KAYNAĞI ve DELİL  
OLARAK ÂHÂD HABER  
SOLITARY HADITH AS A SOURCE OF KNOWLEDGE AND A REFERENCE ACCORDING TO ABU AL-HUSAYN AL-BASRI,  
MUTAZILITE SCHOLAR OF USUL AL-FIQH  
Abdullah KAHRAMAN ♦ 165

BİR İ'CÂZÜ'L-KUR'ÂN İDDİASI: SARFE  
SARFA: AN E'JAZ AL-QURAN CLAIM  
Fethi Ahmet POLAT ♦ 185

MU'TEZİLE MEZHEBİNE EHL-İ SÜNNET'İN İSNÂDI: 'KİRÂATLAR, TEVKİFÎ DEĞİL;  
İCTİHÂDÎDİR' -Zemaşşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi-  
IMPUTATION OF AHL AL-SUNNAH TO AL-MU'TAZILAH:  
'VARIANT READINGS DIDN'T BASE ON DIVINE AUTHORITY; BUT PERSONAL OPINION'  
Mehmet DAĞ ♦ 219

MU'TEZİLÎ MÜFESSİR ZEMAŞŞERÎ'NİN MUHKEM VE MÜTEŞÂBİH'E İLİŞKİN  
GÖRÜŞLERİNİN ANALİTİK İNCELEMESİ  
AN ANALYTICAL STUDY OF THE MU'TAZILITE COMMENTATOR ZAMAKHSHARI'S  
OPINIONS CONCERNING MUHKAM AND MUTASHABIH  
Zülfikar DURMUŞ ♦ 259

MU'TEZİLE MEZHEBİNDE NEDENSELLİK TARTIŞMALARI

THE DISCUSSION OF CAUSALITY IN THE MU'TAZILITE SECT

Halil İbrahim BULUT ♦ 275

MU'TEZİLE'YE GÖRE ALLAH'A İMAN KONUSUNDA  
AKLIN GÜCÜ VE SORUMLULUĞU

AUTHORITY AND RESPONSIBILITY OF REASON ON BELIEF IN GOD ACCORDING TO THE MU'TAZILAH

Recep ARDOĞAN ♦ 293

MU'TEZİLE'DE BİLGİNİN KAYNAĞI VE DEĞERİ

SOURCE AND VALUE OF KNOWLEDGE IN MU'TAZILAH

Kenan YAKUBOĞLU ♦ 315

EL-MU'TEMED'İN NEŞRİ DOLAYISIYLA MU'TEZİLE'NİN FIKIH YÖNTEMİ ÜZERİNE

Yazan: Muhammed HAMİDULLAH / Çeviren: Şerafeddin GÖLCÜK ♦ 331

İSLAM HUKUKUNUN ÇATIŞMA VE GERİLİM ALANLARINDAN BİRİ OLARAK  
VAHİY VE AKIL

Yazan: Noel J. COULSON / Çeviren: Ferhat KOCA ♦ 343

HİNT DÜŞÜNCE-Sİ -ÖZELLİKLE BUDİST DÜŞÜNCE-NİN  
KELÂM DOKTRİNLERİNDEKİ BAZI HUSUSLARA ETKİSİ ÜZERİNE

Yazan: Shlomo PINES / Çeviren: U. Murat KILAVUZ ♦ 353

**araştırma notları**

İ'TİZÂL, TARİHSELÇİLİK VE İSLÂM

Mustafa AYDIN ♦ 371

İSLAM'IN ÖZGÜRLÜKÇÜ YORUMU MU'TEZİLE'NİN İKTİDARLA İMTİHANI

Mehmet AZİMLİ ♦ 379

İSLAM'I SADECE KUR'AN'DAN, TARİHİ DE OSMANLI'DAN İBARET ZANNEDEN  
ACELECİ VE EKSİK BİR BAKIŞ DOLAYISIYLA ZORUNLU BİR TAVZİH

Ahmet YAMAN ♦ 389

**soruşturma**

MU'TEZİLE SORUŞTURMASI

Kamil GÜNEŞ ♦ 393

MU'TEZİLE'NİN İSLAM BİLİM GELENEĞİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Alparslan AÇIKGENÇ ♦ 398

MU'TEZİLE SORUŞTURMASI

M. Sait ŞİMŞEK ♦ 402

MU'TEZİLE ÜZERİNE BAZI MÜLÂHAZALAR

Şükrü ÖZEN ♦ 406

**tez / kitap / toplantı**

İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass, Kamil Güneş,

Cemalettin ERDEMCİ ♦ 417

"Ârâu'l-Mu'tezile el-Usûliyye, dirâseten ve takvîmen", Ali b. Sa'd b. Sâlih ed-Duveyhî,

Halit ÇALIŞ ♦ 423

Mu'teziletü'l-Basra ve Bağdâd, Reşîd el-Hayyûn,

Seyit BAHCIVAN ♦ 428

**nostalji**

KADERİYYE YAHUT MU'TEZİLE

Muhammed Şerafüddîn ♦ 433

## editörden

**İ**slam tarihinde, ikinci yüzyılın hemen başlarında ortaya çıkmış ilk fikrî ve bir anlamda ideolojik oluşumlardan biri olan *Mu'tezile*'yi konu alan özel sayımızla huzurlarınızdayız.

Mu'tezile isminin ilk telaffuzuna, Hz.Ali dönemindeki siyasî çekişmelere katılmayıp bir köşede tarafsız kalanlar için kullanılırken rastlansa da o, bilindiği üzere, Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd gibi öncülerinin elinde, büyük günah işleyeninin durumu, tevhid, adalet, kader vb. itikadî-kelamî konularda farklı temayüllere sahip olan bir grup için, onlar gibi düşünmeyen büyük çoğunluk/Ehl-i sünnet tarafından verilmiş bir isim olarak şöhret bulmuştur. Ehl-i sünnet açısından, ana çizgiden sapılmış olmasını ifade etmek üzere kullanılan bu terim, kendilerine daha çok *Ehlü'l-adl ve't-tevhîd* ismini lââyık görseler de, bir müddet sonra mezkur grup tarafından da kullanılır olmuştur. Fakat bu defa onların kullanımında terim, bazı Kur'ân ayetlerinden de (19/48; 73/10) istifadeyle "dalâletten ayrılan ve kötülüğün bulunduğu yerden hicret eden" anlamında olumlu bir içeriğe tahvil edilmiştir.

Oluşumunun hemen akabinde merkezî-siyasî erkin de desteğiyle bir hayli kuvvet ve taraftar bulan Mu'tezile, İslam ilim ve fikir geleneğinin belirleyici damarlarından biri olmuştur. Bir taraftan yeni bir ilim dalı olarak "kelam" onların elinde şekillenmiş; diğer taraftan Ehl-i hadis, hüviyetinin vazgeçilmez unsurlarını onlar sayesinde tahkim etmiş; felsefe geleneği de onların temelini attığı zemin üzerine sistemini kurmuştur.

*marife*'nin bu hacimli sayısı, işte bu ekolü değişik açılardan ele almakta ve irdelemektedir. Bu haliyle dosyamızın, önemli bir boşluğu dolduracağı ve bilimsel birikimimize nitelikli katkılar sağlayacağı ümidindeyiz.

Bir sonraki bahar sayısı ile dördüncü yılına girecek olan dergimizin bu yıldaki Kış 2004 tarihli son sayısının dosya konusu da belirlenmiş bulunmaktadır: *Ehl-i beyt*. Kıymetli araştırmacılarımız, bu kavramın ifade ettiği muhtevayı gerek tarihî, gerek siyasî ve gerekse ilmî açılardan tahlile tabi tutup tanıtacak yazılarını 15 Eylül 2004 tarihine kadar bize ulaştırabilirler.

Esenlik ve sağlık dileklerimizle...

Ahmet Yaman



# MU'TEZİLE KELÂM OKULUNUN OLUŞUM VE GELİŞİM SÜRECİ

Cağfer KARADAŞ\*

## PROCESS OF FORMATION AND DEVELOPMENT OF THE THEOLOGICAL SCHOOL OF MU'TAZILAH

Muslims had confronted many religions and ethnic cultures, mainly Christianity, Judaism and Zoroastrianism, when they controlled the regions of Iraq and Sham. They entered in cultural interaction by founding new cities such as Basrah and Kufa in this region and by moving to the settled life. The fact that they felt the need to define their beliefs led them to look for various theological discourses. In this search, the followers of Islamic theological school of Mu'tazilah succeeded under the leadership of Wasil b. 'Ata and 'Amr b. 'Ubaid who were the pupils of Hasan al-Basri. The Mihna events made a negative impact on the Mu'tazilah which emerged through scholars such as Abu'l-Hudayl al-Allaf, Bishr b. Mu'tamir and an-Nazzam. This resulted with a period of weakening. Even the efforts of Abu Ali al-Djubbai, his son Abu Hashim and Abu'l-Qasim al-Ka'bi could not stop this 'falling down'. The state of Khwarazmshahs became the last castle of Mu'tazilah, and afterwards 'pure' Mu'tazilah school disappeared with the last blow of Mughal invasion

## Giriş

H. Peygamber, bulunduğu bölgedeki insanları yeterince aydınlattığından onun döneminde farklı bir arayışa ihtiyaç duyulmadığı gibi, sahabe arasında da sistematik bir anlama ve arayış faaliyeti görülmemektedir. Ancak İslâm sınırlarının genişlemesinin, toplum içerisindeki kültürel ve etnik farklılıkların artmasının yeni bir 'yorum' ihtiyacını kaçınılmaz kıldığı da bir gerçektir. Kur'an'ın iki kapak arasında toplanmasını ve çoğaltılmasını bu ihtiyacın sonucu olarak değerlendirmek mümkündür. Hz. Ömer döneminden itibaren yeni kurulan şehirlere 'muallim' sıfatıyla bazı sahâbîlerin gönderilmesi yine aynı ihtiyaçtandır. Bu ihtiyaca cevap vermenin gerektiğine inanan Müslümanlar, H. I. asrın sonu ile II. asrın başında doğal olarak birtakım çalışmalar yürütmüşler, diğer bir deyişle, bölgelerinde oluşmuş problemlere çözüm arayışı içerisinde olmuşlardır. Bu çaba ve arayışlar kimi zaman bireysel plânda kalırken kimi zaman grup çalışmaları şeklinde gerçekleşmiştir. Bu grup çalışmaları İslâm coğrafyasında belli

\* Yrd. Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi caferkaradas@hotmail.com

fikirler etrafında düşünce oluşumlarına vesile olmuş ve sistematik düşünme ve bilimsel faaliyetler boy göstermiştir. Böylelikle düşünce okulları oluşmaya ve bu okulların ortaya koyduğu sistematik düşüncenin ürünü olarak bağımsız yeni bilim dalları meydana gelmeye başlamıştır. İşte kelâm ilmi de, bu ihtiyacı karşılamanın gerekliliğine inanarak bir araya gelmiş ve aynı amaç doğrultusunda hareket eden insanlar topluluğu olan Mu'tezile mensuplarının düşüncelerinin belli bir forma dökülmesiyle ortaya çıkmış; inanç dahiline giren bütün problemlerle ilgilenen bir bilim dalı olarak teşekkül etmiştir. Buraya kadar verilen bilgilerden hareketle kelâm ilminin ortaya çıkışı ile Mu'tezile'nin mezhep (kelâm okulu) olarak tezahür edişini birlikte düşünmek gerekir. Diğer bir ifade ile naslara yaklaşımları ve yorumları ile kelâm ilminin doğuşuna önyak olan Mu'tezile âlimleri, aynı zamanda ortaya koydukları bu fikrin etrafında buluşmaları ve ona olan mensubiyetleri ile de bir mezhebin doğuşuna önderlik etmişlerdir. Bu anlamda Mu'tezile kelâm okulunu (mezhep), İslâm tarihinde ortaya çıkmış ilk fikrî oluşum olarak değerlendirmek mümkündür. Her ne kadar Hasan el-Basrî (ö. 110/728) gibi önde gelen düşünce adamlarının oluşturdukları ders halkaları bir 'okul' olarak değerlendirilebilirse de, bunun kendi adlarına nispet edilerek devam eden bir oluşum olmaması ve öğrencileri arasında bir yeknesaklık bulunmaması dolayısıyla bu mümkün görünmemektedir. Zira onun meclisinde, Mu'tezile'nin teşekkülüne vesile olan Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd el-Basrî (ö. 144/761) gibi kişilerin yanı sıra Katâde (ö. 117/735) gibi hadiste iştihar etmiş kişiler de bulunabilmektedir.<sup>1</sup> Aynı şey Ebû Hanîfe (ö. 150/767) için de söz konusudur. Onun meclisinde de, Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833) gibi kelâmî eğilimli kişilerin yanı sıra Ebû Yûsuf (ö. 182/798) gibi kelâm düşüncesine sert muhalefet gösteren kişiler de bulunabilmektedir. Hasan el-Basrî'den farklı olarak Ebû Hanîfe'nin adına 'Hanefîlik' ismi altında teşekkül eden fıkıh mezhebinin itikâdî yönünün de bulunması, bu mezhebin Mu'tezile benzeri bir fikrî oluşum olarak değerlendirmesi için yeterli değildir.<sup>2</sup> Çünkü Ebû Hanîfe, kendisine nispet edilen itikatla ilgili eserleri bakımından değerlendirildiğinde, düşüncesinin genel hatları itibarıyla selef çizgisinde olduğu görülür.<sup>3</sup> Mezhep içinde etkili öğrencisi Ebû Yûsuf'un kelâm ilmine muhalefetinin de, öncülüğünü yaptığı mektebin temsil ettiği selef tonunun koyulaşmasına katkıda bulunduğu söylenebilir. H. III. yüzyılın ikinci yarısı ve IV. yüzyılın birinci çeyreğinde yaşamış ve mezhebin itikadını derlemiş olan Tahâvî'nin (ö. 321/933) 'selef' çizgisindeki *Akîde*'sini Ebû Hanîfe ile öğrencileri Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'ye dayandırması bunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.<sup>4</sup> Öte yandan Ebû Hanîfe'nin görüş ve yaklaşımlarının kelâmî forma dökülmesi ancak Mâverâünnehir Hanefî âlimlerinden Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ile mümkün olabilmektedir.

<sup>1</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut 1988, s. 201.

<sup>2</sup> Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, Konya 1992, s. 55, 63; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, İstanbul 1990, s. 20, 26.

<sup>3</sup> Nitekim gelen rivayetlere göre Ebû Hanîfe, kelâm ilminden ayrılmış Selef-i Sâlihîn'in yoluna döndüğünü kendisi de ifade etmektedir. (bk. Taşköprizâde, *Mihtâhû's-saâde*, Kahire 1968, II, 154; İsa Doğan, *Mürchie ve Ebû Hanîfe*, Samsun 1992, s. 102-103).

<sup>4</sup> Tahavî, *Akâid* risalesinin başında " Bu risâle, Ebû Hanîfe Nûman b. Sâbit el-Kûfî, Ebû Yûsuf Yakub b. İbrahim el-Ensârî ve Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (r.a) görüşleri (mezhep) üzere Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat topluluğunun inançlarının ve Allah rızasına uygun olarak itikad ettikleri usûlü'd-dînin (dinin asılları) ve din edindiklerinin açıklamasından ibarettir" ifadesini kullanır. (Bâbertî, *Şerhu Akîdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa'* (nşr. Arif Aytekin), Kuveyt 1409/1989, s. 22; ayr. bk. Arif Aytekin, *Ehl-i Sünnet İnanç Esasları Tahavî ve Akâid Risalesi*, İstanbul ts. Seha Neşriyat, s. 34-35).



İslâm coğrafyasında teşekkül eden erken dönem itikadî ve siyasî oluşumlar incelendiğinde, neredeyse tamamının Irak bölgesinde ortaya çıktığı görülür. Bu da, o bölgede yeni oluşumlara ihtiyaç duyulduğunu veya bölgenin şartlarının bu oluşumlara zemin oluşturduğunu gösterir. Bu durumda hem Mu'tezile düşüncesinin oluşumunu hem de bu düşüncenin bir ürünü olan kelâm ilminin meydana gelişini bölge şartlarına bağlamak yanlış olmasa gerektir. Zira bu bölgeye gelen ve değişik şartlarla karşılaşan Müslümanların bu şartlar doğrultusunda davranma, tedbir alma veya bölgeye uygun yaşama tarzı oluşturma zorunluluğu hissetmiş oldukları gelişmelerden anlaşılmalıdır.<sup>5</sup> Bu şartların oluşmasında bölge kültürünün etkin rol oynaması doğal bir gelişmedir. Zira bölge kültürü, bölgenin sosyal, siyasal ve dinî zeminini oluşturmaktadır. Bizanslıların Hıristiyanlığı ve İranlıların ise düalist dinleri bir nevi devletin resmî ideolojisi olarak benimsemelerini<sup>6</sup> hesaba katarsak, dinin anılan dönemde üst belirleyici bir kültür unsuru olduğu gerçeği ile karşılaşırız. Bu da bizi, dönemin sosyal ve siyasal yapısının büyük ölçüde dinlere endekli bulunduğu gerçeğine götürür. Bu mülâhazaların ışığı altında, Mu'tezile'nin de içinde yer aldığı ilk dönem İslâm düşüncesindeki gelişmelerin anlaşılmasının, büyük ölçüde bölgede varlık gösteren dinlerin tanınmasına bağlı olduğu açıktır.

### A. MU'TEZİLE'NİN OLUŞTUĞU ZEMİN

Mu'tezile, Ortadoğu'nun neredeyse tamamında temsil edilen İbrahimî gelenekten gelen Yahudilik ve Hıristiyanlık, İran düalist tanrı anlayışına sahip Mecusilik, Mazdekilik ve Sabîlik'in yanı sıra fetihlerle Müslümanların gündemine giren Hint dinlerinin bulunduğu Irak bölgesi zemininde ortaya çıkmıştır.<sup>7</sup> Bu zeminin tahlili ve anlaşılmasının, Mu'tezile'nin daha açık anlaşılmasına büyük ölçüde yardımcı olacağı şüphesizdir. Zira olayları ve olguları zemininden bağımsız değerlendirmeler çoğu zaman yanıltıcı sonuçlara götürebilmektedir.

Bölgenin belki de bütün bir dünyanın yaşayan en eski dinlerinden olan *Yahudilik*, değişik zamanlarda gerçekleşen sürgünlerle sadece Filistin'de değil neredeyse Ortadoğu'nun tamamında temsil edilmekteydi. Sözgelimi Hicaz bölgesinde Yesrib (Medine), Fedek, Vâdi'l-Kurâ ve Hayber'de Yahudi nüfus bulunmaktaydı.<sup>8</sup> Yahudilikte "baskıcı, intikam peşinde koşan, İsrailoğulları'nın babası, onların bekâsı için başkalarını öldüren, gökten inerek savaşan, İsrailoğulları'na kızdığında da onları düşmanları ile baş başa bırakan, Yakup ile güreşen" insanbiçimci ve despotik bir tanrı tasavvuru bulunmaktadır.<sup>9</sup> Nitekim Tevrat'taki şu metin bu tasvirlerle en açık örneği oluşturur: "Ya Rab, beni kandırdın ben de kandım. Benden kuvvetlisin ve beni yendin, bütün gün gülünç

<sup>5</sup> bk. Montgomery Watt, *İslâm'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu* (trc. U. Murat Kılavuz), İstanbul 2001; Çağfer Karadağ, "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", *Marife*, Konya 2002, yıl 2, sy. 2, s. 81-100.

<sup>6</sup> Urfalı Mateos *Vakayi-Namesi*, (trc. Hrant D. Andreasyan), Ankara 1987, s. 113; Şemseddin Günaltay, *İran Tarihi*, Ankara 1948, I, 76, 294-297; Ninian Smart, *The World's Religions*, Australia 1995, s. 247.

<sup>7</sup> Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, (trc. Komisyon), İstanbul 1993, I, 66.

<sup>8</sup> Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Kahire 1975, s. 24.

<sup>9</sup> Tekvin, 32: 22-32; Sayılar 11: 1; Yeremya 18: 27; İşıya 1: 20; Daha geniş bilgi için bk. Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi* (trc. O. Özel, H. Koyukan, K. Emiroğlu), Ankara 1998, s. 62-113; Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* (tr. Osman Tunç), İstanbul 1999, I, 81-82; Suad Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, İstanbul 1987, s. 12-13; Mustafa Göregen, *İslâm Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları*, (Basılmamış doktora tezi), İstanbul 2002, s. 36-37.

*oldum. Herkes benimle eğleniyor.*"<sup>10</sup> Bu insanî özelliklerin Tanrı'ya atfını büyük ölçüde Tevrat'a beşer elinin (İsrailoğulları) müdahalesinin bir sonucu olarak değerlendirmek mümkün ise de, Tanrı'nın insan tarafından kavranabilmesi için insan zihnine tanıdık gelen ifadelerle anlatılmasından kaynaklanan İslâm literatüründeki müteşâbihât türünden ifadeler gibi görmek de mümkündür.<sup>11</sup> Nitekim Kur'an'da da insanda bulunan bir takım özelliklerin Allah'a nispeti söz konusudur. İslâmî mezhepler arasında "Sıfat" konusunda meydana gelmiş olan tartışmanın temelinde de bu yatmaktadır. Yahudilerin ulûhiyyet anlayışındaki en olumsuz yön Tanrı'yı kendilerine ait kılmaları diğer bir ifade ile kendilerinin yeryüzüne hâkim olmaları ile Yahova'nın hükümrânlığının gerçekleşeceği inancıdır. Bu da kendilerinde "seçilmiş millet" psikolojisinin oluşma ve derinleşmesine neden olmuştur.<sup>12</sup> Hahamların Yahudi erkeklerden, pagan ya da kadın olarak yaratılmadıkları için Tanrı'ya şükranında bulunmalarını istemeleri bunun en açık örneğidir.<sup>13</sup>

*Hıristiyanlık* bu dönemde bölgede en kalabalık müntesibi bulunan dindir. Araplardan Yunanlılara bir çok müntesibi bulunmakta olup dönemin güçlü devleti Bizans'ın da resmî dini konumundadır. Ancak temelde doğu ve batı kiliselerine ayrılmakla birlikte özellikle Ortadoğu'da çoğunlukla Melkitlik, Nesturîlik, Yakubîlik mezhepleri ile temsil edilmektedir.<sup>14</sup> Araplardan Hıristiyan olanlar, Suriye sınırındaki Bizans himayesinde bulunan ve Yakubîlik mezhebini benimseyen Gassânîler ile Nesturîlik mezhebini benimsemiş olan İranlıların himayesindeki Hire emirliğidir.<sup>15</sup> Hıristiyanların ulûhiyyet anlayışını teslis inancı belirlemektedir. Teslisin üç ana unsuru vardır: Baba, Oğul ve Kutsal Ruh. Baba, tanrı olarak tasavvur edilir ve mükemmel sonsuz saf bir ruh olarak nitelenir. Oğul ise Baba'nın biricik kucağında olan İsa'dır. İznik Konsili'nde kabul edildiği şekliyle Rûhu'l-Kuds, Baba ve Oğul ile aynı cevherdendir. Öyleyse teslis bir cevherden olan üç uknumdur. Kelâm kaynaklarında verilen bilgilere göre teslis noktasında müttefik olan Hıristiyan mezhepler teslisin uknumlarını Allah'ın sıfatları olarak görüyorlardı. Buna göre Baba, zat; Rûhu'l-Kuds, kudret veya hayat sıfatı, İsa ise ilim ve kelâm sıfatıdır.<sup>16</sup> Kâdî Abdülcebbar o dönem meşhur Hıristiyan mezhepleri olan Yakubîlik, Nesturîlik ve Melkitlik mezheplerinin ittifak ettikleri noktaları şöyle izah eder: "Yaratıcı İlâh bir cevher üç uknumdur. Bunlar Baba, Oğul, Rûhu'l-Kuds'tür. Oğul kelime, Ruh hayat ve Baba kadîm, hayy ve mütekellimdir. Bu üç

<sup>10</sup> Yeremya, 20: 7. Sözelimi Şehristânî, Yahudilerin "Allah yaratma işini bitirdikten sonra sırt üstü yatıp bir ayağını diğer ayağı üzerine atmıştır" şeklindeki görüşte icma ettiklerini nakleder. bk. *el-Müel ve'n-nihal*, Beyrut 1410/1990, I, 262.

<sup>11</sup> Suad Yıldırım bu tür teşbihî (antropomorfik) ifadelerin bulunmasını, ilkel ırklara tasvirî bir anlatımın gereği olması, bazı peygamberlerin mükâşefelerini tasvir etmeleri ve *Mezmurlar* gibi bazı kitapların şiir özelliği taşıması gibi sebeplere bağlar. (*Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 12)

<sup>12</sup> Suad Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 14.

<sup>13</sup> Karen Armstrong, a.g.e., s. 110.

<sup>14</sup> Bâkîllânî, *et-Temhîd* (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1987, s. 101-102; Tarihçi Makdisî, bu mezheplerin yanı sıra, Bürziâniyye, Markûniyye ve Fûliyye adlı mezhepleri de sayar. (*Kitâbü'l-bed' ve't-târîh* Paris 1899 basısından ofset, IV, 46; ayr. bk. Süleyman Sayar, *Makdisî'nin Çeşitli Dinler ve İslâm Hakkında Verdiği Bilgiler Üzerine Bir Araştırma*, (U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi) Bursa 1995, s. 175)

<sup>15</sup> J. Spencer Trimmingham, *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*, Lebanon 1990, s. 171, 178; Suad Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 17.

<sup>16</sup> Cüveynî, *el-İrşâd* (nşr. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Ali Abdülhamid), Bağdat 1369/1950, s. 47-48; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dimaşk 1399/1979 dan ofset Ankara 1979, s. 21; Makdisî, a.g.e., IV, 43; Süleyman Sayar, a.g.e., s. 170.

uknum cevheriyette bir, uknumiyette muhtelifdir. Oğul Baba'dan doğmuştur, Baba Oğul'un babasıdır, Ruh ise Baba ile Oğul'dan çıkmıştır (feyezan etmiştir). Baba ile Oğul ilişkisi bir nesil ilişkisi değildir. Akıldan kelimenin, ateşten sıcaklığın, güneşten ışığın doğması (tevellüd) gibidir."<sup>17</sup>

Müslümanların ilişkide olduğu önemli bir kültür ve medeniyete sahip İranlıların dini *Mecûsîlik*'te düalist bir tanrı anlayışı söz konusudur. Ahura-Mazda denilen iyilik tanrısı, kâinata bulunan iyi ve hayırlı şeylerin yaratıcısı iken şerhlerin yaratıcısı, şeytanî kuvvet Ehrimen'dir. Dinin kurucusu ve bazılarınca peygamber gibi görülen<sup>18</sup> Zerdüş Ahura-Mazda'yı, "âlim-i küll, dünya hayatının nizamını hazırlayan ve hayat veren, kesinlikle aldatılamayan" olarak nitelendirir. Diğer bir ifade ile O, gerçek nizam ve fiiliyatın yaratıcısı ve Rabbidir. Onun özel bir vücudu yoktur, bir nur, bir alevdir.<sup>19</sup>

İran'da ortaya çıkıp bütün bir Ortadoğu'ya yayılan *Maniheizm*'de de aynı şekilde düalist bir yaklaşım vardır. Dinin kurucusu Mani'ye göre âlem Işık ve Karanlık olmak üzere iki yapıdan oluşur. Işık âlemini bu âlemin kralı Zervan yönetir. O, hayat sahibidir, sonsuza kadar yaşar, her şey O'nun varlığına bağlıdır ve O'nun gücüyle yaşayacaktır. Tanrı; ulûhiyyet, nur, güç ve bilgidir oluşan dört niteliğe sahiptir.<sup>20</sup>

Maniheizm gibi gnostik dinlerden sayılan *Sabiîlik*'in tanrı tasavvurunda da düalizm hâkimdir. Buna göre bir tarafta ışık ve nur âlemi, diğer tarafta karanlık âlem bulunur. Işık âleminin başında Yüce Hayat, Kudretli Ruh, ve Yüceliğin Efendisi isimleri verilen en üstün niteliklerle mücehhez Malka d Nhura (Işık Kralı) bulunur. Öte yanda ise mükemmelliği ve düzenliliği ifade eden "ışık âlemi"ne karşılık karanlık, kaos ve eksikliği ifade eden "karanlık âlem" vardır ve başında "Büyük Canavar" diye adlandırılan Malka d Hşuka (Karanlık Kralı) bulunur. Birçok olağanüstü güce sahip bu varlık kötü ve karanlık vasıfların tümüne sahiptir.<sup>21</sup>

İslâm kaynakları İran dinlerini iki veya daha çok tanrı inancına sahip dinler şeklinde takdim ederek "ikicilik" anlamında "Seneviyye" terimi ile ifade ederler. Sözelimi Makdisî, yukarıda sayılan bütün dinleri bu kavram çatısı altında zikrettiği gibi Sümeniyye (Budizm) ve Berâhime gibi Hint dinlerini de aynı kategoriye dahil eder.<sup>22</sup> Bâküllânî, Seneviyye kelimesi yerine genel çerçeve olarak iki tanrıya inanan topluluk anlamında "ehlü't-tesniye" kavramını tercih eder ve Mecûsîlik, Seneviyye, Deysâniyye gibi İran kökenli dinleri bu kavram altında sayar.<sup>23</sup> Fahreddîn er-Râzî ise Hint dinlerini ve Mecûsîliği Seneviyye'nin dışında tutar.<sup>24</sup>

İslâm fetihlerinin hızlı gelişmesine paralel olarak Müslümanlar kısa sürede önemli medeniyet merkezlerinden olan Hindistan'a ulaştılar ve kültürel alış-veriş içerisine girdiler. Daha önce belirtildiği gibi, Bîrûnî ve İbn Nedîm'in eserlerinde bunu gör-

<sup>17</sup> Kâdi Abdülcebâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âdîl* (nşr. Mahmûd Muhammed el-Hudayrî), Kahire ts., ed-Dârü'l-Misriyye, V, 81.

<sup>18</sup> Câhız, zamanında bazı kimselerin Zerdüş'tü dağlarda yaşayan insanlara gönderilmiş peygamber olarak görme eğiliminde olduğunu zikreder ve bunu bir cehalet olarak nitelendirir. (bk. *Kitâbü'l-hayevân*, (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Beyrut 1406/1988, V, 68)

<sup>19</sup> Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, Ankara 1955, s. 66-69; Ekrem Sarıkçoğlu, *Dinler Tarihi*, Isparta 1999, s. 107.

<sup>20</sup> Şinasi Gündüz, "Gnostik Dinler", Ekrem Sarıkçoğlu, *Dinler Tarihi*, Isparta 1999, s. 132-133.

<sup>21</sup> a.e. s. 121-122.

<sup>22</sup> Makdisî, a.g.e., IV, 24; Süleyman Sayar, a.g.e., s. 153.

<sup>23</sup> Bâküllânî, *et-Temhîd*, s. 78-93.

<sup>24</sup> Fahreddîn er-Râzî, *İ'tikâdâtü fîrâki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn* (nşr. Muhammed Mu'tasım Bi'llâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1986, s. 121-122.

mek mümkündür. Hindularda karmaşık ve birbirinden farklı inanç yapısı söz konusudur. Kutsal varlıkların sayısı sınırsız olduğu gibi, ilâhların sayısı da bir hayli çoktur. Eskiden dört başlı Brahma'nın dünyanın oluşumunda büyük rol oynadığı tasavvur edilirken sonradan bir çeşit dünyanın ruhu olduğu tasavvur edilmeye başlanmıştır. Daha sonra diğer tanrılar Şiva ve Vişnu'nun itibarları artarak büyük tanrılar sınıfına girmiştir. Böylelikle Hinduizm'de bir nevi teslis (trimurti) vardır. Bu üç büyük tanrıdan Brahma dünyanın yaratılışını, Vişnu muhafazasını, Şiva ise yıkılışını sembolize eder. Ancak bu tasavvur dinî hayatta etkili olmayan felsefî bir tasavvurdur. Zannedildiği gibi Brahma, Brahmanizm'in en büyük tanrısı değildir. O, ancak Ulu Tanrı İşvara'nın emriyle dünyaya şekil veren ustadır.<sup>25</sup> İslâm kaynakları Hint dinlerinde özellikle Berâhime adı verdikleri bir dini ön plana çıkarırlar. Ancak bunun bir mezhep olarak mı, yoksa bütün Hint dinlerinin ortak adı olarak mı kullanıldığı noktası biraz karışıktır. Makdisî bu dine mensup olanların üç grup olduğunu belirtmiş, ancak ikisini zikretmiştir: a. Tanrı'nın birliğine inanan fakat peygamberliği kabul etmeyenler, b. Tenasühe (reenkarnasyon) inanan ve tevhid ve peygamberliği reddedenler.<sup>26</sup>

Hint dinlerinden olan *Budizm* ise, tanrısız din, bir nevi ateizm olarak nitelenir.<sup>27</sup> Diğer dinlerde olduğu gibi bir tanrı tasavvurunun bulunmaması böyle düşünülmesinin en büyük sebebidir. Ancak Buda'nın, "*Kardeşlerim! Bir doğmamış, doğrulmamış, yaratılmamış, şekil verilmemiş olan vardır...*"<sup>28</sup> sözü bu görüşü zayıflatmaktadır. Belki bundan hareketle ve İslâmiyet ile denge kurabilmek için Nepal ve Tibet'te Allah yerine kadir, ezeli, ebedî bir Buda (Adi-Budda) ikame edilmiştir. Budistlere göre her şeyi idare eden yeğâne kuvvet "ebedî kainat kanunu olan "Karma"dır. Tanrı'ya inanan dinlerdeki Tanrı'nın Budizm'deki karşılığı bu prensiptir diyebiliriz.<sup>29</sup> İslâm kaynakları Budizm'i "Sümeniyye" adıyla kaydederler. Bunlar tanrı inancı açısından günümüzde olduğu gibi ateistler (muattıla) olarak tanımlanır ve içlerinde Buda'nın peygamber hatta tanrı olduğuna inananların bulunduğu da zikredilir.<sup>30</sup>

## B. YENİ ZEMİN YENİ ANLAYIŞ/MU'TEZİLE'Yİ DOĞURAN ŞARTLAR

Nüzul süreci Hicaz bölgesinde tamamlanan ve o ortam içerisinde anlam kazanan İslâm'ın, yukarıda anılan dinlerin ve Hint, Yunan, Mısır ve Mezopotamya medeniyetlerinin kavşak noktasında bulunan farklı bir kültüre sahip Irak bölgesine intikalinde, bölge insanları tarafından indiği yörede kazandığı anlamıyla kabul edilmesi ve kavranması mümkün olmadı. Bir başka deyişle sosyolojik bir vâkıa olarak Hicaz bölgesinde oluşmuş İslâm kültürü ile Irak bölgesi kültürü arasındaki farklılıkların, dinin anlaşılmasında ve dinî prensiplerin tanımlanmasında kendini göstermesi kaçınılmazdı. Bu farklılaşmayı, basit kültür ortamından karmaşık kültüre ortamına geçişte yaşanan "tekâmül" olarak değerlendirmek mümkün olmakla birlikte, şartların getirdiği doğal gelişme ve farklılaşma olarak görmek daha isabetli bir yaklaşım olur. Çünkü tersine gelişmelerin aksi sonuç doğuracağı da bir gerçektir. Sözgelimi din önce karmaşık

<sup>25</sup> Ekrem Sankıoğlu, *Dinler Tarihi*, Isparta 1999, s. 147-148; Felicien Challaye, *Dinler Tarihi* (trc. Samih Tiryakioğlu), İstanbul 1994, s. 61-64.

<sup>26</sup> Süleyman Sayar, a.g.e., s. 142.

<sup>27</sup> Felicien Challaye, a.g.e., s. 76.

<sup>28</sup> Huston Smith, *The World's Religions*, New York, Harper Collins, 1991, s. 114.

<sup>29</sup> a.e., s. 172-173.

<sup>30</sup> Makdisî, a.g.e., IV, 9; Süleyman Sayar, a.g.e., s. 148.

kültür yapısına sahip Irak bölgesine gelip oradan Hicaz bölgesine geçseydi, doğal olarak anlam değişimi, anlama ve anlamlandırma süreci tersine işlerdi. Daha açık bir ifade ile, basit kültür düzeyine sahip bir toplum karmaşık kültürden gelen bir olguyu basitleştirerek veya karmaşık detaylardan soyutlayarak ana çatı itibarıyla alır. Sosyolojik ifadeyle, kültür değişimi bir "seçme" olayıdır. Yani bir kültür başka bir kültürden bir şeyler alırken bunları otomatik bir sıraya bağlı olarak değil seçerek alır. Bu unsurlardan bazıları alınmak üzere seçilir, bazı unsurlar ise ilgi sahası dışında kalır.<sup>31</sup>

Tarihî veriler göz önünde bulundurulduğunda, Müslümanların Irak bölgesine ulaştıklarında bölge kültüründen yararlanma yoluna gittikleri bir gerçektir. Çünkü, bugün artık bir çok medeniyet tarihçisinin kabul ettiği gibi tarihte devamlılık söz konusudur. Zaman içinde devam eden olaylar bir noktada başlayıp bıçakla kesilmiş gibi bir noktada sonlanamayacağı gibi, bir olay da öncesinden bağımsız, sıfır noktasından, hiçbir alt yapı ya da arka plân olmaksızın ortaya çıkamaz. Meşhur medeniyet tarihçisi Marc Bloch'a göre de hiçbir bilim kendisini zamandan soyutlayamaz, zira gerçek zaman doğası gereği bir devamlılıktır. Ancak bu devamlılık içinde sürekli bir değişme de söz konusudur.<sup>32</sup> Zamanın devamlılığı kültür ve medeniyetlerin birbiriyle doğal etkileşimlerini sağlarken, değişim bu devamlılık içinde farklılıkları ortaya çıkarır. Zira tarih içinde oluşmuş kültür ve medeniyetlerin her biri bir öncekinin devamıdır. Diğer bir ifade ile onun mirasını devralır ve aralarında doğal bir karşılıklı etkileşim ilişkisi kurulur. Farklılık, devralınan mirasın "seçme" işlemine tâbi tutulmasından ve önceki kültürel unsurlara "yeni form" ve "anlam" kazandırılmasından ileri gelir.

Müslümanların fetihleri sonucunda, Araplar dışında kalan, İranlı, Süryanî, Rum, Hint gibi etnik gruplar öncelikle siyasal, sonra da dinî olarak İslâm dairesine girmişler ve beraberlerinde eski kültür ve medeniyet miraslarını kısmen de olsa dairenin içine taşımışlardır. Bu taşıma fiili esnasında getirdikleri maddî ve manevî medeniyet unsurlarını kültür değişiminin gereği olarak kimi zaman "seçme"ye kimi zaman da "tadilat"a tâbi tutmuşlardır. Vazgeçemedikleri ya da alternatifini bulamadıkları hususlarda da, yeni inançlarını "yorum"layarak eski kültür unsurlarını meşrulaştırma yoluna gitmişlerdir. Bir diğer deyişle yeni medeniyetin alâmet-i fârikası niteliğindeki bazı değişikliklerin dışında, söz konusu medeniyetlerden intikal eden tarihi birikimin çok büyük bir kısmına sahip çıkmışlardır.<sup>33</sup> Sözgelimi "atomculuk"ta bunun her şeklini görmek mümkündür. Öncelikle kelâmcılar buldukları atomcu görüşü kendi inancına göre değişime uğratmış, ardından inancını da atomcu görüş paralelinde yorumlayarak bir âlem tasavvuru oluşturmak suretiyle yeni bir tez ortaya koymuşlardır.<sup>34</sup>

Meseleye Müslümanların yeni durum karşısında dinlerini yabancı unsurlara tanıtmaya ihtiyacı duymaları açısından bakıldığında, dini, bölge insanının anlayacağı tarzda, yeni bir üslûp ve dil ile sunma gereği açıktır. Bu, zaten kelâmcıların sahip oldukları 'dindarın inancını güçlendirme' (tahkik) ve 'dini savunma' sorumluluğunun da bir gereğidir. Bu sorumluluk doğrultusunda kelâmcılar kültürel, sosyal ve psikolojik açıdan farklı yeni muhataplara dini, anlayacakları dille anlatma arayışı içerisinde olmuşlardır. Bu arayışa paralel olarak da, kelâm ilminin oluşumu gerçekleşmiştir. Ancak bu faaliyetlerde dinin temel kaynağı olan Kur'an hep merkeze alınmış deyim yerindeyse

<sup>31</sup> Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, İstanbul 1986, s. 16.

<sup>32</sup> Marc Bloch, *Tarihin Savunusu ya da Tarihcilik Mesleği* (trc. Mehmet Ali Kılıçbay), İstanbul 1994, s. 20-21.

<sup>33</sup> Sabri Orman, *İktisat, Tarih ve Toplum*, İstanbul 2001, s. 28.

<sup>34</sup> Cağfer Karadağ, "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", s. 81-100.

pergelin bir ucu nasta sabit olmak üzere yeni bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır.<sup>35</sup> Nitekim Kur'an nüshalarının belli merkezlere gönderilmek üzere çoğaltılması ve meşhur hadîs âlimi Müslim'in verdiği şu bilgi bu yargıyı destekler mahiyettedir: Basra'dan bir arkadaşıyla birlikte hac ya da umreye giden Yahyâ b. Ya'mer (ö. 89/708) Mekke'de karşılaştıkları Abdullah b. Ömer'e (ö. 73/693) "Bizim yörede Kur'an okuyan ve ilim peşinde koşan bir topluluk ortaya çıktı ve bunlar kaderin olmadığını iddia ediyorlar" der ve kader hakkında bilgi ister.<sup>36</sup> Bu ifadelerde, Basra'da Kur'an'ı merkeze alarak bilimsel bir faaliyet yürüten, geleneksel anlayışa sahip olanların dışında bir topluluğun varlığından bahsedilmektedir. Bu topluluk Ma'bed el-Cühenî'nin de içinde bulunduğu kelâmcıların ilk öncüleri olmalıdır. Demek ki, Kur'an'ı merkeze alan bu kelâm düşüncesinin öncüleri, bölge insanın anlayacağı bir dil ve üslûpla inandıkları dinin "Allah ve âlem tasavvuru"nu ortaya koyma çabası içerisine girmişlerdir. Emevî yönetiminin oluşturduğu konjonktürün<sup>37</sup> etkisiyle Allah-insan ilişkisi anlamına gelen "kader" konusundaki görüşleri bu çabanın ürünüdür. Öyle görünüyor ki, kader konusunda başlayan tartışma zamanla "ilâhî sıfat" boyutuna taşınmış ve sonrasında bütünüyle "Allah tasavvuru" problemine dönüşmüştür.<sup>38</sup>

Bu hususu biraz daha açacak olursak, İslâm itikadının olduğu gibi bu itikat üzerine oturan kelâm düşüncesinin temel kaynağı semavî bilgi olmakla birlikte, bu semavî bilginin ilk geldiği yer olan Hicaz bölgesi (Mekke-Medine) çevresinde kazandığı anlam ile kelâm düşüncesinin oluştuğu ve geliştiği farklı kültür yapısına sahip Irak bölgesinde kazandığı anlam aynı değildi. Zira, her ne kadar somut gerçekliği ifade ettiği için ibadet gibi uygulama konusu olan hususlarda bir anlam değişimi söz konusu olmasa bile, itikat gibi soyut gerçekliklerin anlaşılmasında kültürel ortamın değişiminden kaynaklanan farklılıkların meydana gelmesi kaçınılmazdı. Zamanının yüksek düzeyli düşünce sistemleri olan Yunan, Hint ve İran düşüncesinin kültür havzasına giren Irak bölgesinde, Hicaz bölgesine göre soyut düşünce daha çok gelişmiş olduğundan, Allah-Âlem tasavvuru, ahiret ve görünmeyen varlıklar, Allah-insan ilişkisi gibi soyut konuların bu bölgede daha farklı anlaşılması ve ifade edilmesi bu durumun doğal sonucudur. İslâm tarihinde Allah-insan ilişkisi bağlamında "kader" konusunun ve Allah tasavvuru bağlamında "ilâhî sıfat" sorununun bu bölgede ortaya çıkmış ve tartışılmış olması bu açıdan anlamlıdır. Çünkü, farklı kültürel, sosyal ve coğrafî yapı kendine uygun soyut anlam dünyasını oluşturur. Bu anlam dünyasının oluşmasının Müslümanların kullandığı dil olan Arapça'ya yansması kaçınılmazdır. Bu kaçınılmaz durum, ister Ehl-i Hadîs ve Selefi anlayışta olsun ister Mu'tezilî anlayışta olsun Müslümanları, İslâm sınırlarının genişlemesine paralel olarak Arapça'nın sadece Araplar değil, diğer milletlerin de dahil olduğu geniş bir kesim tarafından kullanılması problemi ile karşı karşıya getirmiştir. Ünlü İngiliz şair ve düşünürü Eliot'un ifadesiyle "...bir dilin bir çok sayıda ayrı millet tarafından kullanılması onu ciddî tehlikelere açık hale getirebilir..."<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Müslümanların dünya görüşü oluşturma teşebbüslerinde Kur'an'ı merkeze aldıklarını ünlü müsteşrik Montgomery Watt da kabul etmektedir. (bk. *İslâm'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, s. 109-110).

<sup>36</sup> Müslim, "Kitâbü'l-İmân", 1.

<sup>37</sup> bk. Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992, s. 284-289.

<sup>38</sup> Bazı müsteşrikler, Müslümanların 'ilâhî sıfatlar' ve 'kader' gibi konularda görüş oluştururken Hristiyanlardan yararlandıklarını iddia etmektedirler, Bu konudaki tartışmalar ve iddialar için bk. Yaşar Kutluay, *İslâmiyet'te İtikadî Mezheplerin Doğuşu*, İstanbul 2003, s. 95-107; Cağfer Karadağ, *Bâküllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa 2003, s. 84-85.

<sup>39</sup> T. S. Eliot, *Kültür Üzerine Düşünceler* (trc. Sevim Kantarcıoğlu), Ankara 1987, s. 54.

Dil, kültürün ifadesi olduğuna göre insanlar sahip oldukları kültürü ifade için dile ya lâfız olarak ya da anlam olarak bir takım eklemelerde bulunacaklardır. Sözelimi "cevher" kelimesi hem lâfız hem de anlam, "araz" kelimesi ise anlam itibarıyla yerel kültürlerden Arapça'ya geçmiştir.<sup>40</sup> Bu da dilin eski sahiplerine yabancılaşmasını veya aynı zamanda inançlarının ifade aracı olan dildeki anlam kaymalarına paralel olarak inançların da bozulma tehlikesine maruz kalması problemini meydana getirmiştir. Bundan dolayı hadisçi ve selefi anlayışta olanlar, muhafazakâr bir tutum takınarak dilin esnekleştirilmesine ve kutsal metinlerin dilinin yorumu açık hale getirilmesine şiddetle tepki göstermişlerdir. Ancak yine Eliot'un "Daha az sayıda insan tarafından kullanılan bir dilin etki sahası da sınırlıdır"<sup>41</sup> sözündeki gerçekten hareket edildiğinde cihanşümul olma iddiasında olan bir dinin, sınırlı sayıda insanın konuştuğu Hicaz kültürünün dili ile ifadesi kaçınılmaz olarak yerel kalmasına yol açacaktır.

Bu kültür değişimi diğer bir ifade ile dilin zenginleşmesi ve esnekleşmesi, Müslümanlarda İslâm inancının temel kaynağı olan Kur'an'ın tahrif edilmesi veya tahrife uğraması endişesini doğurmuştur. Esasen hadisçilerde bulunan Kur'an dilinin tahrifi endişesi kelâmcılarda da aynı şekilde bulunmaktadır. Ancak onlar diğerlerinin aksine İslâm'ı Yahudiliğin maruz kaldığı hem yerellik ve ulusallıktan hem de tahriften koruyacak statik önlemlerin yerine te'vîl gibi dinamik önlemlere baş vurmuşlardır. Zira insanlığın ürünü olan kültür ve onun ifade aracı olan dil, değişken ve dinamik bir yapıya sahiptir. Bir kültür ve inancın tahrifini statik önlemlerle engellemek mümkün olmadığı gibi, kalın duvarlarla sınırlandırılması halinde de kabuğuna çekilerek kendini tüketmesi kaçınılmazdır. Evrensel bir özellik kazanmış olan bir inancın korunması, kutsal metnin indiği dilin kurallarını zorlamaksızın aklın temel ilkeleri doğrultusunda onu makul bir çerçeveye kavuşturmakla mümkün olur. Kelâmcıların Kur'an'daki müteşabih ifadeleri yorumlayıp (te'vîl), aklî izaha kavuşturma çabalarını, bu anlayış doğrultusunda "yanlış yorumların ve anlam tahrifinin önüne geçmek" gayreti olarak değerlendirilmek mümkündür.

Hem kelâmcıları hem de hadisçileri anılan bu "tahrif" endişesine iten, bölgede bulunan Yahudî ve Hıristiyan Kutsal metinleri olan Tevrat ve İncil'in maruz kaldığı aslından uzaklaşmadır. Hıristiyanlar ilâhî kelâmı, İsa'nın şahsıyla özdeşleştirmek veya onun bedenine hulûl (enkarne) ettiğini iddia etmek suretiyle ilâhî olanla olmayanı birbirine karıştırmışlar ve ellerindeki İncil'in "*İnsan olup aralarında dolaşan Söz'ün*"<sup>42</sup> bir esini olduğu inancını benimsemişlerdir. Yahudîler ise Kur'an'ın ifadesiyle "*çıkır karşılığında kutsal metni bir takım isteklere alet ederek*"<sup>43</sup> tahrif edilmesine sebebiyet vermişlerdir.<sup>44</sup> Fakat Mu'tezile ve Selefilere arasındaki bu amaç birliği hiçbir zaman öne çıkarılıp

<sup>40</sup> Çağfer Karadaş, Bâkîllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru, s. 38-39, 57-58.

<sup>41</sup> Eliot, a.g.e., s. 54.

<sup>42</sup> Yuhanna 1:14

<sup>43</sup> "O halde yazıklar olsun onlara ki, kendi elleriyle ilâhî kelâmdan olduğunu iddia ettikleri hususları kaydettikten sonra, az bir kazanç elde etmek için "Bu Allah'ındır" derler. Kendi elleriyle kaydettiklerinden ötürü yazıklar olsun onlara! Ve bütün kazandıklarından ötürü yazıklar olsun böylelerine!" (el-Bakara 2/79). Bu ayetin açıklaması için bk. Fahreddin er-Râzî, et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-gayb), Beyrut ts., Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, III, 140-141; Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul ts., Eser Neşriyat, I, 394; Muhammed Esed, Kur'an Mesajı (trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İstanbul 1997, s. 23. Ayrıca bu konudaki diğer âyetler için bk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm, İstanbul 1990, "semenen kalîlen" md.

<sup>44</sup> Montgomery Watt, tahrif konusunda "Meçhul Müslüman entelektüeller, Kur'an'daki üstü kapalı ifadelerden hareketle Yahudi ve Hıristiyan Kutsal Kitaplarının 'bozulmuşluğu' (corruption/tahrif) teorisini ayrıntılı biçimde ortaya koydular" iddiasında bulunur. Bunun amacını da "çöldeki saf düşünce yapısına sahip Arap'ı daha kıvrak

→

bir hoşgörü ortamı oluşturulamamış, aksine tartışma lafzî (literal) boyuta taşınmış ve kutsal metnin korunmasının bir aracı olan "te'vîl" ve "tefvîz" in amaç haline dönüştürülmesine yol açmıştır.

### C. KELÂM İLMİNİN BAŞLANGICI

Kelâm ilmi ilk olarak Mu'tezile elinde şekillendiği için bu ilmin başlangıcını Mu'tezile'nin başlangıcı olarak değerlendirmek mümkündür. Genel olarak kelâm düşüncesinin oluşumu, Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) kurduğu ders halkasından ayrılan Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) ile başlatılır. Ancak Hasan el-Basrî'ye nispet edilen *Risâle fi'l-kader* incelendiğinde onun kelâm meseleleri ile yakından ilgili olduğu görülür.<sup>45</sup> Her ne kadar Mu'tezile Hasan el-Basrî'yi kendilerinden sayarlarsa da, bu konuda bir açıklıktan bahsetmek oldukça zordur. Sünnîler onu kendilerinden kabul ederken sûfîler, ilk zahidlerden sayarlar.<sup>46</sup> Ancak Hasan el-Basrî'nin düşüncesinin Mu'tezile mezhebine kaynaklık ettiği de açık bir gerçektir. O sadece Mu'tezile üzerinde etkili olmamış, bütün bir Irak bölgesinin fikrî yapılanması ve gelişiminde önemli rol oynamıştır. Dolayısıyla kelâmı Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'den önce Hasan el-Basrî ile başlatmak daha isabetli olur.

Abbâsîlerin ilk dönemlerinde Vâsıl ve Amr'ın peşinden gidenlerin oluşturduğu, kelâmî tabirle "fırka"ya dönüştürdüğü Mu'tezile ve fikirleri Mu'tezile'ye yakın olmakla birlikte onlar tarafından kendilerinden kabul edilmeyen, Hişâm b. el-Hakem (ö. 179/795), Dırâr b. Amr (ö. 200/815), Bişr el-Merîsî (ö. 218/833) ve onun öğrencisi olan Hüseyin en-Neccâr (ö. 220/835) gibi şahıslar kelâmın kuruluş ve gelişmesinde büyük paya sahiptirler. Felsefî ve kelâmî fikirlere sahip olduğu bilinen Hişâm b. el-Hakem, "cüzlerin sonsuzca bölüneceği" görüşü ile Nazzâm'a (ö. 231/845) tesir etmiştir. Siyasî açıdan ise Râfizîlerden Mûsâ el-Kâzım'ın (ö. 183/799) oğlu Ali er-Rızâ'yı (ö. 203/818) imam tanıyan Kat'iyye'ye mensuptur.<sup>47</sup>

Bir çok görüşü Mu'tezile'ye benzemekle birlikte sonraki Mu'tezilîler tarafından kendilerinden sayılmayan<sup>48</sup> Dırâr b. Amr, özellikle insanların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı ve insan tarafından kazanıldığı şeklinde ifade edilebilecek "kesb" anlayışı ile Mu'tezile'den ayrılırken, Eş'arîlere bu hususta öncülük etmiştir. Şehristânî bu görüşünden dolayı olsa gerek onu Cebriyye'den sayar.<sup>49</sup> Muâviye karşısında Hz. Ali'yi desteklerken, Cemel Vakası'nda çekimser kalması onu ayrı bir konuma getirmektedir.

→

zekâlı şehirli Hıristiyan'ın iddialarına karşı korumak" (*İslâm'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, s. 109) şeklinde açıklar ve bu tahrif iddiasının Şam ve Irak gibi Hıristiyan şehirli nüfus ile temas kurulduktan sonra gerçekleştiği imasında bulunur. Halbuki bir önceki dipnotta da geçtiği gibi ilgili Kur'an ayetleri incelendiğinde bu konu üstü kapalı değil açıkça ifade edilmiştir. Yukarıdaki İncil ifadeleri dikkate alındığında İslâm inancı bakımından tahrif zaten açıktır. Ancak Kur'an'da kimi zaman metnin tahrifi ifade edilirken çoğu zaman da ilgili dinlerin bilgileri tarafından elde mevcut kutsal kitapların yorumu esnasında tahrif edildiği ifade edilmektedir. (Bu konuda bk. Muhammed Tarakçı, "İslâm Kaynaklarında İncil Tartışmaları", *Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar Sempozyumu*, Dinler Tarihi Derneği, Ankara 1-2 Kasım 2003)

<sup>45</sup> Hasan el-Basrî'ye nispet edilen *Risâle fi'l-kader*'in kelâm açısından incelemesi için bk. Osman Karadeniz, "Hasan el-Basrî ve Kelâmî Görüşleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fak. Der.*, sy. II, İzmir 1985. s. 135-156.

<sup>46</sup> Abdullah Aydınlı, "Hasan Basrî, Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri", *Atatürk Ü. İlahiyat Fak. Der.*, sy. 8, Erzurum 1988, s. 94.

<sup>47</sup> Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. R. Fırlalı), Ankara 1981, s. 233-253.

<sup>48</sup> el-Hayyât, *el-İntisâr*, Kahire ts., Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, s. 201-202.

<sup>49</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 102.



Ayrıca halifenin Kureys'ten olması gerektiği görüşünü de benimsemez.<sup>50</sup> Her ne kadar bize gelmemiş olsa da eserlerinin isimleri incelendiğinde itikadî ve siyasî bakımdan mutedil bir noktada durduğu görülür.<sup>51</sup>

Şehristânî (ö. 548/1153) tarafından Cebriyye'nin Neccâriyye koluna yakın sayılan Bişr el-Merîsî, Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrinin ilk ve etkili savunucularındandır. Ebû Hanîfe'nin ve Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) öğrencisi olmakla birlikte kelâma aşırı meyli dolayısıyla Ebû Yûsuf'un tenkidine hedef olduğu rivayet edilir.<sup>52</sup> Osman ed-Dârimî (ö. 280/894) ise onu Cehmiyye'den sayar ve sıfatlar konusunda ta'tîle (işlevsizliğe) meylettiğinden söz eder.<sup>53</sup>

Bunların ortak özelliği hem Helenistik kozmoloji ile diyaloga girmiş bulunmaları hem de erken dönem kelâmda kozmolojik eğilimlerin kurucusu olmalarıdır. Dırâr, hâdis olan âlemin arazlardan oluştuğunu iddia ederken, Hişâm stoik etki altında cismanî varlıkların âlemi teşkil ettiği iddiasında bulunmuştur.<sup>54</sup>

#### D. MU'TEZİLE İSMİ

Mu'tezile mensupları kendileri hakkında özellikle "Adalet ve Tevhid Topluluğu" anlamında "Ehlü'l-adl ve't-tevhîd" ismini kullanmışlardır.<sup>55</sup> Ancak bu isim yerine daha çok "cemaatten ayrılan/kopan" anlamında "Mu'tezile" ismi yaygınlık kazanmıştır. Özellikle Ehl-i Sünnet kelimesinin olumsuz anlamlarına vurgu yaparken, Mu'tezile mensupları, bu isimden kurtuluş olmadığını gördüklerinden olsa gerek kelimenin olumlu anlamlarını ön plana çıkarmaya çalışmışlardır. Sözlük itibarıyla "bir şeyden uzaklaştı, ondan ayrıldı" anlamına gelen "i'tizal" kelimesinden türeyen "Mu'tezile" kelimesi "bir şeyden ayrılan, ondan uzaklaşan" anlamlarına gelir. Kur'an'da bu kelime "*Bana inanınmadınızsa bari benden uzaklaşın (fa'tezilûnî)*"<sup>56</sup> şeklinde geçer. Nitekim Araplar "i'tezeltü'l-kavme" ifadesini "topluluktan ayrıldım, onlardan ayrı bir köşeye çekildim" anlamında kullanırlar.<sup>57</sup> İstilahta ise İslâm'da ilk zuhur eden itikadî fırkanın adı olarak geçmektedir. Ancak bu ismin onlara kendileri tarafından değil de, muhalifleri olan Sünnîler tarafından verildiği görüşü ağırlık kazanmaktadır. Kaynaklarda geçen hikâyelerin ortak paydası alındığında Hasan el-Basrî'nin öğrencilerinin kendisi hayattayken veya ölümünden sonra aralarındaki anlayış farklılığı ve fikrî anlaşmazlıklar nedeniyle iki gruba ayrıldığı; bunlardan merkezi temsil eden grubun Vâsıl ve Amr'ı marjinal ilân etmeleri neticesinde onlara "ayrılan" veya "bir köşeye çekilen" anlamında "Mu'tezile" denmiş olması kuvvetle muhtemel görünmektedir. Zira burada çok farklı bilgiler söz konusudur. Sözelimi "firak edebiyatı" diyebileceğimiz mezhepler tarihi kitaplarına göre Hasan el-Basrî hayattayken onun meclisinden Vâsıl ve Amr'ın "mürtekb-i kebîre=büyük günah işleyen" hususunda anlaşmazlık nedeniyle ayrılmaları üzerine, Hasan el-

<sup>50</sup> a.e., I, 104.

<sup>51</sup> bk. Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, s. 237-246.

<sup>52</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 101; Watt, a.g.e., 246-250.

<sup>53</sup> Osman ed-Dârimî, *Reddu'l-İmâmi'd-Dârimî alâ Bişr el-Merîsî*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fekî, Beyrut 1358, s. 3-4.

<sup>54</sup> Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, Leiden 1994, s. 7.

<sup>55</sup> Zühdfî Hasan Cârullah, *el-Mu'tezile*, Kahire 1366/1947, s. 5; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Ehl-i Sünnet Ehl-i Bidat Adlandırmaları*, Erzurum 2001, s. 31.

<sup>56</sup> ed-Duhân, 44/21.

<sup>57</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, ts. XI, 440; Mütercim Âsım, *Kâmus Tercemesi*, İstanbul 1305, III, 1436.

Basrî'nin içinde "i'tizal" kelimesini kullandığı bir sözden dolayı bu isim verilmiştir.<sup>58</sup> Ebû Bekr b. el-İhşîd ise Mu'tezile ulemasının, "Hasan el-Basrî zamanında Mu'tezile var olmakla birlikte, onun ölümü üzerine kürsüsüne geçen Katâde'nin (ö. 117/735) dersine Vâsîl ve Amr'ın katılmaması üzerine Katâde tarafından bu ismin verildiği" kanaatinde olduklarını nakleder.<sup>59</sup> Malatî ise daha farklı bir ihtimali gündeme getirir: Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hasan imamet davasından vazgeçip Muâviye'ye bey'at ettiğinde Hz. Ali tarafını tutan ancak bu işten memnun olmayan bir grup her iki tarafı (Hasan ve Muâviye) terk edip, insanlardan da ayrılmışlar (i'tizal), evlerine veya mescitlere çekilmişlerdir. Böylece halktan uzaklaşıp kendi köşelerinde ilim ve ibadetle meşgul olan bu topluluğa halk tarafından ayrılanlar anlamında Mu'tezile denmiştir.<sup>60</sup>

Mu'tezile içerisinde bu isim için olumlu yorum yapanlar, kendilerine göre "dalâlette olan Ehl-i Sünnet ve Hâricîler'den uzaklaşan, ayrılan" anlamını verirler.<sup>61</sup> Sözgelimi, meşhur *Tabakâtü'l-Mu'tezile* sahibi İbnü'l-Murtazâ, "Sizden de Allah'tan başka yalvardıklarınızdan da ayrılıyorum (a'tezilü)"<sup>62</sup> mealindeki ayeti delil getirerek i'tizâl kelimesine olumlu bir anlam yükler. Ayrıca "Onların dediklerine sabret ve güzelce onlardan ayrıl"<sup>63</sup> mealindeki ayete dayanarak bir önceki ayetteki "i'tizal" kelimesinin anlamının, bu ayetteki "hicret" anlamında olduğunu iddia eder.<sup>64</sup> Böylelikle "Mu'tezile" kelimesi muhaliflerin yüklediği "cemaatten uzaklaşan, hayırdan kaçan" şeklindeki olumsuz anlamından "dalâletten ve kötülükten ayrılan, uzaklaşan ve kötülüğün bulunduğu yerden hicret eden" şeklindeki olumlu anlama dönüşür.

## E. MU'TEZİLE'NİN İLK DÖNEMİ

Kesin bir tarih vermek mümkün olmamakla birlikte Halife Hârûn Reşîd (169-193/786-809) zamanında Mu'tezile, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849) önderliğinde Basra ve Bişr b. el-Mu'temir (ö. 210/825) önderliğinde Bağdat ekollerine ayrıldı.<sup>65</sup>

### 1. Basra Ekolü

Basra ekolü ismini, hayatının küçük bir kısmını Basra'da geçiren Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'tan alır. Bu zat, kelâma "atomcu düşünce"yi sokan kişi olarak görülür. Yeğeni olan İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm (ö. 231/845) ise atomculuğun benimsenmesine şiddetle karşı çıkmıştır. Buna karşılık Nazzâm, stoik düşünceden esinlenerek "Âlemin somut cisimlerden oluştuğunu iddia eden Hişâm b. el-Hakem ile Ebû Bekir el-Es'am'ı takip etmiştir. Öyle görünüyor ki, Nazzâm, ses ve renk gibi sıfat ve özellikler hususunda diğer mütekellimler ile çatışma içerisinde.<sup>66</sup> Nazzâm'ın kozmolojik görüşleri

<sup>58</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 62; M. Şerefeddin, "Kaderiye Yahud Mu'tezile", *Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fak. Mec.*, sene 4, sy. 15, İstanbul 1930, s. 118. (Fahreddin er-Râzî, bu isimlendirmenin Hasan el-Basrî tarafından değil Vâsîl ve Amr'ın meclisten ayrılıp ayrı bir meclis teşekkül ettirmeleri sonucu halk tarafından yapıldığı iddiasına yer verir. bk. *İ'tikâdâtü'ş-Şâfi'î'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, Beyrut 1407/1986, s. 37).

<sup>59</sup> İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 201.

<sup>60</sup> Malatî, *et-Tenbîh ve'rad*, Beyrut 1388/1968, s. 36. (Nâşî el-Ekber (ö. 293) ise, Hz. Ali ile Hz. Talha ve Zübeyr arasında vukû bulan Cemal olayına karışmayanların (i'tizâl) o dönemde 'Mu'tezile' olarak isimlendirildiklerini; Mu'tezile'nin reisleri olan Vâsîl b. Ata ve Amr b. Ubeyd'in de bu görüşü benimsediklerini nakleder. bk. *Mesâilü'l-İmâme* (nşr. Josef Van Ess), Beyrut 1971, s. 17)

<sup>61</sup> Mütercim Âsım, *a.g.e.*, III, 1436.

<sup>62</sup> Meryem 19/48.

<sup>63</sup> el-Müzzemmil 73/10.

<sup>64</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, Beyrut 1380/1971, s. 2.

<sup>65</sup> Watt, *a.g.e.*, s. 274; Dhanani, *a.g.e.*, s. 7.

<sup>66</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 304; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 70.

öğrencisi Osman el-Câhız (ö. 255/869) tarafından *Kitâbü'l-hayevân* adlı eserde tespit edilmiş ve günümüze ulaşmıştır.<sup>67</sup> Nazzâm'ın bir diğer öğrencisi ise felsefe ile uğraştığı iddia edilen Ahmed b. Hâbit'tir (ö. 232/847).<sup>68</sup> Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın bir diğer öğrencisi Ebû Ya'kûb es-Şahhâm (ö. 280/853) "Ma'dûmun şey olduğu" görüşünü ileri sürmüştür. Ebû'l-Hüzeyl'e karşı kitap yazması ve Sünnî kelâmın öncüsü kabul edilen İbn Küllâb (ö. 240/854) ile tartışmasıyla bilinen Hişâm el-Fuvatî (ö. 218/833) de Basra okulunun önde gelenlerindedir. "Mânâ" kavramını sıfat anlamında ilk defa kullanan Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830) de Basra ekolünün önemli ismidir.<sup>69</sup>

## 2. Bağdat Ekolü

Bağdat ekolüne mensup ilk Mutezilîler Abbâsî yönetimi ile yakın ilişkiye girdiler. Ekolün önderi "tevellüd" fikrini ilk ortaya atan Bîsr b. Mu'temir'dir.<sup>70</sup> Onun öğrencileri arasında Sümâme b. Eşres en-Nemîrî (ö. 213/828), Ebû Mûsâ el-Murdâr (ö. 226/841) ve Halife Mu'tasım'ın (218-227/833-842) iktidarında 218-234/833-848 yılları arasında cereyan eden meşhur "mihne" olayının yürütücüsü konumunda olan Ahmed b. Ebû Duâd (ö. 240/854) vardır.<sup>71</sup> Kur'an'ın yaratılmış olduğu inancını ifade eden "Halku'l-Kur'an" problemi, Mu'tezile ile karşıtları arasındaki farkın belirleyici bir ölçütü sayılmıştır. Halku'l-Kur'an'ı yani Kur'an'ın yaratılmışlığını kabul ve ikrar edenler Mu'tezile, bu hususta sükût veya red tavrını benimseyenleri karşıt olarak görülmüştür. Karşıt tavır ortaya koyan ve muhalefetin başını çeken de Sünnî kesim olmuş, o kesimden Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) sembol isim olarak öne çıkmıştır. Kur'an'ın yaratılmışlığı etrafında cereyan eden "Mihne" olayı Halife Mütevekkil'in (232-247/847-861) iktidarına kadar sürmüştür. Mütevekkil İbn Ebû Duâd'ı görevden uzaklaştırmış (237/852) ve mahkemelerdeki Mutezilî yargıçların görevlerine son vermiştir.<sup>72</sup> Bu şekilde siyaset ve sosyal faaliyetlerden uzaklaşan Bağdat Mu'tezilesi "Allah'ın varlığı, sıfatları, kâfirin durumu, Kur'an'ın tabiatı, Allah'ın âlemlerle ilişkisi ve yaratma" konularına yönelmiş/dönmüşlerdir.

Bu ekolün diğer isimleri şunlardır: Murdar'ın öğrencisi olan Ca'fer b. Harb (ö. 236/850), onun öğrencisi olan ve "Âlem cisimlerden oluşmuştur" görüşünün sahibi olan Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah el-İskâfî (ö. 240/854), Murdar'ın bir diğer öğrencisi olan Ca'fer b. Mübeşşir (ö. 234/848); Hem Ca'fer b. Harb hem de Ca'fer b. Mübeşşir'in öğrencisi olan Ahmed b. Hüseyin Ebû Mecâlid (Mehâlid) el-Bağdadî (ö. 240/854) ve İbnü'r-Râvendî'nin (ö. 245/859) Mu'tezile'ye eleştiri olarak kaleme aldığı (ö. 298/910) *Fadîhatü'l-Mu'tezile* adlı kitabına karşı Mu'tezile'yi savunmak için *Kitâbü'l-İntisâr* adlı eseri yazan Ebû Mücâlid'in öğrencisi Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât'tır (ö. 300/913).<sup>73</sup>

<sup>67</sup> bk. Câhız, a.g.e., V, 10-25.

<sup>68</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 73-74.

<sup>69</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 168; Basra Mu'tezilesi hakkında geniş bilgi için bk. Watt, a.g.e., s. 274-279; Dhanani, a.g.e., s. 9.

<sup>70</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 78. Malatî, Bîsr'in Basra'dan gelerek, Bağdat'ta bu okulu kurduğunu, bundan rahatsız olan Hârûn Reşîd'in onu hapsedtiğini iddia eder (bk. a. g.e., s. 38).

<sup>71</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 72-74; Zühdfî Hasan Cârullah, a.g.e., s. 163-164.

<sup>72</sup> Mes'ûdî, *Mürâcu'z-zehab*, Kahire 1385/1965, IV, 86; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, Beyrut 1406/1986, V, 291.

<sup>73</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Münye ve'l-emel (Fırak ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr- İsmâüddin Muhammed Ali, içinde) Kahire 1972, s. 90-92; Malatî, a.g.e., s. 38; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 42. Bağdat Mu'tezilesi hakkında geniş bilgi için bk. Watt, a.g.e., s. 279-282; Dhanani, a.g.e., s. 8; Muhammed Hicâzî, "el-Mu'tezile" (Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*'ın başında), Kahire ts., Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, s. 7-28.

## F. MİHNE DÖNEMİ: KELÂMCİ HADİSÇİ ÇATIŞMASI

İslâm düşünce tarihinde Mihne olayına kutuplaşmaya neden olan ilk ideolojik tartışma denilebilir. Devletin desteğini arkasına alan Bağdat Mu'tezile okulu, halkın (tebaa) inancını düzeltmek adına "Kur'an'ın yaratılmış" olduğu fikrini kabul ettirmek için ideolojik bir dayatmaya başvurdu.<sup>74</sup> Abbâsî halifesi Me'mûn (198-201/813-817) tarafından kurulan bu Mihne müessesesi, sapıklık sayılan bir fikre karşı ilk teşkilâtli ve sistematik soruşturma-araştırma kurumu olarak sapıklığın kökünün kazanması için İslâm tarihinde kurulmuş en eski resmî teşebbüs sayılır.<sup>75</sup> Bunun karşısında Ahmed b. Hanbel'in başını çektiği Sünnî muhalefet bulunmaktaydı. Bu uygulamanın neticesinde toplumun Sünnî kesimine ve önderlerine yönelik baskı ve yıldırma politikası yürütülmüştür. Ayrıca Mu'tezile, adalet ve ilâhî sıfatlar probleminde aşırı gitme yani, Allah'ın her şeyden münezzehe olduğu fikrini samimi olarak korumak endişesinden hareket ederek Kur'an ve hadîste teşbih ifade eden bütün sözleri akılcı bir ruhla izah etmişler ve sonunda bütün ilâhî sıfatları inkâr etmişler gibi bir görüntünün oluşmasına zemin hazırlamışlardır.<sup>76</sup> Bu da halkın tepkisine ve ona bağlı olarak Sünnî inancın halk arasında iyice kökleşmesine neden olmuştur. Özellikle bu mücadelede ön plâna çıkan Ahmed b. Hanbel, Mu'tezile ve onun temsil ettiği hadisçiler de toplum içerisinde itibarlı konuma gelmişlerdir. Mütevekkil'in halifeliği ile birlikte kelâmcılar itibardan düşmüş ve hadisçiler resmî çevrelerde büyük bir itibar kazanmışlardır.<sup>77</sup> Nitekim Mütevekkil'in şu fermanı bunun belgesidir: "Din üzerinde akli düşünce ve araştırmalar terk edilecek, halkın Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık zamanlarında meşgul oldukları işler bırakılacak, halk teslim ve taklide tâbi olacaktır. Hadis âlimleri hadis nakletmeye devam edeceklerdir."<sup>78</sup> Hadisçiler bu zaferi elde etmekle birlikte Mu'tezile'nin yerini dolduracak donanım ve birikime sahip değillerdi. Zira onların metotları kişileri naslar çerçevesinde eğitmeye yönelik akıldan ziyade duygulara hitabeden "iknaî" bir yöntemdi.<sup>79</sup> Ancak hadisçilerin bu çabalarının bir "reddiye edebiyatı" oluşmasına ve hadisler üzerinde titiz çalışmaların yapılmasına yönelik olumlu bir katkısı olmuştur. Sözelimi İbn Kuteybe (ö. 276/889), *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*'in girişinde bir dostunun "kelâmcıların hadisçileri hor görüp hakaret ettikleri, uydurma ve çelişkili rivayetlerde bulunmakla ve yanlışa sapanlara bu hadisleri dayanak yapma imkânı vermekle suçladıkları, bunlara bir kimsenin çıkıp cevap vermediği" şeklindeki yakınmasını dile getirdikten sonra kendisinin bu maksatla bu kitabı yazdığını ifade eder. Aslında bu hususta kendisinin de daha önceden rahatsızlık duyduğu "*Garîbü'l-hadîs* adlı kitabına bu konuda bir bölüm yazdım" demesinden anlaşılmaktadır.<sup>80</sup> İbn Kuteybe'nin çağdaşı olan ve Seleff kesimin önderi konumunda bulunan Ahmed b. Hanbel'in *er-Red ale'z-Zenâdika*<sup>81</sup> adlı eseri ve hadisçilerin önde

<sup>74</sup> M. Plessner, "Mihne", İA, İstanbul 1971, VIII, 292-294.

<sup>75</sup> Philip K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1980, II, 661.

<sup>76</sup> Fazlur Rahman, *İslâm* (trc. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın), İstanbul 1992, s. 125.

<sup>77</sup> Osman Aydın, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Ankara 2003, s. 109-114.

<sup>78</sup> Mes'ûdî, a.g.e., IV, 86; İbnü'l-Esîr, a.g.e., V, 291; İrfân Abdülhamid, *Dirâsât fi'l-firak ve'l-akâidi'l-İslâmiyye*, Beyrut 1404/1984, s. 145-146.

<sup>79</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 44.

<sup>80</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*, Beyrut 1393/1972, s. 3, 12-13.

<sup>81</sup> bk. Ahmed b. Hanbel *er-Red ale'z-Zenâdika*, Ali Sâmî en-Neşâr- Ammâr et-Tâlibî, *Akâidü's-Selef*, İskenderiye 1971, s. 52.

gelenlerinden Buhârî'nin ise *Halku ef'âli'l-ibâd*<sup>82</sup> adlı eseri de benzer amaçla yazılmıştır. Ali Sâmî en-Neşşâr, Selef tarafından bilhassa Mu'tezile'ye yönelik reddiye tarzında yazılmış benzer nitelikte yirmiyeye yakın eseri tespit etmiştir.<sup>83</sup> Ancak bütün bu çabaların, muhatabı kınama ve görüşlerini reddetmenin ötesine geçmediği ve bir tez ortaya koymaktan uzak olduğu da bir gerçektir. Çünkü her ne kadar hadisçilerin kullandığı bu iknaî metot yardımıyla muhatapla duygusal bir ilişki ve psikolojik yakınlık kurulabilse de zihninde bir takım "şüphe"ler bulunan veya İslâm inancına karşı "önyargı" taşıyan kişilere karşı başarılı olması mümkün değildi. Nitekim bu ihtiyaca binaen anılan bu üç müellif döneminde yani hicrî III. asrın başlarında yavaş yavaş Mu'tezile'nin bıraktığı boşluğu doldurmaya aday Sünnî kelâm oluşumu başlamıştır.

Başta İbn Küllâb el-Basrî (ö. 240/854) olmak üzere Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/858) ve İbn Küllâb'ın öğrencisi olan Kalânîsî (ö. 255/869) bu oluşumun önderleri olarak görülmektedir. Bunlar selef inanç esaslarını kelâmî delillerle ve yöntemlerle destekleyerek yeni bir anlayış geliştirmeye çalışmışlardır.<sup>84</sup> Ancak Mu'tezile'ye karşı büyük bir zafer elde etmiş ve halife Mütevekkil'in desteğini kazanmış olan hadisçiler bu çalışmalardan memnun olmamış hatta hareketin önderi Ahmed b. Hanbel dostu olan Hâris el-Muhâsibî'yi terk etmiştir.<sup>85</sup> Bu tavırlar hem itikadî alandaki çabaların hem de yeni oluşumların vücut bulmasına imkân vermemiştir. Ancak inanç esaslarını kelâm metodu ile ifade etme ve savunma çabaları daha sonra gelecek olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye hem yol göstermiş hem de kelâmî fırkaların oturacağı zemin için bir ön çalışma olmuştur. Nitekim Eş'arî bu zemin üzerinde Mu'tezile'den edindiği kelâmî tecrübe ve birikimi de ustaca kullanarak Selefî kesimin inanç değerlerini kelâmî ilkelere mezcederek yeni bir kelâmî çizgi açmıştır. Bu çizgi, Ebû Bekir Bâkîllânî, Ebû Bekir İbn Fûrek (ö. 406/1015) Ebû İshâk İsferyânî (ö. 418/1027) ve Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) gibi isimlerle olgunlaştırılmış ve sağlam bir yapıya kavuşturulmuştur.<sup>86</sup> Aynı dönemde Eş'arî'ye paralel olarak Maverâünnehir'de özellikle Hanefî ulema arasında şöhret kazanmış olan Ebû Mansûr Mâtürîdî tarafından Mu'tezile'ye muhalif ikinci Sünnî kelâm mezhebi olan Mâtürîdîliğin temelleri atılmıştır (ö. 333/944).<sup>87</sup> Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin başlattığı ilim çizgisinde olmakla birlikte kelâmî metodu benimsemiş olması açısından ondan farklı ve ileri bir noktayı temsil etmektedir. Onun günümüze ulaşan *Kitâbü't-Tevhîd* adlı kelâma dair eseri ve *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı tefsiri bu tespiti destekleyen belgelerdir. Nitekim bir sonraki yüzyılın önde gelen Hanefî âlimlerinden Ebü'l-Yûsr Muhammed Pezdevî (ö. 493//1100) onu Ehl-i Sünnet'in reislerinden sayar.<sup>88</sup>

<sup>82</sup> bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Buhârî'nin *Halku ef'âli'l-ibâd* ve Akaid İlmindeki Yeri", *Buhari Sempozyumu*, Kayseri 18-20 Haziran 1987; a.mlf., "Halku Ef'âli'l-İbad", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 369-371.

<sup>83</sup> Ali Sâmî en-Neşşâr, "Mukaddime" (Ali Sâmî en-Neşşâr- Ammâr et-Tâlibî, *Akaidü's-Selef*), İskenderiyye 1971, s. 5-7.

<sup>84</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 44, 150-151; Muhittin Bağçeci, *Kelâm İlmine Giriş*, Kayseri 2000, s. 9-10; Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, s. 57-96.

<sup>85</sup> İrfân Abdülhamid, a.g.e, s. 147-148.

<sup>86</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 44; İrfân Abdülhamid, a.g.e, s. 149, A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, İstanbul 1987, s. 268.

<sup>87</sup> Taşköprüzâde, *Miftâhu's-seâde*, Kahire, ts. Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, II, 151-152.

<sup>88</sup> Ebû Yûsr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi* (trc. Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1988, s. 3; ayr. bk. Hüseyin Kahraman, *Mâtürîdîlikte Hadis Kültürü*, Bursa 2001, s. 1-21.

## G. MİHNE SONRASI MU'TEZİLE/MU'TEZİLE'NİN İKİNCİ DÖNEMİ

Mu'tezile'nin ikinci dönemi, Basra Mu'tezilesinden Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Bağdat Mu'tezilesinden Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî (ö. 319/931) ile başlar. Bu dönemde "Bağdadî" ya da "Basrî" nitelemesi bölgesel aidiyeti değil fikrî (doktrinel) aidiyeti göstermektedir. Örneğin el-Belhî, Bağdat'ta öğrenim görmüştür ama hayatının büyük bir kısmını Belh'te geçirmiştir. Buna karşılık Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim (ö. 321/933) Basra'da ikamet etmişlerdir. Ancak dördüncü yüzyılın sonuna doğru Kâdî Abdülcebbar ve ders halkasında bulunan öğrencileri Rey'de meskûn idiler. Van Ess, bu dönemi "Mu'tezile'nin skolastik devri" olarak adlandırır.<sup>89</sup> Bu dönem, her ne kadar olumsuz bir takım görüntüler bulunursa da, özellikle kozmolojik problemlerin tartışıldığı bir ortama sahne olmuştur. Önceki kelâmcıların kıyasî (analojik) yaklaşımları geçerliliğini sürdürmekle birlikte Platon ve Aristo geleneğine bir kayış da söz konusudur. Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim, Mu'tezile'ye meydan okuyan Tabiatçılar ve Dehri'lere karşı direnmişler ve özellikle İbn Râvendî ve takipçilerine karşı mücadele etmişlerdir. Ancak Bağdat kolunun temsilcisi Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin o dönemde ne konumda bulunduğunu, eserleri veya onunla ilgili bilgiler bize ulaşmadığı için bilemiyoruz. Bununla birlikte arkadaşı ve ünlü filozof Kindî'nin (ö. 252/866) öğrencisi olan Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934) felsefenin bazı prensiplerini ve kabullerini kelâma monte etmiştir. Örneğin "hala=boşluk=vacuum"un varlığını reddetmiş ve bunun ispatı için çaba sarf etmiştir. Ayrıca Şeyhu'l-Müfid'in (ö. 413/1022) nâkillerinden Ebû'l-Kâsım'ın Bağdat geleneği içerisinde, Ebû Ali el-Cübbâî'nin Basra geleneğindeki yerine benzer bir konuma sahip olduğunu görüyoruz.<sup>90</sup>

Ebû Ali'nin bir diğer önemli öğrencisi Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935), takriben 300/922 yılında Mu'tezile'den ayrılıp Ehl-i Sünnet tarafına geçmiştir.<sup>91</sup> O dönemde Ahmed b. Hanbel Sünnîliğin temsilcisi olarak görüldüğünden onun tarafına geçtiği yaygın bir görüş olmakla birlikte İbn Küllâb el-Basrî'ye (ö. 240/853) nispet edilen Küllâbiye mezhebine geçtiği de iddia edilmektedir.<sup>92</sup> Ancak Şehristânî, Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra her ne kadar Selef topluluğuna katıldığını söylüyorsa da "Onların mezheplerini kelâmî ilkelerle destekledi"<sup>93</sup> sözünden gerçekte onun bağımsız hareket ettiği ve kendi fikrî oluşumunu gerçekleştirme peşinde olduğu anlaşılmalıdır. O dönemde her ne kadar keskin itikadî farklılıklar söz konusu olsa bile, kelâm geleneğinin doğal sonucu olarak hem Mu'tezile hem de Eş'arîler aynı kozmolojik problemlerle ilgilieniyordu ve kurdukları kozmolojik çatı da birbirinin benzeri durumdaydı. Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı kitabında bunu görmek mümkündür. Aslında Ebû Ali el-Cübbâî ile Ebû Hâşim el-Cübbâî arasında, problemlere yaklaşım farkının yanı sıra keskin epistemolojik farklılık da bulunmaktadır. Malatî yirmi dokuz

<sup>89</sup> bk. Josef Van Ess, "Mu'tazilah", *The Encyclopedia of Religion*, ed: Mircea Eliade, New York 1987, X, 223.

<sup>90</sup> Watt, a.g.e., s. 272-314; Dhanani, a.g.e., s. 6-14.

<sup>91</sup> İbn Asâkir, *Tebîyünü kezîbi'l-müfterî*, Beyrut 1404/1984, s. 38-45.

<sup>92</sup> Abbâs b. Mansûr es-Seksekî el-Hanbelî, *el-Burhân fî ma'rîfeti akâidi ehli'l-edyân*, Kahire 1400/1980, s. 20; İzmîrlî İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1341-0339, I, 109; Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, Erzurum 1995, s. 61.

<sup>93</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 44.

konuda oğul Cübbâî'nin babasına muhalefet ettiğini nakleder.<sup>94</sup> Nitekim onlar arasındaki bu farklılıkları Kâdî Abdülcebbar da (ö. 415/1025) zikretmektedir.<sup>95</sup>

Büveyhîler döneminde özellikle vezir Sâhib b. Abbâd'ın destek ve teşviki ile Horasan bölgesinde Mu'tezile lehine gelişen ortam, Kâdî Abdülcebbar gibi son dönem Mu'tezilesinin güçlü ve velûd âliminin yetişmesine vesile olmuştur. Kâdî Abdülcebbar söz konusu ortamın sağladığı imkânla fıkıh usûlü alanında *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkıh* adlı eseri ile bilinen Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) ve *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* adlı eserin sahibi olan Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî (ö. 450/1058) gibi Mutezile'nin iki önemli simasını yetiştirmiştir.<sup>96</sup> Bu bilgiler o dönemdeki siyasî karmaşaya rağmen V. ve VI. asırda (M. X. ve XI. y.y.) Horasan şehirlerinde canlı bir kelâm tartışmasının varlığını göstermektedir. Bu dönemde aynı zamanda Şîî Büveyhî iktidarının teşvikiyle Mu'tezile ile Şîa'nın ciddi anlamda bir temasın bulunduğu da bir gerçektir. Sözgelimi Kâdî Abdülcebbar'ın hocası olan Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979) ile Şîî ulema karşılıklı görüşmeler yapıyorlardı.<sup>97</sup> Zaten bu ilişkiler önceki dönemlerde bir ölçüde kurulmuştu. Sözgelimi, Benî Nevbahtî ailesinden Ebû Sehl en-Nevbahtî (ö. 311/924) ve Hasan b. Mûsâ (ö. 310/923) kanalıyla İmâmiyye Şîası ile başlayan ilişkiler bu dönemdeki ilişkilere temel teşkil etmiştir. Benzer şekilde, Kâsım b. İbrâhim er-Ressî (ö. 264/860) zamanında başlayan Zeydiyye ile ilişkiler Hâdî ile'l-Hak (ö. 298/911) ile önemli mesafe kat etmiş ve bu dönemde âdeta olgunluk devresine ulaşmıştır.<sup>98</sup>

Merkezi temsil eden Bağdat'ta ise halife Mütevekkil'in iktidarı ile devlet nezdinde itibar yitiren Mu'tezile, halife Kadir (381-422/991/1031) zamanında (408/1017) yasaklı mezhep haline gelmiş ve bağlıları halife fermanı ile mezhebi terke zorlanmışlardır. Maverâünnehir ve Hindistan bölgesinin kudretli sultanı Gazneli Mahmut (388-421/998-1030) halifenin bu emrini en sıkı uygulayan sultan olmuş, kendi hakimiyet bölgesinde Mu'tezilîleri takibata uğratmıştır.<sup>99</sup> Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün Eş'arî yanlısı politikası<sup>100</sup> ile başta Irak bölgesi olmak üzere Ortadoğu'da Eş'arîlik yaygınlık kazanmış; Mu'tezile ise Horasan'ın kuzeydoğusuna ve Maverâünnehir tarafına çekil-

<sup>94</sup> Malatî, a.g.e., s. 40.

<sup>95</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, Kahire 1384/1965, s. 129, 395.

<sup>96</sup> Bunların yanı sıra, Ebu'l-Kâsım el-Büstî (ö. 420/1029), Şerîf el-Murtezâ (ö. 436/1044), Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed el-Metteveyh (ö. 469/1076) de öğrencileri arasında sayılmaktadır. (Geniş bilgi için bk. Metin Yurdagür, "Son Dönem Mu'tezile'sinin En Meşhur Kelâmcısı Kâdî Abdülcebbar", M.Ü. İlahiyat Fak. Der., sy. 4, İstanbul 1986, s. 116-136)

<sup>97</sup> Orhan Şener Koloğlu, *Kâdî Abdülcebbar'da Adalet Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa 2000, s. 20-24; Mahmut Ay, "Mu'tezile'den Arta Kalan Mu'tezile", *İslâmiyât*, Ankara 2003, c. V, sy. 1, s. 134, 142.

<sup>98</sup> Aslında Mu'tezile-Zeydiyye ilişkisini Vâsıl b. Atâ ile Zeyd b. Ali (ö. 122/740) görüşmelerine kadar götürmek mümkündür. bk. İsa Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Samsun 1996, s. 93; Orhan Şener Koloğlu, a.g.e., s. 19.

<sup>99</sup> Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti* (trc. Salih Şaban), İstanbul 2000, s. 241.

<sup>100</sup> Bu politikanın uzantısı olarak kurulan Nizâmiye medreselerinde ağırlıklı olarak Eş'arîlik eğitimi verilmesi, sadece Mu'tezile'nin değil o dönemin diğer Sünnî kelâm okulu olan Matürîdîliğin de gerilemesine neden olmuştur. Sözgelimi Eş'arîliğin müteahhirün döneminin başlangıcı kabul edilen Gazzâlî ve ardından gelen ünlü Eş'arî bilgileri Nizâmiye sonrası aynı program çerçevesinde kurulan medreselerde yetişmişlerdir. Osmanlı medreseleri bile Nizâmiye'nin etkisinden kurtulamamıştır. Bu medreselerde kelâm alanında Eş'arî eserlerinin okutulması bunun en çarpıcı örneğidir. Belki bu nedenle olacak Gazzâlî ile çağdaş olan Ebü'l-Maîn en-Neseffî'den sonra o çapta bir Matürîdî âlimi yetişmemiştir. Nizâmiye ve dönemindeki etkisi için bk. Hüseyin Atay, *Osmanlılar'da Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 1983, s. 32-33; M. Şerefeddin, "Kelâm Şaşıları", *Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fak. Mec.* sene 5, sy. 24, İstanbul 1932, s. 30; a.mlf., "Selçuklular Devrinde Mezâhib", *Türkiyât Mecmuâsı*, I, İstanbul 1925, s. 108.

miştir. O bölgede Hanefilik hâkim olmakla birlikte özellikle Harezmi'de Hanefiler arasında Mu'tezile varlığını sürdürmüştür. Harzemşahlar, Mu'tezile'ye siyâsî destek vermişler ve o fikrin en azından bir süre daha yaşamasını temin etmişlerdir. Zaten Harezmi bölgesi, "Şiî-Mutezilîlik" (Şiîleştirilmiş Mu'tezile) başlamadan önceki saf Mu'tezile'nin son kalesi olmuştur.<sup>101</sup> Harezmi'de Mu'tezile mezhebi o kadar yaygınlaşmıştır ki, halk çarşılarında bile felsefe ve kelâm meselelerini rahatça münakaşa edebilir bir duruma gelmiştir. Bununla birlikte münazara ve münakaşalarda yüksek bir edep ve fikre saygı korunmuştur.<sup>102</sup> O bölgeleri dolaşan ve bir çok âlimle münazara da bulunan Fahreddîn er-Râzî, kendi döneminde Mu'tezile'den geriye Ebû Hâşim el-Cübbâî ile Ebû Hüseyin el-Basrî'nin taraftarlarının kaldığı bilgisini vermesi yukarıdaki kanaatleri destekler mahiyettedir.<sup>103</sup> Bu bölgede Mu'tezile'nin en güçlü temsilcisi, meşhur *el-Keşşâf* tefsirinin müellifi olan ünlü dil ustası Zemahşerî'dir. Moğol yayılmasının sonucu Harzemşahların tarih sahnesinden çekilmesiyle birlikte Mu'tezile de tarih sayfalarındaki yerini almıştır. Diğer bir ifade ile bu dönemden sonra artık Mu'tezile fikir olarak Zeydiyye ve İmâmîyye Şîası içerisinde varlığını sürdürmüştür. Moğol istilasından sonra artık saf Mu'tezile'nin varlığından bahsedilmemesi de bunu göstermektedir.

## İ. MU'TEZİLE'NİN İTİKADÎ GÖRÜŞLERİ: BEŞ ESAS

Eserleri günümüze ulaşan az sayıda Mu'tezilî âlimlerden biri olan Kâdî Abdülcebbar *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*<sup>104</sup> adlı eserinde Mu'tezile'nin temel prensipleri olan 'beş esas' hakkında verdiği bilgiler ana hatlarıyla şöyledir:

1. *Tevhîd*: Allah'ı bir ve şerikinin olmadığını bilmek ve ikrar etmektir. İkrar ve ilim birlikte bulunmalıdır. İkrarsız ilim, ilimsiz ikrar ile tevhid gerçekleşmez. Tevhidin gerçekleşmesi için Allah'a yaraşır sıfatları ispat, yaraşmayanları nefyetmek gerekir. Mutezile tartışmasız dört sıfatı kabul eder: Kâdir, âlim, hayy ve mevcûd. Ebû Hâşim'e göre sıfatlar: Kâdir, âlim, hayy ve mevcûd, semî', basîr, müdrîk, kârihtir. Ancak bu sıfatların zatî olup olmaması hususunda ihtilâf vardır. Bu sıfatların âciz, câhil, ma'dûm gibi zıtları ise Allah hakkında muhaldir.

2. *Adl*: Allah'ın bütün fiillerinin hasen (güzel) olduğuna ve O'ndan kabîh (çirkin) fiil sadır olmayacağına inanmaktır. Buradaki güzellik ve çirkinlik görünüş açısından değil, hikmet açısındandır. Zira görünüşte çirkin olan bir şey hikmet açısından güzel olabilir. Adlin gereği olarak Allah müşriklerin çocuklarına babalarının günahı sebebiyle azap etmez, yalancılara mucize vermez, kuluna gücünden fazlasını yüklemeyiz. Helâk olan, bir gerekçe ile helâk olur, kurtulan da bir gerekçe ile kurtulur. Bütün nimetler Allah'tandır. Allah kulun menfaati (salâhı) doğrultusunda muamelede bulunur. Bağdat kolu Allah'ın aslâh yani kulun menfaati yönünde kula muamelede bulunmasının vâcib olduğu görüşündedirler.

<sup>101</sup> Wilfred Madelung, "The Spread Maturidism and Turks", (*Religious Schools and Sects in Medieval İslam* içinde), London 1985, s.39-40.

<sup>102</sup> Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi*, İstanbul 1978, s. 282.

<sup>103</sup> Fahreddîn er-Râzî, *İ'tikâdâtü fıraki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, s. 48.

<sup>104</sup> Bu eser bazı araştırmacılar tarafından Kâdî Abdülcebbar'ın öğrencisi Kıvâmüddin Mankdîm (Menakdim/Mankadim) diye bilinen Ahmed b. Ebî Hâşim Şeşdiv el-Kazvîni'ye (ö. 425/1034) nispet edilmektedir. Eserin nâşiri ise Kâdî'ye nispetinde ısrarlı görünmektedir. (bk. Alnoor Dhanani, a.g.e., s. 13; Metin Yurdagür, a.g.m., s. 133; M. Said Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998, s. 162).



3. *Va'd ve Va'îd*: Va'd, bir kişiye hayır ulaşması, va'îd ise bir kişinin zarara uğramasıdır. Bu ilkenin gereği olarak Allah kendisine itaat edene sevap, asi olana da ceza (ikâb) verir. Allah'ın sözünden dönmesi (hulf) söz konusu değildir.

4. *el-Menzile beyne'l-menzileteyn*: İki yer arasında bir yer anlamına gelen el-Menzile beyne'l-menzileteyn Mu'tezile ıstılahı olarak, büyük günah işlemiş olanın (sâhibü'l-kebîre) iki isim (mü'min-kâfir) veya iki hüküm (iman-küfür) arasında olması demektir. Buna göre böyle kimseye dünyada mü'min ve kâfir isimleri verilemeyeceği gibi, iman ve küfür hükmü de uygulanamaz.

5. *el-Emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-münker*: İyiliğe teşvik kötülükten sakındırma anlamına gelen bu ilke hususunda İslâm ümmeti içerisinde ihtilâf yoktur. İhtilâf iyinin ve kötünün ne olduğu ya da nasıl bilineceği hususundadır. Kimine göre aklın kötü olarak bildiği kötüdür, kimine göre ise naklin kötü olarak nitelediği kötüdür. Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre akıl ve nakille, Ebû Hâşim'e göre ise birine zulüm edilmesi hariç nakille bilinir.

el-Emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-münker yani iyiliğe teşvik ve kötülükten sakındırma yükümlülüğü;

1. Münker ve ma'rufun bilinmemesi
2. Çirkinliğin işlendiği yerde bulunulmaması,
3. Daha büyük bir zarara neden olma durumu, (bir kişi için büyük bir cemaate ceza vermek gibi)
4. Sonucunda mala veya cana zarar gelmesi ihtimalinin bulunması gibi durumlar söz konusu olduğunda kişiden düşer.<sup>105</sup>

## SONUÇ

"Bir toplum geliştikçe, o toplumun dininde de çok sayıda ve çok derecede dinî fonksiyon ve kapasite –başka kültür kurumlarında olduğu gibi- ortaya çıkar. Bazı dinlerde bu dinî fonksiyonlar arasındaki farklılaşma öyle geniş bir yelpazeye oturur ki, neticede biri halka diğeri de dini meslek edinenlere ait olmak üzere iki ayrı din oluşur."<sup>106</sup>

İslâm toplumunun gelişmesi ve yeni kültürlerle temas kurulması, yeni bir anlayışı diğer bir ifade ile yeni bir din üslûbu paralelinde getirmiştir. Zira yeni bir kültür ortamına intikal eden bir din mensubunun bu ortam içerisinde yer bulabilmesi ve bulunduğu yerde tutunabilmesi için kendisini ve sahip olduğu inancı tanıtmaya gereği açıktır. Zaten o ortam da, yeni gelen yabancından bunu talep edecektir. Mekke'den Medine'ye göç sonrasında Kur'an'ın üslûbunda görülen değişiklik bunun en çarpıcı örneğidir. Mekke döneminde inen vahiyde, müşrik toplumun oluşturduğu ortama uygun olarak tevhit ve şirk konuları üzerine vurgu yapılırken, Medine'de Yahudî bir toplumla karşılaşılması sonrasında İslâm inancı ile Ehl-i Kitab'ın inancı arasındaki farklılıkların ve benzerliklerin vurgulandığı gözlenir. Fetihlerle birlikte başta Hıristiyanlık ve Mecusilik olmak üzere çeşitli dinlerin âdeta harman olduğu Irak ve Şam bölgesine intikal eden Müslümanlar, Hz. Peygamber döneminde edindikleri Mekke ve Medine tecrübesinin de yardımıyla bu yeni ortama uygun davranış ve anlayış arayışlarına girdiler. Müslümanların burada bölge kültürünü dikkate alma ve almama şeklinde iki

<sup>105</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 128-148. Bu konuda geniş bilgi için bk. İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdülcebbar*, İstanbul 2002, s. 222-351.

<sup>106</sup> Eliot, a.g.e., s. 20.

tavır sergiledikleri ve buna göre bir üslûp geliştirdikleri gelişmelerden anlaşılmaktadır. Bölge kültürünü dikkate almama tavrı içinde olanlar, Hz. Peygamber döneminde dinin mükemmel şekline kavuştuğu inancından hareketle başka din ve kültürleri dikkate almanın gereksizliği kanaatinden hareketle Kur'an ve Sünnete bağlılığın yeterli olacağı düşüncesi ile lâfızcı/statik bir duruş sergilediler. Ehl-i Hadis ve Selefi inanca sahip olanları bu grup içinde saymak mümkündür. İkinci grup ise, bölgede yer edinmenin ve tutunmanın temel şartı olan kendini ve inancını ifade ve izahın gerekli olduğu düşünceyle 'anlama' ve 'yorum'u önceleyen dinamik bir duruş tercihinde bulundular.

Farklı kültür ortamında kendini ifade, öncelikle muhatabın kültürünü tanımayı ve iki kültür arasındaki benzerlik ve farklılıkları bilmeyi gerektirir. Bu da ancak söz konusu iki kültür arasında karşılaştırma yapmakla mümkün olabilir. Karşılaştırma, anlama ve yorumlama ile paralel yürür. Anlama ve yorum için içine girdiği andan itibaren yeni bir üslûbun ve yeni bir teorik çerçevenin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bu yeni üslûp ve anlayışın mevcut üslûp ve anlayıştan farklı olacağı açıktır. Nitekim Ehl-i Hadis, Selefi düşünce gibi lâfızcı akımların dışında kalanlar bu tavrı ve anlayışı benimsemişler ve aklî zemine oturan bir düşünce sistemi kurmuşlardır. Bu anlayışla oluşan Mu'tezile entelektüel düzeyi yüksek bir topluluğu temsil ediyordu. Halk ise kendisine daha kolay gelen lâfızcı yaklaşımı yani nasları olduğu gibi kabul etme yolunu tutmuş olan Ehl-i Hadis'in yanında yer almıştı. Me'mûn tarafından uygulamaya konulan 'Mihne' sürecinde bunu görmek mümkündür. Bu uygulama sonrasında siyaseten yenilen Mu'tezile, fikren de gerileme trendine girince onun bıraktığı boşluğu Ehl-i Hadis içinde doğan Küllâbiye/Eş'ariye ile Hanefilik içinden doğan Hanefî/Mâtüridî Sünnî kelâm okulları doldurmaya başladı. Bu yeni oluşumlar toplumun genelinin (Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat) anlayışına daha yakın ve bir nevi onların entelektüel temsilcileri kabul edildi. Bu gelişmelerle irtifa kaybeden Mu'tezile, Selçuklular dönemindeki izlenen Sünnî politika sonucu iyice geriledi ve Moğol istilası sonrasında artık görünmez oldu.

# MU'TEZİLE EKOLÜ TEŞEKKÜLÜ, İLKELERİ VE İSLÂM DÜŞÜNÇESİNE KATKILARI

Osman AYDINLI\*

## **MU'TAZILITE SCHOOL: ITS FORMATION, PRINCIPLES AND CONTRIBUTIONS TO THE ISLAMIC THOUGHT**

In the history of Islamic thought, the Mu'tazilite School is characterized by its particular method in understanding and interpreting the Islamic precepts. First of all, The Mu'tazilite theologians laid down their principles as 'al-usûl al-khamsah (five roots or fundamentals)' and focused on theological and philosophical issues. The Mu'tazilite thinkers are most often described as rationalist, individualist, liberal and eccentric figures. Among the Mu'tazilite famous thinkers are Wasil b. 'Ata, 'Amr b. 'Ubayd, Abu al-Huzayl al-'Allaf, Bishr al-Mu'tamir, Nazzam, Cahiz, Djubbai and his followers. The Mutazilite School has emphasized on the Unity and the Purity of Divine Existence and the Justice. In the context of the idea of Unity, it has discussed Allah-cosmos relation, atom, motion, rest and Divine attributes. In the context of the concept of Justice, the Mutazilite school has underlined that the responsibility of the deeds, such as good-bad, belief-unbelief, submission-disobedience, in this world or in the hereafter, belongs to human himself. In other words, this school has connected the human responsibility to mind, freewill and the potential power.

In this context, this article attempts to provide insights into the formation and the principles of the Mutazilite school alongside with its contributions to the Islamic thought.

## **Giriş**

Mu'tezile, diğer din, kültür ve medeniyetlerle karşılaşma ve etkileşim sürecinde fikrî tartışmalarla beslenen, akılcı, özgürlükçü, eleştirel ve sorgulayıcı din söylemini benimseyen ve geliştiren bir zihniyet olarak İslâm düşüncesinde derin izler bırakan bir mezheptir. Buna rağmen son zamanlara kadar ekol hakkında bilgi verecek araştırmaların sayısı fazla değildi. Fakat bazı temel kaynakların ortaya çıkması ve mezhebe ait dokümanların yeniden ele alınmasıyla birlikte Doğu'da ve Batı'da Mu'tezile üzerinde pek çok eser ve makale yayınlanmaya başlamıştır. Ancak bu mezhebin ne zaman

\* Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi. oaydinli@yahoo.com

doğduğunu, temel doktrinlerinin neler olduğunu, bu fikirlerin hangi süreç ve koşullar dahilinde teşekkül ettiğini ve İslâm düşüncesine etki ve katkılarının ne olduğunu bir bütün olarak ortaya koymaya gayret eden araştırmalar -özellikle ülkemizde- oldukça az sayıda ve yetersizdir. Bu nedenle ekolü, doğduğu ve geliştiği tarihsel süreci göz önüne alarak genel çerçevesi ile bir makale olarak ele almanın uygun olacağını düşündük.

## I. İSİMLENDİRME PROBLEMİ

Mu'tezile sözcüğü, ('azele) kökünden gelmiş olan ve "uzaklaşmak, bir tarafa çekilmek" anlamına gelen i'tizâl<sup>1</sup> kelimesinden türemiştir. Terminolojik olarak Mu'tezile'nin üç farklı kuşakta değişik anlamlarda kullanıldığı dikkat çekmektedir. Bu isim, ilk kez, Hz. Ali dönemindeki kargaşa ortamında, hiçbir gruba katılmayan ve tarafsız kalanlar için kullanılmış olsa da, bu dönemde, itikâdî bir farklılaşmayı ifade etmemektedir. Mu'tezile, hicrî ikinci asrın başlarından itibaren, büyük günah işleyenin durumu, tevhit, insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olması gibi konularda, aklı ön plânda tutarak toplumun diğer kesimlerinden biraz daha farklı ve özgün görüşler ileri süren bir grup insana verilmeye başlanmıştır. Mu'tezile İslâm dünyasını etkisi altına alan felsefe hareketini tanıma, yeni fethedilen yerlerin sosyal, kültürel, siyasî ve fikrî problemleriyle ilgilenme ve bunlara çözümler üretme çabaları neticesinde yeni bir kimlik kazanmıştır.

Mezhepler Tarihi araştırmalarında öncelikli bir konuma sahip olan mezhep isimlerinin ne anlama geldiği, kimler tarafından niçin ve hangi anlamda kullanıldığı sorunu, Mu'tezile açısından da geçerlidir. Bu sebeple, mezhebin anıldığı isimle neyin kast edildiği, isimlendirmenin gerekçeleri, kendilerince mi üretildiği, yoksa muhaliflerince mi verildiği sorununun analiz edilmesi gerekli görünmektedir. Konu üzerinde araştırma yapanların Mu'tezile isimlendirmesi ile ilgili olarak ortaya koydukları hipotezleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Hasan Basrî'nin meclisinde geçtiği varsayılan meşhur olaya göre "büyük günah işleyen kimselerin mü'min ya da kâfir olmadıkları, bu iki durum arasında bir yerde (el-menziletü beyne'l-menziletayn) buldukları" görüşünü dile getirdiği için "Vâsıl bizden ayrıldı" anlamına gelen "*Kad i'tezele anna'l-Vâsıl*" sözüyle Vâsıl b. Atâ (131/748) grup dışı kalmıştır.<sup>2</sup> Mu'tezile'ye bu ismin verilmesini, sözü edilen olayla irtibatlandırılan bu yaklaşım genel kabul görmüştür.

2. Başka bir rivayette Mu'tezile isminin verilmesine sebep olan olayın ve şahısların isimleri değişiklik göstermektedir. Buna göre "el-menziletü beyne'l-menziletayn" fikrini söylediği için arkadaşlarıyla birlikte ayrı bir grup oluşturma gereğini duyan kişi Amr b. Ubeyd (144/761)'dir. Bu gruba âmâ olduğu için yanlışlıkla giren Katâde b. Diâme es-Sedûsî bunun farkına varmış ve "onlar Mu'tezilidir" diyerek grubu terk etmiştir.<sup>3</sup> Bu rivayetin iki farklı versiyonundan birinde Katâde b. Diâme es-Sedûsî'nin

<sup>1</sup>İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut ts., XI, 440.

<sup>2</sup>Daha geniş bilgi için bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, tsh. Muhammed Fehmî Muhammed, Beyrut 1990/1410, I, 25; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, nşr. M. Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut ts., 20 vd.; Isferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırkati'n-nâciye an fırkati'l-hâlikîn*, thk. K.Yûsuf el-Hût, Beyrut 1983/1403, 65; Ebû Hilâl Askerî, *el-Evâil*, Beyrut 1407/1987, 255; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, Kahire 1936, II, 90-97; Abdurrahmân Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1971, I, 85.

<sup>3</sup>Neşvânü'l-Hımyerî, *Hûru'l-'Iyn*, Mısır 1948, 205; İbn Teymiyye, *Mecâmû'l-İfetâvâ*, thk. Abdurrehâ b. Muhammed b. Kâsım, ts., VIII, 228; İbn Manzûr, XI, 440.

Amr'ın meclisine Hasan Basrî'nin meclisi sanarak girdiği nakledilirken,<sup>4</sup> diğerinde bu olayın Hasan Basrî'nin ölümünden sonra Katâde ile Amr arasında cereyan eden liderlik mücadelesinin ardından meydana geldiği<sup>5</sup> söylenmiştir.

3. İbn Dureyd (321/933) *İştikâk* adlı eserinde naklettiği bir başka rivayette ise, Mu'tezile ismi ile ilgili karşımıza Tâbîînden Emevîleri ta'n eden ve tevhide vurgu yapan Amir b. Abdullah b. Abdülkays et-Temîmî (55/675) ismi çıkmaktadır. Bu şahıs Hasan'ın meclisini terkettiği için kendisine Mu'tezile denmiştir.<sup>6</sup>

4. Nallino, Nyberg ve Ahmed Emîn'e göre, i'tizâl lâfzı tarih ve siyaset kitaplarında hicrî I. ve II. asrın ilk yarısında kullanılmış ve Mu'tezile ismi ilk defa Müslümanlar arasında süregelen çekişmelerden ve savaşlardan uzaklaşan kişiler için kullanılmıştır.<sup>7</sup> Nallino, Mu'tezile isminin kendileri tarafından din ve siyaset alanındaki özel tutumlarını göstereceği diye seçildiğini veya Müslümanlar arasındaki çekişme ve husumete katılmaktan sakındıklarını ve tarafsızlıklarını göstermek için tercih edildiğini iddia eder.<sup>8</sup> Bu eğilim, herhangi bir gruba mensup olmayı küfürle bir saymış ve bu kaos ortamında tarafsız kalmanın gerekliliğini savunmuştur. Bu siyasî tavırlarından dolayı Siyasî Mu'tezile<sup>9</sup> olarak da isimlendirilen bu insanlar, sonraki Mu'tezile'nin öncüleri olarak görülmüştür.<sup>10</sup>

5. Mu'tezile kavramının orijini ile ilgili diğer bir görüşün sahibi olan Goldziher, ilk kullanımın zâhid ve âbid anlamında olduğunu ileri sürerek Mu'tezile'yi insanlardan ayrılarak bir köşeye çekilen zâhidler olarak nitelemektedir. Ona göre bu topluluğa Mu'tezile denmesinin asıl nedeni, Vâsıl ve Amr b. Ubeyd gibi bu fırkanın ilk kurucularının insanlardan ve dünya nimetlerinden tamamen uzaklaşarak muttakî bir yaşam biçimini seçerek zâhidâne yaşamış olmalarıdır.<sup>11</sup> Oysa bu grubun ortaya çıktığı dönemde zühd ve takva, bir ferdi veya bir oluşumu diğerlerinden ayıracak tarzda belirgin bir özellik değildir.<sup>12</sup>

<sup>4</sup>Kâdî Abdülcebbâr, *el-Münyeye ve'l-emel*, cem. Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ, thk. İsmâ'uddîn Muhammed Ali, İskenderiye 1985, 5; Taşköprüzâde, *Mevzûâtü'l-ulûm*, I, 608.

<sup>5</sup>Bkz. eş-Şerîf Ebu'l-Kâsım Ali b. et-Tâhîr Ebû Ahmed el-Hüseyn Seyyid Murtazâ (436/1044), *Emâlî's-Seyyidi'l-Murtazâ*, Kum 1403/1907, I, 116; Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebû Ya'kûb İshâk İbn Nedîm, *Fihrist*, thk. Rızâ Teceddüd İbn Ali b. Zeyni'l-Âbidîn el-Hairî el-Mâzindirî, Beyrut 1988, 201; İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-ayân ve enbau eb'nâi'z-zamân*, ed. İhsân Abbâs, Beyrut 1972, VI, 8.

<sup>6</sup>İbn Dureyd el-Ezdî, *İştikâk*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Bağdat 1399/1979, 213-214; Mahmûd Kâmil Ahmed, *Mefhûmu'l-'adl fi te'sîri'l-Mu'tezile li'l-Kur'ân*, Beyrut 1983, 20; E. Fuâd Seyyid - A. Fuâd Seyyid, "Mukaddime", *Fadlu'l-İ'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, 16-17.

<sup>7</sup>Daha geniş bilgi için bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (310/922), *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Beyrut, 1386/1966, IV, 438, 554, 557; V, 58, 64; Mes'ûdî (346/957), *Murâcu'z-zehâb ve meâdinu'l-cevher*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut 1988, II, 361; Ebu'l-Fidâ (732/1331), *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer*, Beyrut ts., I, 171; Carlo Alphonso Nallino, *Buhûs fi'l-Mu'tezile (et-Türâsü'l-Yûnânî fi hadârati'l-İslâmiyye)* adlı eserin içerisinde, Arp. ter. A. Bedevî, 181-184; Nyberg, "Mu'tezile", İA, VIII, 756; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, II, 90-97.

<sup>8</sup>Nallino, *Buhûs fi'l-Mu'tezile*, 181-184.

<sup>9</sup>Naşî el-Ekber, Abdullah b. Muhammed, *Mesâilu'l-İmâme*, thk. Josef Van Ess, Beyrut 1971, 17.

<sup>10</sup>Nallino, *Buhûs fi'l-Mu'tezile*, 173-175; Sarah Stroumsa, "The Beginnings of the Mu'tazila Reconsidered", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XIII (1990), 275.

<sup>11</sup>Ignaz Goldziher, *el-Akîde ve's-Serîa fi'l-İslâm*, Arp. çev. M. Yûsuf Mûsâ, Ali Hasan Abdulkâdir, A. Abd el-Hâlik, Kahire 1959, 100 vd.; Ahmed Emîn, II, 90 vd.; İrfân Abdulhamîd, *İslâm'da İtikâdi Mezhepleri ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, İstanbul 1983, 398 vd.; Sarah Stroumsa, "The Beginnings of the Mu'tazila Reconsidered", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XIII (1990), 272 vd.

<sup>12</sup>Mu'tezile geleneğindeki zâhidâne eğilim için bkz. Osman Aydınli, "Mu'tezilî Anlayışta Züht ve Takva Boyutu", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt:1, Sayı: 10(2003), Ankara, 99-122.

6. Mu'tezile kavramının kaynağıyla ilgili diğer bir görüşe göre de, Kaderiyye adının zaman içerisinde yetersizliğinden dolayı bu adın kullanılmış olmasıdır. İbn Kuteybe (276/889) ve Bağdâdî gibi bazı yazarlar Kaderiyye ile Mu'tezile'den bahsederken daima bunlardan bir fırka gibi söz ederler ve aralarında da herhangi bir fark görmezler.<sup>13</sup> Bu iddiaya göre, Kaderiyye mutlak kaderi inkâr ettiği, özgür irade ve ihtiyar fikrini savunduğundan dolayı Mu'tezile'nin ilk çekirdeğidir ve Mu'tezile Kaderiyye fırkasına bağlı olarak gelişmiş bir mezheptir. Daha sonra Allah'ın sıfatları, Kur'an'ın tabiatı, el-va'd ve'l-va'id gibi birçok meselede fikirleri gelişme gösterdikçe yeterliliğini yitiren Kaderiyye ismi yerine Mu'tezile kullanılmıştır.<sup>14</sup> Bu görüş özellikle Ashâb-ı hadîs tarafından işlenmeye çalışılmış ve Mu'tezilî öncüler "insanın fiillerinde hür olduğu fikrini benimsemeleri ve Allah'ın takdiri manasındaki kaderi inkâr etmeleri" nedeniyle Kaderiyye'den sayılmışlar ve Kaderî olarak adlandırılmışlardır.<sup>15</sup> Fakat Mu'tezile, Kaderiyye olarak adlandırılmaktan hoşlanmaz ve bu lâkaba "hayır ve şerri Allah takdir eder" diyenlerin müstehak olduğunu iddia eder.<sup>16</sup> Kanaatimizce böyle bir yaklaşım, Kaderiyye ile Mu'tezile kavramlarının müteradif olarak kullanılmasına yol açmaktadır; bu da bir çok yanlışlığı beraberinde getirebilecektir.

7. Bazen de Kaderiyye şemsiye bir kavram olarak kullanılmakta ve Mu'tezile Kaderiyye'den bir topluluk veya fırka olarak takdim edilmektedir.<sup>17</sup> Pezdevî de Kaderiyye adının genel bir kullanım olduğunu ve bu mezhep içinde Mu'tezile, Dırâriyye, Bekriyye, Hüseyniyye, Zâbiraşaiyye (Câhil Ebû Âsım), Züheriyye, Tümeniyye ve felsefecilerin bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>18</sup>

8. Mu'tezile kader fikri nedeniyle kaderle alâkalı bir Yahudi fırkası olan ve ayrılanlar (Mu'tezile) anlamına gelen Peruşim (Feruşim) fırkası ile irtibatlandırılmıştır.<sup>19</sup> Bu iddiaya göre Mu'tezile ismi onlara sonradan Müslüman olan Yahudilerce verilmiştir.<sup>20</sup> Peruşim fırkasına uzlaşanlar yani i'tizâl edenler denmesinin sebebi, Yahudi geleneğinde bunların Makabi mücadelelerine karışmaktan sakınmalarıdır.<sup>21</sup> Mu'tezile ile Peruşim arasında kurulmak istenen bağ, onların oldukça farklı bir kader anlayışını benimsemeleri nedeniyle pek tutarlı değildir.<sup>22</sup>

9. Mu'tezile, başlangıçta kullanılmaya özen gösterdiği bu ismi, zaman içerisinde rehabilite ederek "temizlik ve ehl-i takva" anlamında kullanmış, Kur'an'dan geldiğini ve asıl kast edilenin bâtıldan ve dalâlet topluluklarından ayrılmak ve övgü

<sup>13</sup>İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelifi'l-hadîs*, Kahire 1326, 144; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 114-115; Bağdâdî, *Kitâbu usûli'd-dîn*, Beyrut, 1981/1401, 5, 7, 29, 40, 82.

<sup>14</sup>Nallino, *Buhûs fi'l-Mu'tezile*, 176-177.

<sup>15</sup>Zehabi, *Mizânü'l-İ'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, Thk. Ali Muhammed el-Becavî, Dâru'l-Hayaî ts., III, 273; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Ankara 1981, 83; J. Trijze De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Ankara 1960, 34 vd.; Nallino, *Buhûs fi'l-Mu'tezile*, 198-199.

<sup>16</sup>Eş'arî, *Kitâbu'l-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, thk. Hüseyin Mahmûd, Kahire 1977, 73.

<sup>17</sup>İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XI, 440.

<sup>18</sup>Sadru'l-İslâm İmâm Ebû Yûsuf Muhammed Pezdevî (493/1099), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, terc. Ş. Gölcük, İstanbul 1988, 348.

<sup>19</sup>Takiyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali Makrizî, *Kitâbu'l-mevâ'izu ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-fütat ve'l-âsâr* (*Hitatu'l-Makriziyye*), Beyrut ts., II, 476.

<sup>20</sup>M. Şerefeddin Yaltkaya, "İslâm'da İlk Fikri Hareketler ve Dini Mezhepler", DFİFD. Sayı:15, 5-6; Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin, İstanbul 1983, 155.

<sup>21</sup>Yaşar Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara 1965, 156.

<sup>22</sup>Daha geniş bilgi için bkz. Kutluay, *age*, 161-164.

olduğunu iddia etmiştir.<sup>23</sup> Bu bağlamda, görüşlerini desteklemek için Kur'an, Sünnet ve gelenekten örnekler seçip naklederek kavramın anlam alanını yeniden belirlemeye çalışmışlardır.<sup>24</sup> Kur'an'dan seçilen ayetlerde övgü özelliği taşıyan "i'tizâl", "va'tezilkum" ve "vehcurkum" kavramları üzerinde durulmuştur.<sup>25</sup> Onlar, bu ismi kabullenmenin yanı sıra ehlu't-Tevhîd, el-Muvahhide, ehlu'l-Adl, el-Adliyye, ehlu'l-Hak, fırkatü'n-Nâciye, fırkatü'l-Adliyye, ashâbu'l-Aslah, ashabu'l-Lutf, el-Menâziliyye, el-Münezzihe, ehlu't-Tenzîh<sup>26</sup> gibi isimleri de kullanmışlardır. Ama kendilerine ehlu'l-adl ve't-tevhîd (Tevhid ve Adalet ehli) denmesini daha uygun görmüşler ve bu kullanımı yaygınlaştırmaya çalışmışlardır.<sup>27</sup>

Yukarda izahı geçen görüşler incelendiğinde tarihî temellerden yoksun olmadıkları görülmektedir. Mu'tezile kavramı farklı jenerasyonlar ya da farklı kesimler tarafından kullanılmış olsa da, anlam alanları oldukça farklılık arz etmektedir. Mu'tezile adında muhaliflerinin kullandığı anlamda zemm ve kötöleme, kendi kullandıkları anlamda övgü ve iftihar bulunmaktadır. Mu'tezile'nin anlamındaki esas değişme, muhtemelen bu isimle lâkaplandırılan kişilerin, ona övgü ifade eden olumlu bir anlam yükledikleri zaman olmuştur. Böylece onlar, bu isimle hitap olunmaktan rahatsızlık duymamışlardır.

Aslına bakılırsa felsefî metotların kullanımıyla Mu'tezile arasında önemli bir ilişki bulunmaktadır. Bu bağlamda sorun, felsefenin düşünce ve görüşlere hâkim olduğu zamanı tespit etmektir. Felsefî kavramlara vukûfiyeti nedeniyle hem Dırâr b. Amr ve hem de Ebu'l-Hüzeyl daha çok sistematik Mu'tezile kelâmının kurucusu olarak kabul edilmektedir.<sup>28</sup> Bu zaman dilimi içerisinde Mu'tezile kavramının kelâmında akfî metotları kullanan, fakat "beş usûl"e indirgenen Mu'tezile akidesini kabul etmeyen birçok kimse için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Sonraki Mu'tezile ise, bir kimsenin kendi mezheplerine mensubiyetini beş esasa bağlamış ve bunu tam olarak benimsemeyen kimseyi Mu'tezile adına lâyük görmemiştir. Bu nedenle bir kimse, bu beş esastan herhangi birine veya bir kaçına inanır da, diğerlerine inanmazsa Mu'tezilî olarak nitelendirilemez.<sup>29</sup> Bu değerlendirmeden sonra, Mu'tezile'ye özgü sayılabilecek iki özellikten bahsedilebilir. Birincisi sınırını Mu'tezile'nin tespit ettiği beş usûlün benimsenmesi,<sup>30</sup> ikincisi ise Yunan felsefesinin kavramlarına hâkimiyet.<sup>31</sup>

<sup>23</sup>İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, XI, 440; Ebû Hilâl Askerî, *el-Evâil*, 255.

<sup>24</sup>İbn Murtażâ, *Kitâbu el-Milel ve'n-nihâl min eczâi Kitâbu'l-bahr ez-zahîr el-câmi' li-mezâhibi ulemâ'l-emsâr*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr, Tebriz 1959, 13; Ali Sâmi en-Neşşâr, *Neş'eti'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, Kahire 1966, 431.

<sup>25</sup>Daha geniş bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-teklîf*, thk. Ömer es-Seyyid Azmî, Kahire ts., 422; İbn Murtażâ, *Tabâkâtü'l-Mu'tezile*, thk. S. D. Wilzer, Beyrut 1380, 2.

<sup>26</sup>Mu'tezile karşıtlarının verdikleri diğer isimler için bkz. Takıyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Makrizî (H.845), *Kitâbu'l-mevâ'izu ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-fütat ve'l-âsâr* (*Hitatu'l-Makriziyye*), II, 348, Beyrut ts., Albert Nader Nasrî, *Ehemmu'l-firaki'l-İslâmiyyeti's-siyâsiyye ve'l-kelebiyye*, Beyrut ts., 72; Âdil el-Avva, *el-Mu'tezile ve'l-fikri'l-hürr*, Dimaşk. Ts., 55; A. Mahmûd Subhî, *fi İlmi Kelâm dirâsetü Felsefiyyeti li erâe firaki'l-İslâmiyye fi usûlu'd-dîn*, Beyrut 1405/1984, I, 112.

<sup>27</sup>Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-teklîf*, 422; Âdil el-Avva, *el-Mu'tezile ve'l-fikri'l-hürr*, 49.

<sup>28</sup>George F. Hourani, "Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism", *Int. J. Middle East Stud.* 7(1976), 74.

<sup>29</sup>Hayyât, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-redu alâ Râvendiyehi'l-mulhid*, tkd. Muhammed Hicâzî, Kahire 1988, 188 vd.; Neşşâr, *Neş'eti'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, I, 459.

<sup>30</sup>Hayyât, *age*, 126; Mes'ûdî, II, 176 vd.

<sup>31</sup>W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. R. Fiğlalı, Ankara 1981, 266; Watt, *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara 1968, 63.

Sonuç itibariyle Mu'tezile mezhebi denildiğinde tevhid, adl, el-va'd ve'l-va'id, el-menziletü beyne'l-menzileteyn ve el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyi ani'l-münker olarak bilinen beş esası benimseyen ve kelâmî-felsefî meselelerle temayüz etmiş bir ekol anlaşılmalıdır.

## 2. EKOLÜN DOĞUŞUNU HAZIRLAYAN SEBEPLER

Mu'tezilî fikirlerin öne çıkmasında ve mezhebin temel ilkelerinin teşekkülünde etkili olan belli başlı faktörleri aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür.

### 2.1. Müslümanlar Arasındaki İhtilâfa Çözüm Arayışları

Hız. Muhammed'in vefatını takip eden süreçte ilk halifeye Benî Saide'de bey'at edilmesi ve meydana gelen diğer siyasî gelişmeler, imamete ilişkin tartışmaları gündeme getirmiş ve bu tartışmaların sonraki nesillere yansımaları da, bu konu, ümmetin en önemli meselesi<sup>32</sup> olma niteliğini kazanmıştır. Bu mesele Müslümanların siyaseten farklılaşmasının en önemli nedeni olmuştur. Ayrıca Hız. Osman'ın katledilmesi, Hız. Ali ve Muâviye mücadelesi, Emevî-Hâşimî soyları arasındaki çekişmeler, Emevîlerin mevâlîye uygulamış oldukları ekonomik politika ve Arap üstünlüğüne dayalı tutumları vb. sosyo-politik hadiseler, hem Müslümanları, hem de düşüncülerini taraf tutmaya ve farklı siyasî tavırlar geliştirmeye sevk etmiştir.

Hız. Osman'ın ölümünden sonra Müslümanların birliği bozulmuş, değişik gruplar ortaya çıkmış<sup>33</sup> ve iç savaş başlamıştı. Fitne ve kargaşanın hâkim olduğu, yatıştırılması gereken isyanların bulunduğu ve Hız. Osman'ın katillerinin belirlenmesinin muhaliflerce ilk koşul olarak öne sürüldüğü bir ortamda 35/656 yılında Hız. Ali hilâfete getirilmiştir.<sup>34</sup> Çoğunluğun desteğini alarak hilâfet makamına getirilen Hız. Ali, Muâviye'nin Şam'da, bey'at etmeyi reddetmesi, Talha, Zübeyr ve Ayşe'nin, Osman'ın intikamı adı altında ayaklanmaları gibi nedenlerle huzur, güven ve barış ortamını sağlama konusunda başarıyı yakalayamamıştır. Dahası hiç hesapta yokken silâhlı mücadeleye girilmiş; Cemel (36/656) ve Sıffin (37/658) savaşları meydana gelmiştir. Bu savaşlar Müslümanlar arasında yeni bazı gruplaşmaların oluşmasına sebep olmuş ve sonraki nesillere de yansiyacak olan çok derin yaralar açmıştır.

Sonraki yıllarda Cemel, Sıffin ve özellikle Tahkim olayına karışan herkesin büyük günah işlediği ve dolayısıyla durumlarının tartışılması gerektiği hususu gündeme gelmiştir. Sözü edilen savaşlarda ölen ve öldürenlerin, dünyadaki ve ahiretteki durumlarının ne olacağı tartışması başlamıştır. Çünkü cereyan eden olaylar, bu konuyu tartışanların yaşadığı çevreyle, kabileleriyle ve dahası aileleriyle alakalıydı ve dolayısıyla konuya duyarsız kalmaları düşünülemezdi. Böylece bu siyasî hadiseler, ister istemez itikadî alana taşınarak inanç haline getirilmiştir. Bu sebeple her iki tarafın mensupları kendilerinin haklı olduğunu gösterebilmek amacıyla bazı dinî gerekçeler öne sürmüşlerdir. Tahkim hadisesinden sonra, Hız. Ali'yi terk edenlerden meydana gelen ve Hârîcîlik adını alan bir grup, Hız. Osman ve Hız. Ali başta olmak üzere savaşan tüm tarafları, hakemleri ve tahkimi kabul eden bütün Müslümanları tekfir etmiş ve bu savaşlarda birbirleriyle savaşanları büyük günah işlemiş kabul ederek mürtekb-i kebîre unvanına lâyık görmüştür.<sup>35</sup> Bu hüküm, daha sonra genelleştirilerek herkesin tekfir edilmesine

<sup>32</sup>Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980/1400, 2.

<sup>33</sup>Makdisî, *Ahsenu't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlim*, Leiden 1906, 38.

<sup>34</sup>Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 119.

<sup>35</sup>Eş'ârî, *age*, 86.



ve masum insanların öldürülmesine yol açmıştır. Bu hususta Mürcie ise, büyük günah işleyenlerin durumlarının Allah'a bırakılması ve hiç bir Müslüman'ın tekfir edilmemesi şeklindeki bir irca fikrini benimseyerek birleştirici bir tavır geliştirmiştir.<sup>36</sup>

Başlangıçta Müslümanlar arasındaki savaşlarla ve siyaset alanıyla ilgili yapılan tartışmalar, zaman içerisinde itikadî bir hüviyet kazanmıştır. Kâfir, mü'min, fâsık, mü-nafık, kebîre ve mürtekeb-i kebîre gibi kavramlar tanımlanmaya çalışılmıştır. Bunların neticesinde "el-menziletü beyne'l-menziyleyn" prensibi Mu'tezile'nin beş esasından biri olarak ortaya çıkmıştır.<sup>37</sup> Ayrıca el-va'd ve'l-va'id prensibi de bu savaşlara katılanların durumuyla ilgili tartışmalar sonucunda teşekkül etmiştir.

Mu'tezile'nin beş esasından biri olan Adl'in teşekkülünden önceki safhayı oluşturan kader tartışmaları ise, Hz. Ali'nin hilafetinden sonraki mücadeleler sonucunda ivme kazanmıştır. Emevî idaresinin tutumu ve yönetimlerindeki haksız ve adaletsiz uygulamaları ve bunların Allah'ın kaderiyle meydana geldiğini iddia etmeleri,<sup>38</sup> onlara muhalif olan hareketleri doğurmuştur. Kader düşüncesi, keyfî idareye son vermek ve sosyal adaleti gerçekleştirmek amacıyla Emevî saltanatına muhalif kişilerce işlenmiştir. Bu sebeple Mu'tezilî fikirlerin teşekkülünde, Müslümanlar arasındaki ihtilâfî çözüme yolundaki düşünsel çabaların etkili olduğu söylenebilir.

## 2.2. İslâm'ı Savunma Psikolojisi

Dış dünyaya fetihler yoluyla açılma ve sınırların genişlemesiyle birlikte, yabancı din ve kültürler İslâm dünyasında varlıklarını hissettirmeye başlamıştır. Bu mücadele etme ya da etkileşim sürecinde, Mu'tezilî düşüncülerin kendi inanç ve görüşlerini, yabancı unsurlara karşı savunmaya çalıştıkları görülmektedir.

Mu'tezilî gelenek içerisinde yabancı din ve kültürlerle ilişki içerisinde olan ve onlarla mücadelede ilk akla gelen kişi Vâsıl b. Atâ'dır. Ebu'l-Ferec İsfehânî'nin (356/967) naklettiğine göre Basra'da Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd, Beşşâr b. Burd (167/784), Sâlih b. Abdulkuddûs (166/783), Abdülkerîm b. Ebu'l-Avcâ (155/772) ve - ismi zikredilmeyen- Ezz kabilesine mensup ev sahibi şahıstan oluşan bir grup, kendi aralarında belli konuları gündeme getirerek tartışırlardı.<sup>39</sup> Yine Vâsıl'ın Ma'neviyye'yi red için yazdığı *Kitâbu Elf Mes'etü fi'r-reddi ale'l- Ma'neviyye* adlı eseri,<sup>40</sup> onun İslâm'ı savunmak amacıyla yabancı din ve kültürlerle mücadele ettiğini göstermektedir. Vâsıl'ın Hâricîler, Şîa, Materyalistler, Natüralistler ve Mürcie kelâmını en iyi bilen ve sapıkları, zındıkları, düalistleri en iyi susturan kişi olduğu ifade edilmektedir.<sup>41</sup> Ayrıca Mürciî Cehm'in Sümeniyye (Budizm) ile yapmış olduğu tartışmalarda içinden çıkamadığı konular için Vâsıl'a mektupla başvurarak yardım talebinde bulunması,<sup>42</sup> Vâsıl'ın bu konulardaki tecrübesini ve uzmanlığını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bu tür haberler Mu'tezilî kaynaklarca ekölün saygın konumunu yükseltmek amacıyla matuf naklediliyor olsa da, Vâsıl'ın ve arkadaşlarının İslâm'ı savunma gayretiyle yabancı din

<sup>36</sup>Mürcie ile ilgili geniş bilgi için bkz. olarak Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000.

<sup>37</sup>Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 119; İsferyînî, *et-Tabîr fi'd-dîn*, 68.

<sup>38</sup>Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid, Tunus 1406/1986, 143 vd.

<sup>39</sup>Ebu'l-Hüseyn Ali b. Hüseyin Ebu'l-Ferec el-İsfehânî (356/967), *Kitâbu'l-egânî*, thk. Ahmed eş-Şenkîti, Bulak ts., III, 24.

<sup>40</sup>*Fadlu'l-İ'tizâl*, 241.

<sup>41</sup>*Fadlu'l-İ'tizâl*, 234; İrfan Abdulhamid, *İslâmda İtikadî Mezhepleri ve Akaid Esasları*, 23.

<sup>42</sup>*Fadlu'l-İ'tizâl*, 165.

ve kültürlere mensup kişilerle mücadele ettiklerini ve bu tür münakaşaların Mu'tezilî fikirlerin oluşmasındaki önemini yadsınamayacağını göstermektedir.

Vâsıl'dan ve Amr'dan sonraki dönemde de bu mücadelenin devam ettiği görülmektedir. Asıl mücadelenin yoğunlaştığı dönem ise, yabancı din ve kültür odaklarından kaynaklanan zenâdika hareketinin baş gösterdiği Mehdî dönemidir. Bu dönemde Mukanna (163/780) ile mücadele edilmiş<sup>43</sup> ve yine İran düalizminin önemli ismi Sâlih b. Abdulkuddûs'la (166/783) hem ilmî düzeyde,<sup>44</sup> hem de devlet düzeyinde mücadeleler yapılmıştır. Bu mücadelede Mu'tezilî bilginlerin bilgi ve düşüncelerinden önemli ölçüde yararlanılmıştır.

Bu mücadelenin Hârûn Reşîd ve Me'mûn döneminde de, devlet adamları ve ilim adamlarının işbirliği ile devam ettiği gözlenmektedir. Hârûn Reşîd döneminde, Râfızî suçlamasıyla hapsedilenler arasında yer alan Bîşr b. el-Mu'temir (210/825)<sup>45</sup> gibi Sümeniyye (Budizm) konusunda uzman olan bazı şahıslar, Sind bölgesinde yönetimin başına belâ olan bu fırkayla tartışmaları için serbest bırakılmıştır.<sup>46</sup> Yine Hârûn Reşîd döneminde yaşayan Dırâr b. Amr'ın (200/815) "*Kitâbu red ale'z-Zenâdika*" ve "*Kitâbu Red alâ Cemî'i'l-mülhidîn*"<sup>47</sup> adlı eserleri de, yabancı din ve kültürlere karşı mücadelenin bu dönemde devam ettiğini göstermesi açısından önemlidir. Bu süreçte Ebu'l-Hüzeyl Allâf'ın da Yahudilerle, Ehl-i Nücûm'la,<sup>48</sup> Mecûsîlerle<sup>49</sup> ve Senevîlerle<sup>50</sup> yapmış olduğu münazaraları içeren rivayetler, bir sonraki dönemde, bu mücadelenin dozunun gittikçe arttığını göstermektedir.

Yabancı din ve kültürlere karşı İslâm'ı savunma psikolojisiyle hareket eden Mu'tezile, bu çerçevede Ehl-i Kitâb'la birlikte Seneviyye (düalistler), Sümeniyye (Budizm), mülhid filozoflar ve zenâdikayla mücadele etmiştir.<sup>51</sup> Mu'tezile'nin bu akımlarla ilişki kurması, İslâm dinini düşünce platformunda savunma amacına yönelikti. Mu'tezilî bilginleri akf istidlâl ve düşünme tekniğine başvurmaya, Irak kültür ortamında yetişmeleri dolayısıyla eski kültür ve medeniyetlerin etkisinde kalmış olmaları,<sup>52</sup> mensuplarının mevâlîden olması, kendilerini yabancı din ve kültürlere cevap verme zorunda hissetmeleri ve Yahudi ve Hıristiyanlarla sürekli diyalog halinde olmaları ve eski felsefî görüşlere muttali olmaları gibi nedenler sevk etmiştir.<sup>53</sup> Mu'tezile, sadece yabancı din ve kültürlerle değil, aynı zamanda bid'at ve dalâlet olarak gördüğü Râfızîler, Haşeviyye ve diğer bazı İslâm fırkaları ile de mücadele etmiştir.<sup>54</sup>

<sup>43</sup>en-Nerşahî, *Târîhu Buhârâ*, thk. Emin Abdulmecîd Bedevî-Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî, Mısır 1385/1965, 98 vd.

<sup>44</sup>Fadlu'l-İ'tizâl, 258; Abdurrahmân Bedevî, I, 125.

<sup>45</sup>Malâtî, *Kitâbu't-tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bedâ*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, Kahire 1949, 43; Fadlu'l-İ'tizâl, 265.

<sup>46</sup>İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 55 vd.

<sup>47</sup>İbn Nedîm, *Fihrist*, 215.

<sup>48</sup>Fadlu'l-İ'tizâl, 259-260.

<sup>49</sup>Emâli's-Seyyidi'l-Murtazâ, I, 126; Abdulkhakim Belba, *Edebu'l-Mu'tezile ilâ nihâyeti'l-karni'r-râbii'l-Hicrî*, Kahire ts., 210.

<sup>50</sup>Fadlu'l-İ'tizâl, 258; Abdurrahmân Bedevî, I, 125.

<sup>51</sup>Dönemin İslâm dışı akımları ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. İbn Murtazâ, *Kitâbu el-Müel ve'n-nihâl min eczâi Kitâbu'l-bahr ez-zahhâr el-câmi li-mezâhibi ulemâi'l-emsâr*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr, Tebriz 1959, 1-3.

<sup>52</sup>Zühdi Cârullah, *Mu'tezile*, Amman 1990, 54.

<sup>53</sup>Mu'tezile ile diğer din ve kültürler arasındaki etkileşim hakkında daha geniş bilgi için bkz. George F. Hourani, "Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism", *Int. J. Middle East Stud.* 7(1976), 59-87.

<sup>54</sup>Mes'ûdî, IV, 103 vd.

Sonuç itibariyle Mu'tezile'nin -özellikle tevhid ve adl prensiplerinin- teşekkülünde etkili olan faktörlerden birinin İslâm'ı savunma psikolojisinin motive ettiği yabancı din ve kültürlerle mücadele olduğu söylenebilir.

### 2.3. Tercüme Faaliyetleri ve Felsefî İlgi

Emevîler ve Abbâsîlerin ilk yıllarında dinî düşüncenin sistemleşmeye başlamasıyla birlikte naklî ilimler kadar aklî ilimler üzerinde de derinleşilmiş ve bu çerçevede değişik dillerden eserlerin tercüme yapılmıştır. Emevîler döneminde yapılan ilk tercüme tıp, kimya ve yıldız ilmi ile ilgili kitaplar iken<sup>55</sup> sekizinci asırdan itibaren Hıristiyan ilâhiyatı ve Yunan felsefesi ile ilgili eserlere yönelik başlamıştır.<sup>56</sup> Abbâsî devletinin kurulmasıyla birlikte tercüme faaliyeti hız kazanmıştır. Ebû Ca'fer Mansûr (158/775) döneminde Yunanca, Rumca, Pehlevîce, Farsça ve Süryânîce gibi yabancı dillerden yapılan tercüme halka sunularak bilgilenmeleri sağlanmıştır. Bu dönemde tarih, siyaset, din ve ahlâka ilişkin te'lif ve tercüme de bulunmaktaydı.<sup>57</sup>

Aynı şekilde Hârûn Reşîd (193/809) de, farklı ilmî alanlarda eserler tercüme ettirmişse de,<sup>58</sup> asıl tercüme faaliyetlerinin arttığı dönem Me'mûn (218/833) dönemi olmuştur. Eski Cündişapur Akademisi örnek alınarak kurulmuş olan Beytül-Hikme, felsefe ve çeşitli ilim dallarıyla ilgili kitapları tercüme etmeye yönelik bir faaliyetle<sup>59</sup> yeni bir veche kazandırılıp zirveye ulaştırılmıştır. Me'mûn döneminde tercüme edilen eserler arasında Aristo'nun mantık, tabiat, psikoloji, ahlâk ve metafiziğe ilişkin eserleri de önemli bir yer işgal etmektedir. Me'mûn'un 200/815 yılından itibaren başlattığı felsefî hareket, Yunan, İran, Hind, Hristiyan, Yahudi kültürü ve felsefesiyle ilgili fikirleri İslâm muhitine tanıtmıştır.

Me'mûn'un böyle bir etkinlikte bulunması ve tercüme yaptırmasının arka plânında, onun ilme olan ilgisi, akılcı eğilim ve tutumu,<sup>60</sup> dinî metinlerin akıl ve muhakemenin icaplarıyla uygunluk içinde olması tezini savunan Mu'tezilî çevrenin doktrinlerinden etkilenmesi,<sup>61</sup> dolayısıyla da felsefeye duyduğu alâka yatmaktadır. Özellikle Sokrat'tan öncekilerden faydalanan filozoflar Mu'tezile ekolüne mensuptu ve bunların en tanınmışları Ebu'l-Hüzeyl, Nazzâm (212/835) ve Câhız'dı (255/868).<sup>62</sup> En çok tanıdıkları ve yararlandıkları feylesoflar da Demokritos,<sup>63</sup> Zénon, Epikurs ve Empedokles'di.<sup>64</sup>

İslâm mezhepleri tarihinde entelektüel bir seviye yakalayan Mu'tezile mezhebi, felsefe kitaplarının çevirisinden sonra özgün bir nitelik kazanmıştır. Ekol mensuplarını Yunan felsefesini incelemeye sevk eden sebep, filozofların ve diğer din ve kültür mensuplarının, bazı İslâmî prensiplere hücum etmeleri karşısında, kendi tartışma metot ve tekniklerini kullanarak cevap verme çabasıydı. Bu sebeple rasyonelleşme sürecinde

<sup>55</sup>İbn Cülcül (399/1009), *Tabakâtü'l-etibbâ ve'l-hukemâ*, thk. Fuâd Seyyid, Beyrut 1405/1985, 61; İbn Nedîm, 434.

<sup>56</sup>W. Montgomery Watt, *İslâm Avrupa'da*, çev. Hulusi Yavuz, İstanbul 1989, 80.

<sup>57</sup>Mes'ûdî, IV, 314; İbn Nedîm, 150; İbn Kiftî, *İhbâru'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hukemâ*, Kahire ts., 149.

<sup>58</sup>İbn Cülcül, 65; İbn Kiftî, 249; İbn Nedîm, 302.

<sup>59</sup>İbn Kiftî, 168 vd.

<sup>60</sup>Mes'ûdî, IV, 8.

<sup>61</sup>İbn Nedîm, 210; İbn Tayfur, *Kitâbu Bağdâd*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, Kahire 1949, 118.

<sup>62</sup>Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri, Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*, Ankara 1967, 115.

<sup>63</sup>Kâdî Abdülcebbar, *Fırak ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, Thk. A. Sami Neşşâr- İ. Muhammed Ali, Matbaatü'l-Câmi'iyye 1972, 177.

<sup>64</sup>Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, İstanbul 1995, 35.

Mu'tezilî bilginlerin felsefeye ilgi duymaları ve bu doğrultuda çaba sarf etmeleri, ekolün özgün bir yapıya bürünmesinde etkili olmuştur.

### 3. EKOLÜN TEŞEKKÜL SÜRECİ

Ekolün teşekkül süreci, isimlendirme ile ilgili hipotezlerden de anlaşılacağı gibi, araştırmacılar tarafından farklı şekillerde ele alınmıştır. Bu hususta genel olarak biri Mu'tezile'yi erken dönemle irtibatlandıran diğeri de oluşumu beş esas ve tarihsel bağlamda ele alan iki ana eğilimin olduğu söylenebilir. Birinci yaklaşımda ekolü Hz. Ali ve Muâviye'nin yanında yer almayan ve daha önce Hz. Ali'yi destekleyenlerin<sup>65</sup> de dahil olduğu, "hangi tarafın haklı olduğunu bilmediklerini" ileri sürerek -fitneden uzak durma ve savaşı haram sayma anlayışıyla- tarafsız kalmayı tercih eden ve kendilerine Mu'tezile diyen grupla irtibatlandırma söz konusudur.<sup>66</sup> Sonraki Mu'tezile tarafından da desteklenen bu marjinal yaklaşıma göre ekolün erken dönemle ilişkilendirilmesi söz konusudur.

Mu'tezile'nin teşekkül sürecinde ilk Mu'tezilî fikirlerin önemli bir yeri vardır. İlk esas olan "el-Menziletü beyne'l-menzileteyn" fikrinin ortaya çıkması ile birlikte Mu'tezile'nin oluşum süreci örülmeye başlamıştır. Bu esasın teşekkülüne ilişkin farklı isimlerin merkeze alındığı rivayetler<sup>67</sup> söz konusu ise de, fikrin oluşumu ile ilgili tarih hemen hemen bellidir ve teşekkülün merkezi isimleri Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd'dir. Genel olarak Vâsıl'ın ismi öne çıkarken bazı rivayetlerde de, Amr mezhebin kurucusu olarak lanse edilir. Bu tereddüt nedeniyle Mu'tezilî yazarlar, genel olarak Amr'ın Vâsıl'dan etkilendiğini söylemekle birlikte, tavır olarak Vâsıl'ın rolünü görmezlikten gelme eğilimindedirler.<sup>68</sup> Esas itibarıyla teşekkül süreci Mu'tezile'nin beş esasının teşekkülü ile sıkı sıkıya irtibatlıdır. Mu'tezile'nin genel ilkeleri başlığında ele alacağımız gibi ekolün üç esası erken dönemde teşekkül etmiştir ve bu esasların ilişkili olduğu ilk şahıslar Vâsıl ve Amr'dır. Fakat bu ekolün tam ya da özgün anlamıyla teşekkül ettiği anlamına gelmemektedir. Çünkü ekol, beş esas ve felsefî-kelâmî literatüre hâkim olma nitelikleri ile bu dönemde henüz belirgin bir şekilde tezahür etmemiştir.

Teşekkül sürecinde kilit grup olarak karşımıza içlerinde Ebu'l-Hüzeyl, Bişr b. el-Mu'temir, Nazzâm gibi önemli isimlerin bulunduğu bir jenerasyon çıkmaktadır. Bu dönemden önce usûlü hamse/beş esasın muhteva olarak tam teşekkül etmemesinin yanı sıra kavram olarak da hiç telâffuz edilmediği anlaşılmaktadır. Bu tarihten itibaren Mu'tezile için felsefî kavramların kullanımının yanı sıra beş usul ön plana çıkmaya başlamıştır. Bu kavramı ilk kez Ebu'l-Hüzeyl'in kullandığı ve *Kitâbu'l-hucce* adlı eserinde usûlü hamseyi açmaya çalıştığı ve kelâmî problemlerin birçoğunu tahlil ettiği rivayet edilmiştir.<sup>69</sup>

<sup>65</sup>Malâtî, *et-Tenbîh*, 28 vd.

<sup>66</sup>Naşî el-Ekber, 16-17; Ebû Muhammed Hasan b. Musa Nevbahtî (310/922), *Kitâbu fıraki's-Şîa*, thk. Helmut Ritter, İstanbul 1931, 5; İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *el-İmâme ve's-siyâse*, nşr. Tâhâ Muhammed Zeynî, Kahire 1967, I, 53.

<sup>67</sup>Neşvânü'l-Hımyerî, *Hâru'l-lym*, 205; Kâdî Abdülcebbar, *el-Münye ve'l-emel*, 5; İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, VIII, 228; İbn Manzûr, XI, 440.

<sup>68</sup>Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-teklîf*, cem. Hasan b. Ahmed b. Mattaveyh, thk. Ömer es-Seyyid Azmî, Kahire ts. 422; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Thk. Abdülkerim Osmân, Kahire 1965, 138.

<sup>69</sup>Tûsî (385-460), *Tefsîru't-tibyân*, thk. Ahmed Habîb Kâsır el-Âmilî, Mektebetü'l-Emîn 1385/1965, V, 29.

#### 4. MU'TEZİLE'NİN TARİHÇESİ

Hicretin II. yüzyılından itibaren Basra'da oluşan Müslüman düşünürler topluluğunun temsil ettiği eğilim, Mu'tezilîler adı altında, hızlı bir şekilde yayılma istidadı göstermiş ve Abbâsîler döneminde Bağdat şehri de bu ekolün en önemli merkezlerinden biri olmuştur. Yine bu dönem içerisinde, öğreti, devletin resmî ideolojisi olarak kendini kabul ettirebilmiştir.

##### 4.1. Ekolün Zirve Çağı

Mu'tezile'nin öncüleri Vâsıl ve Amr, kendi dönemlerinde bazı devlet adamlarıyla yakın ilişkiler kurmuş olsalar da, kendi görüşlerini benimsetecek düzeyde güçlü bir konuma yükselmemişlerdir. Mu'tezilî düşünürlerin saray çevresiyle ilişkileri, Yahyâ Bermekî'nin sarayında yapılan tartışmalara katılmalarıyla olumlu bir mecraya girmiştir. Bermekîlerin düzenlediği bu tartışma meclislerine Ebu'l-Hüzeyl, Nazzâm, Bişr b. Mu'temir, Sümâme b. Eşres gibi Mu'tezilî bazı şahıslar katılmıştır.<sup>70</sup> Ayrıca Mu'tezile'nin teşekkül sürecinde önemli bir yeri olan Dirâr b. Amr, devletin ilhad hareketleriyle mücadelesi çerçevesinde zındıklıkla itham edildiğinde ve akabinde idam edilmesine hükmedildiğinde, Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'ye sığınmış<sup>71</sup> ve onun yanında gizlenmiştir.<sup>72</sup> Fakat çok geçmeden bu münazara meclislerinin düzenleyicisi ve Mu'tezilîlere yakın ilişkileri olan Bermekîlerin Hârûn Reşîd tarafından 189/805'te görevden uzaklaştırılmaları,<sup>73</sup> Mu'tezile'nin de saray tarafından dışlanması, ekol mensuplarının kovuşturulması ve takip edilmesi neticesini doğurmuştur. Bunlardan biri de, Bağdat Mu'tezilesinin lideri olarak kabul gören Bişr b. el-Mu'temir'dir (210/825).<sup>74</sup> O, döneminde Abbâsîler'in Ali oğullarına karşı izledikleri politikaya<sup>75</sup> karşı çıkmış ve sempati duyduğu Ali oğullarının yanında yer almıştır.<sup>76</sup> Fakat belli bir süre sonra Bişr b. el-Mu'temir'in ve Sümâme b. Eşres gibi Ali'yi üstün tutan birçok Mu'tezilî'nin serbest bırakıldığı görülmektedir.<sup>77</sup>

Me'mûn'un (218/833) iktidara gelmesi ile birlikte ekolün yıldızının parladığı, siyaseten güçlü bir konuma yükseldiği ve Mu'tezilî bilginlerin sarayda nüfuz sahibi olduğu ve kelâmî tartışmalara serbestinin getirildiği görülmektedir.<sup>78</sup> Mu'tezilî fikirler, devletin de destek vermesiyle hem sarayda, hem siyasî arenada, hem de ilim meclis ve halkalarında önemli bir konuma gelmiştir. Bu dönemde Mu'tezilî bilginler, siyasî erkin yanında yer almışlar ve mevcut sistemi desteklemişlerdir.

Me'mûn'un hilâfetine kadar bireysel düzeyde tartışma konusu edilen halku'l-Kur'ân düşüncesi, halife tarafından resmîyete dönüştürülerek, bu ilkeye inanma devletin resmî politikası haline getirilmiş; eyaletlerde ve Bağdat'ta Mihne sorgulamaları

<sup>70</sup>Mes'ûdî, III, 380.

<sup>71</sup>Ukaylî, *ed-Duafâ*, thk. Abdulmutî' Emîn Kal'acî, Beyrut 1404/1984, II, 122; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, II, 328; İbn Hacer Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, Haydarâbâd 1331, III, 203.

<sup>72</sup>Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Beyrut 1985, X, 545.

<sup>73</sup>İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, Beyrut 1385/1965, VI, 158.

<sup>74</sup>Câhiz, *Kitâbu'l-hayevân*, Kahire 1965, VI, 91 vd.; Taberî, VIII, 287 vd.; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, V, 327 vd.; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemu'l-müfessirîn*, Beyrut 1982, X, 106.

<sup>75</sup>İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, VI, 105.

<sup>76</sup>Malâtî, *et-Tenbîh*, 38; Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid, Tunus 1406/1986, 265; Fuad Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, Arap. çev. Mahmûd Fehmi Hicâzî, 1983/1403, 1/4, 62; Adnân Ubeyd el-Ali, "Bişr b. el-Mu'temir: Şi'ruhu ve sahifetühü'l-belâğiyye", *Mecelletü Ma'hedi'l-'Arabiyye*, XXI/II (1408/1987), 505.

<sup>77</sup>İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim, Beyrut 1965, XX, 31.

<sup>78</sup>İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, Kahire 1949, 45.

hızlandırılmıştır. Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşü, Hz. Ali'nin bütün sahabîlerden, hatta Peygamber'den sonra tüm insanlardan daha faziletli olduğu görüşüyle birlikte 212/827 yılında ilân edilmiştir.<sup>79</sup> Bu siyasetin izlenmesi ve sürdürülmesinde bir Mu'tezilî olan Ahmed b. Ebû Duâd (240/854) ismi öne çıkmıştır. O, Me'mûn'un sarayında itibar görmüş; Mu'tasım'ın hilâfete geçişinden kısa bir süre sonra baş kadılığa getirilmiş ve bu makamda resmî soruşturmaların yürütülmesinden sorumlu kişi olarak görev yapmıştır.<sup>80</sup> Me'mûn döneminde başlayan Mihne siyasetinin, Mu'tasım ve Vâsık döneminde de sürdürüldüğü görülmektedir. Mu'tezile, Mihne siyasetinin izlendiği dönemde resmî ideoloji olmalarının getirdiği bilinçle, iktidarın yanında yer alarak ya da en azından muhalif kanatta bulunmayarak siyasî erke meşruiyet sağlamıştır.

Bu dönemde siyasete ve siyaset adamlarına mesafeli bir duruş sergileyen Ca'fer b. Harb ve Ca'fer b. Mübeşşir'in başını çektiği bir grup da varlığını sürdürmüştür. Onlar sarayla bir süre ilişkili olmuşlarsa da, kendilerine halifeden gelen tüm hediyeleri ve kadılık tekliflerini kabul etmemişler ve daha çok zâhidâne bir yaşamı tercih etmişlerdir. Dahası bazı uygulamalar nedeniyle saray çevresini eleştirmekten de geri durmamışlardır. Cafer b. Harb'in, Vâsık'ı devlet yönetmeye uygun görmeyecek kadar ileri gitmesi,<sup>81</sup> halifenin ardında namaz kılmaması, yöneten kesimin tepkisini çekmiştir. Bunun üzerine bu tür hareketlerinin halifeyi kızdırabileceğinden endişe duyan İbn Ebû Duâd tarafından sarayı terke ikna edilmiştir. Sonraki dönemlerde sarayla ilişkisinin ve bağlantılarının tamamen kesildiği<sup>82</sup> anlaşılmaktadır. Bu radikal eğilimlerine karşın ekol bünyesindeki bu oluşum, Abbâsî halifelerini meşru kabul etme anlayışını sürdürmüştür.

Mu'tezile'nin hem zirvede olduğu yıllarına hem de düşüşe geçiş sürecine tanık olan önemli bilginlerden biri de Nazzâm'ın öğrencisi Câhız'dır. O, İslâm akılcılığının en önemli merkezlerinden biri olan Basra'da doğmuş ve bu ortamın siyasî, sosyal, kültürel ve düşünsel havasını solumuş ve burada elde ettiği imkânlar sayesinde Mutezile'ye özgü serbest düşünce yapısı ve ekol içinde teolojik konularındaki görüşleri ile İslâm düşünce tarihinin çok saygın simalarından biri olmuştur. Abbâsî sarayından aylık almasının yanı sıra halifelerden ve diğer devlet ricalinden ihsan ve bağışlar almıştır. Câhız'ın, asıl geçimini eserlerinden kazandığı parayla sağladığı anlaşılmaktadır.<sup>83</sup> Câhız ekolün zirve yıllarında Bağdat'ta önemli mevkilerde bulunan kişilerle irtibatı olmuştur. Hatta sarayda memuriyete atanmış; ama bu görevi sürekli olamamıştır. Çünkü getirildiği "Dîvânu'r-Resâil" başkanlığından üç gün sonra istifa etmiş; sonra da kitap yazmak için Basra'ya geri dönmüştür.<sup>84</sup> Câhız, bu dönemde de, Basra'dan tam olarak ayrılmamış; ama Bağdat ve Sâmerâ'da halifenin ve devlet büyüklerinin muhitinde kalmıştır. Kelâmî boyutu güçlü olan, ileri sürdüğü görüşleri ortaya koymada ve kanıtla desteklemede maharetli olan Câhız, bu niteliklerini devlet ricali ile olan ilişkilerinde lehinne kullanabilmiştir. Câhız, değişik dönemlerde farklı unsurları öne çıkarmışsa da,

<sup>79</sup> Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mulûk*, VIII, 619; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, VI, 408.

<sup>80</sup> İbn Hallikân, I, 84; Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdât ev Medinetü's-Selâm*, Matbaatü's-Saâde 1931/1349, IV, 151.

<sup>81</sup> İbn Murtazâ, 73.

<sup>82</sup> İbn Nedîm, 213; İbn Murtazâ, 74.

<sup>83</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Hasan Sendübî, Beyrut 1993, III, 977 vd.; Yâkût el-Hamevî er-Rûmî, *Mu'cemu'l-üdebâ irşâdî'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsân Abbâs, Beyrut 1993, V, 2117 vd.; Zehebî, *Siyeru 'alâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavût-Sâlih es-Semr, Beyrut 1993, XI, 529; İbn Hacer Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, Beyrut 1988, 411.

<sup>84</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, V, 2103; Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, Arp. çev. Abdülhalîm en-Neccâr, Kahire ts., III, 106 vd.

esasen Arap mirasının önemli bir savunucusu olmuştur. Câhız kelâmcıların, değişik mezhep bağlularının, diğer din mensuplarının, Şuûbiyye ile Arapların münakaşalarına muttali olmuş ve bu tartışmalara eser ve risalelerinde yer vermiştir.<sup>85</sup>

#### 4.2. Ekolün Düşüşü

Mu'tezile, Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde, bilimde, düşüncede ve politikada altın bir çağ yaşamasına karşın Mütevekkil ile başlayan yeni dönemde, iktidarı ve siyasal gücü yitirmiştir. Bu halife, Mu'tezilî düşünceyi iktidardan edecek ve köklü bir paradigmal değişimi getirecek bir sürecin başlamasına ön ayak olmuş ve iktidar olur olmaz, dinî ve fikrî politikada değişiklikler yapmayı öngörmüştür. Tahta çıktığı 232/847 yılında, Kur'an ve diğer konularda tartışma yapılmasını yasaklamış ve Vâsık döneminde Mihne politikasının mağduru olarak hapse giren şehir halkının serbest bırakılmasını sağlamıştır.<sup>86</sup> Ahmed b. Hanbel ve onun gibi düşünenlerin hapisten çıkartılması,<sup>87</sup> muhaddislerin Sâmerâ'ya çağrılarak kendilerine hediyeler verilmesi ve sıfatlar ve ru'yet konularında hadis rivayet etmelerinin istenmesi,<sup>88</sup> Vâsık'ın veziri Muhammed b. Abdülmelîk b. Zeyyât'ın (233/847) hapsedilmesi, felç olan babasının yerine baş kadı olarak atadığı Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ebû Duâd'ın belli bir süre sonra bertaraf edilmesi,<sup>89</sup> Ali oğullarına karşı oldukça sert tutumu<sup>90</sup> ve Kur'an üzerine yapılan tüm tartışmaları yasaklaması, yeni halifenin izlediği siyasal programın ana başlıklarıydı. Böylece Mütevekkil bu uygulamalarıyla siyasî kadrosunu değiştirmiş ve devletin resmî ideolojisi olan Mu'tezilîliğe büyük bir darbe vurmuştur.

Siyasî erkin Mu'tezilî yaklaşımdan desteğini çekmesiyle birlikte ekol, diğer alanlarda da gücünü hissedilir bir şekilde kaybetmeye başladı. Bunun yanı sıra zamanında Mihne politikasından etkilenen kesimler, intikam alma fırsatını elde etmiş oldular. Bunun için iktidarın gücünü kullandılar ya da ilkelerine, yöntemlerine ve anlayışlarına hücum etmeyi tercih ettiler. Kamuoyunun gözünde Mu'tezile'yi, toplumda kabul görmeyen bazı görüşlerini gerekçe göstererek küçük düşürmeye çalıştılar. Bu sosyal, ilmî ve fikrî abluka sonucunda ekolden ayrılanlar ve diğer mezheplere geçenler oldu. Ekolden ayrılmayanlar ise hem iktidarla hem de onun desteklediği anlayışla uzlaşma yolunu seçtiler.

Ekolü toparlama konusunda gayretleri ve eseri ile öne çıkan isimlerden en önemlisi Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât'tır.<sup>91</sup> O, kopmaların başladığı, Mu'tezile'ye ve İslâm'a saldırıların yoğunlaştığı süreçte Mu'tezilî görüşleri savunan ve ekol içinde ayrılıkların aslî değil, tâlî olduğunu söyleyerek<sup>92</sup> birlik ve bütünlük tesisine önem veren sembol bir isim olarak dikkat çekmektedir. Câhız'ın *Fazîletü'l-Mu'tezile* ve İbnü'r-Râvendî'nin ona karşı yazdığı *Fadîhatü'l-Mu'tezile* şeklinde başlayan kitap düzeyindeki tartışmalara o da,

<sup>85</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, II, 381-414; III, 703-708.

<sup>86</sup> Ahmed b. Ebû Ya'kûb b. Ca'fer Ya'kûbî (292/904), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut 1992, II, 485; Zühdi Cârullah, *Mu'tezile*, 190.

<sup>87</sup> Mes'ûdî, IV, 96.

<sup>88</sup> Celâleddin Abdurrahmân b. Ebû Bekr es-Süyûtî (911/1505), *Târîhu'l-hulefâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut 1989, 392.

<sup>89</sup> Mes'ûdî, IV, 96; İbn Hallikân, I, 90.

<sup>90</sup> İbn Tiktaka, *el-Fahri fi'l-âdâbi's-sultâniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye*, Beyrut ts., 237; Takiyuddin el-Makrizî, *en-nizâ' ve't-tehâsum fîmâ beyne Benî Ümeyye ve Benî Hâşim*, thk. Hüseyin Mu'nis, Kahire 1984, 108.

<sup>91</sup> Daha geniş bilgi için bkz. İbn Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 85-88; Fuad Sezgin, *Târîhu't-türâsü'l-Arabî*, 1/4, 74-75; Şerafettin Gölçük, "Ebû'l-Hüseyn Hayyât", *DİA*, 17, 103-105.

<sup>92</sup> Hayyât, 106.

*Kitâbu'l-intisâr ve'r-reddu alâ Râvendiyê'l-mulhid* adlı eseri ile katılmış ve Mu'tezile'ye önemli bir katkı sağlamıştır. Hayyât, Bağdat ekolünden olmasına rağmen eserinde, beş prensibi benimseyerek Mu'tezilî olmaya hak kazanan her düşünürü ve görüşlerini savunan bir söylem geliştirmiştir.

Mu'tezile'yi yeniden altın çağına döndürme girişimleri ve bu doğrultudaki çabaları nedeniyle ekolün gümüş çağı nitelendirmesine sebep olan düşünürlerden ikisi baba-oğul Ebû Ali ve Ebû Hâşim Cubbâî'dir. Onları Mu'tezile'nin altın çağıyla ilişkilendiren ve bu dönemin öğretisini aktaran isim olarak karşımıza Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Abdullah eş-Şahhâm el-Basrî çıkmaktadır.<sup>93</sup> Döneminde Basra Mu'tezilesi'nin önderi olmasına rağmen görüşleri ekol içinde fazla öne çıkmamış; nesiller arası köprü görevi gören bir isim olarak bilinmiştir. Ebû Ali ve oğlu Ebû Hâşim Cubbâî dönemi, ekol adına yeni arayışların olduğu ama yeni alanların oluşturulamadığı bir zaman dilimi olmuş; daha çok eski meselelerle ilgili karşı görüşlere cevap yetiştirme ve konulara ayrıntılı incelikler ekleme uğraşı verilmiştir.<sup>94</sup> Değişik bir anlatımla ekol içindeki farklı görüşlerin sistematize edilmesinin yolu açılmış ya da geleneksel anlayışlar yeni teorilerle güçlendirilmeye çalışılmıştır.

Cubbâîlerden itibaren Kâdî Abdulcebbâr'a kadar olan yaklaşık bir asırlık süreçte Abbâsiler önemli ölçüde güç kaybı yaşamışlardır. Bağdat'taki resmî hilâfet merkezinin yanında, Kahire ve Kurtuba'da rakip hilâfet merkezleri ve alternatif siyasî güçler ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla hilâfet kurumu itibarını yitirmeye başlamış ve Büveyhîlerin etkinliği artmıştır. Abbâsî halifelerinin siyasal imtiyazlarının hemen hemen ortadan kalktığı, iktidarın formalitelere ve törenselle boyuta sıkıştırıldığı bir süreç yaşanmıştır. Bu dönemde Mu'tezilî gelenek açısından önemli simalardan birisi de Kâdî Abdulcebbâr İmâdüddin Ebu'l-Hasan b. Abdullah el-Hemedânî Esedâbâdî'dir. Basra Mu'tezilesi'nden kabul edilen Kâdî Abdulcebbâr, fikhî konularda Şâfi mezhebini takip etmiştir. Ebû İshâk b. Ayyâş'tan bir süre eğitim almış; Bağdat'a gittikten sonra da Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Ali el-Basrî'den ilim tahsil etmiş ve i'tizâle ilişkin düşünceleri de bu iki isimden almıştır.<sup>95</sup> Kâdî Abdulcebbâr, önemli ölçüde Ebû Hâşim Cubbâî'nin metodunu benimsemiş ve onu izlemiştir.<sup>96</sup> O, Mu'tezilî prensipleri benimsemiş olan Büveyh oğulları veziri Sâhib b. Abbâd döneminde başta Re'y şehri olmak üzere<sup>97</sup> Kazvin, Azerbaycan, Suhreverd, Kum, Cürçân, Taberistân gibi şehirlerde kadılık ya da kâdî'l-kudât görevinde bulunmuştur.<sup>98</sup> Bu dönem içerisinde Mu'tezilî gelenek yeniden varlığını hissettirmeye başlamışsa da,<sup>99</sup> artık konjonktürün de etkisiyle Zeydiyye ile yakınlaşma ve bütünleşme sürecine girilmiştir.

<sup>93</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Malâtî, *et-Tenbîh*, 39 vd.; Fadlu'l-i'tizâl, 280-281; Zehebî, *Siyeru 'alâmi'n-nübelâ*, thk. Ekrem el-Bavsî-Şuayb Arnavût, 1993, X, 552 vd.; İbn Hacer Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, VI, 397; Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidsçra*, Berlin 1991, IV, 45-51.

<sup>94</sup> Watt, *Teşekkül*, 371.

<sup>95</sup> Hayatı ve ilmî yönüne dair daha geniş bilgi için bkz. Hatîb Bağdâdî, XI, 113-115; Hakim el-Cüşemî, *Şerhu'l-uyân*, 365-369, 382-391; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, III, 386-387; Fuad Sezgin, *Târîhu't-türâsü'l-Arabî*, 1/4, 81-84; Bedevî, I, 382; Metin Yurdağür, "Son Dönem Mu'tezilesi'nin En Meşhur Kelâmcısı Kâdî Abdulcebbâr, Hayatı ve Eserleri", MÜİFD, IV (1986), 117-136; Metin Yurdağür, "Kâdî Abdulcebbâr", DİA, 24/103-105.

<sup>96</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, I, 72; Yâkût, *Mu'cemu'l-üdebâ*, V, 407; Ebû Nasr Tâceddin Abdulvehhâb b. Ali b. Abdulkâfî, *es-Sübkî*, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, thk. Abdulfettâh M. Hulv, Cize 1992, III, 304.

<sup>97</sup> Sübkî, V, 97; Josef Van Ess, "Mu'tazilah", *Encyclopedia of Religion*, X (1987), New York, 224.

<sup>98</sup> Fadlu'l-i'tizâl, 122.

<sup>99</sup> Bağdâdî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Albert Nasri Nader, Beyrut 1986, 129.



## 5. GENEL İLKELER: USÛLÜ'L-HAMSE

Ekol tarihinde "*usûlü'l-hamse*" olarak şöhret bulan beş ilke Mu'tezile ile özdeşleşmiştir. Bu genel ilkeler olmaksızın Mu'tezile'den söz etmek mümkün değildir. Bu beş esas, oluşum sırasına göre el-menziletü beyne'l-menziletayn, el-va'd ve'l-va'id, emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehî ani'l-münker, tevhid ve adl esaslarıdır.

### 5.1. el-Menziletü beyne'l-Menziletayn

el-Menziletü beyne'l-menziletayn büyük günah işleyen kimsenin, ne mü'min ne de kâfir olduğu, ikisinin arasında bir yerde bulunduğu ve tevbe etmediği takdirde cehennemlik olacağı; fakat cezasının kâfirlerden daha hafif olacağı anlamına gelmektedir. Bu görüşün ilk kez Vâsıl b. Atâ tarafından "Kebîre sahibi ne mutlak mü'min ne de mutlak kâfirdir; o iki yer arasında bir yerde (el-Menziletü beyne'l- Menziletayn)'dir" şeklinde ifade edildiğini öngören rivayetler yaygındır.<sup>100</sup> Vâsıl'ın "*Kitâbu'l-Menzileti beyne'l Menziletayn*"<sup>101</sup> adlı bir eser yazmış olması ve ondan önce böyle bir eserin yazıldığına tespit edilememesi, bu görüşü ilk kez onun gündeme getirdiği savını güçlendirmektedir. Dolayısıyla bu fikrin Hasan Basrî'nin son zamanlarında yaklaşık olarak 100-110/718-728 yılları arasında teşekkül ettiği söylenebilir.

Vâsıl'ın "el-Menziletü beyne'l-menziletayn" fikri başlangıçta siyasî çıkışlı olmasına rağmen zaman içerisinde itikadî bir ilke haline gelmiştir. Bu ilke çerçevesinde küfür, nifak, fîsk, iman gibi bazı kavramlar tartışılmıştır. Vâsıl ameli imandan bir cüz olarak kabul eder ve mü'minler, kâfirler ve münafıklar hakkında Kur'anda bulunan ve hadislerde vârid olan hükümlerin büyük günah işleyen kimseye uygulanamayacağını ifade eder. Bu durumda bunlara uygun başka bir hüküm vermek gerekecektir ki, Vâsıl bu sorunu iman makamı ile küfür makamı arasında üçüncü bir makam bulunduğunu söyleyerek çözer. Bu tür günahkâr tevbe ederse iman makamına döner, etmezse küfürde kalır; fâsık olarak adlandırılan bu kimse cehennemde ebedî kalmak üzere cezalandırılır.<sup>102</sup>

Bu esas Vâsıl döneminde Amr b. Ubeyd, daha sonra da Mu'tezilî gelenek tarafından savunulmuştur.<sup>103</sup> Vâsıl'ın fikrini benimseyen ve savunan Mu'tezile bu görüşünü pekiştirmek için bazı ayetleri delil olarak göstermektedir.<sup>104</sup> Bu ayetlerde isyan edenin, bir mü'mini kasten öldürenin ve iftirada bulunanın fâsık diye isimlendirilmesine karşın inanç derecesinin ne olduğu belli değildir. Vâsıl'ın fikirleri özellikle Hayyât tarafından Kur'an ve sünnetle delillendirildiği görülmektedir. Sünnetteki ehl-i küfürle ilgili hükümlerin onların varis olamayacakları ve ehl-i kiblenin mezarlığına defnedilemeyecekleri doğrultusunda olduğunu söyleyen Hayyât, bu hükmün sâhib-i kebîreye uygulanamayacağını iddia eder.<sup>105</sup> Bu ayetleri örnek olarak veren Hayyât, sâhib-i kebîrenin durumunun bu ayette geçen mü'minlerin özellikleriyle çeliştiğini, bundan dolayı da ona mü'min denilemeyeceğini ısrarla savunur. Daha sonra Kâdî Abdülcebbar,

<sup>100</sup>Daha geniş bilgi için bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, I, 25; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 20 vd.; Isferâyînî, *et-Tabîr fi'd-dîn*, 65; İbn Hallikân, VI, 8; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, II, 90-97; Bedevî, I, 85.

<sup>101</sup>İbn Nedîm, 223; Zehebî, *Siyeru'l-a'lam*, V, 465; Yâkût, *Mu'cemu'l-üdebâ*, XIX, 247; Bedevî, I, 82 vd.

<sup>102</sup>Isferâyînî, 65.

<sup>103</sup>Bkz. Hayyât, 237; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 714.

<sup>104</sup>Hucurât, 49/7; Secde, 32/18; Nisâ, 4/14; Nisâ, 4/13; Nûr, 24/4.

<sup>105</sup>Hayyât, 238.

mü'minin şer'î bir isim olduğunu ve özel ahkâma lâayık olmayana mü'min demenin yanlış bir tavır olacağını ifade etmiştir.<sup>106</sup>

"el-Menziletü beyne'l Menziletayn" prensibi, Sünnî kelâmın oluşmasından sonra kelâmî kaynaklarda genellikle Sem'iyât bölümünde el-Esmâ ve'l-Ahkâm adıyla ele alınmıştır.<sup>107</sup>

#### 5.2. el-Va'd el-Va'id

Mu'tezile'ye göre, va'd iyilik yapanları ödüllendireceğini va'd eden Allah'ın bu sözünden asla dönmemesi ve bu mükâfatı vermesi; va'id ise, kötülük yapanları, günah işleyenleri ve adaletsizlik yapanları cezalandırmakla veya ebedî cehennemlik olmakla tehdit eden Allah'ın, bu tehdidinden de vazgeçmemesidir. Mu'tezile'nin va'd ve va'id esası, tarihî bakımdan mürtekb-i kebîre'nin durumuyla ilgili tartışmaların bir sonucu ve ayrıntısı olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü bu konu Cemel ve Sıffin savaşına katılan insanlar hakkında mü'min, kâfir, münafık ya da ikisi arasında bir yerde (el-Menziletü beyne'l Menziletayn) şeklindeki tanımlamalarla alâkalıdır. Bu isimlendirmenin dünyevî bir tarafı olduğu gibi, uhrevî bir tarafı da vardır. Bu sebeple insanların işledikleri günahlardan dolayı cezalandırılıp cezalandırılmayacağı hususunun tartışılması gündeme gelmiştir.<sup>108</sup>

Mu'tezile, ebediyen ateşte kalma vurgusunda bulunan va'id ayetlerinin kâfir ve fık için genel olduğunu işlemektedir.<sup>109</sup> Va'idin esası olan büyük günah işleyen kimsenin cezalandırılmamasının Allah'ın va'idle ilgili ayetlerine ters düşeceği fikrinin Vâsıl b. Atâ'da bulunup bulunmadığını, en erken Eş'arî'nin eserinden tespit edebiliyoruz. Bu rivayete göre hem Vâsıl hem de Amr, Âl-i İmrân yedinci ayetinde yer alan "*muhkem-müteşâbih*" terimlerini yorumlarken fâsikların cezasının cehennem olacağını açıklayan ayetlerin muhkem, cezasını kullarından gizleyip diğerleri gibi beyan etmeyen ayetleri müteşâbih olarak saymışlardır.<sup>110</sup> Bundan da Vâsıl'ın bu meselenin "fâsıkın cehennemde ebedî kalması" yönüyle ilgili fikir beyan ettiği, "Allah'ın va'idinden dönmeyeceği" yönüyle ilgili ise derinleşmediği anlaşılmaktadır. Va'idin esası olan büyük günah işleyen kimsenin cezalandırılmamasının Allah'ın va'idle ilgili ayetlerine ters düşeceği fikrinin, Amr b. Ubeyd'de daha net şekilde olduğu görülmektedir. Konuyla ilgili en önemli ve en erken rivayetin Amr b. Ubeyd (144/761) ile Ebû Amr b. Alâ (154/771) arasında geçen tartışmanın nakledildiği rivayet olduğunu görmekteyiz. Amr b. Ubeyd'in "Allah mükâfatı va'd etmiş, ceza ile de tehdit etmiştir. Öyleyse va'dini de, va'idini de yerine getirecektir." görüşüne Ebu Amr b. Alâ karşı çıkmış ve onu, Arap dilini, mantalitesini ve örfünü bilmemekle suçlamıştır. Çünkü Araplar va'dinin yerine getirilmesini, va'idin ise yerine terk edilmesini cömertlik sayar. Bu onlara göre fazilet

<sup>106</sup>Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 140 vd.

<sup>107</sup>el-Esmâ bölümleri, mü'min, münafık, kâfir, iman, küfür ve nifak gibi kavramların irdelendiği, kimlerin bu şekilde adlandırılacağı ve ümmet arasında bu konularla ilgili ortaya çıkan tartışmaların yer aldığı bölümlerdir. el-Ahkâm bölümleri ise bunların her birinin ahirette göreceği ödül ve cezanın ne olacağını incelediği bölümlerdir. Bkz. Abdurrahmân b. Ahmed el-İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîlâm*, Kahire trs., 384-395; Sabunî, *Maturidi Akaidi*, terc. Bekir Topaloğlu, Ankara 1398/1978, 167-186; el-Cuveynî (419-478), *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavati'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Ali Sabrî el-Mun'im Sabrî el-Hamîm, Mısır 1369/1950, 396-400.

<sup>108</sup>Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, I, 43.

<sup>109</sup>Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 666.

<sup>110</sup>Eş'arî, 222 vd.; Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 221 vd.

ve keremdir."<sup>111</sup> Bu rivayetten anlaşılın odur ki, va'd ve va'id konusunda farklı görüş belirten Amr b. Ubeyd'dir.

Bu konuyla ilgili rivayetlerin birinde de Amr b. Ubeyd'in, "Ben kıyamet gününde Allah'ın huzuruna getirilir ve sorguya çekilirse ve bana Allah; 'Niçin katil cehennemdedir?, dedin' derse, 'Kim bir mü'mini kasten öldürürse cezası, içinde temelli kalacağı cehennemdir.'<sup>112</sup> ayetini okurum.", dediği nakledilir. Bu fikrini ifade ettiği mecliste kendisine, "Allah kendisine ortak koşmayı elbette bağışlamaz, bundan başkasını dilediği kimse için bağışlar."<sup>113</sup> ayetiyle cevap verilir. Sonra da 'Allah sana, sen affetmek istemeyeceğimi nereden biliyorsun',<sup>114</sup> derse ne cevap vereceksin, sorusu yöneltilir. Bu rivayet de onun va'id konusundaki fikirleriyle tanındığını göstermesi açısından önemlidir.

Va'd ve va'id esası, tarihî bakımdan mürtekeb-i kebîre'nin durumuyla ilgili tartışmaların bir sonucu gündeme gelmiştir. Vâsıl'la birlikte kapalı bir şekilde gündeme gelen el-va'd ve'l-va'id, Amr b. Ubeyd'le farklı bir boyut kazanmıştır. Bu sebeple va'd ve va'id prensibinin Vâsıl b. Atâ'nın ikisi arasında bir yer (el-Menziletü beyne'l-Menziletayn) fikri esas alınarak doğduğunu ve 110/ 728'den sonra Amr b. Ubeyd'le teşekkül ettiğini söyleyebiliriz.

### 5.3. el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyi ani'l-Münker

el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyi ani'l-münker yani iyiliği emretmek ve kötülüklerden sakındırmak prensibi, "Esmâ ve Ahkâm" ve "el-Va'd ve'l-Va'id" prensibi gibi tarihî bakımdan önceki dönemlerde ortaya çıkmış bir meseledir. Bu esasın, zulme karşı güçle karşı koyma ve adil olmayan yönetime isyan şeklinde siyasî boyutu ve iyiliğin yerleştirilmesi ve kötülüğün ortadan kaldırılması şeklinde ahlâkî boyutu bulunmaktadır. Bu sebeple el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyi ani'l-münker kavramına değişik zamanlarda farklı anlamlar yüklendiğini söyleyebiliriz. Vâsıl ve Amr'ın, imamın adil olması gerektiği ve siyasî adalet konusunda hassas oldukları görülmektedir;<sup>115</sup> bu sebeple de meselenin siyasî boyutu onlarla birlikte teşekkül etmiştir. Bu prensip imamet konusuyla yakinen alakalıdır ve imamlarla kâimdir. İmam öne geçmeye lâyık olsun ya da olmasın öne geçirilmiştir ve ümmet üstünde velidir, onların işlerinde tasarruf sahibidir. Şer'î hükümleri yürütmek için imama ihtiyaç vardır. Bunun gibi ülkeyi korumak, orduları yönlendirmek vb. konularda imama ihtiyaç vardır.<sup>116</sup> Vâsıl'la Amr'ın imamın adil olması gerektiği hususundaki hassasiyetleri de bilinmektedir.

Bu prensibin ahlâkî boyutta ele alınması ise, Ebu'l-Hüzeyl'den sonraki dönemin Mu'tezile uleması Ebû Ali Cubbâî ve Ebû Hâşim Cubbâî ile gerçekleşmiştir. el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyi ani'l-münkerin akılla mı, yoksa nassla mı bilinmesinin vucûbiyeti,<sup>117</sup> emir ve nehyin vucûbiyetinin düşmesi,<sup>118</sup> münkerden sakınmanın vacip olduğu, yumuşak sözle ikazın yapılması gerektiği, bırakılmıyorsa sert sözle uyarının gerekli olduğu, yine bırakılmıyorsa dövmenin, yine bırakılmıyorsa katletmenin vacip

<sup>111</sup>İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, Kahire 1963, II, 142; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, III, 273.

<sup>112</sup>Nisâ, 4/93.

<sup>113</sup>Nisâ, 4/48.

<sup>114</sup>İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*, 144 vd.; Dârekutnî, *Ahbârü Amr b. Ubeyd*, thk. Josef Van Ess, Beyrut 1967, 9; Zehebî, *Mizânu'l-i'tidâl*, III, 277.

<sup>115</sup>Ebu'l-Ferec Isfahânî (356/967), *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar, Kahire 1368/1949, 209.

<sup>116</sup>Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 750.

<sup>117</sup>Kâdî Abdülcebbar, *age*, 742 vd.

<sup>118</sup>Kâdî Abdülcebbar, *age*, 145.

olduğu<sup>119</sup> gibi hususlar baba-oğul Cubbâf'ler tarafından tartışılmıştır. Mesele bu dönemde bazı ayetlerle de desteklenmiştir.<sup>120</sup>

#### 5.4.Tevhid

Mu'tezile'nin tevhid konusunun alt başlığı içinde ele aldığı konular Allah'ın sıfatları, halku'l-Kur'ân ve cevher-i ferd, araz, cisim gibi âlem anlayışına ilişkin konulardır. Bu konularla ilgili fikirlerin Ebu'l-Hüzeyl'den önce basit düzeyde tartışıldığı ve tam olarak olgunlaşmadığı anlaşılmaktadır. Tevhid prensibi içerisinde ele alınan sıfatlarla ilgili görüşler, mezhebin kurucusu kabul edilen Vâsil b. Atâ'ya kadar uzanmaktadır.<sup>121</sup> Fakat tevhid ve sıfat kavramları, kendisinden sonra daha geniş olarak yorumlanmış ve ıstılâhî anlamda kullanılmıştır.

Mu'tezile, Allah'ı sıfatlardan arındırma üzerine bina ettiği tevhid prensibi çerçevesinde, Allah'ın sıfatlarının zatının özü olduğu yani Allah'ın ilmiyle âlim, kudretiyle kâdir, hayatla hayy olduğu, yaratılmışların sıfatlarından Allah'ın tenzih edilmesi gerektiği,<sup>122</sup> Allah'ın cisim veya gölge olmadığı, şahıs, cevher veya araz kabul edilemeyeceği, Allah için uzunluk, derinlik ve genişliğin söz konusu olmadığı, Allah'ın parçalara ayıramayacağı ve bölünemeyeceği, Allah'ın kudret, hayy ve ilim sıfatlarının zıddı olan acz, ölüm ve cehaletle vasıflanamayacağı<sup>123</sup> ve benzeri fikirler üzerinde daha çok durmuştur.

Mu'tezile'nin tevhide ilişkin anlayışlarının, bazı İslâm dışı dinlerdeki düalizme, teşbih ve tecsimde bulunan İslâm fırkalarına ve özellikle de Hadis ehlinin Kur'anî kavramları aynen almalarına karşı şekillendiğini söyleyebiliriz. Onlar nur ve zulmet ikiliğine dayanan Tanrı anlayışına karşı tek Allah inancını ön plâna çıkarırken Seneviye<sup>124</sup> ile, Allah "eşya gibi olmayan şeydir" ya da "Allah için uzunluk, derinlik ve genişlik gibi boyutlar söz konusu değildir", derken de Allah'ı cisme benzeten<sup>125</sup> anlayışlarla mücadele etmiştir.

Allah'ın eli, yüzü, oturuşu, ilim, kudret, arş gibi kelimelerin mecazî olarak ele alınması gerektiği,<sup>126</sup> ilâhî kelâmın yaratılmış olduğu, Allah'ın hiçbir somut özellikle tanımlanamayacağı, kötülüğün Allah'a atfedilemeyeceği; çünkü onun insana özgü bir haslet olduğu, Allah'ın ahirette görülemeyeceği gibi görüşleri onların tevhid ve Allah anlayışlarını tamamlayan unsurlar olarak göze çarpmaktadır. Onlar bu görüş ve öğretilerini bilgi, akıl ve düşünceye dayandırmakta ve bunun yanı sıra kendilerini ayetlerle desteklemektedir. Fakat Mu'tezilî ekol içerisinde bazı ayrıntılarda farklılıkların bulunduğu da görülmektedir. Ebu'l-Hüzeyl, Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir, İskafî, Muhammed b. Abdulvehhâb el-Cubbâf gibi bazı kelâmcılar, Allah'ın idaresi ve yönetiminin her yerde olduğu anlamında "Allah her mekândadır" (fî külli mekân) görüşünü benimserken; buna karşılık Abbâd b. Süleymân ve el-Fûtî gibi düşünen diğer Mu'tezilî kelâmcılar ise, Allah'ın mekândan münezzehe olduğu anlamında "Allah bir mekânda

<sup>119</sup>Kâdî Abdülcebbar, *age*, 744 vd.

<sup>120</sup>Âl-i İmrân, 3/104, 110, 180; Lokmân, 31/17.

<sup>121</sup>Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 40; Bedevî, I, 84.

<sup>122</sup>Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 44 vd.; A. Mahmud Subhî, *fî ilmi kelâm dirâsetü felsefiyyeti li erâe fırakî'l-İslâmiyyeti fî usûli'd-dîn*, Beyrut 1405/1984, I, 122 vd.

<sup>123</sup>Eş'arî, 155 vd.; A. Mahmud Subhî, 122 vd.

<sup>124</sup>Fadlu'l-İ'tizâl, 258; Bedevî, I, 125.

<sup>125</sup>Eş'arî, 32; Cemil Saliba, "Ebu'l-Hüzeyl Allâf (Felsefetü Ebi'l-Hüzeyl)", *MMİAD*, Dimeşk 1946, XXI, 5-6, 207.

<sup>126</sup>A. Nader Nasrî, *Fıraku'l-kelâmiyye*, 72.

değildir" (lâ fi mekân),<sup>127</sup> görüşünü savunmaktadır. Görüldüğü gibi Mu'tezile tevhid konusunu ele alırken, bu mananın daha çok Allah için medh yani övgü ifade edip etmediğini dikkate almaktadır.

Allah'ın mahiyeti ve mahlûk olan âlemin mahiyeti arasındaki her türlü benzerlik onların bakış açısına göre kaldırılmalıdır. Onlar, "*Leyse kemislîhi şey'ün*" (*Allah'ın benzeri hiçbir şey yoktur.*)<sup>128</sup> ayetinin muhkem olduğu ve bundan dolayı Allah'ın mahlûkların sıfatıyla vasıflanamayacağı iddiasındaydılar. Mu'tezile'nin bu konudaki mantığına göre sıfat ya hadis olur, ya da kadim. Hadis olduğunda Allah onunla vasıflandıktan sonra vasıflanamaz. Eğer vasıflanırsa Zâtta değişme meydana gelmiş olur. Mesela Allah'ın ilim sıfatı varsayıldığında Zât, ilimsizlik halinden ilme değişmiş olur; değişim ise hudûsun delilidir.<sup>129</sup>

Ebu'l-Hüzeyl, "Allah zâtî bir ilimle bilir" derken, Ebû Ali Cubbâî (303/916) ilim tabirini kullanmaz ve sadece "Allah zatıyla bilir"<sup>130</sup> ifadesini kullanır. Yine Cubbâî onun kudret, ilim, ve hayattan ibaret üç zâtî sifata vucûd sıfatını da ekleyerek dörde çıkarır.<sup>131</sup> Ebû Hâşim'in (321/933) *ahvâl nazariyesi*<sup>132</sup> olarak bilinen görüşü de Ebu'l-Hüzeyl'in görüşünün biraz daha olgunlaşmış ve felsefî hüviyete bürünmüş bir şeklidir. Ebu'l-Hüzeyl'in, bir mahalde olmayan Allah'ın iradesinin hudûs olduğu görüşü, Mu'tezile -Ebû Ali Cubbâî, Ebû Hâşim Cubbâî gibi- tarafından işlenmiş ve geliştirilmiştir.<sup>133</sup>

#### 5.5. Adl

İnsanın kendi fiilini gerçekleştirme konusunda hür olduğu ve bu yüzden işlediği iyi veya kötü amellerden dolayı ceza veya sevap görmesi gerektiği ve bunun Allah'ın adaleti ile paralellik arz ettiği noktasında ele alınan kader anlayışı, İslâm'ın ilk döneminde yalın ise de, felsefenin İslâm dünyasına girmesiyle farklı bir niteliğe bürünmüş ve Mu'tezile'nin adl esasının temelini oluşturmuştur. Adl prensibinden hareketle Mu'tezile, insanın kendi fiilini yarattığı, Allah'ın insanları iradelerinde hür bıraktığı ve sorumluluk yüklediği fikrini işlemiştir. Böylece onlar, insanın akıbetini kendi fiiline bağlı saymakta ve insanlarla ilgili işlerde Allah'a adaletsizlik nispet etmeyi kabul etmemektedir. Mu'tezile'ye göre hesap gününün gelecek olması, bir Müslüman'ın adalardan yana tavır koymasını ve adl ilkesine gereken önemi vermesine gerektirmektedir.

Mu'tezile adl esasını çerçevesinde hayır ve şer, aslah, istitâat ve insan fiillerine ilişkin meseleleri irdemiştir. Mu'tezile, Allah'ın şerri yaratmayacağı ve onunla hükmetmeyeceği fikrini savunur. Buna gerekçe olarak da Allah'ın, şerri yaratması ve onunla hükmetmesi ve ardından da kullarına azap etmesi halinde, kullarına zulmetmiş sayılacağı hususunu getirir. Oysa adil olan Allah'ın kullarına zulüm yapması düşünülemez. Mu'tezile'den bir gruba göre Allah, zulme, yalana ve kötü şey yapmaya kadir, fakat bunu hikmetinden ve rahmetinden dolayı yapmaz.<sup>134</sup> Ebu'l-Hüzeyl, Ebû Ali Cubbâî ve Ebû Hâşim Cubbâî gibi isimler, bu meseleyi Allah'ın kudreti dahilinde ele

<sup>127</sup>Eş'arî, 157.

<sup>128</sup>Şurâ, 42/11.

<sup>129</sup>Kâdî Abdülcebbar, *Fırak ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, 138.

<sup>130</sup>Eş'arî, 167.

<sup>131</sup>Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 182; Bedevî, 148.

<sup>132</sup>el-İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelem*, Kahire ts., 76; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, İstanbul 1991, 190-193.

<sup>133</sup>Şehristânî, 45; Kâdî Abdülcebbar, *age*, 440; el-İcî, *el-Mevâkıf*, 99.

<sup>134</sup>Eş'arî, 556 vd.; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhid*, nşr. T. Hüseyin, Kahire 1382-8/1962-5, VI/1, 128, 138.

almışlardır. Fakat Nazzâm, Allah'ın zulüm kapasitesi olmasını, O'nun adalet kapasitesinden bir takım eksiltmeler yapacağı ve bununda O'nun öz ve kemaliyle çelişeceği düşüncesini benimsemiştir. Ona göre Allah'ın kötülük yapmaya gücü olur da yapmazsa, bu onun ilmüne muhaliftir.<sup>135</sup> Mu'tezile'nin önde gelen yedi düşünürünün katıldığı ve anlaşmadan -hatta birbirlerini küfürle itham ederek- ayrıldıkları bir münazarada da bu konu tartışma konusu yapılmıştır.<sup>136</sup> Sonraki Mu'tezile de, Allah'ın mutlak gücü ve adaletiyle çelişeceği düşüncesiyle, adalet etme kapasitesi ile zulüm yapma kapasitesinin birbirine karıştırılmasını sakıncalı görmüşlerdir.<sup>137</sup>

Mu'tezile'nin üzerinde önemle durduğu adl ile ilişkili bir başka kavram da aslahtır ve kul için hayırlı ve elverişli olanı yaratmanın Allah'a vacip olduğu anlamına gelmektedir. Onun hikmeti, kulların iyiliğine riayet etmeyi gerektirmektedir. Ekol içerisinde tartışılan iyi-kötü (hayır-şer), güzel-çirkin (husun-kubuh), adalet-zulüm (adl-cevr) üzerindeki görüşler, aslah fikrinin temelini oluşturmaktadır. Mu'tezile'ye göre Allah aslah dışında olanı yapmaz. Çünkü aslah dışında yaparsa bu yaptığı şey, ya nakıs olur, ya cehl olur, ya da bir ihtiyaçtan doğar ki Allah bunlardan uzaktır.<sup>138</sup> Aslah konusunda da ekol içerisinde tam bir görüş birliğinin olduğunu söylemek güçtür. Allah'ın kulları için yarattığı ortamdan daha iyisini yaratmaya muktedir olmadığını ve aslah fiillerinin sınırlı olduğunu savunanlar olduğu gibi, Allah kulları için yarattığından daha uygununu yaratabileceği ve aslah fiillerinin sonsuz olduğu görüşünde olanlar da vardır.<sup>139</sup>

Mu'tezile, insanı mükellef bir varlık olarak görmekte ve bunu akıl, özgür irade ve kendisine verilen potansiyel güç yani istitâaya bağlamaktadır.<sup>140</sup> İnsanın fiillerini kendisinin yaratması ve seçme hürriyeti, zulmü Allah'tan nefyetme meselesi ve adl ilkesiyle irtibatlıdır. Mu'tezile insan fiillerine ilişkin görüşlerini irade-kudret (istitâat)-fiil düzleminde ortaya koymuştur. Sözelimi Ebu'l-Hüzeyl'e göre istitâat (potansiyel güç), şeye veya o şeyin dışındakilere uygulanan bir güçtür. O fiilin gerekliliğinin dışındadır. Bu güç fiilin vukûunu gerektirmez. Çünkü insan bir şeye veya zıddına güç yetirebilirse muhtardır. Öyleyse istitâat ihtiyârın dışındadır.<sup>141</sup> Fakat bazı müteahhirîn Mu'tezilîler, kudret fiille beraberdir, görüşünü ileri sürerek fiil olmadan kâdir olmayı kabul etmezler.<sup>142</sup> Mu'tezile genel olarak istitâatı (potansiyel güç), fiilden önce kabul eder ve fiili zarurî kılmayacağını (Gayr mûcibe li'l fiil) söyler.<sup>143</sup> Mu'tezile'ye göre insandaki fiile niyet ve iradesinin akdi, objeyi gerçekleştiriminin ön koşuludur.

Sonuç itibariyle Mu'tezile, daha çok Mürcie, Mücebbire, Cehmiyye, Râfıza ve diğer İslâm fırkalarından muhalifleriyle yaptığı münazaralar ve felsefî donanımı sayesinde, ilâhî adalet, Allah'ın zulmetme kapasitesinin olduğu; fakat hikmetinden dolayı zulmetmeyeceği, hayır-şer, aslah, tek makdûra iki kâdirin birleşmesi, insanın

<sup>135</sup>Kâdî Abdülcebbâr, *age*, VI/1, 141; İbnü'l-Arabî (543/1148), *Ârâu Ebî Bekr b. el-Arabî'l-kelemîyye ve nakduhu li'l-felsefeti'l-Yûnânîyye el-avâsım mine'l-kavâsım*, thk. Ammâr Tâlibî, II, 88 vd.; Muhammed Abdülhâdî Ebû Ride, *min Şuyûhî'l-Mu'tezile*, 85.

<sup>136</sup>Rivayet hakkında daha geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 198-201.

<sup>137</sup>Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 345 vd.

<sup>138</sup>Eş'arî, 576 vd.; Neşşâr, I, 464.

<sup>139</sup>Eş'arî, 576 vd.

<sup>140</sup>Hüsnî Zeyne, *el-Aklu inde'l-Mu'tezile-tasavvuru'l-akl inde'l-Kâdî Abdülcebbâr*, Beyrut 1978, 145.

<sup>141</sup>Hayyât, *İntisâr*, 45.

<sup>142</sup>Ebû Reşid Nisabûrî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Rıdvân es-Seyyid, Beyrut 1979, 284.

<sup>143</sup>Eş'arî, 230 vd.

fiilleri ve mütevellid fiiller, keyfiyeti bilinen ve bilinmeyen fiiller, istitâat, insanın sorumluluğu gibi konularda yoğunlaşmış ve böylece adl prensibi teşekkül etmiştir.

## 6. MU'TEZİLÎ FARKLILAŞMA: BASRA VE BAĞDAT EKOLLERİ

Klâsik İslâm mezhepleri tarihçileri, Mu'tezile mezhebinin alt kollarını -73 fırka-ya tamamlama gayretinin bir ürünü olarak geliştirdikleri yöntem uyarınca- farklı sayılarda ele almışlardır. Genel olarak Mu'tezile, görüşleriyle kendilerini kanıtlamış âlimlerin isimleri esas alınarak 20 fırka olarak tasnif edilmiştir. Bu yirmi fırkanın isimleri; Vâsiliyye, Amreviyye, Hüzeyliyye, Nazzâmiyye, Esvâriyye, Muammeriyye, Bişriyye, Hişâmîyye, Murdariyye, Ca'feriyye, Iskâfiyye, Sümâmîyye, Câhızıyye, Şahhâmîyye, Hayyâtîyye, Ka'biyye, Cubbâiyye, Behşemiyye, Sâlihîyye ve Hâbitîyye'dir.<sup>144</sup> Makdisî ise, farklı bir şekilde Mu'tezile'yi Abbâdiyye, Zemmiyye, Mükâsibe, Basriyyûn ve Bağdâdiyyûn olarak beş gruba ayırmıştır.<sup>145</sup> Irâkî ise Mu'tezile'yi Kaderiyye ile özdeşleştirmekte ve yaptığı tasnifte onları 12 fırka olarak incelemektedir: Aslahiyye, Vâsiliyye, Amriyye, Hüzeyliyye, Hişâmîyye, Kâsitiyye, Avdiyye-Seneviyye, Behâşimiyye, Râvendîyye, Hayâtîyye, Nakşîyye, Nazzâmiyye.<sup>146</sup> Harezmî ise Hasan Basrî'yi de Mu'tezilî kabul ederek ekolü, Hasaniyye, Hüzeyliyye, Nazzâmiyye, Ma'meriyye, Bişriyye, Câhızıyye şeklinde 6 fırka olarak ele almaktadır.<sup>147</sup> İzmirli İsmail Hakkı da Mu'tezile ile ilgili yaptığı tasnifte, Vâsil ile Amr'a uyanların Hâliisa, Ebu'l-Hüzeyl ve Nazzâm başta olmak üzere diğerlerinin ise Cehmiyye olduğunu ifade etmektedir.<sup>148</sup> Mu'tezile'ye mensup şahısların benimsedikleri görüşleri itibariyle i'tizâllerinde derece farkı görenler bu fırkayı üç grupta ele almaktadır. Evâil-i Mu'tezile (İlk Mu'tezile) denilen birinci tabaka Vâsil, Amr b. Ubeyd ve takipçilerinden, Evâsit-ı Mu'tezile (Orta Mu'tezile) adı verilen ikinci tabaka Ebû Hüzeyl, İbrâhim en-Nazzâm'dan ve Evâhır-ı Mu'tezile (Son Mu'tezile) diye isimlendirilen üçüncü tabaka ise Cubbâî, Ebû Hâşim ve talebelerinden oluşmaktadır.<sup>149</sup>

Bu tasnif sistemi Mu'tezile'yi tam anlamıyla anlamamıza engel teşkil edecek niteliktedir. Bu yüzden mezhebi, Basra ve Bağdat ekolü olarak ayırmanın daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Basra ekolüne mensup önde gelen bilginlerden bazıları şunlardır: Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Bekir el-'Asam, Muammer b. Abbâd es-Sülemî, Hişâm b. Amr el-Fuâtî, Zürkân, Nazzâm, Şahhâm, el-Esvârî, Abbâd b. Süleymân es-Saymerî, Câhız, Ebû Ali Cubbâî, Ebû Hâşim el-Cubbâî. Bağdat ekolüne mensup bazı şahıslar da şunlardır: Ebû Sehl Bişr b. el-Mu'temir, Ahmed b. Ebû Duâd, Sümâme b. Eşres, Ebû Mûsâ el-Murdar, Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir, el-İskâfî, İsâ b. Heysem es-Sûfî, Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât, Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî.<sup>150</sup>

Basra ve Bağdat ekollerini birbirinden ayıran en mümeyyiz vasıf Bağdat ekolünün Hz. Ali'yi diğer sahabeye üstün tutan ve Ali oğullarına yakın olan bir siyasî tavrı

<sup>144</sup>Mu'tezile ve kolları hakkında daha geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-İsrâk*, 117-201; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, I, 46-85; Makrizî, *Hitat*, II, 345-348; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmî Giriş*, İstanbul 1981, 179-180.

<sup>145</sup>Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî (355/966), *el-Bed ve't-târîh*, Bağdat ts., V, 142 vd.

<sup>146</sup>Bkz. Irâkî el-Hanefî, *el-Fıraku'l-mufterika beyne ehli'z-zeygî ve'z-zandaka*, Thk. Y. Kutluay, 44-46.

<sup>147</sup>Bkz. Harizmî, *Mefâtihu'l-ulûm*, Kahire 1401/1981, 18-19.

<sup>148</sup>İzmirli İsmail Hakkı, *Ta'lim-i Mu'tezile*, 17 y. bb. st. 215X150, bbXbb mm., Rik'a, 11; *Yeni İlm-i Kelâm*, 83.

<sup>149</sup>Ali Mustafa Gurabî, *Târîhu'l-İsrâkî'l-İslâmiyye ve neş'eti ilmî'l-kelem inde'l-müslimîn*, Mısır 1948, 44; Suphi es-Salih, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri (Doğuşu ve Gelişmesi)*, çev. İbrahim Sarımsı, İstanbul 1983, 129 vd.

<sup>150</sup>Daha geniş bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Münye ve'l-emel*, 105-106; Ebû Reşid Nisabûrî, *Mesâil*, 14; A. A. el-A'sam, *Târîhu İbn Râvendîyyi'l-mülhid*, Beyrut 1975, 76.

benimsemeleridir. Çünkü Basra ekolüne mensup Mu'tezilîlerin önemli bir kısmı devleti temsil eden Abbâs oğullarından yana tavır koyarken, Bağdat ekolüne mensup önemli bir grup Ali oğullarını desteklemeyi sürdürmüşlerdir.<sup>151</sup> Özellikle Hârûn Reşîd döneminin ilk beş yılı Ali oğullarına karşı sert politikaların yürütüldüğü bir dönem olmuştur.<sup>152</sup> Mehdî ve Hârûn Reşîd zamanında Mu'tezile'nin önemli bir kısmı, iktidarda olması gereken en faziletli grup olarak gördükleri Ali oğullarının muhalefette kalması ve devlet tarafından dışlanmaları nedeniyle, mevcut devleti de meşru gösteren mefdûlün imameti anlayışına yönelmişlerdir. Ayrıca Bağdat Mu'tezilesi içinde yer alan ve "Mu'tezile'nin zâhidleri" olarak nitelendirilen grup, imamet konusunda Zeydî görüşle paralel bir tavır içerisinde olmuştur. Bağdat Mu'tezilesi'nden zâhidâne eğilimleri olan Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir ve Ebû Ca'fer el-İskafî de, Hz. Ali'yi, Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlisi olarak kabul etmişlerdir.<sup>153</sup>

Bağdat ekolünün imâmetü'l-mefdûl görüşü, imamete uygun adaylar arasında tercih sıralamasını araştırma ve fazilet sıralamasında ikinci plânda kalanın imametini kabul esasına dayanmaktadır. Mefdûlün imameti anlayışının temelinde, Hz. Ali'yi üstün görme kanaati yatmaktadır. Daha çok Bağdat Mu'tezilesi'nin benimsediği bu görüşe göre Hz. Ali, imamete lâyık en faziletli kişi olmasına rağmen dönemin şartları gereği imamete gelememiştir; yine de diğer halifeler meşrudur. Çünkü Hz. Peygamber bazı seriyelerde, aralarında daha faziletli sahabîler olmasına rağmen ordunun başına mefdûl olanları tayin etmiştir. Mefdûl imama cevaz verenler, Ebu Bekir ve Ömer'in imametlerinde şüphe olmadığı düşüncesindedir. Onlara göre, Hz. Ali'nin hilâfetinin dönemin koşullarına denk düşmediğini ifade etmek isterler. Onlara göre bir başka gerekçe de, sahabenin bu uygulamaya yani mefdûlün imametini caiz görmeleridir.<sup>154</sup>

Basra ekolü ise en erdemli şahsın imamet makamına getirilmesini öngören imamette efdaliyyet görüşünü benimsemiştir. Bu görüşün genel çerçevesini Hz. Peygamber'den itibaren gelen hilâfet sıralamasını benimsemiş ve onların en faziletli imam oldukları iddiası oluşturmaktadır. Efdalin imameti fikri, Amr b. Ubeyd, Dırâr b. Amr, Ebu'l-Hüzeyl ve İbrâhim Nazzâm gibi şahıslarca öne sürülmüştür.<sup>155</sup>

Sonuç itibarıyla Mutezile içindeki efdaliyyet ve mefdûliyyet fikri etrafındaki kümeleşme ya da farklılaşma, ekol bünyesindeki iki ana eğilimin oluşmasına neden olan en önemli faktör olarak dikkat çekmektedir.

## 7. MU'TEZİLE'NİN LİTERATÜRÜ

Mu'tezilî bilginler, ilkelerini ortaya koymak ve karşıtları tarafından kendilerine yöneltilen iddiaları cevaplamak amacıyla firak, makâlât ve risale türünde birçok eser yazmışlardır. Mu'tezile mezhebinin günümüze ulaşan birinci el kaynakları oldukça yetersizdir. Bazı kaynakların ise ismi bilinmekle birlikte çağımıza kadar gelememiştir.

<sup>151</sup> Mu'tezilî imamet anlayışları için bkz. Osman Aydınlı, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Ankara 2003.

<sup>152</sup> Taberî, VIII, 234.

<sup>153</sup> Malâtî, *et-Tenbîh*, 41; Ahmed Abdullah Ârif, *es-Sılatü beyne'z-Zeydiyye ve'l-Mu'tezile*, takd. Muhammed Amâre Beyrut 1407/1987, 66 vd.

<sup>154</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 294.

<sup>155</sup> Naşî el-Ekber, 51.



Araştırmamızın bu bölümünde ekolün yazım geleneğinde üretilen eserlere, e-kol hakkında yazılanlara ve çağdaş araştırmacıların mezheple ilgili çalışmalarına değinmek istiyoruz.

#### 7.1. Ekol Geleneğindeki Makâlât ve Risale Türü Eserler

Mu'tezile geleneğinde, Vâsıl b. Atâ'dan başlayarak Amr b. Ubeyd, Ebu'l-Hüzeyl Allâf, Bişr b. el-Mu'temir, Nazzâm gibi önemli bilginleri tarafından kaleme alınan eserler bulunduğu dair rivayetler olmasına rağmen sözü edilen bu te'lifler günümüze kadar ulaşmamıştır.

Makâlât tarzı eserlere örnek olarak Muhammed b. Şeddâd Zurkân'ın (247/861) *Kitâbu'l-Makâlât* adlı eseri zikredilebilir. Konuya ilişkin te'lif edilen ve günümüze ulaşan en önemli eser, Ebu'l-Abbâs Abdullah b. Şirşîr el-Enbarî en-Naşi el-Ekber'in (293/906) Josef Van Ess tarafından tahkiki yapılan *Mesâilü'l-İmâme, Kitâbu'l-Evsât fi'l-Makâlât* adlı eseridir.<sup>156</sup> Bu eser, hem Mu'tezilî bir kaynak olması, hem de Mu'tezilî görüşleri ve imamet anlayışlarını kategorik bir şekilde vermesi sebebiyle erken döneme ait önemli bir kaynak niteliğindedir. Yaklaşık olarak aynı dönem içerisinde te'lif edilen Ebu'l-Hüseyin Abdurrahîm b. Muhammed el-Mu'tezilî el-Hayyât'ın (300/912) *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Red alâ Râvendî* adlı eseri de, Mu'tezile'ye özgü fikirlerin ve beş esasın günümüze kadar ulaşmasında etkili olan en eski kaynaklardan biri olma özelliğini muhafaza etmektedir. Bu eser, İbn Râvendî'nin, Câhız'ın *Faziletü'l-Mu'tezile* (Mu'tezile'nin Seçkinliği) adlı eserine cevap olarak yazdığı *Fadîhatü'l-Mu'tezile* (Mu'tezile'nin Saçmalıkları) adlı eserine red amacıyla kaleme alınmıştır.<sup>157</sup>

Mu'tezile'nin önemli kaynaklardan biri de *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* adlı eserdir. Bu eser, i'tizâl ekolünden ve mensuplarından bahseden temel kaynaklardan biri sayılır. Kâdî Abdulcebbâr'ın (415/1020) kitabı asıl olmasına rağmen, Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî Belhî'nin (319/931) te'lif ettiği *Bâbu Zikri'l-Mu'tezile min Makâlât el-İslâmiyye*, Kâdî Abdulcebbâr'ın *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, el-Hakim el-Cüşemî'nin *Şerhu 'uyûni'l-mesâil* olmak üzere üç eseri ihtiva etmektedir. Bu üç eserden İmam Ebu'l-Kâsım Abdullah el-Belhî'nin kaleme aldığı *Bâbu Zikri'l-Mu'tezile* adlı eser; i'tizâlin doğuşu, kelimenin aslı, mezhebin teşekkülü çevresindeki ihtilâfları ele almaktadır. Kâdî Abdulcebbâr'ın *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile ve mübâyenetühüm li sâiri'l-muhâlifîn* adlı eseri ise, Mu'tezile'nin değişik nesillerini ele almaktadır. İbn Murtazâ (840/1436) da Mu'tezile'yi bu esere dayanarak özet bir şekilde 12 tabaka olarak ele almıştır. Bu sebeple *Fadlu'l-i'tizâl*, İbn Murtazâ'nın *Kitâbu'l-milel ve'n-nihal min eczâi kitâbi'l-bahri'z-Zehhâr el-câmi' li mezâhibi ulemâi'l-emsâr*<sup>158</sup> adıyla basılan eserlerinin ana kaynağı<sup>159</sup> olma özelliğindedir. Mu'tezile ile ilgili önemli bilgiler veren bir başka eser de Neşvânü'l-Himyerî'nin (573/1175) *el-Hûru'l-'ıyn* adlı eseridir.

Mu'tezile geleneğine ait en önemli eserlerden birisi de, müellifi konusunda farklı tezlerin olduğu, ama yaygın kanaate göre Kâdî Abdulcebbâr'ın yazdığı *Şerhu'l-*

<sup>156</sup> W. Madelung, bu eserin Naşi el-Ekber'e değil, Ca'fer b. Harb'e (236/850) aidiyetine savunmaktadır. Daha geniş bilgi için bkz. Wilfred Madelung, "Frühe mu'tazilitische Häresiographie: das Kitab al-Usul des Ca'fer b. Harb?", *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London 1985, 220-236.

<sup>157</sup> Abdus Subhan, "New Sources For The History of the Mu'tazila Movement", *Islamic Culture*, Vol. XII No: 3 1938, 445-446.

<sup>158</sup> İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ (840/1436), *Kitâbu'l-milel ve'n-nihal min eczâi kitâbi'l-bahri'z-zehhâr el-câmi' li mezâhibi ulemâi'l-emsâr*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr, Tebriz 1959.

<sup>159</sup> Metin Yurdagür, "Son Dönem Mutezilesinin En Meşhur Kelâmcısı Kadî Abdulcebbâr Hayatı ve Eserleri", MÜİFD, IV(1986), İstanbul, 134.

*usûli'l-hamse* adlı eserdir. Bunun yanı sıra Kâdî Abdulcebbar'ın, Râmahürmüz'de bulunduğu dönemde yazdığı *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd* adlı eseri de oldukça meşhurdur. Mu'tezile ekolünün bünyesindeki daha çok kelâmî tartışmalara ışık tutan en önemli eserlerden sayılan, Ebû Reşîd en-Nisabûrî'nin (400/1009) "*Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*" ve "*fi't-Tevhîd*" adlı eserleri dikkat çekicidir.

Mu'tezile'nin imamet ve siyasete dair görüşlerine yer verilen en erken döneme ait eser, Ebu'l-Hüzeyl'in Mecnûnu'd-Deyr denilen ve Şîf görüşü benimseyen bir şahısla imamet hususunda yaptığı tartışmayı konu alan yazma bir eserdir. Bu eserin British Museum,<sup>160</sup> Vatikan<sup>161</sup> ve Kahire'deki Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'de<sup>162</sup> olmak üzere birkaç nüshası mevcuttur. Bu eser Ebu'l-Hüzeyl'e nispet edilmekle beraber tartışmanın gidişatı ve Şîf imamet görüşünü savunan münazaracının sürekli aktif konumda olup fikirlerini anlatması ve Ebu'l-Hüzeyl'in dinleyici konumda kalması ve neticede muhalifinin görüşüne teslim olması; eserin ona aidiyeti hususuna kuşkulu yaklaşmamıza neden olmaktadır. Bu tartışmanın bazı bölümleri Ebu'l-Kâsım Nisabûrî, Tabersî ve Demirî gibi kaynaklarda yer almaktadır.<sup>163</sup> Vâsil b. Atâ'nın ra harfini kullanmadan hazırlanmış olduğu *Hutbetü Vâsıl elletî eskata minha'r-Râ* (thk. Abdusselâm Hârûn, Kahire 1973) adlı hutbesi de geleneğin ilk kaynaklarından sayılmaktadır.

Mu'tezile'nin görüşleri, imamet ve siyaset anlayışı ile ilgili bilgi veren eserlerin önemli bir bölümü Câhız'a aittir. Onun bu konuda kaleme aldığı eserlerin bir kısmı şunlardır: *Kitâbu'l-Osmâniyye*, *İstihkâku'l-imâme*, *Risâletü'l-hakemeyn ve tasvîbi Emîri'l-mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib fî hukmihi*", *Resâilu'l-Câhız-er-resâilu's-siyâsiyye* *Risâletü sadlu Hâşim alâ Abdışşems* *Risâletü'l-Abbâsiyye* *Menâkıbu't-Türk* *Risâletü fi'n-nabitâ*, *Risâle fi nefyi't-teşbîh*. Bu risalelerin önemli bir kısmı *Resâilu'l-Câhız* adıyla bilinen bir kitapta toplanmıştır. Câhız'ın Mu'tezile ile ilgili önemli bilgiler veren bazı te'lifleri de *el-Beyân ve't-tebyîn*, *Kitâbu'l-hayevân*, *Resâilu'l-Câhız* ve *Kitâbu'l-buhâla*'dır. Bunun yanı sıra Câhız'ın *Kitâbu'l-Osmâniyye* adlı eserine, İskâfî'nin eleştiri niteliğinde yazmış olduğu *Münâkazâtü'l-Osmâniyye* adlı eseri de, dönem içerisinde ekol bünyesinde cereyan eden tartışmaları belirleme açısından yararlanılabilecek eserlerdendir.

## 7.2. Mu'tezile Hakkında Yazılan Eserler

Mu'tezile'ye dair bilgilere, kendi yazdıkları eserler dışında genel tarih kitapları, biyografik ve bibliyografik eserler, Mezhepler Tarihi ve Kelâm kitapları, Edebiyat'a ilişkin eserler kanalıyla da ulaşılabilmektedir. Ekolle ilgili bilgilerin önemli ölçüde Eş'arî (324/935), Bağdâdî (409/1037) ve Şehristânî (548/1153) gibi müelliflerin eserlerinde yer alan malûmatlara dayandığı görülmektedir. Başlangıçta Mu'tezilî ekole mensupken daha sonra ayrılan ve Mu'tezilî fikirlerle ilgili olarak objektif davranmaya çalışan Eş'arî'nin (324/935) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eseri, üçüncü/dokuzuncu asırdaki

<sup>160</sup>*Münâzaratü Ebî'l-Hüzeyl ve Mecnûni'd-Deyr*, British Museum, 3991/3; Carl Brockelmann, *Târîhu edebî'l-Arabî*, Arp. çev. Ya'kûb Bekr-Ramazân Abduttevvâb, Kahire, IV, 25; Fuad Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, Arp. çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî, 1403/1983, 1/1-4, 68; Cemil Saliba, "Ebu'l-Hüzeyl Allâf (Hayâtühü ve Felsefetühü)", MMİADm, Dimeşk 1946, XXI, 3-4, 113.

<sup>161</sup>Fuad Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, Arp. çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî, 1403/1983, 1/1-4, 68.

<sup>162</sup>*Münâzaratü Ebî'l-Hüzeyl ve Mecnûni'd-Deyr*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kütüphane No: B 19882, Mikrofilm No: 5875; Fuad Sezgin, 1/1-4, 68.

<sup>163</sup>*Münâzaratü Ebî'l-Hüzeyl ve Mecnûni'd-Deyr*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 3 vd.; Ebu'l-Kâsım el-Hasan b. Muhammed b. Habîb en-Nisabûrî (406/1011), *Ukelâu'l-mecânîn*, thk. Ömer Es'ad, Beyrut 1407/1987, 333 vd.; et-Tabersî, *el-İhticâc*, thk. es-Seyyid Muhammed Bâkır el-Müsevî el-Horasânî, Meşhed 1401/1981, II, 383 vd.; Demirî, *Hayâtü'l-hayevân el-kübrâ*, Matbaa-i Âmire 1272, I, 109.

görüş ve rivayetleri yansıtmaktadır. Eserin orijinaliği Mu'tezilî doktrinlere yakınlığı ile bilinen biri tarafından yazılmış olmasından gelmektedir. Bununla birlikte bazı değerlendirmelerinde, eskiden mensubu bulunduğu Mu'tezilî düşünceyi önemli ölçüde eleştiriye tâbi tutmuştur. Bu özelliğine rağmen Eş'arî'nin vermiş olduğu bilgiler ve yapmış olduğu yorumlar önemli görünmektedir.<sup>164</sup>

Ayrıca Bağdâdî'nin *Usûlu'd-dîn* ve *el-Fark beyne'l-şırak*, İbn Hazm'ın (456/1064) *el-Fasl fî milel ve'l-ahvâ ve'n-nihal*, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserleri de, Eş'arî'nin eserinden sonra, ikinci derecede önemli otorite olarak bilgi alınabilecek kaynaklardandır.<sup>165</sup> Mu'tezilî düşünürlerin yaşadığı dönemin sosyo-politik durumunu, Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat'taki konumunu ve etki alanını tespit açısından genel siyasî tarih kitapları ve şehir tarihleri de önemli başvuru eserlerindedir. Özellikle Taberî, İbn Esîr, Mes'ûdî ve İbnü'l-Cevzî bu bağlamda yararlanılabilecek tarih kitaplarındandır. Şehir tarihi olarak da, ağırlıklı olarak *Târîhu Bağdâd* adlı eseri Mu'tezilî şahıslar hakkında bilgi vermektedir. Ayrıca Basra-Bağdat-Samerra ve Mu'tezilî fikirlerin egemen olduğu bölgeler hakkında coğrafi bilgiler veren eserler de mevcuttur. Bu konuda Makdisî'nin *Ahsenu't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlim* adlı eseri zikredilebilir. Bu eserde Basra ve Bağdat'ta bulunan âlimlerden, eğilimlerinden bahsedilmekte ve bu şehirlerde etkin olan itikâdî fikirler ve savunucuları hakkında bazı bilgiler verilmektedir.

Tabakât kitapları, Ricâl, Cerh ve Ta'dîl kitapları ve Neseb kitapları da, Mu'tezile hakkında bilgi alınabilecek eserler içerisinde yer almaktadır. Bunlardan Sem'ânî'nin *el-Ensâb*, Ukaylî'nin *ed-Duafâ*, Zehebî'nin *A'lâmu'n-nubelâ* adlı eserleri, Bağdat ve Basra'da yaşayan Mu'tezilî şahsiyetler ve fikrî eğilimleri konusunda bize özgün bilgiler vermektedir.

### 7.3. Mu'tezile'ye İlişkin Çağdaş Çalışmalar

Mu'tezile'nin ortaya çıkışı ve fikirleri hakkında ilk araştırma çalışmalarını başlatan ve bu konuda önemli eserler koyanlar Batılı araştırmacılar olmuştur. Batılı bilim adamlarından Montgomery Watt, Joseph Van Ess, Madelung, Goldziher, Nallino, Nyberg gibi bazı isimlerin ekol üzerinde çalıştığını ve yayın yaptıklarını görmekteyiz. Özellikle Watt'ın, Mu'tezile üzerinde oldukça yoğun bir mesai harcadığı yorum ve değerlendirmelerden anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra, Van Ess'in "*Theologie und Gessellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra*" adlı eseri erken dönem çalışmaları ile ilgili önemli bir araştırmadır. Ayrıca Batılı araştırmacıların Mu'tezile ile ilgili yazdıkları bazı makalelerin ve pasajların, Fuad Sezgin tarafından toplandığı *The teachings of the Mu'tazila: texts and studies* adlı eseri oldukça önemlidir. Ebû Ali Cubbâî'nin, Cubba lehçesiyle yazılmış olan *Tefsîru'l-Kur'ân* adlı eseri, R. Ward Gwynne tarafından değişik yerlerde bulunan parçalarını bir araya getirerek yayınlamıştır.<sup>166</sup> Ayrıca Daniel Gimaret'in Ebû Ali Cubbâî'nin tefsirinin bazı bölümlerini bir araya getirerek yapmış olduğu *Une Lecture Mu'tazilite Du Coran* isimli hacimli bir çalışması bulunmaktadır.

Yukarıdaki eserlere Muhammed Amâre'nin *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü*, *Mu'tezile ve Devrim (Mu'tezile ve's-sevrâ)* (çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1988), Ahmed Abdullah Ârif'in, *es-Sıla beyne'z-Zeydiyye ve'l-Mu'tezile* (Beyrut 1987), Abdulhalîm Belbaa'nın *Edebü'l-Mu'tezile* (Kahire 1979), Cemâleddîn el-Kâsımî'nin *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile* (Beyrut 1985), Abdurrahmân Sâlim'in *Târîhu's-siyâsî li'l-Mu'tezile* (Kahire

<sup>164</sup> Krş. Abdus Subhan, "New Sources For The History of Mu'tazila Movement", IC, XII, 444-445.

<sup>165</sup> Abdus Subhan, a.g.m., 444.

<sup>166</sup> Fuad Sezgin, *Târîhu't-türâsî'l-Arabî*, 1/1-4, 75-77; Y. Şevki Yavuz, "Cubbaî", DİA, VIII, 101.

1989), Zühdi Hasan Cârullah'ın *Mu'tezile* (Amman 1990), Ali Fehmî Hâşim'in *en-Nez'atü'l-akliyye fî tekfiri Mu'tezile* (Trablus 1962), Carlo Alphonso Nallino'nun *Buhûs fî'l-Mu'tezile*, (terc. Abdurrahmân Bedevî, Kahire 1965), Âişe Yûsuf el-Mennâî'nin *Usûlu'l-akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-İmâmiyye* (Katar 1992), Ebû Rîde'nin *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâühü'l-kelebiyye ve'l-felsefiyye* (Kahire 1989), Albert N. Nader'in *Le Système Philosophique de Mu'tazila (Premiers Penseurs de l'Islam)* (Beyrouth 1984), Richard M. Frank'in *The Metaphysics Of Created Being According to Abû'l-Hudhayl Al-'Allâf* (İstanbul 1966), isimli çalışmaları ilâve edilebilir.

Türkiye'de konuyla alâkalı çalışmaların gün geçtikçe arttığı gözlenmektedir. Bu bağlamda Kemal Işık'ın *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri* adlı eseri, Nafiz Danışman'ın *Kelâm İlmine Giriş ve Mu'tezile (Amr b. Bahri'l Câhiz'in Kitaplarından Parçalar)*, (Ankara 1955) adlı eseri, Osman Aydınlı'nın *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci – Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Hüzeyl Allâf* (Ankara 2001) ve *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci* (Ankara 2003) adlı eserleri ve Mahmut Ay'ın *Mu'tezile ve Siyaset* (Ankara 2002) adlı eseri zikredilebilir. Ayrıca Mevlüt Özler'in *Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'de Tevhid Anlayışı* (Ankara 1991) adlı konuyla ilişkili bir doktora tezi bulunmaktadır.

Mu'tezile'ye ilişkin makalelere gelince, Joseph Van Ess'in "Abu'l-Hudhayl in Contact: The Genesis of an Anecdote" (*Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, Edited by Michael E. Marmure, New York 1984) ve "Dirar b. 'Amr und die 'Cahmiya' Biographie einer vergessenen Schule" (*Der Islam*, Berlin 1968), "Une Lecture à Rebours de l'Histoire du Mutazilisme I-II" (REI, XLVI /2 (1978), s. 163-240 ve XLVII/1 (1979), s. 19-70) adlı makaleleri, Montgomery Watt'ın "The Political Attitudes of the Mu'tazilah" (*Journal of the Royal Asiatic Society (JRAS)*, 1963, 38-57), Richard M. Frank'ın "The Divine Attributes According To The Teaching Of Abu'l-Hudhayl Al-'Allâf" (*Le Muséon*, LXXXII (1969), 451-506), Cemîl Saliba'nın "Ebu'l-Hüzeyl Allâf (Hayâtühü ve Felsefetühü)" (*MMİADm*, XXI/3-4, 107-117, Dımeşk 1946) ve "Ebu'l-Hüzeyl Allâf (Felsefetü Ebi'l-Hüzeyl)" (*MMİADm*, XXI/5-6, 205-217, Dımeşk 1946), Adnân Ubeyd el-Ali'nin, "Bişr b. el-Mu'temir: Şi'ruhu ve sahifetühü'l-belâğiyye" (*Mecelletü Ma'hedi'l-'Arabîyye*, XXXI/II (1408/1987), Kuveyt), İrfan Aycan'ın "Câhiz ve Emevî Tarihine Mutezilî Bir Yaklaşım" (*AÜİFD*, XXXV (1996)), Marie Bernard'ın "İlk Mu'tezilîlerde İlim Kavramı" (çev. Şerafettin Gölcük, *AÜİFD*, II (1977), 321-339), İbrahim Ağâh Çubukcu'nun, "Mu'tezile ve Akıl Meselesi" (*AÜİFD*, XII (1964), 51-61), Macid Fahrî'nin "The Mu'tazilite View of Man", (*Récehes D'Islamologie*, 26 (77)) ve "Some Paradoxical Implications of the Mu'tazilite View of Free Will" (*Muslim World*, XLIII, 95-109, Hartford 1953), George F. Hourani'nin, "Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism", (*Int. J. Middle East Stud.* 7 (1976), 59-87), Sabri Hizmetli'nin "Câhiz'in İmamet Anlayışı" (*AÜİFD*, XXVI (1978), 681-716), Kemal Işık'ın "Mu'tezilenin İlk Kurucusu Vâsil b. Atâ ve Büyük Günah Meselesi" (*AÜİFD*, XXIV (1981), 337-357), Alfred L. Ivry'nin "Al-Kindi And The Mu'tazila: A philosophical and Political Reevaluation", (*Oriens*, XXV-XXVI (1976), 69-85, Leiden), Detlev Khalid'in, "Some Aspect of Neo- Mu'tezilîsm", (*İslâmic Studies*, VIII (1969), 319-347), Talât Koçyiğit'in "Cehmiyye (Mu'tezile)'de Akılcılık" (*AÜİFD*, XVI (1968), 103-122), Wilferd Madelung'un "The Origins of The Controversy Concerning The Creation of The Koran" (*Orientalia Hispanica*, 504-525, Leiden (1974)), Von Ernst Mainz'ın "Mu'tazilitische Ethik", (*Islam*, XXIII (191-206), Berlin, 1935), C. A. Qadir'in "Mutazilism, Asharism and Ikhwan al-Safa" (*Philosophy and Science In The Islamic World*, 50-55, London, 1991), Michael Schwarz'ın "Some Notes On The Notion of İlja (constraint) In Mu'tazilite

Kalam" (*Islamic Oriental Studies*, IV (413-427), Tel Aviv 1974), Mazheru'd-Din Siddikî'nin "Some Aspects of the Mu'tazilî Interpretation of the Qur'an" (*Islamic Studies*, II (1963), 95-120, Karachi), Sarah Stroumsa'un "The Beginnings of the Mu'tazilî Reconsidered" (*Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XIII (1990), 265-293, Jerusalem), Abdu's-Subhan'ın "New Sources For The History of The Mu'tazilî Movement" (*Islamic Culture*, Vol. XII, No: 3, 1938), İsmail R. Farukî'nin "The Self in Mu'tazilî Thought", (*Wooster Conference on Comparative Philosophy and Culture* at Wooster Collage, Ohio, April 22-24, 1965), M. Şerefeddin Yaltkaya, "Mu'tezile ve Husun-Kubuh" (*Dâr el-Funûn İl. Fak. Mec.*, Sayı: 2 Sene: 1, İstanbul 1926, 100-116), Metin Yurdagür, "Son Dönem Mutezilesinin En Meşhur Kelâmcısı Kadı Abdulcebbar Hayatı ve Eserleri" (MÜİFD, IV (1986), İstanbul), Osman Aydın'ın "Dirâr b. Amr ve Mu'tezile'nin Teşekkül Sürecindeki Yeri" (AÜİFD, XXXIX (1999), 661-691), "Kur'an'ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrindeki Yeri" *Dinî Araştırmalar*, IV, s. 9 (2001), 45-62) ve "Mu'tezilî Anlayışta Zühd ve Takva Boyutu" *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, I, s. 10 (2003), 99-122) başlıklı makaleleri zikredilebilir.

## 8. MU'TEZİLE'NİN İSLÂM DÜŞÜNÇESİNE KATKILARI

Mu'tezile, İslâm dinini diğer din ve ideolojilere karşı savunma konusunda naklî delilleri yeterli görmeyerek akılî burhanlara gerek duymuş ve bu doğrultuda mücadele vererek kendilerine özgü bir metot geliştirmiştir. Böylece onlar rasyonel olduğunu ileri sürebilecekleri ve Kur'an'a uygun olduğunu gösterebilecekleri bir öğreti kurmaya yönelmişlerdir. Mu'tezile, görüşlerini ileri sürme ve metotlarına bir standart getirme uğraşında, Yunan felsefesinden bilgisel ve metodik açıdan yararlanmış ve bu çabaları sebebiyle söylemleri felsefî bir üslûp kazanmıştır.

Mu'tezilî bilginlerin ve mezhebin birçok mensubunun diyalektik yönlerinin güçlü olması, yabancı din ve kültürel unsurlara karşı mücadele vermeleri, cedel ve tartışma ilmindeki müstesna yerleri, tevhid ve adl esasları üzerinde yoğunlaşmaları ve benzeri nedenlerden dolayı ekolün kelâmın teşekkülünde ve zirveye ulaşmasında önemli bir katkısı bulunmaktadır. Bu bağlamda Mu'tezile'nin kelâm metodundaki nassa bağlı kalmakla beraber akla da önem verme ve nasları akılî çerçevede yorumlama tarzının, Ehl-i Sünnet kelâmının oluşumuna hizmet ettiği ve Sünnî kelâmcıları da etkilediği söylenebilir. Mu'tezile, Allah-âlem ilişkisi çerçevesinde cisim, araz, cevher ve atom görüşleri ile özellikle Eş'arîlik ekolü kelâmcılarını ve İslâm düşünce sistemini etkilemiştir. Eş'arî'nin ve sonraki dönem -Cüveynî ve Şehristânî gibi- Eş'arî düşünürlerin metinlerinde ve Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin geliştirdiği tabiat felsefesinde cevher, atom ve araz gibi kavramların önemli bir yeri bulunmaktadır. Bu açıdan onların genel İslâm düşüncesine katkıları göz ardı edilemeyecek derecede önem arz etmektedir.

Mu'tezile'nin hem Basra ve hem de Bağdat ekolleri, prensip olarak usûl-i hamseyi benimsemelerine rağmen tüm görüşlerinde tam bir mutabakat içerisinde olmaları ve birbirinden farklı görüş ve düşünüşe sahip bulunmaları, onların düşünce özgürlüğüne verdikleri önemi ve değeri göstermektedir. Temel olarak Mu'tezile, insanı sorumlu bir varlık olarak görmüş ve onun sorumlu oluşunu akıl, hür irade ve kendisine verilen potansiyel güce yani istitâ'a'ya bağlamıştır. Şer-hayır, iman-küfür, tâat-masiyet cinsinden yapılan fiillerin dünya ve ahiret sorumluluğunun insanlara ait olduğuna vurgu yapmıştır. Onlar, teorik olarak adaleti ve fikir özgürlüğünü savunmuştur. Bu nitelikleri onların hem İslâm düşüncesinde hem de Batı düşüncesinde özgün bir konuma sahip olmalarını sağlamıştır.

Mu'tezile, bilimsel bilgiye dayalı iman anlayışıyla ve insanın akli ve özgür iradesiyle gerçekleştirdiği her eyleminden sorumlu olacağı fikriyle, evrensel bir bakış açısı yakalamış ve her çağın anlayışına hitap edebilecek temel ilkeler koymuştur. Ayrıca onlar, bilimsel bilginin üretilmesi ve bilginin herhangi bir dine ve etnik yapıya özgü kılınmayacağı anlayışıyla hareket etmişler ve Yunan felsefesinden, İslâm dışı dinlerden ve kültürlerden hem ilmî açıdan, hem de metod açısından yararlanarak çağımızdaki bilimsel anlayışa ışık tutabilecek bir yaklaşım tarzı ortaya koymuşlardır.

Mu'tezile, sadece ilmî meselelerde değil, imamet ve siyaset anlayışında da özgül bir yaklaşım sergilemiştir. Onlar, Müslüman toplumun bireylerinin bir inanç topluluğu oluşturmalarını önemsemişler, Kur'an'da ve Peygamber'in örneklerinde mevcut ahlâkî ilkelerden oluşan bir sistemi savunmaya özen göstermişlerdir. Mu'tezile'de imamet konusunda egemen olan anlayışın, devlet başkanını belirleme görevinin topluma bırakılmış olmasıdır. Onlara göre imam olacak şahsın adil olması ve iman ehli bulunması, Kitap ve Sünnet'i bilerek onlarla amel etmesi, bu kişinin belli bir soya veya kabileye aidiyetine gerek olmadığı -sonradan bu nitelik göz ardı edilmiş olsa bile-, yöneticide bilgi ve adalet özelliğine vurgu yapılması, dönemleri için olduğu kadar günümüz koşullarında da önem verilebilecek ilkeler olarak dikkat çekmektedir. Ayrıca imamet konusunda, şer'î ilkeleri yürütme adına toplumun kendi içlerinden ehil bir kişiyi seçerek siyasî otoriteyi sağlamaları, devlet başkanının mutlak ve keyfî yetkiler kullanamaması, imamete getirme yetkisi bulunan grubun, toplum çıkarlarına aykırı hareket ettiği ve sorumlulukları yerine getirmediği takdirde halifeyi görevinden uzaklaştırma hakkına sahip olması, toplumun imamet kurumunun sağlıklı bir biçimde korunabilmesi için katkıda bulunabilmesi şeklinde prensipler ortaya koymuşlardır. Mu'tezilî imamet düşüncesi, günümüzdeki siyaset anlayışına ışık tutabilecek ilkeleri de bünyesinde barındırmaktadır.

Mu'tezile, özellikle Şîî düşüncede belirgin bir şekilde var olan geçmişin idealize edilmesine, kutsallaştırılmasına, yüceltilmesine ve olduğundan daha üst bir konuma yerleştirilmesine, tarihsel eleştiri ve çözümleneciliği ile -tarihle uzlaşmayı da göz ardı etmeden- karşı koymuştur. Ekol, ele alınan kavramların, olguların ve görüşlerin içinde buldukları dönemin ürünleri olduğu gerçeğinden hareketle, geçmişini olduğu gibi ve tüm çeşitlilik ve çelişkileriyle sergilemenin gereği üzerinde durmuştur. Böylece ilk döneme atfedilen tartışılmaz dinî boyut, Mu'tezilî imamet ve siyaset düşüncesiyle akla, mantığa ve realiteye uygun bir şekilde tenkide açılmıştır. Mu'tezilî imamet ve siyaset anlayışında, mevcut siyasal yapıya saldırma ya da mevcut düzenin ve dengelerin uzun süre sürdürülmesi şeklinde uç yaklaşımlar pek yoktur. Zaman zaman bu iki yaklaşım arasında gidip gelinmişse de, marjinal bir tutuma yönelinmemiştir.

Mu'tezilî imamet düşüncesi, manevî otorite ile siyasî otoritenin arasını ayırmış olması sebebiyle de, İslâm düşüncesine ve insanlık tarihine önemli bir katkı sağlamıştır. Çünkü yapı itibarıyla birbirinden farklı ve ilgi alanları birbirine zıt olan bu iki otoritenin, bir diğeri alanına müdahil olması, beraberinde ihtilâfa, kargaşaya ve kaosa neden olacak bir yapının teşekkül etmesine zemin hazırlayacaktır. Mu'tezilî gelenek, diğer prensiplerinde olduğu gibi, imamet anlayışında geliştirdiği mantık örgüsü ve analitik düşünce tarzıyla, bu gerginliğin giderilmesine yönelik önemli bir çaba sarf etmiştir. Ayrıca Mu'tezile içerisindeki efdaliyyet, mefdûliyyet, imamın gerekli olup olmayışı ile ilgili farklı görüş ve yaklaşımlar, ekolün siyasal çoğulculuğa yatkın bir zihniyet yapısına sahip olduğunu göstermesi açısından da dikkat çekicidir.

## MU'TEZİLE ARAŞTIRMALARINDA KAYNAK PROBLEMİ

Hüseyin HANSU\*

### REFERENCE PROBLEM IN THE STUDIES ON THE MU'TAZILAH

The Mu'tazilah school has been forced away gradually from the "Sunni Islamic world" from the last part of the third century of hegira onwards. In addition, the books belonging to them have vanished in time. Because of the lack of Mu'tazilite books, information about them has restricted just as that given by their adversaries in the Sunni world. Having cited the Mu'tazilite views as missing or with some additions which seem to be purposeful now and then, these writers have caused to a negative image about them. After discovering some Mu'tazilite books at later time, it had been understood their genuine views.

In this article, following a brief historical account about the Mu'tazilite sources some falsification in the quotation concerning their Hadith and Sunna understanding have been studied as pattern. In addition to this, a brief historical account has been given about present Mu'tazilite books with the hope that it will contribute to the new studies that will be made about the doctrine of this sect in the future and it has been pointed out to the necessity of learning genuine Mu'tazilah from their own sources.

Mu'tezile mezhebi, akli bir bilgi kaynağı olarak kabul eden ve İslâm akaidini akli metotlar ışığında açıklamaya ve savunmaya çalışan bir kelâm okulu olarak tanınmıştır. Genellikle kültürlü ve seçkin bir kesim arasında yayılmış olan bu mezhebe ait çok sayıda eserden söz edilmektedir.<sup>1</sup> Hicrî 131/748'de vefat eden mezhebin kurucusu Vâsıl b. Atâ 10 eser yazmıştır.<sup>2</sup> Aynı zamanda İslâm kültürünün ilk yazılı ürünleri olarak da kabul edilebilecek olan bu eserler içerisindeki "*El mes'ele fi'r-red ale'l-Ma'neviyye*" adlı kitap, daha kuruluş aşamasında bu düşüncenin ulaştığı seviyeyi göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bu düşünce ve kültür faaliyeti Vâsıl'dan sonra da kesintisiz olarak devam etmiştir. Mezhebin en önemli düşünürlerinden kabul edilen Ebu'l-Hüzeyl'in (ö.235/849) 1200 eser yazdığı, Ebû Ali el-Cubbâî'nin (ö.303/915) eserlerinin 4000 varlığı aştığı, Ebû Hâşim'in (ö.321/933) sadece kelâmıla ilgili 260 eserinin olduğu

\* Yrd. Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, h\_hansu@yahoo.com

<sup>1</sup> Bkz en-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *Kitâbu'l-Fihrist*, nşr. M. Ridâ Teceddüd, Tahran 1971, s. 201-222.

<sup>2</sup> İbn Nedîm, *age*, s. 203.

belirtilmektedir. Aynı şekilde Mu'tezile'nin filozofları sayılan en-Nazzâm (ö.221/835), Süleymân b. Abbâd (ö.215/830?) ve el-Câhız'ın (ö.255/869) çok sayıda eser yazdığı belirtilmektedir.<sup>3</sup> Mezhepler tarihçisi el-Malâtî (ö.377/987), Mu'tezile bilginlerine ait sayısız eser bulunduğundan bahisle bunların hepsini kaydetmenin güçlüğüne işaret etmiştir.<sup>4</sup> Ünlü bibliyografya yazarı en-Nedîm bu eserlerden yüzlercesinin adını kaydetmiştir. Ne var ki bu muazzam yazılı mirasın çok az bir kısmı günümüze gelebilmiştir. Bunlar ise daha çok üçüncü asır ve sonrasına aittir.

Yangın, talan ve istilâ gibi nedenler bir yana bırakılırsa bu mirasın ortadan kaybolmasının en önemli nedeni mezhep taassubu olmuştur. Bu çerçevede Abbâsî halifesi el-Me'mûn (ö.218/833) tarafından başlatılan Mihne (sorgulama, imtihana çekme) uygulaması belirleyici bir rol oynamıştır. el-Mu'tasım (ö.227/841) ve el-Vâsık (ö.232/846) tarafından da sürdürülen Mihne politikası<sup>5</sup> İslam kültür tarihinin dönüm noktalarından biridir. Kısaca bazı görüşlerin /inançların devlet baskısıyla halka zorla kabul ettirilmesi ve buna direnenlerin çeşitli cezalara çarptırılması anlamına gelen Mihne sürecinde, dönemin bazı Mu'tezile âlimleri de etkin rol oynamıştır. Özellikle halifenin danışmanlarından Sumâme b. Eşras (ö.218/828) ve kâdılkudât Ahmed b. Ebî Duâd (ö.240/854) öne çıkan isimlerdir. Yaklaşık 18 yıl devam eden bu süreç toplumda büyük bir infial uyandırmıştır. 232/846 yılında tahta çıkan el-Mütevekkil (ö.247/861) döneminde son verilen bu uygulama, ikinci asrın başlarından beri İslam düşüncesinin en etkin akımlarından biri olan Mu'tezile için sonun başlangıcı olmuştur. Mihne uygulamasındaki sorumluluğundan dolayı Mu'tezile büyük bir bedel ödemiştir. Zira bu uygulamanın toplumda doğurduğu infial sonucu, sadece Mu'tezile değil, eserleri de ortadan kalkmıştır.<sup>6</sup>

Aklî yoruma dayalı din anlayışı nedeniyle Mu'tezile'ye karşı öteden beri zaten var olan muhafazakâr husumet, bu tarihten sonra âdeta bir nefret ve intikam duygusuna dönüşmüştür. Mu'tezilî âlimler hapsedilmiş veya sürgüne gönderilmiş,<sup>7</sup> ders vermeleri yasaklanmış<sup>8</sup> kitapları yakılmıştır.<sup>9</sup> Hatta onların kitaplarını bulunduranlar<sup>10</sup> veya mütalâa edenler dahi cezalandırılmıştır.<sup>11</sup> Öyleki Mu'tezile'nin minberlerden lânetlenmesi giderek bir gelenek haline gelmiştir.<sup>12</sup> Nitekim kaynaklarda 456/1063 yılında, Mu'tezile'nin hâlâ tel'in edildiğine dair haberler bulunmaktadır.<sup>13</sup>

Mu'tezile'ye yapılan baskılar nedeniyle, bu mezhebe ait eserlerin zamanla istinsah edilmemeye başlandığı anlaşılmaktadır. Hicrî beşinci asır gibi erken sayılan bir dönemde bile bu eserlerin artık mevcut olmadığı görülmektedir. Kendi döneminde

<sup>3</sup> el-Malâtî, Ebu'l-Huseyin Muhammed b.Ahmed, *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'*, nşr. Muhammed Zeynuhum Muhammed Azb, Mektebetü'l-Medbolî, Kahire 1990, s. 32-33.

<sup>4</sup> el-Malâtî, *age*, s. 33.

<sup>5</sup> et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1987, IX, 498.

<sup>6</sup> Hamidullah, "Usûl al-fiqh'in tarihi", İTED, II(1956-57), s. 7.

<sup>7</sup> Taberî, *age*, X, 40.

<sup>8</sup> İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Umem*, nşr. Suheyl Zukar, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995, IX,155; Hatiboğlu M. Said, *Şerafu ashâbi'l-hadis* mukaddimesi, s. 10.

<sup>9</sup> el-Hamevî, Yakut, *Mu'cemu'l-udebâ*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1980, VI, 259.

<sup>10</sup> İbnü'l-Abrî, G. Ebu'l-Ferec b. Ehrun, *Târîhu muhtasar-ı düvel*, nşr. Anton Salihanî el-Yesuî, Dâru Râid, Lübnan 1983, s. 415; Cârullah, Zuhdî Hasan, *el-Mu'tezile*, Kahire 1947, s. 217.

<sup>11</sup> İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Amr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Dr. Ahmed Ebû Mulhîm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, XII, 98, 105, 106.

<sup>12</sup> İbn Cevzî, *age*, VII, 287.

<sup>13</sup> İbn Kesir, *age*, XII, 91, Hatiboğlu, *age*, s. 11.



mevcut olanlarının ise müellif hattıyla olduğuna işaret eden Eş'arî mezhepler tarihçisi el-İsferâyînî (ö. 478/1078), bu eserleri istinsah etmeyi abesle iştigal olarak değerlendirmişdir.<sup>14</sup> Öte yandan kelâmcıları zemmeden kitapların yazılmış olması ve Kelâm okumanın haram olduğuna dair verilen fetvalar da,<sup>15</sup> Mu'tezile'ye ait eserlerin giderek ortadan kaybolmasını hızlandırmıştır.

Hicrî dördüncü asırda Sünnî İslam dünyasından uzaklaştırılan Mu'tezile, bir süre Şîa ve Zeydiyye'nin hâkim olduğu bölgelerde varlığını devam ettirmişse de, fiilen yaşayan bir mezhep olmaktan çıkmıştır. Mu'tezile'nin görüşleri Şîa ve Zeydiyye içerisinde etkisini sürdürürken, Sünnî dünyada ise Mu'tezile artık bir bidat hareketi olarak görülmüş, görüşleri de sadece muhaliflerinin dilinden öğrenilmiştir. Bu konudaki bilgiler de özellikle el-Bağdâdî, el-İsferâyînî, eş-Şehristânî gibi mezhepler tarihçilerinin verdiği ve çoğunlukla birbirlerinden aktardıkları yarım yamalak malûmatla sınırlı kalmıştır. Zira fırka ve mezhepleri tanıtan yazarlar onları tanıtmak, görüşlerini yorumsuz bir şekilde vermek yerine, genellikle onları reddetmek, çürütmek, yermek, iyi taraflarını öne çıkarmayıp sadece kötü taraflarından söz etmek ve böylece mensup oldukları mezhebin haklılığını ortaya koymak gibi bir amaç gütmüşlerdir. Bu yazarların, kendilerine muhalif mezhepler hakkında yetersiz bilgi verdikleri, muğalâtaya saptıkları, onları yorumlayarak ya da bağlamından kopararak aktardıkları, bazen kasıtlı olarak yalana baş vurdukları ifade edilmiştir.<sup>16</sup> Bu sahanın en güvenilir kaynaklarından kabul edilen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinin girişinde, mezhep tarihçilerinin bu olumsuz tavrına dikkat çekerken;<sup>17</sup> dinler tarihçisi el-Birûnî (ö.430/1038) de, mezheplere dair bazı eserlerde Mu'tezile'nin, "Allah-u Teâlâ bizâtihi alîmdir" sözünün, halkı Mu'tezile aleyhine kışkırtmak için "Allah'ın ilmi yoktur" şeklinde aktarıldığına şahit olduğunu belirtmiştir. Muhâlif ve hasımların görüşlerini anlatan makâlât yazarlarının çok azının bu hareket tarzından kurtulabildiğine işaret eden el-Birûnî, özellikle aynı dinden doğan muhtelif mezheplerde, birbirlerine yakınlıkları sebebiyle bu durumun daha bariz bir şekilde görüldüğünü ifade etmiştir.<sup>18</sup> Hatta Fahreddîn er-Râzî, İslam mezheplerini, el-Bağdâdî gibi muhaliflerine karşı son derece mutaassıp olan birine dayanarak yazdığı için, eş-Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'ini bile itimat edilebilecek bir eser olarak görmemiştir.<sup>19</sup>

Polemik türü eserlerde Mu'tezile hakkında verilen bilgiler, genellikle bu mahiyette olmuştur. Özellikle hicrî beşinci asırda yazılmış bulunan el-Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-fırak* adlı eseri bu tarzın en tipik örneğidir. Onun üslûbunu devam ettiren el-

<sup>14</sup> el-İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tabsîr fî'd-dîn ve temyizi şiraki'n-nâciye ani'l-şiraki'l-hâlikîn*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983, s. 192.

<sup>15</sup> Meselâ bkz. İbn Kudâme el-Makdisî (ö. 620/1223), *Tahrîmü'n-nazar fî küttübi ehli'l-Kelâm*, el-Herevî, *Zemmü'l-kelem ve ehlihi*.

<sup>16</sup> Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1990, I, 3; Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Birûnî, *Tahkîku ma lil Hind*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1985, s. 4; er-Râzî, *Münâzarâtu Fahrüddîn er-Râzî fî Bilâdi Mâverâinnehr*, nşr. Fethullah Huleyfî, Dâru'l-Maşrik, Beyrut 1967, s. 39; el-Kâsimî, Cemâleddîn, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Müessesetü'r-Risâle, 3. Baskı, Beyrut 1985, s. 32, el-Kevsefî, *Tebîyîn kezi'bi'l-mufterî* mukaddimesi, s. 20.

Mezhepler tarihi eserleri hakkında bir değerlendirme için bkz. Yusuf Ziya Yörükân, *Ebu'l-Feth eş-Şehristânî ve Mezheplerin Tenkidinde Usul*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, s. 83-127; E. Ruhi Fiğlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, TDV, Ankara 1991, Giriş, s. XIII-XXXI.

<sup>17</sup> el-Eş'arî, *age*, I, 33.

<sup>18</sup> el-Birûnî, *age*, s. 3.

<sup>19</sup> er-Râzî, *age*, s. 39; el-Kâsimî, *age*, s. 32.

İsferâyînî de aynı yanlışları sürdürmüştür. Önceki iki esere nispetle daha tarafsız davranan eş-Şehristânî bile Mu'tezile hakkında yanlış bilgilere yer verebilmiştir. Bu kaynaklardaki yanlış bilgilerin ise, Mu'tezile'ye karşı aşırı muhalifliği ile bilinen İbnü'r-Râvendî'nin (ö.250?/864) *Fadîhatu'l-Mu'tezile*'sinde ileri sürdüğü iddialara dayandığı anlaşılmıştır.<sup>20</sup> İbnü'r-Râvendî tarafından öne sürülen bu iddialar, Mu'tezilî bilgin el-Hayyât tarafından cevaplandırıldığı halde, adı geçen yazarlar tarafından tekrar edilmiş görünmektedir. Bu yazarların, Mu'tezile hakkında verdikleri bilgilerin, İbnü'r-Râvendî'nin iddiaları ile sınırlı olması, mezhebin ana kaynaklarına müracaat etmediklerini zaten göstermektedir.

Mu'tezilî bilginlere ait görüşlerin tahrif edildiğine, yanlış anlamalara sebebiyet verecek şekilde aktarıldığına dair pek çok örnek vermek mümkündür.<sup>21</sup> Bu makalede, sadece Mu'tezile'nin sahâbenin adaleti ve hadis hakkındaki görüşlerine dayanak yapılan bazı nakillerdeki eksiklik veya ilâvelere dikkat çekilecektir.

1. Bazı Sünnî mezhepler tarihi kaynaklarında iç savaşı katılan sahâbenin adaleti hakkında Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'e atfedilen görüşlerin, şu eklemeye beraber yer aldığını görmekteyiz:

"Ali taraftarlarından biri ile Âişe taraftarlarından biri yanımda bir tutam ot üzerine bile şahitlik etseler şahitliklerini kabul etmem...."<sup>22</sup>

Halbuki Vâsıl ve Amr'ın bu konudaki görüşü, Mu'tezilî yazarlar tarafından daha farklı bir şekilde kaydedilmiştir. el-Hayyât bu konuda şöyle demiştir:

"Vâsıl, Osman'ın son altı (senesi) ile Ali, Talha, Âişe'nin (r.a.) savaşılarından sonraki durumları hakkında çekimser davranmış, haklarında bir hüküm vermeyerek durumlarını Allah'a havale etmiştir. Ona göre taraflardan biri âsi olmuştur ama, bunun hangisi olduğu tam olarak bilinemez. Bu nedenle Vâsıl, 'biz onları savaştan önceki

<sup>20</sup> el-Kevserî, *el-Fark beyne'l-fırak* mukaddimesi (*Mukaddimetü'l-Kevserî* içinde), s. 154; Subhî, Ahmed Mahmud, *fi ilmi'l-Kelâm*, Beyrut 1985, I, 270.

<sup>21</sup> Mevcut az sayıdaki Mu'tezile eseri ile bu kaynaklar arasındaki bir karşılaştırma bile bu tahrifatı göstermeye yetmektedir. Bu konuya dair bazı örnekler şöyledir:

a. Bazı Mezhepler tarihi kaynaklarında Mu'tezile bilgini Ca'fer b. Mübeşşir'e "Kim bir tane veya ondan daha küçük bir şey bile çalsa fâsık olur, ebediyen cehennemde kalır" şeklinde bir görüş isnat edilmiştir. (el-Bağdâdî, Abdülkâhîr, *el-Fark beyne'l-fırak*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts, 127; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1999, s. 46). Bu iddiaya cevap veren el-Hayyât'a göre Cafer b. Mübeşşir'in söylediği aslında sadece şudur: "Küçük günah kasıtlı olarak işlenirse kebir olur." (Bkz. el-Hayyât, Ebu'l-Huseyin Abdurrahîm b. Muhammed b. Osmân, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Red âlâ İbn-i Râvendî el-Mulhid*, nşr. H. S. Nyberg, Dâru'l-Kabs, Beyrut 1986, s. 83)

b. en-Nazzâm'ın 199 dirhem çalanın fâsık sayılmayacağı buna karşın 200 dirhem veya daha fazla çalanın fâsık sayılacağı görüşünü savunduğu iddia edilir. el-Bağdâdî'ye göre bir nas veya icmâa dayanmayan bu ictihadı onun şeytanî vesveselerinin bir ürünüdür. (el-Bağdâdî, *age*, 104-105; eş-Şehristânî, *age*, 45). Halbuki 200 dirhem, en-Nazzâm'a göre bir malın nisab miktarının alt sınırıdır. (Bkz. el-Hayyât, *age*, s. 93)

c. el-Fuvatî'nin, "Kişinin muhalifini -Müslüman bile olsa- suikastla öldürmesi caizdir" dediği iddia edilmiştir. (el-Bağdâdî, *age*, 121, el-İsferâyînî, *age*, s. 77). Bunun el-Fuvatî'ye iftira olduğunu söyleyen el-Hayyât, onun bu konudaki görüşünü şu şekilde vermiştir:

"İrtidat ettiği kesinleşen bir kimsenin cezasını uygulayacak bir imam yoksa, buna gücü yeten biri, kendisini ele verecek bir iz bırakmayacak şekilde ona Allah'ın hükmünü uygular (yani onu öldürür). Eğer bunu yaptığına dair bir şüphe doğacaksa bu takdirde söz konusu hükmü uygulaması helâl olmaz. (el-İntisâr, s. 62)

d. el-Hasan el-Basrî'nin Vâsıl b. Atâ'yı, "el-Menziletü beyne'l-menzileteyn" görüşünden dolayı kovduğu (el-Bağdâdî, *age*, s. 82; el-İsferâyînî, *age*, s. 68) şeklindeki iddia da Mu'tezile yazarları tarafından kabul edilmemiştir. en-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 201. Geniş bilgi için bkz. Hansu, Hüseyin, *Mu'tezile ve Hadis*, yayınlanmamış doktora tezi, AÜSBE, Ankara 2002, s. 34-38.

<sup>22</sup> el-Bağdâdî, *age*, 83; el-İsferâyînî, *age*, s. 69; eş-Şehristânî, *age*, s. 38.

durumları üzere kabul eder ve öylece severiz, savaştan sonraki durumlarını ise Allah'a havale ederiz', demiştir."<sup>23</sup>

Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in, Hz. Ali, Talha, Zübeyr ve Hz. Âişe'yle olan ihtilâfları hakkındaki görüşlerini, diğer bir Mu'tezile imamı olan el-Belhî ise şöyle aktarmıştır:

"Onların hepsi İslam üzeredirler, itham edilemezler, hepsini sever ve hiç birinden teberrî etmeyiz. Bize göre onlar, karşılıklı lânetleşenler hükmündedirler. Bunlardan her birinin, âdil bir şahitle beraber şahitlikleri geçerli olur. Ancak Ali ile Talha, Ali ve Zübeyr veya Talha ve Zübeyr veya onlardan biri ile Hz. Âişe, başka bir kadınla beraber şahitlik ederse şahitlikleri kabul edilmez, çünkü bizzat kim olduğunu bilmesek bile içlerinde şahitliği kabul edilmeyecek birinin bulunduğu kesindir."<sup>24</sup>

el-Bağdâdî'nin "Amr b. Ubeyd ise Vâsıl'ın görüşüne ek olarak, Cemel günü savaşan her iki tarafı da fâsıklıkla itham etmiştir"<sup>25</sup> şeklinde aktardığı görüş ise el-Belhî'nin eserinde şu şekilde yer almıştır:

"Amr'ın, Vâsıl'ın bu görüşüne ilâve olarak ayrıca, "âdil bir şahitle beraber de olsa Ali, Talha ve Zübeyr'in şahitliği kabul olunmaz" dediği nakledilir. Ancak Amr'ın taraftarları, onun Vâsıl'a muhalefet etmeyeceğini gerekçe göstererek, hakkındaki bu son naklin doğru olmadığını ileri sürmüşlerdir."<sup>26</sup>

Görüldüğü gibi Mu'tezile kaynaklarında, "onların bir tutam ot üzerine olan şahitlikleri bile kabul olunmaz" şeklinde tahkir edici bir ifade yer almamaktadır. Amr'ın Cemel günü savaşan her iki tarafın da şahitliğini kabul etmediği iddiasının ise kesin olmadığı belirtilmektedir.

2. Mu'tezile bilginleri Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf ve Hişâm b. Amr el-Fuvatî, diğer Mu'tezilîlerden farklı olarak bir haberin mütevâtir, yani kesin delil olabilmesi için içlerinden en az birinin cennet ehli olduğu 20 kişi tarafından rivayet edilmesi gerektiğini şart koşmuşlardır. Çünkü onlara göre kâfirlerin haberi bilgi ifade etmediği gibi, hüccet de olamaz. Ayrıca haber veren (Müslüman) topluluk da eğer evliya değilse, yalan üzerinde birleşebilir.<sup>27</sup> Cennet ehli kimseler onlara göre, her dönemde mutlaka bulunur. Bunlar Allah dostları (evliyâullah) olup masumdurlar, yalan söylemez, büyük günah işlemezler, içi dışı bir, muttakî, sâlih, iyilik sahibi kimselerdir. Bunların verdiği haber hüccet olur.<sup>28</sup> Ebu'l-Hüzeyl'in bu konudaki delili, "Eğer sizden sabreden yirmi kişi olsa onlardan iki yüz kişiyi yener..." (Enfâl: 29) ayetidir. Zira bu ayette, içlerinde Hz. Peygamber'in (masum) de bulunduğu yirmi kişiden söz edilmektedir.<sup>29</sup> Bu sayıya ulaşmayınca karşı taraf için hüccet olamayacakları gibi savaşmaları da mübah olmaz. el-Hayat da Ebu'l-Hüzeyl ve el-Fuvatî'nin masumluktan kastının, kişiyi Allah'ın dostluğundan çıkaracak bir günah işlememek olduğunu, yoksa küçük günah işlememek anlamına gelmediğini belirtmiştir.<sup>30</sup>

<sup>23</sup> el-Hayyât, *el-İntisâr*, s. 97-98.

<sup>24</sup> el-Belhî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Ka'bî, *Kitâbu'l-Makâlât*, el yazması, (Dr. Racîh el-Kürdî özel kütüphanesi), vr. 102b.

<sup>25</sup> el-Bağdâdî, *age*, s. 84.

<sup>26</sup> el-Belhî, *age*, vr. 102b.

<sup>27</sup> el-Belhî, *age*, vr. 58b.

<sup>28</sup> el-Hayyât, *el-İntisâr*, s. 162; el-Belhî, *age*, vr. 59; eş-Şehristânî, *age*, s. 41.

<sup>29</sup> el-Belhî, *age*, vr. 59b; el-Basrî, Ebu'l Huseyin, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkâh*, nşr. Halil Meys, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, II, 92.

<sup>30</sup> el-Hayyât, *el-İntisâr*, s. 162.

Yukandaki nakilde görüldüğü gibi bu görüşü savunanlar "Cennet ehli" olmaksızın neyi kastettiklerini açıkça belirtmişlerdir.<sup>31</sup> Ancak el-Bağdâdî Ebu'l-Hüzeyl'in "cennet ehli"yle ilgili açıklamasını hafızca, onun ifadesini şu şekilde yorumlamıştır:

Ebu'l-Hüzeyl'in haberin delil olabilmesi için 20 kişiyi şart koşmasındaki gayesi şer'î konular hakkında gelen haberlerin hükmünü iptal etmektir. Çünkü "aralarında birinin cennet ehli olması gerekir" sözünden, i'tizâle, kadere ve yüce Allah'ın takdir ettiklerinin fani olacağı şeklindeki bid'atlerine inanan birini kastetmiştir. Çünkü ona göre bunlara inanmayan ne mümin, ne de cennet ehli olur..."<sup>32</sup>

3. en-Nazzâm'ın, mütevâtir haber, icmâ ve kıyasın delil oluşunu kabul etmediği ayrıca zarurî ilim ifade etmeyen haber-i vâhidi inkâr ettiği iddia edilmiştir.<sup>33</sup> Genelde tarafsızlığı ile bilinen eş-Şehristânî, bu konuda daha ileri giderek Şâ'nın savunduğu görüşleri en-Nazzâm'a izafe etmiştir: Ona göre en-Nazzâm, icmâ ve kıyasın hüccet oluşunu reddetmiş, hüccetin ancak masum imamın sözü olduğunu savunmuştur. Ayrıca şu iddialarda bulunmuştur: İmamet ancak açık nas ve tayinle olur. Nebî (s.) Bir çok yerde Ali'ye işaretle bunu açıklamış ancak Ömer bunu gizlemiştir. Ömer, Sakife günü Ebû Bekir'i halife seçtirmiş, Hudeybiye'de Hz. Peygamber'e itiraz etmekle (dinde) şüphe ettiğini göstermiş, Hz. Fâtıma'yı dövmüş ve düşük yapmasına neden olmuş, onu evdekilerle beraber yakın demiştir..."<sup>34</sup>

Halbuki gerek Mu'tezile kaynaklarında gerek eş-Şehristânî dışındaki Sünnî kaynaklarda en-Nazzâm'ın böyle bir görüş savunduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır. Bilâkis Mu'tezile kaynakları en-Nazzâm'ın bunun tam tersi görüşler savunduğunu göstermektedir. Meselâ ona göre imamet, Allah katında en hayırlı olan kimsenin hakkıdır. Çünkü "Allah'ın indinde en hayırlı olanınız en çok takva sahibi olanınızdır" (Hucurât: 13) ayeti bunu açıkça ilân etmiştir.<sup>35</sup> Ona göre, Nebî'den (s.) sonra ümmetin en efdali Ebû Bekir'dir. Çünkü mal, aşiret ve şeref (eşraf) açısından en önde olanlarından olmadığı halde, ümmet onu seçmiş ve onu imam olarak kabul etmiştir. Bundan anlaşılıyor ki o sadece dindeki faziletinden dolayı seçilmiştir.<sup>36</sup> Sadece en-Nazzâm değil, Mu'tezile'nin tamamına göre gerek Kuran'da gerek sünnette imamet için asla bir şahsın ismi belirtilmemiştir. İmamet ancak ümmetin seçkinleri arasından şûrâ ile belirlenir.<sup>37</sup> en-Nazzâm üstünlüğün, hilâfetteki tertip sırasına göre olduğunu açıkça ifade eden Mu'tezilî bilginlerdendir.<sup>38</sup>

en-Nazzâm'ın icmâ, kıyas ve haberlerin delil oluşu hakkındaki görüşleri de eksik olarak aktarıldığından yanlış anlamalara sebebiyet vermiştir: en-Nazzâm, şer'î konularda kıyasın kullanılmasına karşı çıkmıştır.<sup>39</sup> Ancak ona göre, hükmün illeti nass

<sup>31</sup> Aslında Ebu'l-Hüzeyl'in ileri sürdüğü bu şartlar hadisçilerin râvînin adaleti için ileri sürdükleri şartlarla paralellik arz etmektedir. Şu kadar var ki hadisçiler bu şartları mütevâtir haberin râvîleri için şart koşmazlar.

<sup>32</sup> el-Bağdâdî, *age*, 90; eş-Şehristânî, *age*, s. 41.

<sup>33</sup> el-Bağdâdî, *age*, s. 104; el-İsferâyîni, *age*, s. 67; eş-Şehristânî, *age*, s. 45.

<sup>34</sup> eş-Şehristânî, *age*, s. 45; Ebû Lubâbe Huseyin, *Mevkûfu'l-Mu'tezile mine's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Riyad 1979, s. 83.

<sup>35</sup> el-Himyârî, Emîr Ebû Saîd Neşvân, *el-Hâru'l-İyn*, nşr. Kemâl Mustafa, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1948, s. 152.

<sup>36</sup> el-Belhî, *age*, vr. 100. Mu'tezile'nin çoğunluğu ise Hz. Ali'nin en faziletli olduğuna inanır. ay.

<sup>37</sup> el-Belhî, *age*, vr. 101.

<sup>38</sup> İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu nehci'l-belâğa*, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1999, I, 15.

<sup>39</sup> el-Basfî, *el-Mu'temed*, II, 230; *Şerhu'l-Umed*, thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zeyd, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1410, I, 282-283.

tarafından tespit edilmişse şer'î konularda da kıyas kullanılabilir.<sup>40</sup> en-Nazzâm icmâ da mutlak olarak reddetmez. Ona göre icmâ iki çeşittir. Birincisi, ictihad sonucu oluşup nasların yorumuna dayanan icmâdır. İçki içene seksen celde vurulması gerektiğine dair oluşan icmâ gibi. Diğeri de Rasûlullah'tan (s.) nakledilen, râvî ve bilenlerinin (hâmillerinin) sayısı az da olsa bir şeyi helâl, haram ya da mubah kılan, doğru haber üzerinde oluşan icmâdır (haber-i sâdik).<sup>41</sup> Ca'fer b. Mübeşşir ve el-İskafî tarafından da savunulduğu belirtilen<sup>42</sup> bu görüşe göre kıyas, re'y ve ictihad sonucu oluşan icmâ geçersiz, üzerinde icmâ edilen haberler ise bağlayıcıdır.<sup>43</sup> Görüldüğü gibi en-Nazzâm ictihada dayanan icmâ kabul etmiyor ancak buna karşın naklî icmâ savunuyor.

en-Nazzâm'a göre haberin delil oluşu mütevâtir veya âhâd oluşuna bağlı olmayıp zorunlu bilgi ifade edip etmemesine bağlıdır. Bu da, az veya çok kişi tarafından rivayet edilmesiyle değil, üzerinde icmâ edilmiş veya karfneyle desteklenmiş olmasıyla mümkün olur.<sup>44</sup> en-Nazzâm, sebep (karfne) olduğu takdirde haber-i vâhidin de kesin bilgi ifade edebileceğini söylemiştir. Öte yandan karfneyle desteklenmemesi durumunda, mütevâtir de olsa haberin kesin bilgi ifade etmeyebileceğini ileri sürmüştür.<sup>45</sup> Çünkü ona göre tek başına iken yalan söyleme ihtimali olan kimseler, cemaat olduktan sonra da yalan söyleyebilirler. Cemaat olmaları, onların kişisel durumlarını değiştirmez ve onları yalan söylemekten alıkoymaz. (Cemaat olduktan sonra da) yalan söyleme gücünde olmaları, onun varlığını vehmettirir, (yalan üzerinde birleşmelerinin) imkânsız olmadığını gösterir.<sup>46</sup> Yahudiler, Hıristiyanlar ve diğeri sapkın grupların yalan haberler üzerinde birleşebilmiş olmaları, tevatürün geçersizliğini ortaya koymaktadır.<sup>47</sup> Böyle olunca bu ümmet de, diğeri ümmetlerde olduğu gibi kıyas ve ictihada dayalı konularda, hata ve dalâlet üzerinde birleşebilir.<sup>48</sup> Dolayısıyla en-Nazzâm'a göre, sadece üzerinde icmâ edilen (haberler) hüccet olur, ihtilâf edilenler ise hüccet olamaz.<sup>49</sup>

4. Mu'tezilî imam el-Hayyât'ın, "âdil bir kişinin verdiği haber (haberi'l-vâhidi'l-adl) bize göre kesin bilgi ifade etmez"<sup>50</sup> sözü ile haber-i vâhidle amel etmediği anlaşılmaktadır. el-Hayyât dışındaki bazı M'utezilîler de, Kur'an ve üzerinde icmâ edilmiş sünnet dışındaki delillerle amel etmeyi reddetmişlerdir. Bunlar Kur'an ve sünnette hükmü bulunmayan bir mesele ile karşılaştıklarında o konuda hüküm vermek istememişlerdir. el-Belhî'nin bunların görüşleri ile ilgili aktardıkları şöyledir:

"Mu'tezile'den bir topluluk, hüküm çıkarmada kıyas ve ictihadı reddederek sadece Kur'an ve üzerinde icmâ edilmiş sünnetle amel edilmesi gerektiğini savundular.

<sup>40</sup> el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 235; *Şerhu'l-Umed*, II, 6.

<sup>41</sup> el-Belhî, *age*, vr. 115a.

<sup>42</sup> el-Belhî, *age*, vr. 114b. el-Hayyât, Ca'fer'in böyle bir görüşü savunmadığını belirtir. *age*, s. 82.

<sup>43</sup> el-Belhî, *age*, vr. 115a, 118b; el-Basrî, *Şerhu'l-Umed*, I, 233-234.

<sup>44</sup> el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 93.

<sup>45</sup> el-Belhî, *age*, vr. 59a; el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 92. Mütevâtir haberin bilgi ifade edebilmesi için de karfneyi şart koşan en-Nazzâm, haber-i vâhidin karfneyle bilgi ifade edebileceğini şu örnekle açıklamıştır: Ölümçül bir hastalığa yakalanmış olup evinde yattığı bilinen bir kimsenin, ölüm haberi bir kişi tarafından verildiği zaman, eğer evinden ağlama sesleri işitiliyor ve evde cenaze hazırlıklarının yapıldığı görülüyorsa, o kişinin verdiği ölüm haberinin kesin bilgi ifade ettiğine hükmedilir.

<sup>46</sup> el-Belhî, *age*, vr. 59.

<sup>47</sup> el-Belhî, *age*, vr. 114b; en-Nazzâm, İbrâhim b. Seyyâr, *Kitâbu'n-Nakş* (Joseph Van Ess tarafından *Das Kitâb an-Nakt des Nazzâm und seine Rezeption im Kitâb al-Futya des Câhiz*, Göttingen 1972 adıyla yapılan derleme), s. 116.

<sup>48</sup> el-Belhî, *age*, vr. 114b.

<sup>49</sup> el-Belhî, *age*, vr. 115b, 118b.

<sup>50</sup> el-Hayyât, *age*, s. 68.

Onlara göre Kur'an ve sünnette hükmü bulunmayan herhangi bir hâdisleyle karşılaşıldığında, o konuda çekimser davranmak (vakf etmek), hüküm vermeyi terk edip, aslı üzere bırakmak seçeneklerinden biri tercih edilmelidir. Bunlar ayrıca haber-i vâhidle hüküm vermeyi ve onunla amel etmeyi kabul etmedikleri gibi, Hz. Peygamber'den gelen naklî icmâ dışında, kıyas ve ictihada dayanan icmâ da hüccet olarak kabul etmemişlerdir."<sup>51</sup>

Fırak ve nihâl türü eserlerde verilen bu türden eksik bilgilerin, yorumlanması veya genelleştirilmesiyle, Mu'tezile hakkında kötü bir intiba oluşturulduğu görülmektedir. Meselâ el-Bağdâdî'ye göre en-Nazzâm şeriatın hükümlerini açıktan inkâr etmeye cesaret edemediği için icmâ, kıyas ve zorunlu bilgi ifade etmeyen haberlerin delil oluşunu inkâr ederek, ona giden yolları iptal etmek istemiştir.<sup>52</sup> el-Hayyât ise âhâd haberlerin delil oluşunu inkâr etmekle, şeriat hükümlerinin çoğunu inkâr etmek istemiştir.<sup>53</sup> Suçlama ve ithamların geç dönem eserlerinde giderek ağırlaştığını görüyoruz. Mu'tezile'nin mi'rac, şefaât, Kevser havuzu, kabir azabı ve bu konuda varid olan haberleri inkâr ettiği iddia edilmiştir.<sup>54</sup> Hicrî beşinci asırda Yemen'de yaşamış ve Mu'tezile'ye karşı bir reddiye yazmış olan Şâfiî âlimi Ebu'l-Hayr, Mu'tezile'nin sünnetin tamamını inkâr ettiğini iddia etmiştir.<sup>55</sup>

Günümüzde bu alanda yapılan araştırmalarda da, hâlâ büyük ölçüde tenkit ve red amacıyla yazılmış bulunan polemik türü eserlere hâkim olan üslûbun, sertleştirilerek devam ettirildiği görülmektedir. Mu'tezile mezhebinin hadisleri tamamen reddettiği ileri sürülmüştür.<sup>56</sup> Vâsil b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in yukarıda aktardığımız görüşlerinden yola çıkılarak Mu'tezile'nin sahâbenin adaletinden şüphe ettiği ve böylece sahâbeden gelen hadisleri reddetme yoluna gittikleri iddia edilmiştir.<sup>57</sup> Ebu'l-Hüzeyl ve Nazzâm'ın mütevâtir haber için öne sürdüğü şartlardan yola çıkılarak Mu'tezile'nin aslında mütevâtir hadisi kabul etmediği,<sup>58</sup> Hayyât'ın, 'haber-i vâhid kesin bilgi ifade etmez'<sup>59</sup> ifadesinden, bütün Mu'tezile'nin haber-i vâhidleri inkâr ettiği,<sup>60</sup> en-Nazzâm'ın

<sup>51</sup> el-Belhî, *age*, vr. 117b.

<sup>52</sup> el-Bağdâdî, *age*, s. 93.

<sup>53</sup> el-Bağdâdî, *age*, s. 133.

<sup>54</sup> el-İsferâyînî, *age*, s. 66. Bu iddiaların doğru olmadığı konusunda bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu'l-i'tizâl*, s. 202-203; Şerhu'l-usûl'l-hamse, s. 732. el-Mukbilî'ye göre Mu'tezile'nin sıfatları, cinlerin varlığını, kabir azabını inkâr ettiği iddiaları birer iftiradan ibarettir. el-Mukbilî, Sâlih b. Mehdî, *el-Alemu's-şâmih fi isâri'l-hakk âle'l-abâi ve'l-meşâyih*, Mısır 1328, s. 460, 461.

<sup>55</sup> Yahyâ b. Ebi'l-Hayr el-Umrânî, el-İntisâr fi'r-red ale'l-Mu'tezile'ti'l-Kaderiyyeti'l-eşrâr, Medine 1999, III, 727.

<sup>56</sup> Mesela bkz. Hudaî, Muhammed, *Târîhu't-teşri'l-İslâmî*, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1983, s. 134-135; Cârullah, *age*, s. 248; Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford Press, London 1950, s. 41, 258; Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, İlmî Yayınlar, Ankara 1981, s. 193, 198; *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV Yayınları 4. bs. Ankara 1989, s. 110, 237, 243, 244, 246, 249; Agâh Çubukçu, "Mu'tezile ve Akıl Meselesi", AÜİFD, XII (1964), s. 61.

<sup>57</sup> Ebû Lubâbe, *age*, s. 87; Kâmil Çakın, *Hadis İnkârcıları*, Seba Yayınları Ankara 1998, s.110. Halbuki Mu'tezile imamı el-Hayyât'a göre Şîa dışındaki İslâmî fırkalardan Mu'tezile, Mürcie ve Ashâb-ı hadis arasında, sahâbeye sadâkat konusunda fazla bir görüş ayrılığı yoktur. Aralarındaki ihtilâf sadece bazı sahâbilerin üstünlük sırasındadır. Ancak hepsini sevmek, onlara rahmet dilemek, onları sevmekle Allah'a yaklaşılacağı konusunda ittifak vardır. Mu'tezile sadece bağı gruptan olan Şam ehlini bundan hariç tutmuştur. el-Hayyât, *age*, s. 138, 139. Vâsil ve Amr'ın görüşünü el-Belhî'nin nakline uygun olarak aktaran İbn Teymiyye de, bunun Mu'tezile içerisinde şaz bir görüş olduğunu, Mu'tezile'nin çoğunluğunun Hz. Ali, Talha ve Zübeyr'e tazimde bulunduğunu belirtmiştir. Bkz. *Mecmû'l-İftâvâ*, XIII, 97. Genel Mu'tezilî kanaatlerden farklılık arz eden ve bu yüzden Mu'tezile içerisinde de eleştirilmiş olan en-Nazzâm'ın sahâbe fetvalarına yönelik eleştirilerini, aynı bir çalışmada incelemeyi düşünmekteyiz.

<sup>58</sup> Ebû Lubâbe, *age*, s. 90; Koçyiğit, *Münakaşalar*, s. 244; Çakın, *age*, s. 106.

<sup>59</sup> Hayyât, *age*, s. 68.

hadis eleştirilerine dayanılarak, Mu'tezile'nin aslında bütün hadisler karşısındaki tav-  
nının böyle olduğu<sup>61</sup> şeklinde sonuçlara varılarak, Mu'tezile'nin hadisleri kabul etmedi-  
ği; hatta onların hadis anlayışının, müsteşrikler ve modernistlerin Sünnet anlayışına  
zemin hazırladığı iddia edilmiştir.<sup>62</sup>

Mu'tezile'nin, yakîni bilginin sadece akıldan alınabileceğini savunduğu ileri sü-  
rülerek,<sup>63</sup> onların akli vahiyden üstün tuttuğu iddiası da sıkça tekrar edilir. Buna delil  
olarak el-Câhız'ın bağlamından kopararak ve tahrif edilerek aktarılan şu sözleri gös-  
terilmiştir: "Kesin hüküm ancak zihne aittir, apaçık bir sonuca sadece akilla ulaşılır",<sup>64</sup>  
"İnsan, yakîni bilginin serinliğine, güven duygusuna, sağlıklı bir sonuca ve kabul gören  
bir hükme ancak istinbât (akıl yürüterek hüküm çıkarma) sayesinde ulaşabilir."<sup>65</sup>

Halbuki el-Câhız'ın bu ifadelerinin geçtiği konuda, akli bilginin duyularla elde  
edilen bilgiye, istinbâtın ezberciliğe (hıfz) olan üstünlüğü anlatılmakta, akıl-vahiy kar-  
şılaştırmasından söz edilmemektedir.<sup>66</sup> Eksik olarak aktarılan bu ifadelerin doğrusu ise  
şu şekildedir: "Gözler yanılabilir, duyular (havas) yanlış algılayabilir, bu nedenle, kesin  
hüküm ancak zihne aittir, apaçık bir sonuca yalnızca akilla ulaşılır",<sup>67</sup> "...Çünkü sadece  
hafızasını kullanan ancak mukallit olur. Oysa insanı, yakîni bilginin serinliğine, güven  
duygusuna ulaştırın ancak istinbâttir (akıl yürüterek hüküm çıkarma)."<sup>68</sup>

Bu çerçevede el-Câhız'ın "nebevî hadisler karşısında *bağımsız aklın* otoritesini  
ilân ettiği"<sup>69</sup> iddiası da gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü el-Câhız'a göre geçmiş hak-  
kında kesin bilgi sahibi olmanın tek yolu mütevâtir haberlerdir.<sup>70</sup> Mütevâtir haberleri  
uydurma konusunda ittifak etmek mümkün olmadığından, bunların yalan olması im-  
kânsızdır.<sup>71</sup>

Böylece esas kaynaklardan uzaklaştıkça, gerçeklerin tahrif edilmesi arttığı gibi  
Mu'tezile hakkında bazı ön yargılar da oluşmuştur. Meselâ Mu'tezile âlimi el-Belhî'nin,  
hadisçilerin birbirleri hakkında yaptığı eleştirilerden derlediği *Kabûlü'l-ahbâr ve  
ma'rifetü'r-ricâl* adlı eserini gözden geçiren bir yazar, bu eleştirilerin Mu'tezile tarafın-  
dan yapıldığını sanarak şöyle demiştir:

"Mutezile'ye ait yazma bir kitapta gördüklerimi hayatımda görmedim. *Kabûlü'l-  
ahbâr ve ma'rifetü'r-ricâl* adındaki bu eserde tâbiîn, tebeu't-tâbiîn hatta sahâbe bile

→

<sup>60</sup> Cârullah, *age.*, s. 248; Ebû Lubâbe, *age.*, s. 93,97; Koçyiğit, *age.*, s. 246; Koçkuzu, Ali Osman, *Rivâyet İlimlerinde  
Haber-i Vâhîtilerin İtikât ve Teşri Yönlerinden Değeri*, Ankara 1988, s. 160-161; Çakın, *age.*, s. 106; Emîn Sâdık, Emîn,  
*Mevkîfu'l-medreseti'l-akliyye mine's-sünneti'n-nebeviyye*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1998, I, 126.

<sup>61</sup> Ebû Lubâbe, *age.*, s. 97. Benzer bir yorum için bkz. Cârullah, *age.*, s. 248.

<sup>62</sup> es-Sibaî, Mustafa, *es-Sünne ve mekânâtühâ fî teşri'l-İslâmî*, 5. bs. el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1985, s. 142; Emîn  
Sâdık, *age.*, II, 431-432.

<sup>63</sup> Emîn Sâdık, *age.*, I, 132.

<sup>64</sup> el-Câhız, *Kitâbu'terbî ve't-tedvîr*, (er-Resâilu'l-Edebiyye içinde), Beyrut 1987, s. 436.

<sup>65</sup> el-Câhız, *Risâletü'l-muallimîn*, (er-Resâilu'l-Edebiyye içinde), s. 200.

<sup>66</sup> el-Câhız'ın vahiy karşısındaki teslimiyetini; Hz. Süleyman'ın hüdhüd kuşuyla olan diyalogunu diline dolayan  
dönemin rasyonalist akımlarına mensup birine verdiği şu cevap sanırım yeterince ortaya koymaktadır: "Biz Â-  
dem ve Havva'nın erkek ve dişi olmadan yaratılması, İsa'nın babasız doğması, beşikte iken konuşması, Yahya  
(a.s.)'a çok küçük yaşta hikmet verilmesi, kısır erkek ve kadının çocuk sahibi olması gibi bir çok olağanüstü olaya  
iman etmiş kimseleriz. Dolayısıyla bu gibi konularda bize soracağınız her soruya aynı cevabı veririz."<sup>66</sup>

<sup>67</sup> el-Câhız, *Kitâbu'terbî*, s. 436

<sup>68</sup> el-Câhız, *Risâletü'l-muallimîn*, s. 200

<sup>69</sup> Kutluer İlhan, "İbnü'r-Râvendî'nin Bir "Mülhid" ve "Dehrî" Olarak Portresi", *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, Kış (1995), IX,  
132.

<sup>70</sup> el-Câhız, *Risâletü'l-meâş*, s. 83.

<sup>71</sup> el-Câhız, *age.*, s. 83.

eleştirilmektedir. Bu eleştirilerden nasibini almayanların sayısı bir elin parmaklarını geçmez. Dolayısıyla diyorum ki sünnete karşı olan savaşın altında Mu'tezile yatmaktadır. Bu savaş günümüze kadar devam etmiş Reşid Rıza, Ahmed Emin, başlarında Goldziher'in de bulunduğu bir grup müsteşrik ve bazı garplı Müslüman mütefekkirlerle devam etmiştir.<sup>72</sup> Yine "Ebu'l-Huseyin el-Basrî, (bir hadis râvisi olarak) sadece bir hadis rivayet etmiştir"<sup>73</sup> şeklindeki ifade, "bir tek hadisten başka hafızasında hadis olmadığı ifade olunmaktadır" haline dönüştürülerek Mu'tezile bilginlerinin hadis bilmediği îmâ edilmiştir.<sup>74</sup> Aynı şekilde Amr b. Ubeyd'in, bazı hadisçiler için, "...bahsettiğiniz kimseler bir takım pisler, ruhsuz ölülerdir"<sup>75</sup> sözü de, sanki Mu'tezilîler için söylenmiş gibi nakledilebilmiştir.<sup>76</sup>

Bütün bunlardan, İslam tarihinde ortaya çıkmış fırka, mezhep ve benzeri akımların görüşlerini tespit etmek için, mutlaka kendi muteber kaynaklarına veya tarafsız yazarların eserlerine başvurmak gerektiği sonucu çıkmaktadır. Bilhassa hakkında çok fazla spekülasyon yapılan bir mezhep olan Mu'tezile hakkında yazarken, kaynakları titizlikle seçmek ve eleştirel bir bakış açısıyla ele almak bilimsel bir zorunluluktur. Klâsik mezhep tarihçilerinin, kendi dönemlerindeki çatışma ve gerginlikleri yansıtan kavramları ve üslûplarıyla konuya yaklaşmamak, bu tür kaynaklarda Mu'tezile hakkında verilen bilgileri, büyük bir ihtiyatla karşılamak gerekir. Zira çağımızda yapılan bir çok çalışmada, el-Bağdâdî ve benzeri yazarların bu özellikleri dikkate alınmadan, görüşleri yorumlanarak veya genelleştirilerek, Mu'tezile'nin hadis ve sünneti kabul etmediği şeklinde kanaate sebep olunmuştur. Bu ise, Mu'tezile'nin sünneti inkâr ettiği şeklinde, gerçeğe aykırı bir kanaat oluşturmuştur. Mu'tezilî kaynakların keşfedilip yayımlanmasıyla, bu tür kanaatlerin doğru olmadığı ortaya çıkmıştır. Zira Mu'tezile'ye ait mevcut eserlerin hiç birinde sünnet ve hadisin inkâr edildiğine dair bir görüş bulunmamaktadır. Ayrıca rivayetleri sahih hadis kitaplarında da yer almış yüzlerce Mu'tezilî râvînin varlığı<sup>77</sup> bu tür iddiaların ciddiye alınır bir yönünün olmadığını zaten ortaya koymaktadır.

### KISA BİR MU'TEZİLE BİBLİYOGRAFYASI

Burada Mu'tezile'nin düşünce tarihinin kendi kaynaklarına dayanılarak tarafsız bir biçimde ortaya konulması için yapılacak araştırmalara katkıda bulunacağı düşünülerek, bu mezhebe ait mevcut kaynakların kısa bir tanıtımını vermek yararlı görülmüştür.

Mihne döneminden sonra çeşitli şekillerde yok olan Mu'tezile kaynaklarının bazıları, Zeydiyye mezhebinin yaygın olduğu Yemen'de muhafaza edilmiştir. Zeydiyye mezhebi ile Mu'tezile arasında baştan beri varolan itikadî yakınlık,<sup>78</sup> bu eserlerin korunmasında rol oynamıştır.<sup>79</sup> Mevcut bilgilere göre, Mu'tezilî eserler ilk defa Zeydî

<sup>72</sup> Abdülkâdir Ahmed Atâ, *Kitabu te'vilî muhtelifi'l-hadis'e* yazdığı giriş, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1408/1988, s. 18.

<sup>73</sup> el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhî*, III, 100.

<sup>74</sup> Bkz. Cârullah, *age.*, s. 248; Koçkuzu, *age.*, s. 202.

<sup>75</sup> ed-Dârekutnî, *Ahîbâru Amr b. Ubeyd*, thk. J. Van Ess, Beyrut 1967, s. 14.

<sup>76</sup> Koçkuzu, *age.*, s. 202.

<sup>77</sup> Geniş bilgi için bkz. Hansu, *agt.* s. 159 vd.

<sup>78</sup> İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ, *el-Munye ve'l-emel fî şerhi'l-mîlel ve'n-nihâl*, nşr. M. Cevâd Meşkûr, Dâru'n-Nedâ, 2. bs. Beyrut 1990, s. 150.

<sup>79</sup> Eymen, Fuâd, *Târîhu'l-mezâhibi'd-dîniyye fî bilâdi'l-Yemen*, Dâru'l-Misriyyeti'l-Lübnâniyye, Kahire 1988, s. 254-255.



kelâmcı ve hadisçi el-Kâdî Ca'fer b. Ahmed Abdüsselâm (ö.573/1117) tarafından Yemen'e getirilmiştir. Kâdî Abdüsselâm, zamanındaki mezhep ihtilâfları konusunda araştırma yapmak üzere Yemen'den Irak'a gitmiş ve 544/1149 yılında beraberinde çok sayıda Mu'tezilî kitapla dönmüştür.<sup>80</sup> Ayrıca Zeydî imam el-Mansûr Billâh Abdullah b. Hamza b. Süleymân'ın da (ö.614/1217), Zeydiyye mezhebine uygun kitapları getirmek için Bağdat ve Horasan taraflarına heyetler gönderdiği rivayet edilmektedir. Bunun dışında, hicrî beşinci ve altıncı asırlarda Irak ve Deylem taraflarından Yemen'e gelen bir çok Zeydî davetçinin, yanlarında bu kitaplardan getirdikleri tahmin edilmektedir.<sup>81</sup>

Günümüzde bu mezhebe ait zengin bir kitap koleksiyonunun San'a, Ravda, Zebid, Beytu'l-Fakîh gibi kütüphanelerde bulunduğu belirtilmektedir.<sup>82</sup> 1951 yılında Yemen'deki el yazmalarını incelemek üzere, Mısır'dan giden bir heyet, buradaki çeşitli özel ve resmî kütüphanelerden, İslâmî ilimlerle ilgili 300 kadar yazmanın mikrofilmünü Mısır Millî Kütüphanesine getirmiştir. Kâdî Abdülcebbar'ın *el-Muğnî, el-Mecmû' fi'l-muhît*'i, el-Cuşemî'nin *Şerhu uyûni'l-mesâil*'i, Ebu'l-Huseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkhh*'ı gibi çok değerli eserlerin de bulunduğu bu yazmalardan bir kısmı neşre-dilmiştir.<sup>83</sup> Ancak getirilen bu yazmaların, halen Yemen'de bulunanların çok az bir kısmını teşkil ettiği belirtilmektedir.<sup>84</sup>

Özel kütüphaneler vasıtasıyla gelmiş bulunan Ebu'l-Huseyin el-Hayyât'ın *Kitâbu'l-intisâr*'ı, Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin *Kitâbu kabûli'l-ahbâr*'ı gibi bazı kaynaklar varsa da, mevcut Mu'tezile eserlerinin çoğu Yemen kütüphaneleri vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır. Ancak mevcut eserlerin tamamı Mu'tezile'nin son dönemi olan üçüncü asır ve sonrasına aittir. Mu'tezile'nin ilk dönemlerine ait eserler ne yazık ki hâlâ kayıp durumdadır. İlk döneme ait, Vâsıl b.Atâ'ya atfedilen bir hutbe varsa da<sup>85</sup> bu hutbe edebî bir metin olup mezhep hakkında bilgi vermekten uzaktır. Öte yandan yine Mu'tezile'nin önemli isimlerinden sayılan Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'a atfedilen bu döneme ait bir risale daha vardır.<sup>86</sup> Ancak bu risalenin orijinalliği henüz tam olarak tespit edilememiştir.<sup>87</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla günümüzde mevcut Mu'tezile kaynakları şunlardır:

#### 1. el-Câhız'ın Eserleri :

Ebü Osman Amr b. Bahr el-Câhız, 255/868 yılında vefat etti. el-Câhız, Mu'tezile'nin en üretken yazarlarından biridir. Çok sayıda eserinden özellikle edebî olanları günümüze ulaşmıştır.

#### Resâilü'l-Câhız:

el-Câhız'ın *Kitâbu'l-hayevân, el-Beyân ve't-tebyîn* gibi önemli eserlerinin yanı sıra şimdiye kadar bulunabilen 42 risalesi de çeşitli tarihlerde yayımlanmıştır. Bunlardan

<sup>80</sup> Yahyâ b. el-Huseyin, *et-Tabakât*, vr. 64, nakl. Fuâd Seyyid, *Fazlu'l-i'tizâl* girişi, s. 8-9.

<sup>81</sup> Fuâd Seyyid, *age*, s. 9-11. Mu'tezile eserlerinin Yemen'e girişi hakkında geniş bilgi için bkz. Eymen Fuad, *age*, s. 254-259.

<sup>82</sup> Fuâd Seyyid, "Mahtûtâtü'l-Yemen", *Mecelletu ma'hedi mahtûtâti'l-Arabiyye*, I (1955), 2/194-195

<sup>83</sup> en-Nâmî, Halîl Yahyâ, *el-Bi'setu'l-Mısıriyye li tasviri'l-mahtûtâti'l-Arabiyye fi bilâdi'l-Yemen*, Vezâreti'l-Maârifî'l-Umûmiyye, Mısır 1952, s. 10, 11.

<sup>84</sup> en-Nâmî, *age*, s. 14.

<sup>85</sup> "Hutbetu Vâsıl b. Atâ elletî canebe fîha'r râ", el-Câhız'ın *el-Beyân ve't-tebyîn* adlı eserinin yazmasının ekinde bulunarak Abdüsselâm Hârun tarafından *Nevâdiru'l-mahtûtât* içinde yayımlanmıştır.

<sup>86</sup> Bu risale "*Münâzarâtu Ebî'l-Hüzeyl ve Mecnûnu'd-Deyr*" (Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, B19882) olarak geçmektedir.

<sup>87</sup> Bkz. Sezgin, *Târîhu't-turâs*, II, 400.

bazıları Hasan es-Sendubî tarafından 1933'te, bir kısmı ise Fransız müsteşrik Charles Pellat tarafından 1969'da yayımlanmıştır. Daha sonra Abdüsselâm Hârûn tarafından daha öncekilere başka risaleler de eklenerek ilk iki cildi 1965'te, son iki cildi ise 1979'da Mısır'da yayımlanmıştır. el-Câhîz'in mevcut 42 risalesi son olarak Dr. Ali Ebû Mulhim tarafından tasnif edilerek *er-Resâilü'l-Kelâmiyye*, *er-Resâil-Edebiyye* ve *er-Resâilü's-Siyâsiyye* adıyla üç cilt halinde 1987 de Beyrut'ta yayımlanmıştır.

2. el-Hayyât'ın *el-İntisâr* adlı eseri :

Bağdat Mu'tezilesi imamlarından Ebu'l-Huseyin el-Hayyât'ın (ö. 300/912) *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Red alâ İbnü'r-Râvendî el-mulhid'i*, el-Câhîz'in eserlerinden sonra Mu'tezile'ye ait mevcut en eski kaynaktır.

Bu eser, el-Câhîz'in (ö. 255/868) "*Faziletü'l-Mu'tezile*" adlı eserine karşı, Ahmed b. Yahyâ b. er-Râvendî'nin (ö.250?/864) "*Fadîhatü'l-Mu'tezile*" adıyla yazdığı reddiyeye cevap olarak yazılmıştır. Bağdat Mu'tezilesi imamlarından el-Hayyât, bu reddiyede İbnü'r-Râvendî'nin eleştirilerini cevaplandırmaya çalışmıştır. Henrik Samuel Nyberg (1889-1974) tarafından 1925 yılında Mısır'da yayımlanan kitabın el yazması, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'de bulunmaktadır.<sup>88</sup>

*el-İntisâr*, 1950'lere kadar Mu'tezile'ye ait tek matbu kaynak olmuştur. Eserde İbnü'r-Râvendî tarafından çarpıtılarak Mu'tezile'ye isnad edilen görüşlerin önce doğrusu gösterilmiş, sonra da cevapları verilmiştir. Bu açıdan *el-İntisâr*, Mu'tezile'ye yöneltilen suçlamaların doğruluğunu test etmek açısından önemli bir kaynaktır.

3. Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin eserleri:

Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî, Bağdat Mu'tezilesi imamlarından olup 319/931'de vefat etmiştir.

*Kitâbu Kabûli'l-ahbâr ve ma'rifeti'r-ricâl*: el-Belhî'nin, Hadis ve hadisçiler hakkındaki değerlendirmelerini içeren bu eseri, doğrudan hadisle ilgili olup günümüze ulaşmış önemli Mu'tezilî kaynaklardandır. 572/1176 yılında istinsah edilen eserin, 110 varaktan ibaret nüshası Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'de bulunmaktadır.<sup>89</sup> Giriş kısmında haberin çeşitlerini ve kabul şartlarını tartışan müellif, müteakip kısımlarda, hadis riceline yönelik eleştirileri bir araya getirmeye çalışmıştır. Eser, 2000 yılında Beyrut'ta basılmıştır, ancak bu baskı ciddi yanlışlar ihtiva etmektedir.

*Kitâbu'l-makâlât*: Bilinen tek nüshası Yemen'de bulunan el-Belhî'nin bu eserinde, Mu'tezile ve diğer İslam mezheplerinin çeşitli konulardaki görüşleri incelenmiştir. Hicrî 290 yılında yazmaya başladığını belirttiği bu eserinde el-Belhî, sadece kible ehli olan fırkaların görüşlerini (makâlâtını) toplayan bir kitap yazmayı amaçladığını belirtmiştir. Bu nedenle İslam dışı fırkaların görüşlerini kitabına almadığını ifade etmiştir. Bu fırkaların görüşlerinin kendisinden önce Ebû İsâ el-Varrâk tarafından zaten incelendiğini,<sup>90</sup> ondan sonra gelen Zurkan ve Burgus'un da bu bilgilere ilâvelerde bulunduğunu belirtmiştir.<sup>91</sup>

Tamamı 125 varak olan bu yazmanın orijinali Yemen'de özel bir kütüphanede bulunmaktadır. Bu eserin, 11 varaklık "*Zikru'l-Mu'tezile*" bölümü Fuâd Seyyid tarafın-

<sup>88</sup> Nyberg, *el-İntisâr* girişi, s. 46.

<sup>89</sup> Faruk Hammâde, Zâhiriyye Kütüphanesi'nde de bu eserin bir nüshasının bulunduğunu belirtmiş ise de (bkz. *el-Menâhicü'l-İslâmî fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, s. 50), söz konusu kütüphanede yaptığımız araştırmada bu bilgiyi teyit eden bir kayda rastlamadık.

<sup>90</sup> Kitabu makâlâtü'l-mulhidîn, el-Belhî, age, vr. 6.

<sup>91</sup> el-Belhî, *age*, vr. 1.

dan, "Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile" içerisinde yayımlanmıştır. *el-Makâlât*'ın sonunda yine el-Belhî'ye ait *Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât* adlı başka bir eseri yer almaktadır. Bu eserde ise akıl, nazar, hareket, sükûn, ahiret halleri, hava, rutubet, araz, cevher, hudus, kıdem gibi bir çok felsefî konu ele alınmıştır. "*Kâle'l-mulhidûn, kâle'l-muvahhidûn*" şeklinde irad edilen meseleler, bazen de "*soru-cevap*" şeklinde sunulmuştur.

#### 4. Kâdî Abdülcebbâr'ın eserleri:

Kaynakların verdiği bilgilere göre, i'tizal mezhebinin en büyük fikir tarihçisi olarak kabul edilen Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî'den (ö. 415/1024) geriye muazzam bir yazılı miras kalmış ve bunların çoğu da Yemen'deki kütüphanelerde muhafaza edilmiştir.<sup>92</sup> Hicrî dördüncü asır Mu'tezile imamlarından olan ve zamanında Horasan ve civarında hüküm süren Şîf-Buveyhî devletinde baş kadılık (kâdilkudât) görevinde bulunmuş olan Kâdî Abdülcebbâr, uzun süren tedris hayatı, pek çok eseri ve çok sayıdaki ünlü talebesiyle âdeta bir fikir okulu olmuştur. Kâdî okulu, dördüncü asırdan sonraki Zeydî ve Mu'tezilî fikir hayatını büyük ölçüde etkilemiştir.<sup>93</sup> Bazı önemli eserleri şunlardır:

*el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* : 20 ciltlik bu dev eser, Mu'tezile felsefesi ve a-kaidi hakkında bilgi veren büyük bir ansiklopedi niteliğindedir. 1960-1966 yılları arasında dönemin Mısır Kültür Bakanı Tâhâ Huseyin editörlüğünde bir grup ilim adamı tarafından neşredilen *el-Muğnî*'nin 1, 2, 3, 10, 18, 19. ciltleri bulunamamıştır.

*Usûlü'l-hamse*: Kâdî Abdülcebbâr'a nispet edilen ve Vatikan Kütüphanesi'nde bulunan *Usûlü'l-hamse* adındaki bir el yazması, ilk defa Fransız müsteşrik Daniel Gemaret tarafından 1979 yılında, uzun bir mukaddimeyle beraber neşredilmiştir.<sup>94</sup> Bu eser, San'a'daki Mektebetü'l-Câmii'l-Kebîr'de bulunan iki ayrı nüshasına dayanılarak Dr. Faysal Bedir Avn tarafından "*el-Usûlü'l-hamse el-mensûb ilâ Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed el-Esedâbâdi*" adıyla 1998'de Kuveyt'te yeniden yayımlanmıştır. Dr. Avn, bu neşrin mukaddimesinde *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* adlı eserin, Kâdî'ye ait olmadığını ileri sürerek şöyle demektedir: "*Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'nin Kâdî Abdülcebbâr'a ait olmadığı kesin değilse bile, bu eserin telifinde Kâdî'yle beraber başka müelliflerin de, şerh veya ta'lik şeklinde katkıda bulunduğu kesindir."<sup>95</sup>

*Şerhu'l-Usûli'l-hamse*: Mu'tezile'nin beş temel esası üzerine Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 246/860), Ca'fer b. Harb (ö. 236/850), Zeydî imam Kâsım er-Ressî (ö. 246/860) gibi bir çok müellif kitap yazmıştır. Ne var ki bugün için elimizde konuyla ilgili olarak sadece Kâdî Abdülcebbâr'a nisbet edilen *Usûlü'l-hamse* ile *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* adında iki kitap bulunmaktadır. Yemen'deki yazmalar arasında bulunup Dr. Abdülkerîm Osmân tarafından 1965 yılında Kahire'de yayımlanan *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, Mu'tezile'nin beş esası hakkında derli toplu bilgi veren en önemli eser olarak kabul edilmektedir. Ancak bu kitabın Kâdî Abdülcebbâr'a değil de, öğrencisi Kivâmuddîn Manekdim'e (ö. 425/1033) ait olmasının daha güçlü bir ihtimal olduğu belirtilmektedir. Nitekim Yemen'de Mektebetü Âl-i Hâşim'de bulunan bir nüshanın Ahmed b. Huseyin b. Ahmed el-Manekdim'e nispet edilmiş olması bu ihtimali güçlendirmektedir.<sup>96</sup>

<sup>92</sup> Abdülkerîm Osmân, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* mukaddimesi, s. 34.

<sup>93</sup> Abdülkerîm Osmân, *age*, s. 49.

<sup>94</sup> "Mecelletü'l-Ma'hadi'l-Fransî li'd-Dirâsâti'ş-Şarkîyye", XV (1979), Kahire, nakl. Faysal Avn, *Usûlü'l-hamse* girişi, s. 32.

<sup>95</sup> Faysal Avn, *age*, s. 21.

<sup>96</sup> Bkz. Abdüsselâm Abbâs el-Vecîh, *Mesâdiru't-turâs fi'l-mektebeti'l-hâsse fi'l-Yemen*, San'a 2002, I, 590.

*Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*: Yemen'de bulunan nüshası, eserin bilinen tek nüshasıdır. Fuâd Seyyid tarafından tahkikine başlanmış, 1967'de onun vefatı üzerine oğlu Eymen Fuâd tarafından tamamlanıp 1974'te Tunus'ta basılmıştır. Mu'tezile imamlarını tanıtan bu baskıya, el-Belhî'nin *Kitâbu'l-Makâlât*'ının "Zikru'l-Mu'tezile" bölümü ile el-Hâkim el-Cuşemî'nin *Şerhu uyûni'l-mesâil*'inden Mu'tezile ricâlinin 11 ve 12. tabakası da eklenmiştir. Böylece Mu'tezile âlimleri hakkında derli toplu bir tabakat kitabı oluşturmak amaçlanmıştır. Bu eser, Mu'tezile'ye yöneltilen bazı eleştirileri cevaplamış olması açısından ayrıca önemlidir.

*Tesbîtu delâilü'n-nübüvve*: İbnü'l-İmâd, İbn Şuhbe, İbn Teymiyye, Zâhid el-Kevserî gibi Ehl-i sünnet âlimleri tarafından da övülen<sup>97</sup> *Delâilü'n-nübüvve*, Kâdî'nin en önemli eserlerindedir. Kendi döneminde Hz. Peygamber'in, mucizelerine, sözlerine ve sahâbeye; Bâtınîler, Râfızîler ve inkârcılar tarafından yöneltilen eleştirilere cevap vermek amacıyla kaleme alınmıştır.

*el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*: el-Muğnî'de geniş olarak ele alınan konular, müellif tarafından bu eserde özetlenmiştir. Bu risale Muhammed Umâra tarafından *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, Dâru'l-Hilâl 1971 içinde yayımlanmıştır.

Kâdî Abdulcebbar'ın *el-Mecmu fî'l-muhît*, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-metâin*, *Müteşâbihü'l-Kur'an* adlı matbu eserleri ile *el-Emâlî*<sup>98</sup> adlı henüz yazma halindeki hadis kitabı da konuyla ilgili başvurulabilecek kaynaklardır.

#### 5. Ebu'l-Huseyin el-Basrî'nin Eserleri :

*el-Mu'temed fî usûli'l-fıkâh* : Kâdî Abdülcebbar'ın en ünlü talebelerinden olan Ebu'l-Huseyin Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Basrî'nin (ö. 436/1044) bu eseri, eş-Şâfiî'den sonra, fıkıh usulünde çığır açan eserlerden biri olarak kabul edilmektedir.<sup>99</sup> Yemen'deki yazmalar arasında bulunan eser, ilk olarak Muhammed Hamidullah editörlüğünde Hasan Hanefî ve Muhammed Bekr tarafından tahkik edilip Şam'daki Fransız Enstitüsü tarafından 1964 yılında neşredilmiştir. Daha sonra Halîl el-Meys tarafından 1983'te Beyrut'ta yeni bir baskısı daha yapılmıştır.

*Şerhu'l-umed* : el-Basrî'nin, hocası Kâdî Abdülcebbar'ın usûlü'l-fıkâh'la ilgili *el-Umed* adlı eseri üzerine yaptığı bu şerh, Abdülhamîd b. Ali Ebû Zeyd tarafından 1410'da Medine'de iki cilt halinde basılmıştır.

#### 6. en-Nedîm, *el-Fihrist*

Ünlü bibliyografya yazarı Muhammed b. İshâk en-Nedîm'in (ö. 385/995?) *el-Fihrist* adlı eseri, hicrî dördüncü asra kadar yazılmış İslâmî literatürün tespitinde başvurulabilecek en önemli kaynaktır.

Şîî-Mu'tezilî bir kökene sahip<sup>100</sup> olmasına rağmen müellifin, bu meşhur eserinin bazı el yazmalarında ve bunlara dayanılarak yapılan neşirlerde Mu'tezile bölümü bulunmamaktadır. Ancak çeşitli tarihlerde Batılı araştırmacılar tarafından başka nüshalarına dayanılarak tespit edilen ve makâle şeklinde yayımlanan Mu'tezile bölümü,<sup>101</sup> *el-Fihrist*'in Rızâ Teceddüd tarafından 1971 yılında Tahran'da yapılan baskısında yer

<sup>97</sup> Bkz. nâşirin önsözü.

<sup>98</sup> Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye B35827; British Museum F.278 nüshaları vardır. Bkz. Brockelmann, GAL Suppl. I, 344; Sezgin, *Târîhu't-turâs*, II, 412.

<sup>99</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, trc. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul 1986, II, 509.

<sup>100</sup> İbn Hacer, *Lişânu'l-Mizân*, 3. bs. Beyrut 1986, V, 72 (No: 237).

<sup>101</sup> Bkz. J. Fück, "Some Hitherto Unpublished Texts on the Mu'tazilite Movement", s. 51-52.

almıştır.<sup>102</sup> Ancak Teceddüd hâlâ bu eserin tam oluşundan emin değildir ve üzerinde mutlaka bir komisyon tarafından çalışılması gerektiğine inanmaktadır. Nitekim Teceddüd'den çok önce bu konuya dikkat çeken J. Fück, İbn Hacer'in *Lisânu'l-Mizân*'ında atıfta bulunulduğu halde, Teceddüd'ün yararlandığı nüshalarda bulunmayan başka eser isimlerini de tespit ederek, *el-Fihrist*'in eksik olduğunu kesin olarak ortaya koymuştur.<sup>103</sup> *el-Fihrist*'in bu yeni bölümünde önemli Mu'tezilî imamların hayat hikâyeleri ile beraber, bunlara ait yüzlerce eserin adı kaydedilmiştir. Mu'tezilî eserlerin tespiti açısından *el-Fihrist*'in bu baskısı, vazgeçilmez bir değere sahiptir.

7. Muhtâr b. Mahmûd *el-Uccalî el-Mu'tezilî* (h. 7. asır), *el-Kâmil fî'l-istiksâ fî mâ beleğenâ min kelâmi'l-kudemâ*, Kahire 1999 adlı eseri de Kâdî Abdülcebbar ile başlayan son dönem Mu'tezilesinin çeşitli kelâm konularındaki görüşlerini özet olarak ihtiva etmesi açısından önemlidir.

Mu'tezile imamlarından Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah el-İskâfî'nin (ö. 240/854), *el-Mi'yâr ve'l-Muvâzene fî fedâilî'l-İmâm Emîru'l-mü'minin Ali b. Ebî Tâlib'i*, thk. Muhammed Bâkir el-Mahmûdî, Beyrut 1981; Kâdî Abdülcebbar'ın öğrencilerinden İbn Mattaveyh, Hasan en-Necrânî el-Mu'tezilî'nin, *et-Tezkire fî Ahkâmi'l-Cevâhîr ve'l-A'râd*, nşr. D. Sâmî Nasr Lutf, Faysal Bedr Avn, Dâru's- Sekâfe, Kahire 1975 ve Ebû Reşid Said b. Muhammed b. Said en-Nisâburî'nin, *el-Mesâil Fî'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, nşr. Ma'n Ziyâde, Ridvân es-Seyyid, Ma'hedu Enmâi'l-Arabî, Trablus 1979 adlı eserleri de matbu olup Mu'tezile araştırmalarında başvurulması gereken kaynaklardır. Kuşkusuz eserlerinin çoğu günümüze kadar gelmiş bulunan meşhur müfessir Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî ile *Nehcu'l-belâğa* şârihi Mu'tezilî kelâmcı İbn Ebi'l-Hadîd (ö. 656/1258) de konuyla ilgili vazgeçilmez isimlerdendir.

Burada Mu'tezile araştırmalarında baş vurulabilecek derleme halindeki bazı eserlerden de söz etmek yararlı olacaktır.

1. en-Nazzâm'ın *Kitâbu'n-Nakş* adlı Eseri:

Mu'tezile'nin en önemli düşünürlerinden biri olarak kabul edilen Basralı Ebû İshâk İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm 221?/835 civarında Bağdat'ta vefat etmiştir. Felsefî ve kelâmî görüşlerinin yanı sıra sahâbe ve hadisçiler hakkındaki tenkitleri de büyük yankı uyandırmıştır. Onun hadis, sünnet, icmâ ve sahâbe konusundaki görüşlerini ihtiva eden ve geniş yankılar uyandıran "*Kitâbu'n-nakş*" adlı eserinin erken bir dönemde kaybolduğu anlaşılmaktadır. Çünkü el-Belhî, el-Bağdâdî, Şeyh el-Mufîd gibi en eski kaynaklar bile onun görüşlerini, el-Câhîz'in *Kitâbu'l-futya*'sı ile *Kitâbu'l-ahbâr*'ından nakletmektedirler. Hadis hakkındaki bu bilgilerin bir kısmı, Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin, *el-Makâlât* isimli eserinde yer almıştır. en-Nazzâm'ın sahâbe eleştirilerini ihtiva eden bölümü ise, Fahrüddîn er-Râzî'nin "*el-Mahsûl fî ilmi'l-usûli'l-fıkîh*" adlı kitabında özetlenmiştir.<sup>104</sup>

J. Van Ess, *el-Futya*'dan yapılan alıntıları çeşitli kaynaklardan derleyerek, *Das Kitâb an-Nakş des Nazzâm und Seine Rezeption im Kitâb al-Futya des el-Câhîz* adıyla 1972 de Göttingen'de 151 sayfa olarak yayımlamıştır. Van Ess'in kaynakları arasında yer alma-

<sup>102</sup> Teceddüd, *el-Fihrist* üzerinde bu tarihe kadar yapılan çalışmalarla beraber, Chester Beatty (No: 3315, Dublin, G. İrlanda), Şehid Ali Paşa (İstanbul) ve Saidiyye (Hindistan'ın Racastan eyaletine bağlı Tonk kentindeki kütüphanede bulunan üç ayrı el yazmasını yeniden gözden geçirerek *el-Fihrist*'in bu yeni baskısını hazırlamıştır.

<sup>103</sup> Bkz. Johann Fück, "Neue Materialien Zum Fihrist" (On the section about the Mu'tazila.) ZDMG (Leipzig) 90. 1936, pp. 298-321 (Bu makale Sezgin'in *Islamic Philosophy*, c. 116, s. 142-165 de bulunmaktadır.)

<sup>104</sup> Bkz. er-Râzî, Fahrüddîn, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkîh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâd Ulvânî, 2. baskı Risâle Yayınevi, Beyrut 1992, s. 308-350.

yan er-Râzî'nin *el-Maḥsûl*'ü ile el-Belhî'nin *Kitâbu'l-makâlat*'ındaki alıntılar, bu kitabın içeriği hakkında daha fazla bilgi edinmemizi sağlamış bulunmaktadır.

*Kitâbu'l-Aḥbâr*: el-Câhız'ın hadisle ilgili olduğu anlaşılan bu eserinden bir bölüm, Zeydî İmam Neşvân el-Hımyerî'nin "*Risâletü'l-Hârî'l-İyn*"<sup>105</sup> adlı eseri içerisinde yer almaktadır. Aynı bölüm, İbnü'l-Murtazâ'nın *el-Munye ve'l-emel*'inde de bulunmaktadır.<sup>106</sup> *Kitâbu'l-ahbâr*'ın bu bölümü, J. Van Ess tarafından geniş dipnotlar ve açıklamalar ilâvesiyle 1967 de "*Ein Unbekanntes Fragment des Nazzâm*" adıyla Frankfurt'ta yayınlanmıştır. Kitapta en-Nazzâm'ın bazı hadislerle yönelik tenkitleri yer almaktadır.

*Kitâbu Fadîhati'l-Mu'tezile*: Mu'tezile'ye karşı yazılmış en eski reddiye olan bu eser ne yazık ki hâlâ kayıptır. Müellifi İbnü'r-Râvendî, Horasan'ın Ravend şehrinde doğmuş, daha sonra Bağdat'a gelerek uzun süre Mu'tezile mezhebi üzerine eğitim görmüştür. Hayatının sonlarına doğru önce Râfızî olduğu, sonra da irtidat ettiği söylenir. Zamanında büyük yankılar uyandıran İbnü'r-Râvendî'nin bu eseri, daha sonra gerek Ehl-i sünnet'in gerekse Râfızîler'in Mu'tezile'ye yönelik ithamlarının temel kaynağı olmuştur.

Elimizdeki matbu nüsha ise Dr. Abdülemîr el-Assâm tarafından 1971 yılında Cambridge Üniversitesi'nde doktora tezi olarak sunulmuş bir yeniden inşa (reconstruction) denemesidir. Eser, geniş dipnotlar ve açıklamalar ilâvesiyle 1975 yılında Beyrut'ta basılmıştır.

Eserlerini Mu'tezilî kaynaklara dayalı olarak hazırladıkları için bazı Zeydî-Mu'tezilî yazarlara da bu kısımda yer verilmesi uygun görülmüştür. Zeydiyye mezhebiyle Mu'tezile arasındaki yakın ilişkiye daha önce değinerek, imamet meselesi dışında bu iki mezhebin itikadî görüşleri arasında bir fark olmadığını söylemiştik. Bundan dolayı Zeydiyye mezhebiyle ilgili kaynaklar, Mu'tezile için de kaynak olarak kabul edilmektedir. "Mu'teziletü'l-Yemen" de denilen bu yazarlardan bazıları ve eserleri şunlardır:

1. el-Hâkim el-Cuşemî'nin Eserleri :

Kâdî Abdülcebbâr medresesinden yetişmiş olan el-Hâkim Ebû Said Muhsin b. Kerâme el-Cuşemî (ö. 494/1100), Horasan'ın Cûşem köyünde doğmuştur. el-Cuşemî'nin, *Risâletü İblîs ilâ ihvânihi'l-menâhis* adlı kitabı yüzünden Mekke'de bir suikast sonucu katledildiği rivayet edilir.<sup>107</sup> Mu'tezilî-Zeydîlerden olan müellif, eserlerinde hep Mutezilî kaynakları kullandığı için, Mu'tezile araştırmaları için baş vurulacak yazarlardandır.

*Şerhu uyûni'l-mesâil*: el-Cuşemî'nin Kelâm'a dair *Şerhu uyûni'l-mesâil*'in dört cilt halinde yazması, Yemen'de Evkâf Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.<sup>108</sup> 11 ve 12. tabakada yer alan Mu'tezilî âlimlerin isimleri bu kitaptan alınmış olup "*Fazlu'l-İ'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*" içinde basılmıştır.

*Risâletü İblîs ilâ ihvânihi'l-menâhis*: el-Cuşemî'ye (ö. 494/1100) ait bu eser, Hüseyin el-Müderriş tarafından neşredilmiş olup 1995 yılında Beyrut'ta basılmıştır. Kitap, İblis'in uğursuz dostları olarak gösterilen Cebriyye ile Müşebbihe'nin, Mu'tezile'nin delilleri karşısında sergilediği aciziyeti ifade eden bir diyalog şeklinde

<sup>105</sup> el-Hımyerî, *age*, s. 215-236.

<sup>106</sup> İbnü'l-Murtazâ, *age*, s. 4 6-59.

<sup>107</sup> Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh, *A'lâmu'l-müellifîni'z-Zeydiyye*, Müessesetü İmam Zeyd b. Ali, Amman 1999, s. 820.

<sup>108</sup> Abdüsselâm Abbâs, *age*, s. 822.

yazılmıştır. Bu eser, fırkaların ihtilâflı konular etrafındaki tartışmalarına ışık tutması, hadis eleştirilerine yer vermesi ve Mu'tezile ile Ehl-i hadîs arasındaki gerginliğin boyutlarını göstermesi açısından önemlidir.

*Kitâbu't-tehzîb şî't-tefsîr*, *Kitâbu cilâi'l-ebşâr şî'l-ahbâr*, müellifin günümüze kadar gelmiş, fakat henüz yayınlanmamış olan eserleridir.<sup>109</sup> 352 varak olan *Kitâbu cilâi'l-ebşâr*'da her hadisi senediyle birlikte rivayet edildikten sonra kısaca şerh edilmiştir. Kitapta siyerle ilgili bilgiler de mevcuttur.

2. Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ'nın (ö. 840/1436) eserleri:

İbnü'l-Murtazâ olarak bilinen el-İmam Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, Yemen'in muteber âlim ve fakihlerindendir. Çoğu henüz el yazması halinde bulunan kırktan fazla eseri bulunmaktadır. Aşağıda tanıtacağımız "*el-Munye ve'l-emel*" adlı eseri doğrudan Mu'tezile âlimlerini tanıtmaktadır.

*el-Munye ve'l-emel fî şerhi'l-milel ve'n-nihal*: Bu eser, Yemen'de Zeydî fakihler arasında muteber kitaplardan biri olarak kabul edilen müellifin "*el-Bahru'z-zahhâr el-câmiu li-mezâhibi fukahâi'l-emsâr*" adlı ansiklopedik İslâmî ilimler eserinin bir bölümüdür. İbnü'l-Murtazâ, *el-Bahru'z-zahhâr* adlı bir çok kitapçıktan oluşan eserinin mukaddimesinde bir müctehidin bilmesi gereken ilimleri özet olarak verdikten sonra fikhî meseleleri incelemiştir. Mukaddime hariç bu eser önce, 1975 yılında Beyrut'ta basılmış, 1988 yılında ise, *Kitâbu'l-bahri'z-zahhâr el-câmiu li mezâhibi ulemâi'l-emsâr* adıyla Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye tarafından 6 cilt halinde San'a'da basılmıştır.

İbnü'l-Murtazâ daha sonra mukaddimeye yer alan 9 kitabını ayrı ayrı şerh etmiştir. Müellif, bu şerhlerden oluşan yeni kitabına "*Gâyetü'l-efkâr ve nihâyetü'l-enzâr el-muhîtu bi-acâibi bahri'z-zehhâr*" adını vermiştir. Tanıtımını yapmakta olduğumuz "*el-Munye ve'l-emel fî şerhi'l-milel ve'n-nihal*" işte bu yeni eserin birincisidir. *el-Munye ve'l-emel*'in "*Bâbu zikri'l-Mu'tezile*" bölümü ilk defa Thomas Arnold tarafından, 1902 yılında Haydarâbâd'da basılmıştır. Kitap, 1961 yılında Susanna Diwald-Wilzer tarafından bazı ilâvelerle "*Kitâbu Tabakâtü'l-Mu'tezile*" adıyla ilk kez tam olarak basılmıştır. Daha sonra Dr. Ali Sâmî en-Neşşâr ve İsmâuddîn Muhammed Ali tarafından Kâdî Abdülcebbâr'a nispet edilerek "*Fırak ve tabakâtü'l-Mu'tezile*" adıyla 1972 yılında İskenderiye'de ikinci kez basılmıştır. Dr. Muhammed Cevâd Meşkûr tarafından İbnü'l-Murtazâ'ya nispet edilerek *el-Munye ve'l-emel fî şerhi'l-milel ve'n-nihal*" adıyla 1990 yılında Beyrut'ta yayımlanan baskısı mevcutlar içerisinde en kullanışlı olanıdır.

*Kitâbu minhâci'l-usûl ilâ mi'yâri'l-ukûl fi'l-ilmî'l-usûl*: İbnü'l-Murtazâ'nın daha önce tanıttığımız "*Mukaddimetü Kitâbi'l-bahri'z-zehhâr el-câmiu li mezâhibi ulemâi'l-emsâr*" adlı eserindeki kitapçıklardan birisi olan *Mi'yâru'l-ukûl fi'l-ilmî'l-usûl* adlı kitapçığın yine müellif tarafından yapılmış şerhidir. İbnü'l-Murtazâ'nın usûl-i fıkha dair bu eseri, Dr. Ahmed Ali Mutahhar el-Mahuzî tarafından 1992 yılında San'a'da neşredilmiştir.

Amacımız bütün Mu'tezile eserlerini tanıtmak olmadığı için, bu kadarla yetiniriz. Ancak şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki yazılı mirasının çok azını teşkil eden mevcut eserler bile, Mu'tezile hakkında sağlıklı değerlendirmelerde bulunmak için yeterli bilgilere sahiptir.

<sup>109</sup> Eserin yazmaları Yemen'de çeşitli özel kütüphanelerde bulunmaktadır. Bkz. el-Vecîh, *age*, II, 804.





## MU'TEZİLE'NİN FIKİH USÛLÜNDEKİ YERİ VE ETKİSİ

Yüksel MACİT\*

### PLACE AND INFLUENCE OF THE MU'TAZILAH IN THE USUL AL-FIQH

The Mu'tazilah have been interested in Usul al-Fiqh (legal doctrine) since their founder Wasil b. 'Ata (d.131/748). There are some books on Usul al-Fiqh belonging to some of the Mu'tazilah scholars. Rational, liberal, philosophical and theological opinions of the Mu'tazilah were reflected on their understanding of Usul al-Fiqh. The Mu'tazilah have composed Usûl al-Fiqh with the mutakallim's method that based on rational evidence. Therefore the discipline of Usul al-Fiqh has gained depthness. The Mu'tazilah have influenced some of Shii and Sunni scholars in the field of Usûl al-Fiqh.

Key Words: Mu'tazilah, usul al-fiqh (legal doctrine), rational evidence, mutekallim's method (theological method), influence of the Mu'tazilah.

### Giriş

Mu'tezile denince daha çok itikadî ve kelâmî bir mezhep hatıra gelir, ancak onlar fıkıh ve fıkıh usûlü ile de ilgilenmişlerdir; bu alanda görüşleri ve eserleri vardır. Fürû' fıkıhla ilgili eserleri günümüze gelmese de, fıkıh usûlü alanında bazı eserleri günümüze ulaşmıştır ve matbu olarak mevcuttur. Mu'tezile, felsefî bakış açısına sahip olmalarının etkisiyle fıkıh usûlü ilmiyle daha fazla meşgul olmuşlardır. Bilindiği üzere felsefe, ilkelerin ilmidir, usûl de ilkeler cümlesindedir.

Mu'tezile'nin fıkıh usûlü ile ilgili eserleri yeterince incelenip tanınmadığından, "Mu'tezile'nin çoğunluğu fıkıhta Hanefî'dir"<sup>1</sup> şeklinde bir iddia ortaya atılmış ve bu şifahî olarak da yayılmıştır. Bu iddianın herhangi bir tarihî kaynağı yoktur. Belki, ez-Zemahşerî (ö. 538/1143) gibi fıkıhta Hanefî, itikatta Mu'tezilî birkaç âlimin olmasının verdiği izlenimle böyle bir hükme varılmış olabilir. Son dönemlerinde Mu'tezile baskı altında tutulunca bazı Mu'tezilîler Hanefîlerin, birçoğu ise Zeydîlerin içine girmiştir. Ancak Mu'tezile'yi temsil eden Basra ve Bağdat Mu'tezilesi şeyhlerinin Hanefî mezhe-

\* Dr., İnönü Üniversitesi Darende İlahiyat Fakültesi.

<sup>1</sup> es-Sibaî, Mustafa, es-Sünne ve Mekânetühâ fi't-Teşrî'l-İslâmî, Şam 1978, 142.

biyle alâkaları yoktur. Hatta onlardan bazıları Ehl-i re'ye karşı eserler yazmıştır.<sup>2</sup> Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) da fıkıhta Şâfiî olduğu iddia edilir.<sup>3</sup> Fakat Kâdî Abdülcebbâr başlangıçta usûlde Eş'arî, fûrû'da Şâfiî mezhebinden olmakla birlikte sonra Mu'tezile'ye geçmiştir. Bu hususta İbnü'l-Murtazâ (ö. 840/1437) şöyle der: "Kâdî Abdülcebbâr başlangıçta usûlde Eş'arî, fûrû'da Şâfiî mezhebini, ulema meclisine girince düşündü, tartıştı, hakkı tanıdı, ona boyun eğdi ve Ebû İshak b. Ay-yâş'a vardı, bir müddet onun yanında kaldı, akranlarına üstün geldi, zamanının birinci adamı oldu."<sup>4</sup> Bu tespit Kâdî Abdülcebbâr'ın Mu'tezile'ye geçişi biraz üstü kapalı ifade edilse de, Kâdî Abdülcebbâr'ın *eş-Şer'iyât* 'ı (*el-Muğnî* XVII) incelendiğinde onun Şâfiîlikte kalmadığı görülür, çünkü Kâdî Abdülcebbâr, eş-Şâfiî (ö. 204/819) ve onun ashâbından sıradan bir üslûpla görüş nakleder, onları savunmaz, onları tenkit eder; kendisi Hanefîler gibi, Kur'an'ın sünnet ile nesh edilebileceği görüşünde olmakla birlikte, Şâfiî'nin aksi görüşte olduğunu ve daha sonra gelen Şâfiîlerin, Şâfiî'nin bu görüşünü nasıl tevil ettiklerini kaydeder.<sup>5</sup> Şâfiîlerin kıyası ispat tarzlarını beğenmez.<sup>6</sup> Kâdî Abdülcebbâr'ın bazı görüşleri Şâfiîlere değil, Hanefîlere yakındır; Kâdî Abdülcebbâr'ın tahsis ve nesh anlayışı büyük ölçüde Hanefîlerin görüşüyle örtüşür<sup>7</sup> ve İbnü'l-Murtazâ'nın naklettiğine göre Kâdî Abdülcebbâr, Hanefî Ebû Abdullah'tan (ö. 369/979) fıkıh öğrenmek istemiştir.<sup>8</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *eş-Şer'iyât* 'ta, "Şeyhimiz" dediği Ebû Abdullah'tan çok görüş naklettiğine ve bazılarını katıldığına göre,<sup>9</sup> ondan Hanefî fıkıhını öğrenmiş ve etkilenmiş olabilir. Bununla birlikte Kâdî Abdülcebbâr, Hanefî mezhebine de tâbi değildir; *eş-Şer'iyât* 'ta, "Şeyhlerimiz beyan etmiştir" diyerek Mu'tezile'den çok görüş nakleder.<sup>10</sup> Yine "Şeyhimiz" dediği Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye (ö. 321/933) sıkça atıfta bulunur ve onların bir çok görüşüne katılır.<sup>11</sup>

Diğer taraftan Kâdî Abdülcebbâr, Mu'tezile'nin ortak görüşü olan husun-kubuh anlayışının bir yansıması olarak teklifi, akfî teklif ve şer'î teklif diye iki kısma ayırır.<sup>12</sup> Bu cümleden olarak akfî hüküm ve şer'î hüküm ayırımı yapar; akıl ile bilinen hükümleri şer'e izafe etmeye gerek yok, şer' ile bilenen hükümler şer'e izafe edilir der ve şer'in (şeriat) alanını akılla bilinmeyen alan olarak sınırlar.<sup>13</sup> Bu durum diğer mezheplerin

<sup>2</sup> Cafer b. Mübeşşir, Ashâb-ı re'ye ve kıyasa karşı bir kitap yazmıştır. Bkz., el-Hayyât, Ebû'l-Huseyn, *Kitâbü'l-İntisâr*, Beyrut 1957, 63. Bişr b. el-Mu'temir'in, *er-Redd alâ Ashâbi Ebi Hanife* adlı bir eser yazdığı nakledilmiştir. Bkz., *er-Râvî*, Abdüsettar İzzuddîn, *Sevretü'l-Akl*, 2. Basım, Bağdat 1986, 109.

<sup>3</sup> Bkz., es-Sübkî, Tâciiddîn, Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, tah. M. Muhammed et-Tanahî, 2. Basım, Hicr 1992, V, 97, no: 444. Ayrıca bkz., *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, 24/103.

<sup>4</sup> İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b.Yahyâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, tah. A. Sami en-Neşşâr ve A. M. Ali, İskenderiyye 1972, 118.

<sup>5</sup> Bkz., Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII. *eş-Şer'iyât*, 90.

<sup>6</sup> Bkz., Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII. *eş-Şer'iyât*, 302-303.

<sup>7</sup> Bkz., Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebnâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, XVII. *eş-Şer'iyât*, Kahire 1962, 87, 90-92, 232, 235; es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, tah. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, İstanbul 1984, I, 132-151, 195, II, 53-86.

<sup>8</sup> Bkz., İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 119.

<sup>9</sup> Bkz., Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII. *eş-Şer'iyât*, 193, 195, 220, 230, 238, 303, 335, 347, 370.

<sup>10</sup> Bkz., Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII. *eş-Şer'iyât*, 101, 145, 239, 327, 335.

<sup>11</sup> Bkz., Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII. *eş-Şer'iyât*, 22, 31, 84, 106, 138, 171, 177, 180, 188, 208, 230, 238, 257, 377.

<sup>12</sup> Bkz., Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhîr bi't-Teklîf*, tah. A. S. Azmi, Kahire trz, s. 22-25.

<sup>13</sup> Bkz., Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII. *eş-Şer'iyât*, 101.

fıkıh usûllerinde yoktur. Mu'tezile'nin fıkıh usûlü anlayışını diğerlerinden ayıran en önemli özelliklerden biri budur. Kâdî Abdülcebbâr ve Mu'tezilî talebesi Ebû'l-Huseyn el-Basrî (ö. 436/1044), hemen hemen bütün fıkıh usûlü konularını hasen ve kabih (güzel ve çirkin) kavramlarıyla bağlantılı olarak işlerler. Örneğin, kıyas ile teabbüd (amel) kabih değildir, derler.<sup>14</sup> Hanefî hukukçusu es-Serahsî (ö. 490/1097), Mu'tezile fıkıh usûlünü ilgilendiren bir konuda şöyle der: "Ashâbımızdan bazıları iddia etti ki, şer'î illetlerde tahsis caizdir ve bu selefin yoluna ve Ehl-i sünnet mezhebine aykırı değildir. Bu görüşü söyleyen hatalıdır. Selefimizin görüşlerinden memnun olan kimselerin mezhebine göre şer'î illetlerde tahsis caiz değildir; ona caiz diyen kimse, Ehl-i sünnete muhaliftir, usûllerinde Mu'tezile'nin görüşlerine meyyaldir."<sup>15</sup>

Bunlar Mu'tezile'nin bir fıkıh usûlü anlayışı olduğunu gösterir. Usûl fûrû'a da yansır. Bu hususu ve geçen aksi iddiayı başka çalışmalarımızda ayrıntılı olarak ele almıştık,<sup>16</sup> ancak yeni bazı çalışmalarda da yaygın söylemin etkisiyle, "Mu'tezilîler genelde fıkıhta Hanefî oldukları halde o (Kâdî Abdülcebbâr) Şâfiî'dir"<sup>17</sup> dendiğinden, bu hususu tekrar hatırlattık. Mu'tezile hakkında çalışmalar çoğaldıkça, bu mezhep, bütün yönleriyle ortaya çıkacaktır. Bazı şeyler zamanla anlaşılır. Bu makalede Mu'tezile'nin genel fıkıh usûlü ilmindeki yerini ve etkilerini tespit etmeye çalışacağız. Fıkıh usûlünde mezheplerin farklı anlayışları olsa da ortak noktaları da çoktur. Bu bakımdan genel bir fıkıh usûlü ilminden söz edilebilir. Bütünü oluşturan parçaların birbirine etkisi de bütüne döner. Bu nedenle Mu'tezile'nin Şîa ve Ehl-i sünnetten meşhur bazı fıkıh usûlcüleri üzerinde etkisini mukayeseli olarak ele alacağız.

## I. MU'TEZİLE VE FIKIH USÛLÜ

İlk fıkıh usûlü eseri olarak Şâfiî'nin *er-Risâle*'si kabul edilir. İzmirli İsmail Hakkı bu konuda şöyle der: "Usûl-i fıkıhî vazedenden ashâb-ı Ebû Hanîfe'den İmam Ebû Yûsuf Ya'kûb el-Ensârî'dir (ö. 182/798), ancak ilk müdevven kitap ashâb-ı Ebû Hanîfe'den İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'nin (ö. 187/803) kitaplarından istifade eden Muhammed b. İdris eş-Şâfiî'nin *er-Risâle*'sidir."<sup>18</sup> Bazı Evâil kitaplarına göre, bazı fıkıh usûlü kaidelerini ilk vazedenden Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ'dır (ö. 131/748). Bu cümleden olarak Vâsıl b. Atâ, "Hak dört yoldan bilinir: Kitap, üzerinde birleşilen haber, akıl ve icmâ" diyen ilk kimsedir. Umum ve husus ayırımını yapan ve "Nesih emir ve nehiylerde olur, haberlerde olmaz" diyen ilk kimse, yine Vâsıl b. Atâ'dır.<sup>19</sup> Vâsıl b. Atâ'nın tespit ettiği bazı kurallar, umum-husus ayırımı ve haberlerde nesih olmaz görüşü, Ehl-i sünnete ait fıkıh usûllerine de girmiştir. Haberlerde nesih olmaz görüşü, Mu'tezile'nin el-va'd ve'l-va'id prensibine dayanır; çünkü o prensibe göre, Allah sevap ve ceza vadinden dönmez. Dolayısıyla Allah'ın cennet ve cehennemle ilgili sözleri ha-

<sup>14</sup> Bkz., Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII. eş-Şer'iyât, 295; Ebû'l-Huseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali et-Tayyib, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkıh*, Beyrut 1983, II, 200.

<sup>15</sup> es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, II, 208.

<sup>16</sup> Bkz., Macit, Yüksel, *Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlü Anlayışı* (Basılmamış Doktora Tezi), E.Ü.S.B.E, Kayseri 2000, 1-13; *Mu'tezile'den Aforizmalar*, Kayseri 2001, 1-8. Ayrıca Kâdî Abdülcebbâr'ın eş-Şer'iyât (*el-Muğnî*, XVII) adlı eserinin tarafımızdan yapılan çevirisinin Giriş kısmına bakılabilir: *Mu'tezile'de Hukuk Felsefesi*, İstanbul 2003, 13-18.

<sup>17</sup> Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr*, İstanbul 2002, 214.

<sup>18</sup> İsmail Hakkı, *İlm-i Hilaf*, İstanbul 1330 h., 12.

<sup>19</sup> Bkz., Muhammed el-Mısıfî, *min Kitâbi'l-Evâil li Ebî Hilâl el-Askerî*, Dimeşk 1984, 377-378. Ayrıca bkz., Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-l'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, tah. Fuâd Seyyid, Tunus 1974, 234.

ber olduğu için onlarda nesih olmaz. Allah'ın haber nitelikli diğer sözlerinde de durum böyledir.

Bunlardan anlaşılıyor ki Mu'tezile'nin fıkıh usûlüne ilgisi Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ ile başlamaktadır. Ebû Ubeyd (ö. 144/761), Bişr b. el-Mu'temir (ö. 210/825) ve Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849) gibi Mu'tezile büyüklerinin de fıkıh usûlü ile ilgili görüşleri söz konusudur, birçok kitapta onlara atıflar vardır. el-Câhız (ö. 255/869) *el-Fütüya* kitabında, hocası en-Nazzâm'ın (ö. 231/845), çelişkili hadis rivayet ettikleri ve dinde re'y ile fetva verdikleri iddiasıyla sahabeyi tenkitlerine dair çokça görüş zikretmiştir. O kitaptan da Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1209) *el-Mahsûl*'da nakilde bulunmuştur.<sup>20</sup> Bu nakiller içeriği itibariyle fıkıh usûlünü de ilgilendirmektedir. Mu'tezil'den Ca'fer b. Mübeşşir'in (ö. 234/848), Ashâb-ı re'y ve kıyasa ve Ashâb-ı hadise karşı eserler yazdığına ilişkin tespitler vardır.<sup>21</sup> Ebü'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931), *Kitâbü Kabûli'l-Ahbâr ve Ma'rifeti'r-Ricâl* adlı bir eser yazmıştır,<sup>22</sup> onda fıkıh usûlünü ilgilendiren konular da vardır, akla aykırı haberin kabul edilmemesi gibi.<sup>23</sup> Muhammed Hamidullah, bir makalesinde, emirde Allah'ın iradesini esas alan Şâfi'nin hukuk doktrinini reddetmek için Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin emirde aklî husun-kubhu esas alan mühim eserler yazdığını kaydeder ve Ebû Ali el-Cübbâî'nin *Kitâbü'l-Ahd*'inin bugün için kayıp olduğunu, ancak Ebü'l-Huseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'inde ondan çokça görüş nakledildiğini belirtir.<sup>24</sup> Kâdî Abdülcebbar, *eş-Şer'iyât*'ta, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin *el-Bağdâdiyyât*, *Nakzu'l-İlhâm* ve *el-Askeriyât* isimli eserlerine,<sup>25</sup> *el-Muhît bi't-Teklif*'te ise *el-Askeriyât* ve *Nakzu'l-Bedel* adlı eserlerine atıfta bulunur.<sup>26</sup>

Mu'tezile'nin, fıkıh usûlüyle ilişkisinin tarihî seyrine ait bu bilgilerden anlaşıldığına göre Mu'tezile fıkıh usûlü, tam olarak Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî zamanında, hicrî üçüncü asırda teşekkül etmiş gözükmektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbar *eş-Şer'iyât*'da ve Ebü'l-Huseyn el-Basrî *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkıh*'da pek çok konuda onlardan görüş nakletmektedir.<sup>27</sup> Fakat Cübbâîlerin fıkıh usûlüne ait eserleri günümüze ulaşmamıştır. Mu'tezile'nin fıkıh usûlü, Kâdî Abdülcebbar ve Ebü'l-Huseyn el-Basrî zamanında, hicrî dördüncü asırda tekâmül etmiştir. Kâdî Abdülcebbar'ın *eş-Şer'iyât*'ı ve Ebü'l-Huseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkıh* adlı eserleri bunun örnekleridir. Ancak bu eserler Mu'tezile'nin görüşlerini ne derece yansıtır diye bir soru hatıra gelebilir. Bu bakımdan bu eserlerin kısaca tanınmasında fayda vardır.

<sup>20</sup> Bkz., er-Râzî, Fahrüddîn, *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-Fıkıh*, tah. Tâhâ Câbir, F. el-Alvanî, 2. Basım, Beyrut 1992, IV, 308-336. Bu sayfalarda el-Câhız'ın *el-Fütüya* kitabından nakledilen tenkitlerin tümünün çevirisi, tahlil ve değerlendirilmesi için bkz., Macit, Yüksel, *İslâm Hukuku Alanında Nadir Fikirler*, Malatya 2002, 68-80.

<sup>21</sup> Bkz., el-Hayyât, *el-İntisâr*, 63.

<sup>22</sup> Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye, Mustaslah, 14. Bu kayıta olan eser yazma, bir kısmı (fotokopi) bizde de mevcut. Ayrıca bkz., Sezgin, Fuad, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, Riyad, 1983, I, 78.

<sup>23</sup> Bkz., Ebü'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü Kabûli'l-Ahbâr ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, 10.

<sup>24</sup> M. Hamidullah, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sine atıf yaparak Ebü'l-Huseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'inin, Ebû Ali'nin *Kitâbü'l-Ahd*'inin şerhi olduğunu söylemektedir. Ancak İbn Haldûn, *Mukaddime*'de, *el-Mu'temed*'in, Kâdî Abdülcebbar'ın *Kitâbü'l-Ahd*'inin (*Kitâbü'l-Umed* olmalı) şerhi olduğunu belirtir. Onun için, Hamidullah'ın makalesinde ya açık basım hatası veya sehiv vardır. Krş. İbn Haldûn, *Mukaddime*, Kahire 1322, 248; Hamidullah, Muhammed, "Usûl al-Fıkıh'ın Tarihi", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul 1957, II, 8.

<sup>25</sup> Bkz., Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XVII, *eş-Şer'iyât*, 191, 193, 307.

<sup>26</sup> Bkz., Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-Teklif*, 11.

<sup>27</sup> Bkz., Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XVII, *eş-Şer'iyât*, 22, 31, 84, 106, 138, 171, 177, 180, 188, 208, 230, 238, 257, 377; Ebü'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 51, 111, 193, 233.

Kâdî Abdülcebbâr'ın *eş-Şer'ıyyât*'ı, *el-Muğnî* adlı eserinin 17. cildir. *eş-Şer'ıyyât* incelendiğinde Kâdî Abdülcebbâr'ın büyük ölçüde nakilci olduğu görülür. Yukarıda geçtiği üzere o bu eserde "Şeyhimiz" dediği Ebû Ali ve Ebû Haşim'den çok görüş nakleder, onları şerh eder, bazen birinin bazen diğerinin görüşüne katılır; bazen de isim vermeden "Şeyhlerimiz beyan etmiştir" diyerek Mu'tezile'nin genelinden görüş nakleder. Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Haşim-Ebû Ali el-Cübbâî-eş-Şehham-Ebü'l-Hüzeyl-Osman et-Tavîl yoluyla Vâsıl b. Atâ'ya ulaşan Basra Mu'tezilesinin son temsilcilerinden (müteahhirînden) biridir. Basra Mu'tezilesi, Mu'tezile'nin çoğunluğunu temsil eder. Bu bakımdan Kâdî Abdülcebbâr'ın birçok görüşü Mu'tezile'nin çoğunluğunun görüşünü yansıtır. Hatta bazen Kâdî Abdülcebbâr'ın *eş-Şer'ıyyât*'da atıfta bulunmadan açıkladığı bazı görüşlerin, Ehl-i sünnete ait bazı fıkıh usûlü eserlerinde Mu'tezile'nin geneline, çoğunluğuna veya Ebû Ali ve Ebû Haşim gibi Mu'tezilî âlimlere nispet edildiği görülür.<sup>28</sup> Kâdî Abdülcebbâr'ın fıkıh usûlü ile ilgili *en-Nihâye fî Usûli'l-Fıkh* ve *el-Umed* adlı eserleri de vardır, ancak birinci eserin bulunduğu dair bir bilgiye rastlamadık. Kâdî Abdülcebbâr *eş-Şer'ıyyât*'da, iki yerde *en-Nihâye fî Usûli'l-Fıkh* adlı eserine atıfta bulunur.<sup>29</sup> *el-Umed*'in yazması mevcuttur ve *Şerhu'l-Umed* adı altında Ebü'l-Huseyn el-Basrî'ye nispet edilerek basılmıştır, bu eser üzerinde daha sonra duracağız.

Ebü'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh* adlı eserinde, Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Umed*'ini şerh ettikten sonra bazı konuların kelâma ait olduğunu, bazılarının tekrar olduğunu belirterek, bu eserini yazdığını ifade eder.<sup>30</sup> İbn Haldûn *el-Mu'temed*'e, *el-Umed*'in şerhidir der.<sup>31</sup> Onun şerhi olmasa bile, Ebü'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*'de, hocası Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Umed*'inden çok görüş nakleder, beş altı meselede hocasından ayrılır. Örnek vermek gerekirse; Kâdî Abdülcebbâr'a göre mücerred emir irade bildirir, Ebû Haşim el-Cübbâî'ye göre de öyledir; Ebü'l-Huseyn el-Basrî ve Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre mücerred emir vücûb ifade eder.<sup>32</sup> Hazr'dan (haram, yasak) sonra gelen emrin hükmünde de durum böyledir.<sup>33</sup> Gasp edilmiş arazide kılınan namaz, Kâdî Abdülcebbâr'a göre geçerli, Ebü'l-Huseyn'e göre geçersizdir.<sup>34</sup>

Burada, Ebü'l-Huseyn el-Basrî'ye nispet edilen *Şerhu'l-Umed*<sup>35</sup> adlı eserden de bahsetmemiz uygun olur. Bu eser, onu tahkik eden Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd'in de belirttiği gibi Fuat Sezgin'in *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*'de tespit ettiği üzere Vatikan Kütüphanesi no: 1100'de yer alan eserdir; F. Sezgin, Vatikan Kütüphanesi'nin kayıtlarına dayanarak bu eser için tereddütlü olarak üç isim zikretmiştir: *el-Hilâf beyne'l-Şeyheyn, el-Hilâf fî Usûli'l-Fıkh ve el-Umed*.<sup>36</sup> Bu eserin başı ve sonu eksiktir. Onu tahkik eden A. Ebû Züneyd, onun Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Umed*'i değil, Ebü'l-Huseyn el-

<sup>28</sup> Bkz., el-Gazâlî, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, tah. Muhammed Hasan Heytu, 2. Basım, Dimeşk, 1980, 103; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII. *eş-Şer'ıyyât*, 107; el-Cüveynî, Ebü'l-Mealî Abdülmelik, *et-Telâhîs fî Usûli'l-Fıkh*, tah. S. Ahmed el-Umerî ve A. en-Nibâlî, Beyrut 1996, III, 340; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII. *eş-Şer'ıyyât*, 362-364.

<sup>29</sup> Bkz., Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVII. *eş-Şer'ıyyât*, 102, 327.

<sup>30</sup> Bkz., Ebü'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 3-4.

<sup>31</sup> Bkz., İbn Haldûn, *Mukaddime*, 248.

<sup>32</sup> Bkz., Ebü'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 51.

<sup>33</sup> Bkz., Ebü'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 76.

<sup>34</sup> Bkz., Ebü'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 181; Ebü'l-Huseyn el-Basrî'nin hocası Kâdî Abdülcebbâr'dan ayrıldığı görüşler ve eseri *el-Mu'temed* hakkında daha geniş bilgi için bkz., Ebü Süleyman, Abdulvahhab İbrahim, *el-Fikru'l-Usûlî*, 2. Basım, Cidde 1984, 224-262.

<sup>35</sup> Ebü'l-Huseyn el-Basrî, *Şerhu'l-Umed*, tah. Abdulhamid b. Ali Ebû Züneyd, Medine 1410/1989.

<sup>36</sup> Bkz., Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, I, 83.

Basrî'nin *el-Umed*'e yazdığı şerh olduğuna hükmetmiştir.<sup>37</sup> Ancak *Şerhu'l-Umed* adıyla basılan eser incelendiğinde, onun şerh niteliğinde olmadığı görülür. Çünkü Ebü'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*'in başında, *el-Umed*'i şerh ettiğinden bahsederken Kâdî Abdülcebbar'ın ibarelerini de yazdığından ve onları şerh ettiğinden söz eder.<sup>38</sup> Bu eserde böyle bir durum yoktur. Ayrıca karşılaştırıldığında *Şerhu'l-Umed*'in icmâ bölümünün üç konusunu içeren uzunca bir kısmı ile, Kâdî Abdülcebbar'ın *eş-Şer'ıyyât*'ının icmâ bölümünün bir kısmının kelimesi kelimesine aynı olduğu ve şerhinin de bulunmadığı görülür.<sup>39</sup> *eş-Şer'ıyyât*'ta, *el-Umed*'e atıflar çoktur,<sup>40</sup> onun özeti gibidir; mevcut haliyle *eş-Şer'ıyyât* 'ta daha çok konu vardır. *Şerhu'l-Umed*'de icmâ, kıyas ve icthâd konuları yer almaktadır. *eş-Şer'ıyyât* 'da bunlardan başka hitap, emir-nehî, ef'âl-i resul ve haber-i vâhid konuları da vardır.

## II. MU'TEZİLE VE MÜTEKELLİM METODU İLE FIKIH USÛLÜ YAZIMI

*eş-Şehristânî* (ö. 548/1153) bazı Mu'tezilîlerin felsefeyi kelâma karıştırdıklarından söz eder.<sup>41</sup> Mu'tezilîler kelâmın aklî istidlâllerini de fıkıh usûlüne sokmuşlardır. Bunlar bir olumsuzluk değildir, aksine bu sayede kelâm aklî istidlal yöntemleri kazandığı gibi, fıkıh usûlü de derinlik kazanmıştır. Bunu görmek için fukaha metodu ile yazılmış herhangi bir fıkıh usûlü kitabı ile mütekellim metodu ile yazılmış bir fıkıh usûlü kitabı karşılaştırılabilir.

Bazı tasniflerde Şâfiî'nin *er-Risâle*'si mütekellim metodu ile yazılan fıkıh usûlü eserlerinin başına konulsa da, *Risâle* fukaha metodu ile yazılmıştır, çünkü onda kelâmcıların aklî istidlalleri yoktur, Kâdî Abdülcebbar'ın *el-Umed*'i ve *eş-Şer'ıyyât*'ı ile karşılaştırıldığında bu durum daha açık olarak gözüktür. Kâdî Abdülcebbar'ın bu eserleri mütekellim metoduyla yazılmış mevcut ilk eserler olarak kabul edilebilir. Aşağıda ayrıntılı olarak görüleceği üzere onlardan önce bu tarzda yazılmış eserler mevcut değildir. Kâdî Abdülcebbar ile çağdaş Kâdî Bâkılânî'nin (ö. 403/1012) *et-Takrîb ve'l-İrşâd* "*es-Sağîr*" adlı eseri de mütekellim metoduyla yazılmıştır, fakat *et-Takrîb ve'l-İrşâd*'ı tahkik eden Ebû Züneyd'e göre Kâdî Bâkılânî, talebesini Kâdî Abdülcebbar'a göndererek onunla tartışma talep etmiştir<sup>42</sup> ve Kâdî Abdülcebbar fıkıh usûlüne ait *el-Umed* adlı eserini, Kâdî Bâkılânî'nin *et-Takrîb ve'l-İrşâd*'ından daha önce yazmıştır.<sup>43</sup> Diğer taraftan Kâdî Bâkılânî'nin *et-Takrîb ve'l-İrşâd*'ında, Mu'tezile'den Ebü'l-Hüzeyl, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Haşim el-Cübbâî gibi âlimlere atıflar vardır; onda Kaderiyye'nin (Mu'tezile) görüşleri çokça zikredilir, onlar tenkit için ve farklı bir görüş verilmek için alınmıştır; Kâdî Bâkılânî, husun-kubuh meselesinde Mu'tezile'nin aksine olarak şöyle der: "Bir şeyin takbih veya tahsininde aklın mecali yoktur."<sup>44</sup> Kâdî Bâkılânî'den sonra el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve el-Gazzâlî (ö. 505/1111), mütekellim metoduyla yazdıkları fıkıh usûlü kitaplarında Kâdî Bâkılânî'nin metodunu takip etmişlerdir, onlar da husun-kubuh vb. konularda Mu'tezile'den görüş nakletmişlerdir.

<sup>37</sup> Bkz., Ebû Züneyd, Ebü'l-Huseyn el-Basrî, *Şerhu'l-Umed*, I, 22-29.

<sup>38</sup> Bkz., Ebü'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 3-4

<sup>39</sup> Krş. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVII. *eş-Şer'ıyyât*, 153-204; Ebü'l-Huseyn el-Basrî, *Şerhu'l-Umed*, I, 51-114.

<sup>40</sup> Bkz., Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVII. *eş-Şer'ıyyât*, 84, 92, 113, 185, 218, 273, 305, 327, 354.

<sup>41</sup> Bkz., eş-Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed, *el-Milel ve'n-Nihal*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trz, 47.

<sup>42</sup> Bkz., Ebû Züneyd, el-Bakılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 2. Basım, Beyrut 1998, I, 73.

<sup>43</sup> Bkz., Ebû Züneyd, Ebü'l-Huseyn el-Basrî, *Şerhu'l-Umed*, I, 27.

<sup>44</sup> el-Bakılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd "es-Sağîr"*, I, 281.

Bunlar aklî istidlallerin temelini teşkil eden husun-kubuh kavramlarının fıkıh usûlüne daha önce Mu'tezile tarafından yansıtıldığını gösterir. İlk fıkıh usûlü eserlerinden Şâfiî'nin *Risaâle*'sinde, eş-Şâfiî'nin (ö. 344/955) *Usûl*'ünde, el-Kerhî'nin (ö. 360/970) *Usûl*'ünde ve el-Cessâs'ın (ö. 370/980) *el-Fusûl fi'l-Usûl*'ünde husun-kubuh tartışmaları yoktur. Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbâr ve Ebü'l-Huseyn el-Basrî'nin fıkıh usûlüne ait eserlerinde husun ve kubuh tanımları ve onlar ile temellendirmeler vardır. Daha sonra mütekellim metoduyla yazılan diğer fıkıh usûlü eserlerinde de husun-kubuh tartışmaları yer almaya başlamıştır. Bunlar Mu'tezile'nin fıkıh usûlüne konu ve metot bakımından etkileridir, ileride görüş olarak etkilerine de örnekler verilecektir.

### III. MU'TEZİLE VE FIKIH USÛLÜNDE AKILCILIK

Mu'tezile'nin akılcı bir mezhep olduğu genel olarak bilinir. Burada onların fıkıh usûlündeki akılcılıklarına örnekler vereceğiz.

Mütekellim metoduyla yazılan fıkıh usûlü kitaplarının genelinde aklî istidlaller kullanılmış olmakla birlikte, Mu'tezile'nin fıkıh usûlündeki akılcılığı bundan daha ileridir. Mu'tezile'ye göre akıl da şer' gibi delildir, akıl da akıl ile bilinen konularda şer' gibi teklifi hüküm koyar; hükümler aklî hüküm ve şer'î hüküm diye ikiye ayrılır, kısaca bunlara Akliyyât ve Şer'îyyât denir, geleceği üzere bunlara amelî konulardan da örnekler verilir. Kâdî Abdülcebbâr bunları şöyle açıklar: Aklî tekliften amaç, bilgisine akıl yoluyla ulaşılan tekliftir. Bir kısmında ihtilâf edilse de. Aklî teklife bazen zorunlu olarak ulaşılır, bazen istidlâl (akıl yürütme) ile. Şer'î tekliften maksat, bilgisine sem' (vahiy) ile ulaşılan tekliftir. Onda da istidlâl gerekir. Aklî teklifler iki kısma ayrılır: 1. Mükelleflerin sebebinde birleştikleri için üzerinde müttefik oldukları teklifler 2. Mükelleflerin sebebinde ayrıldıkları için üzerinde farklı oldukları teklifler. Bunlardan birinci kısım, yapmak ve kaçınmak şeklinde iki kısma ayrılır: Allah'a ve O'nun adline ulaştıran fiil ve bilgiler birinci kısımdandır. Allah'ın verdiği nimete şükür de bu kabildendir. İkinci kısım ise, zulüm, yalan, cehalet vb. aklî çirkinliklerden kaçınmaktır.<sup>45</sup> Aklî tekliflerin ikinci kısmında mükelleflerin durumu farklıdır. Sebebinde ayrıldıkları için. Emanetin ve borcun geri verilmesinde olduğu gibi, çünkü herkes emanet ve borcunu geri almak istemez.<sup>46</sup> İstenildiğinde emanetin ve borcun geri verilmesi aklen vaciptir.<sup>47</sup> Şer'î teklifler de, üzerinde mükelleflerin birleştikleri ve ayrıldıkları şeklinde iki kısma ayrılır: Namaz, oruç vb. şeylerde mükelleflerin durumu birdir, bazı durumlar hariç. Zekat, hac, cihad, hadler ve kısas gibi konularda mükelleflerin durumları farklıdır.<sup>48</sup>

Yine Kâdî Abdülcebbâr şöyle der: "Bilmelisin ki, fiillere ait bu makul hükümler akıl ile bilindiği zaman ona nispet edilir, aklî hükümler denir. Hükümler şer' (sem') ile bilindiği zaman şer'î hükümler denir. Nispet, hükümlerin kendileriyle bilindiği deliller ile değişse de, hükümlerin hakikati değişmez. Akıl ile zorunlu veya düşünülerek bilinen her hükmü şer'e nispet (izafe) etmeye gerek yoktur; çünkü o konuda şer' (vahiy) geldiği zaman, aklın hükmünü tekit için gelir. Ancak şer' olmasaydı akıl ile bilinmeyecek (namaz ve oruç gibi) hükümler şer'e nispet edilir. Bu cümleden olarak, akıl yoluna aykırı olarak gelen şeyleri beyan ettik. Onlar yalnız kalsaydık, aklın vacip görmeyeceği,

<sup>45</sup> Bkz., Kâdî Abdülcebbâr, *et-Teklif bi'l-Muhît*, 23-25.

<sup>46</sup> Bkz., Kâdî Abdülcebbâr, *et-Teklif bi'l-Muhît*, 25.

<sup>47</sup> Bkz., Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 42.

<sup>48</sup> Bkz., Kâdî Abdülcebbâr, *et-Teklif bi'l-Muhît*, 25.

şer'in vacip kıldığı fiillerdir. Şer' olmasaydı aklın mahzur veya mahzur gibi gördüğü mubah hakkında da görüş böyledir, hayvanların kesilmesi vb. Ama aklın mubah gördüğü şey, şer'e nispet edilmez, yemek- içmek vb. gibi. Bu konuyu *en-Nihâye fi Usûli'l-Fıkâh* kitabında açıkladık, nevelerini ve kısımlarını, şer'in (şeriatın) akıllardaki hükme muhalif (aykırı) ve mutabık (uygun) getirdiği hükümleri belirttik. Yine bilmelisin ki teabbüdden maksat, belirttiğimiz hükümlerdir. Haklarında şer'in olması gereken ve bilinmesi şer'e bağlı olan şeyler de onlara eklenebilir."<sup>49</sup>

Ebü'l-Huseyn el-Basrî, bu bağlamda, delil ile bilinen şeyleri üç kısma ayırmaktadır: Sadece akıl ile bilinenler, sadece şer' ile bilinenler ve hem akıl hem şer' ile bilinenler. Sadece akıl ile bilinenler, akılda onlar üzerine delil bulunanlardır. Şer'in doğruluğunu bilmek, akıl ile bilinenlerdendir, akıl ile Allah'ı ve sıfatlarını ve O'nun Ganî olup çirkin iş yapmadığını bilmek gibi. Çünkü şer'in doğru olduğunu, Peygamber'in doğru olduğunu bildiğimiz zaman biliriz, onun doğru olduğunu ise, mucizelerin doğru olduğunu bildiğimiz zaman biliriz. Zîra akıl ile biliriz ki, Allah yalancılar eliyle mucize göstermez. Bunlar şer'den önce bilinir. Hem akıl ile hem şer' ile bilinenler, Allah'ın bir-tek olduğunu, iki olmadığını bilmek gibi. Emanetin (vedia) geri verilmesinin vacip olduğunu bilmek de böyledir. Sadece şer' ile bilinen şeyler, şer'de üzerine delil olan, akılda üzerine delil olmayan şeylerdir, şer'î maslahatlar ve mefsetetler gibi. Şer'î maslahatlar ve mefsetetler, onları yapmak ve terk etmekle teabbüd (amel) ettiğimiz şeylerdir, namazın vacip (farz), şarap içmenin haram olması gibi.<sup>50</sup>

İki Mu'tezilî usûlcünün bu açıklamalarından anlaşılıyor ki akıl, maslahatı ancak şer ile bilinen konularda teklif hüküm veremez, örneğin beş vaktin dışında altıncı bir namaz ihdas edemez, fakat maslahatı akıl ile bilinen konularda akıl teklif hüküm koyabilir. Bu manayı Kâdî Abdülcebbar'ın şu ifadelerinde de görmek mümkündür:

"Usûlün kıyas ile ispatı caiz değildir. Üstadımız Ebû Ali bu konuda icmâ olduğunu iddia etti ve altıncı bir namazın, bir çeşit daha zekâtın, keffaretin ve hadlerin kıyas ile ispatının caiz olmadığını ihtilâf olmadığını belirtti."<sup>51</sup>

"Akıl açısından haram olan fiillere gelince, zulüm vb. şeyler, belirtmek istediğimiz konuya dahil değildir."<sup>52</sup>

"Delil, şer' ile de, âhâd haber ve ictihad ile de bir şeyin kabih olduğuna hükmedilebileceğine delalet eder."<sup>53</sup>

"Şer'î kabihler, aklî kabihlere götürdüğü için çirkindir."<sup>54</sup>

Hanefî usulcü Sadruşşerîa'nın (ö. 747/1346) *et-Tavdîh'i* ve *et-Teftezânî'nin* (ö. 792/1300) *et-Telvîh'i*nde<sup>55</sup> de husun-kubuh tartışmaları ve Hissiyât (akıl ile bilinenler) ve Şer'iyât (şer' ile bilinenler) ayrımı vardır.<sup>56</sup> Bu ayrım yukarıda görüldüğü üzere Mu'tezile'nin husun ve kubuha dayalı Akliyyât ve Şer'iyât ayrımına tekabül eder, aklî

<sup>49</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVII. eş-Şer'iyât , 101-102.

<sup>50</sup> Bkz., Ebü'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 327-328.

<sup>51</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVII. eş-Şer'iyât , 324.

<sup>52</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVII. eş-Şer'iyât , 130.

<sup>53</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVII. eş-Şer'iyât , 134. Kâdî Abdülcebbar'a göre, Allah'ın bir şeyi tahsin veya takbihi, o şeyin çirkin veya güzel olduğunu bildirmesidir. Aklın tahsin veya takbihi de, o şeyin güzel veya çirkin olduğunu keşfetmesidir. Bkz., *el-Muğnî*, VI. *et-Ta'dîl ve't-Tecvîr*, 64-65. Kâdî Abdülcebbar'a göre güzellik ve çirkinlik neseldir, objektiftir.

<sup>54</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VI. *Ta'dîl ve't-Tecvîr*, Kahire 1962, 58.

<sup>55</sup> *et-Telvîh, et-Tavdîh'in* şerhidir, ikisi birlikte basılmıştır, İstanbul 1282 h.

<sup>56</sup> Bkz., Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, I, 368-369.



teklif konusunda ayrılışlar da. Bu nispeten bir etkidir, Mu'tezile'nin daha belirgin etkisine örnekler aşağıda verilecektir.

#### IV. MU'TEZİLE'NİN DİĞER MEZHEP FIKIH USÛLCÜLERİNE ETKİSİ

##### 1. Şîa Üzerinde Etkisi

Mu'tezile'nin, Şîa'dan Zeydiyye üzerinde etkisi büyüktür. Zeydî imam kabul edilen İbnü'l-Murtazâ'nın *el-Bahru'z-Zehhâr* adlı fıkıh eserinin birinci cildinde (Mukaddime), fıkıh usûlü konuları da yer almaktadır ve Mu'tezilî âlimlerin görüşleriyle doludur.<sup>57</sup>

Mu'tezile'nin Ca'ferî (İmâmiyye) fıkıh usûlüne etki ettiği de gözükmemektedir. Bunun için, Kâdî Abdülcebbar'ın *eş-Şer'ıyyât*'ı ile İmâmiyye'den eş-Şerîf el-Murtazâ'nın (ö. 436/1044) *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa* adlı eseri karşılaştırılabilir. İbnü'l-Murtazâ *Tabakâtü'l-Mu'tezile*'de Şerîf el-Murtazâ'nın İmâmiyye'den olduğunu ve Kâdî Abdülcebbar'dan ders aldığını kaydeder.<sup>58</sup> Şerîf el-Murtazâ, hocası Kâdî Abdülcebbar'ın imamet görüşünü tenkit eden *eş-Şâfi fi'l-İmâme*'yi yazmakla birlikte,<sup>59</sup> onun fıkıh usûlü görüşlerinden etkilenmiş gözükmemektedir. Örnek vermek gerekirse Kâdî Abdülcebbar'ın sem' (şer') ile bilinen hükümler ve emir-nehî konularında bazı görüşleri şöyledir: "Allah ancak kabihî kerih görür;" "Allah'ın, hikmeti gereği güzeli kerih görmesi caiz olmaz, kerih gördüğü şeyin çirkin olması gerekir;" "Güzeli kerih görme kesinlikle çirkin olur, çirkinî irade çirkin olduğu gibi."<sup>60</sup> Bu görüşlere paralel olarak Şerîf el-Murtazâ da emir ve nehiy konusunda şöyle der: "Emredilen şeyin güzel (hasen) olmasını şart koştuk, çünkü çirkinî (kabih) emir ancak çirkin olur." "Allah'ın hikmeti gereği güzeli nehyetmesi caiz olmaz. Allah ancak çirkinî nehyeder"<sup>61</sup> Şerîf el-Murtazâ, emir ve nehiy gibi mübah, nedb ve vacib konularını da Kâdî Abdülcebbar gibi hasen ve kabih kavramlarıyla açıklar.<sup>62</sup>

##### 2. Ehl-i Sünnet Üzerinde Etkisi

Mu'tezile Ehl-i sünnetin fıkıh usûlü ile ilgili bazı görüşlerine etki etmiştir. Mu'tezile "her müctehid isabetlidir" konusunda el-Eş'arî (ö. 324/936), Cüveynî ve Gazzâlî'ye etki etmiştir. Cüveynî, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkıh* adlı kitabında şöyle der: "Makulâtta isabetli (musib) birdir. Zannıyyâta gelince onda ihtilâf meşhurdur: Kâdî (Bâkillânî) ve şeyhimiz Ebü'l-Hasan (Eş'arî) müctehidlerî tasvîp görüşüne vardı. Onlara çoğunluk (galip tabaka) da tâbi oldu. Kâdî, Şâfiî'den de benzer görüş nakletti ve şöyle dedi: Görüşü bu olmasaydı, onu usûlcü saymazdım. Üstat Ebü İshak ise, isabetli birdir görüşüne vardı. Sonra ictihad edenler isabetlidir diyen kimse için şöyle dedi: Bu öyle bir görüştür ki başı safсата, sonu zındıklıktır; bu Şâfiî mezhebinden meşhur olan görüştür."<sup>63</sup>

Cüveynî bu konuda Eş'arî'nin görüşünü tercih eder ve diğer görüş sahiplerini şöyle tenkit eder: İsalet eden birdir diyen kimseler şöyle demişlerdir: "Bir şeyin helâl

<sup>57</sup> Bkz., İbnü'l-Murtazâ, *el-Bahru'z-Zehhâr el-Câmi'* li Mezâhibi Ulemâi'l-Emsâr, Kahire 1993, I, 160-204.

<sup>58</sup> Bkz., İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 123.

<sup>59</sup> Bkz., eş-Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hüseyin el-Mûsevî, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, tah. Seyyid Abdüzzehra el-Hüseyinî el-Hatib, Tahran 1986, I, 74-103.

<sup>60</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVII. *eş-Şer'ıyyât*, 96, 130, 133.

<sup>61</sup> eş-Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, Tahran 1363, I, 163, 175.

<sup>62</sup> Bkz., Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî* XVII. *eş-Şer'ıyyât*, 104-115; eş-Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, I, 161-175.

<sup>63</sup> el-Cüveynî, Ebü'l-Mealî, *el-Burhân fi Usûli'l-Fıkıh*, tah. Abdülazîm Dib, 2. Basım, Kahire 1400 h., II, 1319.

ve haram olması muhaldır, çünkü onlar zıt ve çelişiktir." Onlara şöyle denir: "Ölü hayvan eti zorda kalmayana haram, zorda kalana helâldir."<sup>64</sup> Dikkat edilirse, Cüveynî istisnadan kural yapıyor.

Cüveynî, her müctehidin zannî şeylerde isabetli olduğu görüşünü İmamı Eş'arî'ye nispet eder, ancak Eş'arî de bu görüşü Mu'tezilî hocası Ebû Ali el-Cübbâî'den öğrenip benimsemiş olabilir, çünkü Kâdî Abdülcebbar *eş-Şer'iyât*'ta ictihad bölümünde bu görüşü eşbeh konusu içinde Ebû Ali el-Cübbâî'ye nispet eder.<sup>65</sup>

Cüveynî'nin bu konuda naklettiklerini Gazzâlî de özet olarak nakleder ve onunla aynı görüşü benimser.<sup>66</sup>

H. S. Neyberg'e göre, Nazzâm'ın, Kur'an'a taassup derecesinde bağlılığı onu diğer kaynakları reddetmeye götürmüştür ve Nazzâm re'y ve kıyas ehline karşı tenkitleriyle Dâvud ez-Zâhirî (ö. 270/883) ve Zâhirî mezhebine yol açmıştır.<sup>67</sup>

et-Tûfî (ö. 716/1316) ve eş-Şâtibî'nin (ö. 790/1388) maslahat görüşü de nihâî tahlilde Mu'tezile'nin salâh-aslah (faydalı-en faydalı) ve ona bağlı maslahat görüşüne dayanır:

Tûfî şöyle der: "Gerçek şu ki, maslahatlara riayet, Allah'ın onlarla tefaddulu (lütüfta bulunmayı) kendine lâzım görmesiyle Allah için vaciptir, Allah üzerine vacip değildir"<sup>68</sup> Tûfî'nin bu sözü, Kâdî Abdülcebbar'ın yaratma, teklif ve nübüvvet konusunda ashâb-ı aslah ile aralarındaki farkı açıklarken ortaya koyduğu yaklaşımın değişik bir ifadesidir. Kâdî Abdülcebbar der ki, Nazzâm gibi aslah görüşünde olanlara göre, kulu yaratmak, ona teklifte bulunmak ve peygamber göndermek başlangıçta Allah üzerine vaciptir; bize göre, Allah'a vacip değildir, onlar tefadduldur. Ancak Allah insanı bu şekilde yaratıp onun salahını teklif ve peygamber göndermekte bildiği zaman teklif ve peygamber gönderme Allah'a vacip olur.<sup>69</sup>

Şâtibî ise "*el-Muvâfakat*"ın "Makâsıd" bölümünde şöyle der: "Şer'î hükümlerin vaz'ı kulların acil (dünya) ve gelecekte (ahiret) maslahatları içindir. Mu'tezile Allah'ın hükümlerinin kulların maslahatlarına riayet ile muallel olduğu üzerinde ittifak etti"<sup>70</sup>

## SONUÇ

Bu tespitler gösteriyor ki: Mu'tezile, kurucusu Vâsıl b. Atâ'dan itibaren fıkıh usûlü ile ilgilenmiştir. Mu'tezile fıkıh usûlü ile ilgili eserler yazmıştır ve bunlardan bazılarını günümüze ulaştırmıştır. Mu'tezile mütekellim metodu ile fıkıh usûlü yazmıştır. Bu cümleden olarak aklî istidlâller ile fıkıh usûlü derinlik kazanmıştır. Daha sonra diğer mezhep fıkıh usûlcülerinden bazıları da bu metot üzere kitaplar telif etmiş, Mu'tezile'nin bazı akılcı görüşlerinden etkilenmiştir. Akıl, makule uzun süre ilgisiz kalmaz. Yeni fıkıh usûlü yazımında da Mu'tezile fıkıh usûlünden istifade edilebilir. Başka amaçla da istifade edilebilir. Mu'tezile diğer mezheplere nispetle daha akılcıdır. Bunda ihtilâf yoktur, ancak onların fıkıh usûlü ile ilgili bazı akılcı görüşlerini aşırı bulanlar olabilir. Bize göre Mu'tezile'nin akılcı görüşleri biraz daha geliştirilebilir.

<sup>64</sup>el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh*, II, 1320.

<sup>65</sup> Bkz., Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVII. *eş-Şer'iyât*, 377.

<sup>66</sup> Bkz., el-Gazzâlî, *el-Menhûl*, 453.

<sup>67</sup> Bkz., Nyberg, "Nazzâm", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1955, VI, 149.

<sup>68</sup> Zeyd, Mustafa, *el-Maslaha fî Teşri'i'l-İslâmî ve Necmüddîn et-Tûfî*, 2. Basım, Kahire 1964, 214.

<sup>69</sup> Bkz., Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV. *en-Nübüvât ve'l-Mu'cizât*, Kahire 1965, 64-65, *el-Muğnî*, XIV. *el-Aslah*, Kahire 1965, 37, 110-116.

<sup>70</sup> eş-Şâtibî, İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakat fî Usûli'ş-Şer'ia*, Kahire trz, II, 6.

## MU'TEZİLE ve TEFSİR

Mustafa ÖZTÜRK\*

### MU'TAZILAH AND QUR'ANIC EXEGESIS

The present study is an attempt to concisely review and criticize the Mu'tazilah's hermeneutical methodology. The material used in much of this article is extracted from various works of the Mu'tazilian scholar Qadi Abduljabbar. It is well known that Mu'tazilah is a religio-political movement whose historical and intellectual origins date back to the Umayyad period. Although many Mu'tazilian scholars defended the Islamic thought against the heretics at intellectual and, especially, theological levels, orthodox scholars such as Baghdadi, Isfaraini and their successors had tried hard to condemn the Mu'tazilah in the Muslim opinion as a heretical movement. This ideological endeavor, unfortunately, resulted in the retirement of the Mu'tazilah practice from the scene of Islamic history. In this article, the understanding or methodology of Qur'anic exegesis of the Mu'tazilah will be examined from the perspective of dominant conception in Islamic orthodoxy. Subsequently, the question of whether the Qur'anic interpretations of this sect are heretical will be discussed.

### Giriş

Bu makalenin yazılış maksadı, Mu'tezile'nin Kur'an ve tefsir anlayışını ana hatlarıyla ortaya koymaktan ibarettir. Gerçi, Sünnî müelliflerin tefsir tarihi üzerine yazdıkları eserler dikkate alındığında Mu'tezile hakkında böyle bir yazı yazmaya ihtiyaç yok gibidir. Çünkü, Ehl-i sünnet mezhebinin tefsir ve diğer dinî ilimlerdeki en sahih anlayış ve yorumun yegâne temsilcisi olduğu fikrini empoze eden bu eserlerdeki hâkim kanaate göre Mu'tezile, dinî açıdan sağlam temellerden yoksun bir inanç sistemini benimsemiş fırkalar anlamındaki "Ehl-i bid'at" kategorisinde yer alan heretik bir fırka olarak Kur'an'ı kendi mezhebî kabullerine kurban etmiştir!..

Acaba işin aslı gerçekten öyle midir? İşte bu çalışmada, bizzat Mu'tezilî müelliflere ait eserlerdeki bilgi ve değerlendirmeler ışığında mezhebin Kur'an ve yorum anlayışı ortaya konulacak ve bu sûretle Sünnî muhitteki geleneksel Mu'tezile algısının nesnellik değeri de büyük ölçüde tebarüz etmiş olacaktır.

Bilindiği gibi, Mu'tezile, kendi içinde küçük fırkalara bölünmüş bir kelâm mektebidir. Temelde akıl ve serbest düşünceye prim veren bir zihniyetin kurumsallaşmış

\* Yrd. Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ozturk65@yahoo.com

formu olan Mu'tezile'nin öteden beri çok çeşitli anlayış ve eğilimlerin kendini ifade etme imkânı bulduğu bir serbest kürsüyü anımsatır olması, herhangi bir konuda "Mu'tezile'ye göre" demeyi neredeyse imkânsız kılmaktadır. Sözelimi, Kur'an'ın i'câzı konusunda birçok Mu'tezilî âlim Sünnîlerle hemen hemen aynı görüşü paylaşırken Nazzâm (ö. 221/835 [?]), İsâ b. Sabîh el-Murdâr/el-Muzdâr (ö. 226/841) ve hatta Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) çok daha farklı bir noktada durmaktadır. İşte bu durum, Mu'tezile hakkında görüş bildirmenin riskine, dolayısıyla bu konuda son derece ihtiyatlı olunması gerektiğine işaret etmektedir.

Buradaki risk faktörünün farkında olarak kaleme alınan bu makalede, özellikle mezhep içinde kendine ait yeni görüşlerden çok eklettik yaklaşımıyla dikkat çeken Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) bir nevi Mu'tezile ansiklopedisi hüviyetindeki eserlerine başvurulmuştur. Kendisinden önceki Mu'tezile ulemasının görüşlerini derleyip bunları değerlendiren, içlerinden seçim yaparak mezhebi sistematik hâle getiren Kâdî Abdülcebbar'ın bu çalışmaya esas teşkil eden eserlerinin başında, *el-Muğnî*'nin özellikle *Halku'l-Kur'ân* meselesine tahsis edilen VII. cildi gelmektedir. Yine adı geçen âlimin, zâhirî mânâ cihetinden Mu'tezile'nin beş esasına (Usûl-i Hamse) ters düşen ayetleri müteşâbih kategorisinde değerlendirdiği *Müteşâbihü'l-Kur'ân* adlı eseri de bu çalışmanın temel kaynakları arasında yer almaktadır.

Çalışmada kullanılan bir diğer önemli kaynak ise Kâdî Abdülcebbar'a veya onun Zeydî öğrencisi Kıvâmüddîn Mankdîm'e (ö. 425/1033) ait olan *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse* adlı eserdir. Bütün bu eserlerin yanında, şu an Kur'an'ın tüm ayetlerini içeren yegâne Mu'tezilî tefsir olma özelliğini muhafaza eden Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ına da yer yer müracaat edilmiş; ayrıca Mu'tezilî tefsir ekolünün belki de en seçkin siması olan Ebû Müslim el-İsfahânî'nin (ö. 322/934), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209) tarafından nakledilen bazı görüşlerine de münasebet düştükçe atıfta bulunulmuştur.

## I. TEFİR TARİHİNDE MU'TEZİLE

Mu'tezile, İslam tefsir tarihinde maalesef kayıp bir halkadır. Bu halkanın kaybolmasındaki en büyük pay, kanaatimizce Sünnî iradeye aittir. Çünkü İslam'ın resmî tarihini yazan Sünnîlik, Mu'tezile'yi başından beri heretik bir fırka olarak algılamakta ısrar etmiş ve bu ideolojik ısrar, özellikle mezhepler tarihi alanında eser veren Sünnî müellifleri, Mu'tezile hakkında kimi zaman insaf sınırlarını aşan birtakım değerlendirmeler yapmaya, hatta kasten yanlış beyanlarda bulunmaya sevk etmiştir.

Mu'tezile'yi tahkir, tezyif, hatta tekfir etmeyi adeta dinî bir vecibe gibi gören Sünnî müelliflerin başında Abdülkâhîr el-Bağdâdî (ö. 429/1037) gelmektedir. Nitekim o, İslam mezhepler tarihinin temel kaynaklarından biri olarak kabul edilen *el-Fark beyne'l-Fırak* adlı eserinde hak ve hakikat çizgisinden sapan bir grup olarak takdim ettiği Mu'tezile'yi yirmi iki fırkaya ayırmış ve bu fırkalardan yirmisinin Ehl-i bid'at olduğunu, Hâbitiyye ve Himâriyye diye anılan iki fırkanın ise küfre girdiğini söylemiştir.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut trz., s. 114. Bağdâdî'nin Mu'tezile ve diğer fırkalara yönelik bu tutumu bizzat Sünnî âlimler tarafından eleştirilmiştir. Mesela Fahreddîn er-Râzî, kendisine karşı saygı hisleri beslediği Bağdâdî'yi, muhaliflerine karşı şiddetli bir taassuba sahip olduğunu ve bu yüzden eserinde zikrettiği hemen hiçbir fırkanın görüşlerini objektif bir şekilde aktarmadığını belirtmiştir. Fahreddîn er-Râzî, *Münâzarât*, nşr. Fethullah Huleyf, Beyrut 1967, s. 39.

Bir dönem Bağdâdî'nin öğrencisi olan Eş'arî kelâmcısı Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî (ö. 471/1078) ise *et-Tefsîr fi'd-Dîn* adlı eserinde, hocası Bağdâdî'yi hatırlatır bir şekilde Mu'tezile'nin genelde ittifak ettiği görüşleri "rezillikler" nitelemesiyle özet olarak aktardıktan sonra şunları söylemiştir: "Bilmelisin ki onların rezilliklerinden aktarmış olduğumuz bu bilgiler Mu'tezilî fırkaların tümü için geçerli olan ve üzerinde ittifak edilen görüşleri kapsamaktadır. Bundan sonra aktaracağımız rezil ve utanç verici görüşler ise muayyen bir Mu'tezilî fırkaya mahsustur."<sup>2</sup>

Kanaatimiz odur ki, Sünnî kelâm kitaplarında sıkça rastlanan *hilâfen li'l-Mu'tezile* kaydının da işaret ettiği gibi, Ehl-i Sünnet kelâmının dahi belli ölçüde varlığını Mu'tezile'ye borçlu olduğu dikkate alındığı takdirde Bağdâdî ve İsferâyînî'nin mezkûr mülâhazalarını insaf ölçülerine sığdırmak pek mümkün değildir. Kaldı ki Mu'tezile, hicrî III. yüzyıl Ortadoğu İslam coğrafyasında epeyce yaygın ve etkin olan Maniheizm, Hermesizm ve aşırı Şiîlik gibi gnostik karakterli muhtelif din ve kültürlere mensup İslam muhaliflerinin özellikle Kur'an'a yönelik saldırılarını bertaraf etme mücadelesinin en ön safında yer alan mezhep olup, sırf bu yönüyle takdir edilip hayırla anılmaya müstehaktır. Yine bu bağlamda Abdülkerîm b. Ebi'l-Avcâ, İshâk b. Tâlût ve Nu'mân b. Münzir gibi mülhitlerin Kur'an'a dil uzatma girişimlerinin ardından ilâhî kelâmın dil, üslûp ve nazım yönünden i'câzını izhar etmek maksadıyla kaleme alınan ve genellikle *Meâni'l-Kur'ân* ve *Nazmu'l-Kur'ân* diye isimlendirilen ilk eserlerin Vâsıl b. Atâ, Ferrâ (ö. 207/822), Câhiz (ö. 255/869), Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934) ve İbnü'l-İhşîd (ö. 326/938) gibi Mu'tezilî veya Mu'tezilî düşünceye sempati duyan âlimlere ait olduğunu hatırlamakta da fayda vardır.<sup>3</sup>

Hâl böyle iken, Sünnî mezhepler tarihindeki dışlayıcı bakış açısı maalesef aynıyla tefsir tarihine de yansıtılmış ve bu çerçevede Mu'tezile'ye son derece sert eleştiriler yöneltilmiştir. Klâsik Sünnî literatürde Mu'tezile'nin Kur'an ve yorum anlayışına yönelik kadîm eleştirilerden biri, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs* adlı eserinde kayıtlıdır. İbn Kuteybe anılan eserinde eleştiri konusu yaptığı birkaç Mu'tezilî yorum aktardıktan sonra meseleyi şöyle noktalamıştır: "Bu kitaptaki amacım, bu ve benzeri tahrifler hakkında bilgi aktarmak değildir. Benim esas amacım, [onların] Allah'ın kitabını kişisel arzu ve isteklerine göre yorumlama, yorumu mezhebî anlayışlarına göre temellendirme hususundaki cehaletlerinden ve Allah'a karşı cüretkâr tutumlarından [okuyucuyu] haberdar etmektir."<sup>4</sup>

Mu'tezile'nin Kur'an ve yorum anlayışına yönelik sert eleştirilerden biri de İmam Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'ye (ö. 324/936) aittir. İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) *Tebyînü Kezîbi'l-Müfteri* adlı eserinde kaydedildiğine göre Eş'arî bu konuda şunları söylemiştir: "Sapkınlar ve saptıncılar Kur'an'ı kendi görüşlerine göre yorumladılar. Onu kişisel arzu ve istekleri doğrultusunda tefsir ettiler (...) Onlar, kendilerine mahsus Kur'an yorumlarını Ebü'l-Hüzeyl, İbrâhim en-Nazzâm, el-Fuvatî, Cübbâî, Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir, cahil İskâfî ve Belhî Fevrî ile, bu adamları tebci edip mutaassıp bir şekilde destekleyen kimselerden aldılar. Bu Mu'tezilî şahıslar birer dalâlet (sapkınlık) önderi oldukları hâlde cahil insanlar körü körüne onların izinden gidip dinî konularda dayanak ittihaz ettiler. İşte, Cübbâî bir Kur'an tefsiri yazmış ve bu tefsirde Allah'ın kitabını

<sup>2</sup> Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tefsîr fi'd-Dîn*, nşr. K. Yûsuf el-Hût, Beyrut 1983, s. 67.

<sup>3</sup> Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara 2002, s. 157-158.

<sup>4</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs*, nşr. M. Muhyiddîn el-Asfar, Beyrut 1989, s. 74-75.

vahyin otantik formuna aykırı şekilde izah etmiştir. O, Kur'an'ı Cübbâ diye maruf olan beldesinin diliyle tefsir etmiştir. Cübbâî Kur'an'ın nâzil olduğu dili [Arapça'yı] bilen bir kişi olmadığı gibi, tefsirinde müfessirlerden bir tek harf dahi nakletmemiştir. O, tefsirde sadece kendi vesvesesini ve içindeki şeytanını esas ittihaz etmiştir.”<sup>5</sup>

Mu'tezile'nin tefsir anlayışına yönelik en sert eleştirisi, Ehl-i hadis ve Selefiyye tarafından temelleri atılan gelenekselciliği sistemli bir düşünce ekolüne dönüştüren İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile onun en gözde öğrencisi olan ve bilhassa itikâdî meseleleri selefi anlayışa göre ele alıp incelemesi hasebiyle kelâmcılara son derece sert eleştiriler yönelten İbn Kayyim el-Cevziyye'den (ö. 751/1350) gelmiştir. İbn Kayyim, İslam hukuk düşüncesini selefi bir yaklaşımla ele aldığı *İ'lâmü'l-Muvakkî'in* adlı eserinde bid'at ve dalâlet ehli olarak tavsif ettiği Cehmiyye, Mu'tezile, Kaderiyye ve benzeri fırkaların yorum anlayışları hakkında şunları söylemiştir: “Onların Kur'an yorumları gerçekte birer zihinsel çöp, fikir artığı ve vesveseden ibarettir. Onlar, bu tür görüşlerle sayısız kağıt (varak) doldurdular; gönülleri şüpheye, âlemi fesada boğdular. Akıldan yana birazcık nasipdar olan herkes bilir ki, bir âlimin fesada düşme ve perişan olma sebebi, kişisel görüşü vahye, arzu ve isteği akla mukaddem kılmaktan kaynaklanır. Bu iki fâsit asıl (re'y ve hevâ) kalbe yerleştiğinde, o kalbin helâk olması kaçınılmazdır.”<sup>6</sup>

Klâsik dönem Sünnî âlimlerin Mu'tezile hakkındaki bu eleştirileri, M. Hüseyin ez-Zehebî'nin *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* adlı eserinde de hemen hemen aynıyla tekrar edilmiştir.<sup>7</sup> Zehebî'nin konuyla ilgili kişisel değerlendirmeleri ise, maalesef hiçbir tahkik ve tenkide tâbi tutulmaksızın blok hâlinde bazı Türkçe eserlere taşınmıştır.<sup>8</sup> Oysa, İslam tefsir tarihine mezhepler üstü bir perspektiften, daha doğrusu, dışarıdan bakan birisinin eserine göz attığımızda karşımıza çok daha farklı bir Mu'tezile tablosu çıkmaktadır. Meselâ, müsteşrik Ignaz Goldziher Mu'tezile'nin te'vil ve tefsir anlayışı hakkında şunları söylemektedir:

“Onların te'vil ameliyesi, şek ve şüphe ehlinin dil uzatmalarından münezzeh kıldıkları Allah'ın kelâmını akla uygun bir çerçeve içinde muhafaza etmek gibi yüce bir maksada matuf idi... Bu bölümün başında da işaret ettiğimiz gibi, Mu'tezile'nin tefsirde naklin maksadını göz ardı ettiğini ve sadece hür ve tenkitçi bir yaklaşımla kutsal metni anlamaya kalkıştığını düşünmemiz yanlış bir varsayım olacaktır. Böyle bir varsayım, en azından Mu'tezile'nin kadîm temsilcilerinden onay almayacaktır. [Bu noktada], onların Kur'an'a salt özgür düşünceyle değil, bilâkis Allah'a karşı tam bir sorumluluk bilinci (verâ' ve takvâ) içinde yaklaştıkları gerçeğini göz ardı etmemiz doğru olmayacaktır.”<sup>9</sup>

Goldziher'in bu şekilde tavsif ettiği Mu'tezile ekolüne mensup âlimler, özellikle tefsir ve kelâm sahasında yüzlerce eser vermiş; ama bu eserlerden çok büyük bir kısmı maalesef günümüze ulaşamamıştır.<sup>10</sup> Bu noktada, özellikle Sünnî mezhepler tarihçilerinin Mu'tezile'ye yönelik olumsuz tutumları dikkate alındığında, söz konusu eserlerin kaybolmasına yol açan temel faktörü mezhep taassubu olarak teşhis etmek

<sup>5</sup> Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah İbn Asâkir, *Tebyînü Kezîbi'l-Müfterî*, Beyrut 1979, s. 138-139.

<sup>6</sup> Ebû Abdullâh Muhammed b. Ebû Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in 'an Rabbi'l-Âlemîn*, Beyrut 1973, I. 68.

<sup>7</sup> Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Beyrut 1976, I. 372-379.

<sup>8</sup> Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, I. 310-321.

<sup>9</sup> Ignaz Goldziher, *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî*, Arapça'ya çev. Abdülhalîm en-Neccâr, Bağdat 1955, s. 133-134.

<sup>10</sup> Mu'tezili tefsir literatürünün geniş bir dökümü için bkz. Mustafa Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*, (yayımlanmamış doktora tezi), Bursa 1991, s. 54. vd.

mümkündür. Bunun yanında, Bağdat'ın Moğollar tarafından istila edilmesi, savaşlar, yangınlar ve doğal afetler gibi muhtelif faktörleri de zikretmek gerekir.

Diğer yandan Mu'tezile'nin kendi muarızlarına yönelik dışlayıcı tavrı ile kelâm ilminin zemmine tahsis edilmiş eserlerde bu ilim dalıyla ilgili kitapların okunmasının haram oluşuna dair fetva verilmesi de Mu'tezilî kültür mirasının heder edilmesinde önemli rol oynamıştır. Nitekim Mu'tezile, Me'mûn'un (ö. 218/833) Abbâsî hilâfet devletinin başına geçmesinin ardından siyasal otoritenin desteğini arkasına alarak mezhebî görüş ve kanaatlerini muhaliflerine zorla kabul ettirmeye çalışmıştır.

Tarih kayıtlarına "Mihne" (resmî kovuşturma ve işkence) diye geçen bu baskıcı tavır aslında Mu'tezile için bir intihar olmuştur. Nitekim, 232/846 yılında Mütevekkil'in tahta geçmesiyle birlikte roller değişmiş ve bu defa baskıya maruz kalma sırası Mu'tezile'ye gelmiştir. Halife el-Mütevekkil, Mihne sürecinde etkin rol üstlenen Ahmed b. Ebî Duâd (ö. 240/854) ve tüm aile efradını sürgüne göndermesinin yanında bu süreçte en fazla baskı gören Ehl-i hadisle ilişkileri onarma girişiminde bulunmuş ve hatta onlardan Mu'tezile aleyhinde hadis rivayet etmelerini istemiştir. Tarihin bu uğraşında düşünce önderlerinden bir kısmı hapsedilip bir kısmı sürgüne gönderilen, kitapları yakılan Mu'tezile ekolü, sırtına vurulan Ehl-i bid'at damgasıyla Sünnî dünyanın o dönemdeki merkezi olan Bağdat'tan kovulmuştur. Mu'tezile bu tarihten sonra İslam düşüncesinin modern Batı düşüncesiyle karşılaştığı XX. asrın başlarına kadar Sünnîler nazarında fiilen tarihin sayfalarına gömülmüş bir heretik fırka olarak anılmıştır.<sup>11</sup>

## 2. MU'TEZİLE'NİN KUR'AN TASAVVURU

Mu'tezile'nin tefsirdeki yöntemine geçmeden önce mezhebin İslam kelâm tarihinde çetin tartışmalara konu olan Kur'an tasavvurunu ortaya koymak gerekir. Bu bahis kapsamında öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, Mu'tezilî âlimlerin tümüne göre Kur'an, Allah tarafından Hz. Peygamber'e vahyedilen mu'ciz bir kelâmdır.<sup>12</sup> Ancak bu, mahlûk-muhdes, mef'ûl ve mec'ûl bir kelâmdır. Mu'tezile, bu sıfatlarla muttasıf olan Kur'an'ın zât-ı ilâhiyyeden ayrı bir varlık olduğu ve sırf kulların faydası için, Allah'ın yaratmasıyla sonradan vücut bulduğu görüşünde birleşmiştir.<sup>13</sup>

Mu'tezile'ye göre Kur'an'ın hâdis bir kelâm oluşu müsellemdir. Peki kelâm nedir? Bu bağlamda, "bir şeyi tanımlamak o şey hakkında bilgi sahibi olmanın cüz'üdür. Çünkü tanım yapmaktaki amaç, efrâdını câmi' ağıyârını mâni' bir çerçeve belirlemektir. Öyleyse burada kelâmın tanımıyla işe başlamak gerekir"<sup>14</sup> diyen Kâdî Abdülcebbâr'a göre kelâm, makul (insan tarafından idrak edilen) harf ve seslerden müteşekkil bir dizgedir.<sup>15</sup> Başka bir ifadeyle, kelâm, insanın idrak ve algısına açık olan, varlığı dilde somutlaşan, düzenli ve sistemli bir form arz eden harf ve seslerden ibarettir. Harfler ve sesler, kelâmın olmazsa olmaz iki cüz'üdür. Bu yönüyle kelâm, varlığı zorunlu olarak bilinen ve ontolojik düzlemde apaçık şekilde algılanan bir fenomendir.<sup>16</sup>

<sup>11</sup> Hüseyin Hansu, *Mu'tezile'nin Hadis Anlayışı*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2002, s. 6-7.

<sup>12</sup> Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl (Halku'l-Kur'ân)*, nşr. İbrâhîm el-Ebyârî, Kahire 1961, VII. 61.

<sup>13</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII. 3.

<sup>14</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII. 6.

<sup>15</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî bi't-Teklîf*, nşr. Ömer es-Seyyid Azmî - Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire trz., s. 306.

<sup>16</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII. 6-13.

Gerçekte, Allah'ın kelâmı da bundan farklı bir mahiyete sahip değildir. Yani, ilâhî kelâm da esas itibariyle nesnelere dünyasındaki (şâhid) insana mahsus kelâm türünden olup manzum harflerden ve birbirinden bağımsız (kesik) seslerden müteşekkildir. Bu sebeple, olgusal alandaki kelâm hangi nitelikleri haiz ise Allah'ın kelâmı da o nitelikleri haizdir.<sup>17</sup> Binaenaleyh, ilâhî kelâmın mahiyetini tespit konusunda şâhid ile gâib arasında ayırım gözetmek yanlıştır. Çünkü, Allah'ın zâtını kavramak mümkün değildir. Dolayısıyla, O'nun aşkın zâtıyla kâim bir kelâm sıfatından söz etmek, son tahlilde, aklın bilgi ve kavrayış kapasitesini aşan bir şeyi bilmek ve bunu ispat etmek anlamına gelir. Gerçek mahiyeti bilinmeyen bir şeyi ispatlamak ise muhali ispat etmeye götürür. Sonuç itibariyle, doğrudan doğruya Allah'a ait olan bir şeyin künhüne vâkif olmanın imkânı yoktur. Öyleyse, Allah hakkında sadece olgusal alan (şâhid) dahilinde konuşma imkânı vardır.<sup>18</sup>

Mu'tezile şâhid ile gâib arasındaki tesviye mantığınca, "ilâhî kelâmın bekâsı yoktur" fikrinde ısrar eder. Zira, nesnelere dünyasındaki kelâm bir fiildir. Bu noktada şâhidle gâib aynı olduğuna göre Allah'ın kelâmı bâki olamaz. Aksi hâlde bizim kelâmımızın da bekâsı gerekir. Beşerî kelâmın bekâsı olmadığına göre ilâhî kelâmın bekâsından da söz edilemez. Netice itibariyle, Allah'ın kelâmı, sonradan oluş özelliklerini taşıdığı için, tıpkı bizim kelâmımız gibi mef'ûl ve muhdestir.<sup>19</sup> Bu sebeple, kelâmın zâtı ilâhî ile kâim bir mânâ (kelâm-ı nefsi) olduğunu kabul etmek, son derece yanlıştır. Zira, akledilemeyen ve kendisine hiçbir şekilde erişilemeyen, hatta hiçbir şekilde ispat edilemeyen bir kelâmın varlığından söz etmek abestir. Dahası, böyle bir tezi savunmak, muhali mümkün görmekle eşdeğerdir. Yani, bir mahalde birtakım anlamların mevcut olduğunu, fakat bu anlamlara hiçbir şekilde ulaşamadığını imkân dahilinde görmek, haddi zatında ölünün bedeninde hayat ve şehvet gücü olduğunu söylemekle eşdeğerdir.<sup>20</sup>

Kuşkusuz, Allah mütekellimdir. Yani O, kelâmı var eden ve varlık alanına çıkarandır. Dolayısıyla, kelâm O'nun bir eseri ve aynı zamanda sıfatıdır. Ancak O'nun bu fiilî sıfatı (tekkellüm), kelâmının kadîm olmasını gerektirmez. Kur'an'ın kadîm olduğunu savunmak, Allah'la birlikte başka kadîm varlıkların bulunduğu (teaddüd-i kudemâ) vehmine yol açar. Bu vehim de düalist bir tanrı tasavvuru şüphesini tevlit eder. İşte bu tür vehim ve şüpheleri bertaraf etmek için, Kur'an'ı mahlûk olarak nitelendirmek gerekir.<sup>21</sup> Bu itibarla, "Allah ilimle âlîmdir" denilemeyeceği gibi, "kelâmı mütekellimdir" de denilemez.

Öte yandan, "ilâhî kelâm kadîmdir" tezini, kelâmın bir mahalde bulunması, müfîd (anlamlı) olması, Kur'an metninin belli bir tertip ve düzen içinde emir, yasak, kıssa vb. konular içermesi gibi argümanlarla da çürütmek mümkündür. Şöyle ki, Fatiha suresi 1/1. ayette geçen, *elhamdülillah* ifadesinde *hemze* harfi *lâm* harfinden, *lâm* da *hâ* harfinden önce telaffuz edilir. Oysa kadîm bir kelâmı bu tür bir öncelik ve sonralıktan söz edilemez. Ayrıca, Kur'an'daki surelerin birbiri ardınca gelmesi ve çeşitli sayılarda ayet içermesi de onun gerçekte hâdis olduğunu gösterir. Çünkü kadîm olan bir kelâm, bu tür tertip ve bölümlenmeye mahal teşkil etmez. Halbuki Kur'an, kısa ve

<sup>17</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII. 3-6.

<sup>18</sup> Kâdî Abdülcebbar el-Hemedânî, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerîm Osman, Kahire 1965, s. 532-533.

<sup>19</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII. 206.

<sup>20</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 532.

<sup>21</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII. 178, 218.



uzun ölçekli muhtelif ayet ve surelerden oluşmakta, ayrıca üçte bir ve dörtte bir gibi bölümlere ayrılabilir. <sup>22</sup> Yine Kur'an'da geçmiş peygamberler ve toplumlar hakkında bilgiler vermektedir. Mesela, Nûh suresi 71/1. ayette, "Biz Nûh'u kendi kavmine elçi olarak gönderdik" denilmiştir; Necm suresi 53/50. ayette ise Âd kavminin helâk edildiği bildirilmiştir. Şayet Kur'an kadîm ve ezelf ise, Allah bu ayetlerde -hâşâ- yalan söylemiştir. Çünkü ezelde ne Hz. Nûh'tan söz etmek mümkündür, ne de Âd ve diğer kavimlerden... <sup>23</sup>

Mu'tezile, Kur'an'ın mahlûk ve muhdes olduğu tezini bazı ayetler ile sübûtu tartışmalı birtakım rivayetlerle de teyit etmeye çalışmıştır. Kâdî Abdülcebbar'ın muhtelif eserlerindeki bilgiler, Mu'tezile'nin bu konudaki en güçlü delilleri arasında Kur'an'ın Allah tarafından inzâl ve tenzil edildiğini bildiren ayetlerin yer aldığını göstermektedir. Mesela, Yûsuf suresi 12/2. ayette, "Biz onu Arapça bir Kur'an olarak inzâl ettik" denilmiştir. Kâdî Abdülcebbar'a göre bu ifade birkaç yönden Kur'an'ın hâdis olduğunu gösterir.

Şöyle ki, ilâhî hitabın "münzel" olarak tavsif edilmesi, onun kadîm olmasını imkânsız kılar. Çünkü bu vasıflar ancak hâdis varlıklara nispet edilebilir. Ayrıca bu tavsif, Arapların dilsel oйдаşmanın Kur'an'daki lâfızlara tekaddüm ettiğini, yani Kur'an'ın Arapların dilsel oйдаşmasının ardından vücut bulduğunu gösterir. <sup>24</sup> Yine, Tâ-hâ suresi 20/3. ayette Kur'an'ın bir öğüt, bir uyarı (tezkira) olarak nitelendirilmesi de onun hudûsüne işaret eder. Zira, tezkira, ancak toplumsal oйдаşımla anlam kazanır. Daha açıkçası, şimdiye sebkât eden bir zamanda insanlarca bilinmeyen yahut üzerinde toplumsal oйдаşım tahakkuk etmeyen bir mesajdan fayda hâsil olması, yani öğüt alınması düşünülemez. <sup>25</sup> Bu bağlamda, aynı surenin 113. ayetinde geçen, "Biz sana Kur'an'ı Arapça olarak indirdik" ifadesi de yine aynı noktayı işaretler. Çünkü ilâhî hitabın Arabiliği, onun Arap dili tam mânâsıyla teşekkül ettikten sonra vücut bulduğunu ihsas eder. Bunun yanında Kur'an'ın "Kur'an" diye tesmiye olunması da onun hudûsünü ispatlar. Çünkü birbirine ilişik (makrûn) olma vasfı, hâdis varlıklara özgüdür. <sup>26</sup>

Bütün bunların yanında Allah'ın emrinin (sözünün-hükmünün) mutlaka tahakkuk edeceğini (mef'ûl), Kur'an'ın Arapça bir kitap kılındığını (mec'ûl), tasrîf ve tafsîl edildiğini, insanlar için bir beyan, şifâ ve rahmet kaynağı olduğunu, i'caz yönünden Hz. Peygamber'in nübüvvetine delâlet ettiğini bildiren ayetler de ilâhî hitabın mahlûk ve muhdes oluşunu gösteren Kur'ânî deliller arasında yer alır. <sup>27</sup>

Mu'tezile, bu konudaki görüşünü bazı hadisler veya hadis formatında nakledilen birtakım rivayetlerle de ispatlamaya çalışır. Kâdî Abdülcebbar'ın senetsiz olarak naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: "[Ezelden] Allah vardı, [O'ndan] başka hiçbir şey yoktu. Sonra O zikri (Kur'an) yarattı"; <sup>28</sup> "Allah göklerde ve yerde Bakara

<sup>22</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 531.

<sup>23</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII. 78-79.

<sup>24</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, nşr. Adnan Zerzûr, Kahire 1969, s. 389-390.

<sup>25</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 488.

<sup>26</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 494.

<sup>27</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII. 88-94. Mu'tezile'nin Kur'an'ın mahlûk oluşuna delil gösterdikleri ayetlerin yorumu hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İstanbul 2003, s. 483-554.

<sup>28</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII. 92; a. mlf., *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 613.

suuresindeki Âyetü'l-Kürsî'den daha yüce bir şey yaratmadı.”; “Düşman memleketine Kur'an'ı yanınızda götürmeyin. Ola ki Kur'an onların eline geçer.”<sup>29</sup>

Kanaatimizce, Kâdî Abdülcebbar'ın özellikle rivayet merkezli istidlâlleri, kendi mezhebinin görüşünü her hâlükârda ispat etmek gibi bir sâikin ürünü olduğu için epeyce tekellüflüdür. Nitekim aynı durum bu konuyla irtibatlandırılan kimi ayetlerle istidlâl biçiminde de gözlemlenmektedir. Sözelimi, Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî* adlı eserinde, varlık evrenindeki her şeyin Allah tarafından yaratıldığını bildiren ayetlerde (En'âm 6/102; Ra'd 13/16) geçen “her şey” lâfzının kapsamına Kur'an'ın mahlûk oluşunu dahil ederken, *Müteşâbihü'l-Kur'ân* adlı eserinde, kulların fiillerini -adalet prensibi uyarınca- bu kapsamın dışında tutmuştur.<sup>30</sup>

Hiç şüphesiz, mezhebî ön kabullere göre istidlâlde bulunma ve her ne pahasına olursa olsun kendi mezhebini haklı çıkarma gayreti, aynıyla ve hatta daha fazlasıyla Ehl-i sünnette de mevcuttur. Nitekim, Sünnî ulema da En'âm suresi 6/102. ayetteki, “Allah her şeyin yaratıcısıdır” ifadesini, Mu'tezile'nin tam aksine, kulların fiilleri de dahil olmak üzere her şeyin Allah tarafından yaratıldığını delil göstermiş; fakat Kur'an'ın yaratılışını, Allah'ın ilimle âlim, kudretle kâdir olduğu ve yine ilâhî kelâmın kadîm olduğu düşüncesine istinâden bu genel hükmün dışında tutmuştur.<sup>31</sup>

### 3. MU'TEZİLE'NİN TEFSİR ANLAYIŞI

Mu'tezile'ye göre Kur'an'da mânâsı anlaşılmayacak türden hiçbir ifade yoktur. Çünkü Allah onu biz insanlara okuyup anlamamız, anladıklarımızı fiilen yaşamamız için, apaçık bir Arapça kitap-hitap olarak göndermiştir.<sup>32</sup> Bu nedenle, Allah'ın kullara yönelik hitabındaki maksat ve muradının anlaşılmasız olduğu söylenemez. Aksi hâlde, ilâhî hitap büsbütün anlamsız ve faydasız bir söz mecmuasından ibaret olur.<sup>33</sup> Ama gerçek durum böyle değildir. Zira, Kur'an mübîn bir kitap olup mânâ ve muhtevası zâhirinden anlaşılmalıdır. Kaldı ki mânâda asıl olan da zâhir, yani lâfzın dil kuralları çerçevesinde delâlet ettiği ilk anlamdır (ibare ve mantûkun delâleti). Bu sebeple, delil bulunmaksızın lâfzı zâhirinden başka bir mânâyı hamletmek caiz değildir.<sup>34</sup> Fakat şu da bir gerçek ki, Kur'an'ın zâhirî mânâsıyla açık ve anlaşılabilir bir hitap olması, bilgili bilgisiz herkesin onu çok rahat bir şekilde izah etmesine imkân vermez.

Bu bağlamda Kâdî Abdülcebbar, “Hani siz Allah'ın maksûdunun Kur'an'ın zâhirinden anlaşılacağını söylüyordunuz. Oysa şimdi Kur'an'ın tefsir edilmesi gerektiğinden bahsediyorsunuz. Bu son sözünüz, ‘Kur'an'ın gerçek te'vili bilinemez ve murâd-ı ilâhî ayetlerin zâhirinden anlaşılabilir’ iddiasını savunan Şîa'yı (Râfızîler) haklı çıkarmıyormu?” şeklindeki muhtemel bir itiraza şöyle cevap vermiştir:

“Kur'an'ın tefsir edilmesi gerektiğinden söz etmek, murâd-ı ilâhînin Kur'an'ın zâhirî mânâsından anlaşılacağını söylemekle çelişmez. Kur'an tefsirine ihtiyaç vardır; çünkü Hz. Peygamber'in daveti sadece Araplarla sınırlı kalmamış, dünyanın çeşitli bölgelerine yayılmıştır. İşte Arap coğrafyasının dışında yaşayan ve farklı dilleri konu-

<sup>29</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII. 91.

<sup>30</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII. 94; a. mlf., *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 252-253.

<sup>31</sup> Bkz. Fahrreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, Beyrut trz., XIII. 122-123. Halku'l-Kur'an teorisinin muhtemel kaynakları ve İslam düşünce tarihindeki tezahürleri hakkında geniş bilgi için bkz. Güneş, *Akıl ve Nass*, s. 127-184; Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, İstanbul 2002, s. 311-347.

<sup>32</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 16.

<sup>33</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî (eş-Şer'iyât)*, nşr. Emîn el-Hülî, Kahire 1963, XVII. 42.

<sup>34</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII. 170.

şan Müslümanlara Allah'ın Arapça Kur'an'da ne dediğini (dolayısıyla ne demek istediğini) izah etmek durumundayız. Nasıl ki biz kendi dilimizle (lisan) ifade ettiğimiz şeyleri Araplara tefsir etmek zorunda isek, Arap olmayanlara da Arapça Kur'an'ı tefsir etmek zorundayız."<sup>35</sup>

Bu pasajdan anlaşılan o ki, Kâdî Abdülcebbâr'a göre Kur'an'ı anlamak ve anlamlandırmak, büyük ölçüde ilâhî hitapla muhatap arasındaki dilsel ve tarihsel mesafenin ihdas ettiği bir ihtiyaçtır. Bu ihtiyacı gidermenin tek yolu ise tefsirdir. Ancak tefsir, sıradan insanların değil uzmanların işidir. Bu konuda avâm-ı nâsa düşen görev, "Eğer Kur'an Allah'tan başka bir varlık katından gelmiş olsaydı onda pek çok çelişki bulurlardı" (Nisâ 4/82) mealindeki ayet uyarınca Kur'an'ın Allah tarafından gönderildiğine, muhkem ve müteşâbih ayetler arasında muvafakat olduğuna, ilâhî kelâmı hiçbir çelişki ve yalan bulunmadığına, her türlü eksiklik ve fazlalıktan masun olduğuna inanmaktır.<sup>36</sup>

Peki, tefsirde ihtisas sahibi olmanın ölçütü nedir? Kâdî Abdülcebbâr bu soruyu da şöyle yanıtlar: "Mâlûmun olsun ki, Kur'an'ı tefsir edecek olan kişinin Arap dilini bilmesi [Arapça konuşması ve yazması] yeterli değildir. Bunun yanında nahiv, rivayet, şer'î hükümler ve bu hükümlerin sebeplerini içeren fıkıh ilmini de bilmesi gerekir. Fıkıh konusunda yetkinleşmesi ise ancak bu ilme ait delillerin yanı sıra Kur'an, sünnet, icmâ, kıyas ve ilgili bahisleri ihtiva eden usûl-i fıkıh ilmini bilmekle mümkün olur. Müfessir olacak kişi ayrıca Allah'ın tevhid ve adalet öğretisi ile O'nun zâtına hangi fiil ve sıfatların nispet edilip edilmeyeceğini de bilmek zorundadır. İşte, [müfessir olmayı hedefleyen bir kişi], ancak bütün bu bilgilere sahip olduktan sonra Kur'an'ın tefsiriyle meşgul olabilir. Aksi halde salt Arapça, nahiv veya rivayet bilgisiyle Kur'an'ı yorumlamaya kalkışmak helâl değildir."<sup>37</sup>

#### 4. TEFİR VE TE'VİLDE İKİ ESAS: TEVHİD VE ADALET

Kâdî Abdülcebbâr'ın mezkûr ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Kur'an'ı tefsir edecek kişi öncelikle Arapça'yı çok iyi bilmek ve ulûm-i dîniyyeye gerçekten vâkıf olmak zorundadır. Ancak burada söz konusu olan ilmî ve entelektüel donanım, bir bakıma müfessir olmanın ilk basamağıdır. Diğer bir deyişle, Arap dili, fıkıh, usûl-i fıkıh, rivayet (hadis), kıraat ve sair dinî ilimleri bilmek, aslında Kur'an'ı doğru anlamaya yardımcı olacak enstrümanlara (âlet ilimleri) sahip olmak demektir. Bu alandaki en önemli bilgi ise "usûl-i hamse"yi (beş esas) bilmek ve özümsemektir.

Daha açıkçası, Mu'tezile'ye Kur'an'ı doğru anlamak demek, yoruma konu olan ayetleri tevhid, adl, va'd-va'îd, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerden oluşan beş temel prensibin, hatta sadece tevhid ve adalet ilkesinin ışığında yorumlamak demektir. Evet, Kur'an'ı doğru anlamak, ayetleri sadece tevhid ve adalet ilkesinin ışığında yorumlamakla eşdeğerdir. Çünkü va'd-va'îd, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker, son tahlilde tevhid ve adalet (adl-i ilâhî) ilkesine râcidir.<sup>38</sup> Diğer bir deyişle, usûl-i hamse, tevhid ve adalet ilkesine indirgenebilir. Zira bu iki ilke diğer üçünü içermektedir. Sözelimi, va'd-va'îd ilkesine göre Allah itaatkârlara sevap vaadinde, âsilere ise ikâb va'îdinde bulunmak zorundadır, ama aynı zamanda va'd ve va'îdine sâdik kalmak durumundadır.

<sup>35</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 607-608.

<sup>36</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 607.

<sup>37</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 206-207.

<sup>38</sup> Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1973, I. 58-60.

Çünkü her türlü sözünde sâdik olmak ve asla yalan söylememek, adl-i ilâhînin muktezâsıdır.<sup>39</sup> Hülâsa, Mu'tezile'ye göre Kur'an'ı doğru şekilde anlayıp yorumlamanın iki temel ölçütü vardır: Tevhid ve adalet!

#### A. TEVHİD İLKESİ

Tevhid, Mu'tezile akidesindeki beş temel prensibin ilki olup en genel çerçevede Allah'ın zâtında ve sıfatlarında tek olduğunu, hiçbir benzeri ve şerîki bulunmadığını bilmek ve ikrar etmek mânâsı taşır. İmanın sıhhati noktasında sadece bilmek veya sadece ikrar etmek yeterli değildir. Gerçekten muvahhid olmanın ön koşulu, tevhidi hem bilmek hem de açıkça ikrar etmektir.<sup>40</sup>

Allah'ın varlığı, birliği, teşbih ve tenzih konularını içeren tevhid kavramını, "Allah'a ait sıfatlar ile bu sıfatlarla ilgili hükümlerde zât-ı ilâhiyenin birleşmesi" şeklinde tanımlayan Kâdî Abdülcebbâr, fiil-fâil ilişkisi gibi aklî deliller ile Ayetü'l-Kürsî, İhlâs suresi vb. naklî delillerin Allah'ın mutlak birliği ilkesini ortaya koyduğunu belirtir.<sup>41</sup> Bu bağlamda, hudûs ve isbât-ı vâcip delillerini de kullanan Mu'tezile, özellikle son delilde *kuyâsü'l-gâib 'ale's-şâhid* (görünmeyeni görüne kıyas) yöntemini işler.<sup>42</sup>

Bu yöntem Allah'ın zâtına mahsus olan sıfatların temellendirilmesinde de başvurur. Şöyle ki, insandan herhangi bir fiilin sâdir olması için onun kudret sahibi olması gerekir. Aynı şekilde Allah'tan fiil sâdir olması için O'nun da kâdir olması iktiza eder. Allah'tan bin bir çeşit mahlûkâtı yaratmak, kâinatı idare etmek gibi son derece muhkem fiiller sâdir olduğuna ve bu gerçeği hepimiz bildiğine göre O kudret sahibidir. Kezâ, muhkem bir fiil, nesnelere dünyasında (şâhid) failinin âlim olduğuna delâlet ettiğine göre aynı delâlet insanın algı ve idrak alanının dışında kalan âlemde de (ğâib) sâbit olmalıdır (ve izâ sebete zâlike fi's-şâhid sebete fi'l-gâib).<sup>43</sup>

Kâdî Abdülcebbâr'ın tasnifine göre Allah'ın sıfatları zâtî-sübûtî ve fiilî olmak üzere ikiye ayrılır. Allah, zâtına mahsus (lizâtihi-linefsihî) sübûtî sıfatlarla ezelden ebede kadar muttasıftır. Aksi düşünülmesi takdirde söz konusu sıfatların hâdis olması, dolayısıyla bir muhdisinin bulunması gerekir. Zâtî bir sıfatın Allah'tan bağımsız bir mânâ (kavram) olarak düşünülmesi kesinlikle yanlıştır. Çünkü Allah'a kadîm mânâlar içeren bir sıfat nispet etmek mümâseleti (benzeşme-eşleşme) gerektirir. Oysa Allah'ın sıfatlarından birinde ortak olmak, diğer zâtî sıfatlarında da ortak olmayı iktiza eder. Bu nedenle, Allah âlîm, kâdir ve hayydir; ama ilim sıfatıyla âlîm, kudret sıfatıyla kâdir ve hayat sıfatıyla hayy değil!<sup>44</sup>

Sıfatları Allah'ın zâtıyla aynı olmak şartıyla kabul eden, bunların zât-ı ilâhîden ayrı şeyler ya da kadîm mânâlar olarak kabul edilmesini, ister istemez birden fazla ezelf varlığı (teaddüd-i kudemâ) kabul sonucuna götürdüğü için reddeden Mu'tezile, selbî, yani Allah'ın zâtına nispet edilmesi muhal olan sıfatlar konusunda da özetle şunları söyler: Allah'a cahillik, acizlik, sonluluk (fenâ) ve yokluk (adem) gibi olumsuz vasıflar nispet edilemeyeceği gibi el, ayak, göz, kulak vb. uzuvlar da atfedilemez. Ayrıca O, cisim ve araz olmadığı gibi cisimlere hulul etme, bir mekanda bulunma ve başkalarına muhtaç olma gibi eksikliklerden de münezzehtir. Dahası, Allah ezelf ve ebedî

<sup>39</sup> Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, Beyrut 1983, s. 11.

<sup>40</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 128.

<sup>41</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlu'l-'İtizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuad Seyyid, Tunus 1974, s. 139-140.

<sup>42</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhîr*, s. 76.

<sup>43</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 157-158.

<sup>44</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 195-196, 200-201.

olarak ganiyy, yani kendi kendine yeterli olup hiçbir şeye veya varlığa ihtiyacı yoktur. O'nun her şeyden müstağni olması, bir ihtiyacı veya tatmin duygusunu ifade eden beklenti içinde olmak, korkmak, sıkılmak, üzölmek ve sevinmek gibi vasıflardan da münezzehtir. İktiza eder.<sup>45</sup>

Mu'tezile'nin çoğunluğu manevî sıfatlar konusunda olumlu düşünmekle birlikte mânâ sıfatlarını reddetmiştir. Çünkü, manevî sıfatlar Allah'a nispet edilirken zât ve sıfat aynı anda düşünöleceğinden ikisi arasında bir ayırım olmayacak, dolayısıyla ulûhiyyet kavramında herhangi bir çokluğu (teaddüd) akla getirmeyecektir. Buna karşılık, meselâ, "Allah alîmdir" yerine "Allah'ın ilmi vardır" ya da "Allah ilimle alîmdir" demek suretiyle mânâ sıfatları kullanılacak olursa, insan zihnine her ikisi de kadîm olan "Allah" ve "ilim" kavramları gelecektir. İşte bu anlayış, kadîmlerin varlığını çoğaltmak, dolayısıyla tevhidi bozmak anlamına geldiğİ için reddedilmelidir. Diğer bir deyişle, Allah'ın zâtıyla bilmesi, işitmesi ve görmesini ifade eden alîm, semî ve basîr formundaki manevî sıfatları Allah'a nispet etmekte hiçbir sakınca yoktur. Ancak, ilm, sem' ve basar formundaki mânâ sıfatlarını, Allah'ın zâtına zâid mânâlar yüklediğİ, dolayısıyla kadîm varlıkların teaddüdünü gerektirdiğİ için reddetmek gerekir.

Sonuç itibarıyla, Mu'tezile'nin bütün bu görüşlerinde ön plana çıkan unsur, Allah'ın mutlak birliğı inancını sağlam temellere oturtmak ve bu inancı teşbih ve tecsim gibi aşırılıklardan arındırmaktır. Bu bahsi bir cümlede özetlemek gerekirse, Mu'tezile'nin tevhid prensibi, tenzih düşüncesi üzerine inşa edilmiştir.

Bu itikâd prensibin tefsirdeki en belirgin izdüşümleri ru'yetullah (Allah'ın görölməsi) ve haberî sıfatlarla (müteşâbihü's-sıfât) ilgili ayetlerin yorumunda tebellür etmektedir. Mu'tezile'nin bu iki konuyla ilgili ayetleri ne şekilde anlayıp yorumladığına geçmeden önce din dilinde tenzih kavramı hakkında birkaç söz etmenin faydalı olacağını düşünöyoruz.

Tarihsel kökenleri Hz. İsa'nın doğumundan çeyrek asır önce dünyaya gelen İskenderiyeli Yahudî filozof Philo'ya kadar uzanan tenzih kavramının felsefî içeriğı şudur: Tanrı her şeyden başka, bambaşka (muhâlefetün li'l-havâdis) bir varlıktır; bu yüzden günlük dilde kullanılan kelimelerle O'nun hakkında olumlu (sübûtî) bir cümle kurmamız mümkün değildir. Herhangi bir şeyi tam anlamı ile Tanrı'ya yüklem olarak atfetmenin hiçbir yolu yoktur. Bütün güzellikler, bütün haşmet, ululuk ve yücelikler, Tanrı söz konusu olduğunda eksik kalır. Tanrı sadece kendisiyle özdeş bir varlık olup her şeyin üstündedir. Bu sebeple, O'nu hiçbir isim ya da sıfat ihata ve ifade edemez. Dolayısıyla, O'nun ne olduğundan öte ne olmadığı hakkında konuşulabilir.<sup>46</sup>

Temelde Allah'ın hiçbir şeye benzememesi ve O'nun hiçbir şekilde kayıtlanmaması gerektiğİ inancına istinaden ulûhiyyetin bambaşkalığını anlatmaya çalışın Mu'tezile'ye göre zât-ı ilâhiyyeyi her türlü antropomorfik yüklemden arındırmak gerekir. Bu çerçevede Allah'ın hiçbir varlığa benzemediğİni, doğmamış ve doğurulmamış olduğunu bildiren ayetler muhkem addedilmelidir. Dolayısıyla, zât-ı ilâhiyyeye olumlu yüklem atfeden ayetler de dahil olmak üzere el (yed), yüz (vech) ve göz (ayn, a'yün) gibi antropomorfik kavramlar içeren müteşâbih ayetler, "Hiçbir şey O'nun benzeri değildir" (Şûrâ 42/11) anlamındaki ayette çok vezir bir şekilde formüle edilen tenzih doktrinine uygun şekilde yorumlanmalıdır.

<sup>45</sup> Kâdî Abdölcebbar, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 213-216; 226-229.

<sup>46</sup> Turan Koç, *Din Dili*, Kayseri trz., s. 52.

Esasen, Kur'an'da Allah'a izafe edilen olumlu yüklemelerin tenzihî dil ekseninde yorumlanması gerektiği fikri, Mu'tezile'nin tam olarak teşekkülünü önceleyen süreçte Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]), Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742[?]) ve Cehm b. Safvân (ö. 128/745) gibi erken dönem İslam âlimleri tarafından da muhtelif şekillerde dile getirilmiştir. Meselâ, ilâhî sıfatlar, halku'l-Kur'ân ve insanların fiilleri gibi itikâdî konuları ilk defa tartışmaya açan âlimlerden biri olan Ca'd b. Dirhem'e göre Allah'ın zâtı dışında kadîm vasfını haiz hiçbir sıfatı yoktur. Eğer O'nun bu tür sıfatları bulunsaydı tevhid öğretisine hâlel gelirdi. Allah'ın yaratıklara benzediğini düşünmek muhal olduğuna göre naslarda O'na izafe edilen yed (el), vech (yüz) ve ayn (göz) gibi lâfızların/kavramların teşbih ve tecsim düşüncesine götüren zâhirî anlamlarından farklı mânâları bulunmalıdır. Bu sebeple, ilâhî sıfatlarla ilgili naslar aklın ışığında yorumlanmalıdır.<sup>47</sup>

Te'vil, ilâhî sıfatlar, kader, ru'yetullah ve ahiret halleri gibi kelâm meselelerine ilişkin görüşleri ciddi tartışmalara konu olan Cehm b. Safvân'a göre ise varlığı ancak akıl yoluyla kavranabilen Allah, benzeri bulunmayan, duyu organlarıyla ihata edilemeyen, ulûhiyetiyle göklerde ve yerde mevcut olan bir varlıktır. Allah, yaratıklara nispet edilen alîm, hayy, semî ve basîr gibi hiçbir sıfatla tavsif edilemez. Böyle bir tavsif teşbihe yol açabileceği gibi, araz olan sıfatların zât-ı ilâhiyyeye nispeti, O'nun hâdis varlıklara mahal teşkil etme sonucunu doğurur. Ancak Allah'a kâdir ve hâlik denebilir. Çünkü yaratıkların hiçbirinde bu vasıflar yoktur. Allah'ı arş gibi belli bir mekâna veya cihete nispet etmek mümkün değildir; çünkü O daima kullarıyla beraberdir. Nitekim, *"Allah'ın göklerde ve yerde olanları bildiğini görmez misin! Üç kişi gizli konuşmaz ki dördüncüsü Allah olmasın; beş kişi gizli konuşmaz ki altıncısı Allah olmasın. Bundan daha az olsun veya daha çok olsun, nerede bulunurlarsa bulunsunlar Allah onların yanındadır"* (Mücâdele 58/7) mealindeki ayet bunun açık bir delilidir. İstivâ ayetinin asıl mânâsı ise Allah'ın arşa hâkim olmasıdır. Her yerde mevcut olan sınırsız varlığın bir yere inmesinden (nüzü'l) elbette söz edilemez. Kur'an ve hadislerde Allah'a nispet edilen yed, vech, hicâb vb. tabirler, zâhirî mânâda anlaşılmalı ve aklın ışığında te'vil edilmelidir. Diğer bir deyişle, akıl-nakil çatışmasında akıl esas alınmalı ve nass akla uygun şekilde yorumlanmalıdır.<sup>48</sup>

Cehmiyye, "Kâinatta yegâne fâil ve mürîd Allah'tır; insan da dahil olmak üzere bütün varlıklardan sâdir olan fiillerin gerçek yaratıcısı O'dur. Binaenaleyh, gerçek anlamda insana mahsus bir irade özgürlüğünden söz etmek mümkün değildir" şeklinde özetlenebilecek bir cebir doktrinini savunmasına rağmen özellikle ilâhî sıfatlar, Kur'an'ın yaratılmışlığı ve ru'yetullah gibi konularla ilgili görüşleri sebebiyle Mu'tezile ile aynı kefeye konulmuştur.<sup>49</sup> Mu'tezile ise kader ve insan iradesi konusunda tam aksi bir görüşü savunmasına rağmen özellikle Kur'an ve hadislerde Allah'a nispet edilen haberî sıfatların yorumunda Cehmiyye'nin anlayışına büyük ölçüde sâdik kalmıştır. Nitekim, tevhid prensibi bahsinde de detaylı olarak anlatıldığı gibi, Mu'tezilî inanç sistemine göre Allah birdir ve O'nun hiçbir eşi ve benzeri yoktur. Varlığı kendinden olan, yani hiçbir sebep ve illete dayanmayan Allah âlemi yoktan var etmiştir. Kuşku-

<sup>47</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Ca'd b. Dirhem", DİA, İstanbul 1992, VI. 543.

<sup>48</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye", DİA, İstanbul 1993, VII. 235; a. mlf., "Cehm b. Safvân", DİA, İstanbul 1993, VII. 234.

<sup>49</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul 1999, II. 129-138.

suz O'nun sıfatları vardır; ama bu sıfatlar zâtından ayrı değildir. Yani, Allah bilen ve gören bir varlıktır. Fakat O, zâtından ayrı bir ilim sıfatıyla bilen, yine zâtından ayrı bir görme sıfatıyla gören değildir. Bu itibarla, ilâhî sıfatlar Allah'ın zâtından ayrı düşünülemez, dolayısıyla bunlar zât-ı ilâhî üzerine zâid mânâlar içermez. Aksi hâlde birden fazla kadîm varlığın (teaddüd-i kudemâ) mevcudiyetini kabul etmek kaçınılmaz olur.

Bu bağlamda, Allah'ın birliği inancını sağlam temellere oturtma konusunda son derece titiz davranan Mu'tezilî âlimlerin genellikle esmâ-i hüsnâyı, dolayısıyla manevî sıfatları kabul ettikleri halde "müstakil mânâlar" diye de anılan meânî sıfatlarını reddetmeleri, zât-ı ilâhiyyeyi tüm sıfatlardan tecrit (ta'tîl) ettikleri şeklinde değerlendirilemez. Diğer bir deyişle, tenzih taraftarı olan Mu'tezile'yi, bütün sıfatları inkâr edenler anlamındaki Muattıla'dan saymak kesinlikle yanlıştır. Zira, Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu Kur'an'da zikri geçen ilâhî sıfatları -ki bunların çoğu kelime türü bakımından sıfat siygasında olduğundan isim diye anılmaktadır- zât-ı ilâhiyyeye nispet etmekte hiç tereddüt göstermemiştir. Bu âlimlerle Sünnî kelâmcılar arasındaki sıfat anlaşmazlığı, meselenin özünden çok şeklini ve tekniğini ilgilendirmektedir. Bu itibarla, özellikle Sünnî muhaliflerinin Mu'tezile'yi Allah'ın sıfatlarını reddeden bir mezhep olarak itham etmeleri, mezhebî husumetten başka bir şey değildir.<sup>50</sup>

Mu'tezile, tevhid doktrini çerçevesinde hâlik ile mahlûk arasında hiçbir benzerliğin bulunmadığı fikrine de çok büyük bir önem atfetmiştir. Bu noktada Mu'tezile'nin halletmek zorunda kaldığı en temel problemlerden biri, haberî sıfatlar diye de anılan ve naslarla sabit olmakla beraber zâhirî mânâlarıyla aşkın varlığa nispet edilmeleri mümkün olmayan bazı kavramların ne şekilde yorumlanması gerektiği meselesi olmuştur.

Daha önce de birkaç kez ifade edildiği üzere, Kur'an'da zâhirî mânâlarıyla yüz (vech), göz (ayn, a'yün), el (yed); hadislerde parmak (ısbâ'), ayak (kadem) gibi uzuvlar; ayrıca bazı ayet ve hadislerde arşın üzerinde oturmak (istivâ), yukarıdan aşağıya inmek (nüzul), gelmek (mecî') gibi beşerî fiiller Allah'a nispet edilmiştir.<sup>51</sup> Bu tür nispetlerin yer aldığı ayetler zâhirî mânâlarına hamledildiği takdirde antropomorfik bir tanrı tasavvuruna sahip olmak kaçınılmazdır. Oysa Şûrâ suresi 42/11. ayette hiçbir şeyin Allah'a benzemediği beyan edilmiştir. O halde, tevhid ve tenzih ilkesi uyarınca Allah'ın bu beyânı muhkem addedilmeli ve müteşâbih kategorisinde yer alan haberî sıfatlarla ilgili diğer bütün ayetler, Allah'ın aşkınlığıyla bağdaşmayan tüm sıfatları O'ndan nefyetmeyi gerektirecek şekilde yorumlanmalıdır.

Mu'tezile'nin haberî sıfatlar içeren ayetlerin yorumunda en sık başvurduğu dilsel enstrüman, mecazdır. Ancak burada te'ville eşdeğer bir anlam ifade eden mecaz, kelimeleri keyfî bir şekilde zâhirî mânâsından farklı bir mânâyı hamletme ya da tamamen sübjektif yorumlar üretme aracı değildir. Bilâkis mecaz, Mu'tezile'nin Kur'an'ı anlama ve yorumlama sisteminde lüzumu hâlinde başvurulan ve son derece ihtiyatlı kullanılan bir te'vil aracıdır.<sup>52</sup> Yine bu sistemde, hakikat, her zaman için "bir lâfzın vaz olduğu aslî mânâsından başka bir mânâda kullanılması"<sup>53</sup> anlamındaki mecazdan önce gelir. Kâdî Abdülcebbar'ın deyişleyle, "bir ifadenin anlamını her yerde tek hakikî

<sup>50</sup> Bekir Topaloğlu, "Allah", DİA, İstanbul 1989, II. 488, 491.

<sup>51</sup> Bu tür nasların Sünnî yorumu için bkz. Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire 1986, s. 110 vd.

<sup>52</sup> Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-Aklî*, s. 130.

<sup>53</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 436.

mânâya hamletmek mümkün olduğu sürece onu bir yerde mecaza başka bir yerde hakikate hamletmek caiz değildir.<sup>54</sup> Diğer taraftan mecazın meşruiyeti, bir kişinin istek ve arzusuna göre değil, çok önceden teşekkül etmiş bir toplumsal oydaşım (muvâda'a), kasd-ı mütekellimin istidlâlî olarak bilinmesi ve lâfzî yahut aklî karîneden oluşan üç temel şartta bağlıdır.<sup>55</sup>

Mu'tezile işte bu anlayış temelinde Kur'an'daki haberî sıfatları tenzih doktrinine uygun şekilde yorumlamış ve bu çerçevede söz konusu sıfatların anıldığı naslardaki tüm kelime veya kelime gruplarının, dil açısından, çok kere İslam öncesi metinlerle de belgelenebilen mecâzî mânâlara sahip olduğunu göstermek için büyük çaba sarf etmiştir. Mu'tezile'nin bu yöndeki olağanüstü çabasını birkaç örnekle somutlaştırmak gerekirse, meselâ bazı ayetlerde Allah'ın arşa istiva ettiği bildirilmiştir.<sup>56</sup> Sözlükte doğru ve düzgün olmak anlamındaki *svy* kökünden türeyen *istivâ* kelimesi, düzgün ve eşit olmak, oturup yerleşmek, hâkim olmak, yukarı çıkmak ve tahta oturmak gibi anlamlar içerir.<sup>57</sup>

Allah'ın yaratılmışlara benzemeyen bir cismaniyetle nitelendirilebileceği fikrini savunan Müşebbihe, Mücessime ve Kerrâmiyye gibi mezheplere göre arşa istivâdan maksat, belli bir yönde ve bir mekânda bulunan, hatta bulunması gereken Allah'ın yedinci göğün üstünde yer alan arşa oturmuş olmasıdır. Diğer bir deyişle, istivâ Allah'ın belli bir yönde ve bir yerde bulunduğunu, dilediği zaman bu yeri terk edip başka bir yere intikal edeceğini işaretleyen zâtî bir sıfattır. Sahabe ve tâbiîn ulemasının yanı sıra bazı Selefî, Mâtürîdî ve Eş'arî âlimlere göre ise istivâ Allah'ın keyfiyeti bizce bilinmeyen (bilâkeyf) bir sıfatıdır. Bir yerde ve bir yönde bulunmaktan münezzeh olmakla birlikte, Allah'ın zâtına lâıyk bir şekilde arşa istivâ ettiğine inanmak ve bu konuda herhangi bir te'vile gitmemek en isabetli yoldur.<sup>58</sup>

Mu'tezile'ye göre istivâ hakkındaki bu iki görüşten ilki, antropomorfik bir tanrı tasavvuru içerdiği için asla kabul edilemez. Mâlik b. Enes'in, "İstivâ malûmdur, keyfiyeti meçhuldür; bu konuyla ilgili soru sormak bid'attir."<sup>59</sup> şeklindeki meşhur sözünde ifadesini bulan Selefî yaklaşım ise bir tür agnostisizm olup çok fazla bir değer taşımamaktadır. Hâl böyle olunca, istivâ kavramını makul bir şekilde yorumlamak gerekir. Allah, Şûrâ suresi 42/11. ayetin delâletince hiçbir şeye benzemeyen bir aşkın varlık olduğuna göre O'nun arşa istivâsı mecâzî olarak kâinat üzerinde mutlak hâkimiyet kurmasını ifade eder. Kaldı ki, arşa istivâ etmek tabiri insanlar hakkında kullanıldığı zaman bile bundan sadece hükümdarın devlet başkanlığı tahtına oturması anlaşılır. Nitekim, "Bişr, Irak'a savaşmadan ve kan akıtmadan istivâ etti" sözünde de istivâ, istilâ etmek ve hükümferma olmak anlamında kullanılmıştır. Kısaca istivâ, ilâhî kudret ve iradenin bütün kâinat üzerindeki daimî tasarrufunu ve bütün varlıkları hâkimiyet altına alıp yönettiğini ifade eden bir sıfattır.<sup>60</sup>

Allah'ın eli, yüzü, gözü ve cenbi gibi tabirleri de yine mecaz kapsamında yorumlamak gerekir. Meselâ, "Yücelik ve lütuf sahibi olan rabbinin yüzü (vech) dışında her şey

<sup>54</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII. 213.

<sup>55</sup> Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-Aklî*, s. 122, 181.

<sup>56</sup> A'râf 7/54; Yûnus 10/3; Ra'd 13/2; Tâ-hâ 20/5; Secde 32/4; Hadîd 57/4.

<sup>57</sup> Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğarîbî'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, s. 366-367; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Kahire trz., III. 2160-2165.

<sup>58</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Yûsuf Şevki Yavuz, "İstivâ", DİA, İstanbul 2001, XXIII. 402.

<sup>59</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Kitâbü'l-Esmâ ve's-Sıfât*, Beyrut 1984, s. 516.

<sup>60</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 226-227.



*yok olacak*" (Rahmân 55/27) ve "O'nun yüzünden başka her şey yok olacaktır" (Kasas 28/88) gibi ayetlerde geçen "yüz" (vech) kelimesinden maksat Allah'ın zâtıdır. Arap dilinde vech kelimesinin bir şeyin zâtı ya da kendisi anlamında kullanılması oldukça yaygındır. Nitekim Arapça'da, "Bu elbisenin yüzü güzel" (vechü hâze's-sevbi ceyyidün) denildiği zaman, o elbisenin kendisi kastedilir. Yine Mekkeli fakirlerin, "Beni yokluktan kurtaracak olan cömert Arap'ın yüzü nerede?" şeklindeki sözlerinde de "yüz" kelimesi, izafe edildiği şeyin bizatihi kendisi mânâsında kullanılmıştır.<sup>61</sup>

Bazı ayetlerde geçen "Allah'ın eli" veya "iki eli" gibi tabirler de mecâzî olarak kudret ve nimet anlamına gelir. Meselâ, "Bilâkis O'nun iki eli de açıktır" (Mâide 5/64) ayetindeki "iki el"den maksat lütuf ve nimet;<sup>62</sup> "Ey İblis! Bizzat kendi ellerimle yarattığım varlığa saygı duymaktan seni alıkoyan neydi de büyüklük tasladın?" (Sâd 38/75) ayetinde Allah'a nispet edilen elden maksat ise güç ve kuvvettir.<sup>63</sup> Hûd suresi 11/37. ayette geçen "gözümüzün önünde" (bi a'yüninâ) tabiri de aslında basiret ve marifet anlamındadır. Buna göre ayette, "Bizim sana lütfettiğimiz basiret ve marifetle gemiyi inşa et" denilmek istenmiş ve burada söz konusu olan basiret-marifet, mecâzî (tevevssu') olarak "a'yün" diye isimlendirilmiştir.<sup>64</sup>

Allah'ın görülüp görülemeyeceği (ru'yetullah) meselesine gelince, bilindiği gibi bu mesele Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki en çetin tartışma konularından biridir. Mu'tezile'ye göre Allah'ın biz insanlar tarafından görülebileceğini söylemek, O'na cismiyet izafe etmek demektir. Oysa Allah ne cisimdir ne de araz. Tevhid ilkesi gereğince Allah'a cismiyet izafe etmeyi olumsuzlamak, dolayısıyla O'nun ne dünyada da ahirette de görülemeyeceğini söylemek gerekir. Ne ki, bu fikri savunmak ve bilhassa muarızların karşıt delillerini çürütmek Mu'tezile için pek kolay olmamıştır. Kuşkusuz Mu'tezile bu konudaki görüşlerini muhtelif ayetlerle temellendirmiş; ama bu arada muarızlarının da başka ayetlerle istidlâlde buldukları gerçeğiyle yüzleşmiştir. Bu noktada Mu'tezile, kendi görüşlerini teyit eden ayetleri muhkem addetmiş; muarızlarınca delil gösterilen ayetleri ise müteşâbih kategorisinde mütalâa ederek te'vil cihe-tine gitmiştir.<sup>65</sup>

Mu'tezile'nin ru'yetullah konusundaki en güçlü Kur'ânî delillerinden biri En'âm suresi 6/103. ayettir. Bu ayette denir ki, "Gözler O'nu göremez; [ama] O, gözleri görür / idrakler O'nu kuşatamaz ama O bütün idrakleri kuşatır" (lâ tüdrikühü'l-ebisâr ve hüve yüdrükü'l-ebisâr)

Bir şeyin görülebilir olmasının onun var oluş özelliğine bağlı olması ve Allah'ın varlığından da şüphe duyulmaması hasebiyle, ilgili ayetlerdeki tasvirlerden dünya hayatından bambaşka olduğu / olacağı anlaşılan ahiret hayatında O'nun görülmesini aklen mümkün addeden Sünnî kelâmcılar bu ifadede geçen idrak ile ru'yet (görmek) arasında fark bulunduğunu, gözlere atfedilen idrakın görme (ru'yet) anlamına gelmediğini ileri sürmüşlerdir. Buna göre Allah ayette ru'yeti değil idraki (kuşatmak, ihata etmek) nefyetmiştir. Kısaca, idrak, ihata etmek anlamındadır.<sup>66</sup> Fakat Mu'tezile, *edreke*

<sup>61</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 227; Ebü'l-Kâsim Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil*, Beyrut 1977, IV. 46.

<sup>62</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 228; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 628.

<sup>63</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 228.

<sup>64</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 380.

<sup>65</sup> Ebü Zeyd, *el-İtticâhü'l-Aklî*, s. 190.

<sup>66</sup> Bkz. Ebü'l-Abbâs Nâsiruddîn Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf fî mâ Tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl*, Beyrut 1977, II. 42. (*el-Keşşâf*'ın kenarında).

ve *ra'â* fiilleri arasındaki farka ilişkin dilsel tartışmada idrakin ihâta (kuşatma) anlamına gelmediğini savunur. Kâdî Abdülcebbâr şöyle der: "İhâta ne hakikî ve ne ne de mecâzî olarak idrak anlamı içermez. Bilmez misiniz ki, Araplar 'Sur, şehri ihâta etti / kuşattı-çevreledi' (es-sûr ehâta'l-medîne) der; fakat 'Onu idrak etti' demezler... Binaenaleyh, bu te'vil müfessirlerin te'viline aykırıdır ve bu yüzden makbul değildir. İlgili ayette geçen idrak lâfzını ihâta mânâsına hamletmek caiz değildir."<sup>67</sup>

Bu bağlamda Mu'tezile mutlak mânâda idrak ile gözle görmeyle kayıtlı idrak arasında fark bulunduğunu söyler. Buna göre idrak, *basar* kelimesiyle birlikte kullanıldığında gözle görmeyi ifade eder. Mutlak olarak (tek başına) kullanıldığında ise erişme-yetişme anlamına gelir. Meselâ, bir kimse başka bir kimseye eriştiğinde / yetiştiğinde *edreke fulânün fulânen* denilir. Nitekim Allah da Yûnus suresi 10/90. ayette Firavun'un suda boğulmasıyla ilgili olarak, "*Tam boğulmak üzereyken...*" (hattâ izâ edrekehü'l-ğarak) buyurmuştur. İdrak kelimesi kimi zaman sesin ulaşması anlamına da gelir. Ama bütün bu mânâlar, kelimenin mutlak olarak kullanılması durumunda geçerlidir. Zira, söz konusu kelime gözle (*basar*) kayıtlı olduğunda, bütün muhtemel mânâlar ortadan kalkar ve geriye sadece bir tek mânâ kalır: Gözle görmek! İşte bu yüzden ilgili ayetteki *lâ tûdrikühü'l-ebâr* ifadesi, "gözler onu ihâta edemez" değil "göremez" anlamına gelir.<sup>68</sup> Ayrıca, bu ayette zât-ı ilâhiyyeyi tenzih ve medh makamında zikredilen olumsuzlama genelleştirilmiştir. Bu demektir ki, Allah'ı gözle görmek hiçbir şekilde ve hiçbir zamanda mümkün olmayacaktır.<sup>69</sup>

Mu'tezile'nin ru'yetullah konusundaki Kur'ânî delillerinden biri de, "Musa belirlediğimiz vakitte, belirlediğimiz yere (Sina Dağı'na) varınca Rabbi onunla konuştu. [Musa da,] 'Ey Rabbim! Göster bana (kendini ki) seni göreyim!' dedi. [Allah,] 'Beni asla göremezsin (len terânî). Ama yine de [istersen] şu dağa bir bak; eğer o öylece yerinde kalırsa (fein istekarra mekâneh), o zaman, ancak o zaman beni görebilirsin' buyurdu. Derken, Rabbi şavkını dağa gösterir göstermez, onu darmadağın etti ve Musa da bayılıp düştü. Uyanıp kendine geldiği zaman, 'Ne sınırsız bir yücelik seninki! Pişmanlık içinde sana sığınıyorum; bundan böyle daima inananların ilki olacağım' dedi." mealindeki A'râf 7/143. ayettir.

Bu ayet, Allah'ın hiçbir şekilde görülemeyeceğini ispat etmektedir. Çünkü Allah burada kendisinin görülmesini, dağın yerinde sabit durması şartına bağlamıştır. Ancak bu şart, görmenin imkânını değil imkânsızlığını ifade eder. Çünkü Allah ayette dağın parçalandığını bildirmekle, görme hadisesinin muhal olduğunu teyit etmiştir. Buradaki üslûp Arapların bir şeyin imkânsızlığını anlatmakta kullandıkları *teb'îd* üslûbudur. Zira Arapların, herhangi bir şeyden ümit kesilmesi gerektiğini vurgulamak istedikleri zaman, onu gerçekleşme ihtimali çok uzak ya da imkânsız olan bir şeyle irtibatlandırdıkları bilinmektedir.<sup>70</sup> Kısaca buradaki üslûp, "*Ayetlerimizi yalanlayıp onları kabul etmeye yanaşmayanlara gök (rahmet) kapıları açılmayacak ve onlar deve iğnenin deliğinden geçmedikçe cennete giremeyecekler*" (A'râf 7/40) ayetindeki üslûpla aynıdır.<sup>71</sup> Kaldı ki, "len terânî" (beni göremezsin) ifadesindeki *len* edatı da olumsuz mânâyı tekit meyanında

<sup>67</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 239-240.

<sup>68</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî (Ru'yetü'l-Bârî)*, nşr. Mustafa Hilmi - Ebü'l-Vefâ el-Çanimî, Kahire trz., IV. 144-145.

<sup>69</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 255.

<sup>70</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 296.

<sup>71</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IV. 161-162; a. mlf., *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, 264-265.

olup Hz. Musa'nın Allah'ı görme talebinin şimdi olduğu gibi gelecekte de gerçekleşmeyeceğini ifade eder.<sup>72</sup>

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Ebû Ali el-Cübbâî gibi bazı Mu'tezilî âlimler, Hz. Musa'nın Allah'ı görme talebinde bulunmasıyla ilgili bir probleme dikkat çekmişlerdir. Bu problem, Allah'ın birliği ve adaletine ilişkin bilginin sem'î değil aklî olduğu prensibi ile Hz. Musa'nın Allah'ı görme talebi arasındaki tearuzdur. Çünkü Allah'ı görme talebi, ismet sıfatıyla muttasıf bir peygamber olan Hz. Musa'nın Allah'ın sıfatları konusunda cahil olduğunu ihsas etmektedir. Oysa Hz. Musa'nın bu konuda cahil olduğunu düşünmek olanaksızdır. Öyleyse, ayetteki, 'Ey Rabbim! Göster bana (kendini ki) seni göreyim!' ifadesini daha başka şekilde yorumlamak gerekir. Meselâ denebilir ki, "Ey Rabbim! Bana kendini öyle tanı ki senin hakkında her türlü şek ve şüpheden uzak bir kesin bilgi edineyim ve böylece seni adeta gözlerimle görmüş gibi olayım."<sup>73</sup>

Sûflilerin iş'ârî yorumlarını anımsatan bu izah tarzında ayetteki *nazar* kelimesine, her türlü şüpheyi izale edici nitelikteki zorunlu ve kesin bilgi anlamı yüklenmiştir. Hatta Zemahşerî (ö. 538/1143), "Rabbini (ahirette) ayın on dördündeki dolunayı gördüğünüz gibi göreceksiniz" şeklindeki hadisi de aynı mânâyâ hamletmiştir.<sup>74</sup>

Sonuç itibarıyla, Mu'tezile'nin öncülük ettiği ve daha sonra Sünnî kelâmcıların da benimsediği tenzih eksenli yorum anlayışına göre zâhirî mânâlarıyla Allah'a nispet edilmesi mümkün olmayan birtakım vasıflardan söz eden naslar, akaidin genel prensipleri, Arap dilinin kendine özgü kuralları ve aklın verileri (şevâhidü'l-akl) çerçevesinde mecâzî mânâyâ hamledilmelidir. İşte bu anlayışın ürünü olan beyânî te'vil metodu, teşbih ve ta'til aşırılıklarına engel olduğu gibi, İslam akaidini naslar dahilinde ve mantıksal bir tutarlılık içinde sistemleştirmeye de hizmet etmiştir.

Aslında Selefî (muhafazakâr) âlimler de haberî sıfatlar gibi müteşâbih addedilen nasların zâhirî mânâlarını Allah'a nispet etmemekle bir nevi te'vil (icmâlî te'vil) cihetine gitmiş; hatta muhafazakâr çizginin öncü isimlerinden biri olan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) bile bazı nasları kelâmcılarla hemen hemen aynı paralelde te'vil etmek mecburiyetinde kalmıştır. Meselâ o, Kur'an'da Allah'a ve Allah'la birlikte muhtemelen meleklerle iştâret eden "ben" ve "biz" gibi lâfızların mecâzî mânâyâ kullanıldığını belirtmiş;<sup>75</sup> temelde Mu'tezile ve Cehmiyye'nin görüşlerini reddetmek amacıyla yazdığı *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye* adlı eserinde ise, "Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir" (Hadîd 57/4) ve "Biz ona şah damarından daha yakınız" (Kâf 50/16) mealindeki Kur'an ifadelerinde geçen "beraberlik" ve "yakınlık" kavramlarını, Allah'ın, yarattığı varlıklardan haberdar olması, onların yapıp ettiklerini bilmesi şeklinde te'vil etmiştir.<sup>76</sup>

#### B. ADALET İLKESİ

Kâdî Abdülcebbar'ın, fiil olarak tavsif edildiğinde, fâilin başkasına fayda sağlamak veya -karşılığını sonradan ödemek (ivaz) üzere- zarar vermek amacıyla yaptığı her çeşit güzel (hasen) fiil diye tanımladığı adl,<sup>77</sup> Mu'tezilî inanç sistemindeki beş te-

<sup>72</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 113.

<sup>73</sup> Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-Aklî*, s. 197-198.

<sup>74</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 116.

<sup>75</sup> İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-İmân*, Beyrut 1983, s. 80.

<sup>76</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye* ('Akâidü's-Selef içinde), nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr - Ammâr Tâlibî, İskenderiye 1971, s. 90, 100.

<sup>77</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 301.

mel prensibin ikincisidir. Teolojik çerçevesi, Allah'ı her türlü çirkinlikten, kendisine vacip olan fiili ihlâl etmekten ve maslahata aykırı fiil işlemekten tenzih etmek ve O'na ait tüm fiilleri hikmet, adalet ve mutlak doğrulukla nitelendirmek<sup>78</sup> şeklinde belirlenen bu temel prensibe göre insanlar, zulüm ve haksızlık gibi fiillerin Allah tarafından yaratılmasının caiz olmadığını bilmek durumundadırlar. Zira, bu tür fiilleri Allah'a nispet etmek, gerçekte O'na zulüm isnat etmektir.

Allah kötülüğü (şer ve ma'siyet) istemez ve ondan razı olmaz. O, münkiri inkâra zorlamaz; bilâkis münkir hür iradesiyle küfrü tercih eder. O, müşriklerin çocuklarını ebeveynlerinin işlemiş oldukları günahlardan dolayı cezalandırmaz. O, kullarına tâkat sınırlarını aşan sorumluluklar yüklemeyiz. O, iradesi şerre taallûk etmediği için, sadece iyi ve güzel olanı yaratır. Bu itibarla, Allah'tan sâdır olan hiçbir fiil kötü ve çirkin (kabîh) değildir. Kabîh olarak nitelenen fiiller, ya karşılığı verilmek üzere yaratılır -ki bu durumda onlar kabîh değil hasen olarak addedilir- ya da bizzat insan tarafından yaratılır. Bu durumda, söz konusu fiillerin Allah ile hiçbir ilişkisi bulunmaz.<sup>79</sup> Çünkü fiil, kudret sahibi olan fâilden sudur eden eylem demektir. Allah insana yapıp etme gücünü verdikten sonra onun etkinliğine / ne yaptığına müdahale etmez. Artık fiil doğru- dan (el-fi'lü'l-mübâşir) veya dolaylı (el-fi'lü'l-mütevellid) olarak insana ait olur.<sup>80</sup>

Mu'tezile, adl ilkesinden hareketle Allah'a izafe edilmesi mümkün olmayan, küfrü istemek, dilediğini ödüllendirip dilediğine azap etmek ve dalâlete sevk etmek gibi ifadeler içeren ayetlerin zâhirî mânâlarına itibar edilmemesi gerektiğini savunur. Çünkü Allah bu tür çirkin fiillerden münezzehtir; öyleyse O'nu bu tür çirkin fiillerden tenzih etmek gerekir. Tenzih ise ancak te'vile mümkündür. Kâdî Abdülcebbar'ın bu bağlamda müteşâbih, yani te'vile muhtaç olarak nitelediği ayetlerden biri, Allah'ı hidayet ve dalâletin kaynağı olarak gösteren Bakara suresi 2/26. ayettir. Bu ayette meâlen şöyle denilmektedir: "*Allah bir sivrisineği veya ondan daha önemsiz bir şeyi örnek vermektен kaçınmaz. İmana ermiş olanlar, bunun Rableri tarafından verilen doğru (mânidar) bir örnek olduğunu bilirler. Hakikati inkâra şartlanmış olanlar ise, 'Allah bu örnekle acaba ne demek istedi?' derler. Allah bu örnekle / bu tür örneklerle insanlardan bir çoğunu saptırırken bir çoğunu da doğruya yöneltir (yudillü bihî kesîran ve yehdî bihî kesîran). Allah bu örnekle sadece fâsıkları saptırır.*"

Görüldüğü gibi, bu ayet zâhirî mânâsıyla hidayet ve dalâletin Allah'a ait bir fiil olduğunu ifade etmektedir. Ancak, Mu'tezile'nin adl prensibine göre Allah'ın insanları dalâlete sevk etmesi düşünülemez. O halde bu ayeti daha başka bir şekilde anlayıp yorumlamak gerekir. Bu bağlamda Kâdî Abdülcebbar şöyle der: "(...) Bazı âlimler de hidayet in delâlet ve beyan anlamına geldiğini söylemişlerdir. Buna mukabil, mezhebî ön kabullerini esas ittihaz edenler dışında ilim erbabından hiç kimse hidayet in taat ve imanla özdeş olduğundan söz etmemiştir. Nitekim dil ve Kur'an verileri de böyle bir mânây a delâlet etmez. Oysa, hidayet in aslında delâlet ve beyan anlamına geldiğine ilişkin görüşümüzü doğrulayacak mahiyette pek çok Kur'ânî delil (şâhid) serdetmek mümkündür. Meselâ, Bakara 2/185, A'râf 7/203, Yûsuf 12/111 ve Nahl 16/64. ayetler- de geçen hidayet (hüden) kelimesinden maksat, delâlet ve beyandır. Öte yandan Allah Fussilet suresi 41/17. ayette, "*Semûd kavmine gelince; biz onlara da doğru yolu göster-*

<sup>78</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, (Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd içinde), nşr. Muhammed Amâra, Kahire 1971, s. 169; a. mlf., *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 132, 301.

<sup>79</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar*, s. 203.

<sup>80</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 302-303, 388-389.

*dik*" (fehedeynâhüm) buyurmuştur. Eğer buradaki hidayet etmekten maksat, onları Müslüman yapmak olsaydı, aynı ayetin devamında, "Ama onlar karanlığı aydınlığa tercih ettiler" demek doğru olmazdı. Hülâsa, bu ve benzeri ayetlerdeki "hidayet etmek" tabirini, imana erdirmek değil doğru yolu göstermek şeklinde anlamak gerekir.<sup>81</sup>

Hidayetin sevap anlamına geldiğini gösteren en güçlü Kur'ânî delillerden biri de Yûnus suresi 10/9. ayettir. Çünkü Allah bu ayette inanıp yararlı işler yapanları, imanlarından dolayı hidayete erdireceğini belirtmiş ve bu hidayeti de, "[Ahirette] nimetlerle dolu has bahçelerde onların ayakları altında ırmaklar akacaktır" diye tefsir etmiştir.<sup>82</sup>

Dalâlet meselesine gelince, bu kelimenin dildeki aslî anlamı helâktir. Bazen helâke götüren yol veya gerçekten helâke yol açan şey anlamında da kullanılır. Kelimenin İbrâhim 14/27, Sebe' 34/8, Kamer 54/47 ve Mülk 67/9. ayetlerdeki kullanımı ise ikâb mânâsı taşıır. Dalâl, Kehf 18/104 ve Muhammed 47/1. ayetlerde de uhrevî kurtuluşa vesile olacak iyi davranışların boşa çıkması / çıkarılması (dalle-edalle) anlamında kullanılmıştır. Diğer bazı ayetlerde ise fazlaca beyan ve delâlette bulunmama anlamında kullanılmıştır. Meselâ, En'âm suresi 6/125. ayette Allah saptırma (idlâl) fiilini kendisine izafe etmiştir. Ancak buradaki idlâlden maksat, Allah'ın bir maslahat gereği veya bir ceza (ikâb) olarak kâfirlere yol göstermemesi, diğer bir deyişle, kalbin iman duygusunu benimsemesine vesile olan ziyade beyanda bulunmamasıdır.<sup>83</sup>

Adalet ilkesinin tefsirdeki yansımalarından biri de kulların fiilleri meselesidir. Bu mesele aynı zamanda adalet ilkesinin de temelidir. Çünkü Allah'ın adil olması, günah işleyeni cezalandırmasını, iyilik yapanı ise mükâfatlandırmasını gerektirir. Diğer bir deyişle, adil olan Allah, mü'mine verdiği sözünde sâdik olmak, kâfire yönelik azap tehdidini de tahakkuk ettirmek zorundadır. Bu, ilâhî adaletin gereğidir. Ancak, bu adaletin fiilen gerçekleşmesi için, insanın yapıp ettiklerinde hür ve muhtar olması, dolayısıyla kendi fiilinden mesul tutulması gerekir. Bunun aksi düşünülüşü, yani insanın yapıp etme kudreti nefyedildiği takdirde onun sevab ve ikaba müstehak olmasından söz edilemez. Kaldı ki, yaptığı işlerde irade yönünden hür ve muhtar olmayan bir varlığı Allah'ın cezalandırması apaçık bir zulümdür. Hülâsa, insanın özgürlüğü ile Allah'ın adaleti, bir madenî paranın iki yüzü gibidir. Bunlardan birini yok saymak, zorunlu olarak diğerini de yok saymayı gerektirir ve bu durum hem beşerî varlığın hem de ilâhî fiilin abes olması gibi bir sonuca müncer olur.<sup>84</sup>

Mu'tezile'ye göre insan, fiillerini hür ve müstakil bir irade ile gerçekleştirir. Bu fiillerin gerçekleşmesinde hiçbir şekilde ilâhî müdahale yoktur. Bu demektir ki, yapıp etme gücüne (istitâat) sahip olan insan, ister iyi ister kötü olsun, kendi fiilini bizzat kendisi yaratır ve bundan dolayı da mükâfat ve cezaya müstehak olur. Bu itibarla, Allah'a kötülük ve zulüm isnat edilemez. O'nun fiilleri tümüyle hasendir. Ayrıca O, insanı kötü bir işi yapmaya zorlayıp ardından, "Bu kötülüğü niçin yaptın?" diye sorguya çekip cezalandırmaz. Çünkü insana bu şekilde muamele etmek apaçık bir zulümdür. Fakat Allah zalim olmadığı gibi zulmü de yaratmaz. Kaldı ki O, muhtelif ayetlerde zulmü zâtından nefyetmiş ve insanlara zerre kadar zulmetmediğini belirtmiştir.<sup>85</sup>

<sup>81</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 60-62.

<sup>82</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 355.

<sup>83</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 66.

<sup>84</sup> Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-Aklî*, s. 215-216.

<sup>85</sup> Bkz. Bakara 2/57; Âl-i İmrân 3/117, 182; Nisâ 4/40; A'râf 7/160; Enfâl 8/51; Tevbe 9/70; Yûnus 10/44; Nahl 16/33, 118; Kehf 18/49; Hac 22/10; Ankebût 29/40; Rûm 30/9; Fussilet 42/46; Kâf 50/29.

Mu'tezile, gerek insanın fiillerinde hür ve özgür olduğunu ve bu yüzden yapıp ettiklerinden mesul tutulduğunu, gerekse Allah'ın kabîh şeyleri irade etmediğini ispatlamak için bir dizi ayetle istidlâlde bulunur. Bu ayetlerden biri, "Ben insanları ve cinleri yalnızca bana kulluk etmeleri için yarattım" mealindeki Zâriyât 51/56. ayettir. Kâdî Abdülcebbar'ın yorumuna göre bu ayet, "Allah Teâlâ'nın kullarından sadece ibadet ve taat istediğine delâlet etmektedir. Çünkü buradaki [*liya'budûn* lâfzındaki] *lâm* maksat / gaye lâmidir. Diletilen bunu *key lâmi* diye isimlendirir. Nitekim onlar [diletilen], "Bağdat'a ilim öğrenmek için gittim" sözü ile "ilim öğrenmek maksadıyla gittim" sözü arasında fark görmezler. Yine bu ayet, fiillerin bizim tarafımızdan yaratıldığına ve bize müteallik olduğuna delâlet eder. Aksi hâlde, Allah'ın böyle bir beyanda bulunmasının hiçbir anlamı kalmaz."<sup>86</sup>

Zemahşerî de bu ayetin tefsirinde şunları söyler: "Ben insanları ve cinleri kulluk etmeleri için yarattım ve onların tümünden sadece bunu talep ettim... Bu noktada, 'Eğer Allah insanlar ve cinlerden kulluk etmelerini istemiş / dilemiş olsaydı, hiç şüphesiz onların tümü itaatkâr kullar olurdu [ama niçin olmadı?]' şeklinde bir soru sorulabilir. Bu soruya verilecek cevap şudur: Allah onların zorlama ile değil hür ve muhtar olarak kullukta bulunmalarını diledi. Çünkü O, insanları ve cinleri bunu yapmaya muktedir şekilde yarattı. Nitekim Allah kulluk ve itaat istediği hâlde onlardan bir kısmı bu isteğin gereğini yerine getirmede / kulluğu reddetti."<sup>87</sup>

## 5. TEFSİRDE TEMEL KURAL: MÜTEŞÂBİHİN MUHKEME HAMLİ

Bilindiği gibi, müteşâbih ayetlerin te'vili meselesi, tefsir tarihindeki en kadîm problemlerden biridir. Esasen bu problem, büyük ölçüde, muhkem ve müteşâbih kavramlarının bir arada zikredildiği Âl-i İmrân suresi 3/7. ayetteki ifadelerin mücmel ve muğlâk oluşundan kaynaklanmaktadır. Nitekim Allah söz konusu ayette Hz. Peygamber'e inzâl edilen kitabın muhkem ve müteşâbih ayetlerden oluştuğunu, muhkem ayetlerin kitabın temelini oluşturduğunu belirttiikten sonra, kalpleri haktan sapmaya meyilli olanların fitne çıkarmak ve nesnel anlamı çarpıtmak maksadıyla müteşâbih ayetlerin te'viliyle uğraştıklarına dikkat çekmiş; fakat muhkem ve müteşâbih kavramına açıklık getirmemiştir.

Ayetteki bu kapalılık, İslam tarihindeki hemen her mezhebin, her ekolün kendine göre bir muhkem-müteşâbih tanımı geliştirmesine yol açmıştır. Klâsik Sünnî kaynaklardaki bazı tanımlara göre, (i) muhkem nâsîh ayetler, müteşâbih kendileriyle amel edilmeyen mensûh ayetlerdir; (ii) muhkem yoruma açık olmayan ayetler, müteşâbih birden fazla mânâya muhtemil olan ayetlerdir; (iii) muhkem helâl ve haramlarla ilgili ayetler; müteşâbih diğer ayetlerdir; (iv) muhkem mânâsı kendiliğinden anlaşılabilir ayetler, müteşâbih anlaşılması için haricî bir karine gerektiren ayetlerdir.<sup>88</sup>

Sünnî müelliflere ait kitaplarda bir kısmı sahabe ve tâbiîn âlimlerine nispet edilen bu tanımlar, muhkem ve müteşâbih kavramlarının delâleti hakkında hiçbir zaman ittifak oluşmadığını göstermektedir. Esasen aynı hüküm Mu'tezile için de geçerlidir. Zira İmam el-Eş'arî'nin naklettiğine göre Vâsîl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd'e (ö. 144/761) göre muhkemler Allah'ın fâsıklara vereceği cezayı bildirdiği ayetlerdir.

<sup>86</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 362-363.

<sup>87</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV. 21.

<sup>88</sup> Bkz. Bedrüddîn Muhammed b. Abdullâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, Beyrut trz., II. 68-70.

"Kim bir mü'mini kasten öldürürse..." (Nisâ 4/93) ayeti ve buna benzer va'id ayetleri muhkem grubuna dahildir. Müteşâbihler ise Allah'ın, muhkem ayetlerdekini aksine günahkâr kullara vereceği cezayı gizlemesi, açıkça ifade etmemesidir.

Ebû Bekr el-Esamm'a (ö. 200/816) göre muhkemler, mânâsını anlamak için fazla bir çabaya ihtiyaç hissettirmeyecek derecede açık hüccetler anlamına gelir. Allah'ın dünyevî ve uhrevî azaba uğrayan geçmiş milletler hakkındaki bildirimlerinin yanı sıra Arap müşriklere ilişkin beyanları, onları bir kan pıhtısından yarattığını ve sudan onlar için yeryüzünde meyveler ve otlaklar var ettiğine dair ifadeleri gibi, mânâ ve maksadı açık olan ayetler muhkemdir. Allah'ın, "Muhkem ayetler Kitabın anasıdır" şeklindeki beyanı, "Muhkem ayetler kitabın temelidir. İşte bu temel üzerinde imal-i fikirde bulunduğu zaman Hz. Peygamber'in size getirmiş olduğu tüm mesajların Allah katından gelen bir hak ve hakikat olduğunu anlarsınız" anlamındadır. Müteşâbihlere gelince; Allah'ın ölüleri dirilteceğine, kıyametin kopacağına ve kendisine isyan eden cezalandıracağına ilişkin beyanları bu kapsamda yer alır. Bağdat Mu'tezilesi âlimlerinden Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin (ö. 240/854) telâkkisine göre ise Kur'an'ın muhkemlerinden maksat, te'vile ihtiyaç duymayan ve literal formu muhtemel mânâlara açık olmayan ayetlerdir. Müteşâbihler ise literal açıdan çeşitli mânâlara muhtemel olan ayetlerdir.

Bütün bu görüşlerin dışında bazı Mu'tezilîler nüzul dönemindeki Yahudilerin aklını karıştıran hurûf-ı mukatta'ayı, bazıları ise Kur'an kıssalarındaki benzeşmeleri (iştibâh) müteşâbih olarak değerlendirmişlerdir. Diğer taraftan Mu'tezilî âlimler Âl-i İmrân 3/7. ayette geçen *vemâ ya'lemü te'vilehü illallâh ve'r-râsîhüne fi'l-ilm* ifadesinin yorumunda da görüş birliğine varamamışlardır. Bir grup Kur'an'daki müteşâbihlerin te'vilini sadece Allah'ın bildiğini ve bu bilgiye hiç kimseyi muttali kılmadığını savunurken, diğer grup mezkûr ifadedeki *vav* harfini atıf kabul ederek müteşâbihlerin te'vilini ilimde derinlik sahibi olan âlimlerin de bilebilecekleri fikrini benimsemiştir.<sup>89</sup>

Kâdî Abdülcebâr bütün bu görüşler arasında şunu tercih etmiştir: Muhkem, mânâsı zâhirinden açıkça anlaşılabilir ayetler, müteşâbih ise mânâsı zâhirinden anlaşılabilir ve maksûd olan mânânın keşfi için bir karineye ihtiyaç duyulan ayetlerdir. Karine ya aklî ya da naklî (sem'î) olur. Naklî karine ise, ya müteşâbih lâfız ve ifadenin geçtiği ayetin başında veya sonunda, ya aynı surenin bir başka ayetinde, ya bir başka surede ya da Hz. Peygamber'in sözlü veya fiilî sünnetinde veyahut ümmetin icmânda bulunur.<sup>90</sup>

Müteşâbih kavramını bu şekilde içeriklendiren Kâdî Abdülcebâr, Sünnî âlimlerin genellikle müteşâbih kategorisinde mütalâa ettikleri hurûf-ı mukatta'ayı muhkem addeder ve "Allah'ın kitâbında mükellefin anlaması muhal olan hiçbir ifade yoktur" önermesine istinaden bu harflerin müteşâbih sayılmayacağını söyler. Bu konuda, hurûf-ı mukatta'anın başında buldukları surelerin isimlerine işaret ettiğine ilişkin görüşü tercih eden Kâdî ayrıca, "Allah bu harflerle kelâmının insanları aciz bırakacak derecede bir fesahate sahip olduğunu beyan etmek istemiştir" şeklindeki telâkkiyi de makbul addeder.<sup>91</sup>

Kâdî Abdülcebâr yine bu konu kapsamında dile getirilen, "Allah niçin Kur'an'ın bir kısmını muhkem bir kısmını müteşâbih kıldı?" şeklindeki bir soruya da şöyle cevap verir: "Biz Allah'ın adalet ve hikmetini hiçbir ihtimale açık olmayan bir

<sup>89</sup> Bkz. Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980, s. 222-224.

<sup>90</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 600.

<sup>91</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 16-17.

kesinlikte bildiğimizde, O'ndan sâdir olan fiillerin mutlaka bir hikmet içerdiğini de bilmiş oluruz. Bizimle aynı safta yer alanlar (ashâbunâ) bu hikmetin çeşitli yönlerinden söz etmişlerdir. Her şeyden önce Allah Teâlâ bizi müteşâbihler üzerinde düşünmekle mükellef kılmış ve buna teşvik etmiştir. Buna karşın bize taklidi yasaklamıştır. O Kur'an'ın bir kısmını muhkem bir kısmını müteşâbih kılmış olmakla, bizi araştırma ve incelemeye de sevk etmiş, dolayısıyla cehalet ve taklitten alıkoymuştur. İkinci olarak, Allah Kur'an'da muhkem ve müteşâbih ayetlere yer vermekle bize daha ağır bir sorumluluk yüklemeyi, dolayısıyla daha fazla sevaba nail olmamızı dilemiştir. Üçüncü olarak, Allah Kur'an'ın en üst düzeyde fasih olmasını ve böylece onun Hz. Peygamber'in nübüvvetine delâlet ettiğinin bilinmesini istemiştir. Ancak bu fesahat, Kur'an'daki lâfızları salt hakikî mânâlarında kullanmakla gerçekleşmez. Yanı sıra mecaz ve istiare gibi söz sanatlarını da kullanmak gerekir. Bu yüzdendir ki Allah, gerek Arapların dilsel kullanımıyla çok yakından benzeşen ve aynı zamanda ilâhî kelâmın mucizeliğini çok daha güzel bir şekilde ortaya koyan bu [mecâzî] anlatım tekniğini kullanmıştır."<sup>92</sup>

Kâdî Abdülcebâr, "Müteşâbihlerin tevlini sadece Allah bilir; dolayısıyla insanoğlunun bu konuda bilgi sahibi olması ve müteşâbihlerdeki maksadı anlaması imkânsızdır. Kullar müteşâbihler konusunda sadece iman etmekle mükelleftir." şeklindeki görüşe de iştirak etmez. "Çünkü", der Kâdî, "müteşâbihin te'vilinin insanlar tarafından bilinmesinin imkânsızlığından söz etmek, Allah'ın Kur'an'ı anlamsız olarak indirdiği, dolayısıyla abesle iştiğal ettiği sonucuna götürür. Oysa Allah, diğer bütün fiillerinde olduğu gibi, mutlak surette mükellefe yönelik bir maksada mebnî olarak hitap eder. O, Hz. Peygamber'e vahyettiği mesajında kulların menfaat ve maslahatını gözetmiştir. Bu yüzden, Araplara Arapça olarak inzal ettiği kelâmındaki mânâ ve maksadın insanlar tarafından anlaşılması gerekir. Allah bize konuşup anlaştığımız bir dille hitap etmiş ve hitabının inanan insanlar için şifa, hidayet ve rahmet olduğunu bildirmiştir. Mânâ ve maksadı anlaşılmayan bir hitabın hidayet ve rahmet oluşundan söz etmek olası mıdır?"<sup>93</sup>

Muhkem ve müteşâbih, zâhirde birbirine zıt gözüktüğünde dilsel ve aklî delillere başvurarak müteşâbihin muhkeme hamledilmesi gerekir.<sup>94</sup> Bu noktada akla çok büyük bir rol atfedilir. Peki, akıl nedir? Mu'tezilî âlimler tarafından; (i) hakikatin bilinmesini sağlayan kaynak, (ii) insanı diğer varlıklardan ayıran ve nazarî bilgilerin öğrenilmesini sağlayan bir güç, (iii) kötü şeylerden alıkoyma ve iyi şeylere yönelten bilgi, (iv) zaman içinde kazanılan ve insana yapıp etme imkânı veren bilgilerin tamamı olarak tarif edilen akıl, Allah'ın tevhid ve adalet gibi sıfatlarına ilişkin tümel hükümlere ulaşma yetisine sahiptir. Yine akıl, genel olarak iyilik ve kötülüğü (hüsun ve kubuh) bilme kudretine de sahiptir. Şeriat sadece aklen bilinebilir olan vecibelerin şerh ve izahını yapar; ayrıca aklen bilinmesi mümkün olmayan namaz, oruç, zekât gibi dinî mükellefiyetlerin icra keyfiyetlerini açıklar.<sup>95</sup>

Madem ki Allah insanı yaratmış ve ona sorumluluk yüklemiştir. Bu sorumluluğun gereklerini yerine getirme söz konusu olduğunda, insanın bu konuda gerekli olan her türlü donanımına sahip olması gerekir. Allah insana dinî mükellefiyetin gereklerini

<sup>92</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 599-600.

<sup>93</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 13-14 (Metin özetlenerek aktarılmıştır).

<sup>94</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 25.

<sup>95</sup> Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-Aklî*, s. 60.



yerine getirme noktasında gerekli olan her imkânı sunmuş; ona tercihte bulunma kudreti verdiği gibi, neyle mükellef kılındığını bilme yetisi de vermiştir. İşte, dünyevî düzlemdeki tüm yapıp etmelerden sorumlu tutulmanın, yani sevap ve ikaba müstehak olmanın menâtı, insandaki bilme ve bilerek tercihte bulunma kudretidir. Bu yüzden, insan ve mükellefiyet söz konusu olduğunda, akıl bir zorunluluktur.<sup>96</sup> Kısaca, akıl kesin bir bilgi kaynağı olup nakle (şer') mukaddemdir. Yani, nasları anlama ve yorumlamada akıl önce nakil sonra gelir. Dolayısıyla, naklî (sem'î-şer'î) delil aklî delile tâbidir.<sup>97</sup>

Aklî delilin asıl, naklî-şer'î delilin fer' kabul edilmesi, bu iki delil arasında çelişki olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, akıl ve nakil birbirine muvafıktır. Kaldı ki, Kur'an da tamamen aklın prensiplerine uygun beyanlar içerir. Diğer bir deyişle, Kur'an'da ifadesini bulan tevhid, adalet vb. temel öğretilerle ilgili beyanlar, aklın prensiplerini teyit eder niteliktedir.<sup>98</sup> Bu itibarla, akli nakle hakem kılmak ve genelde dini, özeldense Kur'an'ı anlayıp yorumlamada esas itihaz etmek gerekir.

Tekrar muhkem-müteşâbih konusuna dönersek, Mu'tezile ısrarla müteşâbih ayetlerin muhkem ayetlere hamledilmesi gerektiği tezini savunur. Peki, müteşâbih ayetlerden maksat nedir? Kolayca tahmin edileceği gibi, zâhirî mânâları itibarıyla Mu'tezile'nin beş temel ilkesiyle çelişen ayetler müteşâbihtir. Sözgelimi, zâhirî mânâlarının esas alınması hâlinde teşbih ve teccim fikrine götüren haberî sıfatlarla ilgili ayetler müteşâbih olup mutlaka tenzihî dil ekseninde te'vil edilmelidir. Yine, Allah'a nispet edilmesi mümkün olmayan çirkin fiilde bulunmak, kulların fiillerini yaratmak ve onları dalâlete sevk etmek gibi mânâlar içeren ayetler de adalet ilkesi çerçevesinde yorumlanmalıdır.

İşte tam bu noktada Ebû Müslim el-İsfahânî şöyle der: "Kur'an'daki müteşâbihler, "Firavun kavmini saptırdı, onlara doğru yolu göstermedi" (Tâ-hâ 20/79), "Sâmîrî onları saptırdı" (Tâ-hâ 20/85), "Allah (bu misalle) ancak fâsıkları saptırır" (Bakara 2/26) gibi muhkem ayetlerdeki -bu ayetlerde hak ve hakikatten saptırma fiilinin Allah'tan değil insanlardan sâdir olduğuna dikkat edilmelidir!- açık beyanlar çerçevesinde te'vil edilmelidir. Aksi takdirde, Allah'ın Âl-i İmrân suresi 3/7. ayetteki, "Kalpleri hak ve hakikatten sapmaya meyilli onlalar, sırf kafaları karıştıracak şeyler bulmak ve istedikleri gibi yorumlamak maksadıyla ilâhî kelâmın müteşâbihlerine uyarlar" hitabının muhatapları olmak kaçınılmazdır. Nitekim, fitne ihdas etmek ve Kur'an'ı keyfî şekilde yorumlamak istemiyle sırf müteşâbih ayetlerle meşgul olanlar, "Biz bir memleketi helâk etmeyi istediğimiz zaman o memleketin refaha gömülmüş seçkinlerine emrederiz / son uyarılarımızı iletiriz..." (İsrâ 17/16) ayetini, "Allah onları helâk etmiş, fâsık olmalarını istemiş ve mahlûkatını helâk etmek için sebep aramıştır" şeklinde izah etmişlerdir. Halbuki Kur'an'ı bir hidayet rehberi olarak gönderen ilâhî irade, "Allah size zorluk değil kolaylık diler" (Bakara 2/185) ve "Allah [bütün bu hakikatleri] size açıklamak, öncekilerin [doğru] hayat tarzlarına sizi yöneltmek ve size bağışlayıcılığı ile yaklaşmak ister..." (Nisâ 4/26) buyurmuştur. Yine bu fitneci çevreler, "Ahirete inanmayanlara gelince, biz onların yapıp ettiklerini kendilerine güzel göstermişizdir. Bu yüzden bocalayıp durmaktadırlar" (Neml 27/4) ayetini, "Allah onlara inkâr içinde bocalamayı cazip kıldı; dolayısıyla onlar da Kur'an'daki hükümleri nakzedip bozdular" tarzında yorumlamışlardır. Oysa burada anlatılmak istenen husus, "Bir toplum kendisini

<sup>96</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî (et-Teklîf)*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr - Abdülhalîm en-Neccâr, Kahire 1965, XI. 372.

<sup>97</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî (İ'câzû'l-Kur'ân)*, nşr. Emîn el-Hûlî, Kahire 1960, XVI. 354.

<sup>98</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, IV. 174; XVI. 403.

*değiştirmedikçe Allah da o toplumu değiştirmez*" (Ra'd 13/11) ve "Biz halkı zalim olmayan bir ülkeyi kesinlikle helâk etmeyiz" (Kasas 28/59) ayetlerinde beyan edilen gerçeğin tâ kendisidir. Kaldı ki Allah, Fussilet suresi 41/17. ayette, "Semûd kavmine gelince, biz onlara da doğru yolu gösterdik. Ama onlar karanlığı (dalâlet) aydınlığa (hidayet) tercih ettiler" buyurmuş; İsrâ suresi 17/15. ayette ise, "Her kim doğru yolu tercih ederse, bu tercihi kendi hayrına olacaktır. Her kim de hak yoldan saparsa, zararı kendisine dokunacaktır. Zira kimse kimsenin yükünü taşıyacak değildir. Biz, [kendilerine] bir elçi göndermeden [yaptıkları haksızlıklardan ötürü] hiçbir topluma azap etmeyiz" demiştir. Yine Allah, Hucurât suresi 49/7. ayette imanı sevdirip inkârı, haktan sapmayı (fısk) ve isyanı çirkin gösterdiğini bildirmiştir. Böyle bir Allah nasıl olur da inkârdan kaynaklanan bir aymazlığı insanların gözünde cazip kılabilir?"<sup>99</sup>

Fahreddîn er-Râzî bu münasebetle, "İşte Ebû Müslim'in söyledikleri" der ve ekler: "Keşke onun kendi mezhebine muvafık olan ayetleri muhkem, muvafık olmayan ayetleri niçin müteşâbih addettiğini bilseydim. Ve yine onun kendi mezhebine muvafık olan ayetleri zâhirine göre, muvafık olmayan ayetleri ise zâhirinden farklı şekilde anlamaya gayret etmesinin niçinini de bilseydim..."<sup>100</sup>

Hiç şüphesiz, Râzî bu serzenişinde çok haklıdır. Zira, İsfahânî, burada kendi mezhebinin temel görüşleriyle (usûl-i hamse) bağdaşmayan ayetleri müteşâbih, diğerlerini muhkem addetmek gibi sübjektif bir tutum sergilemiştir. Evet, bunda hiç kimsenin kuşkusu yoktur; ama aynı sübjektivite Sünnîler için de söz konusudur. Çünkü Sünnî müfessirler de -tıpkı İsfahânî ve diğer Mu'tezilî müfessirler gibi- muhkem ve müteşâbih ayetleri mezhebî ön kabullerine göre kategorize etmişlerdir. Bu itibarla, Râzî'nin serzenişindeki haklılık, sadece kendince ve kendi mezhebince bir haklılıktır.

## SONUÇ

Mu'tezile, hicrî II. asrın ilk yarısında Basra'da ortaya çıkan ve yaklaşık iki asır boyunca İslam düşüncesini derinden etkileyen bir kelâm mektebidir. Hatta denebilir ki, Mu'tezile belli ölçüde Ehl-i sünnet kelâmının dahi varlık sebebidir. Mamafih, Sünnî gelenekteki Mu'tezile algısı son derece menfidir. Bu menfi algının ana kaynağı, Mu'tezile'yi heretik bir fırka sayarak tahkir, tezyif, hatta tekfir eden Bağdâdî, Malatî ve İsfahânî gibi Sünnî müelliflere ait klâsik mezhepler tarihi kitaplarından başkası değildir. Anılan müelliflerin kitaplarındaki dışlayıcı anlayış maalesef tefsir tarihine de yansıtılmış ve nihayet, "Dinde akli nakle mukaddem kılan Mu'tezile, Kur'an'ı kendi mezhebî kabullerine kurban etmiştir" şeklindeki hüküm, Sünnî çevrelerde adeta bir kazıyye-i muhkeme gibi addedilir olmuştur.

Mu'tezilî âlimler özellikle kelâm ve tefsir sahasında çok sayıda eser vermişler; fakat bu eserlerin çok büyük bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Mezhep taassubu başta olmak üzere, Bağdat'ın Moğollar tarafından tahrip edilmesi, yangınlar, seller ve sair afetler gibi muhtelif faktörler sebebiyle heder olan bu mirasın kıymetini idrak etmek, daha doğrusu, ümmetin ne kadar zengin bir ilmî mirastan mahrum kaldığını anlamak için, Fahreddîn er-Râzî'nin Ebû Ali el-Cübbâî, Esamm ve Ebû Müslim el-İsfahânî gibi Mu'tezilî müfessirlerin günümüze ulaşmayan tefsirlerinden aktarmış olduğu yorum örneklerine göz atmak yeterlidir. Nitekim, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'nin öteden beri Sünnî müfessirlerce hem zemmedilip hem de vazgeçilmez bir başvuru

<sup>99</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VII. 174.

<sup>100</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VII. 175.

kaynağı olarak kullanılması, Mu'tezilî tefsir mirasına ilişkin kanaatimizin bir abartı olmadığını yeterince teyit etmektedir.

Mu'tezile'ye göre tefsir, Kur'an'ın diline ve muhtevasına vâkif olmayanlara ilâhî mesajı aktarmak için zorunlu bir faaliyettir. Ancak bu faaliyet sıradan insanların değil uzmanların işidir. Bu konuda yeterli ilmî donanıma sahip olmayan mükelleflere düşen görev, Kur'an'ın Allah tarafından gönderildiğine, muhkem ve müteşâbih ayetler arasında muvafakat olduğuna, ilâhî kelâmı hiçbir çelişki ve yalan bulunmadığına, her türlü eksiklik ve fazlalıktan masun olduğuna inanmaktan ibarettir.

Halku'l-Kur'ân teorisi, Mu'tezile'nin tefsir anlayışında merkezî öneme sahiptir. Bu teoriye göre Allah'ın kelâmı insanlara ait kelâmdan farklı bir mahiyete sahip değildir. Dolayısıyla Kur'an pekâlâ açık, anlaşılabilir ve anlamı tüketilebilir bir kelâmdır. Böyle olmak zorundadır; çünkü Allah bu kitabı biz insanların anlaması için göndermiştir. Öyleyse, hiç kimse, Allah'ın kullara yönelik hitabındaki maksat ve muradının anlaşılmaz olduğunu söyleyemez. Aksi hâlde, ilâhî hitap büsbütün anlamsız ve faydasız bir söz mecmuasından ibaret olur. Oysa Kur'an mübîn bir kitap/hitap olup gerçek mânâ ve muhtevası kulların idrak sınırlarını aşmaz. Kur'an'ın mânâsında aslolan, lâfzın dil kuralları çerçevesinde delâlet ettiği ilk anlamdır. Bu yüzden, hiçbir delile dayanmaksızın lâfzı zâhirinden başka bir mânâyâ hamletmek caiz değildir.

Mu'tezile'nin tefsir usûlüne göre, müfessir adayının öncelikle Arapça'yı bilmesi gerekir. Ancak sadece Arapça'yı bilmek yetmez. Yanı sıra ulûm-i dîniyyeyi de bilmek gerekir. Kur'an'ı doğru anlayıp yorumlamak için yalnızca bu ilimleri bilmek de kifayet etmez. Bu konuda özellikle tevhid ve adalet ilkesini, yani Allah'ın mutlak birliği ve O'nun her türlü teşbih ve tecsimden tenzih edilmesi gerektiği ilkesi ile zât-ı ilâhiyenin âdil olduğu ve asla çirkin fiilde bulunmadığı prensibini hakkıyla bilmek ve özümsemek gerekir. İşte bütün bu bilgilere vâkif olunduktan sonra, zâhirî anlam cihetinden tevhid ve adalet ilkesine ters düşen ayetler müteşâbih kategorisinde değerlendirilmeli ve Kur'an'ın müteşâbihâtı bu iki ilkeye mutabık olan muhkemâta hamledilmelidir.



# 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 açılma 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*."<sup>1</sup> Bu durumu besleyen bir başka unsur da, dinin değişmez alanları (*azimet*) ile yorumlanabilir alanlarına (*ruhsat*) yönelik her iki eğilimin yaklaşım farklılığıdır.<sup>2</sup> Dinin değişmez alanını genişleten ve yorumdan kaçınan literalist yaklaşımın "*muhafazakâr*" eğilime karşı, dinin yoruma 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

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

<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup>

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"nin 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.<sup>4</sup> 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 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.<sup>5</sup> 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 Hıristiyanlarda<sup>6</sup> örnekleri görülen İslam'ın "dışa açık cephesini" temsil ederler.<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup>

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-

<sup>3</sup> 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.

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> 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.

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

<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup>

Müslümanların yabancı kültür ve inançlarla ilk ciddi karşılaşması Basra ve Kûfe gibi kozmopolit nüfusları barındıran garnizonlarda gerçekleşmiştir.<sup>11</sup> 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

<sup>9</sup> 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. Umeire, 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.

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

<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup> Dolayısıyla Aristo'nun kitapları tercüme edilmeden neredeyse bir asır önce ilk tercüme edilen eserler Hermetik eserlerdi.<sup>15</sup> Bunun yanında Kûfe ve Basra'da yaşayan yaklaşık 7000 Yahudi,<sup>16</sup> Bâbil dinlerinin (*Madaizm, Mitraizm ve Mandaizm*) etkisinde Gnostikleştikleri ve Hermetikleştikleri kabul edilir.<sup>17</sup>

Yabancı inançların tesiriyle başlayan ilk kelâm tartışmaları, teccîm düşüncesinin Hıristiyan, Yahudi, Gnostikler, Stoik felsefenin etkisindeki Deysânîler gibi Helenistik dönem akımlarında oldukça yaygın olduğundan,<sup>18</sup> "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,<sup>19</sup> hatta öğrencilerinin bazılarını Horasan ve Ermeniye bölgesine bu tür düşüncelerle mücadele etmesi için göndermişti.<sup>20</sup> Bütün Doğu İslam topraklarında yürütülen bu mücadele ile Seneviyye'nin hezimete uğratıldığı ve İslamî akidenin üstünlüğünün sağlandığı rivayet edilir. Manici Dûalizm ve pa-

<sup>12</sup> Bu durumu Câhîz, 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.

<sup>13</sup> 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.

<sup>14</sup> Sâid Endelûsî, s. 95.

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

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

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

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

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

<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup>

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.<sup>22</sup> İlk Mu'tezilî şeyhlerinden Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvân ve Vâsıl b. Atâ, kozmopolit bir nüfus ve inanç mozağine 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.<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup>

Hicrî II/VII. asrın ortalarında, yoğun olarak Irak'ın bataklık bölgesinde (*Sevad*) ve buraya yakın olan Basra ve Kûfe'de yaşayan *Deysânîyye*,<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup> Aynı zamanda Nebâtî teolojisinin takipçileri ve Ârâmî alfabetini iyi bilen *Deysânî*ler, İncil'in ilk Arapça çevirisini de yapmışlardır.<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup> Allâf ile Nazzâm'ın en güçlü rakiplerinden olan bu şahıs, *Deysânî*lerin öğretilerini yaymak için şu kitapları tercüme etmiş-

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

<sup>22</sup> Neşşâr, II, s. 165-166, 173.

<sup>23</sup> İbnü'l-Murtazâ, s. 150.

<sup>24</sup> İbnü'l-Murtazâ, s. 148.

<sup>25</sup> 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.

<sup>26</sup> İbn Nedîm, s. 401-402.

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

<sup>28</sup> Hayyât, s. 41.

ti: *Kitâbü'n-Nûr ve'z-Zulme, Kitâbü'l-Muharrîk ve'l-Cemâd, Kitâbü'r-Rûhâniyeti'l-Hakk*.<sup>29</sup> Gerçek şu ki Mazdek, Mani ve Zerdüştlükle 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.<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup> İslam öncesi dönemde gerek Sâsânîler, gerek Bizans imparatorları, gerekse Hıristiyan ve Zerdüşti idareciler tarafından hiçbir zaman müsamaha edilmeyen Maniheistler, tarihlerinin her döneminde ağır takibata uğramışlar ve cezalandırılmışlardır.<sup>32</sup> 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.<sup>33</sup> 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.<sup>34</sup>

<sup>29</sup> İbn Nedîm, s. 402.

<sup>30</sup> 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, "İbnu'l-Mukaffâ" *DiA*, s. 131; M. Chokr, 270-274.

<sup>31</sup> **Zındıklık:** Mani'nin Zerdüş'tün 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<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> 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.

<sup>32</sup> 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.

<sup>33</sup> 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.

<sup>34</sup> 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.<sup>35</sup> 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.<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup> 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:<sup>38</sup> "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 kaçırıyorlar." 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.<sup>39</sup> Bîrûnî de "Maniheizm Hıristiyanlığa benzer" tespitinde bulunur.<sup>40</sup>

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

<sup>35</sup> Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Sımâru'l-Kulûb*, nşr. Ebu'l-Fazl İbrâhim, Kahire-1965, s. 138-138.

<sup>36</sup> 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.

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

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

<sup>39</sup> 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.

<sup>40</sup> 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.<sup>41</sup> Tam bu dönemde İslam toplumu "sözlü kültürden" "yazılı kültüre" geçmeye başlar.<sup>42</sup> Ancak bu değişimi daha erken fark eden ve harekete geçen Maniheiztler olmuştur; Arapça ve yazılı edebiyatı öğrenen yazılı kültür alanında hakimiyet kurmaya başlamışlardı.<sup>43</sup> Usta cedelci Manî rahipleri yazdıkları eserlerde Manî'nin Eski Ahid'e yönelttiği eleştirinin benzerlerini uygulayarak İslam'a karşı eleştirel apolojiler yayıyorlar,<sup>44</sup> Müslümanlar ile ateşli tartışmalara giriyorlar, İslamî söylem ve kavramlarla Sâsânî kültürüne dair eserleri Arapça'ya tercüme ediyorlardı.<sup>45</sup> 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.<sup>46</sup> Aslında İslam kültür dairesine tercüme edilen ilk eserler bunlardı. Bu eserlerden bazıları şunlardır:<sup>47</sup> 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 *Sifru'l-Esrâr* kitabı. Marsiyonculara karşı yazılmış, nur ve zulmet diyalektiğini anlatan *el-Kenz*. Tanrı-âlem, melek-cin ve İran efsanelerinden bahseden *Sifru'l-Cebâbira* (Devlet kitabı). *Kitâbü Faraqatmâ* (Proğmatia), *Kitâbü Subhu'l-Yakîn* (Kesinliğin Sabahı), *Kitâbü Te'sîs* (Temeller kitabı) vs.

Farsça'dan yapılan ilk tercümelerin 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

<sup>41</sup> 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.

<sup>42</sup> 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.

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

<sup>44</sup> Melhem Chokr, Kur'an'a yönelik Maniheiztlerin 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.

<sup>45</sup> Câhiz, *el-Hayavân*, I, 55.

<sup>46</sup> Hamilton Gibb, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, trc. Hayrettin Yücesoy, İstanbul-1992, 24. Maniheiztlerin 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.

<sup>47</sup> 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.<sup>49</sup> 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.<sup>50</sup> Böylece Maniheistler, Abbâsîler zamanında İran milliyetçiliği (*Şuûbiyye*) ile de bütünleşerek Abbâsî devleti ve Müslüman toplumun geleceği için bir tehlike haline aldı.<sup>51</sup> Bu gelişmeler üzerine halife Mehdî bunlara karşı amansız bir mücadeleye girişti.<sup>52</sup> Bunun için "*Dîvân-ı Zenâdîka*" adında bir divan kurdu ve başına da "*Sahbu'z-Zenâdîka*" atayarak Mâniheistlerin peşine düştü.<sup>53</sup> Ayrıca Mehdî'nin siyasî kovuşturma ve cezalandırma yanında fikrî bir mücadelenin de kaçınılmaz olduğunu görerek; "*mütেকellimlere, zındıklara karşı kitap yazmaları için emir verdiği*" aktarılır.<sup>54</sup>

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.<sup>55</sup>

*İkincisi*, bu ilhad hareketine karşı Abbâsîler daha önceki tecrübelerinden dolayı Mu'tezile önderlerini desteklemişlerdir. Belki de Mu'tezile'yi iktidara taşıyan sebeplerden biri bu destekti. 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-Etubbâ*, 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.<sup>56</sup> 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.<sup>57</sup>

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.<sup>58</sup> "Tevhid ve Mülhidlere Cevap" kitabında Mecûsî ve Düalistlere cevap verirken, *el-Hucce* kitabında Dehrîlerin 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.<sup>59</sup> 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."<sup>60</sup>

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

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

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

<sup>58</sup> 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.

<sup>59</sup> A. S. Neşşâr, II, 277.

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

<sup>61</sup> İbn Nedîm, s. 203.

<sup>62</sup> İbnü'l-Murtazâ, s. 156.

kir.<sup>63</sup> İbnü'l-Murtazâ, Allâf'ın sadece yaptığı tartışmalarla ilgili 60 kitap yazdığını,<sup>64</sup> Malatî ise bu tartışmalarda önüne çıkan 2200 mesele hakkında muhaliflerine cevaplar verdiğini<sup>65</sup> 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.<sup>66</sup> Hayyât'ın Nazzâm'ın Deysânîlerle ilgili bir tartışmayı aktardıktan sonra söylediği şu sözler onların yaptığı işi en özlü bir şekilde tanımlar:<sup>67</sup> " *Dünya ehli mal-mülk ile uğraşp dünyanın tadını çıkarırken, İbrâhim en-Nazzâm mülhithlere cevap yetiştiriyordu. Eğer o ve arkadaşları olmasaydı, mülhithlerin 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.<sup>68</sup> 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.<sup>69</sup>

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

<sup>63</sup> 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.

<sup>64</sup> İbnü'l-Murtazâ, s. 156

<sup>65</sup> 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.

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

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

<sup>68</sup> Hayyât, 72.

<sup>69</sup> 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 hapistedir" 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.<sup>70</sup>

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.<sup>71</sup> 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.<sup>72</sup> Tar-

<sup>70</sup> 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.

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

<sup>72</sup> *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.<sup>73</sup> 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.<sup>74</sup> *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.

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

<sup>74</sup> 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.<sup>75</sup>

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.<sup>76</sup> 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.<sup>77</sup> 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.<sup>78</sup>

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.<sup>79</sup> Mesela; cevher-araz kavramından hareketle Allah'ın metafizik birliğini ve sıfatlarını bütünüyle Kur'an'a dayanmadan felsefî bir söylem ve rasyonel bir izah tarzı

<sup>75</sup> D. Gutas, 71.

<sup>76</sup> Câbirî, 314.

<sup>77</sup> 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.

<sup>78</sup> 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.

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

içinde ortaya koydular.<sup>80</sup> 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.<sup>81</sup> Bu bakımdan Mu'tezile kelâmcılarının kullandığı kavramların ve fikirlerin İslam öncesi geçmişi, özellikle de Yunan felsefesindeki benzerlikleri araştırmak oldukça ilgi çekicidir.<sup>82</sup>

Benzer bir gelişme de yine Aristo'nun "Fizik" kitabının tercüme edilmesinde yaşanmıştır.<sup>83</sup> 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.<sup>84</sup>

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 mühlitlerin İslam inancında şüphe uyandırmak amacıyla Yunan filozoflarından tercüme yaptıklarını söylemesi, Maniheistlerin tabiatçı filozofları kendi argümanlarını güçlendirmek amacıyla yaptıkları tercümelere delâlet eder.<sup>85</sup> 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.<sup>86</sup> 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.<sup>87</sup> Bunlarla tartışan Mu'tezile kelâmcıları muâzırları ile başa

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

<sup>81</sup> Neşşâr, 213.

<sup>82</sup> 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.

<sup>83</sup> 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.

<sup>84</sup> 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.

<sup>85</sup> K. Abdülcebbar, I, 75-76.

<sup>86</sup> Câbirî, s. 327.

<sup>87</sup> 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 Pansée 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.<sup>88</sup> 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.<sup>89</sup> 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, Mehdi 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.<sup>90</sup> Dolayısıyla felsefî eserlerin yoğun olarak tercüme edilmesinin en anlaşılır izahı, İslam'ı yabancı inanç ve düşüncelere karşı korumak için en avantajlı yol olarak görülmesidir.<sup>91</sup> 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 tabii 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 tabii ilimlere açan ve kelâmın felsefeye dayanmasına öncülük eden ilk Mu'tezile kelâmcısı Hüzeyl Allâf, felsefeye ve aklî ve tabii 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

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

<sup>89</sup> M. Fahri, s. 4.

<sup>90</sup> M. Demirci, s. 38-39.

<sup>91</sup> H. Gibb, s. 85-86.

İslâm düşüncesinin yakınlaşmasında etkili olmuştur.<sup>92</sup> 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 tercümele devrinde yetişmiş Mu'tezile önderleri yaratılışı "*kumûn*" (çekirdek), "*zuhûr*", "*tafra*", "*tevellüd*" "*zerre*"(atom) kavramlarıyla açıklıyorlardı.<sup>93</sup>

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.<sup>94</sup> Bu konuda Basra ve Bağdat okulları arasındaki görüş ayrılıklarını ve tartışmaları şimdilik kelâmcılara bırakarak<sup>95</sup> diyebiliriz ki Mu'tezile kelâmının tabiata bağlı olarak kurulması sonuçta tabiatı bilmeyi, o da tabii 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,<sup>96</sup> tarihte ilk defa genel evrim teorisinin temellerini atmıştır.<sup>97</sup>

Tercümelerden sonra Abbâsî toplumunda oluşan bilgi ve düşünce seviyesinden en fazla nasiplenen ve kendi geleneğini de bu birikim üzerine oturtan Mu'tezile çevrelerin tabii 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-

<sup>92</sup> M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 7.

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

<sup>94</sup> 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.

<sup>95</sup> 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.

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

<sup>97</sup> 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;<sup>98</sup> "Yunanlılar zamanında kısa bir sürede Bizans (Roma) imparatorluğu döneminde felsefî bilimler 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.<sup>99</sup> 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.<sup>100</sup>

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.<sup>101</sup> 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-

<sup>98</sup> Mes'ûdî, *Mürâcü'z-Zeheb*, I, 329.

<sup>99</sup> 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.

<sup>100</sup> Câbirî, s. 171.

<sup>101</sup> 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.<sup>102</sup> 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 hükümranlılığı 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.<sup>103</sup> Onun zamanında Mu'tezile Selçuklu imparatorluğunun hâkim olduğu alanlarda yayılma imkânı bulmuştu.<sup>104</sup> 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.<sup>105</sup> 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."<sup>106</sup>

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."<sup>107</sup>

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

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

<sup>104</sup> 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.

<sup>105</sup> 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.

<sup>106</sup> 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.

<sup>107</sup> 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.<sup>108</sup> I. Gıyâseddin Keyhüsrev ise İslam filozofu İbn Sînâ'ya büyük hayranlık duyuyordu.<sup>109</sup> II. Kılıç Arslan'ın büyük oğlu Süleyman Şah da babası gibi felsefî konulara ilgi duyuyor ve felsefe ile ilgilenenleri himaye ediyordu.<sup>110</sup> Bütün bunları Mu'tezile'nin Anadolu topraklarına taşıdığı felsefî ve tabiî bilimlerin tezahürü olarak değerlendirmek gerekir.<sup>111</sup>

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.<sup>112</sup>

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

<sup>108</sup> 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.

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

<sup>110</sup> İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, XII, 196.

<sup>111</sup> 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.

<sup>112</sup> 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.

# MU'TEZİLÎ DÜŞÜNCEDE DİNAMİZM VE MU'TEZİLE DÜŞÜNCESİNİN İSLAM TOPLUMUNU DÖNÜŞTÜRMEDEKİ ETKİSİ

Ahmet ERKOL\*

## **DYNAMISM IN THE MU'TAZILI THOUGHT AND ITS EFFECT IN TRANSFORMING THE MUSLIM COMMUNITY**

Mu'tazilah is one of the sections which attach much importance to reason in the Islamic teology. Owing to the rationlist approchs, they have undertaken an important mission both in muslim society and against the non-muslims. Within the context of their five principles they attempted to give a form to the Islamic community. In this article, the effects of Mu'tazilah on the Islamic thought and their contributions to the Muslim community have been studied.

### **Giriş**

Her düşüncenin, içinden çıktığı toplumun rengini taşıması doğal bir durumdur. Kur'an'da her kavme vahyin kendi dilleriyle gönderildiğinin ifade edilmesi bu durumu ifade etmektedir. Anlamlar sözcüklerde gizlidir, bir başka ifade ile zorunlu olarak bir şey izah edilmek istendiğinde mutlaka bir dil kullanılacaktır. Her toplumun dili, kendi coğrafyası ve yaşadığı geçmişi ile şekillendiği de bilinmektedir. İslam'ın ilk hitap alanınının Araplar ve Arap coğrafyası olduğu dikkate alındığında vahyin Arapça olmasının zorunluluğu anlaşılacaktır. Bu nedenle vahyin ilk hitap ettiği bu toplumun düşünce yapısı ve anlayış kapasitesi dikkate alınarak vahiy şekillenecektir. Peygamber tebliğ vazifesini bitirdiğinde henüz Müslüman toplumu, bütün yönleriyle kurumsallaşmış değildi. Her ne kadar Mekke ve Medine merkez olmak üzere, bu iki şehrin etrafında şekillenmiş bir yapı varsa da tam anlamıyla bir devlet teşekkülü söz konusu değildi. Peygamber döneminde Müslümanlar, inanç ve düşünce olarak çok farklı kültürlerle henüz tam olarak karşılaşmamışlardı. Diğer inanç sahipleri ile Bazı temaslar olmuşsa da bunlar egemen olmak için karşılıklı mücadele ve savaşlar şeklindeydi. Bu durum dikkate alındığında Peygamber'in yaşadığı dönemde Arapların sade yaşam ve sade

\* Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ahmeterkol@hotmail.com

düşünce biçimlerini tehdit edecek, onları düşünce ve inanç noktasında zorlayacak bir durumun mevcut olmadığı görülecektir.

Peygamber'in vefatının ardından Müslümanlar arasında ortaya çıkan ilk ihtilâf Müslümanlara kimin idareci olacağı sorunudur. Yani ilk ihtilâf egemenlik sorunudur,<sup>1</sup> egemen olma arzusu insanın doğasında mevcuttur. Kur'an'da yaratılıştan söz eden pasajlar okunduğunda, insanın varoluşu ile birlikte bu serüvenin ortaya çıktığı görülür. Araplarda yaygın olan kabilecilik anlayışı bu ilk ihtilâf durumunda da etkili olmuş ve ilk sorunun çözümü de bu çerçevede şekillenmiştir. Ancak burada cereyan eden tartışmalar beraberinde ilk ciddi ihtilâfları da doğurmuş, sahabe arasında farklı tutumların takınılmasına sebep olmuştur. Sonraki çağlara birer itikadî fırka olarak yansıyacak anlayışların kaynağını belki de burada aramak gerekmektedir.<sup>2</sup>

İslam çok kısa bir süre zarfında çok geniş kesimlere ulaştı ve Müslümanlar geniş coğrafyalara egemen olmaya başladılar. Askerî iktidarların beraberinde siyasal ve kültürel iktidarlar yoksa, o iktidarın uzun ömürlü olamayacağı bilinen bir husustur. Bu nedenledir ki Müslümanlar, gittikleri her yerde, kültürel ve siyasal iktidarlarını sağlamaya çalışmışlardır. Sade ve yalın bir dinî inanca sahip Arap insanının son derece karmaşık felsefî ve dinî inanç sahipleri ile mücadele etmesi elbette kolay değildir. İslam'ı kabul etmeyen, hatta İslam'a karşı düşmanca bir tutum takınan insanlara karşı dinî referanslar sunmakla dinin savunulamayacağı ve dolayısıyla sade inanç sahiplerinin bu düşünce akımlarına karşı korunamayacağı izahtan varestedir. İşte bu durum nedeniyledir ki sahabe döneminden başlamak üzere bu görevi üstlenen entelektüel bir gurup ortaya çıkmıştır. İlk dönemde bu mücadele yazılı olmaktan ziyade sözlü olarak sürdürülmüştür. Zira Araplar arasında okuma yazma fazla yaygın değildir. Sahabe döneminde gelişen olaylar beraberinde sosyal ve kültürel muhalefeti de doğurmuştur. Muhalefet edenler, hem Müslümanların yanlış uygulamalarını eleştiriyor, aynı zamanda gayr-ı Müslim unsurlara da İslam inanç esaslarını koruma ve yayma görevini ifa ediyordu.

Emevîlerin iktidarlarını dinî referanslarla güçlendirme çabaları sonucunda "cebir" anlayışı devletin resmî ideolojisi haline gelmiştir. Bu anlayışa sığmayan Emevî yöneticileri iktidarlarının Tanrı tarafından kendilerine tevdi edildiğini iddia ederek kendilerine karşı yapılacak muhalefetin dinî açıdan doğru olamayacağı inancını yerleştirmeye çalışmışlardır.<sup>3</sup> Bu anlayış sebebiyledir ki siyasî anlamda kendilerine karşı muhalif olanları öldürdükten sonra bunu dinî gerekçelerle izah etmek istemişlerdir. Yaşamın her alanında insanı yok sayan cebir anlayışına karşı, insanın sorumlu tutulabilmesi için eylemlerinde serbest olması gerektiği dile getirilmiştir. Bu düşünceyi ilk dile getirenler Kaderiyye mensuplarıdır. Daha sonra bu düşünce Mu'tezile mensuplarınca kabul edilecek ve mezhebin asıl düşüncesini oluşturacaktır. İşte bunu ilk defa dile getirenler sonradan Mu'tezile olarak isimlendirilecek düşünce grubunun ilkleridir. Bu yaklaşım dinî olmaktan ziyade siyasî bir içeriğe sahiptir. Zira bu düşünce ile başta Emevî yöneticileri olmak üzere bütün yöneticilerin yaptıklarından sorumlu oldukları ilkesine dayanmaktadır. Bu prensiple insanların sorumlulukları tespit edilmiş, bireysel ve toplumsal anlamda muhalefetin yolları aralanmaya çalışılmıştır. İslam düşüncesi tarihinde bu muhalefeti en etkin bir şekilde üstlenenlerin Mu'tezile olduğu görülmek-

<sup>1</sup> Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Thk. Ahmed Fehmî Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, I, 13.

<sup>2</sup> Bkz. Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara, 2001, s.221-222.

<sup>3</sup> Bkz. Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 247-250.

tedir. Emevîler döneminde başlayan bu muhalefet, büyük güçlüklerle mücadelesini yürütmüştür. Emevîlerin zulüm ve haksızlıklar üzerine bina edilen iktidarlarının sonlandırılması için o dönemde siyasî ve silahlı mücadele veren gruplarla işbirliği yapan Mu'tezile imamları çoğu zaman bunu canlarıyla ödemişlerdir.<sup>4</sup> Bu zorba yönetimin ortadan kaldırılması için Abbas oğulları ile ortak hareket etmiş ve Emevî iktidarının yıkılması ile yerine ikame edilen Abbâsî devletinde etkin görevler üstlenmişlerdir.

Abbâsîler siyasî alandaki egemenliklerini sosyal ve kültürel alanda da gerçekleştirmek istediklerinde başlangıçtan inkıtalarla birlikte el-Mütevekkil dönemine kadar (132-750/232-847) Mu'tezile imamlarına dayanmak istemişlerdir. Nitekim bu dönemde Mu'tezile imamlarına kitaplar yazdırılmak suretiyle dönemin muhalif anlayışlarına cevaplar verilmek istenmiştir.<sup>5</sup> İslam düşüncesinin savunusunda ve hükümetlere karşı muhalefeti üstlenmede çok önemli görevler ifa eden Mu'tezile, İslam düşüncesinin yayılmasında da büyük bir rol oynamıştır. İslam düşüncesi Mu'tezile düşüncesinin etkin olduğu dönemde tedvin edilmiş, fıkıh, hadis, tefsir ve kelâm alanı başta olmak üzere her alanda ciddi eserler telif edilmiştir. Kısacası bu gün sahip olduğumuz muazzam kültürel mirasa Mu'tezile düşüncesinin etkinliğinin büyük payı vardır. İşte bu durumu dikkate alarak bu makalemizde, Mu'tezile düşüncesinin siyasî alanda gelişim seyri, Mu'tezile'nin İslam düşüncesi üzerindeki etkisi ve Mu'tezile düşüncesinin dışlanmasıyla İslam toplumunun kaybettikleri konusu dar çerçevede işlenmeye çalışılacaktır.

## I. MU'TEZİLİ DÜŞÜNCENİN TEŞEKKÜLÜ AŞAMASINDA DÖNEMİN SİYASAL VE DÜŞÜNSEL YAPISI

İslam, Arap coğrafyasında felsefe, kültür ve sanattan oldukça uzak kumsal bir bölgede hitap alanı buldu. Bu dönemin düşünce yapısı, önemli oranda bedevî düşünce tarzıdır.<sup>6</sup> Araplar, kabileler halinde yaşamakta ve her kabilenin başında bir reis bulunmaktadır. Kabileye mensubiyet ile ona bağlı kalma en büyük meziyet olarak telâkki edilmektedir. Okuma yazma oranının birkaç kişiyle sınırlı kaldığı bu coğrafya, yeryüzünün son ilâhî vahyine muhatap olmaktadır.<sup>7</sup> Vahye muhatap olan bu insanlar, yaşadıkları coğrafya gereği, sade bir düşünce yapısına sahiptirler. Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in bu coğrafyadaki etkileri bir tarafa bırakıldığında, Arapların Hz. Peygamber dönemine kadar çok ciddi bir varlık gösterdikleri söylenemez. İşte böyle bir coğrafyada yaşayan Araplar, kısa bir süre içerisinde daha önce hiç muttali olmadıkları pek çok farklı kültür ve inanışlarla karşı karşıya geldiler.<sup>8</sup> Irak'ta Helenistik ilmin canlı bir örneği, Hıristiyan okulları, Harran'da Sabîlîlik, İran bölgelerinde Yunan düşüncesi, Maniheizm, Hind düşüncesi, Zerdüşî inancı ve buna benzer pek çok inanç biçimleriyle karşılaştılar.<sup>9</sup> İslam dinini kabul eden bu insanların pek çoğu, yeni dine girerken de

<sup>4</sup> Bkz. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, Thk. Susanna Diwald-Wilzer, Daru'l-Muntazır, Beyrut, 1988, S. 26-27.

<sup>5</sup> Mes'ûdî, *Mürüccü'z-Zeheb*, Thk. Said Muhammed el-Lehâm, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1997, III, 332-333.

<sup>6</sup> Bkz. Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1969, s. 32-33.

<sup>7</sup> Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 140

<sup>8</sup> Bkz. İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzü'l-Firkati'n-Nâciyeti ani'l-Firaki'l-Hâlikîn*, Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, (Muhakkikin önsözünden) s. 4-5.

<sup>9</sup> Avvâd b. Abdullah el-Mu'tik, *el-Mu'tezile ve Usûlühümü'l-Hamsetu ve Mevkifu Ehli's-Sünneti minhâ*, Mektebetü'r-Ruşd, Riyad, 1996, s. 34.

eski inançlarından arınamamışlardır. Bunlardan bir kısmı bilinçli olarak eski inançlarını sürdürmüş, bir kısmı ise farkında olmadan bu düşünceleri taşımışlardır.

İslam düşüncesi üzerindeki yabancı etkiler özellikle Irak'ta, Basra, Kûfe ve Bağdat'ta görülmektedir. Kadim medeniyetlere beşiklik etmiş Mezopotamya havzası, Müslümanların egemenliğine girince, buralarda yaygın dinî inanışlar ve kültürlerle Müslümanların ilk karşılaşması gerçekleşmiş oldu.<sup>10</sup> Müslümanlarla gayr-ı Müslimler arasındaki temaslar münakaşalı delillere yol açtı ve bunlar İslam kelâmında aklî tefekkürün gelişmesinde muharrik bir güç oldu. İlk dönemden başlamak üzere kelâm müdafileri büyük bir gayretin içerisine girerken, aynı zamanda kelâm karşıtları da benzer bir gayreti gösterdiler.

Peygamber'le başlayan fetihler Emevîler döneminde de devam etmiştir. İslam'ın ilk asrında Müslümanlar daha ziyade İslam toplumunun siyasî ve sosyal alanda teşekkül işiyle uğraşmışlar ve İslam coğrafyasının genişlemesi işine daha çok ağırlık vermişlerdir. Bu nedenle Emevîler döneminde ciddi bir tedvin ve tasnif işine rastlanmamaktadır. Emevîler döneminde bazı te'lif eserlere rastlansa da bunlar sonraki döneme göre son derece azdır. Bu nedenle Emevî dönemi tartışmaları yazılı olmaktan ziyade hitâbîdir. Bir başka husus ise Emevî döneminde muhalefete fazla fırsat tanınmamıştır. Emevî iktidarınca fatalizm devletin resmi ideolojisi olarak kabul edildiği için, bireysel ve toplumsal özgürlük adına verilen mücadeleler genelde akim kalmıştır. Bütün bunların sonucu olarak, İslam'ın ilk asrında çok farklı kültür ve inanışlarla karşılaştığı halde bunlarla yeteri düzeyde akademik mücadele verilememiştir.

Arap düşüncesinde etkin bir anlayış olan fatalizmin Emevî iktidarı döneminde nasıl kullanıldığını görmek amacıyla o dönemin divanlarından bir iki örnek sunmak yeterlidir. Dönemin önemli şairlerinden Farazdak bu durumu şöyle dile getirmektedir:

Siz, mülkün idaresini, uzak akrabalar olarak değil, Abd-ı Menâf'ın iki oğlu, Abd-ı Şems ve Hâşim'den tevarüs ettiniz.<sup>11</sup>

Bir başka mısradaki ise iktidarın Allah tarafından Emevî idaresine bağışlandığı açıkça belirtilmektedir:

Yeryüzü Allah'ındır; O, bunu, halifesine emanet etmiştir. Yardımcısı (dostu) Allah olan kişi, mağlup edilmeyecektir.<sup>12</sup>

Bir başka şair Cerîr ise şunları söylemektedir:

Allah sizi hilâfet ve hidayet çelengiyle süslemiştir; çünkü Allah'ın yaptığı şey (kaza) için, değişiklik söz konusu değildir.<sup>13</sup>

Yeryüzünün direkler olarak dağlara sahip oluşu gibi, biz de Mervân oğullarını dinimizin direkleri olarak görüyoruz.<sup>14</sup>

Eğer halife ve okuduğu Kur'an olmasaydı, halkın ne kendileri için konulan hükümleri olabilirdi ve ne de cemaatle ibadet edebilirdi.<sup>15</sup>

Bu tarz ifadelerin anlamı açıktır, halifeye ve otoritesine itaatsizlik Allah'a itaatsizliktir, dolayısıyla bu tarz bir davranışı sergileyen dinden/cemaatten uzaklaşmış olur.

<sup>10</sup> Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 186-190.

<sup>11</sup> Farazdak, *Divânü'l-Farazdak*, Thk. Mecîd Tırâd, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1994, II, 3.

<sup>12</sup> Farazdak, *Divânü'l-Farazdak* I, 36.

<sup>13</sup> Cerîr, *Divânü Cerîr*, Thk. Ömer Fâruk et-Tabba', Şirketü Dâril-Arkâm b. Ebi'l-Arkâm, Beyrut, 1997, s. 388.

<sup>14</sup> Farazdak, *Divân*, II, 129.

<sup>15</sup> Cerîr, *Divân*, s. 298.

Burada zikredilen "Allah'ın halifesi" kavramının çok özel bir anlamı vardır. Zira bu duruma göre Allah yeryüzünü halifesine emanet etmiştir, halifesi de onun vekili olarak yeryüzünde tasarrufta bulunur. Yaptığı tasarruflar Allah adına algılandığından herhangi bir şekilde buna karşı muhalif olma en basit ifadesiyle kişiyi sapık duruma düşürür. Emevîler döneminde Kur'an'daki bazı ayetler bununla ilintilendirilerek anlaşılmaya çalışılmıştır. Emevîler döneminde yaygın bir şekilde kullanılan bu kavram Abbâsîler döneminde aynı yaygınlıkta kullanılmamışsa da bunun yerine "zillullah-i fi'l-ard/Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" şeklinde bazı ifadeler kullanılmıştır.

Emevîlerin, Allah'ın halifeleri oldukları ve idarelerinin ilâhî olarak takdir edildiği şeklindeki iddiaları, yukarıda söz konusu edilen İslam öncesi dönemde de var olan Arap insanının kaderci yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Emevîler bu anlayışı yaygın bir şekilde kullanmak suretiyle önemli oranda ferdin gelişimini yok saymışsa da Arap insanının bu anlayışı dolayısıyla onları toplum olarak bir arada tutmanın bir aracı olarak işlev görmüştür. Bu anlayış sayesinde Arap toplumunda meydana gelen ani değişiklikler esnasında endişelerini önemli oranda azaltmıştır. Bunun böyle olması elbette Emevî yöneticilerinin kader anlayışlarını temize çıkarmaz, ancak Emevîler döneminde egemen olan fatalizmin Emevî yönetiminden kaynaklandığı kadar, toplumsal bir olgu olarak görülmesi gerektiğini belirtir. Dolayısıyla hadiseyi bu iki yanıyla görüp öylece değerlendirmelerin yapılması gerekmektedir.

Emevîlerin aksine Abbâsî yöneticileri, yönetimleri altındaki bölgelerde, İslam dışı unsurlarla etkin mücadele edebilmek için özellikle Mu'tezile imamlarına önem vermişlerdir.<sup>16</sup> Abbâsîler, ilk dönemden itibaren Maniheizm'e karşı etkin bir mücadele yürütmüşlerdir. Onların bu mücadelelerinde Mu'tezile kelâmcılarına kitaplar yazdırıldığına dikkat çeken Mes'ûdî, konu ile ilgili şunları aktarmaktadır: "Halife el-Mehdî (158-169/775-785), mülhidlerin ve dini saptıranların öldürülmesi hususunda çok kararlı davrandı. Mani, İbn Deysân, Markiyon gibilerinin kitapları İbn Mukaffâ ve diğerleri tarafından Farsça ve Pehlevîce'den Arapça'ya tercüme edilmişti. Mülhidlere karşılık verilmesi için araştırmacı kelâmcılara kitap yazmayı emreden ilk halife Mehdî'dir. Kelâmcılar, yazdıkları eserlerde inatçılara delilleri göstermiş, kuşku içinde olanlara hakkı açıklamışlardır."<sup>17</sup> Emevî devleti, fatalizme dayalı bir devlet ideolojisine sahip iken, Abbâsîler Mütevekkil (232-247/847-861) dönemine kadar Mu'tezile mezhebinin görüşlerini devletin resmî ideolojisi olarak benimsemişlerdi. Bu durum dikkate alındığında Abbâsîler döneminde Maniheizm'e karşı mücadele veren kelâmcıların Mu'tezile kelâmcıları olduğu anlaşılır.

Akla dayalı bir düşünce ve yaşamı oluşturma mücadelesi veren Mu'tezile, verdiği bu mücadele ile, Maniheizm, Sabîlik, Zerdüştlük<sup>18</sup> v.b. inançlara karşı İslam inancını savunurken, diğer taraftan, Ehl-i Sünnet'le kelâmî mücadelelere girerek bizatihi Sünnet düşüncesi içinde önemli bir gelişmenin yaşanmasını sağlamıştır. Mu'tezilî etki dolayısıyla ki Eş'arîlik ve Maturîdîlik ekolleri ortaya çıkmış ve daha sonra İslam

<sup>16</sup> Hasan İbrâhim Hasan, *İslam Tarihi*, Çev. İsmail Yiğit-Sadreddin Gümüş, Kayıhan Yay. İst. 1985, II, 467; K.V. Zettersteen, "Mu'tezile md." M.E.B. *İslam Ansiklopedisi*, VIII, 758.

<sup>17</sup> Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zehab*, Thk. Said Muhammed el-Lehhâm, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1997, III, 332-333; Mu'tezile ilk dönemden itibaren İslam dışı fırkalara karşı büyük bir mücadele yürütmüştür. Konu ile ilgili pek çok eser verilmiştir. Bunlar içerisinde elimizde mevcut olan Kâdî Abdülcebbar'ın *el-Muğnî* isimli eseri bu alanda en yetkin eserlerden birisidir. Geniş bilgi için Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (*el-Firaku Gayri'l-İslâmiyye*), Thk. Mahmûd Muhammed Kâsım,

<sup>18</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, (*el-Firaku Gayri'l-İslâmiyye*), s. 9- 10, 152,

toplumunun iki önemli düşünce okulunu oluşturmuştur. Dolayısıyla hem kelâmî fırkaların teşekkülünde, hem de İslam felsefesinin oluşumunda Mu'tezilî düşüncenin yeri tartışılmazdır.

Abbâsî yöneticilerinden özellikle Me'mûn (198-218/813-833) döneminde tercüme faaliyetinin devlet eliyle yaptırıldığı bilinmektedir.<sup>19</sup> Bu dönemde Mu'tezilî etki devletin bütün birimlerinde egemen kılınmaya çalışılmıştır. Me'mûn'un, Mu'tezile'yi devletin resmî düşüncesi olarak benimsetmeye çalışması ve özellikle felsefî eserlerin tercüme edilmesi, dönemin muhalif düşüncelerine karşı devlet desteğiyle daha etkin bir mücadele yürütmeye matuftur. Bu tarz bir mücadelenin devlet desteği ile sürdürülmesi, Maniheist gnostisizm ve Şîî irfancılığıyla, Abbâsîlere muhalefet eden güçlerin bilgi kaynaklarını susturmaya yöneliktir. Manihesitlere karşı Mu'tezile'nin verdiği mücadele, Emevîler dönemine dayanmaktadır. Vâsıl b. Atâ'nın (ö.131/748) *er-Reddü ale'z-Zenâdika* isimli risalesi başlangıçtan itibaren Mu'tezile'nin Maniheizm'e karşı yürüttüğü mücadelenin bir belgesi mahiyetindedir.<sup>20</sup> Zındık kavramı, başlangıçta daha ziyade Maniheistler için kullanılırken, zamanla bu kavram Ehl-i Sünnet dışındaki bütün muhalifler için kullanılmıştır. Dolayısıyla "zındık" diye nitelendirilen akımlara karşı en büyük mücadeleyi veren Mu'tezile belli bir süre sonra aynı zındık suçlaması ile karşı karşıya gelecek ve Müslüman toplumunda dışlanmasında bu kavram büyük bir işlev görecektir.

Abbâsî yöneticilerinin Mu'tezile'yi desteklemelerinin bir başka önemli nedeni, Emevî iktidarını yıkma aşamasında birlikte hareket ettikleri halde, Abbâsîlerin iktidarı devralmalarının ardından yalnız bıraktıkları ve iktidarlara ortak etmek istemedikleri Şîî muhalefettir. Özellikle gnostik düşüncelerle çevrelenmiş ve masum imam anlayışını benimseyen Şîî irfancılığı ve Bâtınî hareketlere karşı etkin mücadele edebilmek için Mu'tezile'ye dayanma ihtiyacını hissetmişlerdir. Abbâsî iktidarını tehdit etmeye başlayan Şîî muhalefete karşı şiddet yoluyla baş etmenin güçlüğüne gören Me'mûn, Mu'tezile'nin akılcı metodu sayesinde, onlarla kültürel anlamda mücadele yürütmüştür. Bu mücadele yöntemi ile, Şîî illegal örgütlenmelerin ifşa edilmelerinin yanı sıra, toplumda açık tartışmaların önünü açmak suretiyle sürdürmeye çalıştıkları gizli faaliyetlerinin de engellenmesi düşünülmüştür.<sup>21</sup>

## 2. EMEVÎ YÖNETİMİNE İLK MUHALEFET VE İLK DÖNEM MU'TEZİLE KELÂM-CILARI.

İslam'da ortaya çıkan fırkaların hemen tamamının doğrudan ya da dolaylı olarak siyaset ve imamet ile ilintilidir.<sup>22</sup> Mu'tezile'nin başlangıcından itibaren sergilediği tutuma bakıldığında bu durum rahatlıkla görülebilir. Bilindiği gibi Mu'tezile Emevîler döneminde teşekkül etmiştir.<sup>23</sup> Bu dönemde Emevî iktidarı tarafından uygulanan keyfî yönetime karşı Hâricîler, büyük günah işlemelerinden dolayı onları tekfir etmişlerdir.<sup>24</sup> Buna karşın Mürcie, Emevîlere destek babında büyük günah işleyenlerin durumlarının

<sup>19</sup> Bkz. Mes'ûdî, *Müricü'z-Zehab*, IV, 16-17.

<sup>20</sup> Bkz. Hasan İbrâhim Hasan, *İslam Tarihi*, II, 423.

<sup>21</sup> Muhammed Âbid Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, İz Yay. İst. 1997, s. 321.

<sup>22</sup> Muhammed Ammâra, *Mu'tezile ve Devrim*, çev. İbrahim Akbaba, Yöneliş Yay. İst. 1988. s. 64.

<sup>23</sup> Bkz. İsferyâinî, *et-Tabîr*, s. 62.

<sup>24</sup> Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, Thk. İbrâhim Ramazân, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1994, s. 79.



ancak ahirette bilinebileceğini söylemiştir.<sup>25</sup> Bu noktadan hareketle onları desteklemek amacıyla pek çok hadis uydurulmuştur.<sup>26</sup> Bir başka duruş da Ali taraftarlarına aitti. Onlar da imametini Ali oğullarının hakkı olduğunu ve Benî Ümeyye tarafından iktidarın zorla gasp edildiğini, dolayısıyla haksız bir idare olduğu inancını dile getiriyordu.<sup>27</sup>

Emevîlerin yönetime gelişleri ve uygulamalarını kadere bağlamalarına farklı şekilde tepkiler gösterilmiş ve bu düşünce dolayısıyla ilk Mu'tezilî yaklaşım bu noktada kendisini göstermiştir. Kaynaklarımızda yaygın bir şekilde kabul edildiği gibi, insanın kendi eylemlerini kendisinin yarattığını dile getirerek kader düşüncesini ilk dile getiren kişinin Ma'bed el-Cühenî (ö.85/7049) olduğu kabul edilmektedir.<sup>28</sup> Ma'bed el-Cühenî, bu düşüncesinden hareketle Emevîlerin yanlış uygulamalarının Allah tarafından takdir edildiğini kabul etmemiştir. Bunu sadece bir düşünce olarak değil, aynı zamanda İbnü'l-Eş'as'ın isyanına katılmak suretiyle fiilen de göstermiştir.<sup>29</sup> Nitekim daha sonra isyanın bastırılmasıyla Ma'bed, Emevîler tarafından idam edilmiştir.<sup>30</sup> Ma'bed el-Cühenî, ilâhî adalet ilkesini esas alarak Emevîlerin işlemiş oldukları zulüm ve haksızlıklara karşı başkaldırmıştır. Bu konuda Hasan Basrî ile aralarında şu konuşmanın geçtiği rivayet edilmektedir: "Ey Ebû Said, şu sultanlar Müslümanların kanlarını akıtıyor, mallarını ellerinden alıyor ve sonra da bütün bu şeylerin Allah'ın kaderiyle olduğunu söylüyorlar, ne dersin?" Hasan Basrî; "Allah'ın düşmanları yalan söylüyorlar" şeklinde cevap vermiştir.<sup>31</sup> Ma'bed el-Cühenî, Emevîlerin uygulamalarına karşı Ebû Zer el-Ğifârî'nin tavrını sürdürmüştür. O, düşüncelerini çekinmeden dile getiren ve muhalefetini açıkça ortaya koyan bir yapıya sahipti. İlâhî adalete yaptığı vurgu sebebiyle daha sonra Mu'tezile olarak ortaya çıkan fırkanın ilk mümessili konumuna sahiptir.<sup>32</sup>

Ma'bed el-Cühenî'den sonra Gaylân ed-Dımaşkî (ö.120/728) öne çıkmaktadır. Gaylân, Ömer b. Abdülazîz ile kader meselesinde tartışmalarda bulunmaktadır.<sup>33</sup> Rivayete göre Ömer b. Abdülazîz onu bu düşüncesinden dolayı uyarmıştır. Gaylân, Emevîlere karşı siyasî muhalefet geliştirirken, imametini, Kureyş'e aidiyetini reddeder ve liyakat sahibi herhangi bir kimsenin imam olabileceğini söyler. Kader konusunda Ma'bed'ten sonra konuşan ilk kişinin Gaylân ed-Dımaşkî olduğu belirtilmektedir.<sup>34</sup> O da Emevî idaresine karşı siyasî mücadele yürütmüş ve Emevî halifelerinden Hişâm b. Abdülmelik tarafından elleri ve ayakları kesildikten sonra idam edilmiştir.<sup>35</sup> Gaylân ed-Dımaşkî, bıraktığı etki dolayısıyla kendi ismiyle Gaylânîyye fırkasından söz edilmektedir. Ali Sâmî en-Neşşar, Gaylânîyye fırkasının Emevî yönetimine, İslam toplumu adına karşı durmuş siyasî bir fırka olduğunu söylemektedir.<sup>36</sup> Dinî olmaktan ziyade siyasî bir gayeye sahipti. Bu fırka, Emevîlerin ilâhî cebir adı altında uyguladıkları iktisadî ve

<sup>25</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, s. 187-188.

<sup>26</sup> Bkz. Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 263.

<sup>27</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I, 144-145.

<sup>28</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, s. 116; Şehristânî, *el-Milel*, I, 41; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 284-285.

<sup>29</sup> Mes'ûdî, *Mürücü'z-Zeheb*, III, 140-141.

<sup>30</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, I, 88.

<sup>31</sup> Bkz. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 7-13.

<sup>32</sup> Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 116-117.

<sup>33</sup> Bkz. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 121.

<sup>34</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I, 41.

<sup>35</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 26-27.

<sup>36</sup> Ali Sâmî en-Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, Çev. Osman Tunç, İnsan Yay. İst. 1999, II, 80.

ictimâî zulümlere karşı bir ayaklanmayı temsil etmektedir.<sup>37</sup> Kaderiyye'nin ilk temsilcilerinin gösterdiği bu direnç ve toplumsal muhalefeti temsil daha sonraki Mu'tezilî imamlar tarafından devam ettirilmiştir. Onların bu direnci sayesinde ki zora ve zere (kılıç/altın) dayalı kurulan ve sürdürülen Emevî iktidarı fazla yaşama şansını bulamamıştır.

Arapların yaşadığı coğrafya dolayısıyla tabii olayların çok ani ve beklenmedik şekilde gelişmesi Arap insanının kaderci bir anlayışa sahip olmasında önemli bir rol oynamıştır. Bunun yanı sıra rızkın ve ecelin de önceden tespit edildiği anlayışı aynı şekilde Arap düşüncesinde ağırlıklı bir yer tutmaktadır. Bu nedenle Kur'an bu topluma hitap ettiğinde onların bu düşünce biçimlerini dikkate almış ve zaman zaman bu düşüncelerini tasvir etmiştir. Ancak Kur'an bu düşünceleri belirlerken yaşamın tüm alanlarında egemenliği Allah'a vermiştir. Arapların gerek "dehr" dedikleri, gerekse rızk ve ecel konusundaki görüşlerini Kur'an tashih etme babında, onların egemen anlayışlarının yerine Allah'a merkezî bir konum vermiştir. Bu nedendir ki Kur'an Allah merkezli bir kitaptır. Kur'an'ın bu sürekli Allah vurgusu, Allah'ın yerine ikame edilmeye çalışılan düşüncelerden insanlığı kurtarmak içindir. Kur'an'ın hitap biçimi ve hitap çevresi sağlıklı anlaşılmadığından sanki insan tamamen devre dışı bırakılmıştır. Oysa Kur'an'ın hitap tarzı ve hitap ettiği çevre sağlıklı değerlendirildiğinde insana merkezî bir rol verdiği görülecektir. İşte bu tarz bir düşünce biçimine sahip Arap toplumunda Mu'tezile imamları, o güne kadar toplumun aşına olmadığı bir anlayışı dile getirdikleri için ilk dönemden itibaren tepkiyle karşılanmıştır.

Dönemin önemli simalarından birisi Hasan Basrî'dir. Hasan Basrî'nin dönemin uygulamaları ile ilgili değerlendirmeleri dikkate alındığında onun sözünü sakınmayan bir muhalif olduğu görülür.<sup>38</sup> Hasan Basrî düşünsel anlamda Emevî iktidarına karşı sürekli mücadelede bulunduğu halde hiçbir şekilde şiddete başvurmamış ve şiddet yolunu tasvip etmemiştir. O, mücadelesini sürekli uyarı ile sınırlandırmıştır.<sup>39</sup> Hasan Basrî'nin "Kader Risalesi"ne bakıldığında, onun konuyla ilgili düşüncelerini burada genişçe izah ettiği ve Emevî iktidarını haksız tasarruflarda bulunmasından dolayı eleştirdiği görülür.<sup>40</sup>

Hasan Basrî ile birlikte Vâsıl b. Atâ'yı (ö.131/748) da zikretmek gerekmektedir. Bilindiği gibi Mu'tezile'nin ilk çıkışı genelde Vâsıl b. Atâ'ya dayandırılmaktadır.<sup>41</sup> Büyük günah konusunda Hasan Basrî ile aralarında ki fikir ayrılığında dolayı Hasan Basrî'den ayrıldığı rivayet edilmektedir. Emevîlerin keyfî yönetimlerine karşı Vâsıl b. Atâ'nın geliştirdiği bu argümanlar dinî olduğu kadar siyasî bir içeriğe sahiptir. O, bu yaklaşımı ile, Müslüman toplumunda Hâricî düşünce sebebiyle ortaya çıkabilecek olumsuz sonuçların önüne geçmeyi hedeflediği gibi, aynı şekilde iman-amel birlikteliği dikkate alınmadan işlenen günahların da hiçbir şekilde karşılıksız kalmayacağı, dolayısıyla herkesin kendi eylemlerinde serbest olduğu düşüncesini de vurgulamak istemiştir.<sup>42</sup>

<sup>37</sup> Neşşar, İslam'da Felsefi Düşünce, II, 80.

<sup>38</sup> Buna benzer rivayetler için Bkz. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 7-13.

<sup>39</sup> Bkz. Watt, *Hür İrade ve Kader*. Çev. Arif AYTEKİN, Kitabevi, İst. 1996, s. 71-73.

<sup>40</sup> Hasan Basrî, Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik B. Mervan'a Mektubu, (Ethem Ruhi Fiğlalı, Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri, Selçuk yay. Ankara, 1980, s. 302-316)

<sup>41</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 28-29; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 115.

<sup>42</sup> Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 48; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 21.

Vâsıl b. Atâ, sorumluluğu kanıtlama açısından büyük günah işleyen kişinin durumundan bahsettiği gibi, Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımaşkî ile hocası Hasan Basrî'nin yolunu takip ederek "kader" konusunda da onların görüşlerini devam ettirmiştir.<sup>43</sup> Şehristânî, konuyla ilgili şunları zikretmektedir: "Vâsıl b. Atâ kader konusunu sıfat konusundan daha çok önemsemektedir. Allah Teâlâ âdildir, hakîmdir. Allah'a şer ve zulüm isnat etmek caiz değildir. Kullarına emrettiği şeyin hilâfını istemesi caiz değildir. Onları sorumlu tuttuğu oranda kendilerinden yapmalarını ister. Kul; iman, hayır, şer, küfür, tâat, ve isyan edebilme gücüne sahiptir. O yaptıkları ile cezalandırılır. Bütün bu hususlarda Allah ona güç vermiştir. Allah'ın yapmağa güç yettiremediği bir konuda kuluna emretmesi imkânsızdır. Bunları inkâr eden, aklın zorunlu gördüğü şeyi inkâr etmiş olur. Bu görüşlerine çeşitli ayetlerden deliller sunmaktadır."<sup>44</sup> Vâsıl b. Atâ, yalnızca düşünsel ve kültürel alanda değil, aynı zamanda İslam ülkesinin her yanına eğitimciler göndermek suretiyle, siyasî anlamda da ciddi bir muhalefetin öncülüğünü yapmıştır.<sup>45</sup>

Vâsıl b. Atâ, İslam düşüncesi tarihinde "el-menziletü beyne'l-menziyeteyn" düşüncesini ilk dile getiren kişi olarak bilinmektedir.<sup>46</sup> O âdeta bu düşüncesiyle özdeşleşmiştir. Vâsıl b. Atâ'nın geliştirdiği bu düşünce ile İslam toplumundaki Hâricî ve Mürcîî düşünceleri arasında orta bir yol belirlemek suretiyle bu konu etrafında gelişen ihtilâfları çözmek istemiştir. Zira bu ihtilâflar Müslümanları istikrarsızlığa sevk ediyor ve birbirlerini öldürmelerine yol açıyordu. İşte bu durumu dikkate alan Vâsıl, Müslümanların üzerinde birleşebilecekleri şekilde bir görüş beyan etmek suretiyle olaya toplumsal açıdan yaklaşmıştır.

Dönemin önemli simalarından birisi de Amr b. Ubeyd'dir (ö.144/761).<sup>47</sup> Amr b. Ubeyd, Hasan Basrî'nin ders halkasının önemli bir temsilcisi ve Vâsıl b. Atâ ile birlikte hareket eden bir Mu'tezile imamıdır.<sup>48</sup> Mes'ûdî'nin aktardığına göre, Abbâsî halifelerinden el-Mansûr (136-158/754-775), Amr b. Ubeyd'e büyük bir saygı ile hareket etmekte idi. Onu gördüğünde şayet atına binmişse iner, bir yerde oturuyorsa o geldiğinde kalkar ve yanına oturturdu. Bütün ısrarlarına rağmen halifenin sunduğu hediyeleri kabul etmemiştir.<sup>49</sup> Halifeyi sürekli uyarır ve adaleti ikame etmesi konusunda onu devamlı teşvik ederdi.<sup>50</sup> Amr zamanın çoğunu Kur'an çalışmalarına ayırmıştır. O önceden herhangi bir belirlemenin olamayacağı inancındadır. Ona göre şayet Leheb suresinde zikredilen ayetler Levh-i Mahfuz'da yazılı ise bu insanların günahlarından dolayı ayıplanmalarını gerektiğini söylemektedir.<sup>51</sup> Ayrıca Allah'ın adaleti gereği dünyada iyilik yapanların mutlaka mükâfatlandırılacağı ve kötülük yapanların da mutlaka cezalandırılacağını belirtmektedir.<sup>52</sup> Dolayısıyla özellikle Ehl-i hadisin ve bu arada Eş'arî kelâmcılarının Allah'ın dilemesine bağlı olarak iyilik yapanın cezalandırılabilceği,

<sup>43</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I, 41; İsferyânî, *et-Tabsîr*, s. 62.

<sup>44</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I, 41.

<sup>45</sup> Bkz. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 36-37.

<sup>46</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I, 46; İsferyânî, *et-Tabsîr*, s. 62.

<sup>47</sup> Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 118; İsferyânî, *et-Tabsîr*, s. 64.

<sup>48</sup> Bkz. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 35-36.

<sup>49</sup> Mes'ûdî, *Mürücü'z-Zehab*, III, 314-315.

<sup>50</sup> A.y.

<sup>51</sup> İbnü'l-Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Maârif, Beyrut, tsz. X, 78.

<sup>52</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 37-38; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 114; İsferyânî, *et-Tabsîr*, s. 64.

kötülük yapanın ise mükâfatlandırılabilceği anlayışını reddeder.<sup>53</sup> Bu yaklaşımı ile Amr b. Ubeyd, rasyonalist akımın öncüsü işlevini görmektedir.

Mu'tezilî düşünürlerinden Amr b. Ubeyd'in akılcı yaklaşımına ve nasları değerlendirirken akli ön planda tutmanın gereğine şu rivayet en çarpıcı örneği teşkil etmektedir. "Kişi anne karnına düştükten kırk gün sonra dört konuda yaşamı belirlenir. Rızıkı, eceli, hayatında yapacakları ile salih yada isyankâr birisi olacağı hususu." İbn Mes'ûd'dan yapılan bu rivayetle ilgili Amr b. Ubeyd şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Bunu A'meş'in rivayet ettiğini duysaydım onu yalanlardım. Abdullah b. Mes'ûd'dan duysaydım onu kabul etmezdim. Rasulullah'tan duysaydım, onu reddederdim. Şayet bunu Allah'tan işitmiş olsaydım: Ey Allah'ım, biz senden böyle bir misak almadık derdim."<sup>54</sup> İslam düşüncesinde rasyonalistler olarak bilinen Mu'tezile, bu rasyonel yaklaşımları ile nasları değerlendirirken sürekli akli ön planda tutmuşlardır. Nassa değer vermekle birlikte onu anlamlandırma ve yorumlamada gayet rahat davranmışlardır.

Bu dönemde Hişâm b. Hakem (ö.179/795) ilmî ve felsefî konularda etkin bir rol üstlenmiş ve Nazzâm'ın düşünceleri üzerinde etkili olmuştur. Hişâm, Allah'ın sıfatları ve Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı meselesi ve buna benzer devrinin İslam kelâmında ele alınan meselelerin çoğunu tartışma konusu yapmıştır. İnsanın fiilleri ve kader konusunda Dırâr'ın görüşlerine benzer görüşleri savunmuştur. Dırâr b. Amr (ö.200/815), her ne kadar irade konusu dolayısıyla Mu'tezile'den sayılmamışsa da diğer pek çok konuda Mu'tezile'nin temel prensiplerini savunmuştur. Bu arada Bişr el-Merîsî (ö.218/833), Kur'an ve hadislerde teşbihi çağrıştıran ifadeleri yorumladığı ifade edilmektedir.<sup>55</sup>

Müslümanların Irak'ı almalarının ardından, Irak'ta Basra ve Bağdat daha önceden olduğu gibi iki önemli ilim merkezi olmaya devam etmiştir.<sup>56</sup> Buna bağlı olarak pek çok ilim dalında Basra ve Bağdat ekolleri oluşmuştur. Basra mektebinin önemli temsilcileri; Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö.235/849), İbrâhim en-Nazzâm (ö.230/845), Muhammer (ö.215/830), el-Assam (ö.235/850), Hişâm el-Fuvatî (ö.218/833), el-Câhız (ö.256/869), eş-Şahhâm (ö.266/880) gibi isimler öne çıkmaktadır.<sup>57</sup>

Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, Mecûsîler, Yahudî ve Hıristiyanlarla mücadelede bulunmuş ve değişik konularda onlara reddiyeler yazmış olduğu gibi diğer Mu'tezile imamları da İslam'ı savunma noktasında önemli işlevler görmüşlerdir.

Bağdat mektebinde ise, Bişr el-Mu'temir (ö.210/825), Sumâme (ö.213/828), el-Murdar (ö.226/841), Ca'fer b. Harb (ö.236/850), Ca'fer b. Mübeşşir (ö.234/848), el-İskâfî (ö.240/854), İbn Ebî Duâd (ö.240/854),<sup>58</sup> Mu'tezile imamlarının en yoğun oldukları döneme bakıldığında, Abbâsîlerin ilk dönemlerinde yaşayan imamlar oldukları ve özellikle Me'mûn (198-218/813-833), Mu'tasım (218-227/833-842) ve Vâsık (227-232/842-847) dönemlerinde Mu'tezilî düşüncüyü Abbâsî Devleti'nin egemen anlayışı haline getirdikleri görülür.

<sup>53</sup> Bkz. İsferyânî, *et-Tabsîr*, s. 120-121.

<sup>54</sup> İbnü'l-Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X, 79.

<sup>55</sup> Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 127; Şehristânî, *el-Milel*, I, 47-53.

<sup>56</sup> Hasan İbrâhim Hasan, *İslam Tarihi*, II, 468; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 179-196.

<sup>57</sup> Bkz. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 44-62; Şehristânî, *el-Milel*, s. 40-67; İsferyânî, *et-Tabsîr*, s. 64-68.

<sup>58</sup> Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I, 56-77; İsferyânî, *et-Tabsîr*, s. 69-73.

İslam düşüncesinin tedvin dönemine bakıldığında yukarıda belirtilen Mu'tezile imamlarının yaşadıkları dönemin tarihi görülecektir. Bu dönemde sadece Mu'tezile düşüncesi teşekkül etmemiş, gerek fıkıh ve gerekse akaid alanında pek çok fırka teşekkül etmiştir. Mu'tezile daha ziyade İslam dışı fırka ve düşüncelere karşı argümanlar geliştirirken, Ehl-i Sünnet fırkası Mu'tezile'ye karşıtlık esası üzere kendini konumlandırmıştır.

Watt, birinci/yedinci ve ikinci/sekizinci yüzyılın ilk veya üçüncü çeyreğinde, Emevîlere karşı muhalefetin öncüsü durumunda olan kaderiye mensuplarının, dinî hareketin saygın birer üyesi olarak kabul edildiğini söylemektedir.<sup>59</sup> Mu'tezile'nin İslam'ın ilk yıllarından itibaren üstlendiği önemli misyona dikkat çeken Ali Sami en-Neşşar, Mu'tezile'nin İslam toplumunda bir ihtiyaçtan kaynaklandığını ve genel felsefe tarihi içerisinde başarıya ulaştığını belirtmektedir.<sup>60</sup>

### 3. İMAN VE İNSAN BÜTÜNLÜĞÜ AÇISINDAN MU'TEZİLE'NİN BEŞ PRENSİBİ

3.1. *Tevhid Prensibi*: Tevhid prensibi, başlangıçtan itibaren Mu'tezile düşüncesinin mihver noktasını oluşturmaktadır.<sup>61</sup> Mu'tezile, tanrı anlayışlarının temelini adil bir ilâh anlayışını yerleştirdi. O her türlü teşbihten uzak mutlak birliğe sahiptir. Allah, zatında her türlü eksiklikten münezzehtir olduğu gibi, fiillerinde de her türlü eksiklikten uzak ve yarattığı her şeyde mutlaka bir hikmet bulunmaktadır.<sup>62</sup> Dolayısıyla bu düşünce biçiminde kaosa yer yoktur. Her şey yerli yerine oturtulmuştur. Mevcut kâinat şu haliyle en mükemmel olanıdır. Mu'tezilenin tevhid anlayışına göre Allah en iyiyi yaratmakla yükümlüdür. O madem ki hikmet sahibidir, öyleyse ondan hikmete aykırı bir fiilin sadır olması doğru değildir.<sup>63</sup> Bu anlayışa göre her şey belli bir ölçü ile mevcuttur ve akıl bunları anlayabilecek durumdadır. Öyleyse beşer için belirlenen bu alan içerisinde aklını kullanarak kurallı hareket etme zorunluluğu vardır. Mu'tezile'nin diğer prensiplerinin tamamı tevhid prensibinin barındırdığı anlam çerçevesi içerisinde şekillenmektedir.<sup>64</sup>

Mu'tezile'de tevhid prensibi dönemin düşünce akımlarının barındırdığı her türlü teşbih ve yanlış tanrı telâkkilerini bertaraf edecek bir mutlak tenzih anlayışı çerçevesinde şekillenmiştir. Bu nedenle zata ait sıfatları müstakil ve mutlak kabul etme yerine, sıfatlara itibarî bir değer atfetmişlerdir. Zat ile birlikte sıfatları müstakil kabul etmenin vahdete aykırı düşeceği düşüncesinden hareketle, sıfatları zatın aynı olarak kabul etmişlerdir.<sup>65</sup>

Mu'tezile tevhid prensibini izah ederken, ilâhî zata yakışmayacak her türlü düşünce ve değerlendirmeleri dışarıda tutacak bir anlayışa ulaşmak istemişlerdir. Mukâtil b. Süleymân'ın yaymaya çalıştığı antropomorfist tanrı anlayışına karşı, Kur'an nassını akılcı bir yaklaşımla yorumlayarak mutlak tenzih inancını yerleştirmeye çalışmışlardır. Mu'tezile, ilâhî zat konusunda filozofların değerlendirme biçimlerini reddet-

<sup>59</sup> Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Umran Yay. Ankara, 1981, s. 131.

<sup>60</sup> Ali Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşünce*, II, 237.

<sup>61</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Thk. Abdülkerîm Osmân, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996, s. 151.

<sup>62</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl*, s. 182-187.

<sup>63</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl*, s. 133; el-Muğni (et-Ta'dîl ve't-Tecvîr), s. 49-50.

<sup>64</sup> Bkz. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 7-8.

<sup>65</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl*, s. 200-201

tikleri gibi, Hıristiyan ve Yahudi ilâhîyatının belirlediği tanrı tasavvurunu da reddetmiş, aynı şekilde geleneksel İslam düşüncesini de kabul etmemişlerdir.<sup>66</sup>

Bu nedenle Mu'tezile, hem ortaya çıkışı, hem de gelişmesi aşamasında özgünlüğünü sürekli korumuş ve aklî açıdan Kur'an'a muhalif olabilecek her türlü değerlendirmeye ve inanç biçimine karşı alternatif düşünceler getirmeye çalışmıştır. İslam'ın üzerine bina edildiği tevhid prensibini, dönemin bütün yanlış inançlarına karşı savunma konusunda büyük bir başarı sağlamıştır.<sup>67</sup> Başta Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd olmak üzere, Nazzâm ve diğer Mu'tezile imamları Hıristiyan ve Yahudî ilâhîyatçılarla münazaralarda bulunmuş, bu konuda reddiyeler yazmışlardır. Ebu'l-Hüzeyl Allâf'ın, Mecûsîlerle yapmış olduğu tartışmalar konusunda bir çok rivayet vardır.<sup>68</sup> Nazzâm da aynı tartışmaları yapmış ve İbn Râvendî'ye cevaplar yazmıştır.<sup>69</sup> Bütün bunlar dikkate alındığında, kendi dönemlerinde İslam'ı en hararetli bir biçimde savunan ve İslam düşmanlarına karşı her alanda en ciddi mücadeleyi verenlerin Mu'tezile olduğu görülecektir.<sup>70</sup>

**3.2.Adalet Prensibi:** Mu'tezile tevhid ve adalet prensiplerine verdiği önem dolayısıyla kendilerini "Ehlü'l-Adl ve't-Tevhid" olarak kabul ederler.<sup>71</sup> Adil bir ilâh anlayışıyla hareket eden Mu'tezile, bu düşünceleri gereği insanın da eylemlerinde serbest olması, gerek rızık ve gerekse ecel konularında önceden bir belirlenmişliğin bulunmaması gerektiği sonucuna vardılar. İnsanın sorumlu tutulabilmesi için özgür iradeye sahip olması gerektiğini savunan Mu'tezile,<sup>72</sup> Arap düşünce biçiminde yaygın bir kabul olan fatalistik yaklaşım dolayısıyla istenilen sonucu elde etmede yeteri başarıyı sağladıklarını söylemek güçtür.

Mu'tezile, tevhid ve adl prensibi arasında önemli bir ilişki kurmaktadır. Tevhid prensibi ile yaratılmışlara ait her türlü sıfatlardan Allah'ı tenzih ettikleri gibi, adalet prensibi ile de Allah'ı her türlü zulüm ifade edilebilecek fiillerden tenzih etmişlerdir.<sup>73</sup> O hiç bir şeye benzememekle mutlak tek olduğu gibi, bütün iyiliklerin kendisinden sadır olması açısından da o mutlak tektir. Bu nedenle kendisinden asla şer sadır olmaz.<sup>74</sup>

Mu'tezile'nin adalet prensibi siyasî bakımdan da önemli bir anlam taşımaktadır. Zira, insanların kendi fiillerini kendilerinin yarattığı prensibi kabul edildiği zaman, halka zulmeden hükümdarların, bu yaptıklarından kendilerinin sorumlu tutulacağı kabul edilmesi ile, kendilerini temize çıkarma gibi bir anlayıştan uzaklaşmış olurlar. Mu'tezile'nin savunduğu adalet prensibi dolayısıyla, hürriyet fikri, serbest düşüncenin gelişmesi, İslam âleminde tembelliğin ve miskinliğin önlenmesi bakımından ayrıca özel bir öneme sahiptir.<sup>75</sup>

<sup>66</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl*, s. 291-298.

<sup>67</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî* (el-Firaku Ğayri'l-İslâmiyye), s.80-146

<sup>68</sup> Bkz. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 44-45.

<sup>69</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 50.

<sup>70</sup> Ali Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşünce*, II, 250.

<sup>71</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 2-3.

<sup>72</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl*, s. 324-324.

<sup>73</sup> Bkz. Mes'ûdî, *Mürüü'z-Zehab*, III, 231.

<sup>74</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl*, s. 317-318; *el-Muğnî*, (*et-Ta'dîl ve't-Tecvîr*) s. 3-4.

<sup>75</sup> Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, A.Ü.İ.F. Yay. Ankara, 1967, s.70.

Ehl-i Sünnet, yaratma fiilini çağrıştırabilecek her türlü eylemi Allah'a atfetme<sup>76</sup> gibi bir yaklaşım içerisinde olduğu için insanın özgürlük alanını alabildiğine daraltmış ve Kur'an'da cahiliye düşüncesini tashih babında zikredilen ayetleri literal okumayla değerlendirdiğinden, insan âdeta yok sayılmıştır. Buna karşın Mu'tezile, adalet prensibinin yerini bulabilmesi için insanın özgür olması gerektiğini ve gerek iyiliği, gerekse de kötülüğü bizzat kendisinin tercih edebileceği sonucuna varır.<sup>77</sup> Ancak genel Arap düşünce biçimine aykırı bir yaklaşımı sergilemesi dolayısıyla Mu'tezile umumî bir destek kazanamamıştır. Mu'tezile'nin İslam toplumunda yeterli desteği sağlayamamasının tek gerekçesi bu değilse de bunun önemli bir neden olduğunu da kabul etmek gerekmektedir.

3.3. *Va'd ve Va'id Prensibi*: Bu prensip temel olarak, "Allah sözüne sadıktır" anlayışından kaynaklanmaktadır.<sup>78</sup> Mürcie'nin belirlediği erteleme ve Allah'ın dilemesine bağlı olarak iyilik ve kötülük yapanların durumlarının Allah'a bırakılması<sup>79</sup> anlayışının Müslüman toplumunda ortaya çıkardığı ahlakî ve siyasî gevşekliğin önlenmesi için Mu'tezile bu prensipten hareketle iyilik yapanların mükâfatlandırılmalarının ve kötülük yapanlarının ise cezalandırılmalarının Allah için vacip olduğu anlayışını savunmuştur.<sup>80</sup> Dolayısıyla buradan hareketle büyük günah işleyenlerin kıyamet gününde Peygamber'in şefaatiyle bağışlanabilecekleri düşüncesini de reddetmektedir.<sup>81</sup> Dikkat edilirse Mu'tezile, temel düşüncelerini belirlerken adalet ilkesinden hareket etmektedir. Bu yaklaşım, toplumda yapanın yanına kâr kalmayacağı düşüncesini pekiştirmekte, dünyada yapılan kötülüğün mutlaka karşılığını bulacağını belirlemektedir.<sup>82</sup>

Halis bir şekilde tövbe edip kötülüklerden uzaklaşmadığı sürece kişinin bağışlanması söz konusu değildir.<sup>83</sup> Dolayısıyla kişi burada yaptığı ile sorumlu tutulacaktır. Mu'tezile'ye göre tövbe sadece sözle sınırlı kalmamalı, yapılanlardan şiddetli pişmanlık duymasının yanı sıra, aynı eylemi bir daha işlememeyi de sağlamalıdır.<sup>84</sup> Bununla birlikte hakkını gasbettiği kişiye hakkını iade etmesi ve haksızlık yaptığı kişilerden de bu haksızlığını giderici bir faaliyetin içerisinde olmalıdır. Mu'tezile, bu prensiple Müslüman toplumuna bir ciddiyet kazandırmaya çalışmıştır. "Allah Ğafûr'dur" affeder, anlayışına sarılarak toplumda gevşekliğin ve başkalarının hakkını gasbetmenin önüne bu yaklaşımla geçmeye çalışmıştır.

3.4. *el-Menziletü beyne'l Menzileteyn*: Peygamber sonrasında Müslümanlar arasında ortaya çıkan ihtilâflar siyasî farklılıkları doğurduğu gibi, düşünsel farklılıklara da yol açmıştır. Cemel ve Siffin Savaşı ile başlayan Müslümanların birbirlerini öldürmeleri, büyük günah işleyen kişinin durumunu tartışma konusu yapmıştır. Hâricîlerin "büyük günah işleyen ebediyen cehennemdedir"<sup>85</sup> anlayışı Müslüman toplumunda ağır sonuç-

<sup>76</sup> Bkz. Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Thk. Beşîr Muhammed Ayun, Mektebetü'l-Müeyyed, Riyad, 1993, s. 122-125; Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm fi İlmi'l-Kelâm*, Thk. Alfred Gailluma, Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, s. 252-253.

<sup>77</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni (fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adli)* s. 57-60.

<sup>78</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl*, s. 611.

<sup>79</sup> Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 187.

<sup>80</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl*, s. 614-617.

<sup>81</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl*, s. 288-289.

<sup>82</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl*, s. 286-287.

<sup>83</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl*, s.791-794.

<sup>84</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûl*, s.791-794.

<sup>85</sup> Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 78-79.

ları doğuracak bir yaklaşım biçimi idi. Diğer taraftan Mürcie'nin bu soruna yaklaşımı ise toplumu tamamen pasifize etme ve her şeyi ertelemek suretiyle doğrunun biline-mezliği<sup>86</sup> gibi bir neticeye sebebiyet vermiştir. Böylesi bir ortamda Mu'tezile büyük günah işleyen "ne kâfir ne de mü'min, fâsik"<sup>87</sup> olduğunu söylemek suretiyle topluma siyasî bir bakış kazandırmaya çalışmıştır. Bu yaklaşım biçiminde Emevî uygulamalarına muhalefet vardır, zira Emevîler, Mürciî düşünceyi benimsemekle yönetimlerinin sorgulanamayacağını, bu konuda kararın ancak ahiret gününde verilebileceğini iddia etmişlerdir. Bu anlayışla hareket eden Emevî iktidarı, kendi yaptıklarının sorgulanmasından ve muhalefetten kurtulmaya çalışmışlardır. İşte böylesi bir ortamda Mu'tezile geliştirdiği bu argümanla Hâricîler ile Mürcie arasında orta bir yol bulmaya çalışmış ve bu konuda da geliştirdiği düşüncenin temelini kendi siyasî yaklaşımlarına dayandırmıştır.<sup>88</sup>

Mu'tezile, iman ile amel arasında sıkı bir ilişki kurmuş ve imanın artıp eksilebileceğini kabul etmiştir. Zira Mu'tezile'ye göre iman, inanç ve ameldir. Bunların birbirlerinden ayrılmaları söz konusu değildir.<sup>89</sup> Kur'an'da imanın artıp eksilebileceğine ve kâfirlerin küfürlerinin artabileceğine dikkat çeken ayetleri esas alan Mu'tezile bu ayetleri inançlarının temel dayanakları olarak almışlardır.<sup>90</sup> Kur'an'da imanla birlikte farzların zikredilmiş olması imanla amel arasındaki irtibatı belirlediği gibi, büyük günah işlendiğinde de bu irtibatın kopması gerektiği değerlendirilmesinde bulunur. Bunun sonucu olarak Mu'tezile, ahlâklı olmayı da dinin temel esaslarından kabul etmiştir.<sup>91</sup>

3.5. *Emr-i bi'l-Ma'rûf Nehy-i ani'l-Münker*: Başta Emevî iktidarı olmak üzere, zalim imama karşı kültürel ve siyasal mücadelenin verilmesi düşüncesinden hareket eden Mu'tezile bu anlayışı inanılması ve savunulması gereken bir prensip olarak kabul etmiştir. Belki de Mu'tezile'nin toplumsal yanını gösteren en açık prensip budur.<sup>92</sup> Toplumsal adaleti gerçekleştirme adına iyiliği teşvik ve kötülükten sakındırma prensibi iman amel birlikteliği dikkate alınarak belirlenmiş bir prensiptir. Amelden yoksun bir imanın iman olamayacağını savunan Mu'tezile bu prensipleri ile gerek bireyin ve gerekse toplumun taşınması gereken sorumlulukları belirlemiş ve sadece kendisinden değil, başkasından sorumlu olduğunu hisseden bir toplum yaratmaya çalışmışlardır. Bu kuralı katı bir şekilde uygulamaları sonucu toplum tarafından tepki gören Mu'tezile, Müslüman toplumunda yeteri düzeyde destek bulamamıştır. Bunun sonucudur ki aradan geçen bu kadar zamana rağmen adil bir toplum yaratılamamıştır.

Mu'tezile, bu prensibi sadece Müslüman toplumu içinde değil, Müslüman olmayanlar için de işletmiştir. Yukarıda ifade edildiği gibi, Mu'tezile imamları, gerek tebliğci göndermek ve gerekse reddiyeler yazmak suretiyle İslam dışı unsurlara karşı önemli bir mücadele yürütmüştür.

<sup>86</sup> Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 187.

<sup>87</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, s. 697.

<sup>88</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, s. 720-7729.

<sup>89</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, s. 707-708.

<sup>90</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, s. 721-729.

<sup>91</sup> Ahmed Mahmûd Subhî, *fi İlmi'l-Kelâm, el-Mu'tezile*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1985, s. 165.

<sup>92</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, s. 741-747.



#### 4. MU'TEZİLE'NİN İNKIRAZI VE İSLAM TOPLUMUNUN DİNAMİZMİNİ KAYBETMESİ:

Mu'tezile, Me'mûn (198-218/813-833), Mu'tasım (218-227/833-842) ve Vâsık (227-232/842-847) dönemlerinde Abbâsî devletinin resmî düşüncesi hüviyetini kazanmışsa da bu durumunu fazla sürdürememiştir. Mütevekkil (232-247/847-861) döneminden itibaren Mihne dönemi olarak kabul edilen sürece son verildi. Bu dönemden itibaren Mu'tezilî etki yerini Sünnî düşünceye bırakmıştır. Devletin yönetim organlarında yer alan Mu'tezile mensupları, yerlerini Sünnî imamlara bırakmaya başlamışlardır. 235/850 tarihinden itibaren Mu'tezile, halk kitlelerinden kopmuş, İslam düşüncesi üzerinde daha sonra tesir icra edecek birer akademik kelâmcılar zümresi haline gelmiştir.<sup>93</sup>

Mu'tezile imamlarına bakıldığında bunların hemen tamamının mevâlîden, Arap olmayan unsurlardan teşekkül ettiği görülecektir.<sup>94</sup> Arap düşünce biçiminde önemli yer tutan fatalist dünya görüşü ve akıl yerine geleneklere dayanan bir toplumda akli egemen kılmanın kolay olamayacağı bilinen bir husustur. Gelenek ve kabileye dayalı bir yaşam yerine akılcı bir dünya görüşünü benimseyen bir toplumu yaratma adına, Abbâsîlerin ilk dönemlerinden el-Mütevekkil'in hilâfetine kadar (132-232/750-847), özellikle Emîn, Me'mûn ve Mu'tasım dönemlerinde devletin her türlü gücünü de kullanarak bu dönüşümü sağlamaya çalışmışlarsa da bunu gerçekleştirmeye muvaffak olamamışlardır. Bir asırlık bir süre içerisinde çok aktif bir rol oynayan Mu'tezile entelektüel ve felsefî anlamda büyük başarılar sağlamışlarsa da yeteri derecede toplumsal desteği kazanamamıştır. Pek çok nedenin yanı sıra önemli nedenlerinden biri de Mu'tezile düşüncesinin, âtil akla sahip, statik ve geleneğe dayalı bir toplum içerisinde çıkmasından kaynaklanmıştır. Bu dönüşümü sağlama adına zaman zaman kendi özgür söylemlerine tamamen ters düşecek baskıcı ve dayatmacı bir tavrın içerisinde de girmişlerdir. Nitekim İslam düşüncesi tarihinde "Mihne dönemi" tabiri, Mu'tezile'nin bu baskıcı uygulamaları sonucu ifade edilmiştir.<sup>95</sup> İşte kendisi ile çelişkiye düşme pahasına zihinsel ve toplumsal dönüşümü sağlama konusunda Mu'tezile'nin bu uygulaması kendi sonlarını da hazırlamıştır.

Mu'tezile'nin yıldızının sönmesinin önemli bir nedeni de siyasîdir. Başlangıçta Emevîlerin haksız idarelerine karşı Mu'tezilî düşünceye dayanarak mücadele veren Abbâsî yönetici ve taraftarları, iktidarı ellerine geçirdikten belli bir süre sonra Mu'tezile'ye karşı tavır almışlardır. Yukarıda ifade edildiği gibi siyasî anlamda geniş bir coğrafyaya egemen olan Abbâsîlerin, inanç noktasında da egemen olabilmek için, akli istidlâl yöntemlerini bilen, felsefî anlamda derinlik sahibi, çoğu mevâlîden olan bu düşünce akımına ihtiyacı vardı. İşte bu durum dolayısıyla el-Mütevekkil dönemine kadar Mu'tezile düşüncesi, Abbâsîlerin resmî düşüncesi konumundaydı. Bu döneme kadar Mu'tezile pek çok alanda büyük bir mücadele yürütmüş ve Abbâsîlerin her alanda iktidarlarını pekiştirmelerine yardımcı olmuştur. Artık bundan sonraki uygulama, bizzat Abbâsî yöneticilerine yönelecektir. Temel kabul ettikleri beş prensip çerçevesinde bir toplum oluşturmak isteyen Mu'tezile'nin bu arzusu Abbâsî yönetimi ile

<sup>93</sup> Watt, İslam Düşüncesi'nin Teşekkül Devri, s. 377.

<sup>94</sup> Bkz. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, s. 8-105; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 152-153; Robert Mantran, *İslam'ın Yayılış Tarihi*, Çev. İsmet Kayaoğlu, A.Ü.İ.F. Yay. Ankara, 1969, s. 124.

<sup>95</sup> Bkz. Mes'ûdî, *Mürüccü'z-Zehab*, IV, 55.

çelişki arz etmeye başlayınca Mu'tezile'ye verilen bu destekten vazgeçilmiştir. Bunun yerine Arap düşünce yapısına uygun olduğu varsayılan, her hal ve şartta itaati emreden, geleneğe dayalı, sorunlarına sürekli önceki dönemlerde çözümler bulmaya çalışılan ve bu yanıyla geçmişini kutsayarak, yaşadığı günle fazla da ilgilenmeyen bir düşünce ikame edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla bize göre Abbâsîlerin Mu'tezile taraf-tarlığı, hiçbir dönemde siyasî mülâhazalardan uzak olmamıştır. Kendi iktidarlarını sağlama aldıklarını varsaydıklarında Mu'tezile'yi dışlamaya ve hatta ona karşı cephe almaya başlamışlardır. Mütevekkil dönemi ile başlayan bu süreçte Mu'tezile'nin yerini Ehl-i Sünnet imamları almışlardır. Bilindiği gibi İmam Eş'arî (ö.324/935) Mu'tezile'ye nihâî darbeyi vurmuş ve toplumda mevcut desteğin de yok olmasına sebep olmuştur. Mu'tezile elbette akademik anlamda her zaman var olagelmıştır, ancak toplumsal zihni oluşturma adına sürekli desteksiz bırakılmıştır.

Mu'tezile'nin toplumdaki dışlanması için girişilen yoğun kampanyada uydurma hadisler önemli bir işlev görmüştür. Bu konuda pek çok hadis üretilmiştir. "Mu'tezile bu ümmetin Mecûsîleridir"<sup>96</sup> şeklindeki rivayet bu meyanda zikredilen hadislerden sadece bir tanesidir. Bununla birlikte kaynaklarımızın hemen tamamında Mu'tezile sapık fırkalar içerisinde sayılmıştır.<sup>97</sup> Yerinde bir tespitle İrfan Abdulhamit şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Mezhepler tarihi kitaplarında bol miktarda bulunan hakikatten uzak yazılara rastlanılmaktadır. Bazı Mu'tezile kitaplarının neşri sayesinde, İslam'daki bu ilk kelâm ekolünün gerçek yapısı ortaya çıkmıştır. Bu kitaplar sayesinde Mu'tezile'nin ihlâs sahibi fikrî bir güç olarak düelloya çıktığı ve İslam'ın düşmanlarının tuzaklarını bozmak için cesaretle çalıştıkları anlaşılmıştır. Aynı zamanda Mu'tezile ordusunun neferleri, inanmış ve cesaret sahibi kişiler olarak mücadele vermişlerdir. Görev aşkı, İslam'ı aklî yollarla müdafaa sorumluluğunun şuuru, dinî inançların sağlam fikrî temellerini kurma gayreti onların itici gücü olmuştur.<sup>98</sup> Peygamber'in verdiği tevhid mücadelesi ve hakikatin egemen kılınacağı bir toplumun oluşturulması çabası, Peygamber sonrasında da devam etmiş ve bu mücadele yeterli yetersiz her dönemde sürdürülmüştür. Yukarıda işaret edildiği gibi, İslam'ın geniş bir coğrafyaya yayılmasının ardından bu mücadeleyi etkin bir şekilde Mu'tezile vermiştir. Aleyhlerinde büyük bir kampanya yürütülmesine rağmen Mu'tezile imamları oldukça mütevazı bir hayatı sürdürmüş muttaki kimselerdir. Böyle olmasına rağmen Mu'tezile aleyhinde iftiraya varacak derecede bir kampanya yürütülmüştür. Bu konuda vereceğimiz tek bir örnek durumun vehametini göstermek için yeterlidir.

<sup>96</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, s. 140.

<sup>97</sup> Bkz. Hatîb Bağdâdî, *el-Kıjâye fî İlmî'r-Rivâye*, Thk. Ahmed Ömer Hâşim, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, 1986, s. 172; *Târîhu Bağdâd*, XIV, 242; İbn Abdilberr, *Câmiu Beyânî'l-İlm*, Thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyyi Beyrut, 1981, s. 320; İbn Asâkir, *Tebyînu Kizbi'l-Müfterî fî mâ Nusibe ilâ İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1979, s. 333-334; Süyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1993, II, 164; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, Thk. Kâmil Kâmil Bekrî-Abdülvehhâb Ebu'n-Nûr, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, Kahire, 1968, s. 155.

<sup>98</sup> İrfan Abdulhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 124. İrfan Abdulhamid, Mu'tezile konusunda Şehristânî ve Bağdâdî'nin yazdıklarına dikkat çeker ve bu konuda bu eserlerde yazılanlara güvenilemeyeceğini belirtir. Konu ile ilgili Râzî'den şu alıntıyı yapar: "Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* kitabı, kendi iddiasına göre içinde bütün dünya halkının mezheplerinin hikâye edildiği bir kitaptır. Şu kadar var ki bu kitap itimada şayan değildir. Çünkü İslam mezheplerini, üstad Ebû Mansûr el-Bagdâdî'nin eseri olan *el-Fark beyne'l-Firak* adlı kitaptan nakletmiştir. El-Bagdâdî ise muhaliflerine karşı son derece taassubu bulunan bir zattır. Şehristânî, İslam fırkalarının görüşlerini de bu kitaptan nakletmiştir. Bu sebepten dolayıdır ki bu mezheplerin naklinde bozukluk meydana gelmiştir."

İbn Kuteybe, Mu'tezilî kelâmcılarının yaşantılarını söz konusu ederken, onların dinî yaşantılarının son derece gevşek olduğunu belirtmektedir. Bunlardan Hişâm b. el-Hakem (ö.179/795), Nazzâm (ö.220/835), Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö.235/849) ve diğer bazı Mu'tezile imamlarını anmaktadır. İbn Kuteybe, Nazzâm'ın gece gündüz içki içtiğini, fuhuş yapan ahlâksız bir kişi olduğunu iddia etmektedir.<sup>99</sup> Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın yalancı ve iftiracı olduğunu,<sup>100</sup> Hişâm b. el-Hakem'in aşırı bir Râfızî olduğunu söylemektedir.<sup>101</sup> Bu iddiaları dile getiren İbn Kuteybe, bunları herhangi bir kaynağa dayanırma ihtiyacını dahi hissetmemektedir. Sadece Mu'tezile'ye karşı aşırı düşmanlığı onu böylesi iddiaları dile getirmeye sevk etmiştir. Bütün bu iddialardan amaç, toplum nezdinde Mu'tezile'yi küçük düşürme ve onları karalamak sûretiyle toplumsal destekten yoksun bırakmaktır. Oysa Mu'tezile imamlarının son derece muttaki ve İslam'ın temel kurallarına bağlılıkları bilinmektedir.<sup>102</sup> Mu'tezile'yi karalama kampanyasında İbn Kuteybe yalnız değildir. Özellikle selef düşüncesine mensup ve Ehl-i Sünnet taraftarlarının hemen tamamı bu kampanyaya iştirak etmişlerdir.<sup>103</sup> El-Mütevekkil (232-247/847-861) döneminden itibaren devletin de desteğini alan Ehl-i Hadis, geleneksel anlayışa sahip Müslüman toplumu yanına almada hiç de güçlük çekmemiştir.

El-Mütevekkil ile birlikte Mu'tezile'ye karşı devlet tarafından sürdürülen bu kovuşturma ve baskı, tarihin sonraki dönemlerinde de devam etmiştir. Bu nedenle dikkat edilirse Mu'tezile imamlarının yoğun yaşadıkları dönem hicrî üçüncü asrın sonları ile bitmektedir. Son dönem Mu'tezile düşüncesi Kâdî Abdülcebâr (ö.415/1024) ile mükemmel şeklini almıştır. Daha sonra bir kısım Mu'tezile imamları ile Mu'tezile düşüncesi sürdürülmüşse de eski etkinliğini kaybetmiştir. Selçuklular ve Osmanlılar döneminde de Mu'tezile karşıtlığı ve hatta düşmanlığı sürdürülmüş, özellikle eğitim kurumlarında ve te'lif edilen pek çok eserlerde bu tema sürekli işlenmiştir. Bu yaygın kanaat dolayısıyla günümüz İslam dünyasında da Mu'tezile özellikle Müslüman toplum nezdinde sapık fırka olarak kabul edilmeye devam etmektedir. Gerek İmam-Hatip okullarında ve gerekse İlahiyat Fakültelerinde Mu'tezile anlayışının sünnete aykırı olduğu konusunda ciddi bir kanaat mevcuttur. Bu da toplumumuzun Ehl-i Sünnet dışındaki diğer fırkaların tamamının sapık olduğu inancına sahip olmasından kaynaklanmaktadır.

## SONUÇ

Araplar, yaşadıkları coğrafya, sahip oldukları kültür ve inanç gereği başlarında kabile reisinin bulunduğu ve herkesin itaat etmekte yükümlü olduğu bir yönetim tarzına sahiplerdi. Yaşadıkları güç koşulların da önemli etkisi ile kabile tarafından alınan kararlara uymak zorunlu bir durumdu. Bu nedenle muhalefet denilebilecek bir karşıt görüşe rastlamak son derece güçtü. İslam'ın gelişi ile birlikte Peygamber döneminde getirilen bireysel ve toplumsal özgürlük fazla uzun soluklu olamamıştır. Emevî iktidarı ile birlikte tekrar eski kabile anlayışına geri dönmüştür. Bu dönemde ortaya çıkan muhalefet de ya şiddet yoluyla bastırılmış, ya da ekonomik ve siyasî imtiyazlar tanına-

<sup>99</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, Thk. Muhammed Muhyiddîn el-Asfar, Dâru'l-İşrâk, Beyrut, 1989, s. 20-21.

<sup>100</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelif*, s. 47.

<sup>101</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelif*, s. 51-52.

<sup>102</sup> Bkz. Ahmet Erkol, *Kelâm İlmîne Yöneltilen Eleştiriler (Selef Âlimleri ve Gazali Örneği)*, yayınlanmamış doktora tezi, Ankara, 2002, s. 72-73.

<sup>103</sup> Bkz. Ahmet Erkol, a.g.e, s, 34-123.

rak susturulmuştur. Bütün baskı ve entrikalara rağmen, Emevî döneminde başlamak üzere Abbâsîler döneminde de Mu'tezile imamları muhalefetin en etkili sesleri olmuşlardır.

Mu'tezile, muhalefet ve uyarıyı, inanılması gereken temel kurallardan birisi olarak kabul etmişlerdir. Amelsiz inancın fazla bir değer ifade etmediğini dile getirmişlerdir. Bu nedenle yalın olarak ferdî ibadetin kişiyi kurtaramayacağı anlayışındadırlar. Adil bir toplumun oluşması için belirlenen bu kural, Müslüman toplumunun değişim ve dönüşümünde büyük bir işlev görmüştür. Mu'tezile, adil bir Allah anlayışını düşüncelerinin merkezine almış ve bütün düşüncelerini adalet ekseninde şekillendirmeye çalışmışlardır. Eş'arî'de mevcut ceberrut Allah inancı yerine adil bir ilâh inancının yerleştirilmeye çalışılması, sorumlu bir toplumun teşekkülü yolunda büyük bir adım olmuştur. Ancak yukarıda kısaca değinildiği gibi, Arap düşüncesinde mevcut fatalistik anlayışın yanı sıra Müslüman yöneticilerin de kendilerine her hâlükârda itaat eden bir toplum istemeleri, bu doğrultuda Mu'tezile'nin çabalarını boşa çıkarmıştır.

Emevî iktidarını yıkma aşamasında Abbas oğulları, Şîî muhalefeti ve Mu'tezile imamları ile birlikte hareket ettikleri halde, Abbâsî iktidarının kurulması ile bu birliklik bozulmuştur. Şîî muhalefet siyasal anlamda mücadelesini sürdürdüğü gibi, silâhlı mücadelesini de yürütmüştür. Yukarıda ifade edildiği gibi, Abbâsîler siyasal alandaki egemenliklerinin ancak yeni bir düşünce ile desteklenmesi durumunda sürekli olabileceklerini düşünerek, Mu'tezile'yi Mütevekkil dönemine kadar devletin resmî düşüncesi olarak kabul etmişlerdir. Entelektüel zihne ve felsefî derinliğe sahip Mu'tezile imamları, dönemin değişik inanç guruplarına karşı etkin bir mücadele yürütmüşlerdir. Sahip oldukları prensipleri topluma egemen kılmak için, devlet desteğini pervasızca kullandıkları halde onların bu çabaları, klâsik ve geleneksel anlayışa sahip Müslüman toplumunun nefretini toplamaktan başka bir işe yaramamıştır. Nitekim bu durum uzun sürmemiş, Mütevekkil (232-247/847-861) dönemi ile birlikte Mu'tezilî etkinliğe son verilmiş, kovuşturmalar başlatılmış ve her türlü faaliyetleri engellenmiştir. Bunun yerine hadis taraftarları ve geleneksel Ehl-i Sünnet taraftarları ikame edilmişlerdir. Mu'tezile'nin dışlanmasıyla sadece bir düşünce dışlanmamış, aynı zamanda daha sonraki bütün bir tarihi şekillendirmeye aday bir yaklaşım da yok edilmiştir.

Toplumdaki ve yönetimdeki yanlış işleyişe karşı sürekli seslerini yükselten Mu'tezile imamları olmuştur. Elbette Mu'tezile dışında da Hâricî, Şîî ve buna benzer farklı gruplar varolmuştur, ancak bunlar kuşatıcı olmaktan uzak ekstrem guruplar olmuşlardır. Mu'tezile gerek sahip olduğu entelektüel birikim ve gerekse yaşam biçimleri ile Müslüman toplumunda adaleti ikame etmek için sağlıklı mücadele veren fırka olmuştur. Ancak değişik nedenlerden dolayı bunu gerçekleştirme imkânından yoksun kalmıştır.

Mu'tezile'nin dışlanmasıyla İslam toplumu muhalefetsiz kalmıştır demek mümkündür. Mu'tezile imamlarının yoğun olarak yaşadıkları döneme bakıldığında bu dönemin akademik anlamda da en verimli dönem olduğu görülür. Bugün eğer bir İslam felsefesinden söz edilebiliyorsa bunların ilk mimarları Mu'tezile kelâmcılarıdır. Hatta Ehl-i Sünnet'in bu gün elimizde mevcut olan bu muazzam kültürünün kaynağının da Mu'tezile olduğu söylenebilir. Zira, Mu'tezilî düşünceye karşı cevap vermek isteyen Ehl-i Sünnet mensupları bu önemli sâik sebebiyle binlerce eser te'lif etmişlerdir. Bunun yegâne âmil olduğunu söylemek elbette doğru değildir, ancak önemli bir itici rolü olduğunu da kabul etmek gerekmektedir.

İslam düşüncesinin savunulmasında ve yayılmasında büyük bir rol oynayan Mu'tezile, projesini gerçekleştirilmeden bir entelektüel çaba olarak tarihteki önemli yerini almıştır. Oysa Mu'tezile, başlangıçtan itibaren bir toplumsal projeye ortaya çıkmıştı, ne var ki dönemin ne düşünce biçimi, ne de siyasî durumu buna imkân tanıyacak durumdaydı. Tarihte çok önemli bir misyonu yerine getiren Mu'tezile, sonraki dönemlere de taşınabilseydi, Müslüman toplumundaki tek tarz duruş ve statik yapı belki daha rahat kırılabilirdi. Kendi düşüncesinden başkasına hayat hakkı tanımak istemeyen ve diğerini öteki olarak kabul edip, onu sapıklıkla niteleyen Sünnî yaklaşım, Mu'tezile'ye hayat hakkı tanımamıştır. Mütevekkil dönemi ile birlikte başlayan Mu'tezile düşmanlığı, Selçuklular ve Osmanlılar döneminde de sürdürülmüştür ve hâlâ da devam etmektedir. Muhalefeti temsil eden Mu'tezilî entelektüel çabaya dünden ziyade bugün ihtiyacımız vardır.



## KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'A GÖRE DİLSEL DELÂLET

M. Emin MAŞALI\*

### QADI ABD AL-JABBAR'S THEORY OF LINGUISTIC SIGNIFICATION

There are two kinds of significations from the point of connection between the parts of signification (ad-daal and al-madluul). The first one is what might be called "natural signification," (al-dalalah al- tabe'yyah) which is a type of signification according to which existence (al-Mawjuud) signifies the creator; hence more logically oriented. The second one can be translated as "positive signification" (al-dalalah al-wad'yyah). Qadi Abd al-Jabbar considers linguistic signification within the framework of positive signification. Al-Jabbar's theory of linguistic signification presupposes that the meaning of a text is determined not only by consensus but by the intention of the author/speaker as well. Since while consensus is necessary to determine the meaning of the word, the notion of the intention of the author/speaker is necessary to determine the meaning of the sentence. Therefore, to determine the meaning of the sentence it is necessary that both the notion of consensus and of the intention of the author/speaker should be considered. This article, therefore, attempts to examine al-Jabbar's "theory of linguistic signification," (Al-dalalah al-lugaweyyah) and to determine the way in which he used his theory as a tool in his Qur'anic hermeneutics.

İslam düşüncesi, vahiy ürünü olan dinî metinler etrafında şekillenmiş, bu düşüncenin farklı veçhelerini oluşturan muhtelif disiplinler de söz konusu metinlere dayalı olarak varlık kazanmış, gelişim sergilemiş ve onlar çevresinde örülmüşlerdir<sup>1</sup>. Bu anlamda vahiy, İslam düşüncesi içinde yer alan bütün disiplinlerin temel yapı taşı olmuştur. Dolayısıyla dinî metinler gerek İslam medeniyetinin gerekse bu medeniyetin içeriğini oluşturan ilimlerin varlık sebebidir, hatta bu anlamda İslam medeniyetini bir 'metin medeniyeti' olarak tanımlamak da mümkündür.<sup>2</sup> Lâkin her bir disiplin, oluşumunu sağladığı tarihsel şartlar ve ilişkiler çerçevesinde, söz konusu metinlerden hare-

\* Dr. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, eminmasali@hotmail.com

<sup>1</sup> Hanefî, Hasan, *et-Türâs ve't-tecdîd*, Kahire 1980, el-Merkezü'l-Arabiyyü li'l-Bahs ve'n-Neşr, s. 177.

<sup>2</sup> Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlâhî Hitâbın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine* (çev. Mehmet Emin Maşalı), Ankara 2001, Kitâbiyât, s. 29. Bu durum insanlık tarihine damgasını vurmuş pek çok medeniyet için de geçerlidir. Zira onların büyük bir bölümü dinî bir nitelik arz eden tek bir merkezden neşet etmiş medeniyetlerdir. Bkz. Hanefî, s. 177-178.

ketle kendine özgü farklı düşünsel ve yöntemsel bir yaklaşım sergilemiştir. Bu anlamda kimisi diğer kültürlerle en ufak bir ilişki söz konusu olmaksızın –en azından ortaya çıkışı itibarıyla- salt İslam toplumunun iç dinamikleri tarafından üretilmiş, dolayısıyla dahilî bir isteğe cevap olmuş iken kimisi de dinî metinleri, farklı kültür ve medeniyetlerle etkileşimin sonucunda, bu medeniyetlerin kavram ve telâkkileri çerçevesinde anlamlandırmaya çalışmıştır.<sup>3</sup> Disiplinler arasında söz konusu olan bu farklılıklar, benzer şekilde, her bir disiplin dahilinde de gerçekleşmiş ve dolayısıyla tek bir disiplin içinde farklı düşünsel ve metodik yaklaşım tarzları ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede İslam düşüncesinin taşıyıcıları konumundaki düşünürler de vahyin belli bir disiplin dahilinde ve muayyen bir yaklaşım biçimi şeklinde görünüm kazanmasını sağlayan araç görevini ifa etmişlerdir. Diğer bir ifade ile onlar, dinî metinlerin bir 'düşünce'ye dönüşümünün araçları olmuşlardır. Ancak düşünürlerin, metni ele aldıkları epistemolojik perspektifin farklı oluşu, onların, bu metne dayalı olarak ortaya koydukları düşüncenin de farklı olması sonucunu tevhit etmiştir. Bu sebeple dinî metinler karşısında gerek disiplinler arası gerekse disiplin içi farklılıkların kaynağı, söz konusu dinî metni ele alan disiplinin karakteri ile bu metnin ele alındığı epistemolojik perspektif olmaktadır. Zira her bir disiplin farklı bir epistemolojik alanı ifade eder, bu ise metnin belli bir anlama dönüştürülmesinin, yani yorumlanması etkinliğinin hem hedefini hem de yöntemini belirler. Keza düşünürler de metni, sahip oldukları epistemolojik perspektife göre ele almakta, diğer bir ifade ile onlar, kendi epistemolojik perspektiflerini dillendirmede metne araçsal bir rol yüklemektedirler<sup>4</sup>. Mütefekkirler bir taraftan dinî metinlerin bu şekilde bir takım düşüncelere tahavvül etmesine aracılık yaparken diğer taraftan bu teorik dönüşümün metodik temellerini de vazetmişler, böylelikle de gerçekleştirdikleri dönüştürme etkinliğini nesnel bir temele dayandırmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda, ortaya konan düşüncenin temel dayanağının dinî metinler olması, onların, bir metnin delâletinin nasıl gerçekleştiğinin teorik çerçevesini belirlemeye yani dilsel delâleti tanımlamaya sevk etmiştir ki bu da belli bir düşünürün düşünce biçiminin kapsamlı ve yetkin bir tanımının yapılması için onun te'vil anlayışının tespiti gerektiğini göstermektedir.

Bu yazı çerçevesinde biz de mezhebinin sistematize edilmesinde büyük katkıları bulunan sonraki dönem Mu'tezile âlimlerinden Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî'nin (ö. 415/1025) dilsel delâlet teorisini ele almaya çalışacak, bu teorinin, onun te'vil anlayışındaki araçsal konumunun tespitine gayret edeceğiz.

Kâdî Abdülcebbâr'ın dilsel delâlet teorisine geçmeden önce şunu belirtmek gerekir ki, bir şeyin, bilinmesiyle başka bir şeyin de bilinmesini sağlayan bir hâl ve keyfiyete sahip olması şeklinde tanımlanan<sup>5</sup> ve söz konusu iki unsurdan ilki olan 'dâl/gösteren' bakımından da 'lâfzî olan' ve 'lâfzî olmayan' şeklinde iki kısma ayrılan

<sup>3</sup> Dinî metinlerin akla dayalı bir 'anlama' intikali çerçevesinde söz konusu olan doğal bir etkinlik olarak ortaya çıkmış olan Kelâm ilmi ile İslam toplumunun karşısına çıkan problemlerin dinî metinler çerçevesinde çözümlenmesinde kişisel anlayış ve telâkkilerin etkisinin bertaraf edilmesi amacıyla Kitap, Sünnet, icmâ ve ictihad gibi bir takım asıllara dayalı olarak şer'î hükümler çıkarmanın kurallarını vazetmeye yönelik olarak neşet etmiş olan fıkıh usûlü, İslam toplumunun iç taleplerine bir cevap olurken felsefe, kelâm ilminin daha önce şekillendirdiği 'temel anlamları' dış kaynaklı teori ve telâkkiler çerçevesinde, genel teorilere ve daha kapsamlı varlık tasavvurlarına dönüştürerek ortaya çıkmıştır, dolayısıyla da içe değil dışa dayalıdır. Bkz. Hanefî, s. 178 vd.

<sup>4</sup> Ebû Zeyd, *İlâhî Hitâbın Tabiatı*, s. 30.

<sup>5</sup> Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta'rîfât*, "delâle" maddesi; Bolay, M. Naci, "Delâlet", *DİA*, IX, 119. Sübkî ise 'delâleti', "Bir şeyin anlaşılmasının, bir diğer şeyin anlaşılmasını gerekli kılmıştır." şeklinde tanımlamıştır. Bkz. Sübkî, Ali b. Abdülkâfî, *el-İbâhâc* (nşr. Komisyon), Beyrut 1404, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, 204.



'delâlet'<sup>6</sup>, usul bilginleri, delâletin tarafları olan 'dâl/gösteren' ile 'medlûl/gösterilen', arasındaki ilişkinin gerçekleştiği yönler itibarıyla 'tabiî delâlet', 'aklî delâlet' ve 'vaz'î delâlet' olmak üzere üç kısımda ele almışlardır. Ancak bazı usulcülerin 'tabiî delâlet' ile 'aklî delâleti' aynı kategoride değerlendirdikleri<sup>7</sup> dikkate alındığında, 'dâl-medlûl' ilişkisi bakımından 'aklî delâlet' ve 'vaz'î delâlet' olmak üzere iki tür delâletten bahsetmek mümkün olur.<sup>8</sup> Lâkin usulcüler olsun, belâğat âlimleri olsun, gerek lâfzî olmayan delâlet, gerekse lâfzî delâletin tabiî ve aklî delâlet türleri ile ilgilenmemişler; ilgilerini yalnızca vaz'î lâfzî delâlet üzerine yoğunlaştırmışlardır<sup>9</sup>.

Lâfızların anlamlarıyla olan ilişkilerini ifade eden lâfzî delâlet açısından değerlendirildiğinde vaz'î delâlet, lâfızların vazedildikleri anlamlara olan delâletini ifade ederken,<sup>10</sup> aklî delâlet, lâfzın, anlamına dahil olan, o anlam içerisinde yer alan bir unsura delâleti olmaktadır<sup>11</sup> ki burada delâletin tespiti akıl yürütmeye ve ictihada gereksinim duyar. Nitekim başta Şâfiî olmak üzere usulcülerin ekseriyetinin '*mefhûmun delâleti*' olarak adlandırdıkları delâlet türü ile Hanefîlerdeki '*delâletin delâleti*' veya '*nassın delâleti*' ve Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078) '*ma'ne'l-ma'nâ*' olarak isimlendirdiği delâlet türü, '*lâfzî delâletin*' '*aklî delâlet*' türü kapsamına girmektedir.<sup>12</sup> Çünkü bütün bunlarda delâletin tespiti, ilâve bir akıl yürütmeye gereksinim duymaktadır. Sözelimi '*mefhûmun delâleti*'nde, bir, lâfzın, konuşma esnasında delâlet ettiği mana olan '*mantûk*', bir de lâfızdan, telâffuz edilişi esnasında değil de bilâhare elde edilen anlam olan '*mefhûm*' vardır.<sup>13</sup> Diğer bir ifade ile mantûk, lâfızların delâletiyle mefhûma götürür;<sup>14</sup> fakat lâfızlardan çıkarılan bu mefhûm, bazen, ardında bir başka anlama daha delâlet eder ki buna '*mefhûmun delâleti*' denir<sup>15</sup> ve elde edilen bu ikinci anlamın tespiti, akıl yürütme yoluyla gerçekleşir. Hanefîlerin '*delâletin delâleti*' veya '*nassın delâleti*' dedikleri ise, lâfzın, nassda belirtilen duruma ait hükmün, bu hükümle aynı illete sahip olan ve fakat nassda belirtilmeyen bir başka durum hakkında da geçerli olduğunu göstermesidir. Burada her ne kadar iki hüküm arasında ortak olan illet, dile dayalı

<sup>6</sup> Sübkî, I, 204; Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn, *Teyisîru't-tahrîr*, Mısır 1350, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, I, 80.

<sup>7</sup> Bkz. Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn b. Ömer, *Nihâyetü'l-icâz fi dirâyeti'l-icâz* (nşr. İbrâhim es-Sâmirî-Muhammed Berekât Hamdî), Ammân 1985, Dâru'l-Fikr, s. 39.

<sup>8</sup> Sübkî, I, 204.

<sup>9</sup> Sübkî, I, 204; Muhammed Sa'd, Mahmûd Tevfîk, *Delâletü'l-elfâz inde'l-usûliyyîn: dirâse beyâniyye nâkide*, Mısır 1407/1987, Matbaatü'l-Emâne, s. 11. Ancak İslam hukukunda gerek furû gerekse usulde lâfzî delâlete ek olarak gayr-i lâfzî delâlet de itibar edilen bir delâlet türü olmuştur. (Bkz. Bardakoğlu Ali, "Delâlet", DİA, IX, 119-120.)

<sup>10</sup> Cürcânî, "ed-Delâletü'l-lafziyyetü'l-vadiyye" maddesi.

<sup>11</sup> Râzî, *Nihâye*, s. 39.

<sup>12</sup> Râzî, *Nihâye*, s. 39.

<sup>13</sup> Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf Ebû'l-Meâlî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkâh* (nşr. Abdülazîm Mahmûde Dîb), Mısır 1418, Dâru'l-Vefâ, I, 298; Âmidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ebû Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (nşr. Ehad el-Efâdil), Kahire ts., Müessesetü'l-Halebî, III, 62; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşâdü'l-fühûl ilâ tahkîki ilmi'l-usûl* (nşr. Ebû Mus'ab Muhammed b. Saîd el-Bedrî), Beyrut 1412/1992, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, s. 302. Bu arada bazı usulcüler mefhûmu 'hitâb' kavramıyla ifade etmişlerdir. Bkz. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Merhûl min ta'lîkâti'l-usûl* (nşr. Muhammed Hasan Heyto), Dimaşk 1400/1980, Dâru'l-Fikr, s. 209.

<sup>14</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ fi ilmi'l-usûl* (nşr. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi), Beyrût 1413/1993, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, s. 265.

<sup>15</sup> Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlâhî Hitâbın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine* (çev. Mehmet Emin Maşalı), Ankara 2001, Kitâbiyât, s. 220. Aslında mantûk da, lâfızdan elde edilen anlam olması hasbiyle, bir 'mefhûm'dur. Ancak usulcüler onu telâffuz esnasında (nutk) elde edilen anlam olması sebebiyle 'mantûk' olarak isimlendirmişler, telâffuz esnasında değil de daha sonra elde edilen diğer anlamları ise 'mefhûm' olarak karşılamışlardır. Bkz. Âmidî, III, 62.

olarak tespit edilebilse ve inceleme ve ictihadda bulunmaya ihtiyaç duymasa da, nassda belirtilmeyen ikinci hükmün tespiti, aklî bir etkinliğe ihtiyaç duymaktadır. Çünkü bu ikinci hüküm, illet benzerliğini tespitiye yönelik bir zihinsel çıkarsamanın ürünüdür.<sup>16</sup> Keza kelâmın iki çeşit olduğunu belirten Cürçânî'ye göre de söz konusu kelâm türlerinin birincisinde, kastedilene, yalnızca lâfzın delâleti aracılığıyla ulaşılmakta iken, ikincisinde, yalnızca lâfzın delâletinden hareketle ulaşılamamaktadır. Öyle ki bunda lâfız, cümle içi konumu çerçevesinde belli bir anlama götürür, sonrasında ise bu anlam, ikinci bir delâlete sevk eder. Diğer bir ifade ile bir takım ifadelerde muhatap, akıl yürütme yoluyla, lâfzın zahirinin ifade ettiği anlamdan hareketle söz sahibinin kasdı içinde yer alan ikinci bir anlama daha ulaşır. Nitekim Cürçânî bunu şu şekilde dile getirmiştir: "‘Anlam’ ile lâfzın zahirinden anladığın ve kendisine vasıtasız ulaştığın ‘anlam’ı, ‘anlamın anlamı’ ile de, lâfızdan belli bir anlam elde etmeni, bilâhare ise bu anlamın seni bir başka anlama götürmesini kastedersin."<sup>17</sup>

Vaz’î delâleti tabiî veya aklî delâletten ayıran en temel özellik, onun değişime açık olmasıdır. Tabiî ve aklî delâlet, gerek toplumların gerekse dillerin değişimine bağlı olarak herhangi bir değişim sergilemez iken, vaz’î delâlet, toplumdan topluma, bir dilden diğerine değişim sergiler.<sup>18</sup> Nitekim Râzî, vaz’î delâleti, 'lafızların vazedildikleri anlamlara olan delâletidir" şeklinde tanımladıktan sonra, "Bu delâletin vaz’î olduğunda şüphe yoktur, aksi taktirde, vaz’ların farklılaşmasıyla birlikte delâletin farklılaşması imkânsızlaşır." demek sûretiyle vaz’î delâletin, anılan özelliğine göndermede bulunmaktadır.<sup>19</sup> Keza Mu'tezile'nin, dilin karşılıklı uzlaşmanın sonucu olduğu yönündeki telâkkisini temellendirmede ileri sürdüğü argümanlardan biri de vaz’î delâletin sahip olduğu anılan özelliştir.<sup>20</sup>

Kâdî Abdülcebbar ise delilleri sınıflamaya tâbi tutmuş, dilsel delâleti, bu deliller sınıflamasında 'muvâdaa/oydaşma' ve 'söz sahibinin kasdı' ile delâlette bulunan deliller kategorisinde değerlendirmiştir. Öyle ki Kâdî Abdülcebbar delilleri, onların delâletlerinin dayanağı açısından üçe ayırmıştır. Zira o, bazı delillerin 'geçerlilik' ve 'zorunluluğa' delâlet ettiğini, bazılarının 'illetlere' ve 'ihtiyâra' dayalı olarak delâlette bulunduğunu, bazılarının delâletinin ise 'muvâdaa' ve 'söz sahibinin kasdı' aracılığıyla gerçekleştiğini şu sözleriyle dile getirmiştir: "Delillerin bir kısmı geçerlilik ve zorunluluk bildirir, kimisi illetler ve ihtiyâr itibarıyla delâlete sahiptir, kimisi de muvâdaa ve maksat ile delâlet ifade eder(...) İlki geçerlilik itibarıyla delâleti olandır ki bununla Allah'ın bir olduğunun bilgisine ulaşılır. Bunu illetler itibarıyla delâlete sahip olan takip eder ki bununla da adaletin bilgisine

<sup>16</sup> Zuhaylî, Vehbe, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, Dimaşk 1406/1986, Dâru'l-Fikr, I, 353. Ancak Hanefî usulcüler, 'nassın delâleti'nin ictihada değil dile dayanan bir çıkarsama olması itibarıyla kıyastan ayrıldığını belirtirler. Zira kıyas, ictihad/re'y ile elde edilen bir anlamdır ki bu anlam sayesinde hükmün hakkında nass bulunmayan bir durum için geçerli olması mümkün olur. Nassın delâleti ise dilsel olarak söz diziminin içerdiği anlam göz önünde bulundurulmuş yapılmış bir çıkarsamadır ki fakih olmasa bile Arap dilini iyi bilen herkesin, nassın dilsel açıdan içerdiği illeti anlayabilmesi ve bu illeti içeren benzer durumlar için de aynı hükmün söz konusu olduğunu bilmesi mümkündür: Geniş bilgi için bkz. Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî), Beyrut 1414/1993, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, 241. Şunu da belirtelim ki Şâfiî usulcüler 'nassın delâleti'ni 'mefhûm-u muvâfakat' şeklinde isimlendirmişlerdir. Zira nassın delâletinde, hakkında nass bulunmayan hüküm, nass bulunan hükümlerle, mefhûm-u muvâfakatta da lâfızda ifade edilmeyen anlam, telâffuz edilen anlam ile uyum arz etmektedir. Bkz. Âmidî, III, 62; Şevkânî, s. 302; Zuhaylî, I, 353.

<sup>17</sup> Cürçânî, Abdülkâhir, *Delâilü'l-icâz* (nşr. Muhammed Radvân ed-Dâye, Fâyiz ed-Dâye), Dimaşk 1407/1987, Mektebetü Sa'dü'd-dîn, s. 258-259.

<sup>18</sup> Muhammed Sa'd, s. 12-13.

<sup>19</sup> Râzî, *Nihâye*, s. 39.

<sup>20</sup> Süyûtî, Ebû'l-Fadl Celâleddîn Abdurrahman b. Ebû Bekir, *el-Müzhir fî ulûmi'l-lüğa ve envâihâ* (nşr. Fuâd Ali Mansûr), Beyrut 1998, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I, 21.

varılır. Bunu da *muvâdaa kanalıyla delâlete sahip olan takip eder ki bununla da nübüvvet ve hükümler bilinir.*"<sup>21</sup>

'Dilsel delâlet' ile 'tabiî/aklî delâlet' arasında ayırımda bulunan bu sınıflama çerçevesinde Kâdî Abdülcebbar, ilk tür delilin, kendisinin delâleti olmaksızın geçerliliği bulunmayan bir şeye delâlet ettiğini ifade etmekte ve fiilin, failinin muktedir olduğuna, varlığın yaratılmış oluşunun da yaratıcının varlığına delâletini buna örnek olarak sunmaktadır. Zira failin kudret sahibi olmaması durumunda fiilin, yaratıcının var olmaması durumunda da varlığın yaratılmışlığının olması düşünülemez.<sup>22</sup> Kâdî Abdülcebbar'ın bu ilk tür delil ile ilgili olarak gerçekleştirdiği tanım ve açıklama, mutasavvıfların varlığı ilâhî hitabın varlıksal boyutu olarak telâkki etmeleriyle paralellik arz eder ki bu da varlığı bir metin olarak görme anlayışının, yalnızca mutasavvıflara has olmadığı yönünde bir medlûl içerir.<sup>23</sup>

Kâdî Abdülcebbar Mu'tezile'nin beş esasının ilki olan 'tevhid'in bilgisine götüren delilin, bu ilk tür delil olduğunu ifade etmiş;<sup>24</sup> 'dâl' ile 'medlûl' arasındaki ilişkinin zorunlu ve aklî olması hasebiyle de bu delâlet türünün aklî delâlet niteliği arz ettiğini belirtmiştir. Diğer bir ifade ile bu nitelikte bir delil aracılığıyla gerçekleşen 'delâlet'in dayanağı akıl yürütmedir. Zira varlıklardan hareketle Allah'ın Zâtî sıfatlarının bilgisine ulaşılması, akıl yürütme yoluyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla buradaki delâlet, her zaman ve mekânda aynı kalır, toplumların veya dönemlerin değişimine bağlı olarak farklılık arz etmez. Nitekim yukarıda da belirttiğimiz gibi, zamanın ve toplumların farklılaşmasına bağlı olarak değişmez olma, 'aklî delâlet'i 'vaz'î delâlet'ten ayıran en temel özelliğidir.

İlletler ve ihtiyâr itibarıyla delâlette bulunan ikinci tür delil ise Abdülcebbar'a göre Mu'tezile'nin esaslarından biri olan adalet ilkesini tevlit eder. Bu delil türü, ancak, birinci tür delil sayesinde 'delil' olma özelliği elde eder. Zira onun 'delil' olabilmesi için, ilk tür delil sayesinde tespiti gerçekleştirilen Zâtî sıfatların bilinmesi gereklidir. Öyle ki söz konusu sıfatlar, bu sıfatlarla muttasıf olan failden sudûr edecek olan fiillerin yapısını belirleyecektir. Sözelimi bu sıfatlara sahip olan bir varlık, gerek cisim gerekse bir araz olmayacaktır. Hal böyle olunca da O, cisimlerin ihtiyaç duyduğu şeylere de ihtiyaç duymayacaktır. Bunun yanı sıra söz konusu Zâtî sıfatlar, O'nun diğer sıfatlarının bilgisine de götürür.<sup>25</sup> İşte bizler Allah'ın, kabih bir fiilde bulunmama- cağı -her ne kadar O, sahip olduğu kudrete bağlı olarak kabih olan bir şeyi yapma kudretinde olsa da- yönündeki çıkarımımızda, O'nun kabih olan bir şeyi yapmayacağına göstergeleri konumunda bulunan sıfatlarına dayanırız ki<sup>26</sup> bu durumda söz konusu sıfatlar, bu yöndeki delâletin dayandığı 'illetler' olmuş olurlar. Diğer taraftan bu durum, Allah'ın fiillerinin, O'ndan sadır olan fiiller olması hasebiyle, hasen/güzel ol-

<sup>21</sup> Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbî't-tevhîd ve'l-adl* (nşr. Mahmûd Hudayrî-Mahmûd Muhammed Kâsım), Kahire 1385/1965, Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, XV, 152; age., (nşr. Emîn el-Hûlî), Kahire 1380/1960, eş-Şeriketü'l-Arabî li't-tibâa ve'n-neşr, XVI, 349.

<sup>22</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, XV, 152.

<sup>23</sup> Ebû Zeyd, *en-Nass, es-sulta, el-hakîka: el-fikru'd-dînî beyne irâdeti'l-ma'rife ve irâdeti'l-heyeme*, s. 264-265. Nitekim mutasavvıflar, Kur'an'ı olduğu gibi varlığı da 'Allah'ın Kelimeleri' olarak değerlendirmişler ve bu değerlendirmelerine "De ki: Rabbimin sözleri (kelimâtü rabbî) için derya mürekkep olsa ve bir o kadar da ilâve getirsek dahî, Rabbimin sözleri bitmeden önce deniz tükenir." meâlindeki Kehf 18/109 ayeti ile "Şayet yeryüzündeki ağaçlar kalem, deniz de arkasından yedi deniz katılarak (mürekkep olsa) yine Allah'ın sözleri (kelimâtullah) tükenmez." meâlindeki Lokmân 31/27 ayetinde güçlü bir dayanak bulmuşlardır.

<sup>24</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, XVI, 349.

<sup>25</sup> Ebû Zeyd, *İşkâliyyâtü'l-kirâe ve âliyyâtü't-te'vil*, Beyrut 1996, el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, s. 62-63.

<sup>26</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, XV, 157.

duğu çıkarımında bulunmaya da imkân tanır. Çünkü bizler, Allah'ın, yalnızca güzel olanı yapacağını gösteren bir hâl üzere olduğunu bilmekteyiz<sup>27</sup> ki bu bilgi böyle bir çıkarım için 'illet' görevi görür.

İlk tür delil aracılığıyla gerçekleşen 'delâlet' gibi bu delâlet türü de akıl yürütmeye dayalıdır. Zira gerek varlıklardan hareketle Allah'ın Zâtî sıfatlarının bilgisine ulaşılması, gerekse bu sıfatlara dayalı olarak Allah'tan sudûr etmesi mümkün olan fiillerin bilgisinin tespiti, akıl yürütme yoluyla gerçekleşmektedir. Lâkin Kâdî Abdülcebbar, bu ikinci tür delilde 'illetler' ile birlikte 'ihtiyâr'ı şart koşturmuş ki, o, bunun nedeninin, bu delil türü ile ilk tür delil arasında ayırımında bulunma olduğunu ifade etmiş; burada illetlerle birlikte ihtiyârın veya ihtiyâr konumunda olan bir şeyin bulunmasının zorunluluk arz ettiğini belirtmiştir.<sup>28</sup> Diğer bir ifade ile ilk tür delile de varlıklardan Zâtî sıfatlara zorunlu olarak ulaşılmakta, yani 'dâl' konumundaki 'varlıklar', Allah'ın söz konusu sıfatlarla muttasif olmasını zorunlu olarak ele vermektedir. Allah'tan sudûr etmesi mümkün olan fiillere gelince, her ne kadar Allah iyi-kötü bütün fiilleri gerçekleştirebilme gücünde olsa da, söz konusu Zâtî sıfatları, O'nun, fiillerinde, iyi yani hasen ile kötü yani kabih olan arasında ayırımında bulunacağını ve yalnızca iyi/hasen olanı tercih edeceğini ifade ederler.<sup>29</sup>

Kâdî Abdülcebbar, üçüncü tür delilde ise kelâmın delil olmasını sağlayan 'muvâdaa' ile söz sahibinin muvâdaaya mutabık 'kastı'nın bulunmasının gereklilik arz ettiğini ifade etmektedir.<sup>30</sup> Kâdî Abdülcebbar, kelâmın bu özellikteki delâletinin fiillerin delâleti gibi olduğunu belirtir. Diğer bir ifade ile o, muvâdaa ile fiiller itibarıyla söz konusu olan muvâdaa/uzlaşma arasında benzerlik kurar. Nasıl ki söz konusu uzlaşma, fiillerdeki hükmü belirlemeye yardım ederse, muvâdaa da bu şekilde, kelâmın anlamını tespitte yardımda bulunmaktadır.<sup>31</sup> Bir başka ifadeyle nasıl ki fiiller, ifade ettikleri anlam üzerinde gerçekleşen uzlaşma doğrultusunda bir mana taşıyor ve bu yönde bir uzlaşma olmadığında delâletten yoksun oluyorsa, aynı şekilde 'kelâm' da ancak muvâdaanın var olmasıyla anlam ifade eder. Ancak Kâdî Abdülcebbar, birinin muvâdaaya diğerinin ise muvâdaaya dayalı olması hasebiyle delâlet noktasında ortaklık arz ettiklerini belirttiği 'kelâm' ile 'fiiller' arasında farklılığın bulunduğunu belirtmektedir. Zira 'kelâm', gerek kelimelerin yerlerinin değişimi gerek kelimelerin müfretlik ve çoğulluk gibi özellikleri gerekse hareket değişimi sayesinde anlamsal genişliğe sahiptir ve bu yönüyle de fiillerden ayrılır. Bu sebeple 'kelâm'ın mümkün olduğu durumlarda, onun sahip olduğu söz konusu özellikler sebebiyle, kelâm terk edilerek daha başka bir şey –sözgelimi bir hareket- kullanılamaz.<sup>32</sup> Kâdî Abdülcebbar, peygamberin nübüvvet iddiasındaki doğruluğuna delâlet eden mucizeleri, fiilde, o fiilin ne anlam ifade ettiği doğrultusunda gerçekleşen uzlaşma kabilinden değerlendirir. Zira peygamber tarafından gerçekleştirilen söz konusu harikulâde olay, bu olayın gerçekleşmesinin, o kişinin doğru söylediği ve peygamber olduğu yönünde bir delâlete sahip önceden gerçekleşmiş bir uzlaşma gibidir. Hatta Kâdî Abdülcebbar bu durumu delâlet bakı-

<sup>27</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, XV, 157.

<sup>28</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, XV, 158.

<sup>29</sup> Kâdî Abdülcebbar'ın 'adâlet' esasına yaklaşımı ile onun bu esas çerçevesinde ele aldığı temel problemlerden birinin hüsün-kubuh meselesi olduğu ile ilgili olarak bkz. Çelebi, İlyas, "Kâdî Abdülcebbar", *DiA*, XXIV, 106.

<sup>30</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, XV, 160.

<sup>31</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, XV, 160.

<sup>32</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, XV, 160.

mindan sözlü tasdikten daha güçlü görmektedir, zira burada, kelâmda gerçekleşen ve delâletin tespitini zorlaştıran istiare ve mecaz türü şeyler vukû bulmamaktadır.<sup>33</sup>

Kelâmın delâletinde ilk şartın muvâdaa olması, Arapça bir ifadeyi anlamak için, o ifadedeki kelime ve terkiplerin dildeki kullanımını ve onlar üzerinde gerçekleşen muvâdaayı bilmenin gerekli olduğu sonucunu vermektedir.<sup>34</sup> Diğer bir ifadeyle, bir kelimeye, ancak, o kelimenin dilde sahip olduğu anlam örgüsü içinde yer alan bir anlam yüklenebilecektir. Nitekim Kâdî Abdülcebbar bunu şu sözleriyle dile getirir: "Bütün bunlara bağlı olarak bizden biri, bir kimsenin Arap dili ile dillendirdiği muradını, Arap dilinin muvâdaa usulüne vâkıf olduğunda anlar, bunu bilmediğinde ise, her ne kadar sair dilleri bilse de, söz konusu muradı bilemez."<sup>35</sup> Kâdî Abdülcebbar, bu sözleriyle, muvâdaanın, bir kelimeye yüklenecek anlamın sınırlarını belirlediğini ve dolayısıyla da tespiti gerçekleştirecek anlamın, muvâdaa sınırlarının ötesine çıkamayacağını ifade etmektedir.

Kelâmın delâlet ve anlam ifade etmesinde muvâdaanın şart oluşu noktasında Eş'arîler de Mu'tezile ile hemfikirlerdir.<sup>36</sup> Nitekim bir Eş'arî olan Bâkılânî (ö. 403) de 'dilsel delil'i "Sözün ifade ettiği anlamlarla isim, sıfat ve diğer lâfızların delâletleri üzerinde gerçekleşen uzlaşma ve muvâdaa kanalıyla delâlet ifade eden delil" şeklinde tanımlamaktadır.<sup>37</sup> Ancak bu iki kesim arasında muvâdaanın, sözün delâleti için şart koşulması noktasında görülen fikir birliği, muvâdaanın kaynağı noktasında yerini fikir ayrılığına bırakır. Nitekim muvâdaanın kaynağı ile ilgili olarak ilki Zâhirîler<sup>38</sup> ile bir yönüyle Eş'arîler<sup>39</sup> tarafından temsil edilen ve muvâdaayı tevkîfî olarak kabul eden yaklaşım, ikincisi ise bayraktarlığını Mu'tezile'nin<sup>40</sup> yaptığı ve muvâdaayı beşerî olarak telâkki eden yaklaşım olmak üzere iki temel eğilim görülür.<sup>41</sup> Ancak Eş'arîler, tevkîfî olanın varlık tarihindeki ilk muvâdaa olduğu kabulündedirler ve söz konusu temel/orijin muvâdaadan kaynaklanan sonraki tâlî muvâdaaların olabirliğini kabul etmektedirler.<sup>42</sup>

Anılan kesimlerin muvâdaanın kaynağı ile ilgili bu değerlendirmeleri, bu kesimlerin 'bilginin kaynağı' ile ilgili telâkkilerinin bir yansımasıdır. Bilginin kaynağının Allah mı akıl mı olduğu veya akıl ve vahyin belli alanları ve sınırları mı bulunduğu bağlamında Mu'tezile, kaçınılmaz olarak, bilginin kaynağı itibarıyla, aklın nakle önceliğini savunmuş; Zahirîler bilginin kaynağının 'vahiy' olduğunu belirtmiş; Eş'arîler ise orta yolu tutarak, bu bağlamda nakil ile akıl arasında bir tercihte bulunmanın doğru olacağını, her ikisinin de bilgi için kaynak değeri taşıdığını ileri sürmüşlerdir.<sup>43</sup> Aslında

<sup>33</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, XV, 161.

<sup>34</sup> Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı* (çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak, Ekrem Demirli), İstanbul 2000, Kitabevi, s. 92.

<sup>35</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, XV, 160.

<sup>36</sup> Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *Kitâbü't-temhîd* (nşr. Richard Yusuf Mekârisî el-Yesûî), Beyrut 1957, el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, s. 12-13.

<sup>37</sup> Bâkılânî, *el-İnsâf fima yecibu i'tikâduhu ve lâ yecâzu'l-cehlü bihi* (nşr. Seyyid İzzet el-Attâr), Kahire 1369/1950, Mektebü Neşri's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, s. 14; Ebû Zeyd, *İşkâliyyât*, s. 59.

<sup>38</sup> Bkz. İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Mısır 1345, Mektebetü'l-Hancî, I, 29 vd.

<sup>39</sup> Bkz. Âmidî, I, 70; Sübkî, I, 197; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki ilmi'l-usûl* (nşr. Muhammed Saîd el-Bedri), Beyrut 1412/1992, Dâru'l-Fikr, s. 34. Nitekim Fahreddîn Râzî de "Tevkîfîlik görüşü Eş'arî ve İbn Fûrek'e aittir." demektedir. Bkz. Fahreddîn Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikih* (nşr. Tâhâ Câbir Alvânî), Riyad 1400/1979, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye-I, 181; Karâfî, I, 449.

<sup>40</sup> Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 182; Karâfî, I, 449; Sübkî, I, 197; Şevkânî, s. 34.

<sup>41</sup> Süyûtî, *el-İktirâh fî ilmi usûli'n-nahv* (nşr. Ahmed Suphi Fırat), İstanbul 1395/1975, Matbaatü Külliyyeti'l-Edeb, s. 8-9.

<sup>42</sup> Ebû Zeyd, *İşkâliyyât*, s. 60.

<sup>43</sup> Ebû Zeyd, *İşkâliyyât*, s. 123.

muvâdaanın kaynağı noktasındaki bu değerlendirmeler de ilâhî kelâmın tabiatı noktasındaki telâkkilerin bir uzantısı addedilebilir.<sup>44</sup> Nitekim Eş'arîler, Allah'ın ezeli kelâmı ve ezeli/kadîm zatına ait bir sıfat vasfını taşımasından ötürü ilâhî hitâbın/Kur'ân'ın kadîm olduğu düşüncesini savunurken Mu'tezile, Zât-ı ilâhînin kendisiyle nitelenmesi caiz olmayan sesler, söz ve ontolojik düzlemde ortaya çıkmış bir dilden müteşekkil olması hasebiyle muhdes ve mahlûk sıfatını taşıdığı; dolayısıyla, kelâm-ı ilâhînin Allah'ın zâtî sıfatlarından değil, fiilî sıfatlarından olduğu fikrini benimsemiştir.<sup>45</sup>

Muvâdaanın beşer kaynaklı olduğu düşüncesi, Mu'tezile'nin 'tevhid' prensibi noktasında da son derece önemlidir. Zira Mu'tezile muvâdaanın kaynağının Allah olmasını tevhid ilkesine aykırı bulur. Çünkü muvâdaa, yani nesnelere isim verilmesi, işarette olmaktadır. Ancak Allah'ın fizikî bir işarette bulunması onu cisimlendirmek olur ki Allah böyle olmaktan münezzehtir.<sup>46</sup> Görüldüğü gibi Mu'tezile, muvâdaanın kaynağının Allah olarak algılanmasının, teccîme yol açacağı kanaatini taşımaktadır. Nitekim dilsel delâletin ilk şartı olan muvâdaanın gerçekleşebilmesi için uzuvsal bir hareket veya î mânînin olmasının kaçınılmaz olduğunu düşünen Kâdî Abdülcebbâr<sup>47</sup> da Allah'ın, Âdem'e, dili, dil üzerinde muvâdaa olduktan sonra öğretmiş olduğu fikrini benimsemiştir: "İlk muvâdaada, isimlendirileni tahsis eden işaretin önce olması zorunludur. Bu sebeple biz, ezeli olan Allah'ın, Âdem'e, dili, onun üzerinde muvâdaa olduktan sonra öğretmesini mümkün gördük de, Allah'ın işaret etmesi imkânsız olduğu için, muvâdaaya, O'nun başlamasını mümkün addetmedik."<sup>48</sup> "Ve (Allah) Âdem'e bütün isimleri öğretti" meâlindeki Bakara Sûresi 2/31 âyetine dayanarak muvâdaayı ilâhî kaynaklı gören İbn Fâris'in bu yöndeki açıklamalarını ele alan ve anılan ayetin muvâdaanın tevkîfliğine dair bir delil değeri taşımadığını belirten, bunun yanı sıra *el-Hasâis* isimli önemli eserinde muvâdaanın kaynağı meselesini özel bir başlık altında incelemeye alan Osman b. Cinnî (ö. 392/1002) de bu doğrultuda şu açıklamaya yer verir: "Noksandan münezzehe ve ezeli olan Allah'ın, kullarından herhangi biri ile bir şey üzerinde muvâdaada bulunmakla nitelenmesi caiz değildir. Zira muvâdaada, kendisine î mada ya da işarette bulunulan yönünde bir uzuv ile î mada ya da işaretin olması zorunludur. Noksandan münezzehe ve ezeli olan Allah için bir uzuv söz konusu değildir ki onunla Allah bir î mada ve işarette bulunsun."<sup>49</sup> Keza onlara göre muvâdaanın ilâhî olması, dinî yükümlülükle ve dünya hayatının bir imtihan oluşuyla da ilişmektedir. Zira şayet dil, Allah tarafından bildirilme olmuş olsaydı, Allah'ın önce belli bir lâfzı, sonra belli bir anlamı, sonra da söz konusu lâfzın söz konusu anlam için kullanılacağına bilgisini yaratması gerekirdi. Bunu O'nun, sahip olduğu sıfatlara, ardından da Zâtına ait bilgiyi yaratması takip edecekti ki bu da dinî yükümlülüğü aklî değil zorunlu bir hale getirecek ve buna bağlı olarak da yükümlülük ve imtihanın anlamı kalmayacaktır.<sup>50</sup>

<sup>44</sup> Nitekim Câbirî, bu noktadaki ihtilâfin kökünün, esas itibarıyla, Ashâb-ı re'y ile Ashâb-ı hadîs, Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki usul farklılığına dayandığını; Ashâb-ı re'ye mensup fakihlerle Mu'tezilî kelâmcıların, fıkıh ve kelâmdaki usullerine uygun olarak muvâdaayı, Ehl-i sünnet âlimleri de yine kendi fıkıh ve kelâm usulleri gereğince tevkîfliği savunduklarını belirterek bu konunun altını çizmiştir. Bkz. Câbirî, s. 54-55.

<sup>45</sup> Ebû Zeyd, *İlâhî Hitâbın Tabiatı*, s. 9. Kelâm-ı ilâhî fiilin sıfatlarından olduğunda, eşyanın isim olarak tanımlanmasında, muvâdaanın, kelâm-ı ilâhîden önce olması zorunlu olur. Yani insanlar arasında eşyanın tanımlanmasında bir uzlaşma gerçekleşmiş ve bunun sonucunda dil meydana gelmiş olmalı, ardından da kelâm-ı ilâhî gerçekleşmeli ki Allah, insanlara anlayacakları şeyle hitapta bulunabilsin.

<sup>46</sup> Süyûtî, *el-Müzhîr*, I, 16.

<sup>47</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, XV, 106.

<sup>48</sup> Kâdî, *el-Muğnî* (nşr. Mahmûd Muhammed el-Hudayrî), (y.y.) 1958, ed-Dârü'l-Mısriyye, V, 164; VII, 109.

<sup>49</sup> İbn Cinnî, Ebû'l-feth Osmân, *el-Hasâis* (nşr. Muhammed Ali en-Neccâr), Beyrut ts., Âlemü'l-Kütüb, I, 45.

<sup>50</sup> Süyûtî, *el-Müzhîr*, I, 21.

Kelâmın delâletinin tespitinde ilk şartın muvâdaa olduğunu belirten Kâdî Abdülcebbar, muvâdaanın, delâletin tespiti için yeterli olmadığını ifade etmiştir. Ona göre bu çerçevede söz sahibinin muvâdaaya mutabık maksadının tespitine de gereksinim vardır. Diğer bir ifade ile dil, karşılıklı anlaşma neticesinde ortaya çıktığından dilsel ifadeler, taşıdıkları anlamları kendi başlarına belirtmekte yeterli değildir; dolayısıyla dildeki herhangi bir ifadenin mutlak ve tabîî bir anlamından bahsedilemez; bu sebeple de sözü söyleyeni anlamak isteyen muhatabın daima söz sahibinin kastını ve muradını dikkate alması gerekir.<sup>51</sup> Nitekim o, şöyle demiştir: "Nasıl ki muvâdaa zorunlu ise aynı şekilde kelâmın muvâdaaya mutabık olmasını sağlayan maksatlar da böyledir (zorunludur), bu sebeptir ki biz, kelâmın, muvâdaa ve maksat ile delâlette bulunacağını belirttik."<sup>52</sup> Belli bir maksat olmaksızın da 'söz'ün olabileceğini fakat bu durumda onun delâlet ve anlamdan yoksun olacağını belirten Kâdî Abdülcebbar, 'kelâm'ın delâlette bulunabilmesi için bir maksat doğrultusunda vukû bulması gerektiğini söylemektedir.<sup>53</sup> Nitekim o bu doğrultuda şunları serdedir: "Yalnızca söz sahibinin durumuna itibar ederiz. Çünkü o, muvâdaayı bilmeksizin sözü dile getirirse ya da muvâdaayı bilse de hafız birinin yaptığı veya hikâyesinin aktardığı veya öğrencinin yaptığı tarz kelâmda bulursa, ya da maksatsız olarak onu dile getirirse, bu söz delâlette bulunmaz. O sözü dile getirip, muvâdaa yönünü kastetse, söz sahibinin durumundan, onun, maksatlarını açıkladığı, çirkin/kabih olan bir şeyi murat etmediği ve onu yapmadığı açığa çıktığında, bu sözün delâletinin olması zorunluluk arz eder. Bu şartlar tamam olduğu zaman, o sözün delâlete sahip olması artık kaçınılmazdır."<sup>54</sup>

Kâdî Abdülcebbar beşer kelâmının delâletinin tespitinde zorunluluk arz eden muvâdaanın haber/nakil veya o konumda bir şey aracılığıyla, 'kasd'ın ise zorunlu olarak tespit edileceğini belirtirken, söz sahibinin Allah olması durumunda, yani kelâm-ı ilâhî söz konusu olduğunda, 'kasd'ın tespitinin zorunlu olarak değil de akıl yürütme yoluyla (istidlâl ile) gerçekleştirileceğini, zira mütekellimin Allah olması durumunda 'kasd'ın zorunlu olarak tespitinin, dinî yükümlülük ile çelişeceğini söylemektedir.<sup>55</sup> Kâdî Abdülcebbar'a göre Allah'ın kelâmının delâleti, O'nun kastının akli delillerle tespit edilmesi sonrasında gerçekleşir. Allah'ın kastının tespitinde ise kelâm tek başına yeterli değildir, yani kastı, yalnızca kelâmdan hareketle belirleyebilmemiz mümkün değildir; dolayısıyla da 'kast'ın tespiti akıl yürütme yoluyla olacaktır. Diğer bir ifade ile Kâdî Abdülcebbar, kastın tespitinde söz konusu olan bu akıl yürütmede hareket noktasını belirleyecek olan şeyin söz sahibinin zatına ve fiillerine ait sıfatlara ilişkin bilgi olan akli bilgi olduğunu söylemektedir: "Sözün sahibini ve o sözün, hak dışında bir şey söylemeyen birinden sâdir olduğunu bilmeyen kimsenin, söz sahibinin sözünden hareketle çıkarımda bulunması sahih olmaz. Çünkü kelâm sahibinin sözünün doğruluğunu, bizim (tevhid ve adaletin bilgisi şeklinde) belirttiklerimiz olmaksızın bilmesi imkânsızdır. Çünkü bu kimsenin, 'söz sahibinin sözü haktır' demekle bunu bilme imkânı yoktur. Zira o, O'nun kelâmında hükümsüzlüğün/geçersizliğin olmasını mümkün saydığına, bu sözün (yani 'söz sahibinin sözü haktır' sözünün) hükümsüz olması da mümkün olur. Bizim (tevhid ve adalet dair) zikrettiğimiz bilginin öne alınması gerekli olduğunda, Allah Teâlâ'nın kelâmının gerçek ve bir delâlet olduğunun bilinmesi mümkün olur."<sup>56</sup>

<sup>51</sup> Görgün, Tahsin, "Kâdî Abdülcebbar", DİA, XXIV, 110.

<sup>52</sup> Kâdî, *el-Muğni*, XV, 162.

<sup>53</sup> Kâdî, *el-Muğni*, XV, 162.

<sup>54</sup> Kâdî, *el-Muğni*, XVI, 347.

<sup>55</sup> Kâdî, *el-Muğni*, XV, 162.

<sup>56</sup> Kâdî, *el-Muğni*, XVI, 394-395.

Bu durumda Kâdî Abdülcebâr, bir kelime veya ifadenin, anlam örgüsü için- de yer alan anlamlardan hangisinin kastedildiğini tespiti sağlayan şeyin, söz sahibinin kastı, söz sahibinin kastının tespitini sağlayan şeyin de onun zât ve fiillerine ait sıfat- ların bilgisi olduğunu ifade etmektedir. Lâkin söz sahibi, kastını ifade ederken muvâdaayı göz önünde bulundurmalıdır. Nitekim Kâdî, bu durumun Allah kelâmı için de geçerli olduğunu ifade etmekte ve şöyle demektedir: "Allah Teâlâ üzerinde muvâdaa gerçekleşmiş olan bir kelâm ile hitapta bulunduğu O'nun muradı söz konusu muvâdaa olmuş olur."<sup>57</sup> Bu sözleriyle söz sahibinin, kelâmı, üzerinde muvâdaanın gerçekleştiği anlam doğrultusundaki bir maksatla dillendirmesinin zorunlu olduğunu ifade eden Kâdî, söz konusu olan Allah kelâmı olduğunda ve durumundan onun muvâdaa doğrultusunda hamledilmesinin çirkin olacağı anlaşıldığında, muvâdaanın ifade ettiği anlam doğrul- tusunda dillendirilmesinin sahih olmayacağını, bu durumda söz konusu kelâmı birlik- te, onun muvâdaa doğrultusunda hamledilmeyeceğini belirten aklî veya naklî delilden ibaret bir karinenin bulunmasının zorunluluk arz edeceğini ifade etmektedir.<sup>58</sup> Dahası o, kelâmın, yani muvâdaanın, söz sahibinin kastına yönelik bir 'emâre'<sup>59</sup> olduğunu belirtir. Kelâmın bu emâre oluş gücü ise, bizim, söz sahibinin durumu hakkındaki bilgi ve inancımız ölçüsünde farklılaşır. Şayet biz, söz sahibinin yalan konuşmayan biri olduğu yönünde güçlü bir kanaate sahip isek kelâmın emâre oluşu kuvvetlilik arz eder.<sup>60</sup>

Kâdî Abdülcebâr'ın dilsel delâletin tespitinin temel şartı addettiği 'muvâdaa' lâfızların delâletinin tespitine imkân vermekte iken diğer şart olan 'söz sahibinin kastı' terkip yani cümle düzeyindeki delâletin tespitini sağlamaktadır.<sup>61</sup> Diğer bir ifade ile ilk şart olan 'muvâdaa' tek tek kelimelerin delâletinin tespitini mümkün kılmakta iken, ikinci şart olan söz sahibinin kastı, cümlenin ifade ettiği anlamın belir- lenmesine imkân vermektedir. Ancak Kâdî Abdülcebâr'ın söz sahibinin kastının tespitinin 'akıl yürütme' yolu ile olacağını belirtmesi, Kur'ân nasslarının te'vilinde yorumcuya son derece geniş bir alan bırakmakta, Mu'tezile açısından bakıldığında ise Kur'an nasslarının Mu'tezile'nin temel telâkkileri doğrultusunda yorumlanmasının zeminini hazırlamaktadır. Diğer bir ifade ile Kâdî Abdülcebâr söz sahibinin kastının göz önünde bulundurulmasının Allah'ın kelâmının delâletinin tespitinde zorunlu ol- duğunu ve kastın tespitinin de akıl yürütme yoluyla gerçekleşeceğini söyleyerek, Mu'tezile düşüncesine nesnel dayanak oluşturmaya çalışmaktadır. Şöyle ki Kâdî Abdülcebâr'ın bu üçlü delil tasnifi, Ebû Zeyd'in de ifade ettiği gibi, Allah'ın sıfatları- nın bilgisine götürür. Sözelimi evrendeki bütün varlıklar, bir takım arazlara sahiptir, dolayısıyla da fanidirler. Bu ise evrenin sonradan olduğunu ve kudret sahibi bir yaratı- cısının bulunduğunu ispat eder. Bunun yanı sıra evrenin sahip olduğu nizam da, onun kusursuz bir fiil olduğunu ve tesâdüfî olmadığını gösterir. Böylece Mu'tezile'nin, Zât'ın aynısı olarak değerlendirdiği 'zâtî sıfatlar'ın bilgisine yani 'tevhid'e ulaşılır.<sup>62</sup> Mu'tezile'ye göre bu bilgi, şer'î yükümlülüğten önce gelir ve şer'î yükümlülüğe temel teşkil eden aklî bir yükümlülüktür; çünkü bunsuz şer'î yükümlülük geçerli değildir.

<sup>57</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, XV, 162.

<sup>58</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, XVI, 351.

<sup>59</sup> Kelâm ekolüne mensup usulcüler, 'emâre' kavramını, zannî bilgiye ulaştırın delil için kullanmışlardır. (Ebû'l- Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkâh* (nşr. Halil el-Meys), Beyrut 1403, Dâru'l-Kütübü'l- İlmîyye, II, 189-190; Râzî, *el-Mahisûl*, I, 106; Bardakoğlu, Ali, "Delil", DİA, IX, 138-139)

<sup>60</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, XVI, 350.

<sup>61</sup> Ebû Zeyd, *İşkâliyyât*, s. 64.

<sup>62</sup> Kâdî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire 1966, Mektebetü Vehbe, s. 66; Ebû Zeyd, *İşkâliyyât*, s. 61-62.



Mu'tezile, bu aklî yükümlülüğü, uhrevî mükâfat ve cezanın dayanağı kabul eder. Çünkü öncesinde bu bilgi olmaksızın vahyin delâlette bulunabilmesi mümkün değildir.<sup>63</sup>

Böylece Kâdî Abdülcebbar, bu delâlet teorisi aracılığıyla, önce aklî delâlet ile dilsel delâlet arasında ayırımda bulunmuş, akabinde ise mahlûkat üzerinde akıl yürütmeye dayalı olan aklî delâletin, Allah'ın insana sözlü hitâbı olan ve dilsel bir nitelik arz eden vahyin delâleti için temel teşkil ettiğini, söz konusu aklî delâlet olmaksızın mükâfat ve cezanın, diğer bir ifade ile dinî yükümlülüğün olamayacağını ortaya koymuştur ki bu da onun şer'î delâleti dilsel delâlet çerçevesinde değerlendirdiğini göstermektedir.<sup>64</sup> Tespiti, delile dayalı olarak gerçekleştirilen şeylerde, dayanak alınan delilin kimi durumlarda akıl, kimi durumlarda nakil, kimi durumlarda da hem akıl hem de nakil olduğunu söyleyen ve kelâm ekolüne mensup usulcülerden olan Mu'tezilî Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin şu sözleri de Kâdî Abdülcebbar'ın dilsel delâlet kapsamında değerlendirdiği şer'î bilgiyi aklî bir temele dayandırma çabasıyla aynı düzlemde yer alır: "Akla dayalı olarak bilinenler, akılda kendileri yönünde delil bulunanlardır ki şer'î bilgi bunlara bağlı olarak gerçekleşir. Nitekim Allah'ın Zâtının, O'nun sıfatlarının ve O'nun, kabîh olan bir şeyi emretmekten öte olduğunun bilgisi böyledir. Bu bilgilerin şer'î bilginin önüne alınması zorunludur; dolayısıyla da şer'î bilgi, bunları bilmenin yolu olamaz."<sup>65</sup>

Bir kelâmın delâletinin tespitinde sözü söyleyenin kastını tespit etmenin gerekliliği üzerinde hemen hemen her kesim ısrarla durmuştur. Nitekim Sübkî ve Süyûtî "Kastı bilmek gereklidir; çünkü o, (anlamı tespit için) şarttır." demektedir.<sup>66</sup> Bir başka yerde yine Sübkî, bir ifadenin belli bir anlam ifade etmesinin üç şartı bulunduğunu ve bunlardan birinin o lâfzın belli bir kasıt doğrultusunda dile getirilmiş oluşu olduğunu belirtmiş; muhatabın, sözün anlamını tespitinde bu şartı, yani söz sahibinin kastını göz önünde bulundurmasının zorunluluk arz ettiğini ifade etmiştir.<sup>67</sup> Keza vaz'î delâlet noktasında 'dâl' ile 'medlûl' arasında 'mutâbikî delâlet', 'tazammunî delâlet' ve 'iltizâmî delâlet' tarzında üç tür ilişki olduğundan bahseden,<sup>68</sup> bunlardan ilkinin lâfzın, vazolunduğu mananın tamamına, ikincisinin lâfzın, vazolunduğu mananın bir bölümüne, üçüncüsünün ise lâfzın, vazolunduğu mananın gereği olan bir unsura delâlette bulunmasını ifade ettiğini belirten ve vaz'î delâletin bu türlerini söz sahibinin kastı açısından müzakere eden usul bilginleri,<sup>69</sup> delâletin, her ne kadar tazammunî ve iltizâmî delâlette, söz sahibinin irade ve kastına bağlı olmadığını belirtse de kimi delâlet türlerinde söz sahibinin kastının göz önünde bulundurulmasının zorunluluk arz ettiğini ifade etmişlerdir. Nitekim onlar, talâk ve akitler gibi söz sahibinin, söylediği

<sup>63</sup> Ebû Zeyd, *İşkâliyyât*, s. 63.

<sup>64</sup> Ebû Zeyd, Kâdî Abdülcebbar'ın şeriatı dilsel delâlet çerçevesinde değerlendirmekle, şeriat ve dilsel delâlet arasında ayırımda bulunan Bâkîllânî'den ayrıldığını ifade etmektedir. Bkz. *İşkâliyyât*, s. 64.

<sup>65</sup> Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, II, 327.

<sup>66</sup> Sübkî, I, 193; Süyûtî, *el-Müzhîr*, I, 35.

<sup>67</sup> Sübkî, I, 193. Nitekim Sübkî "Kelâm bizâtihî sözü söyleyen bağlıdır." demektedir. Bkz. I, 193. Bu konudaki daha başka açıklamaları için bkz. I, 208.

<sup>68</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 25; Râzî, *el-Mafisûl*, I, 299; İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *Ravdatü'n-nâzir* (nşr. Abdülazîz Abdurrahman es-Saîd), Riyad 1399, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, s. 14.

<sup>69</sup> Bunun yanı sıra söz konusu 'mutâbikî', 'tezammunî', ve 'iltizâmî' delâletin lâfzî mi yoksa aklî mi olduğunun tespiti noktasında usul bilginleri farklı kanaatler serdetmişlerdir. Nitekim Âmidî ve İbnü'l-Hâcib 'mutâbikî' ve 'tazammunî' delâletin aklî değil lâfzî olduğunu, çünkü bunların delâletinin, lâfzî olmayan bir şeyden hareketle değil, tamamen lâfzî bir vasitadan hareketle gerçekleştiğini söylemişlerdir. Bu iki âlim 'iltizâmî' delâletin ise lâfzî değil aklî olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü bunda lâfzın bir manaya delâleti değil, lâfzın anlamının haricî lâzîmî bir unsura delâleti söz konusudur. Fahreddîn Râzî başta olmak üzere usul bilginleri ile belâğatçıların ekserisi, tek lâfzî delâletin 'mutâbikî delâlet' olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü bu tür delâlette lâfzın anlamının tespitinde, vaz'ın bilinmesine ihtiyaç yoktur; zihin, lâfzın işitilmesi sonrasında, anlama, direkt olarak intikal eder. Bkz. Râzî, *el-Mafisûl*, I, 299-300; Sübkî, I, 204.

şeye bağlı olarak değerlendirmeye tâbi tutulduğu hususlarda kasıt ve iradenin şart olduğu kanaatindedirler ve bu hususlarda itibara alınanın, o ifadeden başkalarının ne anladığı değil, söz sahibinin neyi kastettiği olduğunu belirtirler.<sup>70</sup> Ancak kelâmın anlamının tespitinde söz sahibinin kastının tespitinin gereklilik arz ettiği noktasında Kâdî Abdülcebbâr'ı diğerlerinden ayıran nokta, onun, sözü söyleyenin kastını, i'tizâlî yorumlara meşruiyet atfeden bir enstrüman haline getirme çabasıdır. Şöyle ki söz sahibi Allah olduğunda, kastın tespiti akıl yürütme yoluyla olacaktır. Bu akıl yürütmenin dayanağı ise, aklî delâlete sahip olan ilk iki delil türü sayesinde ulaşılan diğer bir ifade ile tevhid ve adaletle götürülen delillerin tevhit ettiği delâlettir. Dolayısıyla, Kâdî Abdülcebbâr, "kelâm sahibinin sözünün doğruluğunu, bizim (tevhid ve adaletin bilgisi şeklinde) belirttiğimiz olmaksızın bilmesi imkânsızdır." şeklinde de ifade ettiği gibi, Kur'ânî bir metnin anlamının tespitinde, tevhid ve adalet ilkelerinin temel dayanak alınmasını öngörmektedir. Böylece o, Mu'tezile'nin asılları olan tevhid ve adaleti te'vilin merkezine konuşturur. Diğer taraftan Kâdî Abdülcebbâr, dilsel delâleti, aklî delâlete dayandırmakla i'tizâlî yorumlara nesnellik atfetmeye de çalışır. Çünkü tevhid ve adaletle götürülen ve dilsel delâletin tespitinde temel dayanak alınması gereken söz konusu deliller, aklîdirler, dolayısıyla da zorunlu bir delâlete sahiptirler. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi aklî delâlet, değişime açık olmayan, zamanın ve mekânın değişimine bağlı olarak değişim arz etmeyen delâletlerdir. Son olarak Kâdî Abdülcebbâr dilsel delâleti, aklî delâlete dayandırmakla, Mu'tezile'nin temel telâkkilerinden biri olan aklın nakle, aklî bilginin de dinî bilgiye önceliğinin altını çizmiş olur. Zira, dinî yükümlülükler Allah tarafından, vahiy yani kelâm-ı ilâhî aracılığıyla bildirilmektedir. Vahyin bir kelâm olması dinî yükümlülüklerin tespitinin, dilsel delâlet çerçevesinde olacağını gösterir. Lâkin Kâdî Abdülcebbâr, dilsel delâletin tespitini, aklî delâlete dayandırdığından, vahyin delâletinin tespiti aklî bir nitelik arz edecek, buna bağlı olarak da aklî bilgi, dinî yükümlülüklerle ilişkin bilgiyi önceleyecektir.

<sup>70</sup> Nitekim İbn Kayyim, "Akitlerde muteber olanın kasıtlar olduğunu şer'î delil ve kurallar açıkça ortaya koymaktadır." demektedir. İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, İ'lâmü'l-muvakkîin an rabbi'l-âlemîn (nşr. Muhammed el-Mu'tesimillâh el-Bağdâdî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, III, 99. Bir sözün anlamının tespitinde söz sahibinin kasıt ve niyetinin sorgulanması çağdaş felsefî hermenötikte de en temel tartışmalardan biridir. Nitekim çağdaş hermenötik düşüncesinde iki temel eğilim söz konusudur ve günümüz hermenötüğü bu iki eğilim arasında mücadeleye şahittir. Birincisi hermenötüğe, doğrulama kuralları için teorik kaynak gözüyle bakan ve yorumda nesnellik iddiasında bulunan, buna bağlı olarak da 'metin' ve 'müellif' üzerinde yoğunlaşan Betti ve Hirsh'in eğilimi, diğeri ise 'yorumun' tarihî özelliğine, dolayısıyla da 'nesnel bilgi' iddiasının sınırlı olduğuna vurgu yapan, anlama olayına fenomenolojik yaklaşımda bulunan, buna bağlı olarak da her tür anlamının epistemolojik temelini oluşturan unsur olması hasebiyle yorumcunun mevcut konumunu/tavrını kendisine hareket noktası kılan Gadamer'in eğilimi (Bkz. Palmer, Richard E., Hermenötik (Çeviren: İbrahim Görener), İstanbul 2002, Anka Yayınları, s. 102; Ebû Zeyd, İşkâliyyât, s.49; Tatar, Burhanettin, Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti, Ankara 1999, Vadi Yayınları, s. 16). Nitekim bu tartışmada ilk kutupta yer alan Hirsch, yazarca kastedilen sözlü anlamı, anlama için normatif bir kural saymıştır (Palmer, s. 97, 101). Hirsch, yorumcunun bakış açısının metni tahrif etmesinin önünü almanın, yorumcunun, yazarın anlayışını izlemesiyle mümkün olacağını düşünür ve bu düşüncesini "Yaklaşımı ne olursa olsun eleştirmen, yazarın anlayışını izlemelidir." sözüyle dile getirir (Tatar, s. 76.) Anılan tartışmada karşıt cephede yer alan Gadamer ise, niyetseleli geleneği eleştirmiş; bir pasajın doğru anlamının belirlenmesine imkân verecek sabit normatif bir kural sunmamış (Palmer, s. 97), yazarın niyetinin bu şekilde normatif bir kural olarak merkeze konması durumunda metnin anlamının onun ortaya çıktığı tarihle kayıtlı olduğunu ve bu durumda metnin daha sonraki tarihsel durumlara ve dönemlere bir şey söyleyemeyeceğini ifade etmiştir (Tatar, s. 25).

# MU'TEZİLÎ USULCÜ EBU'L-HÜSEYN el-BASRÎ'YE GÖRE BİLGİ KAYNAĞI ve DELİL OLARAK ÂHÂD HABER

Abdullah KAHRAMAN\*

## **SOLITARY HADITH AS A SOURCE OF KNOWLEDGE AND A REFERENCE ACCORDING TO ABU AL-HUSAYN AL-BASRI, MUTAZILITE SCHOLAR OF USUL AL-FIQH**

Mutazilah became very famous sect in the history of Islam by its giving importance to intellect. It is known that, although they put the intellect in the center of thinking, they did not ignore narratives (naql). In this article, the approach of Mutazilah to the value of solitary hadith, one of the most argued subjects of narrative (naql), will be examined. While we were studying this issue, we referred to the book titled "al-Mu'tamad Fi Usul al Fiqh" as the main reference and source for the author of this book, Abu al-Husayn al-Basri, is one of the most leading authors of Mutazilah. He handled the subject of solitary hadith in a very detailed manner. It has been understood that Mutazilah's views on this issue are not very different from the scholars of Shafii and Hanefi who dealt with the usul al-fiqh. However, they have significant stresses in this subject.

## GİRİŞ

İslam düşünce tarihinde *Mu'tezile* adıyla anılan mezhep, daha çok kelâmî görüşleriyle tanınmaktadır.<sup>1</sup> Bunun yanında nasslar karşısında akılcılık ve aklın kullanılması söz konusu edildiğinde ilk hatıra gelen mezhep *Mu'tezile* olmaktadır. *Mu'tezile*'nin kelâmî görüşlerine dair pek çok müstakil eser ve araştırma yayınlandığı halde,<sup>2</sup> fıkha ve fıkıh usulüne dair katkıları ya da düşünceleri pek gündeme gelmemek-

\* Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, kahraman@cumhuriyet.edu.tr

<sup>1</sup> *Mu'tezile* ve Kelâmî görüşleri için bk. Malatî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahmân, *et-Tenbîh ve'r-redd alâ ehli'l-efvâi ve'l-bida'*, Beyrut 1968; 34-43; Bağdâdî, Abdulkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-ıfrah*, Kahire 1948, 67-122; Şehrîstânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-nihal* (İbn Hazm'ın *el-Fasl*'ı ile birlikte), Beyrut 1986, I, 54-57; Neyberg, H. S., "Mütezile"md., MEB İslam Ansiklopedisi, VIII, 756-764.

<sup>2</sup> *Mu'tezile*'nin esasları ve akılcılığı hakkında geniş bilgi için bk. Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdülcebbar*, İstanbul 2002; Aydınlı, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci* (*Mu'tezile*'nin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allâf), Ankara 2001. *Mu'tezile*'nin İmamet ve Siyaset Düşüncesiyle ilgili olarak da şu eserlere bakılabilir:

tedir. Bu durumu, Mu'tezile'nin esas ağırlığı *usûlü'd-dîn* konusuna verdiği, fıkhıta ise genellikle Hanefî mezhebini taklit ettiği şeklindeki yetersiz ve yanlış gerekçelerle izah etmek mümkün değildir. Konunun doğru bir şekilde ve etraflıca ele alınması gerekmektedir. Bunun yanında Mu'tezile'nin gerçekte akılcı olup olmadığı, akılcılığının ne anlama geldiği,<sup>3</sup> orijinal bir fıkıh usulü ve bu usule göre oluşturulmuş bir fıkıh doktrini bulunup bulunmadığı gibi hususlar yeniden araştırılmayı beklemektedir.<sup>4</sup> Biz de bu makale çerçevesinde akılcı diye bilinen Mu'tezile'nin önemli müelliflerinden birinin yazdıklarından hareketle naklin en tartışmalı konularından birine yani âhâd habere bakışını ele almak istedik.

Fıkıh usulünün diğer konuları içerisinde özellikle âhâd haberi inceleme konusu yaptık. Zira ilk asırlarda Mu'tezile'nin ortaya çıkması ile birlikte *haber-i vâhid*in dinde delil (huccet) olarak kullanılıp kullanılmayacağı münakaşa konusu olmuştur. Bu münakaşaların temelini oluşturan *haber-i vâhid*in, yalnız bir kişi tarafından rivayet edilen haberleri mi, yoksa daha sonraki asırlarda usul kitaplarında görülen ve özellikle Şâfiî usulcülerce *azîz* ve *meşhûr* adı da verilen haberleri de içine alan, mütevâtir derecesine ulaşmayan *âhâd* haberi mi içerdiği hususunda farklı görüşler vardır.<sup>5</sup>

Kaynaklarda Mu'tezile'nin, âhâd haberi reddettiğine dair bilgiler yanında, Mu'tezilî usulcülerin bu haberi bilgi kaynağı ve delil olarak kabul ettikleri de yer almaktadır. Bu sebeple Mu'tezile'nin âhâd habere yükledikleri anlam ile onu nerelerde delil olarak kullanıp nerelerde kullanmadıkları iyice tespit edilmesi gereken bir husustur. Burada şu kadarını ifade edelim ki, Mu'tezile âlimlerinin âhâd haberin kabul şartlarına ilişkin farklı görüşleri bulunmaktadır. Nazzâm (231/845) dışındaki Mu'tezilî usul-

→

Amâre, Muhammed, *Mu'tezile ve Devrim* (trc. İbrahim Akbaba), İstanbul 1988; Ay, Mahmut, *Mu'tezile ve Siyaset* (*Mu'tezilîmin İktidar Tecrübesi*), İstanbul 2002.

<sup>3</sup> Mu'tezile'nin gerçekte serbest düşünceli ya da serbestlik taraftarı olmadığı hakkında bir görüş için bk. Neyberg, VIII, 760. Mu'tezile akılcılığının dogmatik rasyonalizm değil de izafî akılcılık olduğu şeklinde bir değerlendirme için bk. Çelebi, İlyas, 40; Heysem, Serhan, "el-Aklü'l-Mu'tezilî hudûdu'l-infisâl ve'l-ittisâl", *el-İctihâd*, Sayı, 57-58, Yıl, 1424/2003, s. 264. Ayrıca bk. Muhammed Emîn Ebû Cevher, "el-Mu'tezile ve'l-akl", *Mecelletü'l-Ma'rife*, sayı, 422, Yıl, 1998.

<sup>4</sup> Neyberg, bütün fıkıh meselelerinin Mu'tezile mekteplerinde hararetle münakaşa edildiğini, Mu'tezile'nin fıkıh usulü ve mezhepler üzerindeki tesirinin hâlâ etkile muhtaç olduğunu belirtmiştir. Bk. VIII, 761. el-Basî'nin *el-Mu'temed* adlı fıkıh usulü eserini yayına hazırlayan ve eserin sonunda Mu'tezile ve söz konusu kitap hakkında Fransızca olarak kaleme aldığı makalesinde Muhammed Hamidullah, mevcut bilgiler çerçevesinde Mu'tezile'nin fıkıh alanında bilinen herhangi bir ekol oluşturmadıklarını, bir kısmının Hanefî bir kısmının ise Şâfiî mezhebine mensup olduklarını söylemektedir. (bk. s. 14).

<sup>5</sup> Usul kitaplarında, *âhâd haberi* ifade etmek üzere, *haberu'l-vâhid* ve *haberu'l-âhâd* tabirleri birbirinin yerine kullanılmaktadır. Ancak hadisçilere göre gerçekte bu iki kelime arasında fark vardır. Buna göre, *haberu'l-vâhid*, "bir kişinin diğer bir kişiden naklettiği haber"i ifade ederken, *haberu'l-âhâd*, "Birden çok kişinin rivayet ettiği haber" anlamına gelmektedir. Bir başka ifadeyle, hadisçilere göre, *haber-i vâhid* ile *haberu'l-âhâd* arasında fark bulunup, hadisin *âhâd* vasfını taşıması onun her zaman *haber-i vâhid* olduğunu göstermez. (bk. Ertürk, Mustafa, "Haber-i Vâhid", *DİA*, XIV, 349) Zira mütevâtir derecesine ulaşmayan meşhûr haberlerin de âhâd haber sayıldığı vâkidir. (Koçyiğit, 23) Hadisçiler *haber-i vâhid* ile, tek kişinin haberini kastetmektedirler. Nitekim *haber-i vâhid* tabiri, ilk asırlar içinde yalnız bir kişinin rivayet ettiği haberler için kullanılmıştır. Şâfiî, *haber-i hâssa* da dediği bu haberi, Hz. Peygamber'e, yahut ondan sonraki bir şahsa müntehî olana kadar bir kişinin bir kişiden rivayet ettiği haberdir, diye tanımlamıştır. (bk. *er-Risâle*, Beyrut ts., 369. Bu kavramı Şâfiî'den önce Vâsıl b. Atâ'nın (131/748) kullandığı ifade edilmiştir. bk. Ertürk, XIV, 350). Ancak daha sonraki devirlerde ve özellikle de usul kitaplarının tedvin edildiği asırlarda *âhâd haber* tabirinin, yalnız bir kişinin bir kişiden rivayet ettiği hadisler hakkında değil, tevâtür derecesine ulaşmamak kaydıyla, iki kişinin iki kişiden, üç kişinin ve hatta üçten fazla kişilerin üç veya daha fazla kişiden rivayet ettiği haberler hakkında kullanıldığı ifade edilmiştir. (Bk. Gazzâlî, I, 145; Koçyiğit, 22; Ertürk, Mustafa, "Haber-i Vâhid", *DİA*, XIV, 349).

cüler, bu gibi haberlerin zannî bilgi ifade ettiği, bundan dolayı da akâid konularında delil olamayacağı görüşündedirler.<sup>6</sup>

Usul kitaplarında âhâd haberle ilgili tartışmaların özünü bu kabil haberlerin bilgi ve amel bakımından ifade ettiği değer oluşturmaktadır. Usulcülerin çoğu "haber-i vâhid kesin bilgi ifade etmez" diyerek âhâd haberin bilgi kaynağı olmadığı görüşündedir. Âhâd haberin kesin bilgi gerektirmemesinin anlamı, haberin yalan olmasının veya haber hususunda vehme düşülmüş bulunmasının ihtimal dahilinde oluşudur. Bunun yanında usulcüler, "âhâd haber bilgi gerektirmez, amel gerektirir" diyerek âhâd haberin geçerli olduğu alanı ortaya koymuşlardır. Özellikle Hanefî usulcüler âhâd haberi, bilgi gerektirmediği halde amel gerektiren hüccetlerin başında saymış ve âhâd haberin amelle ilişkisi konusunda şöyle demişlerdir: "Haber-i vâhid bilgi değil amel hakkında muteberdir; çünkü haber-i vâhid gâlip zan bilgisi gerektirir ve gâlip zan bilgisi şer'î hükümlerde amelin vacipliği için yeterlidir."<sup>7</sup>

Hz. Peygamber'in fiilî uygulamalarını, sözlü talimatlarını ve tasviplerini içeren sünnetin İslam dininde önemli bir kaynak değeri bulunduğu bilinmektedir. Bu uygulama ve talimatlar daha sonraki nesillere rivayet yoluyla aktarılmaktadır. Nakil yönü de dikkate alınarak sünnet yerine kaynaklarda zaman zaman daha kapsamlı bir ifade olan *haber* terimi kullanılmaktadır.<sup>8</sup> Yapısı bakımından *kavlî*, *fiilî* ve *takrîrî* gibi kısımlara ayrılan sünnet, Hz. Peygamber'den rivayeti yani bize ulaştırılış şekli bakımından *mütevâtir*, *meşhûr* ve *âhâd* şeklinde üçlü bir taksime tâbi tutulmuştur. Bu taksim Hanefî usulcülere aittir. Hanefîlerin dışındaki usulcülere göre ise rivayet edilişi bakımından sünnetin, biri *âhâd* diğeri de *mütevâtir* olmak üzere başlıca iki kısmı vardır.<sup>9</sup>

Usulcülerin genel tanımına göre *âhâd haber*, gerek Hz. Peygamber'den rivayet eden râvîlerinin, gerekse sonraki tabakadaki râvîlerinin sayısı, tevâtür sayısının altında bulunan,<sup>10</sup> şeklen ve mânen şüphe taşıyan bir bağlantı ile Hz. Peygamber'e ulaşan haberdir.<sup>11</sup>

Usulcüler *mütevâtir* haberin tanımı ve şartları gibi hususlarda farklı görüşler ileri sürmüşlerse de, delil olması konusunda ittifak sağlamışlardır. Ancak *âhâd haber* için aynı şeyleri söylemek mümkün değildir. Zira usulcüler *âhâd* haberin tanımı, şartları ve

<sup>6</sup> Bk. Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, Kahire ts., IV, 225; İbn Hazm, *el-İhkâm*, Kahire ts., I, 118-119; Yavuz, Yusuf Şevki, "Haber-i Vâhid", DİA, XIV, 353.

<sup>7</sup> el-Buhârî, Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed, *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslam el-Bezdevî*, Beyrut 1994, II, 695; Apaydın, XIV, 356-357.

<sup>8</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Nuhbetü'l-fiker*, İstanbul 1305, 7; el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, II, 654; Tahhân, Mahmûd, *Teyâsiru muhtalahî'l-hadis*, Kuveyt 1985, 16; Koçyiğit, Talat, *Hadis İstihlâları*, Ankara 1985, 118.

<sup>9</sup> el-Buhârî, II, 656 vd.; Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Mısır 1322, I, 129 vd.; Zeydân, Abdülkerîm, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, Bağdat 1987, 168-172; Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, 69. Hanefîlerin dışındaki usulcüler, Hanefîlerin aynı bir kategoride ele aldıkları meşhûr sünneti âhâd haberin bir çeşidi olarak değerlendirmiş ayrıca âhâd haberi *garîb*, *azîz* ve *müstefiz* gibi kısımlara ayırmışlardır. *Ferd* de denilen *garîb*, en çok bir kişinin, *azîz* iki, *müstefiz* ve meşhûr ise üç ve üçün üstünde, fakat mütevâtirin şartı olan kalabalığın altındaki kişilerin rivayet ettikleri haberlerdir. (bk. İbn Abdîşşekûr, II, 110-111; Koçyiğit, 23; Zekiyyüddin Şaban, 69-70).

<sup>10</sup> Bk. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Mısır 1324, I, 145; el-Buhârî, II, 678; İbn Abdîşşekûr, *Müsellemu's-sübût (el-Mustasfâ ile birlikte)*, I, 111; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl şerhi Mirkâti'l-vusûl*, İstanbul 1966, 391; Zeydân, Abdülkerîm, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, Bağdat 1987, 171; Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (trc. İ. Kâfi Dönmez), Ankara 1990, 69.

<sup>11</sup> Şekil bakımından şüphe haberin Resûl-i Ekrem'e ulaşmasının kesin olarak sabit olmaması, mana yönünden şüphe ise ümmetin bu haberi yaygın biçimde kabul etmemiş olmasıdır. Bk. Apaydın, Yunus, "Haber-i Vâhid", DİA, XIV, 356.

delil olup olmadığı hususunda önemli mesai harcamış ve farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.<sup>12</sup> Mu'tezilî usulcüler de usule dair yazdıkları eserlerde âhâd haber konusunu ele almışlardır. Bunlar içerisinde Mu'tezilî usulcü Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin (436/1044) eserinde âhâd habere verdiği geniş yer dikkat çekicidir. Çağdaşı Hanefî usulcü Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (430/1039) *Takvîmu'l-edille* adlı eserinde âhâd habere verdiği yer ile el-Basrî'nin ayırdığı yer mukayese edildiğinde durum daha iyi anlaşılabilir.<sup>13</sup> Mu'tezilî usulcülerini içerisinde konuya en geniş yer veren müellif olması dolayısıyla biz bu makalede, Mu'tezilî usulcü Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin yazdıklarından hareketle Mu'tezile'nin âhâd habere bakışlarını, âhâd haberle ilgili olarak tartışılan temel konulara yaklaşımını tespit etmeye çalışacağız. Çünkü onun yazdıkları sadece kendi görüşleri olmayıp çoğu kez o, mezhebinin görüşlerini aktarmaktadır.

Bu konuyu el-Basrî'nin eseri çerçevesinde ele almamızın bir diğer sebebi de şudur: Hanefî fakih Alâuddîn es-Semerkandî (539/1144), fıkıh usulü alanında yazılan eserlerin çoğunun Mu'tezile'ye ait olduğunu söylemektedir.<sup>14</sup> Ancak elde mevcut Mu'tezilî fıkıh usulü eserleri sınırlıdır. Bunlar içerisinde Kâdî Abdulcebbar'ın (415/1025) *el-Umed* ve *eş-Şer'iyât* adlı eserleri ile Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin *Şerhu'l-umed* ve *el-Mu'temed* adlı eserleri, baskıları olan ve ulaşılabildiğimiz eserlerdir. Bunlar içerisinde, usul-i fıkıhın diğer konularını olduğu gibi, âhâd haber konusunu da sistematik ve geniş olarak kapsayan sadece el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'idir. Kâdî Abdulcebbar *el-Umed*'inde sınırlı birkaç konuyu ele almış, genel olarak sünnete, özel olarak da âhâd habere hiç yer vermemiştir. Bu müellif, *eş-Şer'iyât* adlı eserinde fıkıh usulünün diğer konuları yanında âhâd habere de yer vermiştir. Ancak bu bilgiler eserin son bölümünde kısaca yer almış, el yazması nüshada okunamayan pek çok yer âhâd haber konusuna denk gelmiştir. Bu sebeple eseri baskıya hazırlayanlar, okuyamadıkları yerleri boş bırakmış, bu da cümleler arasında önemli kopukluklar meydana getirmiş ve derli toplu bilgi elde edilmesini imkânsız hale getirmiştir.<sup>15</sup> Bütün bu sebeplerden ötürü, Mu'tezilî usulcülerin âhâd haberler konusuna yaklaşımını öğrenmek için geriye sadece *el-Mu'temed* kalmaktadır. Biz de mezkûr konuyu *el-Mu'temed*'in ilgili bölümünü esas alarak hazırlamak durumunda kaldık.<sup>16</sup> Konu çok uzun olup, makale sınırlarını aşacağından ana hatlarıyla ele almaya ve âhâd haberle ilgili tartışmalı hususlara yer vermeye gayret ettik. Dolayısıyla bu makalenin, bütünüyle âhâd haber konusunu ele almasa da, en azından Mu'tezile'nin en güçlü usulcülerinden birini ve eserini tanımaya bir katkı sağlayacağı düşüncesindeyiz.

## I. EL-BASRÎ'NİN HAYATI VE FIKIH USULÜ ESERLERİ 17

<sup>12</sup> Bk. Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Usûlu's-Serahsî*, Beyrut 1973, I, 321-345; Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer, *Takvîmu'l-edille*, Beyrut 2001, 170-200; Gazzâlî, I, 145-171; el-Buhârî, II, 678 vd.; Sibaî, Mustafa, *es-Sünnetü ve mekânetühâ fi't-teşri'i'l-İslâmî*, Beyrut 1985, 167-185; Zeydân, 172-177.

<sup>13</sup> Krş. Debûsî, 170-174, 177-179, 196-200; el-Basrî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. et-Tayyib, *Kitâbu'l-mu'temed fi usûli'l-fıkıh*, Dimeşk 1965, 549-551, 555-558, 566-616, 622-624, 641-666.

<sup>14</sup> Semerkandî, Alâuddîn Ebû Bekir Muhammed, *Mizânu'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, Kâhire 1997, 2.

<sup>15</sup> Bk. Kâdî Abdulcebbar, *eş-Şer'iyât*, Kahire, 1963, 380-386.

<sup>16</sup> Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*'den ayrı olarak yazdığı *ez-Ziyâdât* adlı risalede de âhâd haber konusuna yer vermiştir. Ancak buradaki bilgiler *el-Mu'temed*'dekilerin özeti durumundadır. Biz bu risaleye de müracaat edip gerekli atıflarda bulunduk. Bu risale *el-Mu'temed* ile birlikte basılmış olup söz konusu kitabın 2. cildinin 993-1028. sayfaları arasında yer almaktadır.

<sup>17</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, ts., V, 100-101; İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Beyrut 1992,

Asıl adı, Muhammed'dir. Tabakât ve biyografi kitaplarında, Muhammed b. Ali b. et-Tayyib Ebu'l-Hüseyn el-Basrî el-Mütekellim el-Mu'tezilî diye geçmektedir. Basra'da doğduğu için *el-Basrî*, kelâma vukûfiyeti ve bu alanda verdiği eserler dolayısıyla kazandığı şöhret sebebiyle *el-mütekellim*, Mu'tezile mezhebine bağlılığı ve bu mezhebin görüşlerini savunmasından ötürü de *el-Mu'tezilî* lâkaplarıyla anılmaktadır. Doğum tarihi tam olarak bilinmemektedir. Önce Basra'da yaşamış daha sonra Bağdat'a gidip *Kâdi'l-kudât* diye anılan ve Mu'tezile'nin önde gelen bilginlerinden olan Kâdi Abdulcebbâr'dan ders almış, hatta onun en meşhur öğrencileri arasında yer almıştır. Yeri ve tarihi tam olarak bilinmese de, kaynaklarda kadılık yaptığına dair bilgiler vardır. Dinî ilimler yanında felsefe ve tabii ilimlerle de meşgul olmuş ve 436 tarihinde<sup>18</sup> Bağdat'ta vefat etmiştir.

Mu'tezile mezhebine son derece bağlı olan el-Basrî, ölünceye kadar mezhebini savunmak için eser telif etmeye devam etmiştir. O, Mu'tezile mezhebine ve bu mezhebin usulüne bağlı olmakla birlikte mezhep içerisinde yeni bir çığır açmak istemiştir. Bu cümleden olarak, Mu'tezilî düşünce ile felsefeyi mezcetmek istemiş, böylece geleneksel Mu'tezile anlayışına yeni bir açılım getirmeye çalışmıştır.<sup>19</sup> Çeşitli ilim dallarında eser vermiş olan bu âlimin kelâm, felsefe, tabiat ilimleri, cedel ve usûl-i fıkıh konularındaki uzmanlığına onu tanıyan herkes şahitlik etmiştir. Biyografi yazarları onun güçlü bir hafızaya, mütedeyyin ve kanaatkâr bir kişiliğe sahip olduğunu bildirmektedirler. Amelde tâbi olduğu mezhep konusunda farklı bilgiler mevcuttur. Bazı müellifler onu Hanefîler arasında sayarken,<sup>20</sup> bazıları Şâfiî olduğunu kaydetmişlerdir.<sup>21</sup> Eserinde Hanefî ve Şâfiî mezhebini ikinci şahıslar gibi bahsedip onların görüşleri yanında kendi görüşüne de yer vermesi dikkate alınırsa,<sup>22</sup> el-Basrî'nin bütün meselelerde sıradan bir mukallit gibi tek bir mezhebe bağlı kalmadığı söylenebilir.

→

XII, 57-58; İbn Tağriberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf, *en-Nücâmu'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, Beyrut 1992, V, 40; İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*, Beyrut 1989, VI 72; İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûki ve'l-ümem*, Beyrut 1992, XV, 300-301; Kuraşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdulkadir b. Muhammed, *el-Cevâhir'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, Cize 1993, III, 261; Bağdâdî, Abdulkadir, *Târîh-i Bağdâd*, Beyrut ts. III, 100; İbn Hallikân, İbn Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Veşeyâtü'l-a'yân ve ebñau ebñâi'z-zemân*, Beyrut 1978; Safadî, Salâhüddîn Halîl, *el-Vâfi bi'l-veşeyât*, Wiesbaden 1962, IV, 125; Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zünûn an esmâi'l-kütübi ve'l-fünûn*, İstanbul 1971; I, 413, II, 1200, 1272, 1398, Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, Beyrut 1992, VI, 275; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn*, Beyrut 1993, III, 518; Ebû Züneyd, Abdulhamîd b. Ali, *Şerhu'l-umed*'in tahkikine yazdığı önsöz, I, 13-29.

<sup>18</sup> Kâtib Çelebî eserinin bazı yerlerinde (bk. I, 413, 1200, 1272) vefat tarihini doğru yazarken, bazı yerlerde yanlışlıkla 463 olarak yazmıştır (bk. II, 1398, 1732).

<sup>19</sup> Bu değerlendirme için bk. Abdulhamîd b. Ali Ebû Züneyd, *Şerhu'l-umed Mukaddimesi*, 15.

<sup>20</sup> Bk. Kuraşî, III, 261.

<sup>21</sup> Bk. Kâtib Çelebî, II, 1732; Apaydın, "Haber-i Vâhid", DİA, XIV, 362.

<sup>22</sup> Örnek olarak bk. *el-Mu'temed*, I, 41, 135, 249, 308, 309, 342, II, 626. el-Basrî mezkûr kitabında "ashâbunâ" ifadesini yer yer ve mutlak olarak kullanırken (I, 55, 76, 91, 96...), bazen de "ashâbu Ebî Hanîfe" (I, 120, 161, 183, II, 525, 530...) ve "ashâbu-ş-Şâfiî" (I, 45, 120, 124, II, 630, 791, 811...) şeklinde kullanmaktadır. Kitabı tahkik edenler bazı yerlerde geçen "ashâbunâ" ifadesini Hanefîler diye yorumlamışlarsa da bundan Mu'tezile'nin kastedilmiş olması doğruya daha yakındır. Nitekim eseri tahkik edenler de hazırladıkları indekste "ashâbunâ" ifadesini el-Mu'tezile olarak açıklamışlardır. Yine müellif yer yer "Şeyhunâ Ebu'l-Hasen" ifadesini kullanmaktadır. Bundan maksadının da Hanefî fakihlerinden el-Kerhî olduğu ifade edilmiştir. Ancak Hanefî fakihlerden ders almış olması bütün meselelerde Hanefî mezhebini takip ettiği anlamına gelmez.

Kelâm, felsefe, dil ve usûl-i fıkha dair eserler telif eden el-Basrî usûl-i fıkıh konularını ihtiva eden dört eser kaleme almıştır.<sup>23</sup> Bunlar, *Kitâbu'l-kıyâsi's-şer'î*, *Kitâbu'l-mu'temed*, *Ziyâdâtü'l-mu'temed* ve *Şerhu'l-umed*'dir. Bu eserler içerisinde en kapsamlı ve fıkıh usulünün temel konularını ele alan *el-Mu'temed*'dir.<sup>24</sup> Müellif bu kitapta kendine özgü bir üslûp ve yöntem takip etmiş, fıkıh usulüne ait olmayan meselelere yer vermemiş, fıkıh usulünün temel konularının tamamını ele almaya çalışmış, konularla ilgili farklı görüşlere gerekçeleri ile birlikte yer verip zaman zaman kendi tercihini bildirmiştir. Konuları ele alırken, olabilecek ihtimalleri sıralamış ve bunları teker teker incelemiştir. Ancak aşırı kategorize etme üslûbu zaman zaman eserin teorik yönünü baskın hale getirmiş ve pratik yönünü gölgede bırakmıştır. Bu kitabı İbn Haldûn (808/1406) yanlışlıkla Kâdî Abdulcebbâr'ın *el-Umed*'inin şerhi olarak göstermiştir,<sup>25</sup> Fuad Sezgin de yanlış eseri olarak bu kitabın adını *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn* olarak kaydetmiştir.<sup>26</sup> Mu'tezile usûl-i fıkıh kitapları içerisinde en yaygın ve en etkili olan kitap budur. Söz konusu kitap, mütekellimün mesleğine göre fıkıh usulü yazarları etkilemiştir. Mesela Fahreddin Râzî'nin (606/1210) *el-Mahsûl fi usûli'l-fıkâh* adlı eserini bu kitaptan etkilenerek yazdığı kaydedilmiştir.<sup>27</sup>

Müellifin *el-Mu'temed*'den önce yazdığı anlaşılan *Kitâbu'l-kıyâsi's-şer'î* adlı eser 18 sayfalık bir risaleden ibaret olup sadece kıyas ve illetle ilgili bazı meseleleri muhtevirdir.<sup>28</sup>

Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin *Ziyâdâtü'l-Mu'temed* adlı eseri de yine 35 sayfalık bir risaledir.<sup>29</sup> Müellif bu risalede *el-Mu'temed*'de yer almayan, akılla sabit şer'î meseleler, hakikat, mecaz, emir ve nehye dair bazı meseleler<sup>30</sup> gibi konuları ele almıştır. Bu yönüyle eser *el-Mu'temed*'i tamamlayıcı mahiyettedir.

<sup>23</sup> Diğer eserlerinin adları ve ait oldukları dallar şöyledir: **1-Kelâma dair olanlar:** a. *Nakzu kitâbi's-Şâfi* (imamet konusunda, hocası Kâdî Abdulcebbâr'ın görüşlerini tenkit için Şii müellif Şerif el-Murtezâ tarafından yazılan *eş-Şâfi* adlı kitaba reddiyedir), b. *Nakzu'l-mukni' fi meseleti'l-ğaybe*, c. *el-İntisâr fi'r-reddi alâ İbni'r-Râvendî*, d. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, e. *Tesâfufu'l-edille*, f. *Guraru'l-edille*, g. *el-Fâik fi usûli'd-dîn*. **2. Felsefe ve Tabiat İlimlerini konu alan eseri:** Bu konuda hocası İsbâğ b. Muhammed b. es-Semh ile birlikte *Şerhu's-simâ'u't-tabî'î* adını taşıyan bir eser kaleme almışlardır. Bu eser, Aristo'nun, İshâk b. Huneyn tarafından *Kitâbu't-tabî'a* adıyla Arapça'ya çevrilen kitabının şerhidir. **3. Dil ile ilgili eseri:** Bu konuda *Fâitü'l-ayn alâ kitâbi'l-ayn* adında bir eser yazmıştır ki, bu eser meşhur dilci Halîl b. Ahmed'in *Kitâbu'l-ayn* adlı eserini tamamlayıcı niteliktedir.

<sup>24</sup> Fıkıh usulü alanında önemli bir klâsik olan bu eser mütekellimün metoduna göre yazılmış olup, Ahmed Bükeyr ve Hasan Hanefî'nin katkılarıyla Muhammed Hamidullah tarafından tahkik edilerek iki cilt halinde 1965/1385'te Dimeşk'te basılmıştır. Eserin ele aldığı konuların başlıkları şöyledir: I. Cildin giriş bölümünde fıkıh usulünün tertip ve taksimîni, şer'î ve örfî hakikatleri, hakikat ve mecaz konularını özet bir şekilde ele almıştır. Daha sonra sırasıyla emir, nehiy, umûm, husûs, mücmel, mübeyyen, fiiller ve nâsih-mensûh konusuyla I. cilt bitirilmiştir. II. Ciltte icmâ, haberler, kıyas, ictihâd, hazr, ibâha, müftî ve müstefî konularına yer verilmiştir.

<sup>25</sup> Bk. İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddime*, Kahire 1322, 248. Aynı yanlış Zekiyüddin Şaban'ın *İslam Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrahim Kâfi Dönmez) adlı eserinde de görülmektedir. (bk. 34). Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin, bu kitabını Kâdî Abdulcebbâr'ın *el-Umed*'inin şerhi olarak takdim ettiğini söyleyenler de olmuştur. (bk. Macit, Yüksel, *Mu'tezile'nin Fıkıh Usulü Anlayışı*, Kayseri 1999, Basılmamış Doktora Tezi, s. 16). Ancak bu doğru değildir. Aksine el-Basrî, büyük ihtimalle *Şerhu'l-umed* adlı eserine –ki Kâdî Abdulcebbâr'ın belirtilen kitabının şerhi budur- şerh adını vermekte ve onun fıkıh usulüyle ilgili konuları tam içermemesi, fıkıh usulüne dair olmayan konulara yer vermesi gibi sebeplerle, daha tertipli bir kitap yazmayı hedeflediğini ve *el-Mu'temed*'i bu düşünce ile yazdığını belirtmektedir. (bk. *el-Mu'temed*, I, 7). Dolayısıyla söz konusu kitap şerh olmayıp müstakil bir kitaptır.

<sup>26</sup> Bk. Fuat Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, I, 486.

<sup>27</sup> Bk. İbn Hallikân, IV, 271.

<sup>28</sup> Bu risale *el-Mu'temed*'in 1032-1050 sayfaları arasında yer almaktadır.

<sup>29</sup> Bu risale, *el-Mu'temed*'in 993-1028 sayfaları arasında yer almaktadır.

<sup>30</sup> Emir ve nehiy konuları *el-Mu'temed*'de genişçe yer almaktadır. *ez-Ziyâdât*'ta ise bu iki konunun detayından sayılan bazı hususlar yer almaktadır. (Bk. *el-Mu'temed*, I, 43-193).



*Şerhu'l-umed* adını taşıyan kitap aslında el-Basrî'nin, hocası Kâdî Abdulcebbâr'ın *el-Umed* adlı eserine yazdığı bir şerhtir. Ancak eser klâsik anlamda bir metin-şerh ilişkisini yansıtmamaktadır. Zira eserde Abdulcebbâr ile el-Basrî'nin görüşleri birleşip tek bir görüş haline gelmiştir. Zaman zaman "kâle=dedi" şeklindeki ifadeler olmasa Abdulcebbâr'ın görüşlerini tespit âdetâ imkânsız hale gelmektedir. Bu eser fıkıh usulünün temel konularının tamamını kapsamayıp sadece icmâ, ictihâd ve kıyas konularını ele almaktadır.<sup>31</sup>

## II. EL-BASRÎ'YE GÖRE HABER, HABERİN KISIMLARI VE ÂHÂD HABERİN BU TAKSİMDEKİ YERİ

### A. Haberin Tanımı

el-Basrî, âhâd haberlerin delil değerini ortaya koymadan önce, bu gibi haberlerin haberler arasındaki yerini tespit edebilmek için, genel olarak haberi ve kısımlarını ele almaktadır. Haberin sözlükte, "Kendisine doğru ve yalan dahil olan sözdür" şeklinde tarif edildiğini ifade ettikten sonra, haberin bu şekildeki sözlük anlamına yapılan itirazlara da yer vermektedir.<sup>32</sup> O, terim olarak haberi: "Olumlu ya da olumsuz olarak, bir şeyi başka bir şeye izafe etmeyi bizâtihi ifade eden kelâmdır" şeklinde tanımlamasını tercih etmektedir.<sup>33</sup>

### B. Kısımları

#### 1. Nakleden Açısından

Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, haberi hem nakleden hem de duyan açısından taksime tâbi tutmaktadır. Ona göre nakleden açısından haber, doğru ve yalan haber olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bu arada o, haberin doğru ya da yalan olarak nitelendirilmesinde nakledenin kanaat ve zannının rolü ve râvîde bulunması gerekli şartlar üzerinde de durmakta ve aşağıdaki bilgileri vermektedir:

#### a. Haberin Doğru veya Yalan Olmasında Nakledenin Kanaatinin Rolü

Haberin doğru ya da yalan olarak nitelendirilmesinde nakledenin kanaat (itikâd) ve zannının rolü olup olmadığına dair mezhep içerisinde iki farklı görüşün bulunduğunu belirten el-Basrî, bunları şöyle ifade etmektedir: Câhız'a (255/869) göre, haberin doğru ya da yalan olarak nitelendirilmesinde haber verenin kanaat ve zannının önemli bir rolü vardır. Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre ise bu konuda haberi nakledenin kanaatinin bir rolü bulunmamaktadır.

Bu görüş sahiplerinin gerekçeleri kısaca şöyledir: Câhız'a göre, bir haberin doğru olması için sadece vâkıya uygun olması, yalan olması için de sadece vâkıya aykırı olması yeterli değildir. Ayrıca nakledenin o haberin doğru ya da yalan olduğuna kesin olarak inanması veya doğru ya da yalan olduğunu zannetmesi şarttır. Buna göre nakledenin kanaatinden ya da zannından bağımsız olarak haber doğru veya yalan olarak nitelendirilemez. Mesela, Zeyd evde olduğu halde bir kimse evde olmadığını zannederek "Zeyd evdedir" dese, bu kimseyi doğru sözlü (sâdik) olarak niteleyen yoktur. O zaman haber verenin kanaatini dikkate almadan, her hâlükârda haberin vâkıya uygun olmasından hareketle, doğru olduğunu söylemek geçersizdir. Söz konusu kişi "Zeyd

<sup>31</sup> Eser Abdulhamîd b. Ali Ebû Züneyd tarafından tahkik edilerek iki cilt halinde 1410 yılında basılmıştır. Baskı yeri belirtilmemiştir.

<sup>32</sup> el-Basrî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib, *Kitâbu'l-mu'temed*, II, 542-544; a.mlf., *Ziyâdâtü'l-Mu'temed*, II, 1024.

<sup>33</sup> el-Basrî, II, 544; a.mlf., *Ziyâdâtü'l-Mu'temed*, II, 1024.

evde değildir" dese, bu kişiyi de yalancı olarak kimse nitelendirmemiştir. Bu durumda da sadece haberin her hâlükârda vâkıya uygun olmadığını dikkate alarak yalan olduğunu söylemek geçersiz olur. Ancak Zeyd evde olsa, bu kişi de evde olduğuna inanarak ya da evde olduğunu zannederek Zeyd'in evde olduğunu haber verse bu kişi doğru sözlü (sâdık) olarak nitelendirilir. Evde olmadığına inanarak ya da evde olmadığını zannederek Zeyd'in evde olmadığını söyleyen ise yalancı olarak nitelendirilir.<sup>34</sup>

Haberin doğru ya da yalan olmak üzere iki çeşidi bulunduğunu ve haberin bu şekillerde nitelendirilmesinde nakledenin kanaatinin önemi bulunmadığını savunan Mu'tezile'nin çoğunluğu ise bir örnek ile görüşlerini şu şekilde gerekçelendirmişlerdir:

Bir Yahudi: "Muhammed (a.s) peygamber değildir" dediğinde bu kişinin yalancı ve haberinin de yalan olduğunu söylemeyen yoktur. Halbuki Yahudi'nin Hz. Peygamber'in peygamberliğine inanmaması ve peygamber olduğunu zannetmemesi mümkündür. Şayet haberin doğru ya da yalan olarak nitelendirilmesinde nakledenin kanaati önemli olsaydı bu Yahudi'nin yalancı olarak nitelendirilmemesi gerekirdi. Ancak bir kişi: "Hz. Muhammed peygamberdir" dese, herkes bu kişinin doğru sözlü, haberinin de doğru olduğunu söylemiştir. Buradan anlaşılmalıdır ki, haberin doğru ya da yalan olarak nitelendirilmesinde kanaat ve zan şart değildir.<sup>35</sup>

el-Basrî, Mu'tezile'nin genel yaklaşımını ortaya koyan ve haberin haber olmasında esas belirleyici unsurun haber verenin kanaat ve zannı olmadığını, haber verenin kanaatinin kendisiyle ilgili olup habere etkisi bulunmadığını savunan Kâdî Abdulcebbar'ın bu görüşünü doğru bulmamaktadır. O, haberin niteliğinin belirlenmesinde nakledenin rolünü inkâr etmeyip, en iyisi konunun genişçe ele alınmasıdır, diyerek diğer görüşlere göre uzlaştırıcı olan kendi görüşünü bir örnek üzerinden şu şekilde ortaya koymaktadır:

"Bir kişi bir başkasına Zeyd'in nerede olduğunu sorsa o da, Zeyd'in evde olmadığını bilmediği halde, orada olduğunu zannederek: "Zeyd evdedir", dese, söz konusu kişi yalancı ve söylediği söz de yalan olur mu? Biz diyoruz ki: Haberinin vâkıya uygun olmaması bakımından bu kişi yalancı ve sözü de yalandır. Ancak bir şeyi vâkıya aykırı haber verme kastı taşımaması yönünden bu kişi yalancı olmadığı gibi, sözü de yalan değildir. O zaman haberin niteliğini belirlemede kastın rolü varsa mutlak olarak habere doğru ya da yalan vasfı verilmeyip değerlendirmenin kayıtlı olarak yapılması gerekir. "Muhammed (a.s) peygamber değildir" diyen Yahudi'nin yalancı olarak nitelendirilmesinin anlamı ise şudur: Söz konusu kişi vâkıya uygun olmayan bir haber vermiştir. Aynı şekilde Yahudi'nin bu konuda inat içerisinde olduğu ve eksik değerlendirme yaptığı anlaşılmalıdır. Zira Yahudiler yalancı olma endişesi taşımakla birlikte bu gibi haberlere yönelirler ve onlar zemetme kabilinden olmak üzere yalancı olarak nitelendirilirler."<sup>36</sup>

b. Râvîde bulunması gereken şartlar

<sup>34</sup> el-Basrî, II, 544-545.

<sup>35</sup> el-Basrî, II, 545.

<sup>36</sup> el-Basrî, II, 545-546. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin haberin nitelendirilmesinde kastın önemine vurgu yapması, kanaatimizce Kur'an'a da uygun düşmektedir. Nitekim Kur'an, münafıkların verdikleri haberle ilgili olarak onların kasıtlarını dikkate almış ve Hz. Peygamber'in peygamber olduğuna şahitlik etmelerine, yani vâkıya uygun haber vermelerine rağmen kasıtlarını önemseyerek onların yalancı olduğunu haber vermiştir. İlgili âyet şöyledir: "Münafıklar sana geldikleri zaman: "Senin, muhakkak Allah'ın elçisi olduğuna şahitlik ederiz" derler. Senin muhakkak kendisinin elçisi olduğunu Allah bilir ve Allah münafıkların yalancı olduklarına şahitlik eder." (Münâfikûn, 63/1).

el-Basrî, râvînin adalet ve zapt yönünden gerekli şartları yerine getirmesi gerektiğini söylemekte ve adalet şartı üzerinde önemli açıklamalar yapmaktadır. Bu bağlamda normal zamanlarda râvînin zahiren Müslüman olmasıyla yetinileceğini, ancak İslam'a inananlar arasında cinayetlerin arttığı zamanlarda zahiren Müslüman olmanın adalet şartının gerçekleşmesi ve haberin kabulü için yeterli olmadığını vurgulamaktadır.<sup>37</sup> el-Basrî, rivayet ettiği hadisin manasını bilmeyen kimsenin, kadın ve kölenin rivayetinin de kabul edilebileceğini, ayrıca tek kişinin rivayetinin sadece tek kişiden gelmesi sebebiyle reddedilemeyeceğini ifade etmektedir.<sup>38</sup>

## 2. Duyan Açısından

el-Basrî'nin tespitine göre duyan açısından haber; duyanın doğru olduğunu bildiği ve bilmediği haber olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Duyulup da doğru olduğu bilinmeyen bir haberin yalan olduğu, duyanlarca bazen bilindiği halde, bazen bilinmez. Duyan açısından, haberin doğruluğu veya yalan olduğu haberdan bağımsız haricî sebeplerle anlaşılabilir gibi, haberin kendisinden yani dahilî sebeplerden de anlaşılabilir.

### a. Duyan Açısından Haberin Doğru Olduğuna İşaret Eden Haricî ve Dahilî Sebepler

Haberin doğruluğuna işaret eden ve haberdan bağımsız olan haricî sebepler arasında idrak, aklî istidlâl ve nakil sayılabilir. Mesela, göğün yerden yüksek olduğu, on sayısının beşten büyük olduğu haber veriliyorsa bunlar zaten idrak ile bilinen hususlardır. Allah'ın hakîm olduğu ve namazın farz olduğuna dair haberlerin doğruluğu ise nakle dayalı olarak bilinir.<sup>39</sup>

Haberin doğruluğuna işaret eden haricî ve bağımsız sebep haber verenin ya da duyanın durumuyla da alâkalı olabilir.

#### aa. Haberin Doğru Olduğunu Göstermede Haberi Nakledenin Etkisi

Duyan açısından haberin doğru olduğunu göstermede haberi nakledenin etkisi şöyledir: Haberi veren, yalan söylemesi hiçbir şekilde mümkün olmayan birisi olabileceği gibi, başka haberlerde yalan söyleyebilirse de, belli bir haberde yalan söylemesi imkânsız olan birisi de olabilir. Yalan söylemesi hiçbir şekilde mümkün olmayan haberci, ya her şeyi ilmiyle kuşattığı için *Allah*, ya yalan söylemekten korunduğu için *Peygamber* ya da Allah ve Resulünün şahitliği ile yalan söylemeyeceği ifade edildiği için *ümmet* olabilir. Başka haberlerde yalan söyleme ihtimali varsa da belli bir haberde yalan söyleme ihtimali olmayan kişi, bir haberi tevâtürle nakledenlerden her biridir. Çünkü herkesin ya da çoğunluğun bildiği bir hususta yalan söylemek için bir ihtimal ve sebep yoktur.<sup>40</sup>

#### ab. Haberin Doğru Olduğunu Göstermede Haberi Duyanın Etkisi

Haberi duyanın onun doğru olmasına etkisi ise şu şekilde olabilir: Haberi duyan, kabul edilemez şeylerden uzak duran ve onlara kulak vermeyen birisi olabilir. Bu durumda onun bir şeyi dinlemeye değer bulması, haberin doğruluğuna bir işaret sayılabilir. Haberi duyan sadece duymakla yetinmeyip, haberin kaynağına ulaşma imkânı

<sup>37</sup> el-Basrî, II, 616-620.

<sup>38</sup> el-Basrî, II, 620-622.

<sup>39</sup> el-Basrî, II, 546.

<sup>40</sup> el-Basrî, II, 547.

olan birisi de olabilir. Dolayısıyla haberin kaynağına ulaşma imkânı olan birisine yalan haber vermenin pratik değeri olmaz.<sup>41</sup>

b. Duyan Açısından Haberın Yalan Olduğuna İşaret Eden Haricî ve Dahilî Sebepler

Duyan açısından haberin yalan olduğunu gösteren hususlarla ilgili olarak Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin verdiği bilgileri kısaca şu şekilde ifade edebiliriz: Bir haberin yalan olması haberden bağımsız sebeplerle olabileceği gibi, haberin içindeki birtakım sebeplerle de olabilir. Bir haberin yalan olduğunun zorunlu olarak, naklî ya da aklî delillerle bilinmesi, haberden bağımsız olarak onun yalan olduğunu gösteren haricî hususlardır. Haberın yalan olduğunu gösteren dahilî sebeplerle ilgili olarak da şunlar söylenebilir: Açıkta nakledilmesi gereken bir haberin gizli olarak nakledilmesi onun yalan olduğuna bir işarettir. Mesela, dinin temel prensiplerine dair haberlerin açıkta nakledilmesi gerekir. Bir kişi bu prensiplerden birini gizlice naklediyorsa onun haberinin doğruluğuna hükmedilmez.<sup>42</sup>

C. Haberler İçerisinde Âhâd Haberın Yeri ve Çeşitleri

Daha önce el-Basrî'nin haberi nakleden ve duyan açısından taksime tâbi tuttuğunu ifade etmiştik. Burada ise âhâd haberin bu taksimdeki yerine ve çeşitlerine işaret edilecektir.

1. Âhâd Haberın Yeri

Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, haberi mütevâtir ve âhâd kısımlarına ayırmakta<sup>43</sup> ve âhâd haberi doğruluğu ve yalan olduğu bilinmeyen haberler kategorisinde saymaktadır. Burada el-Basrî âhâd haberin tanımını yapmamaktadır. Anlaşılan o ki, el-Basrî, kendinden önceki usulcû ve kelâmcıların tanımını benimsemiş ve âhâd habere, mütevâtir derecesine ulaşmayan haber anlamı yüklemiştir.<sup>44</sup> Ona göre, âhâd haber, doğru ya da yalan olduğu bilinmeyen ancak doğruluğunu engelleyecek hususların da bulunmadığı haberlerin örneğidir.<sup>45</sup> Bu, husus âhâd haberin genel özelliğidir. el-Basrî'nin eserindeki ifadelerden, âhâd habere tek kişinin naklettiği haberden ziyade, tevâtür derecesine ulaşmayan haber anlamı verdiği anlaşılmaktadır.

2.Çeşitleri

el-Basrî, âhâd haberleri *kendisiyle amel edilen ve sadece bilgi plânında kalan haberler* olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.

a. Kendisiyle Amel Edilen Âhâd Haber

Kendisiyle amel edilen âhâd haberler iki kısımdır. *Birincisi*, amel edilmesi için gerekli şartları tam olarak taşımadığı için, amel edilmesi vacip olmayan haberlerdir. *İkincisi* ise, amel edilmesi aklen gerekli ve amel edilmesi naklen gerekli olan haberler olmak üzere iki kısma ayrılır. Muâmelâta dair haberler amel edilmesi aklen gerekli olan haberlerin, şeriata dair haberler de nakle dayalı olarak amel edilmesi gerekli olan haberlerin örneğini oluşturur.<sup>46</sup>

b. Sadece Bilgi Plânında Kalan Âhâd Haber

<sup>41</sup> el-Basrî, II, 547.

<sup>42</sup> el-Basrî, II, 547-548.

<sup>43</sup> el-Basrî, II, 532.

<sup>44</sup> Hocası Kâdî Abdulcebbar'ın da *eş-Şer'ıyyât* adlı usul eserinde âhâd haberi tanımlamadığı (bk. *eş-Şer'ıyyât*, 380). *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* adlı kelâma dair eserinde ise âhâd haber için "Doğru ya da yalan olduğu bilinmeyen" ifadesini kullandığı görülmektedir. (bk. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, Kâhire 1988, 769).

<sup>45</sup> el-Basrî, II, 549.

<sup>46</sup> el-Basrî, II, 549.

Sadece bilgi plânında kalan âhâd haberler içerisinde akla uygun olanlar bulunduğu gibi, akla uygun olmayanlar da vardır. Akla uygun olanları Hz. Peygamber söylemiş olabilir. Akla uygun olmayanlardan, zorlama yapmadan tevil edilmesi mümkün olanları Hz. Peygamber söylemiş olabilir; böyle olmayanları ise nakledildiği şekilde söylemiş olamaz. Ancak bu gibi haberleri Hz. Peygamber, ya nakledilenden fazla, ya noksan ya da kendi sözü olarak değil de, başkasından naklen söylemiş olabilir.<sup>47</sup>

### III. ÂHÂD HABERİN BİLGİ DEĞERİ (EPİSTEMOLOJİK AÇIDAN ÂHÂD HABER)

Genel Olarak

Usûl-i fıkıh bilginlerinin değerlendirmelerinden anlaşıldığına göre, âhâd haberin kendine göre bazı hususiyetleri vardır. Bunlardan biri de bu haberin bilgi gerektirmediği halde amel gerektirmesidir. Esasen bu ayırımın, söz konusu haberlerin Kur'ân'dan ve mütevâtir haberden farkını vurgulamaya ve zan ifade etse bile ihmal edilmeyip imal edilmesine yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

el-Basrî'ye göre, Hz. Peygamber'den nakledilmiş olan âhâd haberlerin tamamı yalan olamaz. Çünkü nakledilen pek çok haberin râvîlerinin tamamının yalan söylemiş olması âdeten mümkün değildir. Aynı şekilde Peygamber'den nakledilen âhâd haberlerin hepsi doğru da değildir. Nitekim Hz. Peygamber kendisine yalan isnat edileceğini haber vermiştir.<sup>48</sup> Şayet Hz. Peygamber'in böyle söylediği doğru ise, gerçekten ona yalan isnat edilmiştir. Şayet bu söz yalan ise işte böyle dediği nakledilerek ona yalan isnat edilmiştir.<sup>49</sup>

Selefin çok hadis rivayet edilmesini hoş karşılamadığını belirten el-Basrî, Şu'be b. el-Haccâc'ın (160/777), "Hadis olarak rivayet edilenlerin üçte biri yalandır" dediğini<sup>50</sup> naklettikten sonra âhâd hadislerin zayıf yönlerine şu cümlelerle işaret etmektedir: "Cebr ve teşbih içeren hadislerin tevilî hemen hemen imkânsızdır. Böylesi zorlama teviller çelişkili her sözde bulunabilir. Bu durum, Hz. Peygamber'in böyle şeyleri söylemesine engel ise de, daha sonrakilerin kasten böyle bir yalan sözü uydurmalarına mâni değildir. Bazı sahâbîlerin Hz. Peygamber'den nakilde bulunurken unutmaları ve hata etmeleri imkânsız bir şey değildir. Yine Hz. Peygamber bir hususu başkasından naklen söylediği halde onu nakleden sahabe, Peygamber'in söylediğini zannederek nakletmiş olabilir. Aynı şekilde râvî sahabe, Hz. Peygamber'in esas vurgusunu değiştirmiş veya kaybetmiş de olabilir. Bu sebeple Hz. Peygamber bir hadis irad ederken sonradan birisi huzuruna girse söze baştan başlardı. Çünkü sözün (hadisin) anlamı baş tarafına göre değişir."<sup>51</sup>

Hz. Peygamber'in konuşmasının bir kısmına yetişip baş tarafını duyamayan kimi sahâbîlerin yanlış nakilde bulduklarını belirten ve örneklendiren<sup>52</sup> el-Basrî, bu

<sup>47</sup> el-Basrî, II, 549-550.

<sup>48</sup> Bu rivayet için bk. Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfu'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs ammâ iştehera mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*, Beyrut 1351, I, 465 (no: 1522).

<sup>49</sup> el-Basrî, II, 550.

<sup>50</sup> Şa'bî'nin kendisinin de çok rivayeti olan bir hadisçi olduğu konusunda bir görüş için bk. Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylü'l-evtâr*, Kahire ts., I, 224.

<sup>51</sup> el-Basrî, II, 551.

<sup>52</sup> Mesela, Hz. Peygamber bir hadislerinde hilekâr tüccar ve zina mahsulü çocuğun olumsuz durumlarına dikkat çekmek istediği halde, ondan nakledilen rivayette, "Hz. Peygamber buyurdu ki: Uğursuzluk kadın, ev ve attadır", şeklindeki ifadeler yer almaktadır. Yine Hz. Peygamber, "Ölü yakınlarının kendisine ağlaması dolayısıyla azap görür" şeklinde ve başkasına ait bir sözü, yanlış bir inancı düzeltmek için nakledip bunun aslının olmadığını belirttiği halde râvî bunu Hz. Peygamber diyormuş gibi nakletmiştir. (Bk. el-Basrî, II, 551).

gibi rivayetlerin elverişli (mazbut) hale gelebilmesi için parçalarının bir araya getirilerek bütünüyle değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir.<sup>53</sup>

Âhâd haberin kesin bilgi (ilim) ifade edip etmeyeceğine dair başlıca iki görüşün bulunduğunu kaydeden el-Basrî, bunları delilleriyle birlikte ifade etmektedir. Onun tespitine göre, bilginlerin çoğuna göre âhâd haber bilgi (ilim) ifade etmezken bazılarına göre ifade eder.<sup>54</sup>

Âhâd haberin kesin bilgi (ilim) ifade etmediğini savunanların görüşünü benimseyen el-Basrî, bunların gerekçelerine genişçe yer vermektedir. Söz konusu gerekçelerden bazıları şöyledir: Şayet âhâd haberin bilgi ifade ettiği kabul edilirse, mütevâtir haberlerde olduğu gibi, bütün âhâd haberlerin bilgi ifade ettiği kabul edilmelidir. Sadece dört kişinin naklettiği haberlerle bile bilgi meydana gelmezken, tek kişinin haberiyle bilgi meydana gelmez.<sup>55</sup> Bir haber sonucu meydana gelen bilgi ya sadece karineye, ya haberin bulunması şartıyla karineye ya sadece habere ya da karinenin bulunması şartıyla habere dayanır. İlk iki ihtimal hükümsüz (batıl)dür. Zira haberin konusu olan şeyi kapsayan karine değil, haberin kendisidir. Dolayısıyla, bilginin sebebinin haber olmaması veya haber dışında bir şey olması caiz değildir. Haber tek başına da bilgi ifade etmez. Şayet tek başına bilgi ifade etseydi, karineler bulunmadığı zaman da bilgi ifade etmesi gerekirdi. Halbuki durum bunun aksinedir. Haber sadece karine şartına bağlı olarak da bilgiyi gerektirmesi caiz değildir. Mesela, bir evde tek bir hastanın bulunduğu bilirse, bu evden de ağıt sesi duyulsa, bu karine haberden soyutlanırsa sadece söz konusu hastanın öldüğüne inanmamız gerekir. Halbuki hiç karine olmayıp sadece habere güvenseseydik yine inancımız bu şekilde olurdu ki bu doğru değildir. Zira söz konusu evden ağıt sesinin yükselmesinin sebebi, hasta olmayanlardan birinin aniden ölmesi de olabilir. Ancak biz ağıtla birlikte daha önce hasta olduğunu bildiğimiz kişinin öldüğünü haber olarak duyduğumuz zaman, ölen kişinin, öldüğüne sadece ağıtla inandığımız kişi olduğuna dair inancımız pekişmiş olur. Bu pekişirmenin bilgi olması imkânsız değildir.<sup>56</sup>

Âhâd haberin bilgi ifade ettiği kanaatini taşıyan Zâhirîler ise, Allah kendisi hakkında bilmediğimizi söylemeyi bize yasakladı ve âhâd haberle amel etmemizi öngördü gibi gerekçelerle kendi görüşlerini savunmuşlardır.<sup>57</sup>

#### B. Kapsadığı Bilgi ile Amel Edilmesi Hususunda İcmâ Edilen Âhâd Haber

Bu gibi haberler hakkında el-Basrî şu bilgileri vermektedir: Âhâd haberin gerektirdiği bilgi ile amel etme hususunda ümmet icmâ eder ve o haberin sahih olduğuna hükmedilirse sahih olduğu kesinleşir. Çünkü ümmet hata üzerinde birleşmez. Eğer

<sup>53</sup> el-Basrî, II, 550-551.

<sup>54</sup> Zâhirîlerden bir grup âhâd haberin bilgi ifade etmesi için bir karine bulunmasını şart koşmazken, Mu'tezile bilginlerinden Nazzâm, böyle bir haberin bilgi ifade etmesi için bir karine bulunması gerektiği görüşündedir. (el-Basrî, II, 566). Buradaki bilgiden maksat, mütevâtir haberde olduğu gibi kesin bilgi olmalıdır. Zira âhâd haberin zan ifade ettiğini el-Basrî de kabul etmektedir. (II, 644-652).

<sup>55</sup> El-Basrî'nin bu ifadesinden anlaşıldığına göre Mu'tezile için tevâtür derecesine ulaşmadıktan sonra haberi bir kişinin nakletmesiyle birden çok kişinin nakletmesi arasında fark yoktur. Dolayısıyla Hanefî usûl eserlerinde yer alan *meşhûr* haberler Mu'tezile'ye göre âhâd haber muamelesi görmektedir. Burada dört kişiyi şart koşmasının sebebi şudur: Mu'tezile'den bazılarına göre içlerinde cennet ehlinde olan yirmi kişinin haberi delil olabilir, dört kişiden aşağısının haberi delil olmaz. Bazıları da en az iki kişinin haberiyle amel edileceği görüşündedir.

<sup>56</sup> el-Basrî, II, 567-568.

<sup>57</sup> el-Basrî, II, 570.

ümme't âhâd bir haberin gerektirdiği bilgi hususunda icmâ etmişse mutlaka o haber delil olarak kullanılmıştır.<sup>58</sup>

C. Sahabenin Çoğunun Amel Ettiği ve Amel Etmeyenleri Ayıpladıkları Âhâd Haber

el-Basrî'nin bu kabil haberler konusundaki tespitleri şöyledir: "İsâ b. Ebân'ın (221/836)<sup>59</sup> böyle bir haberin kesinlik ifade ettiğini söylediği nakledilmiştir. Ancak doğrusu böyle bir haberin kesinlik ifade etmediğidir. Zira bir asırdaki müctehidlerin çoğunun görüşü delil (*huccet*) değildir.<sup>60</sup> Bu sebeple iki dirheme karşılık bir dirhemin peşin olarak satılmasının haram olması hükmüne, sahabenin icmâını değil de, Ebû Said'in naklettiği hadisi delil getirmek daha evlâdır. Çünkü bu konuda İbn Abbâs sahabeye muhalefet etmiştir. Sahabenin bir kısmı âhâd bir haberle amel eder, diğerleri de onu tevil ederse böyle bir haber kesinlik ifade etmez. Çünkü Hz. Peygamber'in böyle bir şey söylediğinde sahabenin ittifak etmediği anlaşılabilir olur. Müctehide gereken ya bu haberle amel etmek ya da onu tevil etmektir. Âhâd haber bir bilgi ifade eder ve Hz. Peygamber'in o bilgiyi söylemiş olması caiz olursa, sahabenin böyle bir haberi inkârdan kaçınması Hz. Peygamber'in onu söylediğine delil olmaz. Zira onların böyle bir haberi inkârdan kaçınmaları, Peygamber'in onu söylemiş olmasına ihtimal vermeleri dolayısıyla olabilir."<sup>61</sup>

#### IV. ÂHÂD HABERİN PRATİK DEĞERİ (ÂHÂD HABERLE AMEL EDİLİP EDİLMEDİĞİ)

el-Basrî'nin tespitine göre, azınlık bir gruba karşılık, bilginlerin çoğu âhâd haberle amel etmenin caiz olduğu görüşündedirler. Çoğunluk görüşlerini delillendirme sadedinde şunları söylemişlerdir: Mütevâtir haberle amel etmek caiz olduğu gibi, âhâd haberle amel etmek de caizdir. Şayet mütevâtir haberle amel etmek caiz olduğu halde âhâd haberle amel etmek caiz olmasaydı bu, söz konusu haberler arasında bulunan şu iki farktan dolayı olabilir: a) Mütevâtir haberle amel edildiği halde, âhâd haberlerle amel edildiği bilinmemektedir. b) Âhâd haberle amel edildiği bilirse bile bu, haberi verenin doğru söylediği zannına binaen olmuştur. Bir amelin vacip ve kötü oluşu zanna bağlı olmaz.<sup>62</sup>

el-Basrî, iki haber arasında bulunan farklılığa dayalı bu itirazlara şu şekilde cevap verilebileceğini ifade etmektedir: "Birinci itiraz yerinde değildir. Çünkü biz ancak, gerekli şartları tam olarak bulduran ve kendisiyle amel edildiğine dair kesin delil bulunan âhâd haberle amel etmenin caiz olduğunu söylemekteyiz. Nitekim Allah'ın: "Râvînin doğru söylediğine gâlip zanla inandığımız zaman onun haberiyle amel edin" demesiyle, "Size filanca bir haber verdiği zaman onun haberiyle amel edin" ve "Şunu şunu yapın" demesi arasında fark yoktur. Zira bütün bu durumlarda biz fiilin vacip olduğunu biliriz. Amelin zanna dayalı olmasına gelince, bu da âhâd haberle amel edilmesine engel değildir. Zira şer'î fiil ancak bir maslahat taşıdığı için öngörülmüştür. Biz belli bir nitelikte iken o fiili yaptığımızda onun maslahat olması imkânsız hale

<sup>58</sup> Bu konudaki görüş ve gerekçeler için bk. el-Basrî, II, 555-557; a.m.f., *Ziyâdâtü'l-Mu'temed*, II, 1025.

<sup>59</sup> İsâ b. Ebân, Hanefî mezhebinin ilk imamlarından olup İmam Muhammed'in öğrencilerindendir ve Basra kadılığı yapmıştır. (Hayatı hakkında bk. Özen Şükrü, "İsâ b. Ebân", DİA, XXII, 480-481).

<sup>60</sup> Bu ifadeyle el-Basrî, aynı asırdaki müctehidlerin çoğunun değil, ancak tamamının görüşünün huccet olabileceğine işaret etmek istemiş olmalıdır.

<sup>61</sup> el-Basrî, II, 557-558.

<sup>62</sup> el-Basrî, II, 573.

gelmez. Râvînin doğru söylediğini sanmamız bizim niteliklerimizden biridir. Bu nitelik, ister vacip isterse haram olsun, fiilin maslahat olması caiz olan durumlarımıza dahildir. Bu sebeple bir yolcuya, yollardan birinin emniyetli diğerinin de tehlikeli olduğu haber verilse, onun gâlip zannına göre hareket ederek emniyetli olan yoldan gitmesi ve tehlikeli olandan kaçınması gerekir.”<sup>63</sup>

el-Basrî âhâd haberle hem aklî hem de şer’î konularda amel edildiğini söyledikten sonra, bunu bazı aklî ve naklî delillerle izah etmekte ve sahabein icmâ ederek delil kabul ettiği âhâd habere dayalı hükümleri örnek göstermektedir.<sup>64</sup> Söz konusu örnekleri sunduktan sonra şöyle bir yorum yapmaktadır: “Bu haberlerden her biri her ne kadar âhâd haber olsa da hepsi birden mütevâtirdir. Çok olmaları göz önünde bulundurulursa yalan olmaları caiz olmaz.”<sup>65</sup> Bu ifadeyle el-Basrî, âhâd bir haber farklı tariklerle rivayet edilirse mütevâtir hükmünde olur kanaatinde olduğunu beyan etmek istemiş olmalıdır.

#### IV. ÂHÂD 4 KABUL EDİLDİĞİ VE EDİLMEDİĞİ KONULAR

Ebu’l-Hüseyn el-Basrî, âhâd haberlerin kabul edildiği ve edilmediği konuları tespit edebilmek için bu kabil haberleri temelde, Hz. Peygamber’e izafeten dinî bir hükmü kapsayıp kapsamamasına göre iki kısımda mütalâa etmektedir. Onun bu konuda verdiği bilgileri şu şekilde özetleyebiliriz:

A. Hz. Peygamber’e Nispet Edilip Dinî Bir Hükme Esas Teşkil Eden Âhâd Haber

Hz. Peygamber’e nispet edilip dinî bir hükme esas teşkil eden âhâd haberler sadece bilgi ile sorumlu olunan ve amel ile sorumlu olunan hükümler olmak üzere iki kısma ayrılır. Sadece bilgi ile sorumlu olunan hususlarda (ki inanç konuları böyledir) âhâd haber kabul edilmez. Amel ile sorumlu olunan hükümlerde ise, gerekli şartları taşıyan âhâd haber kabul edilir. Bu gibi hükümlerin müstakil bir ibadet olması ile müstakil bir ibadetin rüknü, ceza, bir nisabın başlangıç noktası veya takdir (ölçü bildiren bir hüküm) olması arasında fark yoktur. Bazı Mu’tezilî usulcülerin şüphe ile düşen hususlarda âhâd haberi kabul etmedikleri nakledilmiştir. Yine onlara göre, had nitelikli bir ceza, bir nisap ve namaz rükünlerinden biri âhâd haber ile vazedilemez. Hadlerin düşürülmesinde âhâd haber kabul edilirken, ispatında kabul edilmez. Ancak Kâdî Abdulcebbar bütün bu hususlarda âhâd haberin kabul edileceği görüşündedir.<sup>66</sup>

el-Basrî’ye göre, bir şeyin şüphe ile ortadan kalkması o hususta, şahadetin kabul edilmesini engellemediği gibi, âhâd haberin kabulüne de engel değildir. Ancak ceza (ukûbe) amaçlı had cezalarında âhâd haber kabul edilmezken, imtihana yönelik hadlerde kabul edilir.<sup>67</sup>

B. Hz. Peygamber’e Nispet Edilip Dinî Bir Hükme Esas Teşkil Etmeyen Âhâd Haber

Nakledilen âhâd haber Hz. Peygamber’e nispet edilip dinî bir hükme esas teşkil etmiyor ve fetvanın müftüye izafe edilmesi gibi, dinî hükmü Peygamber’e izafe etme yerine kâim olabilecek bir hüküm ifade ediyorsa o hususta âhâd haber kabul edilir. Hz. Peygamber’e dinî bir hükmü izafe etme yerine kâim olmayan bir kapsamda gelen âhâd haberlerin bir kısmı hâkimin hükmüne ihtiyaç gösteren bir hususu kapsar-

<sup>63</sup> el-Basrî, II, 573-574. Karşıt görüş ve gerekçeleri için bk. el-Basrî, II, 575-582.

<sup>64</sup> el-Basrî, II, 583-607.

<sup>65</sup> el-Basrî, II, 592-593.

<sup>66</sup> el-Basrî, II, 570-571.

<sup>67</sup> el-Basrî, II, 571.



ken, bazıları böyle bir hususu kapsamaz. Hâkimin hükmüne ihtiyaç gösteren bir hususu kapsamayan rivayetler içerisinde, dinî bir hükümle ilgili olanlar ve olmayanlar da bulunabilir. Hediyeler ve çeşitli muâmelât hükümleri gibi dinî bir hükümle ilgili olmayan hususlarda, haberin doğruluğuna dair gâlip zan hasıl olmuşsa, âhâd haber kabul edilir. Bu gibi hususlara ait haberi nakledenin buluş çağına ermiş olup olmaması ya da âdil olup olmaması önemli değildir. Yine dünya işlerinde de doğruluğunda gâlip zan bulunan âhâd haber kabul edilir. Bu sebeple Mu'tezilî fakihlere göre, içilmesinin serbest olduğu ifade edilmeden yol üzerine bir su konulursa bu su içilebilir. Yine fakirin eline sadakanın konulması fakirin onu almasını helâl kılar.<sup>68</sup>

Âhâd haber, bir suyun pis veya koyunun murdar olduğunu bildiren haberlerde olduğu gibi, kendisine dinî bir hüküm bağlanan hususlarla alâkalı olursa, bu hususlarda âhâd haber kabul edilir. Dinle alâkalı olduğundan, bu gibi hususlarda müşrikin haberi kabul edilmezken, fâsıkın haberinin kabul edilip edilmeyeceği hususunda ihtilâf vardır.<sup>69</sup>

Hâkimin hükmüne ihtiyaç gösteren kapsamda gelen âhâd haberler içerisinde belli bir hüküm ifade etmeyen ve yargılamaya ilgisi olmayanlar bulunabileceği gibi, belli bir hüküm ifade eden ve yargılamaya ihtiyaç gösterenler de bulunabilir. Birinci grupta yer alan rivayetlere Şevval ve Ramazan hilâlinin görülmesi örnek gösterilebilir. Fakihler Şevval hilâli konusunda ihtilâf etmişlerdir. Bazıları bu hususta tek kişinin haberini kabul ederken, bazıları en az iki kişinin haberini kabul etmişlerdir. Bu hususta ihtilâf edilmesinin sebebi, konunun dinî hükümlere benzeyen tarafı kadar, yargılama ile ilgili hususlara da benzeyen tarafının bulunmasıdır. Zira bu hususta da kararı veren hâkimdir.<sup>70</sup>

Belli bir hüküm getiren ve yargılama ile ilgisi olan âhâd haberler de, ancak bir kişinin vâkif olabileceği hususlarla alâkalı olanlar ve birden çok kişinin vâkif olabileceği hususlarla alâkalı olanlar olmak üzere iki kısımdır. Birinci kısma giren durumlarda âhâd haber kabul edilir. Mesela, kadının âdetin bitebileceği bir sürede âdetinin bittiğini iddia etmesi bu hususun örneklerinden biridir. Birden fazla kişinin haberdar olabileceği hususlar içerisinde, genel olarak zor haberdar olunan ve kolay haberdar olunanlar bulunabilir. Birinci durumlarda âhâd haber kabul edilir. Ebenin doğuma şahit olması bu hususlardan biridir. İkinci durumlarda âhâd haber kabul edilmez. Haklar ve hadler bu gruba girer. Bilinmesi için belli bir yol olmayan dinî hükümlerin ispatında âhâd haber kabul edilirken, başkalarına hüküm verme ile ilgisi bulunan pek çok hususta kabul edilmez.<sup>71</sup>

## VI. ÂHÂD HABERİN SİHHATİNİ ETKİLEYEN BAZI DURUMLAR

### A. Akla Aykırı Olması

el-Basrî'nin değerlendirmesine göre, akıl bir şeyi kabul etmiyorsa ya şartlı ya da şartsız kabul etmiyordur. Akıl bir şeyi şartlı olarak kabul etmiyorsa o konuda âhâd haber kabul edilir ve o şeyi yapmanın faydalı olduğu bilinir. Mesela hiçbir fayda olma-

<sup>68</sup> el-Basrî, II, 571-572.

<sup>69</sup> el-Basrî, II, 572.

<sup>70</sup> el-Basrî, II, 572.

<sup>71</sup> el-Basrî, II, 572.

dan hayvan iğdiş etmeyi akıl caiz görmez. Ancak bu işlemi helâl kılan âhâd haberden hareketle bunda fayda bulunduğu bilinir.<sup>72</sup>

Akıl bir şeyi şartsız olarak kabul etmez ve o konuda da aklın hilâfına âhâd bir haber bulunabilir. Bu durumda, âhâd haberin zorlama yapmadan tevili mümkünse o sözü Hz. Peygamber'in söylemiş olması ve doğru tevili kastetmiş olması mümkündür. Şayet böyle bir haber zorlamadan tevil edilemez ise Hz. Peygamber'in onu bu şekilde söylemiş olması caiz olmaz. Zira zorlama yapmadan tevil caiz olursa sözde çelişme durumu tamamen ortadan kalkar. Buna göre uygun şekilde tevili caiz olmayan haberleri Hz. Peygamber'in söylemediği kesin olarak kabul edilir. Şayet bunu Hz. Peygamber söylemişse ya başkasından naklen, ya nakledilenden fazla ya da noksan olarak söylemiştir ki, rivayetin aslı tespit edildiği zaman çelişki ortadan kalkar. Mesela, güç yetirilemeyen bir şeyin teklif edilmesinin güzel bir şey olduğunu akıl kabul etmez. Böyle bir şeyin güzel olduğuna dair bir haber nakledilince o haberin, akla aykırı olan zahirî ifadesiyle kabul edilmesi mümkün olmaz. Zira Allah'ın güç yetirilemeyecek bir şeyi teklif etmeyeceği ve bunun kötü bir şey olduğu akılla bilinir. Buna aykırı olan bir haberi kabul ettiğimiz zaman Hz. Peygamber'in bu konuda ya doğru söylediğine ya da söylemediğine inanırız. Bu durumda iki zıt şeyin doğruluğu ortaya çıkar ki bu da imkânsızdır.<sup>73</sup>

#### B. Kur'ân'ın Vazettiği Hükmü Ortadan Kaldırması

Âhâd haber bazen Kur'ân'ın vazettiği bir hükmü kaldırır ya da Kur'ân'ın hükmüne aykırı hüküm vazeder tarzda nakledilir, diyen el-Basrî, bunu şöyle örneklendirir: Mesela Kur'ân: "Şu kişi şu zamanda, şu yerde ve şu şekilde namaz kılsın" derken, âhâd haber böyle bir namazı belirtilen tarzda kılmayı yasaklar. Böylece âhâd haber Kur'ân'ın vazettiği hükmü kaldırmış olur. Ya da âhâd haber aynı namazın belirtilen şekilde ancak başka bir yerde kılınmasını öngörür. Bu durumda da Kur'ân'ın vazettiğine aykırı bir hüküm vazetmiş olur. İşte böylesi durumlarda, nesh bulunmadığı halde, âhâd haber Kur'ân'a aykırı bir hüküm getiriyorsa onun kabul edilmesi caiz olmaz. Zira Allah'ın âyet inzal etme yoluyla, Peygamber'in ise Allah'tan âyeti tevâtüren nakletmekle konuştuğu bilinmektedir. Âhâd haberin kabul edilmesi halinde Allah'ın söylediği terk edilmiş ve doğru olduğu bilinen bir söze dönülmüş olur.<sup>74</sup>

#### C. Kur'ân'ın Umûmunu Tahsis Etmesi

el-Basrî'nin tespitine göre, âhâd haberle amel edilmesini kabul edenler, böyle bir haberin Kur'ân'ı ve mütevâtir haberi tahsis edip edemeyeceği hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazı usulcüler âhâd haberin hiçbir şekilde Kur'ân'ı ve mütevâtir sünneti tahsis edemeyeceği görüşünü benimserken, fukahânın çoğu her zaman tahsis edebileceğini savunmuş, bir kısım usulcü ise sadece bazı durumlarda tahsis edebileceğini kabul etmiştir. İsa b. Ebân'a (221/836) göre, Kur'ân ve mütevâtir sünnet bir şekilde tahsis edilmişlerse âhâd haberle tahsis edilmeleri de caizdir. Zira bunlar ilk tahsis ile mücmel (kapalı) ve mecaz hale gelirler.<sup>75</sup>

Bu görüşleri serdeden el-Basrî, Kur'ân ve mütevâtir sünnetin âhâd haberle tahsis edileceğini savunur ve görüşünü şu şekilde delillendirir: Âhâd haber zan ifade

<sup>72</sup> el-Basrî, II, 641.

<sup>73</sup> el-Basrî, II, 641-642.

<sup>74</sup> el-Basrî, II, 642.

<sup>75</sup> el-Basrî, II, 644.

eder, akıl ise zararlı ve faydalı şeylerde zan ile amel etmeyi gerektirir. O zaman umûmu tahsis etse de âhâd haberin gerektirdiği bilgiye yönelmek icap eder.<sup>76</sup>

#### D. Kıyasla Çatışması

Âhâd haberin kıyasla çatışması durumunda hem habere hem de kıyasa ilişkin çeşitli ihtimaller üzerinde duran el-Basrî kısaca şu görüşlere yer vermektedir:

##### 1. Çatışmanın Şekli

Mevcut asıllardan birine yapılan kıyasla âhâd haberin çatışması şu şekilde olur: Âhâd haber bazı şeylerin vacip olduğunu ifade ederken kıyas, âhâd haberin ifade ettiği ölçüde, bunların yasak olduğunu gerektirir veya âhâd haber kıyasın illetini tahsis eder.<sup>77</sup>

##### 2. Çatışma Sonucu Tercih

Nassla sabit olan illete (*illet-i mansûsa*) nassın delâleti bazen kesin olur, bazen ise kesin olmaz. Nassın kendisine kesin olarak delâlet ettiği illetin gerektirdiği hükümle âhâd haber çatışır ve bu çatışma bir şekilde ortadan kaldırılamazsa âhâd haber terk edilip illete göre hüküm verilir. Zira bir nassın illeti göstermesi hükmü göstermesi gibidir. Kesin nassın hükmünü ortadan kaldıran âhâd haber kabul edilmediği gibi, nassın kesin olarak delâlet ettiği illetle çatışan âhâd haber de kabul edilmez. Çünkü bu durumdaki âhâd haber nassla sabit illeti illet olmaktan çıkarır. Şayet nass illete kesin olarak delâlet etmiyor ve illetin hükmü de kesin bir delille sabit olmamışsa iki âhâd haber birbiriyle çatışmış olur. Bu durumda hükmü ispat ile ilgili olan âhâd habere müracaat etmek illeti gösteren âhâd haberi dikkate almaktan daha evlâdır. Zira hükmü ispat ile ilgili olan haber açık bir şekilde hükme delâlet etmektedir. İllete delâlet eden haber ise hükme açıkça ve doğrudan değil dolaylı olarak delâlet etmektedir.<sup>78</sup>

İlleti ictihadla elde edilmiş (*illet-i müstenbata*) olan kıyasın hükmü bazen âhâd haberle bazen de kesin nassla sabit olur. Hükmü âhâd haberle sabit olan kıyas kendisiyle çatışan başka bir âhâd haberden daha üstün olmadığından bu gibi durumlarda âhâd haber tercih edilir. Ancak kıyasın hükmü kesin nassla sabit olmuş ve bu kıyasla âhâd haber çatışmışsa bu konuda usulcüler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Şâfiî'ye göre bu durumda haber tercih edilirken, İsâ b. Ebân'a göre haberin râvîsi her bakımdan güvenilir ise haber kıyasa tercih edilir. Ancak râvî gerekli vasıfları taşımıyorsa bu husus ictihad konusudur. Nitekim rivayet edildiğine göre, sahabe içerisinde ictihadı Ebû Hüreyre'nin hadisine tercih edenler olmuştur. İmam Mâlik'in de kıyası habere tercih ettiği nakledilmiştir. Bu konuda haberi kıyasa tercih edenlerin gerekçeleri kısaca şöyledir:

a. Sahabe icmâi. Çünkü Hz. Ebû Bekir kendi ictihadı ile verdiği bir hükmü Hz. Bilâl'den duyduğu bir hadis doğrultusunda değiştirmiş, Hz. Ömer'in de benzer uygulamaları olmuştur.

b. Kıyasın aslı âhâd haberdir, aslın fer' ile terki caiz değildir.

c. Âhâd haber, Hz. Peygamber'den duyulan haber yerine kâimdir, bu sebeple de kıyastan daha evlâdır.

<sup>76</sup> el-Basrî, II, 644. el-Basrî, bu konuda âhâd haberin zan ifade etmesi temeline dayalı itirazları ele alıp cevaplandırır, sahabenin tahsisinden örnekler verir ve kendi görüşünün doğruluğunu ispata çalışır. Bk. el-Basrî, II, 644-653.

<sup>77</sup> el-Basrî, II, 645.

<sup>78</sup> el-Basrî, II, 645.

d. Bir hükmü âhâd haberle ispat doğrudan Hz. Peygamber'in sözüne dayanırken, kıyasla ispat etmek dolaylı olarak onun sözüne dayanır.<sup>79</sup>

Bu konuda kıyası âhâd habere tercih edenlerin gerekçeleri ise kısaca şöyledir: Kıyasın başka bir şeye ihtimali olmadığından tahsisi de caiz değildir. Râvînin yanılma ve yalan söyleme ihtimali olduğu için kıyas hükmü ispat hususunda haberdan daha sağlamdır. Kıyasla Kur'ân'ın umûmu tahsis edilebildiğine göre, kıyas karşısında âhâd haber elbette terk edilebilir.<sup>80</sup>

Bu görüşleri gerekçeleri ile birlikte veren el-Basrî kendi tercihini şu ifadelerle ortaya koymaktadır: "Kıyas ve âhâd haber belirttiğimiz yönleri bakımından eşit seviyede olduklarından bunların birini diğerine tercih hususunda en elverişli yol ictihaddir. Müctehide göre kıyasın emaresi râvînin adalet ve zaptından daha güçlü olursa kıyas habere, aksi olursa haber kıyasa tercih edilir."<sup>81</sup>

E. Herkesin Bilmesi Gereken Bir Hususta (Umûmu'l-belvâda) Vârid Olan Âhâd Haberin Durumu

el-Basrî'nin bu konudaki görüşleri kısaca şöyledir: Âhâd olarak nakledilen haber ya bilginin ya da amelin (uygulamanın) icap ettirdiği bir hususu kapsar. Bilginin icap ettirdiği bir hususu kapsayan haberin ifade ettiği bilgiyi bazen kesin delillerin bir kısmı içerir, bazen ise içermez. Kesin delillerden bir kısmının kapsamında yer almayan bir bilgiyi içeren âhâd haber kabul edilmez. Böyle bir haberin bilgiyle birlikte amel içerip içermemesi arasında fark yoktur. Zira belirtilen nitelikteki haber sahih olsaydı Hz. Peygamber onu normalde naklinde tevâtür meydana gelecek şekilde yaygınlaştırır ve o haberin nakli delil getirilecek kadar gerekli olurdu. Çünkü âhâd haberin bize zorunlu bilgi ifade etmesi mümkün değildir.<sup>82</sup>

Şayet kesin deliller içerisinde âhâd haberin ifade ettiği bilgiye işaret eden bir delil bulunursa, Hz. Peygamber, söz konusu bilgiyi bazı insanlara bu haberle, diğer insanlara ise başka bir delil ile vermekle yetinmiş olabilir. Ancak haber bilgi değil de bir ameli (uygulamayı) kapsarsa söz konusu uygulama bazen herkesin bilebileceği bir vasatta (*umûmu'l-belvâda*) olur bazen de olmaz. Herkesin bilebileceği bir vasatta olmayan bir uygulamayı içeren âhâd haber kabul edilirken, herkesin bilebileceği bir vasatta (*umûmu'l-belvâda*) olan bir uygulamayı nakleden âhâd haberin kabul edilip edilemeyeceği ihtilâflıdır. Böyle bir haberi kabul etmeyen bazı Mu'tezilî usulcüler şöyle demişlerdir: Namazın detay (furû') hükümleri konusundaki âhâd haberler kabul edilebilir. Zira bunları âlimlerden sadece bir kısmının bilip diğerlerinin bilmemesi mümkündür. Ancak namazın rükünlerinden olup da ihlâli namazın bozulmasını gerektiren hususlarla ilgili âhâd haberler kabul edilmez. Çünkü bunların açıkça ve çoğunluk tarafından nakledilmesi gerekir. Mesela kible ile ilgili haberler böyledir. Namazda konuşmanın haram olması gibi, namazın şartlarından olmayan hususların ise herkes tarafından nakledilmesi gerekmez. Vitir namazında olduğu gibi, kaynağı hadis olan bir ibadetin dinî hükmü, devamlı akan burun kanı ve kakhahanın abdesti bozması gibi hususların

<sup>79</sup> el-Basrî, II, 656-658.

<sup>80</sup> el-Basrî, II, 658-659.

<sup>81</sup> el-Basrî, II, 659.

<sup>82</sup> el-Basrî, II, 659. Burada el-Basrî kendilerinin de âhâd haberi bilgi kaynağı kabul ettiklerini hatırlatan bir itiraza haberin doğrudan Peygamber'den alınmasıyla dolaylı olarak alınması arasında ayırım yaparak cevap vermektedir. (Bk. el-Basrî, II, 659-660).

da herkes tarafından bilinmesi veya bilinecek kadar yaygınlık kazanması gerekmez. Yani bunlar *umûmu'l-belvâ* kabul edilmez.<sup>83</sup>

#### F. Âhâd Haberin Hz. Peygamber'in Uygulamasıyla Çatışması

Râvî, bir haber nakleder ve Hz. Peygamber'in bu haberin aksi yönünde uygulaması bulunursa, burada haberin Hz. Peygamber'i kapsayıp kapsamamasına dayalı olarak iki ihtimal söz konusudur.

##### 1. Haberin Hz. Peygamber'i Kapsamaması Durumu

Söz konusu haber Hz. Peygamber'i kapsamıyor, icmâ ya da başka bir delil de bu fiille ilgili Hz. Peygamber'in hükmünün başka kimselerden farklı olduğunu göstermiyorsa, bu haber ile Peygamber'in uygulaması arasında çatışma (teâruz) yoktur. Zira, haber Hz. Peygamber'i bağlamadığından, Hz. Peygamber'in uygulaması bu haberin içeriğinden bağımsız olur. Mesela haber, bir fiili başkalarına vacip kılacak şekilde ya da emir veya nehiy tarzında gelir ve Hz. Peygamber de nehyedileni yapmış veya emredileni yapmamış olursa durum böyledir.<sup>84</sup>

##### 2. Haberin Hz. Peygamber'i de Kapsaması Durumu

Şayet haber, bir şeyin hem Hz. Peygamber'e hem de başkasına vacip olduğunu bildirmesi gibi, Hz. Peygamber'i de kapsarsa, bu durumda çatışmadan bahsedilebilir. Zira aynı fiili Peygamber de yapması gerekirken yapmamıştır. Böyle bir çatışma durumunda uygulama ve haber arasında tahsis işlemi uygulanabilirse tahsis yapılır. Tahsis imkânsız olur ve haberlerden biri mütevâtir olursa mütevâtir olanla hükmedilir. Her iki haber de âhâd olursa tercih yöntemine başvurulur.<sup>85</sup>

#### G. Lâfız veya Mana İle Rivayet Edilmiş Olması

Haberin lâfız ya da mana ile nakledilmesi konusunda başlıca iki ihtimalden bahseden el-Basrî, şu görüşlere yer vermektedir:

##### 1. Râvînin Hadisi Hz. Peygamber'in Söylediğinden Fazla, Noksan, Daha Açık veya Daha Kapalı Bir Lâfızla Nakletmesi

Râvî, hadisi Hz. Peygamber'in söylediğinden fazla, noksan, daha açık ya da daha kapalı bir lâfızla naklederse bu caiz olmaz. Zira Hz. Peygamber'in sözüne yaptığı ilâve ona yalan isnad etmektir ki bu kabul edilemez. Hadisi, Peygamber'in söylediğinden noksan bir lâfızla naklederse ya Peygamber'in ortaya koyduğu bir hükmü kaldırmış olur, ki bunun kabul edilmesi caiz değildir, ya da onun ortaya koyduğu bir hükmü gizlemiş olur. Hem yalan isnadı hem de gizleme günahdır. Hadisi, Hz. Peygamber'in söylediğinden daha açık ya da daha kapalı bir ifadeyle nakletmek de caiz olmaz. Çünkü maslahatın, ister açık isterse kapalı olsun, Peygamber'in tercih ettiği lâfızda olması imkân dışı değildir. Nitekim maslahatın bazen açık, bazen kapalı bir lâfızla bazen de kıyasla bilinmesi mümkündür.<sup>86</sup>

##### 2. Râvînin Hz. Peygamber'in Lâfzı Yerine Kendi Lâfzını Koyması

Râvî Hz. Peygamber'in lâfzı yerine kendi lâfzını koyar ve o konuda durum ictihada konu olacak kadar karışık hale gelirse böyle bir tasarruf caiz olmaz. Zira başkasının ictihadı Peygamber'in söylediğinin hilâfına olabilir. Ancak râvînin Hz. Peygamber'in lâfzı yerine koyduğu lâfız durumu karışık hale getirmiyorsa böyle bir tasarruf caiz olur ve bu şekildeki bir haber kabul edilebilir. Mesela, oturmayı ifade etmek için

<sup>83</sup> el-Basrî, II, 660-661.

<sup>84</sup> el-Basrî, II, 663.

<sup>85</sup> el-Basrî, II, 663.

<sup>86</sup> el-Basrî, II, 626.

birbirinin eş anlamlısı olan "celese" kelimesi yerine "ka'ade" kelimesi kullanılabilir ve bu gibi haberler kabul edilebilir. Hasan el-Basrî, Ebû Hanîfe ve Şâfiî de bu görüştedir. Çünkü hadisin sadece lâfız olarak nakledilmesi gerekseydi icmâ buna engel olurdu. Hem lâfız hem de mana olarak nakledilmesi gerekli olsaydı o zaman da hadisin, Kur'ân gibi, tilâveti vacip olurdu. Halbuki Hz. Peygamber'in lâfzını okuyarak amel etmemizi gerektirecek aklî ve naklî bir delil yoktur. O zaman geriye hadisin mana olarak nakledilmesinin gerekliliği kalır. Râvî de Hz. Peygamber'in lâfzı yerine koyduğu lâfızla manayı ihlâl etmezse bu maksat hasıl olur. Bu sebeple mana ile rivayet edecek râvînin fakîh ve ilim ehli olması gerekir. Ancak ezan ve teşehhüd lâfızlarını istisna etmek gerekir. Çünkü bunların olduğu gibi nakledilmesi ve aynı lâfızlarla amel edilme-siyle yükümlüüz.<sup>87</sup>

## VII. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin âhâd haber konusundaki görüşleri incelendiğinde onun hocası Kâdî Abdulcebbâr'ın bu konudaki görüşlerini geliştirdiği anlaşılmaktadır.<sup>88</sup> Çünkü hocasının, en azından elimizdeki bilgiler itibariyle, sınırlı ve özet olarak değindiği bu konuyu el-Basrî oldukça geniş bir şekilde ve çeşitli alt başlıklar halinde ele almıştır. O, her bir konu ile ilgili farklı görüşlere gerekçeleri ile birlikte yer vermiş ve konuyla ilgili pek çok ihtimali saymıştır. Felsefeye ve felsefî yöneme olan âşinalı-ğını eserinin tamamında olduğu gibi, âhâd haber konusunda da gösteren bu usulcü, konuları anlatırken kategorize etme üslûbuna sıkça başvurmuştur. Hatta bu yüzden eser oldukça teorik bir görünüm arz etmektedir.

el-Basrî, eserinde âhâd haberi teknik olarak tanımlamamaktadır. Bu durumu, kendinden önceki Mu'tezilî usulcülerin ve kelâmcıların tanımlarını kabul ettiğine yor-mak mümkündür. Nitekim Mu'tezilî usulcüler kelâm eserlerinde âhâd habere yük-le-dikleri anlamı usul eserlerinde de aynen devam ettirmişlerdir.<sup>89</sup> el-Basrî, âhâd haberi ifade ederken, *ahbâru'l-âhâd* ve *haber-i âhâd* tabirleri yanında *haberu'l-vâhid* ifadesine de yer vermektedir.<sup>90</sup> Bu ifadelerinin, meramını müteradif kelimelerle ifade etmeye yö-ne-lik olduğu söylenebilir. Ancak diğer Mu'tezilî usulcü ve kelâmcılar gibi el-Basrî'nin de âhâd habere, mütevâtir derecesine ulaşmayan haber anlamı yüklediği anlaşılmaktadır. Çünkü o, eserinde haberi kaynağı açısından mütevâtir ve âhâd olmak üzere başlıca iki kısma ayırmaktadır.<sup>91</sup> Dolayısıyla birden fazla ancak tevâtür derecesine ulaşmayacak sayıda kişinin rivayet ettiği (meşhur) haberleri de âhâd kategorisinde değerlendirmek-tedir. Ayrıca el-Basrî, gerekli şartları taşıyan âhâd haberin zan düzeyinde de olsa, hem bilgi ifade ettiğini, hem de dinî hükümler için kaynak olabileceğini ve olduğunu kabul etmektedir. Onun, diğer Mu'tezilî usulcüler gibi, tek kişinin naklettiği âhâd haberin kesin bilgi ifade etmediğini bu sebeple de akaid konularında böyle haberlerin delil olarak kullanılamayacağını, diğer konularda ise gerekli şartları taşıdığı zaman delil olabileceğini savunduğu anlaşılmaktadır.<sup>92</sup>

<sup>87</sup> el-Basrî, II, 626-627.

<sup>88</sup> Kâdî Abdulcebbâr'ın konuyla ilgili görüşleri için bk. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 768-770; a.mlf., *eş-Şer'ıyyât*, 380-386.

<sup>89</sup> Krş. Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 769.

<sup>90</sup> Bk. el-Basrî, II, 532, 549, 550, 555, 570, 571, 573.

<sup>91</sup> el-Basrî, II, 567, 532, 573.

<sup>92</sup> Krş. Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 769.

el-Basrî, âhâd haberlerin değerlendirilmesinde önemli ve gerçekçi değerlendirmeler yapmaktadır. Bütün âhâd haberlerin yalan ya da hepsinin doğru olamayacağını söylemesi, akla aykırı ve tevili mümkün olmayan âhâd haberleri Hz. Peygamber'in söylemiş olamayacağını vurgulaması, aynı konudaki âhâd haberlerin birlikte değerlendirilmesi gerektiğini teklif etmesi bu kabildendir. Ona göre ancak, gerekli şartları tam olarak taşıyan ve kendisiyle amel edildiğine dair kesin delil bulunan âhâd haberlerle amel edilir. Farklı tariklerle gelmiş olan âhâd haberler birbirini güçlendirir ve mütevâtir hükmünde olur. Yine âhâd haberin kabul edilebileceği sahalara tasnif etmesi, bu gibi haberlerin akla, Kur'an'a ve mütevâtir sünnete arz edilmesini teklif etmesi son derece önemlidir. Haberin doğru ya da yalan olarak nitelendirilmesi için sadece metin ve naklin vâkiya uygun olup olmaması yeterli olmayıp, aynı zamanda nakledenin kanaatinin de önemli olduğunu söylemesi orijinal bir değerlendirmedir. Onun vurgularından biri de, hadislerin mana ile rivayet edilmesinin caiz olduğunu, ancak ihtilâfa konu olabilecek hususlarda mana ile rivayeti ancak fakih ve âlim olan kimselerin yapması gerektiğidir.

Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin âhâd haber konusundaki bilgi ve tespitlerinin sadece ona ait olmadığı, kendinden önceki usulcülerden büyük ölçüde etkilendiği, fakat konuları ele alışında farklılıklar olduğu görülmektedir. Mesela, Debûsî'nin âhâd haber konusunda yazdıkları ile el-Basrî'nin görüşleri arasında pek fark yoktur.<sup>93</sup> Hatta bu iki müellifin yazdıkları arasında temel farklılıktan ziyade üslûp farkı olduğu söylenebilir. Bunun yanında, el-Basrî'nin konuyu genişçe ele alması, konuyu anlatırken mensup olduğu Mu'tezile mezhebinin yaklaşımlarını yansıtması ve karşıt görüşte olanlara cevap verirken ortaya oyduğu argümanlar onu diğer müelliflerden farklı kılan bazı hususlardır. Onun bu konuda farklı düşündüğü hususlardan biri haber-i vâhid-kıyas çatışmasında kendini göstermektedir. Ona göre haber-i vâhid-kıyas çatışmasında tercih yolu ictihaddir. Kıyasın emaresinin râvînin adaletinden kuvvetli olduğuna kanaat getirilmesi durumunda kıyasa gidilir.

Fıkıh usulünün diğer meselelerinde ve âhâd haber konusunda Mu'tezilî usulcülerin yaklaşımlarının, Şâfîilerden daha çok Hanefîlerin görüşleriyle paralellik arz ettiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple Mu'tezile usulünün yaklaşım olarak Hanefî usulünden etkilendiği, yöntem olarak da mütekellimûn metodunu etkilediği söylenebilir. Nitekim âhâd haber konusunda el-Basrî'nin vardığı sonuçların ve yaptığı değerlendirmelerin Hanefî usul kitaplarındaki görüşlerle büyük paralellikler arz etmesi bu etkileşimin en önemli göstergesidir.<sup>94</sup> Şâfîî usulcü Fahreddîn Râzî'nin (606/1210) *el-Maâsûl*'ünün temel kaynaklarından birinin de el-Basrî'nin *el-Mu'temed* adlı eseri olduğu kanaatini taşıyanların bulunduğunu yukarıda ifade etmiştik. Gerçekten de Râzî'nin söz konusu eseri incelendiğinde el-Basrî'den üslûp konusunda önemli ölçüde etkilendiği görülmür.<sup>95</sup>

<sup>93</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille* adlı eserinde âhâd haber konusunu şu başlıklar altında incelemiştir: Âhâd haberin delil olup olmadığı (170-174), Delil olup olmadığı konular (177-179), Râvîde bulunması gereken şartlar (184-190), Hadisin mana ile nakledilmesi (194-195), Âhâd haberin arz edilmesi gereken esaslar (196-200).

<sup>94</sup> Krş. Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fî'l-usûl*, Kuveyt 1994, III, 63-142.

<sup>95</sup> Bk. Râzî, Fahreddîn, *el-Maâsûl fî ilmi usûlî'l-fıkâh*, Beyrut 1992, IV, 353-476. Usulü bir bütün olarak düşündüğümüz zaman, Mu'tezile usulünün diğer mezheplerin usulüne etkisini sadece üslûpla sınırlandırmak doğru olmaz. Elbette pek çok mesele ve konu Mu'tezile'nin etkisiyle tartışılır olmuştur. Bu meselelerin başında *husun-kubuh* meselesi gelmektedir. Çünkü ilk dönem usul eserlerinden Şâfîî'nin (204/820) *er-Risâle*'sinde, Kerhî (340/952) ve Cessâs'ın (370/980) eserlerinde bu konu bulunmadığı halde, Mu'tezile usulcülerî Kâdî Abdülcebâr ve Ebu'l-

Sonuç itibarıyla Mu'tezile'nin önemli kelâmcılarından ve fıkıh usulü bilgincilerinden biri olan Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin Mu'tezile'nin usule dair görüşlerini bize nakletmede merkezî bir konuma sahip olduğu görülmektedir. O, fıkıh usulüne dair yazdığı *el-Mu'temed* adlı eserinde usulle ilgisi olmayan konuları ayıklamış, farklı görüşlere gerekçeleri ile birlikte yer vermiş, gerek kendi mezhebinde gerekse başka mezheplerde katılmadığı görüşleri belirtmiş, kendi görüşünü ise gerekçeli olarak ifade etmiştir. Bu durum onun sırf mukallit olmadığını, gerektiğinde kendi mezhebini bile eleştirebildiğini göstermektedir.

el-Basrî'nin âhâd haber konusunda verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre, Mu'tezile'nin âhâd haberle ilgili esaslı ve farklı düşünceleri, bu haberlerin ameli konulara kaynaklık etmesinde değil, itikadî meselelerde bilgi kaynağı olup olmayacağına yatmaktadır. Çünkü itikadî konularda âhâd haberi bilgi kaynağı kabul etmeyen Mu'tezile, amelî konularda prensip olarak ve bazı şartlarla kabul etmektedir.

→

Hüseyn el-Basrî'nin eserlerinde yer almaktadır. Onlardan sonra da usul eserlerine girmiştir. Bu konuda bilgi için bk. Macit, Yüksel, *Mu'tezile'nin Fıkıh Usulü Anlayışı* (Basılmamış Doktora Tezi), Kayseri 1999, 80-92.



## BİR İ' CÂZÜ'L-KUR'ÂN İDDİASI: SARFE

Fethi Ahmet POLAT\*

### **SARFA: AN E'JAZ AL-QURAN CLAIM**

Some Muslim scholars have fallen into disagreement about the sides of e'jaz al-Quran in spite of the fact that all of them agree with that al-Quran is the most important miracle of Muhammad. In the noble Qur'an we find a challenge from Allah to compose a literary work on a par with this Qur'an it is indeed the work of mankind. They could not. Sarfa is a theory which isn't known widely in comparison with other sides of e'jaz al-Quran. This theory was brought up by the Mu'tazilite scholars. Sarfa consists of two aspects: Essentially, people (Arabs) are able to create excellent literary texts similar to al-Quran. But Allah defies them of these attempts by two ways: Either by taking away their intentions of creating such work as al-Quran (indirect sarfa), or seizing their abilities when they set about undertaking (direct sarfa). In these two manners, we observe that there is no any literary e'jaz in the Quranic texts but divine blocking. Even if there are a lot of disputes and objections to sarfa, there are too many scholars accepting it among the Sunnite, Mu'tazilite and Shi'ite scholars. In this article, we have discussed sarfa and showed some of its historical aspects and attempted to put forth this theory in a new approach for consideration.

### **Giriş**

Beşeriyetin Âdem ile başlayan dünya yolculuğu, bugüne kadar bir çok meşakkatli evreden geçtiği gibi bundan sonra da, bu yolculuğun son durağı olan kıyamet saatine kadar, daha bir çok meşakkatli yolculuktan geçecektir. En güzel sûrette yaratılan insanın şükür ve ibadeti gerçekleştirmesi için gerekli olan sahih dinî bilgiye ihtiyacı ilk insandan beri var olmuş ve son insana kadar da var olmaya devam edecektir. Bu ihtiyacın bir gereği olarak Yüce Yaratıcı, muhtelif dönemlerde ilâhî rehberliği taşıyan peygamberlerle tarihe müdahalelerde bulunmuştur. Gönderdiği bu hakikat elçilerinin her biri, tevhide ve Allah'a kulluğa davet etmişlerdir.<sup>1</sup> Kur'an'ın ifadelerine göre her peygamber, kavmi tarafından dışlanmış ve çeşitli ithamlara maruz kalmıştı.<sup>2</sup> On-

\* Yrd. Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, fethi\_ahmet\_polat@yahoo.com

<sup>1</sup> 21 Enbiyâ 25.

<sup>2</sup> 51 Zâriyât 52-53.

lardan olağanüstü bazı hadiseler gerçekleştirilmesi talep edilmiş ve bu doğru yol rehberleri, ilâhî yardım sayesinde kavimlerine karşı manevî bir üstünlük elde etmişlerdi.<sup>3</sup> Söz konusu bu olağanüstülükler her peygambere verilen muhtelif mucizeler olarak tezahür etmiştir. Bu mucizelerin hedefi, muhataplarının, Yaratıcı karşısında amaçsız bir acizyet duyması değildir. Aksine bu aczin gereği olan neticeyi tevlit eder davranışlar içerisine girmeleridir. Mucizenin ortaya koyduğu iddiayı kabuldür.<sup>4</sup> Bu sebeple mucizevî olayın bir takım şartları vardır. Öncelikle, hakikaten ya da hükmen, Allah'tan gelmelidir. Nübüvvet iddiasını dillendiren zatın iddiasını müteakip gerçekleşmeli ve bu iddiaya uygun olarak, toplumun alışık olduğu tarzların dışında bir şekilde tezahür etmelidir.<sup>5</sup> Mucizeyi belirleyen ya da mucizenin miktarını muayyenleştiren merci, ne onu talep edenler, ne de elinde mucizenin gerçekleştiği peygamberlerdi. Bu, tamamen Allah'ın dilemesi ve muradına uygun olarak zuhur ederdi.<sup>6</sup> Bununla birlikte bazı tarihî şartların da göz önüne alındığını söyleyebiliriz. Fiillerin ve eylemlerin birbiri ile olan ilişkisi noktasında nedenleri vazgeçilmez gören ve maddî tabiat güçlerine aşırı tutkuyla bağlı olan İbrahim'in kavmine gösterilecek en güzel mucize ateşin yakmamasıdır. Musa ve İsa'ya yaşadığı dönemlere uygun mucizeler verilmiştir. Söz ustalarının yaşadığı topraklara gönderilmiş olan Hz. Muhammed'e de bir dil mucizesinin verilmesi murat edilmiştir.<sup>7</sup> İlâhî hikmet gereği son Peygamber'e maddî bir mucize değil akfî, ya da Sekkâkî (H.626)<sup>8</sup> ve Ebu'l-Bekâ'nın (H.1094) tasnifine göre, *sezgisel-zevkî*<sup>9</sup> bir mucize verilmiştir. Hatta Kur'an dışında somut mucize talebinde bulunan Kureyşlilere Kur'an'ın verdiği cevap, bugün bile Kur'an'a bir din kitabının dışında anlamlar yüklemeye çalışan insanlara verilmiş en güzel cevaptır: "Onlar hâlâ, "o'na Rabbinden mucizeler inseydi ya?!" diye sorarlar. De ki: "Mucizeler ancak Allah'ın elindedir; ben ise sadece bir uyarıcıyım." Hayret! Bu ilâhî kelâmı, kendilerine iletmen için sana göndermiş olmamız onlara yetmez mi? Kuşkusuz onda rahmet[imizin tezahürü] ve iman edecek kimseler için bir uyarı vardır."<sup>10</sup>

Nitekim konuyu pekiştiren bir diğer ayette Yüce Yaratıcı şöyle buyurmaktadır: "Bizi [öncekiler gibi, bu mesajı da] aşikâr mucizelerle göndermekten alıkoyan tek sebep, önceki toplumların onları hep yalanlamış olmalarıdır; nitekim, Semûd kavmine uyarıcı-aydınlatıcı bir belirti olarak o dişi deveyi verdik, ama onlar bunu kâle almadılar. Oysa Biz bu tür mucizeleri ancak korkutup uyarmak amacıyla göndermişizdir."<sup>11</sup> Söz konusu ayetin izahında Esed şunları söyler: "Bu son derece veciz ve dolayısıyla ilk bakışta kapalı gibi görünen cümle, bir bütün olarak Kur'an'ın anlam ve amacı konusunda temel bir açıklama ortaya koymaktadır. Kur'an'ın pek çok yerinde Peygamber Muhammed'in Allah'ın elçilerinin sonuncusu ve en büyüğü olmakla birlikte, önceki bazı peygamberlerin sözlü mesajlarını desteklemek ya da pekiştirmek için gösterildiği

<sup>3</sup> 30 Rûm 47; 57 Hadîd 25; 7 A'râf 104-108.

<sup>4</sup> Müslim, Mustafa, *Mebâhîs fi İ'câzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Müslim, 2. Baskı, Riyad1996, s. 20.

<sup>5</sup> el-Hemedânî, Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Talik: Ahmed b. Hüseyin b. Ebû Hâşim, Tahkik: Abdülkerîm Osmân, 3. Baskı, Kahire1996, s. 568-571.

<sup>6</sup> 14 İbrâhim 9-11.

<sup>7</sup> el-Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *Resâilu'l-Câhiz: er-Resâilu'l-Kelâmiyye*, (Keşşâfu Âsâri'l-Câhiz ekli), Takdim: Ali Ebû Mulhim, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut1987, s. 156.

<sup>8</sup> Makalede tevellüd ya da vefat tarihleri, genelde isimlerin ilk defa geçtiği yerlerde verilmiştir.

<sup>9</sup> el-Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî, *el-Külliyât*, Muessesetü'r-Risâle, 2. Baskı, Beyrut1993, s. 150; Nursî, Bediuzzaman, *İşârâtü'l-İ'câz*, Tercüme: Abdülmecid Nursî, Envar, İstanbul1994, s. 132.

<sup>10</sup> 29 Ankebût 50-51.

<sup>11</sup> 17 İsrâ 59.

söylenen türden mucizeler gösterme gücüyle donatılmadığı ısrarla belirtilmiştir. Deneyebilir ki, onun tek mucizesi; açıklığıyla, ahlâkî kapsam ve mahiyetiyle kusursuz; insanlık tarihinin her çağına, her gelişim safhasına uyan; insanların hem duygularına hem akıllarına hitap eden; hangi ırktan, hangi toplumsal katmandan gelirse gelsin her insana açık olan ve hem lâfzıyla hem de muhtevasıyla Kıyamet Günü'ne kadar değişmeden kalacak olan Kur'an'ın kendisiydi ve bugün de böyle olmakta devam etmektedir. Önceki peygamberler değişmez biçimde hep kendi toplumlarına, kendi kavimlerine ve yalnız kendi çağlarına tebliğ etmekle görevlendirildikleri için onların tebliğatı ister istemez kendi toplumlarının ve kendi çağlarının toplumsal ve düşünsel şartlarıyla sınırlıydı; ve hitap ettikleri insanlar da henüz bağımsız düşünme evresine varmamış olduklarından, bu peygamberler, üstlendikleri görevin iç gerçeğini, sarsıcı mahiyetini kavrayabilmeleri yönünde insanların dikkatlerini uyandırabilmek için sembolik nitelikte bir takım alâmetlere, bir takım mucizelere ihtiyaç duymuşlardı. Ama Kur'an, insanlığın (özellikle, Yahudilik, Hıristiyanlık gibi çıkışları itibariyle vahye dayanan dinsel gelişmelerin etkili olduğu bölgelerde yaşayan toplumların) belli bir düşünce ve inanç sistemini (ideology), artık yukarıdaki ayetin işaret ettiği tarzda geçmişte vuku bulan ve çoğu zaman sadece yeni ve ciddi kavrayış, anlayış bozukluklarına yol açan bir takım mucizevî alâmet ya da işaretlerin zuhuruna ihtiyaç duymadan kavrayabileceği bir çağda vahyedilmiştir."<sup>12</sup>

Nitekim bir hadis rivayetinde yer aldığına göre Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır; "Hiçbir nebi yoktur ki ona, kendi devirlerindeki insanların iman getirdikleri türden mucizeler verilmiş olmasın. Bana verilen ise, Allah'ın bana vahyetmiş olduğu şu vahiydir. Kıyamette ümmeti en fazla olan peygamber olmayı ümit ederim."<sup>13</sup> İbn Kesîr (H.774) bu rivayetin son kısmını yorumlarken "Peygamber'in burada kast ettiği mucize mu'ciz Kur'an'dır." der.<sup>14</sup> Kıyamete kadar sürecek ve dünyanın her bölgesine peygamber olmadan da gidebilecek ya da götürülebilecek bir mucize gerçekten de son peygambere yaraşır bir mucizeydi. Gözle görülen mucize bir süre sonra akıllardan çıkabilirdi. Oysa akılla idrak edilen, unutulmadan kalırdı.<sup>15</sup> Hem o dönem Arap milletinin en büyük söz ustalarının karşı gelemediği bir mucizeye, ondan sonra hiç kimse karşı gelemeydi.<sup>16</sup> O mucize yalnızca Hz. Peygamber'in zatı ile kaim değildi. Bu sebeple onun i'câz vecihleri de oldukça fazlaydı.<sup>17</sup>

Kur'an'ın mu'ciz bir kitap olduğunda herkes müttefiktir. Ancak bu i'câzın, Kur'an'ın hangi yönünde olduğu hususu tartışmalıdır. Elbette ki tartışmanın tüm tarafları onu ilâhî bir kitap olarak kabul etmektedir. Ne var ki ilâhî kitabın insanları aciz bırakan yönünün ne olduğunu ortaya koyma konusunda farklı iddialar seslendirilmiştir. İşte bu makalenin hedefi, mezkûr iddialardan bir tanesi olan sarfenin ne olduğunu, tarihini, esaslarını ve savunucularını tespit etmek; daha sonra eleştirel bir yaklaşımla

<sup>12</sup> Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı*, Tercüme: Cahit Koçtak-Ahmet Ertürk, İşaret, 5. Baskı, İstanbul2001, s. 571-572.

<sup>13</sup> Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, Mısır1345H., IX, 113.

<sup>14</sup> İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Tahkik: Muhammed İbrâhim el-Bennâ-Muhammed Ahmed Âşûr, Abdülazîz Çanîm, Kahraman, İstanbul1992, I, 89.

<sup>15</sup> es-Süyyûtî, Celâluddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Tercüme: Sakıp Yıldız-H. Avni Çelik, Hikmet, İstanbul1987, II, 307.

<sup>16</sup> el-Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn, *Tefsîru'l-Kâsimî el-Musemmâ Mehâsinu't-Te'vil*, Tahrîc ve Ta'lîk: Muhammed Fuâd Abdülbâki, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire, II, 77.

<sup>17</sup> el-Hatîb, Abdülkerîm, *İ'câzû'l-Kur'ân: el-İ'câz fî Dirâsâti's-Sâbikîn*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire1974, s. 140-141.

söz konusu bu teorinin imkân ve ihtimallerini tartışmaktır. Tespit edebildiğimiz kadıyla, Kur'an ilimlerine dair eserlerin bazılarında kısaca ele alınan bu mevzu hakkında Mehmet Akif Koç tarafından yapılmış bir makale<sup>18</sup> haricinde müstakil herhangi bir çalışma da mevcut değildir.

### İ' CÂZÜ'L-KUR'ÂN'A KISA BİR BAKIŞ

"A-c-z" sülâsî kökünden türetilmiş olan i'câz kelimesi, gerek İbn Fâris (H.395), gerek Râğib el-İsfehânî (H.425) ve gerekse İbn Manzûr'da (H.711) iki temel mânâyı, "acziyet ve kudret" anlamlarını ihtiva eden bir çok farklı mânâyı sahiptir.<sup>19</sup> Burada gerçekten çok ilginç bir tevafuk vardır. Kelime birbirine zıt iki anlamı taşımakla aslında mucize ve i'câz'ın da pratik durumunu en güzel şekilde yansıtmaktadır. Kur'an'ın dil mucizesi; gücü-kuvveti olmayan bir muhataplar topluluğuna değil, aksine bu potansiyel açısından en ileri düzeye sahip insanlar topluluğuna yapılmış ancak buna rağmen onlar hiçbir şey yapamamışlardır.<sup>20</sup> Râfiî'ye göre i'câz iki ana hissedenden müteşekkildir: İlki mu'ciz bir şey ortaya koymada beşer gücünün aciz kalması; ikincisi de bu aczin, zamanın değişmesi ya da geçmesine bakmayarak, insanda var olmaya devam etmesidir.<sup>21</sup> Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, bu kavramın terkip halindeki tanımını veren ilk âlimlerdendir ve ona göre i'câz'ü'l-Kur'ân, "Kur'an-ı Kerim'in, belâğatta beşer gücünü aşması ve beşeri, bir benzerini getiremeyeceği şekilde aciz bırakmasıdır."<sup>22</sup>

İşin ilginç olan tarafı, bu terkinin ya da bu terkihi ifade eder tarzda i'câz veya mucize kelimelerinin Kur'an ya da hadislerde olmayışıdır. Hatta bu kelimelerin saha-be ve tâbiün sözlerinde de yer almadığını söylemek abartı olmaz.<sup>23</sup> Her ne kadar "a-c-z" sülâsî kökünün muhtelif türevleri yirmi altı defa Kur'an'da geçmiş olsa da<sup>24</sup> bunların hiç birisi konumuzla ilgili değildir. Mucize kelimesini karşılar tarzda Kur'an'da *ayet*,<sup>25</sup> *burhan*,<sup>26</sup> *beyyine*,<sup>27</sup> *sultan*<sup>28</sup> ve *basîra*<sup>29</sup> kelimeleri kullanılmıştır. O halde bugün çok yaygın bir biçimde kullanılan i'câz ve mucize terimleri ilk birkaç asırlık dönemde İslam dünyasında kullanılıyor değildi. Bunun yerine başka kelimeler ya da istihlalar kullanılmaktaydı. Nitekim konu hakkında araştırma yapan bazı ilim adamlarına göre i'câz'ü'l-Kur'ân sahasındaki ilk çalışmalar, hicretin üçüncü ya da dördüncü asırlarından itibaren görülmeye başlanır.<sup>30</sup> Bu konuda bir çalışma yapmış olan el-Hâlidî'ye göre bu

<sup>18</sup> Koç, M. Akif, Kur'an-ı Kerim'in İ'câzında Sarfe Nazariyesi, *Yeni Ümit Dergisi*, Sayı: Ocak-Mart, İzmir 1998.

<sup>19</sup> İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, Tahkik: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Cil, 1. Baskı, Beyrut 1991, IV, 232-234; el-İsfehânî, er-Râğib, *Müfredâtü El'fâzi'l-Kur'ân*, Tahkik: Safvân Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Şam – ed-Dâru'ş-Şâmiyye, Beyrut 1992, s. 547-548; İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mukerram, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdir, 1. Baskı, Beyrut 1990, V, 369-373.

<sup>20</sup> el-Hâlidî, Salâh Abdülfettâh, *el-Beyân fi İ'câzi'l-Kur'ân*, Dâru Ammâr, 3. Baskı, Beyrut 1993, s. 21.

<sup>21</sup> er-Râfiî, Mustafa Sâdik, *İ'câz'ü'l-Kur'ân ve'l-Belâğatü'n-Nebeviyye*, Tahkik: Abdullah el-Minşâvî, Mektebetü'l-İmân, Kahire 1997, s. 139.

<sup>22</sup> Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 149.

<sup>23</sup> Hâlidî, el-Beyân fi İ'câzi'l-Kur'ân, s. 25.

<sup>24</sup> Bkz. Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li El'fâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, ACZ Maddesi.

<sup>25</sup> 7 A'râf 73.

<sup>26</sup> 28 Kasas 32.

<sup>27</sup> 7 A'râf 73, 105.

<sup>28</sup> 23 Mu'minûn 45-46.

<sup>29</sup> 17 İsrâ 59.

<sup>30</sup> Yavuz, "İ'câz'ü'l-Kur'ân", *DîA*, XXI, 403-404.

terimlerin ilk defa ortaya çıktığı dönemler, hicretin üçüncü asrının ortaları olmalıdır. Çünkü İ'câzü'l-Kur'ân adında bir eseri olan Muhammed b. Yezîd el-Vâsîti'nin vefat tarihi H.306'dır. Nitekim aynı yazarın tespitine göre halife el-Mütevekkil'in daveti ile İslam'a giren Ali b. Rabn et-Taberî, *ed-Dîn ve'd-Devle fî İsbâti Nübüvveti Muhammed* adında bir eser kaleme almış ve burada Peygamber'in mucizelerine dair bir çok bahis açmıştır. H.247-332 yılları arasında hilâfette kalan el-Mütevekkil eliyle İslam'a gelmiş bu eski Hıristiyan ilâhîyatçısının, söz konusu eseri, takriben H.247-332 yılları arasında yazmış olması gerektiğini söyleyebiliriz. Bu eser incelendiğinde görülecektir ki Taberî *ayet, nubûet ve galebetü'n-Nebî* gibi ifadeler kullanmasına karşın, aslâ bugünkü anlamıyla mucize ya da i'câz kelimelerini kullanmamıştır.<sup>31</sup>

Öte yandan i'câzü'l-Kur'ân sahasında ilk defa kimlerin kalem oynattığı da tartışmalıdır. İslam dininin hızla yayılmasının ardından yeni coğrafyalarda başka din mensupları ile karşı karşıya gelmesi, ihtida etmiş bazı kimselerin eski kültürlerini muhafazası, kendileriyle evlenilmeye izin verilmiş olan Ehl-i Kitap kadınlarının eski kültür yapılarını muhafaza etmeleri ve Müseylimetü'l-Kezzâb,<sup>32</sup> Ahlebe b. Kâ'b, Tuleyha b. Huveylid b. Nevfel el-Esedî,<sup>33</sup> Secâh bintü Hâris b. Suveyd et-Temîmiyye,<sup>34</sup> ve Esvedu'l-Ansî<sup>35</sup> gibi irtidat hareketlerinde önemli rol oynamış şahısların yanı sıra; Nadr b. Hâris, Abdülkerîm b. Ebi'l-Avcâ, İshâk b. Tâlut ve Nu'mân b. Münzir gibi mülhitlerin, Kur'an'ı çelişkilerle dolu bir kitap olarak görmeleri ya da ona nazirede bulunmaya kalkışmalarıyla birlikte Kur'an'ın i'câzına yönelik çalışmalar da başlamıştır. İlk tefsir kitaplarının dil ve edebiyat unsurlarını öne çıkaran kitaplar olması da bundandır. İslam dünyasında dış saldırılara karşı fikrî mücadele vermiş olan Mu'tezile'nin bu sahada ilk eser yazan grup olması tabiidir.<sup>36</sup> Bilindiği kadarıyla bu konuda ilk defa müstakil bir eser kaleme alan İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm (H.231) ve ardından talebesi Câhız'dır (H.255). Hatta i'câz konusunda bir çok insan Câhız'ın ilk müellif olduğunu zikreder.<sup>37</sup> Kanaatimizce bunun sebebi, Bâkîllânî (H.403), Zerkeşî (H.794) vd. i'câz yazarlarının Câhız'dan çok fazla etkilenmiş olmaları ve sık sık ona müracaat etmeleridir. Kimilerine göre hem Nazzâm hem de Câhız bu konuda müstakil eser kaleme almamış, sadece yeri geldikçe bu konulara temas etmiş olup aslında bu konuda ilk müstakil eser Hattâbî (H.388) tarafından te'lif edilmiştir.<sup>38</sup> Oysa Nazzâm hakkında bunu söylemek mümkün ise de Câhız için doğru olmaz. Çünkü her ne kadar bugüne ulaşmamış olsa da bizzat Câhız'ın kendisi, bu konuda *Nazmu'l-Kur'ân* adında müstakil bir eser yazdığını söylemektedir.<sup>39</sup> Kaldı ki bugün elimize ulaşmasa da el-Vâsîti'nin (H.307) *İ'câzü'l-Kur'ân fî Nazmihi ve Te'lîfihi*, Ahmed b. Ali b. Mencur el-

<sup>31</sup> Hâlidî, *el-Beyân fî İ'câzi'l-Kur'ân*, s.29-31.

<sup>32</sup> İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik, *es-Siratü'n-Nebeviyye*, Tahkik: Mustafa es-Sekâ, Kahire1336H., IV, 222-246.

<sup>33</sup> Zehebî, Şemsuddîn b. Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Tahkik: Şu'ayb el-Arnâ'üd, Beyrut1988, I, 316.

<sup>34</sup> İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut1988, VI, 324.

<sup>35</sup> İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed, *el-İstiâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, Tahkik: Ali Muhammed el-Becâvî, III, 1265-166.

<sup>36</sup> el-Umerî, Ahmed Cemâl, *Mefhûmu'l-İ'câzi'l-Kur'ânî hatte'l-Karnî's-Sâdis el-Hıcrî, Dâru'l-Ma'ârif, Mısır, s. 47; Şimşek, M. Sait, el-Câhız ve Eserlerindeki Kur'an ve Tefsirine Ait Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara1984, s. 115.

<sup>37</sup> Hatîb, *İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 153.

<sup>38</sup> Hatîb, *İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 181-182.

<sup>39</sup> Câhız, *Resâil Kelâmiyye*, s. 166. (Zemahşerî de bu eserden bahseder. Bkz. ez-Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, I, 3.)

İhşidî'nin (H.326) *Nazmu'l-Kur'ân* adında eserleri olduğunu biliyoruz ki bunların hepsi de Hattâbî'den önce yaşamışlardır.<sup>40</sup> Mucizeyi inkâr ettikleri söylenen İbnü'r-Râvendî (vefat tarihi kimi kaynaklarda H.245-250 kimlerinde ise 298-301 gösterilir) ve Mu'tezilî İsâ b. Sabîh el-Murdâr'ın da (H.227), bu konu hakkında ilk olarak bir şeyler yazması muhtemeledir.<sup>41</sup> Her halükârda bu çalışmalar hicretin üçüncü asrından sonra başlamıştır. İ'câzü'l-Kur'ân'ın altın çağı beşinci asırda başlar ve bu asırda Ebu'l-Alâ el-Maarrî (M.1057), Şerif el-Murtazâ (H.436), İbn Hazm (H.456), İbn Sinân el-Hafâcî gibi âlimler yeni fikirlerle i'câzı anlamaya ve anlatmaya başlarlar.<sup>42</sup> Bu asrın en meşhur âlimleri ise Ebu Bekr el-Bakillânî ve Abdülkâhir el-Cürçânî'dir (H.471). Denilebilir ki Kur'an'ın beyânî i'câzı konusunda daha sonra bu asırdakiler kadar mükemmel çalışmalar yapılmamıştır.

### KUR'AN İ' CÂZININ YÖNLERİ

Kur'an'ın i'câz yönleri hakkında bir çok farklı görüş dile getirilmiştir. Hatta İbn Sürâka'nın binlere yaklaşan i'câz yönü ortaya koyduğunu iddia eden abartılı rivayetler de vardır.<sup>43</sup> Ancak zamanla bu i'câz yönleri birkaç maddede toplanmıştır ki bunları kısaca şu şekilde sıralayabiliriz: Kur'an'ın dili ve üslûbu, te'lif tarzı, ihtiva ettiği ilimler, beşerin ihtiyaçlarına tam olarak kifayet etmesi, tabii bilimler karşısındaki konumu, ıslah stratejisi, gayb haberlerini ihtiva etmesi, Peygamber'e yönelik kınama ayetleri, Peygamber'e rağmen geç nazil olan ayetler içermesi, mübâhele ayeti, Peygamber'in Kur'an'ı tebdile imkân ve ihtiyarının olmadığını belirten ayet, Kur'an'ın Peygamber tarafından kaleme alınmasının mümkün olmadığını ifade eden ayetler, Kur'an tesiri ve başarısı.<sup>44</sup> Görüldüğü gibi alıntının kaynağı Zerkânî (V.1948), i'câz vecihleri içerisinde sarfeyi zikretmeyip hemen ardından sarfe konusuna dikkat çekerek eleştirilerini sıralamıştır. Burada yer almamasına karşın diğer bir çok kitapta sarfe de bir i'câz vecihi olarak yerini almaktadır.<sup>45</sup>

#### TEHADDÎ AYETLERİ

"H-d-y" sülâsî mücerredinden türeyen tehadî; *yarışmak, birbiriyle rekabet etmek ve mübareze de galip gelip rakibini yenmek anlamındadır* ve kökte baskın bir şekilde mübareze mânâsı öne çıkar.<sup>46</sup> Kur'an hakkında çeşitli şüpheleri bulunan muarızların, Kur'an'a benzer bir numune ortaya koymalarını, biraz da ajite ederek talep eden Kur'an ayetlerine tehadî ayetleri denmektedir. Sarfe nazariyesinin ne olduğunu anlamak için yukarıda anlattığımız tarihî vasata ilâveten Kur'an'da yer alan tehadî ayetlerini de ele almak gerekmektedir. Tilâvet sırasına göre bu ayetler aşağıda yazılmıştır:

1) 2 Bakara 23-24

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ

<sup>40</sup> Bedevî, Abdurrahmân, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Dâru'l-İlm li'l-Melâ'în, 3. Baskı, Beyrut 1983, I, 220.

<sup>41</sup> Hâlidî, el-Beyân fi İ'câzi'l-Kur'ân, s. 105.

<sup>42</sup> Hâlidî, el-Beyân fi İ'câzi'l-Kur'ân, s. 108.

<sup>43</sup> Hâlidî, el-Beyân fi İ'câzi'l-Kur'ân, s. 108.

<sup>44</sup> ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhîlu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Tahkik: Ahmed b. Ali, Dâru'l-Hadis, Kahire 2001, II, 278-344.

<sup>45</sup> el-Hüseynî, Seyyid Ca'fer, *Esâlîbu'l-Beyân fi'l-Kur'ân*, Vizâratü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1. Baskı, Kum 1413H.K., s. 161-162.

<sup>46</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIV, 168.

Eğer kulumuz [Muhammed]'e katımızdan safha safha indirdiğimiz vahyin bir kısmından şüphe ediyorsanız o halde onun benzeri bir sûre ortaya koyun (da görelim) ve, eğer dediğiniz doğruysa, Allah dışındaki destekçilerinizi/tanıklıklarınızı da yardıma çağırın. Eğer bunu yapamıyorsanız, ki aslâ yapamayacaksınız, o zaman yakıtı insanlar ve taşlar olan, hakikati inkâr edenler için hazırlanmış ateşten sakının!

2) 10 Yunus 37-38

وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ  
 أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتِطَعْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

İmdi, bû Kur'an, aslâ Allah'tan başkası tarafından tasarlınmış, uydurulmuş olamaz; üstelik o, önceki vahiylerden hakikat adına bugüne kalmış ne varsa onu doğrulayıp, âlemlerin Rabbinden [geldiğinden] şüphe olmayan vahyi özlü bir biçimde açıklıyor. (Buna rağmen) yine de, [hakkı inkâra şartlanmış olanlar], "Onu [Muhammed] uydurdu!" diyorlar. [Onlara] de ki: "Eğer doğru sözlü kimselerdenseniz o zaman onun dengi bir sûre koyun ortaya; hem bu iş için Allah'tan başka kimi yardıma çağırabilirsiniz çağırın!"

3) 11 Hûd 13-14

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلَهُ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتِطَعْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ  
 فَإِنْ لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُّسْلِمُونَ

Yoksa, "Onu [Kur'an'ı] kendisi uydurdu" mu diyorlar?! De ki: "Eğer doğru sözlü kimselerdenseniz o halde siz de onun benzeri uydurma on sûre getirin de görelim); hem bu iş için Allah'tan başka kimi yardıma çağırabilirsiniz çağırın. Ve eğer [bu yardıma çağırıklarınız] size yardım edemiyorlarsa o zaman bilin ki, [bu Kur'an] ancak ve ancak Allah ilminden indirilmiştir, (ve yine bilin ki) O'ndan başka ilâh yoktur. O halde, şimdi artık O'na teslim olacak mısınız?"

4) 17 İsrâ 88

قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا

De ki: "Bütün insanlar ve cinler bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak için bir araya gelselerdi ve birbirlerine (bu konuda) destek olmak için ellerinden gelen her şeyi yapsalardı, yine de onun benzerini ortaya koyamazlardı!"

5) 28 Kasas 48-49

فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا لَوْلَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَىٰ أَوْ لَمْ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلِّ كَافِرُونَ قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

"Bizzât kendi yaptıklarından dolayı başlarına bir musibet geldiğinde: "Rabbimiz! Ne olurdu bize bir peygamber gönderseydin de, âyetlerine uysak ve mü'minlerden olsaydık!" diyecek olmasalardı (seni göndermezdik). Fakat onlara tarafımızdan o hak (Peygamber) gelince: "Musa'ya verilen (mucizeler) gibi ona da verilmeli değil miydi?" dediler. Peki, daha önce Musa'ya verileni de inkâr etmemişler miydi? "Birbirini destekleyen iki sihir!" demişler ve şunu söylemişlerdi: "Doğrusu biz hiçbirine inanmıyoruz." (Resûlüm!) De ki: "Eğer doğru sözlüler iseniz, Allah katından bu ikisinden (bana ve Musa'ya inen kitaplardan) daha doğru bir kitap getirin ona ben de uya-yım!"

6) 52 Tûr 33-34

أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ

"Yoksa bu sözü kendisi mi uydurdu diyorlar? Hayır tersine, onlar (gerçeği biliyor, ama) inanmak istemiyorlar! Ama, [eğer onu bir fânînin işi görüyorlarsa] ona benzer başka bir söz getirsinler de görelim!"

7) 15 Hicr 9

إِنَّا نَحْنُ نُزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

"Hiç şüphesiz bu Kitabı Biz indirdik ve onu her türlü fahriyetten koruyacak olan da Biziz!"

#### TEHADDÎ AYETLERİNDEN ANLAŞILANLAR

Yukarıdaki ayetlerden Kasas, Tûr ve Hicr sûresindekiler hariç, diğerlerinin tamamı, tehadî ayetleri olarak kitaplarda yer almakta ve tefsir edilmektedir. Kasas, Tûr ve Hicr ayetleri ise bazı kaynaklarda bir tehadî ayeti olarak yer almış<sup>47</sup> ve yine bazı usûl kitaplarında Kasas ayetinin ilk inen tehadî ayeti olduğu [ki o zamana kadar takriben kırk yedi sûre inmişti] zikredilmiş ise de<sup>48</sup> Tevrat'ı da kapsadığından olsa gerek bir çok yerde pek fazla öne çıkmamıştır. Râzî (H.605) klâsik sıralamaya uygun olarak ayetleri sıralar ve son olarak der ki; "Kur'an en son merhalede, bütün bir insanlığa i'câz ile meydan okumuştur."<sup>49</sup> Hicr ayeti ise dolaylı bir meydan okumaya sahiptir diyebiliriz.

Ayetlerin tilâvet sırası bu olmakla birlikte nüzul sıraları farklıdır ve tartışmalıdır. Doğrusu bu tartışmanın i'câz konusuna da önemli tesirleri olacaktır. Yukarıdaki ayetlerin yer aldığı sûrelerden Bakara Medenî; Yûnus, Hûd, Hicr, İsrâ, Kasas ve Tûr Mekki sûrelerdendir.<sup>50</sup> Ancak Yûnus [bir sûre benzeri] ve Hûd [on sûre benzeri] sûrelerinde yer alan ayetlerden hangisinin daha önce indiği hususunda ihtilâf vardır. Yûnus sûresinin Hûd sûresinden önce indiğini ifade eden rivayetler çoğunlukta olsa da<sup>51</sup> bunun aksini söyleyen rivayetler de vardır.<sup>52</sup> Râzî bu ayetin, bazılarının göre [Mu'tezile'yi kast etmiş olması muhtemeldir] Kevser, Asr ve Kâfirûn gibi kısa sûrelerin benzerinin getirilebileceği şeklinde bir iddiada kullanıldığını ifade ederek buna karşı çıkar ve nüzul sıralaması hakkında şunları söyler: "Tehaddî ayetlerinin sıralamasından [Kasas, İsrâ, Hûd, Bakara ayetleri] anlaşılabilir ki burada büyükten küçüğe doğru bir meydan okuma vardır. Bir kimsenin bir arkadaşına kendi eseriyle meydan okurken; "Haydi bunun gibisini, yarısı kadarını, dördte birini, o da olmazsa içerisindeki herhangi bir konu gibisini getir." demesine benzemektedir... Dolayısıyla eğer bu sûrede fesahat açısından i'câz olacak bir miktar mevcut ise zaten maksat hasıl olmuş olur. Ama i'câzın gerçekleşmesi için gerekli olan miktar söz konusu değilse, o zaman kâfirlerin muârazaya kalkışmamış olmaları da, bunu çok istemelerine rağmen, bir mucize olmaktadır."<sup>53</sup> Ayrıca Yûnus ayetinde de Râzî meydan okumanın küçük sûrelerle değil, Yûnus sûresinin bizzat kendisiyle olduğunu ifade etmektedir.<sup>54</sup> Râzî gibi düşünen müfessirler, Yûnus sûresinin önceden indirildiğinin söylenmesi halinde, tehadînin önce on sûreyle,

<sup>47</sup> er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Merkezü Neşr: Mektebetü'l-İlâm el-İslâmî, İnan 1413H.K., II, 117; Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser, İstanbul, V, 3042-3043.

<sup>48</sup> Keskiöğlü, Osman, *Nüzulünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, Diyanet Vakfı, 3. Baskı, Ankara 1993, s. 185-186.

<sup>49</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XVII, 97.

<sup>50</sup> Kâsimî, *Mehâsinu't-Te'vil*, II, 75.

<sup>51</sup> el-Firuzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb, *Besâiru Zevî't-Temyîz fî Letâîfi'l-Kitâbi'l-Azîz*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, I, 98.

<sup>52</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XVII, 96.

<sup>53</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, II, 117.

<sup>54</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XVII, 96.



daha sonra tek sûreyle yapıldığının iddia edilmiş olacağını, oysa bunun doğru olacağını söylerler.<sup>55</sup> Doğru olan önce on sûre ile, sonra bir ileriki aşamaya geçilerek tek sûre ile meydan okunmasıdır.<sup>56</sup> Abduh'a (V.1905) göreyse müfessirlerin takip ettikleri bu yol doğru değildir ve aslında bu tercihlerinin sebebi, hakikatleri, Kur'an'ın biza-tihi kendisine müracaat ederek öğrenmektense geçmişten nakledilen rivayetlere bakarak arama itiyatlarından kaynaklanmaktadır. Ona göre Hûd sûresi Yûnus'tan sonra nazil olmuştur.<sup>57</sup> Aslında burada Abduh, Hûd sûresindeki "uydurma" kaydını nazarda tutarak, önce tek, sonra on sûre ile meydan okunmasının mantıksal bir çelişki oluşturmayacağını ifade etmek istemiştir. Her ne kadar Abduh'un sebep olarak ileri sürdüklerine katılmasa da, Kutub da (V.1966) bir başka açıdan olaya yaklaşır ve Abduh ile aynı kanaati paylaşır: "Bu konudaki meydan okumalar, iddiayı ortaya atanların durumunu ve söylenen sözü çevreleyen şartları gözetiyordu. Çünkü Kur'an, pratik ve belirli durumlara karşılık verir, pratik ve belirli şartlara cevap getirir. Bunun sonucu olarak bir keresinde "Bu Kur'an'ın bir benzerini uydurunuz", başka bir keresinde "Bu Kur'an'ın bir tek sûresinin benzerini ortaya getiriniz", bir başka kez de "Bu Kur'an'ın on sûresinin benzerini ortaya getiriniz" diyor. Bu meydan okumalar arasında herhangi bir kronolojik sıralama yoktur. Çünkü amaç bu Kur'an'ın herhangi bir bölümünün uydurulması yolunda girilen meydan okumanın kendisidir. Yoksa söz konusu olan Kur'an'ın tümü olmuş, bir bölümü olmuş ya da bir sûresi olmuş, fark etmez. Meydan okuma, bu Kur'an'ın türüne ilişkindir, yoksa miktarına değil. Karşı tarafın bu konudaki yetersizliği de Kur'an'ın uydurulacak bölümünün miktarı ile değil, ifadesinin türü ile ilgilidir. Böyle olunca Kur'an'ın tümü ile bir bölümü, ya da bir tek sûresi arasında fark yoktur. Ayrıca meydan okunurken herhangi bir sıralama gözetilmesi de gerekmez. Önemli olan Kur'an'ın uydurma olduğunu iddia edenlerin içinde buldukları durumun ne demeyi gerektirdiği ve o durumda Kur'an hakkında ne tür bir iddia ileri sürdükleridir. Meydan okunurken bir sûrenin mi, on sûrenin mi, yoksa Kur'an'ın tümünün mü söz konusu edileceği bunlara bağlıdır. Biz bugün söz konusu şartların ne olduğunu bilemeyiz. Çünkü Kur'an bize bu konuda ayrıntılı bilgi vermemiştir."<sup>58</sup> Bize göre de, ayetlerdeki sıralamanın çoktan aza doğru yapılması, anlamsal açıdan bir çelişki teşkil etmemektedir. Siyakın değişimine uygun olarak meydan okumadaki miktar da değişebilir. Bu bağlamda tehdidî ayetlerinin nüzul sebepleri, muhtevalarına uygun hadiseler olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Bakara ayetinin, Kur'an'ın Allah kelâmı olduğundan şüphe eden Yahudilere cevap olarak;<sup>59</sup> İsrâ ayetininse, "İstesek biz de buna benzer bir kitap ortaya koyarız." diyen Nadr b. Hâris'in sözüne cevaben indiği rivayet edilmektedir.<sup>60</sup> Dolayısıyla bu ayetler, doğrudan bir nüzul sıralaması bilgisi vermemekte, sadece beyânî bir icâzın var olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedirler.

<sup>55</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XVII, 195.

<sup>56</sup> İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Sahnûn, Tunus 1997, XII, 20.

<sup>57</sup> Rızâ, Reşîd, *Tefsîru'l-Menâr*, Dâru'l-Marîfe, 2. Baskı, Beyrut, XII, 32-33. (Burada, konumuzla doğrudan ilgisi olmasa da, bir hususa işaret etmeyi de vazife biliyoruz. Gerek Abduh, gerekse Reşîd Rızâ, uydurma kaydına dikkat çekerken Kur'ân kıssalarının tarihsel gerçekliklerinin olmadığını söylemek istememişlerdir. Kıssa ile mesel'i iki ayrı husus olarak gören Abduh, mesellerde gerçeklik olmasının şart olmadığı kanaatindedir. Ancak kıssalar konusu farklıdır. Bkz. Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, II, 70-71. Ayrıca buradaki tehdidînin ifade ve beyan sahası ile ilgili olmasını diğer kıssalara da teşmil ederek anlamak, bizce ilmî değildir. Bkz. Halefullah, Ahmed Muhammed, *Kur'an'da Anlatım Sanatı*, Tercüme: Şaban Karataş, Ankara Okulu, Ankara 2002, s. 73-74.)

<sup>58</sup> Kutub, Seyyid, *Fî Zîlâli'l-Kur'ân*, Dünya, 1. Baskı, İstanbul 1990, VI, 48.

<sup>59</sup> et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî el-Musemmâ Câmîu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1992, VIII, 145.

<sup>60</sup> el-Cevzî, Ebu'l-Ferac Cemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmî't-Tefsîr*, el-Mektebu'l-İslâmî, 4. Baskı, Beyrut 1987, V, 84.

Bununla birlikte Taberî (H.310) gibi ilk dönem tefsir kaynaklarında sarfenin tehadîf ayetleri bağlamında tartışılmamış olması da ilginçtir. Muhtemelen o dönemde bu fikir henüz ciddi bir tartışma konusu olarak gündemi meşgul etmemekteydi.

Nüzul sebeplerinin dışına çıkarak dahili bir inceleme yaparsak, söz konusu ayetlerin nüzul ortamını ve ardından ihata ettiği anlam alanlarını tespit etmek kanaatimizce hem mümkün, hem de sağlıklı olacaktır.

Öncelikle şurası dikkat çekicidir ki meydan okuma ayetleri hem Mekke hem de Medine sûrelerinde yer almaktadır. Bu da bize söz konusu ayetlerin sürekli bir gündem maddesi olduğunu, Arap toplumunu sürekli olarak kışkırttığını ve Kur'an'ın mu'ciz bir kitap olduğu hakikatini, devamlı olarak toplumsal hafızada canlı tuttuğunu gösterir.<sup>61</sup>

Ayetlerin tamamı tek bir siyak içerisinde gelmiştir ki, o da, inanmayanların Kur'an hakkındaki şüpheleridir. Hatta Kasas ayeti bile bu gerçekten müstağni değildir. Buna bağlı olarak her tehadîf ayetinden sonra Kur'an'ın ilâhî kaynağına işaret edilir.<sup>62</sup>

Hemen her ayet grubunda gözetilen maksatlardan birisi de nübüvvetin ispat edilmesidir ve tevhit ilkelerinin ardından dikkat çekilen bu mevzu bir çok müfessir tarafından da tespit edilmiştir.<sup>63</sup> Kim bilir, sarfenin Mu'tezile tarafından *isbâtü'n-nübüvve* konusu olarak ele alınması belki de bu sebeptendir.<sup>64</sup> Bununla birlikte bazı müfessirler [hususen Bakara ayeti münasebetiyle] tehadîfin nübüvveti ispat için değil, doğrudan Kur'an'ın i'câzını vurgulamak için geldiğini söylerler. Çünkü ayet Peygamber'in peygamberliğindeki bir şüpheye değil, doğrudan Kur'an hakkındaki şüphelere cevap olarak inmiştir.<sup>65</sup>

Yine ayetlerin son kısımlarında, kâfirleri çıldırtırcasına, buna güç yetiremeyecekleri vurgulanır ki, bu ifadeler söz konusu kelâmın kaynağının Muhammed olmadığını açık bir biçimde gösterir.<sup>66</sup>

Öte yandan bu ayetlerdeki kesin ifadeler ve geleceğe dair cesur sözler, bir anlamda Peygamber'in Kur'an'a olan bağlılığına da işaret etmekteydi. Çünkü kendisinde bu kadar yakın bir iman olmasaydı, bu kadar cesur ifadeler kullanması anlamsız olurdu.<sup>67</sup>

İnsanların yanı sıra ayette cinlere de meydan okunması, aslında i'câzın büyüklüğünü göstermektedir. Çünkü Kur'an, en nihayet insanlar arasındaki bir iletişim biçimi olan Arap dili ile ve insanlara gönderilmiştir.<sup>68</sup> Ayrıca İsrâ sûresindeki tehadîfin, ruhla ilgili bir konunun hemen ardından getirilmesi de ilginçtir. Sırrına vâkıf olamadı-

<sup>61</sup> Hâlidî, *el-Beyân fi İ'câzi'l-Kur'ân*, s. 65.

<sup>62</sup> el-Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1998, I, 61; Hâlidî, *el-Beyân fi İ'câzi'l-Kur'ân*, s. 65-66.

<sup>63</sup> el-Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, I, 307; et-Tabresî, Ebû Ali el-Fadl b. El-Huseyn, *Mecmau'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-Hayât, Beyrut, I, 135; el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1985, I, 232; et-Tabatabâî, Muhammed Huseyn, *el-Mîzân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Muessesetü'l-E'lamî, Beyrut 1983, IXX, 19-20; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 335; Gazâlî, İmam, *el-Mustasfâ*, Tercüme: Yunus Apaydın, Rey, Kayseri 1994, I, 149.

<sup>64</sup> Mu'tezile'nin tehadîf konusunu bu bağlamda aldığını biliyoruz. Nitekim Nazzâm da meseleyi bu açıdan ele almıştı. Bkz. Câhîz, *Resâil Kelâmiyye*, s.156; el-Hemedânî, Abdülcebbar b. Ahmed, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (İ'câzü'l-Kur'ân cildi/XVI), Takvîm: Emîn el-Hûlî, Vizâratu's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, Kahire 1960, XVI, 236.

<sup>65</sup> Tabatabâî, *el-Mîzân*, I, 59.

<sup>66</sup> Hâlidî, *el-Beyân fi İ'câzi'l-Kur'ân*, s. 66.

<sup>67</sup> el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, IV, 238-239.

<sup>68</sup> el-Kattân, Mennâ', *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Muessesetü'r-Risâle, 21. Baskı, Beyrut 1982, s. 259.

ğımız bir varlıktan yine sırrına tam olarak vâkıf olamadığımız bir i'câzla meydan okumaya geçilmiş olabilir mi acaba?!

Ayrıca ayetlerde sürekli olarak kullanılan *مثله* ifadesi, bir denkliğin zaten muhal olduğunu, getirilmesi istenen örneklerin de ancak onu taklit etmek kastıyla ortaya çıkarılabilecek numuneler olabileceğini göstermektedir.<sup>69</sup>

Tehaddî ayetlerinin 2 Bakara 23-24, 10 Yûnus 38 ve 11 Hûd 13. ayetlerinde geçen *بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ*, *بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ* ve *بِعَشْرٍ سُورٍ مِّثْلِهِ* ifadelerinde yer alan zamirin kime ya da neye irca edileceği hususu, sarfe iddiası açısından, önemli bir tartışma sebebi olmuştur. Çünkü, hususen tek sûre ile meydan okunan Bakara ayetinde, zamirin Peygamber'e gitmesi durumunda, meydan okumanın ediplere değil, ümmîlere yapılmış olması söz konusu olacak ve burada bir anlamda ilâhî bir engellemenin varlığı gündeme gelecektir. Çünkü bu akıllara, edip olanların, tek sûreye benzer bir numune ortaya koyabilecekleri düşüncesini getirmektedir. Konuyla ilgili görüşleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Bakara sûresindeki *بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ* ifadesinde yer alan zamir kimi müfessirlere göre Kur'an'a mercidir ve *مِّنْ* hârfi zâid kabul edilir. Buna göre, "*Kur'an sûrelerine benzer bir sûre getirin!*" anlamı öne çıkmaktadır. Mücâhid b. Cebr (H.103), Katâde b. Diâme es-Sedûsî (H.118)<sup>70</sup> ve Ferrâ (H.207)<sup>71</sup> bu görüştedir. Taberî ve İbn Kesîr'e göre bu tercih daha uygun bir tercihtir. Çünkü hem meydan okuma Arapların tamamına yapılmıştır, hem de Hûd sûresindeki *بِعَشْرٍ سُورٍ مِّثْلِهِ* ayeti ile İsrâ'daki *لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ* ifadesi, zamirin Kur'an'a irca edilmesi gerektiğini gösterir.<sup>72</sup> Yûnus ayeti münâsebetiyle Taberî, Basralı bir nahivcinin görüşünü nakleder ve biraz daha detaya girerek zamirin sûreye değil Kur'an'a gitmesi gerektiğini ifade eder. Buna göre *بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ* aslında *سُورَةٍ مِّثْلِ سُورَتِهِ* şeklindedir. *سُورَةٍ* kelimesi atılmış, *مِثْلِ* ise atılan bu kelimeye muzâf olmuştur. Bu, Yûsuf 82'deki *وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ* ifadesine benzemektedir. Burada da *اهل* kelimesi hafzedilmiştir. Ayrıca *مِثْلَهَا* yerine *مِثْلَهُ* denilmesi de, zamirin Kur'an'a matuf olduğuna delildir.<sup>73</sup> Dikkat edilirse bu görüşte olan âlimlerin tamamı, Bakara'daki zamiri *مِمَّا نَزَّلْنَا* ifadesinde ki *مَا* zamirine irca etmektedirler. Yûnus sûresinde ise zamirin her hâlükârda Kur'an'a gittiği anlaşılmaktadır. Hz. Ömer, İbn Mes'ûd (H.32), İbn Abbâs (H.68) ve Hasan Basrî (H.110) gibi ileri gelen bir çok zevat ve muhakkik âlimlerden önemli bir kısmı bunu söylemektedir.<sup>74</sup> Şîa içerisinde de bu tercihte bulunanlar vardır.<sup>75</sup> Tabatabâî (H.1402) önceliği Kur'an'a vermektedir.<sup>76</sup> Yûnus sûresindeki ifadede bir çok âlim zamiri Kur'an'a irca etse de<sup>77</sup> bazılarına göre aslında bu ayette de ümmî bir Peygamber ile tehaddîde bulunulmuş olabilir.<sup>78</sup>

Râzî Bakara ayetindeki zamirin neden Kur'an'a gitmesi gerektiğini şu sözlerle açıklamaktadır: "Evvelâ diğere ayetlerde de, mesela *بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ* şeklindeki Hûd ayeti gibi,

<sup>69</sup> Hâlidî, *el-Beyân fi İ'câzi'l-Kur'ân*, s. 67.

<sup>70</sup> Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, I, 201; el-Mâveridî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed Habîb, *en-Nuket ve'l-Uyûn: Tefsîru'l-Mâveridî*, Ta'lik: es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdurrahîm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye - Muessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut, I, 84.

<sup>71</sup> el-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, I, 50.

<sup>72</sup> Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, I, 201; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 89.

<sup>73</sup> Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, VI, 562.

<sup>74</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, II, 118.

<sup>75</sup> Tabresî, *Mecmau'l-Beyân*, I, 36.

<sup>76</sup> Tabatabâî, *el-Mîzân*, I, 58.

<sup>77</sup> el-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, IV, 33; Tabatabâî, *el-Mîzân*, X, 64.

<sup>78</sup> Tabatabâî, *el-Mîzân*, I, 63.

zamir Kur'an'a racidir. İkinci olarak, zamiri Kur'an'a değil de Peygamber'e irca ederse o zaman, mânâ ve tertip bozulmaktadır. Çünkü ilk tercihe göre mânâ; "Eğer Kur'an'ın Allah katından indiğine şüphe ediyorsanız onun bir benzerini getirin." olurken; Peygamber'e gönderilmesi durumunda "Eğer Peygamber'e Kur'an'ın indirilmiş olduğundan şüphe ediyorsanız, onun gibi birinden siz de benzerini getirin." olmaktadır. Üçüncü olarak, zamirin Kur'an'a gönderilmesi daha geniş bir anlam alanı açar ve tehdâfî tüm insanları hedef alır. Dördüncü olarak zamirin Peygamber'e verilmesiyle, Kur'an'ın i'câzı, Kur'an dışında bir sebebe bağlanılmış ve fesahatten bir parça da olsa uzaklaşmış olur. Son olarak, böyle bir iddia, ümmî olmayan birinin, en azından kısa bir sûrenin benzerini ortaya koyabileceği ihtimalini akla getirir. [Ki zaten sarfe görüşü için bu bir delil gibi kullanılabilir.]<sup>79</sup> Dikkat edilirse burada Râzî, kısa bir sûreye benzer getirilebileceği tarzında bir düşünceye kesinlikle sahip değildir.

2. Âlimlerden bir kısmı ise, Bakara ayetindeki zamiri **عَبْدًا** ifadesine, yani Hz. Peygamber'e ait görür ve **من** harfinin ibtida (başlangıç) ifade ettiğini düşünür.<sup>80</sup> Dolayısıyla mânâ; "Muhammed gibi birisinden benzer bir sûre getirin." şeklindedir.<sup>81</sup> Şîa'dan bir çok müfessir de böyle düşünmektedir.<sup>82</sup> Ebû Ubeyde (H.210), Ebû İshâk ez-Zeccâc (H.311) ve İbnü'l-Kâsım<sup>83</sup> ile Câhız'ın<sup>84</sup> bu kanaatte olduğu bilinmektedir. Râzî de her ne kadar Bakara sûresinde tercihinin Kur'an'dan yana kullanmışsa da, Yûnus ayetinde, çelişkili bir şekilde, Bakara'da zamirin Peygamber'e, Yûnus'ta ise Kur'an'a gittiğini söylemiştir. Ona göre Bakara'da i'câz Muhammed gibi ümmî birisinden böyle bir sûrenin ortaya çıkmasındayken, Yûnus'ta i'câz vasfı, herhangi bir kayıt belirtilmeden doğrudan sûrenin kendisine verilmiştir.<sup>85</sup> Her halükârda Râzî'nin de Peygamber gibi birisinden böyle bir sûrenin getirilemeyeceği şeklinde bir kanaate sahip olduğunu söyleyebiliriz ki, bu da sarfenin dayandırılabilceği diğer bir görüştür. Abduh da Bakara dışındaki ayetlerde zamiri Kur'an'a irca etmekle birlikte Bakara sûresinde Peygamber'e nispet etmektedir. Reşîd Rızâ'ya (v.1935) göre bu, cumhurun görüşüne muhalif bir hareket olmayıp birbirini tamamlayan iki aşamalı bir i'câz anlayışıdır. Böyle bir anlayış ümmî olmayanlara meydan okunmadığı anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla aslında Abduh da her iki meydan okumayı kabul etmiştir.<sup>86</sup> Ulemadan bazılarının göre Bakara'daki zamiri her iki yere de irca etmek mümkündür. Örneğin Âlûsî (H.1270) bu şekilde bir tercihin dil kaidelerine dayanılarak yapılmasının mümkün olmadığını, bunun tamamen kişisel tercihlere bağlı olduğunu ve hangi mânânın daha güzel olduğu düşünülüyorsa ona göre de irca edilebileceğini belirtir ve zamirin, Peygamber'e gitmesini tercih ettiğini söyler.<sup>87</sup>

<sup>79</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, II, 118.

<sup>80</sup> Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, I, 201; el-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, I, 50; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, I, 89; Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I, 192.

<sup>81</sup> Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, I, 84.

<sup>82</sup> el-Kâşânî, el-Mevlâ Muhsin el-Fadl, *Tefsîru's-Sâfi*, Muessesetü'l-E'lamî, Beyrut, I, 102; el-Bahrânî, Seyyid el-Huseynî, *el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, İntişârâtü Dâri't-Tefsîr, Kum 1417H., I, 68; Tabatabâi, *el-Mizân*, I, 58.

<sup>83</sup> el-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, I, 50.

<sup>84</sup> Câhız, *Resâil Kelâmiyye*, s. 154-155.

<sup>85</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XVII, 96.

<sup>86</sup> Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I, 192.

<sup>87</sup> Âlûsî, *Râhu'l-Meânî*, I, 232.

3. Çok zayıf bir görüş olmakla birlikte bu zamiri Tevrat ve İncil'e irca edenler de vardır.<sup>88</sup>

4. Bir örnek olması açısından bazı fanatik Şîf âlimlerin, söz konusu zamirleri Hz. Ali'ye ya da Ali'nin velâyeti ile ilgili gizli bilgiye atfettiğini de söylemeliyiz.<sup>89</sup>

Tüm bu görüşleri değerlendirdiğimizde, söz konusu zamirin, en azından Bakara sûresindeki formuyla, Hz. Peygamber'e irca edilmesinin daha uygun olacağını düşündüğümüzü belirtmeliyiz. Sarfe anlayışı için bu tür bir tercihin de bir delil olarak kullanılabileceği akıldan uzak tutulmamalıdır.

## SARFE

Lügat anlamı, "Herhangi bir şeyi, bir halden başka bir hale koymak, başka bir şey ile değiştirmek, mutata yönünden başka bir yöne çevirmek, meylettirmek, hile yapmak"<sup>90</sup> olan sarfe, ıstılahî mânâda "Beyan açısından Kur'an'ın bir benzerini yerine getirme imkân ve potansiyeline sahip olan insanların, ya Kur'an'a muârazada bulunma niyet ve kasıtlarının engellenmesi; ya da bu işe teşebbüs etmeleri halinde ilâhî kudret tarafından bu imkân ve kabiliyetlerinin ellerinden alınması, yani bunu yapmaktan alıkonulmalarıdır."<sup>91</sup> Dolayısıyla burada ya buna teşebbüs iradesi engellenmektedir, ki buna **dolaylı sarfe** denilebilir, ya da teşebbüs vaki olduğunda [normalde olması gereken] bu potansiyel ve güç yok edilmektedir ki, buna da **mutlak sarfe** denilebilir.<sup>92</sup> Dikkat edilirse kelimenin kökünde de; alışılan, beklenen ve olması gereken bir yön varken diğer bir yöne çevirmek söz konusu edilmiştir. Bunu güzel bir şekilde ifade eden İbn Fâris b. Zekeriyâ "Bir topluluğa yüz çevirdiğinde onlar da senden yüz çeviriyorsa bu **s-r-f** kelimesiyle ifade edilir" demektedir.<sup>93</sup> Kelimenin kök anlamı Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa'da yer alsa da, henüz o dönemlerde yaygın olarak kullanılmadığından, ıstılahî anlamı anımsatacak bir ifade burada mevcut değildir. Lisânul-Arab'da da **s-r-f** maddesi uzun uzadıya anlatılmakta ancak orada da bir kavram olarak izah edilmemektedir.<sup>94</sup>

Sarfenin; *sarfe*, *surfe* ve *sirfe* şeklinde okunduğuna dair farklı kayıtların olduğunu görmekteyiz. Bazılarına göre kelime, mutlak sarf'ın olduğunu ifade etmek üzere masdar binayı merre olarak "*sarfetün*" şeklinde okunmalıdır. Bazıları da Allah'ın kudretine özgü bir hadise olacağını ifade etmek üzere masdar binayı nev' olarak "*sirfetün*" şeklinde okurlar. Bu kaynaklarda, Bâkılânî'nin, "*Allah onları hususî bir tarzda sarf etti.*" sözünden bu ikinci vechin anlaşıldığı söylenmiştir.<sup>95</sup> Hâlidî kelimeyi "*surfetün*" [sülâsî

<sup>88</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 232; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr el-Câmiu beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmî't-Tefsîr*, Tahkik ve Tahrir: Lecnetü't-Tahkik ve'l-Bahsi'l-İlmî bi Dâri'l-Vefâ, Dâru'l-Vefâ, I. Baskı, Mansûra 1994, I, 110.

<sup>89</sup> Bahrânî, *el-Burhân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, I, 69-70; II, 211-212; IV, 242. (Şîf tefsir tarihçileri, Bahrânî'nin ansiklopedist olduğunu ve bazen aşırıya kaçan tavırları bulunduğu dikkat çekmişlerdir. Bkz. Ma'rife, Muhammed Hâdî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn fi Sebîhi'l-Kaşîb*, el-Câmiatü'r-Radviyye li'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Meşhed 1997, II, 331.

<sup>90</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, III, 342-343; Isfehânî, *Mufradâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, s. 442-443 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, 189.

<sup>91</sup> Zerzûr, Adnân, *el-Hâkim el-Cüşemî ve Menhecuhu fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Muessesetü'r-Risâle, Basım yeri ve tarih yok, s. 445; Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, II, 349.

<sup>92</sup> Yavuz, "İcâzü'l-Kur'ân", *DîA*, XXI, 404.

<sup>93</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, III, 342.

<sup>94</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IX, 189-193.

<sup>95</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 347.

masdar] şeklinde harekelemiştir.<sup>96</sup> Kanaatimizce yukarıdaki vecihlerden her biri, buna bir de sülâsî masdar olan "sarfetün"ü eklemeliyiz, caizdir ve zannederiz ki her âlim, kelimeye verdiği anlama uygun olarak bu kullanımlardan birisini seçmektedir.

Sarfe görüşünün kökeni hakkında çeşitli iddialar ortaya atılmıştır. Bu iddialardan belki de en ilginç olanı, sarfe ile Tevrat'ın Tekvin kitabındaki Tanrı inancı arasında kurulan ilişkidir. Buna göre sarfe Yahudi menşeli bir fikirdir ve Tekvin'e dayanır. Buradaki Tanrı, müteredit ve kullarına karşı öfke dolu bir Tanrı'dır. İnsanı yarattığına pişmandır. Sürekli onunla çatışma içerisindedir ve en nihayet Ya'kûb onu mağlup etmiştir. Dolayısıyla müteredit bir Tanrı inancı sarfenin kaynağıdır. Hem kuluna muâraza yapma imkânı vermiştir diyeceğiz, hem de muâraza yaparsa bu güç elinden alınır diyeceğiz. Bu düpedüz Tekvin'dekine benzer kararsız bir Tanrı anlayışını tevhit eder.<sup>97</sup> Doğrusu sarfenin bu şekilde temellendirilmesi bize makul görünmemektedir. Ancak halku'l-Kur'ân konusunda bazı kaynaklar Mu'tezile'nin Yahudi kökenden etkilenmiş olabileceği düşüncesindedirler. Her ne kadar sarfe hakkında net bir malûmatımız olmasa da, en azından halku'l-Kur'ân konusunda haricî bir etkilenmenin, tek ya da en önemli sebep olarak görmediğimizi vurgulayalım, söz konusu olması yadsınamaz. Yarattılmış bir Kur'an elbette ki insanlar tarafından benzeri de getirilebilecek bir Kur'an'dır. Eğer bir benzeri yapılamıyorsa, o zaman bu ilâhî bir mâni tarafından sağlanmaktadır. Bâkîllânî de halku'l-Kur'ân meselesine dikkat çeker ve bu meseleden daha vahim olanının sarfe olduğunu söyler ki burada da halku'l-Kur'ân meselesi, bir şekilde sarfe ile ilgili görülmüştür.<sup>98</sup>

Bize göre de sarfe iddialarının doğuşu, halku'l-Kur'ân konusundaki tartışmalarla eş zamanlı olmuş olmalıdır. Mu'tezile'nin bu konuyu bir iman meselesi olarak görmesi ve İsa'ya ilâhî vasıflar veren Hıristiyanlara benzer tarzda, Müslümanların bir grubunun da, elimizdeki Kur'an'a benzer hususiyetler atfetmesi sebebiyle Kur'an'ın mahiyeti ve i'câzî üzerinde tartışmalar başlamıştı.<sup>99</sup> İşin ilginç tarafı, Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda Mu'tezile'nin, daha önce hiçbir İslam âlimin öne sürmediği fikirler ileri sürdüğünü, bu konuda Yahudi ya da Hıristiyan kültüründen etkilendiğini söyleyen bir çok araştırmacı ve ilim adamı bulunmaktadır.<sup>100</sup> Bununla birlikte son yıllarda yapılan

<sup>96</sup> Hâlidî, el-Beyân fi İ'câzî'l-Kur'ân, s. 108.

<sup>97</sup> Atâ, Abdülkadir, *Azametü'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, s. 70.

<sup>98</sup> el-Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Et-Tayyib, *Kitâbu Temhîdî'l-Evâil ve Telhîsî'd-Delâil*, Tahkik: İmâduddin Ahmed Haydâr, Muessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 3. Baskı, Beyrut 1993, s. 270.

<sup>99</sup> Şimşek, *el-Câhîz ve Eserleri*, s. 92. (Ancak şunu da belirtmek gerekir ki halku'l-Kur'ân meselesinde İslam dünyasında şahit olunan Mihne hadiseleri, bütün bir Mu'tezile'ye mal edilmemelidir. Hatta bu olayların başında o dönemin derin Mu'tezile'sine başlık eden Ahmed b. Ebû Duâd ve polis teşkilatının başkanı İshâk b. İbrâhîm'in var olduğu, ve hatta Mihne hadiselerinin başlatıcısı olan meşhur mektubu Me'mûn'un yazmamış olma ihtimali de ciddi olarak düşünülmelidir. Bir anlamda Mu'tezile'nin dinî kaygılar güderek savundukları bir fikir, siyasî maksatlarda kullanılmış olabilir. Çünkü Mu'tezile içerisinde de bu konu hakkında farklı düşünceler vardı. Mesela Câhîz Mihne'ye ve Ebû Duâd'a karşı gelmiştir. Bkz. et-Taberî, *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-Maârif, 3. Baskı, Kahire, VIII, 634-645; Câhîz, *Resâil Kelâmiyye*, s. 168-170; er-Râvî, Abdussettâr İzzuddîn, *Sevratü'l-Akl*, Dâru's-Şuûnî's-Sekâfiyye el-Âmme, 2. Baskı, Bağdat 1986, s. 220; Keskiöglü, *Kur'an Bilgileri*, s. 287, 288, 292, 295-297; el-Avvâ, Âdil, *el-Mu'teziletü ve'l-Fikru'l-Hurr*, el-Ehâîf, Şam 1987, s. 268; Ay, Mahmut, *Mu'tezile ve Siyaset: Mu'tezilîzmin İktidar Mücadelesi*, Pınar Yayınları, İstanbul 2002, s. 353-354; Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV, 3. Baskı, Ankara 1988, 192-206.)

<sup>100</sup> Hususen bu makale özelinde bir örnek olması açısından bkz. Bâkîllânî, *Temhîdu'l-Evâil*, s. 287; el-İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tebîr fi'd-Dîn ve Temyizü'l-Firkati'n-Nâciyeti ani'l-Firaki'l-Hâlikîn*, Tahkik: Kemâl Yûsuf el-Hût, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1983, s. 64; Râvî, *Sevratü'l-Akl*, s. 203, 207, 225; Güneş, Kamil, *İslamî Düşüncenin Şekilleni-*

araştırmalar, aslında tarihî, siyasî, toplumsal ve teolojik boyutları olan halku'l-Kur'ân meselesinin ilk defa ne zaman ortaya çıktığı ve kökeninde hangi düşüncelerin bulunduğu sorularının her zaman için eksik kalacağını ortaya koymaktadır.<sup>101</sup> Kanaatimizce haricî tesirler olmakla birlikte, ilk dönem Mu'tezile imamlarının zahidâne hayatları göz önüne alındığında, bu tartışmaların iyi niyetlerle ortaya çıktığını ya da en azından bir savunma pozisyonunda kaçınılmaz bir biçimde tartışmaya açıldığını söylemek, daha ihtiyatlı bir yaklaşım olacaktır.

Bir başka görüşe göre sarfeye dayanak teşkil eden görüşler Hint kökenlidir. Hatta Bağdâdî nübüvvet konusunda Nazzâm'ın Brahmanlardan etkilendiğini, ama kılıç korkusuyla bunu açıklayamadığını iddia etmektedir.<sup>102</sup> Her ne kadar sarfe konusunda bu tür bir şey söylemese de, meseleyi Hint kökenli inanışlarla ilişkilendiren diğer görüşler nazarı itibara alındığında ortaya, üzerinde düşünülmesi gereken bir alternatifin daha çıktığını söyleyebiliriz. Özellikle Brahmanlar hakkında yazılan bazı makalelerin iddia ettiği gibi<sup>103</sup> *Brahmanlar ve İbrahimîler* kelimeleri arasında, tarihsel bir karışıklık olabileceğinin söylendiği bir ortamda bu konu daha bir çekici hale gelmektedir. Nitekim Bîrûnî'nin (H.362) *Kitâbu Mâ li'l-Hind*'inden [*Tahkîku Mâ li'l-Hind*] nakilde bulunan Ebû Zehra da (H.1394), sarfe fikrinin Vedalar'dan alındığını iddia eder.<sup>104</sup> Muhtemelen aynı referanslardan hareket eden Mustafa Müslim de, Abbâsîler döneminde tercüme edilen Vedalarda, Brahman din adamlarının iddiasına göre, kutsal metinlerin bir benzerinin getirilemeyeceği, buna teşebbüs edilmesi durumunda bir engelleme ile karşılaşılacağı iddiasının yer aldığını ve bu düşüncenin, bazılarınca Kur'an'a da uygulandığını savunmaktadır.<sup>105</sup> Ancak biz, sarfe konusunda bu iddiaları doğrulayacak ilk elden bir referansa rastlamadığımızı ifade etmeliyiz.

#### EN-NAZZÂM ve MUTLAK SARFE

Sarfe konusunda ilk defa söz söyleyenin kim olduğu konusu da tartışmalıdır. Hafâcî, Ca'd b. Dirhem'in (H.118) Kur'an fesahatinin mu'ciz olmadığını düşündüğünü söylemektedir.<sup>106</sup> Aynı iddiaları seslendiren Râfîî işi biraz daha ileri götürür. Ona göre Kur'an hakkındaki ilk tartışmalar Yahudi asıllı Lebid b. A'sâm ile başlamıştı. Kur'an'ın da Tevrat gibi mahlûk olduğunu söyleyen Lebid'den bu fikirleri yeğeni Talut almış, ondan da Beyân b. Sem'ân (H.119) etkilenmişti. Beyân'dan da bu fikirleri, son Emevî halifesi Mervân b. Muhammed'in müeddibi Ca'd b. Dirhem almıştı. Ca'd fikri ve dili pis bir zındık idi. Kur'an'ın fesahat açısından mu'ciz olmadığını, insanların da onun bir benzerini getirebileceğini düşünüyordu.<sup>107</sup> Ancak Ca'd'ın bu şekilde düşündüğüne ya da bu düşüncenin sarfe ile ilişkisine dair herhangi bir kaynağa rastlamış değiliz. Bu konuda ulaşabildiğimiz iddiaların Vâsıl b. Atâ'ya (H.131) nispet edileni, doğrusu en

→

*şinde Akıl ve Nass: Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebâr'da Kelâmullahı Meselesi Örneği*, İnsan, İstanbul2003, s. 155-184; Cârullah, Zuhdî, *el-Mu'tezile*, el-Muessesetü'l-Arabiyye, 6. Baskı, Beyrut1990, s. 83-84.

<sup>101</sup> Ay, Mu'tezile ve Siyaset, s. 315.

<sup>102</sup> el-Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-Firak*, Tahkik: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, s. 131-132.

<sup>103</sup> Norman Calder, Berahime: Literal Yapı ve Tarihsel Gerçeklik, Tercüme: Süleyman Akkuş, *Marife*, C. II, Sayı: 1, Konya2003.

<sup>104</sup> Ebû Zehra, Muhammed, *el-Mu'cizetü'l-Kubrâ el-Kur'ân*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire1977, s. 76.

<sup>105</sup> Müslim, *Mebâhis fi İcâzî'l-Kur'ân*, s. 59.

<sup>106</sup> Hafâcî, Abdülmun'im, *Dirâse havle Kitabî'l-Bâkîllânî*, (Bâkîllânî, İcâzî'l-Kur'ân, Tahkik: Muhammed Abdülmun'im Hafâcî, içinde), Dâru'l-Cil, Beyrut1991, s. 19.

<sup>107</sup> Râfîî, *İcâzî'l-Kur'ân*, s. 123.

ilginç olanıdır. Mustafa Müslim'e göre ilk olarak Vâsıl bu düşünceye kail olmuş, daha sonra Nazzâm da bunu benimsemiş ve dile getirmiştir.<sup>108</sup> Vâsıl'ın yanı sıra İsbâ b. Sabîh el-Murdâr'a da (H.220) sarfe konusunda atıflar yapıldığı bilinmektedir.<sup>109</sup> Daha sonra Nazzâm (H.231), Hişâm el-Fûtî (H.200) ve Abbâd b. Süleymân'ın (H.250) bu fikri ondan alarak geliştirdikleri söylenmiştir.<sup>110</sup> Ancak bir çok membada sarfeyi ilk savunanın Nazzâm olduğu, güçlü bir şekilde dile getirilmektedir. İlk dönem kaynaklarından gerek Eş'arî'nin (H.324) *Makâlât*'inde gerekse Bağdâdî'de, Nazzâm bunu ilk savunan kişidir.<sup>111</sup> Bağdâdî der ki: "[Nazzâm'ın] saçmalıklarından birisi de şudur: Kur'an'ın nazmı ve ayetlerinin hüsn ü te'lifi, Hz. Peygamber'in mucizesi olmadığı gibi nübüvvet iddiasında haklı olduğuna herhangi bir delil de değildir. Kur'an'ın bu mânâda onun sıdkına delâleti, muhtevî olduğu gaybî haberlerdedir. Kur'an'ın nazmı ve hüsn ü te'lifine gelince; insanlar da bunun bir benzerini, hatta nazım ve te'lif açısından daha güzelini ortaya koyabilirler."<sup>112</sup> Şehristânî'nin (H.548) verdiği malûmatlar ise umumen mutlak sarfe anlayışına sahip olduğunu düşündüğümüz Nazzâm'ın, dolaylı sarfe görüşünü de seslendirmiş olabileceğini ifade eder: "Nazzâm'a göre Kur'an'ın mu'cizliği, geçmiş ve gelecekte verdiği haberler, muârazaya imkân verecek sebeplerin engellenmesi, Arapların, cebren ya da aczen, muâraza ile ilgilenmekten alıkonulmuş olmalarıdır..."<sup>113</sup>

Doğrusunu söylemek gerekirse elimizde bulunan kaynaklar, Nazzâm'ın fikri hakkında sıhhatli bir malûmat vermediği gibi, çoğu defa karışık bilgiler de içermektedir. Nitekim Nazzâm'ın görüşlerini bize aktaran en eski kaynak olan *el-İntisâr*'da<sup>114</sup> İbnü'r-Râvendî'ye atfedilen bir görüşe göre Nazzâm, 17 İsrâ 88 ayetine rağmen, Kur'an'ın nazmı ve te'lifinin Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil olmadığını düşünmekte ve insanların Kur'an'ın bir benzerini yapabileceğini söylemektedir.<sup>115</sup> Dikkat edilirse bu iddianın ilk kısmı ile ikinci kısmı birbirine zıttır. Her ne kadar ikinci kısım Nazzâm'a atfedilebilse de birinci kısımda yer alan iddia, Mu'tezile'nin genel inanç prensipleri açısından doğru değildir. Hatta Câhız'ın kendisi bile hocası Nazzâm'a, Kur'an'ı bir burhan olarak görmediği için değil, sadece nazmını mu'ciz kabul etmediği için eleştiri getirmektedir.<sup>116</sup> Nitekim Hayyât (H.290) der ki; "Allah hayrını versin, bil ki ona [Nazzâm'a] göre Kur'an, başka bir çok yönden Peygamber'in peygamberliğine delildir. Bunlardan biri de Kur'an'ın gaybdan haber vermesidir... Nazzâm'a göre Kur'an'ın hucciyeti bu yöndendir... Nazzâm'ın sözünü, İbnü'r-Râvendî'den başkası bu şekilde ihticac etmemiştir."<sup>117</sup> Hatta bazı kitaplarda Nazzâm'a atfedilen bu görüşü İbnü'r-Râvendî'nin değil Hayyât'ın söylediği de yazılmıştır ki bu da doğru değildir.<sup>118</sup> Bazı araştırmacılar da konuyu bir başka açıdan yanlış anlamış ve aslında Hayyât'a göre, Nazzâm'ın, Kur'an'ın

<sup>108</sup> Müslim, *Mebâhis fi İ'câzi'l-Kur'ân*, s. 46.

<sup>109</sup> eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihâl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, I, 60.

<sup>110</sup> Râvî, *Sevratü'l-Akl*, s. 216.

<sup>111</sup> el-Eş'arî, Ali b. İsmâil, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-Musallîn*, Nâşir: Franz Steiner, Weisbaden 1980, s. 225.

<sup>112</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, s. 143.

<sup>113</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, I, 50.

<sup>114</sup> Umerî, *Mefhûmu'l-İ'câzi'l-Kur'ânî*, s. 48.

<sup>115</sup> el-Hayyât, Muhammed b. Osman, *el-İntisâr ve'r-Radd alâ İbni'r-Râvendî el-Mulhid*, Tahkik H. S. Nyberg, Mektebetü'd-Dâr el-Arabiyye, 2. Baskı, Beyrut 1993, s. 27.

<sup>116</sup> Câhız, *Resâil Kelâmiyye*, s. 166.

<sup>117</sup> Hayyât, *el-İntisâr*, s. 27-28.

<sup>118</sup> Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, I, 214.



nazmını da mu'ciz kabul ettiğini iddia etmişlerdir.<sup>119</sup> Her ne kadar tarihen, Mu'tezile'den bir çoğu Kur'an'ın nazımının da insanlar tarafından bir benzeri getirilemeyecek şekilde mu'ciz olduğunu savunmaktaysa da<sup>120</sup> Nazzâm'ın sarfe düşüncesinde olduğu bir çok kaynak tarafından zikredilmektedir. Dolayısıyla mutlak sarfeyi, mesela Bâkîllânî ve daha başka âlimlerin dediği gibi,<sup>121</sup> Mu'tezile'nin genel bir i'câz anlayışı gibi değil,<sup>122</sup> belki Mu'tezilî birkaç âlimin anlayışı gibi görmek lâzımdır.

Nazzâm'ın sarfe görüşü biraz da mucize anlayışı ile ilgilidir. Ona göre tabîî hadiselerin dışında herhangi bir şeyin cereyan etmesi, esasen düşünülemezdi. Çünkü Mu'tezile i'câzı, açıklanabilir ve bilinebilir kanunlara uydurarak açıklamak istemişti.<sup>123</sup> Dolayısıyla Kur'an da bu kanunların dışında kalamazdı. Hatta onun bu fikirleri, kendisi hakkında araştırma yapan bazı oryantalistlerin, "Nazzâm'a göre Kur'an'ı Muhammed yazmıştır." şeklinde ithamda bulunmalarına sebep olmuştur.<sup>124</sup> Nazzâm'ın i'câz anlayışı ile sarfe iddiası birbirinden ayırlamayacak derecede iç içe geçmiştir. "Nazzâm mucizeyi, Kur'an metni dışında gerçekleşen ve Kur'an'ın mütekellimi olan Allah'ın sıfatlarından biriyle bağlantılı bir fenomen olarak algılamıştır. Mu'tezile'nin ısrarla vurguladığı tevhid ilkesinden hareketle değerlendirilmesi halinde, Nazzâm ve Mu'tezile'nin, Kur'an'ın bir kelâm ve evrenin varlığıyla bağlantılı ilâhî fiillerden biri, dolayısıyla da mahlûk olduğu şeklindeki görüşlerinin, ilâhî kelâmıla beşerî kelâm arasında bir ayırma yol açmasının doğal olduğu görülür. Fakat onların kelâmın bizâtihi kendisine ilişkin tasavvurları, iki kelâm arasında, kelâmın kendisi açısından değil, sahibi (mütekellim) açısından bir ayırımı öngörmektedir. Bundan dolayı, i'câz meselesinin, adalet (fiiller) alanından tevhid alanına intikal etmesi ve ilâhî sıfatların her açıdan beşerî sıfatlardan ayrı tutulması kaçınılmazdır. Beşer kudreti, Allah'ın kudretine üstün gelemediğinden ve ona karşı durmaya da güç yetiremediğinden, Kur'an'ın, Araplara kendisinin bir benzerini getirmeleri şeklindeki meydan okumasında işaret ettiği 'acziyet', ilâhî kudretin, Arapları meydan okumayı kabullen ve Kur'an'ın benzerini getirme girişiminden menetmeye yönelik müdahalesinden kaynaklanan bir acziyettir. Bu düşüncede i'câzın inkârı söz konusu değildir; aksine bu, Kur'an'ın diğer metinlerle ilişkisi çerçevesinin dışında bir i'câz yorumudur. Bu, ilâhî kudretin sebep olduğu beşerî bir 'acziyet' olup, diğer metinlere nispetle Kur'an'ın yapısında mevcut olan bir 'âciz bırakma' veya üstünlük değildir."<sup>125</sup> Hasılı Nazzâm ya da diğerleri; ontolojik, epistemolojik ve teolojik arka plânları sebebiyle, sarfe düşüncesine kaymışlardı denilebilir.

#### EL-CÂHİZ ve DOLAYLI SARFE

Sarfe konusunda belki de üzerinde en çok durulması gereken şahıs, Nazzâm'ın da talebesi olan Câhîz'dir. Sarfe nazariyesini olgunlaştırması ve bu düşüncüyü savunmaların üzerindeki tesiri nedeniyle Câhîz'ı ayrı bir başlık altında incelemeyi uygun gördük. Bir kitap kurdu olan ve son nefesini verirken bile elinde müzakere ettiği bir kitabı olduğu söylenen Câhîz,<sup>126</sup> gerek sarfeyi onaylayan, gerekse sarfeye karşı çıkan

<sup>119</sup> Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 137.

<sup>120</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s. 225.

<sup>121</sup> Bâkîllânî, *Temhîdu'l-Evâil*, s. 287-288.

<sup>122</sup> Goldziher, İgnaz, *Mezâhibu't-Tefsîri'l-İslâmî*, Tercüme: Abdülhalîm en-Neccâr, Mektebetü'l-Hâncî, Mısır 1955, s. 143.

<sup>123</sup> Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *İlâhî Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, Tercüme: M. Emin Maşalı, Kitabiyat, Ankara 2001, s. 193.

<sup>124</sup> Закуев, А. К. *Философия ан-Наззема*, Академия Наук Азербайджанской ССР, Баку 1961, s. 104-105.

<sup>125</sup> Ebû Zeyd, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, s. 183.

<sup>126</sup> en-Nedîm, Ebu'l-Ferac Muhammed b. Ebû Ya'kûb İshâk, *el-Fihrist*, Ta'lik-Şerh: Yûsuf Ali Tavîl, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1996, s. 291.

görüşleriyle bilinir.<sup>127</sup> Mustafa Sâdik er-Râfiî bu sebeple Câhız'ı çözememiş ve onu tutarsızlıkla suçlamıştır.<sup>128</sup> Bazıları onun bu ikili yaklaşımını Câhız'a özgü bir hile olarak görmüştür.<sup>129</sup> Ne var ki dikkatli bir okuma Câhız'ın aslında bir orta yol bulduğunu bize gösterecektir.

Öncelikle şu hususun vurgulanması oldukça önemlidir; Câhız gibi Mu'tezilî bir âlimin, mânâdan çok Kur'an'ın lâfzına vurguda bulunması, Arap dilinin saf halini yitirmeye başladığı bir dönemde yaşamış olmasındandır.<sup>130</sup> Dolayısıyla Kur'an'da, i'câzın lâfızlara taallük eden önemli bir tarafının olduğunu ifade etmesi belki de bu yüzden dir. Hatta bazı i'câz araştırmacıları, Câhız'ın yazdıklarından hareketle, onun Bâkillânî ve Cürçânî gibi bir nazm teorisine kail olduğunu dahi söyleyebileceğimizi iddia eder. Öyle ki onun i'câzla ilgili görüşleri, felsefî açılımını Cürçânî'nin eserlerinde, pratik örneklerini ise *Keşşâf*'ta bulacaktır.<sup>131</sup> Câhız'a göre Kur'an'ın nazmı mu'cizdir ve bu nazmın mu'ciz olmasına imkân verecek bir dilin hangi kelimeleri kullandığı, hayatî derecede önemlidir. Bu sebeple Kur'an, kelimelerin seçimine dikkat eder ve bu inceliği ancak işin uzmanları fark edebilir.<sup>132</sup> Câhız bununla da yetinmeyip, seçilen lâfızlardaki mânâ, harmoni ve her kelimedeki harf uygunluklarının da Kur'an'da mucizevî bir tarzda yer aldığını ifade eder. Ona göre diğer bir çok delilin yanı sıra, Kur'an'ın bu eşsiz nazmı da onun sıdkına delâlet etmektedir.<sup>133</sup> Dolayısıyla o kuru bir dilci gibi hareket etmez ve Mu'tezilî düşünce sistemine uygun bir lâfız ya da nazım anlayışını ortaya koyar.<sup>134</sup>

Bir risalesinde Câhız; "Sana, kendimi son derece yorduğum, Kur'an'ı savunma ve ona yapılan saldırıları red hususunda benim gibi birinin imkânlarıyla gerçekleştirebilecek (kitapların içerisinde) zirvede sayılabilecek bir kitap yazdım. Onda ne Râfizî'nin, ne hadis ehlinin ve ne de Haşevî'nin meselesini terk ettim. Ne apaçık kâfirin, ne örtülü münafığın ve ne de en-Nazzâm'ın ashâbı ile ondan sonra türeyip Kur'an'ın hak olduğunu kabul ettiği halde nazmının hüccet olmadığını, Allah tarafından indirildiğini söylediği halde bir burhan ve delil olmadığını ileri sürenin meselesini atlادم."<sup>135</sup> demektedir. Açık bir şekilde görüldüğü gibi Câhız, hocası Nazzâm'ın fikirlerine iştirak etmediğini ifade etmekte ve Kur'an'ın dil mucizesi olduğuna vurgu yapmaktadır. Hatta Câhız'a göre Peygamber'in sözlerinde bile olağanüstü bir belâgat vardır.<sup>136</sup> Bununla birlikte insanların bu dil mucizesi karşısında akıllara durgunluk verecek bir tarzda acze düştüklerini de görmüştü.<sup>137</sup> O, Kur'an metninde ve tilâvetinde gözle görülemeyen, ama varlığı her lâhza hissedilen bir i'câzın farkına varmış, ancak bu sırrı çözememişti. Buna bağlı olarak, Kur'an'ın, ilâhî bir koruma ile muâraza teşebbüslerine karşı muhafaza altına alındığını düşünmekteydi. Belki de onun bu karmaşık fikrî yapısı ve sarfeye kail olması da bundandı. Hocası Nazzâm'ı sarfe almayışi sebe-

<sup>127</sup> Ebû Zeyd, *İlâhî Hitâbın Tabiatı*, s. 184.

<sup>128</sup> Râfiî, *i'câzü'l-Kur'ân*, s. 126.

<sup>129</sup> Umerî, *Mefhûmu'l-i'câzi'l-Kur'ânî*, s. 257; Hatîb, *i'câzü'l-Kur'ân*, s. 369.

<sup>130</sup> Hatîb, *i'câzü'l-Kur'ân*, s. 169.

<sup>131</sup> el-Cuveynî, Mustafa es-Sâvî, *Menâhîc fi't-Tefsîr*, Muşşâtu'l-Ma'ârif, İskenderiyye, s. 293-294.

<sup>132</sup> El-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Dâru Sa'b, Beyrut 1968, I, 20.

<sup>133</sup> Câhız, *el-Hayevân*, IV, 90.

<sup>134</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 65-69.

<sup>135</sup> Câhız, *Resâil Kelâmiyye*, s. 166.

<sup>136</sup> Goldziher, *Mezâhibu't-Tefsîri'l-İslâmî*, s. 144.

<sup>137</sup> Cuveynî, *Menâhîc fi't-Tefsîr*, s. 223.

biyle eleştiren Câhız, aslında bu uzlaşmacı yaklaşımıyla bir anlamda onun fikirlerine kabul edilebilirlik de kazandırmıştır. Çünkü onun arayı yumuşatan izahları olmasaydı ya da Mu'tezile içerisinde, Kur'an'ın dil yönüne böylesine kuvvetli bir vurgu yapan çıkmasaydı belki de sarfe konusunda çok daha ağır ithamlarla karşılaşabilirlerdi.<sup>138</sup>

Öte yandan diğer Mu'tezilîler gibi Câhız da i'câzü'l-Kur'ân konusunu nübüvvetin ispatı meselesinde ele almaktadır. Diğer peygamberlere verilen hissî mucizeleri anlattıktan sonra sarfe konusuna temas eden Câhız, aslında bu girizgâh ile katıksız bir sarfeci olmadığını da dile getirmiş olmaktadır. Çünkü ona göre sarfe, *bizâtihi* mu'ciz olan Kur'an'a yönelen art niyetli teşebbüslerin önünü kesmek için, Allah tarafından bu mucizenin korunmaya alınmasıydı. "Yılanlar, akrepler, kurtlar, köpekler vs hakkında bile belîğ sözleri olan edipler, şairler, lâf cambazı ve polemik ustaları, Kur'an'ın i'câzı karşısında aciz kalmışlardı."<sup>139</sup> Dolayısıyla hainlerin, cahillerin, ayak takımının ileri geri konuşmalarının önünü almak için bu tedbir gerekliydi. Ona göre; "istitâat ve sâiklerin yokluğu ile fiilin cevazı bir arada olamaz. [Yani hem güç yok demek hem de nazire getirsin diye meydan okumak olmaz. Mutlak sarfe bu açıdan doğru değildir.] Mesela bir adam bugün evden çıkamayacağını yakinen bilse, evden çıkmak için kendinde bir sâikin var olması, bunu yapamayacağı bilgisi ile birlikte düşünülemez. Aynı şekilde Allah Teâlâ Peygamberini zaferle ve dinin galebesi ile müjdelediğinde, o da ashabını bununla müjdelemişti. Bu bilgi onlarda oldukça savaşlar kendilerine zor gelmiyordu. Çünkü zorluk neticede bir mükâfata vesile olacaktı. Ancak bazen Allah Teâlâ, onlardan rahat bir mükâfata erme düşüncesini kaldırarak, sonu belirsiz muharebelere sokmuş, galip ya da mağlup olacaklarını bilmedikleri savaşlarla sıkıntılara düşür etmiştir. Aynen buna benzer şekilde Arapların da vehimlerinden bazı şeyler almış, onları, Peygamber'in Kur'an nazmı ile meydan okumasından sonra, Kur'an'a muâraza yapmaktan alıkoymuştur. Bu sebeple buna teşebbüs eden kimse görülmemiştir. Eğer herhangi bir kimse buna meyletseydi lüzumsuzluk etmiş olurdu. [Kur'an'ın benzeri yapılamasa da] bu iş büyür, leh ve aleyhte yazılanlar artar, dedikodular alır başını yürüdü. Araplar ve Arabımsılara, kadınlar ve kadınımsılara gün doğar, bu mesele Müslümanlara sıkıntı verirdi. Allah'ın tedbiri oydu ki, insanlar bir araya gelselerdi dahi buna yanaşamayacaklardı... Nitekim Süleyman öldüğünde de Allah insanlardan bunu gizlemiş, [normalde imkânlarında olan] bu ilme ulaşmalarına engel olmuş, zihinlerini başka şeylerle meşgul etmişti."<sup>140</sup> Daha sonra Şerif el-Murtazâ'da da rastlayacağımız bu anlayış, oldukça yumuşak ve dolaylı bir sarfe anlayışıdır. Bir başka Mu'tezile imamı Abdülcebbar, sarfenin bu şekline de karşı çıkmakta ve sert eleştiriler yöneltmektedir. Ona göre de arzu ve rağbetlerin bu işe teşebbüs etmediği doğrudur. Ancak o, insanlardaki bu irade ve arzunun ilâhî bir engelleme ile değil, bizâtihi kendi gözlem ve tecrübelerine dayanan bilgiye bağlı olarak bilinçli bir şekilde ortadan kalktığını iddia eder.<sup>141</sup> Belki de şöyle bir örnek, Câhız'ın yukarıdaki endişelerini anlamamıza yardımcı olabilir: Bilindiği gibi Ebû Leheb henüz hayatta iken hakkında ayet inen bir müşrik idi. Bu ayetler çok açık bir şekilde onun kâfir olduğunu ve cehenneme gideceğini ifade etmekteydi. Eğer o isteseydi, sadece İslam'ı ve onun kitabını zor duruma koymak için, bir İslam topluluğuna gidip Müslüman oldum diyebilirdi. Münafıklık da yapabilirdi bunun için. Ama yap-

<sup>138</sup> Hatîb, *İcâzü'l-Kur'ân*, s. 177.

<sup>139</sup> Câhız, *Resâil Kelâmîyye*, s. 153-154.

<sup>140</sup> el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-Hayevân*, Tahkik-Şerh: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1969, IV, 88-92.

<sup>141</sup> Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, 324.

madı.<sup>142</sup> Aynı şekilde Yahudilere, "Ölümü dileyin!" denildi. Mübahaletle lânetleşme talebi geldi. Bunlardan herhangi birisinde bu talebe olumlu cevap verilebilirdi. Peki o zaman durum ne olurdu?! Cevabı son derece güçtür. Kâdî İyâz da (H.544) bu yüzden; "Allah onların ölümü temenni etmelerini sarf etmiştir." der.<sup>143</sup> Muâraza gibi olmasa da burada da aynı şekilde bir ilâhî sarf vardır. Öte yandan Kur'an'a nazire yaptığını söyleyen ve bir sûreye denk yüksek edebî düzeyde bir örnek getiren herhangi bir kimse ortaya çıkabilir ve kendisine art niyetli başka yandaşlar da bulabilirdi. Muâraza olsaydı, hakemler kimden olacaktı?! Denklik olmadığına kim karar verecekti?! Ancak tarih, bu tür örneklerle de şahit olmamıştır. Dolayısıyla Câhız'ın buna benzer düşüncelerden hareketle böyle bir sarfe anlayışına vardığını söylemek mümkündür. Câhız bu düşüncesiyle, hiç kimsenin bu işe kalkışmadığını, çünkü Allah Teâlâ'nın bu istek ve iradeyi onların göğüslerinden çekip aldığını söylemektedir.

Câhız'ın, Kur'an'a muâraza yapılmadığını söylemesine karşın, tarihen bu işe kalkışanlar olduğu da bir gerçektir. Muhtemelen Câhız'ın buna da bir cevabı vardı. Ne yazık ki bu konuya hasır ettiği kitabı bugün elimizde olmadığı için bu çelişkiyi tam olarak nasıl izah ettiğini bilemiyoruz.<sup>144</sup> Ancak gerek başka yerlerde kendisinin verdiği malûmatlar, gerekse daha sonraki bazı Mu'tezilîlerin benzer fikirleri savunmaları biraz da olsa meseleye ışık tutmaktadır. Câhız'a göre Kur'an'a muâraza yapamamalarının sebebi şunlar olabilirdi: "Bu konuda acziyetlerini fark ettiler. İşin hiç de kolay olmadığını gördüler. Dolayısıyla bu konunun üstünü örttüler. Acizliklerini anladıktan sonra, 'isteseydik biz de aynısını yapardık' dediler. Ancak yapamadılar. Oysa herkes bilir ki Arap milleti hurslıdır. Eğer buna güçleri yetseydi kesinlikle bu işe teşebbüs eder, en azından birkaç numune ortaya koyarlardı. Hem oturup söz söylemek savaşmaktan, mal-mülk kaybetmekten daha kolay değil mi?! Araplar neden zor olan yolu isteyerek tercih etsindi ki?! Kaldı ki onlar Kur'an'a ta'n etmekten vazgeçmiş de değillerdi. Bu sesle sürekli mücadele etmekteydiler. Binaenaleyh acziyetleri her açıdan ortadaydı. Peygamber onlara nazım ve te'lifile de meydan okumuş değildi. 'Peygamber gibisinden uydurma on sûre getirin' ayeti bunu gösterir. Yani uydurma ve yalan-dolan da olsa aynı incelik ve güzelliğe on sûre getirin diye meydan okudu. Ama yirmi üç yıllık bu mücadelede, tek bir örnek çıkmadı ortaya."<sup>145</sup> Aslında bu düşünce, sonraları da, Câhız'ın fikirlerine ışık tutar tarzda Mu'tezile içerisinde savunulmuştur. Örneğin Mu'tezile'nin önemli müfessirlerinden Hâkim el-Cüşemî de (H.494), Kur'an'a herhangi bir muârazada bulunulmadığını söyler. Ona göre eğer Müseylime'nin rekâet dolu sözleri bugüne ulaşmışsa, Kur'an'a nazire sayılabilecek başka sözler evleviyetle ulaşmalıydı. Ama bu tür bir örnek mevcut değildir.<sup>146</sup> Hasılı Hâkim gibi Câhız da muâraza teşebbüslerini kabul etmekteydi. Ne var ki bunları muâraza sayılabilecek keyfiyette kabul etmiyordu.

Burada şu hususa da dikkat çekmeliyiz; özellikle Câhız, Kur'an'a tarihen hiçbir muârazanın yapılmadığını söylemektedir. Hatta kimilerince muâraza yapılamamış olması da bir başka sarfe delilidir. Ancak biz, daha önce de belirttiğimiz gibi, bu tür teşebbüslerin tarihte çok sayıda olduğunu biliyoruz.<sup>147</sup> Bugün elimizde olan muâraza numunelerinin içerisinde en çok şöhret bulan da Müseylime'nin şiirleridir. Aslında

<sup>142</sup> Şa'râvî, Muhammed Mutevellî, *Kur'an Mucizesi*, Tercüme: M. Sait Şimşek, Esra, Konya 1993, s. 17-172.

<sup>143</sup> Aliyyu'l-Kâri', El-Mullâ, *Şerhu's-Şifâ li'l-Kâdî İyâz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, I, 571.

<sup>144</sup> Şimşek, *el-Câhız ve Eserleri*, s. 140-141.

<sup>145</sup> Câhız, *Resâil Kelâmiyye*, s. 154-155.

<sup>146</sup> Zerzûr, *el-Hâkim*, s. 438.

<sup>147</sup> Hatîb, *İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 502-506; Umerî, *Mefhûmu'l-İ'câzi'l-Kur'ânî*, s. 243-249; Râfiî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 149-160.

Câhız gibi âlimler de bu teşebbüslerin olduğunu bilmiyor değillerdi. Ne var ki onlar, bu tür teşebbüslerin düştüğü komik durumu da göz önüne alarak, bunların kıymeti harbiyesinin olmadığını düşünmüşlerdi. Zaten Kâdî Abdülcebbâr gibi bazı âlimler bunu açıkça ifade etmekteydi.<sup>148</sup> Nitekim Kâdî Abdülcebbâr, "Kim bilir belki de bize ulaşmamıştır ama Kur'an'a denk bir metin belki de tarihte olmuştur?!" şeklinde bir suale, "Eğer böyle bir teşebbüs yada numune olsaydı mutlaka bugüne ulaşması gerekirdi, ayrıca bu, Peygamber döneminde iki mu'ciz metin olduğu anlamına gelir." diyerek karşı çıkmaktadır.<sup>149</sup> O Nadr b el-Hâris gibilerin Fars kökenli hikayelerini örnek vererek muârazada ne kadar komik duruma düştüklerini de ifade eder.<sup>150</sup> Öte yandan Muhammed b. Osman el-Merakeşî (H.721) gibi sarfeye karşı çıkan bazı âlimler de Müseylime, İbnu'l-Mukaffa' (H.138) ve el-Maarrî gibilerin teşebbüslerini, muâraza örneği sayılamayacak<sup>151</sup> kulak tırmalayıcı beyhude gayretler olarak görür.

#### SARFEYE KAİL OLAN DİĞER ULEMA

Her ne kadar sarfeyi ilke defa Nazzâm dile getirmiş ve daha sonra Câhız önemli ölçüde ona şekil vermişse de, daha sonraki Mu'tezilî ve gayr-ı Mu'tezilî ekoller içerisinde bu görüşün önemli derecede akis bulduğunu görüyoruz. Söz konusu âlimlerin sarfe nazariyesinde Nazzâm gibi katı olmadıklarını, aksine Câhız'ın yön verdiği dolaylı sarfeyi bir şekilde benimsediklerini söyleyebiliriz. Hatta bu âlimler içerisinde bir çoğu, [mutlak] sarfeye karşı olduklarını dile getirmiş, onu reddeden deliller serdetmiş ancak dolaylı sarfe diyebileceğimiz ilâhî bir engelleme varlığını da yadsımamışlardır. Bu konuda ulaşabildiğimiz örnekleri kronolojik bir sıralamaya uygun olarak verecek, farklı yaklaşımında bulunanlara işaret etmeye çalışacağız.

Hişâm el Fûtî (H.200), el-Murdâr (H.227)<sup>152</sup> ve Abbâd b. Süleymân (H.250) gibi Mu'tezile'nin ilk imamlarının sarfe görüşünde oldukları rivayet edilmiştir.<sup>153</sup> Yine Mu'tezile'den Ebu'l-Hasen Ali b. İsa er-Rummânî (H.386),<sup>154</sup> Sünnîlerden Ebû İshâk el-İsferâyînî (H.471)<sup>155</sup> ve Şîa'dan Şerif el-Murtazâ (H.436)<sup>156</sup> ve Nasîruddîn et-Tûsî'nin de (H.672)<sup>157</sup> bu kanaatte olduğu söylenmektedir. Şerif el-Murtazâ'nın sarfeyi savunduğu şeklindeki görüşe bazı âlimlerden itiraz gelmiş ve Kur'an'ın fesahat ve belâğatine vurgu yapan i'câz açıklamaları gündeme getirilerek aslında onun sarfe nazariyesini benimsediğini söyleyenler olmuştur.<sup>158</sup> Öte yandan bazı araştırmacılar, sarfe fikrinin Şîa'da tezahür ettiğini, bu düşüncenin ortaya çıkmasında, imamların masumiyeti ve

<sup>148</sup> Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 589; Kutub, Seyyid, *Kur'an'da Edebî Tasvir*, Tercüme: Süleyman Ateş, Hilal, Ankara 1969, s. 21.

<sup>149</sup> Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 254.

<sup>150</sup> Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 268-269.

<sup>151</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, II, 313; Hatîb, *İcâzî'l-Kur'ân*, s. 361. (Hatta Ebû Bekir (ra), Müseylime'nin, nazire yapmak amacıyla, kurbağa hakkında yazdığı şiiri görünce; "Andolsun aklı olan bir varlıktan böyle bir söz zuhur etmez!" diyerek şaşkınlığını dile getirmişti. Bkz. el-Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. İbrâhîm, *Beyânu İcâzî'l-Kur'ân*, (Selâsü Resâil fî İcâzî'l-Kur'ân içinde), Tahkik-Talîk: Muhammed Halefullah Ahmed-Muhammed Zağlûl Selâm, Dâru'l-Ma'ârif, 3. Baskı, Mısır, s. 56.)

<sup>152</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, s. 165.

<sup>153</sup> Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, I, 219.

<sup>154</sup> Sayın Koç'un makalesinde adı, hataen, Sünnî âlimler içerisinde geçmektedir. Bkz. Koç, *Sarfe*, s. 22.

<sup>155</sup> Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, II, 350.

<sup>156</sup> Müslim, *Mebâhis fî İcâzî'l-Kur'ân*, s. 63.

<sup>157</sup> Hüseyinî, *Esâlibu'l-Beyân*, s. 163.

<sup>158</sup> Hüseyinî, *Esâlibu'l-Beyân*, s. 163.

Allah ile olan ilişkileri noktasında Şîa'nın sahip olduğu düşüncelerin etkisi olduğu kanaatindedir.<sup>159</sup>

Rummânî her ne kadar sarfeyi bir i'câz vechi olarak zikretse de, üzerinde çok fazla durmadığı gibi müdafaa da etmez.<sup>160</sup> Satır aralarında görüleceği gibi aslında Rummânî, daha sonra Murtazâ eliyle şöhret bulan sarfe anlayışına kaildir. O, Allah'ın Kitabına muârazada bulunma arzu ve isteğinin insanlardan alındığını ve bu sebeple Kur'an mu'ciz ve nübüvete delil olduğunu savunur.<sup>161</sup> Çünkü ona göre sebeplerin varlığı, imkân ile birlikte fiili ilzam eder. Örneğin bir insanda susamak, su içmenin gerekli olduğunu bilmek gibi istekler/sebepler varsa insan suyu içer. Sebepler ve arzuların bulunup da neticenin bulunmaması acziyeti gösterir. Kaldı ki muâraza teşebbüsü halinde bunun mümkün olmayacağını bildiren ayetler de bir i'câz vechi olarak sarfeyi gösterir. Yani tek i'câz bu değildir, ancak bir çok i'câz yönü içerisinde sarfe de bir i'câz vechidir.<sup>162</sup>

Her ne kadar sarfeyi reddeden görüşleri var ise de, nitekim konu üzerinde araştırmada bulunan ilim adamları da sık sık buna işaret eder,<sup>163</sup> Kâdî Abdülcebbâr da aslında bir i'câz vechi olarak sarfeyi kabul etmektedir. Ancak i'câzın, temel olarak, Kur'an'ın fesahatinde olduğunu belirtmeden de geçmez.<sup>164</sup> Önde gelen Mu'tezilî müfessirlerden Hâkim el-Cüşemî de ona yakın bir görüştedir. Cüşemî'yi yaptığı doktora teziyle bizlere tanıtan Zerkûr (D.1939), onun sarfeye kail olmadığını iddia etse de <sup>165</sup> bize göre aslında Hâkim de Rummânî gibi, bir i'câz vechi olarak, sarfeyi kabul eder.<sup>166</sup> Şu ifadeler bizzat Hâkim'e aittir: "Eğer denilirse ki; 'Bunca farklı görüşün olduğu bir ortamda Kur'an'ın mu'ciz olması nasıl mümkün olsun?!' Deriz ki: 'İslam uleması, ittifakla Kur'an'ın mu'ciz olduğunu kabul etmiştir. Bu konuda hiçbir ihtilâf yoktur. Onlar i'câzın illetinde ve hangi vechî üzerinde olduğunda ihtilâf etmişlerdir ki bunlara rağmen maksat yine hasıl olmuş olur. Çünkü eğer, Kur'an fesahati ile mu'cizdir denirse bu söz dosdoğru bir sözdür. Yok eğer Kur'an alışılmışın dışında bir şekilde gaybdan haber verdiği için mu'cizdir denilirse bu da yukarıdaki gibidir. Eğer onlar bu tür sözlere önceden muktedirken daha sonra ellerinden bu güç alındığı için Kur'an mu'cizdir denilirse bu da doğrudur. Nazmı mu'cizdir denilirse bununla da maksat hasıl olur."<sup>167</sup>

Şerif el-Murtazâ'ya göre Allah, Arapların elinden muâraza yapma imkânını ve potansiyelini almış değildir. Onlar da nazım ve belâgat açısından ona denk bir şey ortaya koyabilirler. Ancak onlardan, Kur'an'a, yani vahye ait olabilecek bilgileri [gaybî bilgiler gibi] almak sûretiyle onları sarf etmiştir.<sup>168</sup> İbn Sinân el-Hafâcî'nin de (H.466) sarfeye kail olduğu ve Murtazâ gibi düşündüğü nakledilir.<sup>169</sup> Tabresi'nin (H.561) tefsir

<sup>159</sup> Резван, Ефим, *Коран и Его Мир*, Академия Наук Институт Востоковедения Санкт-Петербургский Филиал, San Petersburg 2001, s. 286.

<sup>160</sup> er-Rummânî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsa, *en-Nuket fi İ'câzi'l-Kur'ân*, (Selâsü Resâil fi İ'câzi'l-Kur'ân içinde), Tahkik-Ta'lik: Muhammed Halefullah Ahmed-Muhammed Zağlûl Selâm, Dâru'l-Ma'ârif, 3. Baskı, Mısır, s. 75.

<sup>161</sup> Rummânî, en-Nuket fi İ'câzi'l-Kur'ân, s. 110.

<sup>162</sup> Rummânî, en-Nuket fi İ'câzi'l-Kur'ân, s. 101.

<sup>163</sup> Koç, *Sarfe*, s. 22.

<sup>164</sup> Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 217.

<sup>165</sup> Belki Hâkim de Câhız gibi ikili bir tavır takınmış ve Zerkûr buna bağlı olarak bu kanaate sahip olmuş olabilir. Bkz. Zerkûr, *el-Hâkim*, s. 445.

<sup>166</sup> Zerkûr, *el-Hâkim*, s. 441-444.

<sup>167</sup> Zerkûr, *el-Hâkim*, s. 447.

<sup>168</sup> Ebû Zehra, *el-Mu'cizetü'l-Kubrâ*, s. 78-79.

<sup>169</sup> Müslim, *Mebâhis fi İ'câzi'l-Kur'ân*, s. 64.

mukaddimesinde de sarfeye kail olduğuna işaret eden bazı mülâhazaları olmakla birlikte bir çok yerde sarfeye karşı çıkar. Bu durum, i'câz araştırmacılarının, Tabresî hakkında çelişkiye düşmelerine de sebep olmuştur.<sup>170</sup> Bu düşünceye benzer diğer bir dolaylı sarfe yaklaşımı ise, Ebû Mûsâ el-Murdâr'ın [ve daha sonra bir çok Sünnî âlimin de] kabul ettiği; gaybî bilgiler sebebiyle insanların muârazadan sarf edildiği şeklindeki anlayıştır.<sup>171</sup> Şemsuddîn el-İsfehânî (H.749) gibi, nazm teorisinde Cürcânî'nin düşüncesinde olmakla birlikte dolaylı sarfeye kail olan âlimler de söz konusudur.<sup>172</sup> Nitekim bu şekilde iki farklı düşünceyi uzlaştıran daha başka âlimler de olmuştur.

Her ne kadar mutlak sarfe anlayışına en çok eleştiri getirenlerden birisi Bâkîllânî (H.403) olsa da, şu sözleriyle o da dolaylı sarfeyi ihsas ettirmektedir: "Eğer kulların kudreti dahilinde ise [dil], o zaman buna teşebbüs etmeleri halinde benzerini ortaya koyabilirler" denilirse, onlara şu cevap verilir: "Belki de Araplar bu ilimden sarf edildiler. Çünkü size göre ilim olmadığı zaman kudret var olsa bile makdur olmaz." ifadelerinin de sahibidir.<sup>173</sup> Aynı görüşü Hâkim el-Cüşemî de savunmuştur. Ona göre de Araplar söz söylemekten alikonulmamış, ancak buna teşebbüs konusunda muharrik rol oynayacak ilim onlardan alınmıştır.<sup>174</sup> Nitekim aslında Kur'an'da nasıl olduğunu tasavvur dahi edemediğimiz türden bir i'câz anlayışının var olduğu iddiası ya da muârazanın ezelf kelâmında yapıldığı görüşü, hem i'câzı anlamayı imkânsız hale getirir, hem de bildiğimiz sarfe anlayışından farklı bir şey ortaya koymaz.<sup>175</sup> Dolayısıyla Bâkîllânî'de de dolaylı sarfeyi dışlamayan ifadeler vardır.

Sarfeye kail olan isimlerin en fazla öne çıkanlarından bir tanesi de İbn Hazm ez-Zâhirî'dir (H.456). Ona göre Kur'an mu'ciz bir kitap olup nazmına benzer bir nazmın yazılması konusunda Cenâb-ı Hakk tüm Arapları aciz bırakmıştır.<sup>176</sup> Hatta Ali Sâmî en-Neşşâr'a göre İbn Hazm'dan önce, Dâvûd ez-Zâhirî de (H.270) Nazzâm'ın fikirlerinden etkilenerek sarfeye kail olmuştur.<sup>177</sup> İbn Hazm'ın, Nazzâm'dan etkilenmiş olabileceği görüşüne katılmakla birlikte, bize göre burada bir etkilenmeden öte şeyler de vardır. Ebû Zehra bu ihtimale işaret etmektedir. Aslında o, re'ye karşı olan birisiydi. Sarfe de bir anlamda belâğatin i'câzını ortadan kaldırıyor, yani i'câzı nazma değil metafizik bir sebebe bağlıyordu. Hükmün hikmetini nazara almaksızın zahirine göre hareket ediliyordu ve büyük ihtimalle ona da işin bu yönü cazip gelmişti.<sup>178</sup> Nitekim İbn Hazm'ın, Nazzâm'ın görüşünü, ezelf kelâmı öne sürerek bir i'câz anlayışı oluşturan Eş'arî örneğini verdikten sonra izaha kalkması da aslında bunu ihsas etmektedir.<sup>179</sup> İbn Hazm, i'câzın mutlaka belâğat ile yapılmasının da bir mecburiyet olmadığını, çünkü mucizede bu şekilde Allah'ı sınırlandırmanın doğru olmadığını, bir anlamda lâ yus'el olan Allah'ın, pekâlâ bu tür bir mucize de göndermiş olabileceğini savunur.

<sup>170</sup> Hüseyinî, *Esâlibü'l-Beyân*, s. 163.

<sup>171</sup> Emîn, Ahmed, *Duâa'l-İslâm*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 10. Baskı, Beyrut, III, 147.

<sup>172</sup> Umerî, *Mefhûmu'l-i'câzî'l-Kur'ânî*, s. 214-215.

<sup>173</sup> el-Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *Nuketü'l-İntisâr li Nakli'l-Kur'ân*, Tahkik: Muhammed Zağlûl Selâm, Munşeâtü'l-Ma'ârif, İskenderiyye, s. 287.

<sup>174</sup> Zerzûr, *el-Hâkim*, s. 446.

<sup>175</sup> Ebû Zeyd, *İllâhî Hitâbın Tabiatı*, s. 189-190.

<sup>176</sup> Ez-Zâhirî, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, *el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihâl*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1975, III, 15.

<sup>177</sup> en-Neşşâr, Ali Sâmî, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, Tercüme: Osman Tunç, İnsan, İstanbul 1999, II, 356.

<sup>178</sup> Ebû Zehra, *el-Mu'cizetü'l-Kubrâ*, s. 79.

<sup>179</sup> Subhî, Ahmed Mahmûd, *Fî İlmi'l-Kelâm: Dirâse Felsefiyye li Ârâi'l-Firaki'l-İslâmiyye fi Usûli'd-Dîn*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 5. Baskı, Beyrut 1985, I, 228.

Ayrıca bunun aksi doğru olsaydı, beyânî i'câz açısından Kur'an, sadece Araplara değil, Arap olsun olmasın tüm insanlara meydan okurdu.<sup>180</sup>

İslam ansiklopedisinin i'câzü'l-Kur'ân maddesinde İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî (H.478), Fahreddîn er-Râzî (H.605) ve Yahyâ b. Hamze el-Alevî (H.745) gibi âlimlerin de bu görüşte oldukları söylene de atıfta bulunulan kaynaktan bu isimlerin yer almadığı tespit edilmiştir.<sup>181</sup> Ancak yaptığımız okumalar neticesinde, Râzî'nin de bir tür sarfe anlayışına sahip olduğunu yansıtan ifadelerine rastladığımızı belirtmek isteriz. Râzî'ye göre beyânî i'câz için gerekli olan miktar, bazen kısa sürelerde olmayabilir. Fakat bu sürelerin dahi bir benzeri yapılamaz. Burada buna mâni olan güç fesahat dışında bir güçtür.<sup>182</sup>

Adı bir başka sarfe savunucusu olarak zikredilen şahıs da Kâdî İyâz'dır (H.544). Bir yerde, "Allah onların alışkın oldukları fasih konuşma kabiliyetlerini çekip almıştır" diyen İyâz, bir başka yerde Kur'an'ın belâğati ile mu'ciz olduğunu dile getirir.<sup>183</sup> Zannımızca o da dolaylı sarfe anlayışına sahipti. İyâz ve İbn Hazm'ın naklettiği bir hususa da temas etmemiz gerekir kanaatindeyiz. Onlara göre Eş'arî de sarfe nazariyesini benimsemişti. İyâz'da biraz muğlak olarak sadece bir sarfeden bahsedilirken,<sup>184</sup> İbn Hazm konuyu biraz daha detaylı nakleder. Ona göre Eş'arî'nin sarf edildiğini söylediği şey, ezelde Allah ile olan, O'ndan ayrılmayan ve bize kadar gelememiş olan kelâmdır ki, her ne kadar lâfız-mana i'câzı açısından sonraki dönem Eş'arîleri açısından bu anlayış bir çelişki oluşturmuyorsa da,<sup>185</sup> İbn Hazm böyle bir düşüncüyü kabul etmediğini dile getirmektedir.<sup>186</sup> Çünkü o, sarfenin, elimizdeki Mushaf üzerinde olduğunu düşünmekteydi. Ancak her iki müellifin Eş'arî'den yaptıkları diğer referanslar, bize olayı aydınlatır gibi gözükmemektedir. İyâz'a göre Eş'arî her ne kadar sarfeye kail olsa da, Arapların bu güce malik oldukları halde bunu yapamamalarının daha büyük bir mucize olacağını söylediğini de nakleder.<sup>187</sup> İbn Hazm da; "[Eş'arî'ye göre] tüm Müslümanların söylediği söz, Kur'an'ın okunan kısmının mu'ciz olduğudur." demektedir.<sup>188</sup> Bu tür görüşlerin Eş'arî'den nakledilmiş olması; ya kendisi de daha önceleri bir Mu'tezilî olan Eş'arî'nin, hayatının sonraki dönemlerinde de bu fikrin tesirinde kalmış olması ya bu alıntının Mu'tezilî dönemine ait bir alıntı olması ya da kelâmullah, derken eldeki Mushaf'ı değil, kelâmı nefsiyi kast etmiş olmasından kaynaklanabilir.

Bir başka ilginç örnek de Süyûtî'dir (H.911). Sarfeye karşı olan Süyûtî, reddiye sadedinde bir çok eleştiri de getirir. Ancak yine aynı Süyûtî, herhangi bir kayıt koymaksızın, sadece ilâhî bir gücün insanları muârazadan alıkoymasını çok da yadırgamaz. "İnsanların muârazadan sarf edilmeleriyle ilgili i'câz vechi de, düşünülecek olursa aslında mevcuttur. Çünkü ister memdûh isterse mezmûm olsun, hiçbir sanat yoktur ki, onunla o sanata sahip kavim arasında gözle görülmeyen etkileşimler ve fiili birliktelikler olmasın. Çünkü herhangi

<sup>180</sup> İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-Milel*, III, 17-18.

<sup>181</sup> Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", *DİA*, XXI, 404.

<sup>182</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, II, 117.

<sup>183</sup> Aliyyu'l-Kâri, *Şerhu's-Şifâ*, I, 550 ve 553, 560, 561.

<sup>184</sup> Aliyyu'l-Kâri, *Şerhu's-Şifâ*, I, 561.

<sup>185</sup> Altundağ, Mustafa, "Kelâmullah-Halku'l-Kur'ân Tartışmaları Çerçevesinde "Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lâfzî" Ayırımı", *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 18, İstanbul2000, s. 177-178.

<sup>186</sup> İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-Milel*, III, 15. (Süyûtî de böyle bir i'câz anlayışının kabul edilebilir olmadığı kanaatinindedir. Bkz. Süyûtî, *el-İtkân*, II, 310.)

<sup>187</sup> Aliyyu'l-Kâri, *Şerhu's-Şifâ*, I, 561-562.

<sup>188</sup> İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-Milel*, III, 16.



*bir işle uğraşan insan, onunla meşgul olmaktan mutluluk duyar ve kabiliyetleri, kapasitesi o işle ilgilenmeye imkân verir... İşte ne zaman ki Allah Teâlâ, akıcı dilleriyle mânâ vadilerinde başıboş dolaşan belâgat ve söz ustalarını Kur'an'a muârazaya çağırıp da bu ustalar başarısız olup meydan okumaya cesaret edemeyince, belâgat sahibi olan herkese aşikâr oldu ki, bir ilâhî engelleyici onları bundan alıkoymaktadır.*"<sup>189</sup> İtkân'daki ifadelerinden de Süyûtî'nin bu tür bir dolaylı sarfe düşüncesinde olduğunu söylemek mümkündür.<sup>190</sup> Pratik olarak sarfeye kail olmak da mucizedir. Hatta belâgat açısından olmasa bile Allah'ın kudret mucizesi bizzat Kur'an vasıtasıyla tecelli etmektedir.<sup>191</sup>

Zerzûr'a göre bu anlamda bir i'câzın düşünülmesi pekâlâ mümkündür ve hatta bazen Kur'an'ın Allah kelâmı olduğunu düşünme noktasında imana ve teslimiyete katkıları da vardır. Ancak böyle de olsa bu tür bir tartışma ilmî endişe ve kaygılara dayanmayan bir zihin jimnastiğinden öte gitmemektedir.<sup>192</sup> Bu sebeple belki de Eş'arî'nin ezelf kelâmı gündeme getirerek Kur'an'ın şanını ve beşeriyetin ona ulaşamayacağını ifade etmesi ne kadar makul ise Nazzâm'ın bu iddiasıyla muâraza isteklilerinin heveslerini kursaklarında koyması da o kadar makul ve lâfız mânâ bütünlüğünü bir araya getiren bütünleştirici bir yaklaşımdır.<sup>193</sup>

İbn Âşûr'un (M.1973) sarfeye kail olmadığı söylenmişse de<sup>194</sup> bu doğru değildir. Her ne kadar sarfenin olmadığına dair bazı deliller öne sürse de, tefsirine yazmış olduğu mukaddimede, o da bir i'câz vechi olarak sarfenin düşünülebileceğini ifade etmektedir.<sup>195</sup> Muhtemelen dolaylı sarfe onun da sahip olduğu bir kanaat idi.

Ulemeden bir kısmı da Kur'an'ı, hissî mucizelerde olduğu gibi, Allah tarafından bir koruma ile korunduğunun düşünülebileceğini söylemiştir. O sarfeyi, râcih olmasa da, mercûh bir mezhep olarak görmektedir.<sup>196</sup> Ancak öyle ya da böyle bir tür sarfe olduğu düşüncesi Bediuzzaman'da da vardır. Hatta bize göre oldukça önemli şu sözleri de bu konuda bir fikir vermektedir: "Bazı muhakik ülema demişler ki: "Kur'an'ın bir sûresine değil; tek bir ayetine, hatta bir tek cümlesine, hatta bir tek kelimesine muâraza edilmez ve edilmemiş." Bu sözler mübalâğa görünüyor ve akıl bunu kabul etmiyor. Çünkü beşerin sözlerinde Kur'an cümlelerine benzeyen çok cümleler var."<sup>197</sup>

Öte yandan bazı müfessirler öyle ifadeler kullanmaktadırlar ki, adı konulmamış bir dolaylı sarfe buralarda da kendisini hissettirmektedir. Örneğin Hicr sûresinin "Hiç şüphesiz bu Kitabı Biz indirdik ve onu her türlü tahriften koruyacak olan da Biziz."<sup>198</sup> ayetinde Hamdi Yazır (V.1942) şunları söyler: "Burada tefsirciler Allah Teâlâ'nın Kur'an'ı korumasının niteliği hakkında da birkaç ayrı görüş açıklamışlardır. Şöyle ki:

1- Bunu Allah'ın koruması, insan sözünden ayrı bir mucize kılarak halkı, artırma ve eksiltmeden aciz bırakması şeklindedir. Çünkü Kur'an'a bir şey ilâve edecek veya

<sup>189</sup> es-Süyûtî, Celâluddîn, *Mu'teraku'l-Ekrân fi İ'câzî'l-Kur'ân*, Tahkik: Ali Muhammed el-Yehâvî, Dârul-Fikrî'l-Arabî, Beyrut, I, 6.

<sup>190</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, II, 311, 315.

<sup>191</sup> Şa'râvî, *Kur'an Mucizesi*, s. 51.

<sup>192</sup> Zerzûr, Adnân Muhammed, *Ulûmu'l-Kur'ân: Medhal ilâ Tefsiri'l-Kur'ân ve Beyâni İ'câzihi*, el-Mektebetü'l-İslâmî, 3. Baskı, Şam1991, s. 232.

<sup>193</sup> Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî, İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâuhü'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye, Mısır1946, s. 35.

<sup>194</sup> Koç, Sarfe Nazariyesi, s. 22.

<sup>195</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 103-104.

<sup>196</sup> Nursî, Bediuzzaman Said, *Mektûbât*, Tenvir, İstanbul, s. 171; Nursî, *İşârâtü'l-İ'câz*, s. 132.

<sup>197</sup> Nursî, *Mektûbât*, s. 170.

<sup>198</sup> 15 Hicr 9.

eksiltecek olsalar Kur'ân nazmı değişir ve bütün akli erenlere onun Kur'ân'dan olmadığı meydana çıkar. Bunun için Kur'ân'ın i'câzkâr olması (benzerini getirmekten insanları aciz bırakması) bir şehri kuşatan sur ve istihkâm gibi onu korunmuş tutar.

2- Allah Teâlâ, hiç kimseye Kur'ân'a sözlü mücadele edebilececek kuvvet vermemek sûretiyle onu korumuş ve muhafaza etmiştir. Bu iki yorum şekli birbirine yakındır.<sup>199</sup> Dolayısıyla sarfe düşüncesi ya da nazariyesi, Mu'tezilî düşünceden tutun, diğer tüm İslam ekollerine kadar bir şekilde varlığını hissettirmiş bir düşünce/nazariyedir.

Buraya kadar anlattıklarımızdan hareketle, sarfe hakkındaki görüşleri birkaç ana başlık altında özetlemek istersek şunları söyleyebiliriz:

1. Allah Teâlâ Araplarda Kur'an'a muâraza yapmayı doğuracak sâikleri ellerinden almıştır. Yani onların elinde bu sâikler mevcut değildi. [Dolaylı sarfe]

2. Yahut sebepler ve sâikler olsa da ilâhî bir engelleme gerçekleşerek onları muâraza yapmaktan alıkoymuş, buna bağlı olarak Arapların iradeleri bu meseleye taallük etmemiş, dolayısıyla bu konuda gayret de göstermemişlerdir. [Dolaylı sarfe]

3. Bunu irade etmişler ve gayret de göstermişlerdir ancak sürpriz bir gelişme olmuş ve bu yeni kelâma nazire yapmaya kalkıştıklarında beyan kabiliyetleri ellerinden alınmış, belâğattaki yetenekleri budanmış ve muâraza yapamamışlardır.<sup>200</sup> [Mutlak sarfe]

#### SARFEYE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

İslam dünyasında ciddi anlamda bir ses getirmemiş olsa da bir çok ilim adamı bazen açıkça adını zikrederek, bazen de bilerek ya da bilmeksizin sarfeyi çağrıştıran herhangi bir itiraza cevap vermek için bir çok şey söylemişlerdir. Ancak teessüfle belirtmek isteriz ki, i'câzü'l-Kur'ân ya da isbâtü'n-nübüvve gibi önemli iki sahanın bu oldukça ciddi tartışması, özellikle sarfeyi reddedenlerin onu kabul edenlere yönelttikleri haksız ithamlarla gölgelenmiştir.<sup>201</sup> Oysa hususen ilk dönem Mu'tezilî imamların zühd ve takvasına dair tabakât kitaplarında haddinden artık malûmat bulunmaktadır ki bu bilgilerin bir çoğu da yine Mu'tezile'nin hasımları tarafından nakledilmiştir. Hatta ilk dönem kaynaklarından Malâtî bile (H.377), Mu'tezile'yi ehl-i kible haricindeki fırkalar içerisinde incelemesine karşın, bölüm içinde onlar hakkında övgü dolu ifadelere yer vermiştir.<sup>202</sup>

Mutlak sarfeye yöneltilmesi muhtemel bir çok eleştiri vardır. Kitaplarda dağınık halde bulunan bu eleştirileri, bir makalenin hacmi içerisinde vermeye çalışacağız:

Öncelikle şuna dikkat çekmemiz gerekir ki, sarfe görüşünü eleştirenlerin çıkış noktası, Kur'an'ın mahlûk olmadığı şeklindeki genel Sünnî temayüldür. Bu sebeple eldeki metnin de bir anlamda lâfızları, lâfızların seçimi, dizimi, nazmı ve te'lifi gibi hususlar bu açıdan müstesna bir özellik kazanmaktadır. Bu da özellikle mutlak sarfeyi savunmayı imkânsız hale getirmektedir. Sarfe savunucuları beşerin kullandığı lâfızları

<sup>199</sup> Yazır, *Hak Dini*, V, 3042-3043.

<sup>200</sup> Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, II, 349-350.

<sup>201</sup> et-Tahâvî, Ebû Ca'fer, Kur'an Allah'ın Kelâmı Olup Mahlûk Değildir, Şerh: Muhammed b. İzzüddîn Ebu'l-İzz, Tercüme: Fethi Ahmet Polat, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 10, Konya2000, s. 515; Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşünce*, II, 265, 336-337; Atâ, *Azametü'l-Kur'ân*, s. 58-59.

<sup>202</sup> el-Malâtî, Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahmân, *et-Tenbîh ve'r-Radd alâ Ehlil'-l-Ehvâi ve'l-Bida'*, Ta'lik: Muhammed Zâhid b. Hasen el-Kevserî, *Mektebetü'l-Musennâ*, Bağdat-Mektebetü'l-Ma'ârif, Beyrut, s. 35-41; Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 236-248; Râvî, *Sevratü'l-Akl*, s. 95-100; Abdülhamîd, *İrfân, İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, Tercüme: M. Saim Yeprem, Marifet, İstanbul1994, s. 121-125.

ve söz dizimini kullanan Kur'an'ın, aynı dili asırlardır kullanan insanlar tarafından da taklit edilebileceğini düşünmüş olmalıdır. Oysa bazen bir insanın dahi herhangi bir dilde yazmış olduğu bir metin kabiliyeti sayesinde benzersiz olabiliyorken, ilâhî kaynaklı Kur'an'ın, beşere ait bir dilde ancak beşerin benzerini getiremeyeceği kadar mükemmel bir tarzda gönderilmesi niçin mümkün olmasın ki?!<sup>203</sup> Hasılı Kur'an üstün belâğati ile mu'ciz olan bir kitaptır ve bu konuda bir çok âlim müttefiktir.<sup>204</sup> Kur'an'ın bu eşsiz belâğat ve fesahati, lâfız, mânâ<sup>205</sup> ve bu lâfızlarla mânâyı en güzel sûrette bir araya getiren te'lif tarzı, yani nazm iledir<sup>206</sup> ve bu şekliyle, örneğin Kur'an'ın en kısa sûresi olan Kevser dahi mu'cizdir.<sup>207</sup> Ondaki mânâlı söz dizimleri başka hiçbir beşer kelâmında mevcut değildir. Cürcânî meşhur nazm teorisini işte bu sebeple ortaya koymuş ve yine kitabında, beşer kelâmının en beliğ olanlarından örnekler getirerek Kur'an'la mukayesede bulunmuş ve bunların ne kadar sönük olduğunu bir edip gözüyle ispat etmiştir.<sup>208</sup> Yine bir Mu'tezilî olan Hâkim el-Cüşemî, Kur'an'daki i'câzin lâfız ve mânâ bütünlüğü ile var olduğunu söylemektedir. Hatta ona göre bu, sadece Kur'an'a has [Kur'an dili] bir fesahattir.<sup>209</sup> Bu konuda mükemmel bir izah getiren Ferid Vecdi özetle şunları söylemektedir: "İ'câzü'l-Kur'ân konusunda kelâmcılar bütün himmet ve gayretlerini i'câzin belâğat açısından izahına yönelttiler. Bu konuda zeyilleri dolup taşan fasıllar açtılar. Bir kısmı da müstakil eserler kaleme aldılar. Her ne kadar Kur'an'ın bu açıdan zirve noktada bulunduğu inanıyorsak da, kanaatimizce bu, onun tek i'câz yönü, hatta insanlara tesir eden i'câz yönlerinin en önde geleni değildir. Çünkü fesahat ve belâğatin insan şuuru üzerinde sınırlı tesirleri olup söz konusu kelâma hayran olmaktan öte gitmez. Ancak zamanla bu hayranlık ve kabullenme, sözün bir çok defa dinlenmesine paralel olarak yavaş yavaş yok olmaya yüz tutar ve en nihayet insanlar bu sözlere alışır. Artık bu sözler, ilk zamanlar ruhlarda uyandırdığı tesiri uyandırmaz olur. Oysa Kur'an böyle değildir. Şurası bir gerçektir ki Kur'an tilâvet edildiğinde tesiri de artmaktadır. Üstüne üstlük ruhlarda ve dimağlarda daha fazla tesir yaratmaktadır. O halde düşünen insan Kur'an'ın i'câzını başka bir yerde aramalıdır. Bize göre sebep, öyle çok fazla düşünmeye ihtiyacı bırakmayacak kadar açıktır. Kur'an'ın Allah Teâlâ'nın emrinden bir ruh olmasıdır.<sup>210</sup> İşte bu itibarla Kur'an, ruhun cesetlerdeki tesirine benzer bir tesirde bulunmakta, bedenleri harekete geçirmekte ve onların arzu ve istekleri üzerinde hakimiyet kurabilmektedir."<sup>211</sup> Hakikaten de Kur'an, kendine ait bir fesahat ve belâğat getirmiştir ki bazılarınca bu yüzden Kur'an'ın kullandığı bu dile, Kur'an lisanı demek daha uygun olacaktır.<sup>212</sup> Bu sebeple

<sup>203</sup> Tabatabâî, *el-Mîzân*, I, 70-73.

<sup>204</sup> el-Endelûsî, İbn Atıyye, *Mukaddemetân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Mukaddimetu Kitâbi'l-Mebâni-Mukaddimetu Tefsiri İbn Atıyye), Naşir: Arthur Jeffery, Dâru's-Sâvî, 2. Baskı, Kahire1972, s. 278; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, I, 111; Yıldırım, Suat, *Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, Ensar, 2. Baskı, İstanbul1985, s. 174.

<sup>205</sup> Tabatabâî, *el-Mîzân*, XIII, 201.

<sup>206</sup> Hattâbî, *Beyânu İ'câzi'l-Kur'ân*, s. 27; el-Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *İ'câzü'l-Kur'ân*, Tahkik: Muhammed Abdülmun'im Hafâcî, Dâru'l-Cil, Beyrut1991, s. 287.

<sup>207</sup> Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr*, XI, 373; es-Süyûtî, Celâluddîn-el-Mahallî, Celâluddîn, *Tefsiru'l-Celâleyn*, Dâru'l-Kalem, Beyrut1987, s. 6.

<sup>208</sup> el-Cürcânî, Abdülkâhîr b. Abdurrahmân, *Kitâbu Delâilil-İ'câz*, Ta'lik: M. Muhammed Şâkir, Mektebetü'l-Hâncî, 2. Baskı, Kahire1989, s. 391.

<sup>209</sup> Zerzûr, *el-Hâkim*, s. 444-445.

<sup>210</sup> 42 Şûrâ 52.

<sup>211</sup> Hatîb, *İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 343-344. (Bu konuya ilk defa dikkat çekenlerden birisi, i'câz araştırmacısı Muhammed b. İbrâhîm el-Hattâbî'dir (H.388). Bkz. Hattâbî, *Beyânu İ'câzi'l-Kur'ân*, s. 70-71.)

<sup>212</sup> Bu konuda belki de en güzel yazı, merhum Elmalılı Hamdi Yazır'ın tefsirine yazdığı mukaddimede bulunmaktadır.

olsa gerek Ebu'l-Bekâ el-Kefevî ondaki i'câzın gaybdan haber vermek, lâfız üstünlükleri, sarfe vs. ile değil aksine, nev'i şahsına münhasır bir nazm ile toplânmış mânâlar bütünüyle olduğunu söyler. Mânâ itibarıyla ona yakın hadisler bile nazm farklılığı sebebiyle mu'ciz değildir.<sup>213</sup> Abduh, Kur'an'ın bu mükemmel i'câzının neler olduğunu tavsif ve tahdit konusunda şaşkın kalan ediplerin sarfeye kail olmuş olabileceklerini ifade eder.<sup>214</sup>

Sarfenin reddedilmesindeki en önemli sebeplerden birisi, bizzat tehdîf ayetleridir.<sup>215</sup> Ne örfen ne de aklen şunu iddia edemeyiz ki; insanlara şu şekilde meydan okunsun: "Ey insanlar! Elinizden çekilip alınan bir maharetle ilgili olan sahada bir araya gelin, sırt sırta verin ve hadî ona benzer bir örnek ortaya koyun!"<sup>216</sup> Bu açıdan Kur'an'ın tamamı ile tehdîfde bulunulan 17 İsrâ 88 ayeti çok önemlidir.<sup>217</sup> Hatta kendisi de bir Mu'tezilî olmasına karşın mutlak sarfeye karşı çıkan Kâdî Abdülcebbar (H.415), Arapların buna muktedir olduklarını söylemenin, bu ayeti anlamsız kılacağını ifade etmektedir.<sup>218</sup> Hayyât'ın, Nazzâm'ın görüşünün ardından söz konusu ayeti delil olarak kullanması da bu sebeptir.<sup>219</sup> Bu ayetin özellikle *لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا* ve *لَئِنِ احْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجَنُّ* kısımları, bir çok âlim tarafından sarfeyi reddeden bir delil olarak gösterilir. Çünkü burada Allah Teâlâ, muhataplardan, güçlerini bir araya getirmelerini istemiştir. Bir anlamda bu mevcut toplu gücün, kullanılabilir bir toplu potansiyelin, sarf edilmemiş bir toplu imkânın muâraza teşebbüsünde dahi başarısızlığa uğrayacağı belirtilmektedir. Kaldı ki söz konusu ayette bu çağrı, Allah'ın engellemesine değil, doğrudan Kur'an'ın i'câzına yöneliktir.<sup>220</sup> Her ne kadar bazı araştırmacılar tarafından, bu ayette geleceğe dair bir hadiseden haber verildiği, dolayısıyla burada Kur'an'ın bir benzerinin neden getirilemediğinin cevabının vermediği ileri sürülerek ayetin sarfeyi red amaçlı kullanılmayacağı iddia edilmişse de<sup>221</sup> kanaatimizce ayet, o dönemi de muhatap kabul ettiğinden, sarfenin reddi noktasında önemli bir delildir.

Tarihsel hakikatler de sarfe anlayışını reddeden tanıklıklarla doludur. Araplar eğer Kur'an'a benzer bir numune ortaya koyabilselerdi, aslâ diğer yollara başvurmazlar, en usta oldukları bu sahada, yani söz sanatında marifetlerini konuştururlardı. Eğer sözle muârazada bulunabilselerdi, o zaman sonu ölümle biten muharebelere, sosyal ilişkileri onarılmaz bir şekilde yaralayan boykotlara ve tahkir ve tezyife yeltenmezlerdi. Bu sesi kılıçla kesmeye kalkışmazlardı.<sup>222</sup> Kolay varken zoru seçmezlerdi.<sup>223</sup> Peygamber içlerinde bir ömür yaşamış ve din anlayışlarını, düşüncelerini, hayat felsefelerini ve hayallerini anlamsız görerek meydan okumuştular.<sup>224</sup> Binaenaleyh böyle bir meydan

<sup>213</sup> Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 149.

<sup>214</sup> Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, I, 198.

<sup>215</sup> Кулиев, Элмир, *На Пути К Корану*, Umman, Moskova2003, s. 266.

<sup>216</sup> el-Cürcânî, Abdülkâhîr b. Abdurrahmân, *er-Risâletü'ş-Şâfiye*, (*Selâsü Resâil fî i'câzi'l-Kur'ân* içinde), Tahkik-Ta'lik: Muhammed Halefullah Ahmed-Muhammed Zağlûl Selâm, Dâru'l-Ma'ârif, 3. Baskı, Mısır, s. 149.

<sup>217</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, s. 143; Süyûtî, *el-İtkân*, II, 311.

<sup>218</sup> el-Hemedânî, Abdülcebbar b. Ahmed, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, Dâru'n-Nehdati'l-Hadîse, Beyrut, s. 233.

<sup>219</sup> Hayyât, *el-İntisâr*, s. 28.

<sup>220</sup> Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, 323; ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, II, 94; Hattâbî, *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân*, s. 23; Kattân, *Mebâhîs*, s. 261.

<sup>221</sup> Umerî, *Mefhûmu'l-i'câzi'l-Kur'ânî*, s. 66-67.

<sup>222</sup> Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, II, 351-352; Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 38.

<sup>223</sup> Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 588.

<sup>224</sup> Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, II, 350-351; Hattâbî, *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân*, s. 21-22.

okuma karşısında sadece edipler değil, edip olmayan sıradan müşrikler de numune getirme yarışına girmeliydi. Oysa daha ilk işittikleri anda bu fesahatli söze hayran olmuşlardı. Hem de hiç birisi Kur'an dışı bir harikulâdeliğe işaret etmemişti. "Bu, beşer dilinin dışında, bizim bilmediğimiz bir dildir." dememişlerdi.<sup>225</sup> Eğer böyle bir durum söz konusu olsaydı, Peygamber'e gidip, eşit şartlarda mücadele etmediklerini söyler, en azından halka giderek bu durumu arz eder ve acziyetlerine bir mazeret bulmuş olurlardı. "Aslında bu kitapta büyütülecek bir şey yoktur, bu tür bir edebî örnek yazmak bizim de imkânımız dahilindedir. Ancak ne yapalım ki biz alıkonulduk." diyebilirdi.<sup>226</sup> Oysa bu tür bir rivayet mevcut değildir.<sup>227</sup> Arapların, "Eğer isteseydik, biz de buna benzer şeyler söyledik ya da indirirdik." türünden ifadeleri,<sup>228</sup> ilâhî bir mâniya karşısındaki bir şaşkınlığın değil; kuru bir iddianın, bir ümniyenin ya da kişisel acizliğe bağlı bir şaşkınlığın işareti olup çoğu inkârcının bilinen bir tutumudur.<sup>229</sup> Hatta başlı başına bu ayetler bile, belâğatin eşsizliğini gösterir. Dolayısıyla bu ayetler de ortada bir sarf olduğuna işaret etmemektedir. Müşriklerin bu anlamda Kur'an'da da anlatılan tek şaşkınlıkları Muhammed'in [ve önceki bazı peygamberlerin] cinlenmiş<sup>230</sup> ya da büyülenmiş<sup>231</sup> olabileceği, Kur'an'ın da bir büyü olabileceği şeklindeki ithamlarıdır. Öyle ki, bu ifadelerin yer aldığı bir ayette, Kur'an'ın sihre benzetilmesi ile beşer kelâmına benzemesi arasında müşrikler zaten açık bir ithamda da bulunmuşlardır.<sup>232</sup> Biz biliyoruz ki, bu da yine belâğat güzelliği ile alâkalı bir durumdur. Araplar mecnun diye, şairlerine hitap ederlerdi. Çünkü onlar, şairler gibi sıradan insanların fevkindeki söz ustalarının, görünmeyen bazı varlıklardan destek aldıklarına inanırlardı. Hatta bazı şairler kendilerinin cinleri olduğunu ve bu güzel sözleri kendilerine, cinlerinin ilham ettiğini iddia ederlerdi. Dolayısıyla Peygamber'in cinlenmiş ya da büyülenmiş olduğu şeklindeki iddiaları, bu yaygın anlayışa dayanıyordu ve görüldüğü gibi burada da ilâhî bir sarf düşüncesi kesinlikle yoktu. Aslında o günkü Arapların itirazlarını bu şekilde anlamak, anakronik bir yaklaşımla bugünkü cin, büyü, cinci ve büyücü kavramlarının, o günkü Araplar tarafından düşünüldüğü şeklindeki bir yanlış yargıya dayanmaktadır. Nitekim Râfiî ve Ebû Zehra aslında sarfe iddialarının, müşriklerin bu ithamlarına benzediğini söyler ki,<sup>233</sup> biz ikisinin farklı şeyler olduğunu izah etmeye çalıştık. Araplar bu olağanüstülüğü anlamlandıramadıkları için, sarfecilerin dile getirdikleri türden bir ithamda bulunmamışlardır.

Arapların elindeki söz söyleme kabiliyeti, belki de onların ellerinden, hiç farkına varmadıkları bir tarzda alındı denebilir. Ancak insan bilmediği, farkına varmadığı bir şeyi neden istesin ve arzu etsin ki? Hem eğer kabiliyetleri ve bilgileri ellerinden alın-

<sup>225</sup> Draz, Muhammed A., *En Mühim Mesaj Kur'an*, Tercüme: Suat Yıldırım, Akçağ, Ankara 1985, s. 127.

<sup>226</sup> Bâkîllânî, *el-İntisâr*, s. 288; Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, II, 353-354.

<sup>227</sup> Cürçânî, *er-Risâletu's-Şâfiye*, s. 148-149.

<sup>228</sup> (Allah hakkında yalan uyduran yahut kendisine hiçbir şey indirilmediği halde "bu bana indirilmiştir" diyenden daha çarpık zihniyetli kim vardır? Yahut, "Allah'ın indirdiğinin benzerini ben de indirebilirim!" diyenden?" 6 En'âm 93)

(Ve kendilerine her ne zaman ayetlerimiz ulaştınsa, "Biz [bütün bunları] önceden de işitmiştik" derlerdi, "istese, şüphesiz, biz [kendimiz] de bu tür sözler düzebiliriz; eski zamanlara dair masallardan başka bir şey değil bunlar!" 8 Enfâl 31)

<sup>229</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, II, 308-309; Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 328.

<sup>230</sup> 52 Tûr 29; 54 Kamer 9.

<sup>231</sup> 38 Sâd 4; 6 En'âm 7; 27 Neml 13; 34 Sebe' 43 vd.

<sup>232</sup> ("Bu eski zamanlardan intikal eden büyüleyici bir sözdür! Bu, beşer sözünden başka bir şey değildir!" der." 72 Müddessir 24-25)

<sup>233</sup> Ebû Zehra, *el-Mu'cizetü'l-Kubrâ*, s. 82; Râfiî, *İcâzü'l-Kur'ân*, s. 126.

miş ise, o zaman Kur'an'ın üstünlüklerini nasıl anlayacaklardı?! Ayrıca bilmedikleri bir şeyi nasıl tasavvur edeceklerdi? Bunu onlardan istemenin mantıklı hangi gerekçesi olabilirdi? Bilmedikleri bir sahada nasıl olup da Kur'an onlara meydan okuyacaktı?!<sup>234</sup> Kaldı ki bu kabiliyetlerin, farkında olmadıkları bir tarzda ellerinden alındığına dair elimizde kesin kanıt olacak tarihi bir delil de mevcut değildir.<sup>235</sup>

Eğer sarfe varsa, o zaman ya bu Kur'an bizâtihi mu'ciz değildir, ya da Kur'an gibi mu'ciz olan başka metinler vardır. Oysa bunu söylemek mümkün değildir. Çünkü sarfenin o dönem ediplerini engellediğini bir an için kabul etsek bile, Kur'an öncesi döneme ait bir çok Arap şaheseri metinler için bunu iddia edemeyiz. Evvela tarihen zaten böyle bir iddia doğru olmaz, saniyen bu durumda Kur'an, önceki dönem metinlerine müsavi bir kelâm olmuş olur, i'câzi gündeme gelmezdi.<sup>236</sup> Oysa böyle bir metin mevcut olsaydı, bunlardan nazire olabilecek örnekler mutlaka bulup çıkartılırdı.<sup>237</sup> Böyle olmadığı gibi; şiirlerini yırtan şairlere, Kur'an'ın güzelliği karşısında hayranlıklarını gizlemeyen cahiliye önderlerine ve hakkı teslim eden Arap ediplerine bir çok kitapta rastlayabiliriz.<sup>238</sup> Öte yandan böyle bir iddia doğru olsaydı, en azından Arapların önceki döneme ait dil kabiliyetleri ile Kur'an sonrası dönemdeki dil kabiliyetleri arasında fark olur, gözle görülür bir düşüş yaşanırdı. İletişim aracı olan dil, normal ihtiyaçlarını dahi karşılamaya yetmezdi.<sup>239</sup> Cürcânî, bu tarz bir düşüncenin son derece vahim neticeler doğuracağını iddia eder: "[Eğer bu doğruysa] o zaman Arapların belâğat ve beyanda, nazım mükemmelliği ve lâfız güzelliğinde geriye gittiklerini söylemiş oluruz. Hafızalarında ve zihinlerinde bir eksilme yaşanmış, daha önce yapageldikleri bir çok şeyi kaybetmiş olurlardı. Söyledikleri şiirler, irad ettikleri nutuklar, daha önce onlardan hiç işitilmemiş bir tarzda bozuk olurdu. Daha önce onlar için son derece rahat ve geniş olan sahalardan, Kur'an sonrasında onlara dar gelmesi, akıp taşan kaynakların kuruyup yok olması, sahip oldukları imkân ve kabiliyetlerin yitip gitmesi gerekirdi. Peygamber şairlerinin, Peygamberi methetmek ya da müşriklere cevap vermek için söyledikleri şiirler, cahiliye dönemindeki şiirlerinden daha aşağı olur, Hz. Peygamber'in; "Söyle! Rûhu'l-Kudüs seninledir." diyerek Hassân'ı övdüğünü ifade eden rivayetine kuşkuyla bakılırdı."<sup>240</sup> Bu kadar kısa bir dönemde dil melekelerini yitirmeleri, aslında akıllarını da yitirmeleri demektir. Oysa böyle bir olay vâki değildir.<sup>241</sup> "O zamanlar belki de bu tür örnekler vardı. Ancak bu örnekler tarihte unutulup kaldı." da denebilir. Ancak bu durumda da bir tarihsel problem söz konusu olur. O günküler bu örnekleri, herhangi bir sebebe binaen, çıkartamamış olsalar bile, daha sonrakiler bunları çıkartırdı.<sup>242</sup> Hatta daha sonraları, dilin gelişmesine paralel olarak Araplar, daha mükemmel metinler ortaya koyulabilir, Hattâbî'nin dediği gibi, o zaman bir peygamber gelmesi de alken mümkün olurdu.<sup>243</sup> Kaldı ki *وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ* ifadesi, hem mevcutlar içerisinde var olan

<sup>234</sup> Cürcânî, *er-Risâletü's-Şâfiye*, s. 147.

<sup>235</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXI, 54; Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân*, II, 350.

<sup>236</sup> Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 219.

<sup>237</sup> ez-Zemlekânî, Kemâluddîn, *el-Burhânü'l-Kâşif an İ'câzi'l-Kur'an*, Tahkik: Ahmed Matlûb-Hatîce Hûdeysi, Bağdat 1394H., s. 53; el-Hûî, Ebu'l-Kâsım el-Mûsevî, *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Muessesetü'l-E'lamî, 3. Baskı, Beyrut 1974, s. 83; Ebû Zehra, *el-Mu'cizetü'l-Kubrâ*, s. 80; Draz, *En Mühîm Mesaj Kur'an*, s. 127.

<sup>238</sup> Bu konuda bir çok örneği bir arada göstermesi açısından Bkz. Keskiöğlü, *Kur'an Bilgileri*, s. 40-53, 198-206.

<sup>239</sup> Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 322.

<sup>240</sup> Cürcânî, *er-Risâletü's-Şâfiye*, s. 146.

<sup>241</sup> er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Nihâyetü'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İ'câz*, Tahkik: Ahmed Hicâzî es-Sekâ, el-Mektebetü's-Sekâfî, Mısır 1989, s. 56.

<sup>242</sup> Кулиев, *На Пути К Корану*, s. 266

<sup>243</sup> Hattâbî, *Beyânu İ'câzi'l-Kur'an*, s. 55.

hem de gelecekte çıkması muhtemel olan büyük edebiyatçıları, yani bütün bir insanlığı hedef alan küllî bir hitaptır.

Güzel bir tenkit de Zerkeşî'den gelir. Ona göre i'câz ilâhî bir engelleme ile gerçekleşmiş olsaydı, ki burada sarfe taraftarlarının konuyu Peygamber'in nübüvvetini ispat bağlamında kullandığını unutmayalım, o zaman Peygamber'in vefatıyla birlikte tehadî ayetlerinin de işlevini tamamlaması gerekirdi. Oysa İslam tarihinde Kur'an ile tehadînin kıyamete kadar geçerli olduğunda icmâ edilmiş olup, bunun aksini hiç kimse iddia etmemiştir.<sup>244</sup> Nitekim İbn Hazm, bu i'câzın günümüzde devam ettiğini ve bunun cumhur tarafından kabul edildiğini söyler.<sup>245</sup> Öte yandan tehadî ayetleri yalnızca nübüvvetin ispatı konusuyla da ilişkilendirilemez ki, sarfeye bir yol bulunabilsin. Hatta ayetlerin önemli bir kısmı Peygamber hakkındaki kuşkuları ya da inkârı değil, bizzat Kur'an'ın i'câzını hedef alarak gelmişlerdir.<sup>246</sup>

Râzî'ye göre eğer insanları bu Kur'an'ın bir benzerini getirmekten alıkoyan sebep ilâhî bir sarf olmuş olsaydı, o zaman böylesine fasih bir metin ile insanlar aciz bırakılmaz, aksine fesahat açısından daha aşağı seviyede bir metin ile insanlar aciz bırakılarak çok daha güçlü bir i'câz gerçekleştirilirdi.<sup>247</sup> Bu olmadığına göre, Kur'an bizâtihi mu'ciz bir kitaptır, belâğati ile eşsizdir.<sup>248</sup> Zaten diğer mucizelerde olmayan bir takım hususiyetler, Allah Teâlâ tarafından sadece Kur'an'a has kılınmıştır.<sup>249</sup> Tabresî bu eleştiriye önemli bir katkısı olacağına inandığımız şu görüşü de dile getirir: "Kur'an'ın i'câzı, belâğat ve fesahati şahsına münhasır bir nazm ile bir araya getirmesindedir. Belâğatin üç tabakası vardır: En üstteki tabaka mu'cizdir, orta ve alt tabaka ise mümkündür. Ayetteki tehadî ise en üst tabakada gerçekleşmiştir. Eğer i'câz yönü sarfe olsaydı, bu kadar belîğ bir söze ihtiyaç duyulmaz, en kekremsi bir ifadeyle bile bu sağlanırdı."<sup>250</sup> İbn Âşûr'a göre de Kur'an'ın i'câzı bizzat kendi belâğat ve fesahati iledir. Nitekim hükmü neshedilmesine rağmen metni Kur'an'da bâki olan ayetlerin mevcudiyeti [mana bir tarafa bırakıldığı için] Kur'an'ın belâğatindeki i'câza ve bu i'câzin sarfe ile olmadığına delildir.<sup>251</sup>

"Dil beşerin makdûrâtındandır, dolayısıyla beşer nazireye güç yetirir" demek de doğru olmaz. Çünkü hem kudret hem de makdûrât, kudretin [kudret sahibinin] farklılaşmasıyla farklılaşmaktadır. Aksi takdirde beşerin kudreti sahasına giren ya da girmeyen her kudreti ayırılmaz tek bir şey olarak görürüz. O zaman ölüleri de diriltilebilir, kayadan deve de çıkartabiliriz.<sup>252</sup> Hem Kur'an'ın, Arapların bilmediği bir dilde [ya da beşer dili haricinde yeni bir dille] gelmesi zaten anlamsız olurdu.<sup>253</sup> Kâdî Abdülcebâr'a göre

<sup>244</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 94; Bâkîllânî, *el-İntisâr*, s. 289-290; Abdülcebâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 587.

<sup>245</sup> İbn Hazm, *el-Fisal*, III, 16.

<sup>246</sup> Tabatabâî, *el-Mizân*, I, 69-70.

<sup>247</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XVII, 195; Hatîb, *İ'câzî'l-Kur'ân*, s. 366.

<sup>248</sup> el-Kâfiyecî, Muhammed b. Süleymân, *et-Teyisr fi Kavâidi İlmi'l-Tefsîr*, Tahkik: Nasr b. Muhammed el-Matrûdî, Dâru'l-Kalem, Şam-Dâru'r-Rifâî, Riyad1990, s. 164; Subhî, *Dirâse Felsefiyye*, I, 226.

<sup>249</sup> ("Bir Kur'an ki, onunla dağlar yürütülse veya onunla yer parçalansa veya onunla ölümler konuşturulsa (o yine bu Kur'an olurdu). Fakat emir bütünüyle Allah'ındır. İman edenler, kâfirlerden ümit kesip daha anlamadılar mı ki, Allah dileseydi, elbette insanların hepsine toptan hidayet buyururdu. O küfürde direnenlerin kendi sanatlarıyla başlarına musibet inip duracak, ya da yurtlarının yakınına konacak. Nihayet Allah'ın vaadi gelecek. Muhakkak ki, Allah vaad ettiği zamanı şaşırmasın." 13 Ra'd 31)

<sup>250</sup> Tabresî, *Mecmau'l-Beyân*, III, 124; Rummânî, *en-Nuket fi İ'câzî'l-Kur'ân*, s. 75. (Kimileri, Kur'an her tabakadan belâğat örneğine sahiptir der. Bkz. Hattâbî, *Beyânu İ'câzî'l-Kur'ân*, s. 26.)

<sup>251</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, I, 103-104.

<sup>252</sup> Bâkîllânî, *el-İntisâr*, s. 286-287.

<sup>253</sup> Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 385-386, 390-391.

sözler arasında, söyleyenine bağlı olarak elbette ki farklılıklar/üstünlükler vardır ve bu mânâda Kur'an en üstün sözdür. Ayrıca aczin mutlaka insanların aslâ güç yetirmeyeceği sahalarda olması da gerekmez. İnsanların pekâlâ muktedir oldukları sahalarda da kimsenin ulaşamayacağı olağanüstülükte işler ortaya konulabilir.<sup>254</sup>

"Hiç olmazsa kısa bir sürenin benzeri getirilemez mi?! Arap edebiyatındaki şaheser durumda olan bazı metinler neden Kur'an'daki kısa bir süre kadar belîğ olmasın?! Ya da Kur'an'da öyle sözler vardır ki bunlar bizzat başka insanlar tarafından söylenmiş, Kur'an'da ise bu sözler hikâye edilmiştir. O zaman neden bu sözler de aynı değerde mu'ciz olsun ki?!" denilebilir. Yahut; "Kur'an'ın en kısa sürelerinden birisinin dahi örneğinin getirilmeyeceği, şeklindeki meydan okumada, ayet, lâfız-mana bütünlüğü olan tek süre ile de meydan okumuştur. Dolayısıyla üç ayet kadar bir metinden oluşan bir meydan okumaya neden cevap verilemesin ki?! Aslında bu tür bir süreye denk bir şey yazılması aklen muhal değildir. Ancak burada bile bir imkânsızlıktan söz ediliyorsa demek ki ortada ilâhî bir engelleme vardır."<sup>255</sup> şeklinde bir iddiada da bulunulabilir. Ne var ki Kur'an'daki bazı ayetler bunu daha baştan reddetmektedir. Çünkü Allah Teâlâ daha en baştan, bir sürenin dahi benzeri getirilemez demiştir.<sup>256</sup> Bunu söylerken zaten lâfız-mana bütünlüğü öne çıktı ki, bu zaten Kur'an belâğatinin en önemli göstergelerindendir. Öyle ki, geçmişlerin sözlerinin Kur'an'da nakledildiğini öne sürenlere karşı ulema, mantıksal olarak bu tür ifadelerin de sadece mânâ itibarıyla başkalarına ait olduğunu, ifade biçimlerinin ise Allah'tan geldiğini söyleyerek cevap vermiştir.<sup>257</sup> Zaten tehadî ayetlerinde meydan okumanın muayyen bir süre ile yapılmadığı göz önüne alındığında açıkça görülmektedir ki, beyânî i'câz, aslında sadece belâgat ve fesahat ile gerçekleşen bir i'câz değildir. Yani sürelerin muhtevaları da önemlidir.<sup>258</sup> Zaten bu yüzden Kur'an'ın i'câzı, Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed gibi bir çok âlime göre lâfız-mana yönüyledir.<sup>259</sup> Hatta Seyyid Kutub'un daha önce geçen ifadeleri, tehadîdeki miktarların vazgeçilmez şartlar olarak öne sürülmesinin, ya da nüzul sıralamasında delil olarak kullanılmasının doğru olmadığını, Kur'an'ın o günkü şartlara göre meydan okuduğunu, aslında Kur'an'ın her tarafının mu'ciz olduğunu ve bunun da lâfız-mana birlikteliği ile olduğunu söylediğine işaret etmiştik ki, aynı kanatları biz de paylaşıyoruz.

Eğer i'câz Kur'an'ın kendisinde değil de sarfe de olsaydı o zaman mu'ciz olan Kur'an değil söz konusu bu mânâ olurdu.<sup>260</sup> İnsanlar da hayranlıklarını bu mânâyaya yöneltirlerdi.<sup>261</sup> Mesela Peygamber onlara; "Şu an mucizem, elimi başımın üzerine koymamdır." deyip de aynı şeyin muhatapları tarafından yapılamayacağını iddia etmesi buna benzer.<sup>262</sup> Böyle bir durumda insanlar, Peygamber'in elini başının üzerine koymasına değil, kendilerinin bunu yapamamasına hayret ederlerdi. Oysa Kur'an'ın i'câzı noktasında bunu söyleyemeyiz. Araplar onun fesahatine hayran olmuşlardır, bilemedikleri

<sup>254</sup> Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 214.

<sup>255</sup> Rızâ, *Teşîru'l-Menâr*, XI, 371.

<sup>256</sup> Rummânî, en-Nuket fi i'câzi'l-Kur'an, s. 111.

<sup>257</sup> Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 149.

<sup>258</sup> Tabatabâî, *el-Mizân*, I, 59-60; X, 64-65.

<sup>259</sup> Taştan, Osman, *İslâm Hukukunda Literalizm*, İslamî Araştırmalar, C. IX, Sayı: 1-4, Ankara 1996, s. 152.

<sup>260</sup> Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XVI, 219, 322-323; Umerî, *Mefhûmu'l-i'câzi'l-Kur'ânî*, s. 255; Zehra, *el-Mu'cizetü'l-Kubrâ*, s. 81.

<sup>261</sup> Hatîb, *i'câzü'l-Kur'an*, s. 366.

<sup>262</sup> Hattâbî, *Beyânu i'câzi'l-Kur'an*, s. 22-23.



bir mânianın gücüne değil.<sup>263</sup> Dolayısıyla Kur'an mucizesini, bir hissî mucize gibi gö-  
rek diğer mucizelere benzetmek doğru değildir. Su varken suyu içemeyen bir adam  
ancak aciz olabilir ve böyle bir acizde mazur olur. Bu adam zaten aciz olacağından,  
böylesine meydan okumaya gerek de yoktur. Yani hissî mucizelerde bir sarfenin oldu-  
ğunu söylemek mümkündür.<sup>264</sup> Bununla birlikte Kur'an, bir mazeret kabul etmeyecek  
şekilde beyânî i'câzını göstermektedir.<sup>265</sup>

Öte yandan Hûd ayetindeki "uydurma on sûre" kaydı, sarfeyi kabul edenler için  
oldukça ciddi bir karşı delildir. Çünkü buradaki uydurma kaydı, mânâ itibarıyla değil  
ancak lâfızla ilgili bir i'câza işaret etmektedir.<sup>266</sup> Burada مفتریات ifadesinin kullanılmış  
olması, lâfzen ve manen ona benzer bir örneğin zaten olamayacağını; hatta mânâsı  
olmayan ancak mükemmel bir lâfız ve fesahati olan on sûre benzeri bir numunenin de  
getirilemeyeceğini söylemektedir.<sup>267</sup> Nitekim Câhız da Hûd ayeti inene kadar i'câzın  
söz diziminde de var olduğunun bilinmediğini, bu ayet indikten sonra Kur'an'ın söz  
dizimlerinde de bir i'câz olduğunun anlaşıldığını söyler.<sup>268</sup> Hatta kanaatimizce nüzul  
dönemindeki meydan okuma sadece belâğat ile olmuştur. Ancak nüzul dönemi son-  
rası hem nazım hem de muhteva ile meydan okunmuştur. Öte yandan Bakara sûre-  
sinde, özellikle "Muhammed gibi birisinden" kaydının bulunması da siyak ile mânidar bir  
boyut kazanmaktadır. Bu ayetler de geçmiş kavimleri örnekleyen ayetlerin ardından  
gelmiştir ki, Muhammed gibi ümmî birisinin böyle bir bilgiye sahip olması mümkün  
değildir. O halde onun gibi birisinden bu tür bilgilerin gelmesi, başlı başına mucizedir  
zaten.<sup>269</sup> Yani belâğat ve nazımın yanı sıra gayba dair bir i'câz da vardır burada.<sup>270</sup> Bu da  
insanların bilmeye güç yetiremeyecekleri bir alandır. Nitekim Kur'an'ın gayba dair  
bilgiler içermesi, Nazzâm'ın da kabul ettiği bir i'câzdır ve belki de onu sarfeye götüren  
nedenlerden biridir. Ayrıca sarfeyi reddeden âlimlerin çok büyük bir kısmı da gaybî  
bilgilerin varlığını bir i'câz vechi olarak öne çıkartırlar. Oysa sarfeyi bir i'câz vechi  
olarak kabul etse de, mutlak sarfe anlayışını eleştiren Kâdî Abdülcebbar, bu noktada  
bizce daha tutarlı bir çizgidedir ve i'câzü'l-Kur'ân'ın gaybî haberlere esaslanarak  
delillendirilmesini kabul etmemektedir. Ona göre gayba dair hiçbir haberin bulunma-  
dığı bir çok sûre vardır ve bunlar da diğerleri kadar mu'cizdir.<sup>271</sup>

## NETİCE

Sarfe düşüncesi, ulemadan kimisine göre İslam dünyasında i'câzü'l-Kur'ân üze-  
rindeki çalışmaların çok daha geniş bir şekilde yayılmasının önünü kesmiştir.<sup>272</sup> Bu  
anlayışa sahip i'câz araştırmacıları, maalesef Mu'tezile'ye karşı objektif yaklaşabilen  
insanlar değildir. Çünkü bize göre belki de sarfe iddiaları, i'câz çalışmalarının başla-

<sup>263</sup> Zemlekânî, *el-Burhânu'l-Kâşif*, s. 53; Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz*, s. 56.

<sup>264</sup> Hatîb, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 186.

<sup>265</sup> Râfî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 125; Rummânî, *en-Nuket fi İ'câzi'l-Kur'ân*, s. 109.

<sup>266</sup> Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I, 193.

<sup>267</sup> Kâsimî, *Mehâsinu't-Te'vîl*, IX, 420; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XVII, 195; Hâlidî, *el-Beyân fi İ'câzi'l-Kur'ân*, s. 67.

<sup>268</sup> Câhız, *Resâil Kelâmiyye*, s. 155.

<sup>269</sup> Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, I, 194; XI, 370.

<sup>270</sup> Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, s.6, 272, 285.

<sup>271</sup> Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, 199, 220-221, 318.

<sup>272</sup> Râfî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 125.

masına sebep olduğu gibi bu sahada eser kaleme alanların zihin dünyalarını daha geniş ve orijinal düşünme noktasında kıskırtmıştır.<sup>273</sup>

Konuyu biraz daha içselleştiren ve kendince [mutlak] sarfe anlayışını kabul edemeyen Zerkânî gibi âlimler, İslam ulemasından İsferyânî, Nazzâm ve Murtazâ gibi büyük insanlara böyle bir hayretâmiz iddianın nispet edilmesini şüpheli bulur. Ona göre bu tür isnatlar, İslam düşmanlarının bir entrikasından başka bir şey değildir.<sup>274</sup> Ancak bu düşüncenin yaygın olarak tartışılması ve adı geçen ulemanın dışında da savunucuları olması, bize göre Zerkânî'nin iyi niyetle ortaya koyduğu bu düşüncesinin pek tutarlı olmadığını göstermektedir. Sarfenin İslam dışı bir kaynağa nispeti tartışılabilir bir mesele olsa da, İslam coğrafyasında bu düşüncenin hiç gündeme gelmediğini söylemek doğru değildir. İslam dünyasının tartıştığı her netameli konuyu harice nispet etmek de bilimsel olmaz. Çünkü İslam mezheplerinin doğuşu ve ilk dönem tartışmalarının dış kaynaklı olduğu iddiası, İslam'ın dış tesirlere son derece açık bir savunmasız din olduğunu iddia etmek olur ki, bu doğru değildir. Bizce bunların oluşmasında kendi kaynaklarımızın ve düşünce tarzlarımızın büyük ölçüde tesiri olmuştur.<sup>275</sup>

Fiillerinde kula mutlak özgürlük veren bir düşünce ekolünden gelen Nazzâm'ın, nasıl olup da sarfe nazariyesini ortaya attığını anlamak oldukça zordur. Ancak konuyu bir i'câzû'l-Kur'ân bahsi olarak değil de, isbâtü'n-nübüvve meselesi olarak ele alması, aslında işin gerçek sebebini de bize açıklamaktadır. Bununla birlikte konuyu aynı mecrada ele alan diğer Mu'tezilîler de olmuş, fakat mutlak sarfeye karşı çıkmışlardır. Dolayısıyla meselenin, ele alındığı bağlama göre şekillendiğini kabul etsek de, mutlak bir sarfe fikrine gitmek için bunun geçerli bir sebep olduğunu söyleyemeyiz.

Nazzâm'ın ilk defa ortaya attığı ve Câhız'ın olgunlaştırdığı sarfe, daha sonra, aslında İslam dünyasının genelinde bir şekilde kabul görmüş bir anlayıştır. Kanaatimizce Kur'an'ın beyânî i'câzına halel gelmesinden korkan ulema, meseleyi bu tür bir yaklaşımla ele almaktan kaçınmış, ya da en azından bu görüşlere satır aralarında yer vermişlerdir. Bir çok meselede olduğu gibi bu konuda da taraflı bazı araştırmacıların, konuyu başka boyutlara çeken tartışmaları, maalesef sarfenin son derece menfi bir anlayış olarak yansımalarına sebep olmuştur. Bize göre mutlak bir sarfe anlayışını, Kur'an'ın tek ya da en önemli i'câz vechi olarak öne sürmek mümkün değilse de; Câhız, Rummânî, Kâdî İyâz vb. ulemanın savunduğu türden bir dolaylı sarfeyi, Kur'an'ın diğer i'câz yönlerine benzer tarzda bir i'câz vechi olarak görmek son derece makuldür.

<sup>273</sup> Zehra, el-Mu'cizetü'l-Kubrâ, s. 82.

<sup>274</sup> Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, II, 354.

<sup>275</sup> Şimşek, *el-Câhız ve Eserleri*, s. 38-39.

# MU'TEZİLE MEZHEBİNE EHL-İ SÜNNET'İN İSNÂDI: 'KİRÂATLAR, TEVKÎFÎ DEĞİL; İCTİHÂDÎDİR' -Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi-

Mehmet DAĞ\*

## **IMPUTATION OF AHL AL-SUNNAH TO AL-MU'TAZILAH: 'VARIANT READINGS DIDN'T BASE ON DIVINE AUTHORITY; BUT PERSONAL OPINION'**

### **-Inquiring For An Imputation in Private of al-Zamakhshari-**

Some classical Ahl al-Sunnah scholars and some modern authors claim that al-Mu'tazilah, especially Zamakhshari adopt that variant readings had based on personal opinion (al-ichtihadi). They also present those claims as depending on above-mentioned basic claim: 'Mu'tazilah and Zamakhshari hadn't considered al-rasm al-Mushaf and had preferred al-qiraat al-shazza to al-qiraat al-mutawatira and had given precedence to Arabic language and rethoric rather than naql and had gone beyond the limit in criticism of variant readings and had used variant readings for supporting their own views. In this article, after we gave those claims, we presented Mutazilah's qiraat views with their terminology and theoretical approaches and practical usings in private of Zamakhshari. Finally, we will try to inquire those claims as taking into above-mentioned subjects and taking into consideration their backgrounds.

## **Giriş**

Çalışmamız, Ehl-i Sünnet âlimlerinden bir kısmının ve bunların izini süren bazı çağdaş yazarların, bazen genel olarak Mu'tezile, bazen de özel olarak Zemahşerî'ye kırâat alanında yönelttikleri itirazları ve eleştirileri tespit edip, bunları eleştirilen kesimin kendi kaynaklarından özellikle Zemahşerî'nin *Tefsîr*'inden; bir anlamda kendi ifade ve verilerinden hareketle sorgulamayı; objektif bir duruşla tahlil etmeği amaçlamaktadır.

\* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. muhammeddag@hotmail.com

(Çalışmamızı eleştirip görüşleriyle katkıda bulunan Prof. Dr. Sadık Kılıç, Prof. Dr. Mevlüt Özler, Yrd. Doç. Dr. Zeki Yıldırım hocalarına; kadim dostum Dr. Ömer Kara'ya teşekkürü bir borç bilirim.)

Çalışmamızda şu sorular cevaplanacaktır: Bazı Ehl-i Sünnet âlimlerinin, kırâatların ictihâdî olduğu şeklindeki Zemahşerî'ye nispet ettikleri iddia gerçek midir? Ehl-i Sünnet âlimleri, 'ictihâdî' veya 'ihtiyarî' kavramlarının içini nasıl doldurmaktadır? Bunlarla, Zemahşerî'nin kırâatları uydurduğu mu söylenmek istenmektedir yoksa nakille gelen kırâatlar arasında bir tercihe mi vurgu yapılmaktadır? Tercih yapan sadece Zemahşerî midir? Kırâat âlimleri ve tefsirciler tercih yapmıyorlar mı? Eleştirilen kırâatları, Ehl-i Sünnet'ten daha şedîd bir şekilde eleştirenler var ise bunu nasıl anlamlandırmalıyız? Bir kısım Ehl-i Sünnet âliminin, Zemahşerî'ye yönelttikleri 'resm-i Mushaf'a itibar etmediği şeklindeki iddia, haklı bir iddia mıdır? Dile, iddia edildiği gibi, öteki iki kriteri yok sayan bir fonksiyon yüklüyor mu? Kırâatları dil açısından öteki kırâat âlimleri, hüccetlendirmiyorlar mı, dahası eleştirmiyorlar mı? Yine iddia edildiği gibi, Zemahşerî, şâzz kırâatları mütevâtirin önüne geçiriyor mu? Kırâat düzleminde eleştirel duruş itibarıyla Zemahşerî, gerçekten hiçbir sınır tanımıyor mu? Diğer yandan kırâatlardan i'tizâle yol arıyor mu? Zemahşerî'nin, tefsîrinde kırâat açısından terminolojik bir yapılanması söz konusu mu? Üç kriter bağlamında tefsîrine yansıyan ve ötekiler tarafından göz ardı edilen sarîh ifadeleri var mıdır? Zemahşerî, tefsîrinde kırâatları hangi amaçlar için ve nasıl kullanmaktadır? Ehl-i Sünnet'in Zemahşerî'yi eleştirmesinde 'Mu'tezilî' olmasının rolü var mıdır? Ehl-i Sünnet, mezhep taassubuna düşmekte midir? Ve nihâyet gerçekten Zemahşerî, *onların tanımladığı formata uymakta mıdır yoksa ortada bir yanlış anla(t)ma mı veya maksadı aşan bir tanımlama mı vardır?*

Çalışmamızın metodunu ve çerçevesini şu şekilde sunmak mümkündür: Öncelikle iddia sahiplerinin iddialarını sunacağız. İkinci bölümde Mu'tezile'nin kırâat alanında belki tek ve en geniş kaynak eseri *Keşşâf*'ından Zemahşerî'nin kırâat yaklaşımını ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız. Bu bağlamda Zemahşerî'nin 'terminolojik' açıdan nerede durduğunu; teorik olarak genel anlamda kırâata nasıl yaklaştığını; bir anlamda kırâat ulemâsının kırâatların belirlenmesinde kendisine müracaat ettiği kırâat kriterlerine (nakil, resm-i Mushaf ve dil) önem verip vermediğini göstermeye; ve nihâyet kırâat farklılıklarını tefsîrinde pratik olarak kullanan müellifin kırâatı kullanım şekillerini kategorik olarak tahlil etmeye çalışacağız. Üçüncü başlığımızda ise, Zemahşerî ile birlikte öteki Mu'tezilî müelliflerin (Rummânî, Kâdî Abdülcebbar) kendi eserlerinden hareketle gerek nakil ve gerekse resm-i Mushaf ile ilgili çizeceğimiz teorik çerçeveyi de desteğimize alarak, söz konusu iddiaları -Sünnî kırâat ve tefsîr ulemâsının ifade ve uygulamalarıyla karşılaştırarak- sorgulamayı deneyeceğiz. Ayrıca bu bağlamda en az bunun kadar önem verdiğimiz -bu iddiaların altında yatan- temel öncülleri ve sâikleri tahlil edeceğiz.

Ehl-i Sünnet âlimlerine baktığımızda kırâat bağlamında Mu'tezile'yi eleştirirken karşılına aldıkları şahıs, hep Zemahşerî olmuştur. Bir başka deyimle onu Mu'tezile ile özdeşleştirmişlerdir. Bir şahsın eleştirilmesiyle bir mezhebi bütünüyle tanımlamanın ne derece doğru olduğu tartışılır olmakla birlikte biz de, bu tavrı objektif bir duruşla çalışmamıza yayacağız. Dolayısıyla çalışmamızda Mu'tezile mezhebinden kırâat bağlamında Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı merkeze alınacaktır. Bu meyanda, kısıtlı da olsa, gerek Rummânî'nin, gerekse Kâdî Abdülcebbar'ın çeşitli eserlerinden tespit ettiğimiz malzeme, destekleyici unsur olarak kullanılacaktır. Böylece Zemahşerî özelinde Mu'tezile'nin görüşleri netleştirilecektir. Bu yüzden de metin içerisinde çoğunlukla Zemahşerî'nin ismine vurgu yapılacaktır.

## I. EHL-İ SÜNNET'İN KİRÂATLAR KONUSUNDA ZEMAHŞERÎ TANIMLAMASI VE ELEŞTİRİ NOKTALARI

Genelde Mu'tezile, özelde ise Zemaşşerî'nin, kırâatlar konusunda bir kısım Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından eleştirildiği bazı konular mevcuttur. Bu bölümde, bu eleştiri noktalarının tasnifi yanında salt bir fotoğraf çekerek bir takım belirlemelerle yetineceğiz.

### 1. Kırâatların İctihâdî Olduğunu Savundukları İddiası

Mu'tezile'ye ve özellikle Zemaşşerî'ye yöneltilen eleştirilerin başında "kırâatların ictihâdî veya ihtiyârî olduğunu savundukları" iddiası gelmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu iddiayı, klâsik Ehl-i Sünnet ulemâsından Ebû Şâme Abdurrahmân b. İsmâil el-Makdîsî (v. 665), İbn Müneyyir Nâsiruddîn Ahmed b. Muhammed (v. 683), Nizâmüddîn Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî en-Nisâbü'rî (v. 728), Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endülûsî (v. 754), Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah Zerkeşî (v. 794), İbn Cezerî Muhammed b. Muhammed (v. 833), Celâleddîn Süyûtî (v. 911), Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdâdî (v. 1093), Şihâbüddîn Seyyid Mahmûd Âlûsî (v. 1270), Cemâlüddîn Muhammed Kâsimî (v. 1332), Muhammed Abduh gibi şahıslar dillendirmektedir. Çağdaş zamanlarda ise Arap dünyasından Muhammed Hüseyin Zehebî, Lebîb Sa'îd, Şa'bân Salâh Hüseyin, Muhammed Ali Hasan Abdullah, Abdülâl Sâlim Mükrem; Türkiye'de de İsmail Karaçam ve Mehmet Ünal bu iddiaları devam ettirmişlerdir. Burada dikkat çekmemiz gereken en önemli nokta, şudur: Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mu'tezile'nin ve özellikle de Zemaşşerî'nin bu görüşe sahip olduğunu net bir şekilde ortaya atan ve her fırsatta vurgu yapan şahıs, özellikle Zemaşşerî'nin eserindeki i'tizâlî görüşlerini tespit edip eleştirdiği *Kitâbü'l-İntisâf fî mâ Tazammenehu el-Keşşâf mine'l-İ'tizâl* adlı eseri yazan İbn Müneyyir'dir. O, eserinin çeşitli yerlerinde sıkça Zemaşşerî'nin "kırâatı, semâ ve nakle değil, kâr'ın görüşüne havale ettiğini" iddia etmektedir. Sonraki ulemâ ise, hem onun fikirlerini basamak yapmışlar, hem de geliştirmişlerdir.

Yukarıda adı geçen ulemâ, Zemaşşerî'ye isnad ettikleri iddialarını şu âyetlerdeki kırâatlar üzerinden yapmaktadırlar: En'âm, 6/137'deki (زين - قتل - اولاد - شركاء), Bakara, 2/6'daki (أندرتهم), Bakara, 2/26'daki (بعوضة), Bakara, 2/34'teki (للملائكة اسجدوا); Bakara, 2/128'deki (أرنا), Bakara, 2/284'teki (يغفر لمن); Nisâ, 4/1'deki (أرحام); Tevbe, 9/12'deki (أئمة); Kehf, 18/44'teki (حق); Şuarâ, 26/176'daki (أصحاب الأيكة); Sebe, 34/9'daki (بخسف بهم); Hâkka, 69/29'daki (سلطانيه); İnsân, 76/4'teki (سلاسل) ifadelerindeki kırâatlar. Şimdi bu kırâatları merkeze alarak yukarıdaki ulemânın bu konudaki görüşlerini genel nitelikleriyle görmeye çalışalım.

Bu kırâatlar içinde, üzerinde sanki de ittifak edilmiş gibi En'âm, 6/137'deki (زين - قتل - اولاد - شركاء) kelimeleri üzerindeki farklı okumayla ilgili olarak, Zemaşşerî'nin yaptığı eleştirilere binaen yukarıdaki müelliflerden bir çoğu, ilgili iddiayı dillendirmektedirler. Âyetteki iki farklı okuma, şöyledir: Cumhûrun (İbn Âmir'in dışındaki 6 imâmın) kırâatı, "زَيْنَ لَكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم", şekildedir ki "zeyyene" kelimesi, ma'lûm; "katl", muzâf ve "evlâd", muzâfun ileyh; terki (katle evlâdihim) mef'ûl; "şürekeâ" ise fâ'il olarak okunmaktadır. İbn Âmir'in kırâatı, şöyledir: "زَيْنَ لَكثير من... زَيْنَ لَكثير من...". Burada ise, fiil "züyyine" şeklinde meçhûl; katl kelimesi

muzâf; *şürekâ*, muzâfun ileyh; *evlâd*, mef'ûl; *katl* ve *şürekâ* terkibi ise nâib-i fâ'il olarak tilâvet edilmektedir.<sup>1</sup>

Âyeti, cumhûrun kırâatına göre anlamlandıran Zemahşerî, İbn Âmir'in bu kırâatında *evlâd* kelimesinin muzâf (*katl*) ile muzâfun ileyh (*şürekâ*) arasına girmesinin dilsel açıdan yanlış olduğunu şöyle ifade eder: "*Zarf olmaksızın muzâf ile muzâfun ileyhin arasını fasletmek, şiirde zaruret halinde olsa bile, çirkin ve merdûd sayılmıştır... Peki bu nesirde, hele hele nazımın güzelliği ve yüceliği ile muciz olan Kur'ân'da nasıl mümkün olur?...*"<sup>2</sup>

Zemahşerî'nin bu eleştirisinden hareketle, ilk olarak kırâat âlimi Ebû Şâme, tafsil olayına Ahfeş'in bir beytini şahit göstererek, dilde bunun mevcut olduğunu ifade etmekte, şairin beytinin ve benzeri kanıtların, bu eleştiriyi yapanı kınadığını vurgulamakta ve kırâatın nakle dayandığını ifade ederek, zımnen Zemahşerî'nin bu kırâatı ictihâdî bir yöntemle değerlendirdiğini îmâ etmektedir.<sup>3</sup> İbn Müneyyir, işi biraz daha ileri götürerek Zemahşerî'nin '*kırâatın nakil değil, ictihâd ile sabit olduğunu vehmettiğini/sandığını*' şu ifadeleriyle netleştirmektedir: "... O (Zemahşerî), yedi vecih imâmlarından, kurrâdan her birinin, bir kırâatı (harf) sema ve nakil yoluyla değil; kendi ictihâdıyla okuduğunu tahayyül etmektedir. ... Bütün bunlar, gördüğünüz gibi, Zemahşerî'nin 'İbn Âmir, bu kırâatını kendi görüşüne göre okumuştur' şeklindeki yanılığsıdır. Doğrusu ise bunun aksidir..."<sup>4</sup> Müellif, kırâatın nakle dayanmasının "sahîh bir akîde" olduğunu; "İbn Âmir'in lahn yaptığına dair Zemahşerî'nin ve benzerlerinin sözünün bir kıymeti olmadığını, ... Sonuçta Zemahşerî'nin, kırâatın nakle dayanmaksızın ictihâd ile sabit olduğunu zannettiğini ..." <sup>5</sup> söylemektedir. Nizâmüddîn Hasan Nisâbü'rî de, benzer sözleriyle İbn Müneyyir'e eşlik etmektedir.<sup>6</sup>

Ebû Hayyân ise, daha da ileri giderek, Zemahşerî'yi "*kırâat inkârcısı, kötü niyetli, nahiv câhili*" gibi alaycı ve küçük düşürücü ifadelerle tanımlayıp, aynı iddiayı şöyle dillendirmektedir: "*Arap dilinde benzeri bulunan ve sarih Arapça olan mütevâtir kırâatı reddeden ve nahiv alanında zayıf olan şu yabancı adama şaşarım. Aynı şekilde doğuda ve batıda Allah'ın kitabını nakletme hususunda ümmetin tercih etmiş olduğu kırâat imâmları hakkında kötü niyetli olan şu adama şaşarım.*"<sup>7</sup>

Kırâat ilminin önemli isimlerinden olan İbn Cezerî, Zemahşerî'nin yaptığı şey'den Allah'a sığınarak aynı iddiayı 'haram' nitelemesiyle netleştirmektedir: "*Gerçek, Zemahşerî'nin söylediğinin dışında bir şeydir. Kur'ân kırâatının ictihâd ve kârînin kendi arzu ve isteği ile var olmasından Allah'a sığınırım. Bir Müslüman için nakil olmaksızın sadece yazıda var olana istinaden bir kırâatı okumak helâl olur mu?*"<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Bkz. İbn Cezerî, Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*, tah.: Ali Muhammed Dabbâğ, Beyrut, ts., II, 263; İbn Hâleveyh, Hüseyin b. Ahmed, *el-Hucce fi'l-Kırâati's-Seb'*, tah.: Beyrut, 1996, s. 150-151; İbn Zencele, Abdurrahmân b. Muhammed, *Huccetü'l-Kırâat*, tah.: Said el-Efgânî, Beyrut, 1979, s. 273; Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed, *İthâfu Fudalâ'i'l-Beşer bi'l-Kırâati'l-Erbe'ate Aşer*, tah.: Şa'bân Muhammed İsmâil, Beyrut, 1987, II, 32-33; İbn Mücâhid, Ebûbekir b. Ahmed, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kırâat*, tah.: Şevkî Dayf, Kahire, ts., s. 270; İbn Meryem, Nasr b. Ali, *el-Kitâbü'l-Mûdah fi Vücûhi'l-Kırâat ve İleliha*, tah.: Ömer Hemedân el-Kubeyfî, Mekke, 1993, I, 505-507.

<sup>2</sup> Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, Beyrut, ts., II, 42. Diğer örnek için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 132.

<sup>3</sup> Ebû Şâme, Abdurrahmân b. İsmâil, *İbrâzi'l-Me'ânî min Hırzi'l-Emâni*, tah.: İbrâhim Atve İvâz, Mısır, ts., s. 464.

<sup>4</sup> İbn Müneyyir, Ahmed b. Muhammed, *el-İntisâf fîmâ Tazammenehu'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl*, (*Keşşâf*'ın hâmişinde), Beyrut, ts., II, 41.

<sup>5</sup> İbn Müneyyir, *İntisâf*, II, 42.

<sup>6</sup> Nisâbü'rî, Nizâmüddîn Hasan, *Çarâibü'l-Kur'ân ve Rağâibü'l-Furkân*, tah.: İbrâhim Atve İvâz, Mısır, 1962, VIII, 37.

<sup>7</sup> Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endülüsî, *el-Bahrü'l-Muhîr*, Riyad, ts., IV, 230.

<sup>8</sup> İbn Cezerî, *Neşr*, ts., II, 263.

Âlûsî ise, İbn Müneyyir'den özetleyerek aldığı ifadeleri<sup>9</sup> hakaretlere, beddualara bulandırarak ve teolojik boyuta taşıyarak sunmaktadır: "Zemahşerî, bazı câhillerin ileri sürdüğü gibi, yedi kırâat imâmının kırâatlarını nakle ve semâa dayanarak değil de kendi ictihâd ve tercihlerine göre okuduklarını tahayyül etmektedir. Yedi kırâat, Hz. Peygamber'den cümleten ve tafsilen tevâtür yoluyla gelmiştir. Bu yedi kırâattan birini hatalı görmek, Peygamber'i, hatta Allah'ı hatalı saymak anlamına gelir."<sup>10</sup>

"Kırâatların kaynağı semâ değil, ictihâddır görüşünü savunanlar" diye özel bir başlık açmış olan Kâsimî, bu başlık altında sadece Zemahşerî'yi konu edinmiş, Keşşâf'da yer alan bazı mevzuların, kırâatların temelini, imâmların/kârlilerin ictihâdı olduğu izlenimini verdiğini belirtmiştir. Sunduğu örneklerden biri de, İbn Âmir'in ilgili kırâatıdır.<sup>11</sup>

Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, İbn Âmir'in kırâatı ile ilgili Zemahşerî'nin ifadelerinin oldukça çirkin ve kötü olduğunu şöyle ifade etmektedir: "Bu tür yaklaşımlara iltifat edilmez. Çünkü bu görüş, büyük imâmlardan sâdır olmasına rağmen mütevâtir kırâatı ayıplamaktadır/ta'n etmektedir... İbn Âmir'in kırâatı, rivâyet ve nakil açısından sahîh olduğu gibi dilsel açıdan da sahîhtir."<sup>12</sup>

Muhammed Abduh, Zemahşerî'nin İbn Âmir'in kırâatını eleştirmesinden veya inkâr etmesinden dolayı ta'n edildiğini ve neredeyse küfürle ithâm edildiğini söyleyip kendisi de eleştirmektedir.<sup>13</sup> M. Zâhid el-Kevserî de, İbn Âmir'in kırâatını eleştirmesinden dolayı Zemahşerî için "Allah'tan aף dilemektedir."<sup>14</sup>

Ulemânın ilgili iddiayı ifadelendirdikleri diğer bir kırâat da, Bakara 284. âyette (فيغفر لمن يشاء) geçen "يَغْفِرُ لِمَنْ" ibaresindeki kırâattır. Bu kelime, "يَغْفِرُ" ve "يَغْفِرُ" şeklinde okunmaktadır.<sup>15</sup> Zemahşerî'nin eleştirisine konu olan ve bu yüzden de bazı âlimler tarafından 'ictihâdî tavır' sergilediği şekilde suçlanmasına sebep olan kırâat, Ebû Amr'ın "يَغْفِلُن" şeklindeki (ra harfinin lâm harfine idğâm edildiği) kırâatıdır.<sup>16</sup> Zemahşerî, ilgili kırâat hakkında "ra harfini lâm harfine idğâm eden kimse, büyük bir hata yapmıştır. Bunu, Ebû Amr'dan rivâyet eden kişi ise iki defa hata yapmıştır. Birinci hatası, lâhn yapması; ikincisi de dili çok iyi bilen Ebû Amr'a bu kırâatı nispet etmesidir."<sup>17</sup>

İlginçtir, İbn Müneyyir'in bu kırâat bağlamında Zemahşerî'ye bir lâfı yoktur. Ama Ebû Hayyân, Ebû Amr'ın bu kırâatına dair Zemahşerî'nin yukarıdaki eleştirilerinden hareketle, böyle bir kırâatın nahivciler arasında ihtilâflı olduğunu itiraf ediyorsa da, yine de, ictihâdîlik iddiasını "kurrâyı ta'netme ve Basralılara yüklenme" çerçevesinde ön plâna çıkarmaktadır: "Zemahşerî'nin bu kırâatı hatalı görmesi, onun kurrâyı ta'n etme alışkanlıklarındandır... Bu mesele, ihtilâflı olmakla birlikte, kurrânın hata yaptığına inanmak, bu konuda yetersiz olduklarını kabul etmek ve idğâm ile ihfâyı tefrik edemediklerini söylemek câiz değildir. Arap dili, sadece Basralıların naklettikleri ile sınırlı değildir. Kırâatlar da Basralıla-

<sup>9</sup> Krş. İbn Müneyyir, İntisâf, II, 41-42; Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd, Rûhu'l-Me'âni fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesâni, Beyrut, ts., VIII, 33.

<sup>10</sup> Âlûsî, Rûhu'l-Me'âni, VIII, 33.

<sup>11</sup> Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn, Mehâsinü't-Te'vîl, Mısır, 1957, I, 303.

<sup>12</sup> Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer, Hızânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübbâbi Lisâni'l-Arab, Beyrut, ts., II, 254-255.

<sup>13</sup> Abduh, Muhammed-Rıza, Reşid, Tefsiri'l-Menâr, Kahire, 1959, VIII, 125.

<sup>14</sup> Kevserî, Muhammed Zahid, Makâlâtü'l-Kevserî, Kahire, 1372, s. 7. Ayrıca bkz. Kara, Ömer, "Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin Tefsirle İlgili Bazı Makalelerinin Tanıtımı", EKEV Akademi Dergisi, cilt: 1, sayı: 4, Ankara, 1999, s. 167, 169.

<sup>15</sup> Cezm ile İbn Kesîr, Nâfi, Ebû Amr, Hamza, Kisâi; ref ile Âsım ve İbn Âmir okumaktadır. Bkz. İbn Mücâhid, Seb'a, s. 195.

<sup>16</sup> Bkz. Dimyâtî, İthâf, I, 461.

<sup>17</sup> Zemahşerî, Keşşâf, I, 171.

rnın bildikleri ve naklettikleri şeylere uygun gelmek zorunda değildir..."<sup>18</sup> Âlûsî de, Ebû Hayyân'dan aldığı ifadeleri<sup>19</sup> aynen verir.<sup>20</sup>

*Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü* adlı tezin sahibi Mehmet Ünal da, Zemahşerî'nin ilgili görüşlerini şöyle yorumlamaktadır: "Demek oluyor ki Zemahşerî, Ebû Amr'ın bu okuyuşunun Hz. Peygamber'e nispetini de uzak bir ihtimal olarak görmektedir."<sup>21</sup> Ona göre, "bu okuyuş şekli, kârnin kendi tercih ve ictihâdının bir ürünü olmalıdır. Halbuki gerek İbn Âmir ve gerekse Ebû Amr ve diğer kurrâ bu konuda kesinlikle şahsî kanaat kullanmamaya itina göstermiş kimselerdir."<sup>22</sup> Zemahşerî'nin tenkitlerini ise, kendince şöyle temellendirmektedir: "...kırâatların, Hz. Peygamber tarafından bu şekilde okunduğu kanaatinin Zemahşerî'de oluşmaması nedeniyedir..."<sup>23</sup>

Bir diğer kırâat, Kehf, 18/44. âyette (هٰنَالِكِ الْوَالِيَةِ لِلّٰهِ الْحَقُّ) geçen "الحق" kelimesidir. Kelimeyi, İbn Keşîr, Nâfi, İbn Âmir, Âsim, Hamza cerr ile; Ebû Amr ve Kisâî ise ref ile okumaktadırlar.<sup>24</sup> Kelime, nasb haliyle şâzz olarak da okunmaktadır<sup>25</sup> ki Zemahşerî'nin eleştirildiği ve iddianın mahalli olan kırâat de budur. Zemahşerî, *anlamı pekiştirdiği gerekçesini ileri sürerek "hakk" kelimesinin nasb okunuşunun güzel ve fasîh olduğunu* belirtmektedir.<sup>26</sup>

İbn Müneyyir'in, "الحق" kelimesiyle ilgili Zemahşerî'nin Mu'tezilî bir şahsa nispet ederek verdiği, fasîh ve güzel kırâat olarak nitelediği nasb vechini reddetme bağlamında aynı iddia ile taçlandırdığı şu ifadeleri dikkati çekmektedir: "*Zemahşerî, kırâatların fusahânın görüşüne, buleğânın ictihâdına havale edildiğini vehmettirmektedir... Bu, büyük bir çirkinliktir. Gerçek ise, bir kişi için ancak, nakil yoluyla aldığını okumasının câiz olduğudur...*"<sup>27</sup> Kâsimî de, daha önce sözünü ettiğimiz "*Kırâatların kaynağı semâ değil, ictihâddır görüşünü savunanlar*" diye açmış olduğu başlık altında bu kırâat örneğiyle de Zemahşerî'yi aynı iddiayla suçlamakta, nakle sitayişle vurgu yapmaktadır.<sup>28</sup> Bu kırâat bağlamında Ebû Hayyân ve Âlûsî'nin, Zemahşerî'yi eleştirmemeleri de dikkatlerden kaçmamaktadır.

Hâkka sûresi 29. âyette (هٰلِكَ عَنِّي سُلْطٰنِيَةٌ)<sup>29</sup> geçen "سُلْطٰنِيَةٌ" kelimesinin sonundaki ha harfinin Muşhaf'a uygun olarak, vasl ve vakf hâlinde isbat edilmesi ile ilgili Zemahşerî'nin değerlendirmesinin şaşılacak bir durum olduğunu belirten İbn Müneyyir, şunları kaydetmektedir: "*Gerçek inanış, kırâat-ı seb'anın en ince ayrıntısına kadar Peygamber'den tevâtüren nakledildiğidir... Böyle bir şeyi (yani Mushaf'ı*

<sup>18</sup> Ebû Hayyân, *Bahîr*, II, 362.

<sup>19</sup> Krş. Ebû Hayyân, *Bahîr*, II, 362- Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî*, III, 66.

<sup>20</sup> Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî*, III, 66.

<sup>21</sup> Ünal, Zemahşerî'nin "ورأوه عن ابى عمرو عنطى مرتين لانه يلحن وينسب الى اعلم الناس بالعربية" ifadesindeki Arapça'yı en iyi bileni -bir zühul eseri olsa gerek- Hz. Peygamber olarak anlamıştır. Oysa metinde kastedilen şahıs, Hz. Peygamber değil, Ebû Amr'dır. Krş. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 171; Ünal, Mehmet, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2002, s. 171.

<sup>22</sup> Ünal, agt., s. 171.

<sup>23</sup> Ünal, agt., s. 171.

<sup>24</sup> İbn Mücâhid, *Se'ba*, s. 392.

<sup>25</sup> Ukberî, Ebu'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin, *İ'râbu'l-Kırâati's-Şevâzz*, tah.: Muhammed Seyyid Ahmed Azzuz, Beyrut, 1996, I, 20; İbn Hâleveyh, Hüseyin b. Ahmed, *Muhtasarun fî Şevâzzi'l-Kur'ân Min Kitâbi'l-Bedî*, tah.: Gotthelf Bergsträsser, Mısır, 1934, s. 80.

<sup>26</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 392.

<sup>27</sup> İbn Müneyyir, *İntisâf*, II, 392.

<sup>28</sup> Kâsimî, *Melhâsin*, I, 302.

<sup>29</sup> Öteki kırâatlar için bkz. Dimyâtî, *İthâf*, II, 558.



sına kadar Peygamber'den tevâtüren nakledildiğidir... Böyle bir şeyi (yani Mushaf'ı rivâyetin önüne almayı) hissettirmek, meşhûr kırâatlara ictihâdı sokmaktır ve bu kırâatların nazarî birtakım tercihlerle ahzedildiğine inanmaktır ki bu, bir hatadır..."<sup>30</sup> Âlûsî de, İbn Müneyyir'in bu kırâatla ilgili Zemahşerî'ye yönelttiği eleştiriler anlattığını belirtmekle yetinmektedir.<sup>31</sup> Ama bu kırâat konusunda, Ebû Hayyân'ın bir eleştirisi bulunmamaktadır.

Nisâ 1. âyette (واتقوا الله الذي تسألون به والارحام) geçen "الأرحام"<sup>32</sup> kelimesinin Hamza tarafından esre ile okunuşu ile ilgili olarak Ebû Hayyân, zâhir ismin zamire atfını câiz görmeyerek, bu kırâatı uygun görmediğini Zemahşerî'yi, aynı kırâatı reddeden İbn Atiyye'yi basamak yaparak şöyle eleştirmektedir: "Kırâatı, mânâyı dikkate alarak iki açıdan reddeden İbn Atiyye'nin görüşüne gelince, bu, onun haline ve lisanının temizliğine yakışmayan kötü bir cesarettir. Çünkü o, kırâatların Hz. Peygamber'den tevâtüren nakledildiğine inanır... O, zihninde ilk anda oluşan şeylere dayanarak kırâatı reddetmiştir. Oysa bu, ancak Zemahşerî gibi Mu'tezilî olan birine uygun düşer. Çünkü o, çoğu kez Kur'ân kırâatlarının naklinde problem görür (onları ta'n eder);..."<sup>33</sup> Yine Ebû Hayyân Bakara 34. âyette (واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم...) geçen ve "للملائكة اسجدوا" şeklinde te'nin ref'i ile okunan kırâatte dolaylı olarak iddiayı dile getirmektedir.<sup>34</sup>

Şuarâ 176. âyette (كذب أصحاب الأيكة المرسلين) geçen "لأيكة" kelimesinin "ليك" şeklinde okunması ile ilgili olarak da Ebû Hayyân, birçok dilci ile beraber Zemahşerî'nin de ismini zikrederek kırâatı ta'n ettiklerini belirtmekte ve akabinde şu ifadelerle yer vermektedir: "Bu i'tizâlî bir yaklaşımdır ki onların bir kısmı, bazı kırâatların temelini rivâyet değil, kâfirin kendi görüşü olduğuna inanırlar. Oysa bu kırâat, mütevâtir bir kırâattır. Onu ta'n etmek mümkün değildir. O kırâatı inkâr etmek –Allah'a sığınırım- riddeye yaklaşıttır..."<sup>35</sup> Zemahşerî'nin bu okunuşu inkâr ettiğini belirten Âlûsî, Ebû Hayyân'ın ifadelerini aynen aktarmaktadır.<sup>36</sup>

İbn Müneyyir'in "...Rü'be b. Accâc'ın kırâatını yüceltmesi ile ilgili ifadesi, kırâatın, kâfir'in görüşüne... havale edildiğini vehmettiren sıkıntılı bir kelâmdır... Aksine tüm vecihleriyle kırâat, uyulan bir sünnet ve nakildir..." şeklindeki ifadeleri ise, Bakara, 2/26. âyette (ان يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها) geçen merfû "بعوضة"<sup>37</sup> kırâatıyla ilgili görüşünden ötürü Zemahşerî'yi hedef almaktadır.<sup>38</sup> Yine aynı müellif, ilgili iddiayı, İnsân, 76/4. âyette (انا اعتدنا للكافرين سلاسل) geçen "سلاسل"<sup>39</sup> kelimesindeki kırâat farklılıklarını veren Zemahşerî'nin inancı olarak sunmaktadır.<sup>40</sup>

Âlûsî, Bakara 6. âyette (سواء عليهم أأنذرتهم) geçen "أأنذرتهم"<sup>41</sup> kelimesinde ikinci hemzenin elife dönüştürülmesi ile ilgili kırâatta (أأنذرتهم) Zemahşerî'nin "bu hatadır ve Arap kelâmının dışındadır" ifadesi hakkında "...Mütevâtir yedi kırâattan olan bu kırâat, ta'n

<sup>30</sup> İbn Müneyyir, İntisâf, IV, 135.

<sup>31</sup> Âlûsî, Rûhu'l-Me'ânî, XXIX, 47.

<sup>32</sup> Öteki kırâatlar için bkz. Dimyâtî, İthâf, II, 501-2.

<sup>33</sup> Ebû Hayyân, Bahîr, III, 159.

<sup>34</sup> Ebû Hayyân, Bahîr, I, 152.

<sup>35</sup> Ebû Hayyân, Bahîr, VII, 37.

<sup>36</sup> Krş. Ebû Hayyân, Bahîr, VII, 37; Âlûsî, Rûhu'l-Me'ânî, XIX, 118.

<sup>37</sup> Cumhûr nasb ile; Ru'be b. Accâc da ref ile okumaktadır. Ukberî, İ'rab, I, 140; İbn Hâleveyh, Muhtasar, s. 4.

<sup>38</sup> İbn Müneyyir, İntisâf, I, 56.

<sup>39</sup> Nâfî, Hişâm, Kisâî, Ebû Cafer, tenvinle; diğer imâmlar ise tenvinsiz okumaktadırlar. Bkz. İbn Mücâhid, Seb'a, s. 663; Dimyâtî, İthâf, II, 576-77.

<sup>40</sup> İbn Müneyyir, İntisâf, IV, 167.

<sup>41</sup> İbn Mücâhid, Seb'a, s. 137; İbn Cezerî, Neşr, II, 207; Dimyâtî, İthâf, I, 376.



## 2. Resm-i Mushaf'a İtibar Etmedikleri İddiası

Mu'tezile'ye ve özellikle de Zemahşerî'ye getirilen eleştirilerden biri de, "*sahîh kırâat kriterlerinden olan resm-i Mushaf'a itibar etmediği*" iddiasıdır.

Yukarıda ismi geçen eski ulemâya baktığımızda, hiçbirisinde Zemahşerî'nin resm-i Mushaf'a itibar etmediğine dair ne bir örneğe ne de ifadeye rastlayabildik. Hatta İbn Müneyyir, o'nun resm-i Mushaf'a itibar ettiğini dillendirmekte ve resm-i Mushaf'ı nakle tercih ettiği için eleştirmektedir. İbn Müneyyir, örneğin İbn Âmir'in "شركاء" kırâatı hakkında şöyle demektedir: "...Zemahşerî, İbn Âmir'in kırâatındaki hatanın sebebini, O'nun Mushaf'larda 'şürekâ' kelimesinin yâ ile sabit olduğunu görmesi şeklinde açıklamaktadır..."<sup>59</sup> Yine Hâkka sûresindeki "سلطانية" kırâatındaki ifadeleri de bu merkezdedir: "Zemahşerî'nin hatt-ı Mushaf'a uygunluk ile kırâatı ta'lil etmesi, şaşılacak bir şeydir... Zemahşerî, hâ harfini vasl halinde isbat ediyorsa, onun Peygamber'den tevâtüren geldiğini de isbat etmiş olur. Zira aynı şekilde bütün âyetler, Mushaf'lar yazılmadan önce tevâtüren sabit olmuştur... Bunu hissettirmek (Mushaf'ı kabul ederek nakli ikinci plâna atmak), meşhûr kırâatlara ictihâdı sokmak ve onların kabulünde nazârî bir tercihe inanmaktır."<sup>60</sup>

İbn Müneyyir'in Zemahşerî'nin nakle tercih edecek derecede resm-i Mushaf'a itibar ettiğini iddia etmesine karşılık, çağdaş ulemâdan bir kısmının, bu konuda kafası karışık: Bir kısmı, kimi yerde onu resm-i Mushaf'a itibar etmemekle suçlarken, kimi yerde de itibar ettiğini söylemektedirler. Bir kısmı ise sadece resm-i Mushaf'a itibar etmediğini iddia etmektedir.

Örneğin Abdülâl Sâlim Mükrem, bir eserinde onu resm-i Mushaf'ı kabul ettiği için eleştirmektedir. Zemahşerî'nin 'İbn Âmir, "شركاء" kırâatını, resm-i Mushaf'a itibar ederek okumuştur' demesinin müsteşriklere eleştiri kapısı açtığını belirtmekte ve şöyle demektedir: "Zemahşerî bu kırâattaki hatayı resm-i Mushaf'a irca etti... Zemahşerî'nin görüşüne göre bu kırâatın (okunmasının) sebebi, resm-i Mushaf'tır. Bunun manası ise şudur: İbn Âmir resm-i Mushaf'a itimat etmiş, rivâyete itimat etmemiştir."<sup>61</sup> Diğer bir eserinde ise, Zemahşerî'nin resm-i Mushaf'la ilgili bazı ifadelerinden yola çıkarak, onun resm-i Mushaf'ı kabul etmediğini belirtmektedir. Müellif, Furkân sûresi 7. âyette geçen "وقالوا" ibaresi ile ilgili olarak Zemahşerî'nin "Mushaf'ta lâm harfinin "hâzâ"dan ayrı gelmesi, Arap yazı kaidelerinin dışındadır. Ancak Mushaf'ın hattı, sünnettir, değiştirilemez." ifadelerini kullanarak, resm-i Mushaf'ı kabul etmediğini belirtmektedir. Yine Tevbe sûresi 47. âyette geçen "ولا أوضاعوا" âyeti ile ilgili olarak, Zemahşerî'nin benzer ifadelerini, onun resm-i Mushaf'ı kabul etmediğine delil olarak sunmakta ve böylece onu değerlendirenken çelişkiye düşmektedir.<sup>62</sup>

Şa'bân Salâh Hüseyin de, Zemahşerî'nin resm-i Mushaf'a karşı istikrarlı, sabit bir duruşu olmadığını, kabul ile kabul etmeme arasında gidip geldiğini belirtmektedir. Bazı yerlerde geçen ibarelerden onun resm-i Mushaf'ı kabul ettiğinin ve ona önem verdiğinin anlaşıldığını belirten Salâh, kırâatların bir kısmında onun "Hicaz Mushaf'ı, Şâm Mushaf'ı" şeklinde birtakım belirlemeler yaptığını ifade ederek şunları söylemektedir: "Ancak diğer yerlerde Zemahşerî, bazı kırâatlar verir ki, bunların zahirleri resm-i Mushaf'a muhaliftir. Ve bu kırâatların bazısını tevcih (ta'lil) eder. Bunlar, bizi onun, kabul edilen veya kabul edilmeyen kırâatlarda resm-i Mushaf'a itibar etmediği, onu kriter olarak görmediği şeklinde

<sup>59</sup> İbn Müneyyir, *İntisâf*, II, 41.

<sup>60</sup> İbn Müneyyir, *İntisâf*, IV, 135.

<sup>61</sup> Mükrem, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye*, s. 14-15; Ayrıca bkz. Ömer-Mükrem, *Mu'cem*, I, 103.

<sup>62</sup> Mükrem, *Mu'cem*, I, 42.

bir görüşe sevk eder.”<sup>63</sup> Salâh, Zemahşerî'nin resm-i Mushaf'ın zahirine muhalif olan kırâatlarla ilgili birçok örnek verdikten sonra<sup>64</sup>, “Bu ve diğer örneklerden, Zemahşerî'nin bütün kırâatları luğavî madde olarak ele almasından; onun resm-i Mushaf'a muvafakate veya muhalefete bakmadığı, ondan sarf-ı nazar ettiği anlaşılabilir mi? Eğer bu sonuç, doğru ise, niçin - o kırâatların resm-i Mushaf'ta sabit veya ona uygun olmalarını hüccet kullanarak- bazı kırâatları tercih etti ve onların bir kısmını diğerlerine karşı üstün gördü?” şeklinde birtakım sorular sormakta ve Zemahşerî'nin resm-i Mushaf'a itibar ettiğine dair bir kısım örnekler vermektedir.<sup>65</sup> Zemahşerî'ye izafe ettiği bu belirsizliği, kendince şöyle yorumlamaktadır: “Bana göre, Zemahşerî'nin resm-i Mushaf'la ancak kaidelerine uygun ve ölçülerine muvafakat ettiğiinde ihticacda bulunmaktadır... Diğer Mushaf'ları zikretmesine gelince, onlarla ihticacda bulunmaz ve onları yardımcı olarak kullanmaz. Sadece mevcut yerlerde okuyucunun dikkatini çekmek için zikreder...”<sup>66</sup>

Muhammed Ali Hasan Abdullah ise, Taberî ile karşılaştırarak, Zemahşerî'nin resm-i Mushaf'a muhalif olan kırâatları tenkitsiz kullanmasını resme itibar etmediği şeklinde anlamlandırmaktadır: “Resm-i Mushaf'a muhalif olan kırâatlara yaklaşım hususunda Taberî ile Zemahşerî birbirinden ayrılmaktadırlar. Çünkü Taberî, resm-i Mushaf'a muhalif olan kırâatlara açık, doğru ve net bir duruş sergileyerek, onları kesin bir dille reddetmiştir. Zemahşerî'ye gelince, o bu tür kırâatları tenkit ve red etmeksizin zikretmiş ve hatta bunların tevcihine ehemmiyet göstermiştir. Zemahşerî ile Taberî arasındaki bu fark, Taberî'nin kırâatları bildiği, Zemahşerî'nin ise bu konuda cahil olduğu sonucuna götürmektedir.”<sup>67</sup>

Sonuç olarak, görüleceği üzere, klâsik ulemâdan Zemahşerî'nin resm-i Mushaf'a itibar etmediğini söyleyen kimse yoktur. İbn Müneyyir ise onu resm-i Mushaf'a çok itibar etmekle suçlarken, çağdaş ulemâdan bir kısmı, resm-i Mushaf'a itibar edip etmediği noktasında çelişkiye düştükleri gibi, kimisi de Zemahşerî'nin bu çelişki içinde olduğunu iddia etmektedir.

### 3. Dili, Nakle Tercih Edecek Ölçüde Etkin Kriter Olarak Kullandıkları İddiası

Zemahşerî'nin kırâatları kabulde, etkin kriter olarak, hatta naklîn önüne geçirecek derecede, bağlı buldukları ekolün dil kaidelerini, fesâhatı ve belâğatı dikkate aldığı iddia edilmektedir. Aslında bu iddia, “kırâatların ictihâdî olması” iddiasının temelini oluşturmaktadır. Burada dikkati çeken şey, nakilde olumsuzlama; resm-i Mushaf'a bağlılıkta ise hem olumsuzlama, hem de olumlama var iken; burada dili niye bu kadar yoğun bir şekilde kriter olarak kullandıkları şeklinde olumlama yönünde bir eleştiri vardır.

Bu iddia sahiplerinin başında yine İbn Müneyyir gelmektedir. O, Ru'be b. Accâc'dan rivâyet edilen Bakara 26. âyetteki kırâat ile ilgili olarak, Zemahşerî'nin “O (Ru'be b. Accâc) fesâhata uygundur” ifadesinden yola çıkarak onun, kırâatı belirlemede Arap dil kaidelerinden yardım aldığını ve dildeki fesâhat unsurunu etkin olarak kullandığını belirtmektedir.<sup>68</sup> En'âm 137. âyetteki İbn Âmir'in kırâatı ile ilgili de, Zemahşerî'nin dil kaidelerini önceleyerek kırâatları reddettiğini şu ifadeleriyle vermektedir: “O, kırâat hususunda dil kaidelerine uymaya itikatta aşırı gitmiştir. O, dil kaidelerinin

<sup>63</sup> Hüseyin, “ez-Zemahşerî”, s. 35.

<sup>64</sup> Örnekler için bkz. Hüseyin, “ez-Zemahşerî”, s. 35-36.

<sup>65</sup> Örnekler için bkz. Hüseyin, “ez-Zemahşerî”, s. 37-38.

<sup>66</sup> Hüseyin, “ez-Zemahşerî”, s. 38.

<sup>67</sup> Abdullah, “el-Kırâatü'l-Kur'âniyye”, s. 221.

<sup>68</sup> İbn Müneyyir, İntisâf, I, 56.

*kat'î olduğunu zannetmiş; hatta kaidelere muhalif olan kırâatları reddetmiştir...*"<sup>69</sup> Yine Kehf 44. âyetteki kırâatla ilgili olarak da Zemahşerî'ye karşı şunları söylemektedir: "Kırâat, fasîhlerin ve belâğatın kendi anlayışlarına göre belirlenen bir şey değildir. Çünkü fesâhat ve belâğat sahiplerinin anlayışları aynı olmadığından fesâhat anlayışları da farklı olacaktır. Bu, kırâatlar için çirkin ve inkâr edilmesi gereken bir durumdur... Kırâat, fasîhin fesâhat anlayışına bağlı olarak vaki olmaz."<sup>70</sup>

Ebû Hayyân da, Ebû Amr'ın "yağfir limen" âyetindeki idgâmlı kırâatını (yağfillimen) Zemahşerî'nin Basra ekolünün dil kriterlerine bağlı kalarak hatalı görmesini şöyle değerlendirmektedir: "Arap dili, sadece Basralıların naklettikleri ile sınırlı değildir. Kırâatlar da Basralıların bildikleri ve naklettiklerine uygun gelmek zorunda değildir."<sup>71</sup> Âlûsî de, Ebû Hayyân'ın bu ifadelerini aynen tekrarlamaktadır.<sup>72</sup>

Zerkeşî ve Süyûtî de eserlerinde Mu'tezile ve özellikle Zemahşerî'nin, kırâatların fesâhat ve belâğat sahiplerinin tercihleri ile var olduğunu ve Hz. Peygamber'in okuduğu sabit olmasa bile, dil açısından doğru olan vecihlerle kırâatın isbat edileceğini savunduklarını iddia etmektedirler.<sup>73</sup>

Lebîb Sa'îd, Zerkeşî gibi, "bir kısım âlimin, kırâatların fesâhat ve belâğat kaidelerine göre şekillendiği ve kırâatların bu eksen etrafında döndüğü görüşünde olduğunu" belirtmektedir. Lebîb Sa'îd, bu bağlamda Zemahşerî'nin kırâatlarda dil ve fesâhatı öncelediği görüşünde olduğunu, gerek Ebû Hayyân'dan ve gerekse İbn Müneyyir'den nakiller yaparak, ortaya koymaya çalışmaktadır.<sup>74</sup>

Şa'bân Salâh, Zemahşerî'nin bazı yerlerdeki ifadelerinden, onun kırâatları belirlemede fesâhata ve Arap dil kaidelerine önem verdiğini, onları kırâat üzerinde hâkim kıldığını belirtmektedir.<sup>75</sup> Salâh, bir başka yerde, Zemahşerî'nin kriter olarak dil kaidelerini referans aldığından hareketle, onun bazı kırâatları, dil kaidelerine uymadığı için eleştirdiğini, hatalı gördüğünü ve zayıf addettiğini söylemektedir.<sup>76</sup> Salâh, Zemahşerî'nin, kârlilerin kırâatları fesâhatı temel alarak kendi dil görüşlerine göre okuduklarını söylediğini vurgulamaktadır.<sup>77</sup>

Abdülâl Sâlim Mükrem ve Muhammed Ali Hasan Abdullah, Zemahşerî'nin bağlı bulunmuş olduğu ekolün dil kaidelerini önceleyerek, bu kaidelere aykırı olan bütün kırâatları dil açısından zayıf gördüğünü ve hatta onları reddettiğini ifade etmektedirler.<sup>78</sup> Mustafa Sâvî el-Cüveynî, Zemahşerî'nin kırâatları tefsirinde kullanım şeklini verirken, onun kırâatların zabtında nahiv ehline ihtiyaç olduğu görüşünde olduğunu belirtmektedir. Bununla ilgili de Zemahşerî'nin dil kaidelerine ve fesâhata uymadıkları için eleştirdiği, hatalı gördüğü kırâatları örnek olarak vermektedir.<sup>79</sup>

<sup>69</sup> İbn Müneyyir, *İntisâf*, II, 42.

<sup>70</sup> İbn Müneyyir, *İntisâf*, II, 492.

<sup>71</sup> Ebû Hayyân, *Bahîr*, II, 362.

<sup>72</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Me'âni*, III, 69.

<sup>73</sup> Bkz. Zerkeşî, *Burhân*, I, 321; Süyûtî, *İtkân*, I, 244.

<sup>74</sup> Sa'îd, *Mushâf*, s. 175, 176, 178.

<sup>75</sup> Hüseyin, "ez-Zemahşerî", s. 28.

<sup>76</sup> Hüseyin, "ez-Zemahşerî", s. 30.

<sup>77</sup> Hüseyin, "ez-Zemahşerî", s. 39.

<sup>78</sup> Mükrem, el-Kırâatü'l-Kur'âniyye, s. 14; Abdullah, "el-Kırâatü'l-Kur'âniyye", s. 218.

<sup>79</sup> Cüveynî, Mustafa Sâvî, *Menhecü'z-Zemahşerî fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Kahire, ts., s. 178-179.

Görüldüğü üzere, müellifler ağız birliği etmişçesine, Zemahşerî'nin dil kaidele-  
rine son derece önem verdiğini; hatta naklîn önüne geçirdiğini; bazı kırâatları dil kai-  
delerine binaen reddettiğini sarîh bir şekilde iddia etmektedirler.

#### 4. Şâzz Kırâatı Mütevâtire Tercih Ettikleri İddiası

İddialardan biri de, *onun birtakım şâzz kırâatları, mütevâtirlerin önüne geçirdiği* şek-  
lindedir. Bu iddia, bazen net bir şekilde dillendirilirken, bazen de dolaylı yollardan  
ifade edilmektedir.

İbn Müneyyir, Zemahşerî'yi bu konuda eleştirirken şâzz kırâatı mütevâtirin ö-  
nüne geçirdiğini sarîh olarak belirtmemekle beraber, Zemahşerî'nin mütevâtir  
kırâatların karşısında şâzz kırâatlarla ilgili övücü sözleri sebebiyle şâzzı öncelendiğini  
varsayarak aşırı tepki göstermektedir. Örneğin Bakara 26'da geçen "بعويضة" kırâatı ile  
ilgili Zemahşerî'nin mütevâtir kırâatı bırakarak, şâzz kırâatın fesâhata daha uygun  
olduğunu söylemesini ve bu kırâatı rivâyet eden Ru'be b. Accâc'ı övmesini ciddi şe-  
kilde eleştirmektedir.<sup>80</sup> Zemahşerî'nin bu ifadelerinden yola çıkarak, İbrâhim  
Refîde'nin<sup>81</sup> de dediği gibi, onun, kırâat şartlarını dikkate almadığını ve şâzzı sahîhin  
önüne geçirdiğini iddia etmektedir. Yine Kehf 44'de geçen "الحق" nasb kırâatını  
Zemahşerî'nin güzel ve fasîh olarak nitelemesi ve rivâyet edeni de dil ve fesâhat açı-  
sından övmesini, İbn Müneyyir'in, mütevâtir kırâatların önüne geçirmesi şeklinde anla-  
yarak özellikle râvîyi ve Zemahşerî'yi çok ağır ifadelerle eleştirmiştir.<sup>82</sup>

Muhammed Ali Hasan Abdullah, Zemahşerî'nin mütevâtir kırâatlarda görmedi-  
ği belâğatı, şâzz kırâatlarda gördüğünü iddia etmektedir. Örnek olarak ise Bakara 239.  
âyette geçen "قليلًا" kelimesindeki şâzz olan A'meş'in ref okuyuşunu Zemahşerî'nin  
öncelemesini vermektedir. Yine Nahl 54. âyette geçen ve Katâde'nin kırâatı olan  
"كاشف" kırâatı ile ilgili olarak Zemahşerî'nin bu şâzz kırâatın daha kuvvetli olduğunu  
ifade ettiğini belirtmektedir.<sup>83</sup>

Hüseyn Zehebî, Mustafa Sâvî Cüveynî, Lebîb Sa'îd, İsmail Karaçam ve Meh-  
met Ünal gibi araştırmacılar da, Mu'tezile'nin mütevâtir kırâatlar varken, kendi anla-  
yışlarına uyan şâzz kırâatları öncelikle ve bunları mütevâtir kırâatların önüne ge-  
çirdiklerini iddia etmektedirler. Bu müellifler, örneğin Bakara, 88'deki "غلف", yine  
Bakara 48'deki "ولا يقبل" ve Nisâ 164'deki "كلم الله موسى" şâzz kırâatlarının  
Mu'tezile tarafından mütevâtir kırâatların önüne geçirildiğini belirtmektedirler.<sup>84</sup>

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere, söz konusu ulemâ,  
Zemahşerî'nin şâzz kırâatları zikretmesinden, bazen de güzel görmesinden hareketle  
şâzz kırâatları mütevâtirlere öncelikle savunmaktadırlar.

#### 5. İ'tizâlf Görüşlerini Desteklemek İçin Kırâatları Kullandıkları İddiası

Mu'tezile'ye getirilen eleştirilerin en önemlilerinden biri, *onların kırâatları kendi  
itikâdî anlayışlarına uygun bir şekilde kullandıkları* iddiasıdır. Bu iddia, iki yönlü olarak  
yansıtılmaktadır: Birincisi, bir kırâat farklılığından i'tizâlf görüşe yol bulmak; ikincisi ise  
ortaya koydukları i'tizâlf bir görüş için kırâatı kanıt olarak kullanmaktır. Aslında araş-  
tırmamızda Zemahşerî'den sonra kaleme alınan ve Zemahşerî'yi hem kaynak olarak

<sup>80</sup> İbn Müneyyir, *İntisâf*, I, 56.

<sup>81</sup> Refîde, İbrâhim Abdullah, *en-Nahv ve Kütübü't-Tefsîr*, Bingazi, 1990, I, 733.

<sup>82</sup> İbn Müneyyir, *İntisâf*, II, 392.

<sup>83</sup> Abdullah, "el-Kırâatü'l-Kur'âniyye", s. 220-221.

<sup>84</sup> Bkz. Zehebî, *Tefsîr*, I, 377-378; Cüveynî, *Menhec*, s. 141-142; Sa'îd, *Mushaf*, s. 166; Karaçam, age., s. 291-292; Ünal, agt., s. 168.

kullanan, hem de eleştiren Ebû Hayyân, Âlûsî gibi müfessirlerin tefsirlerinde Mu'tezile'yi, bu kırâatları kendi anlayışlarına göre kullandıkları için eleştirdiklerine dair herhangi bilgiye rastlayamadık. Sadece Zemahşerî'nin i'tizâlî görüşlerine cevap veren İbn Müneyyir, kırâatları kendi itikâdî anlayışına göre kullandığı şeklinde tek bir yerde Zemahşerî'nin böyle bir anlayışa sahip olduğunu ifade etmektedir ki bu, kırâattan i'tizâle yol bulma tipini yansıtmaktadır.

İbn Müneyyir, Zemahşerî'nin İnsân 3. âyetteki "إِذَا مَا" edatlarını Ebu's-Simâl'in "أَمَّا" şeklinde okuyuşunun güzel olduğunu söyleyerek, âyete "şükretmesine gelince bu bizim tevfikimizle/yardıımızla; küşretmesine gelince o da kötüyü tercih etmesiyle olmaktadır" şeklinde mana vermesini eleştirmekte ve şöyle demektedir: "Ebu's-Simâl'in kırâatını övmesi, onun (şükür ve nankör) taksimindeki fâsid maksadını hissettirme hayalinden kaynaklanmaktadır..."<sup>85</sup>

İddianın bu yönü, gördüğümüz kadarıyla esaslı olarak Hüseyin ez-Zehbî ile başlamaktadır. Zehebî, Mu'tezile ekolünün kendi görüşlerine ters düşen mütevâtir kırâatlar üzerinde birtakım tasarrufta bulduklarını; şâzz bir kırâatı buna tercih ederek bundan i'tizâle yol bulduklarını iddia etmektedir. Bu iddiası, şu örneğinde son derece açıktır: "Bir Mu'tezilî, Nisâ 164'deki "وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا" âyetini inceler. Bakar ki "كَلَّمَ" kelimesini, "تَكْلِيمًا" ile te'kid edildiği için, mecaza hamletmek de mümkün değil. Bu durumda âyeti, kendi görüşüne uymadığı için hemen kendi anlayışına uygun hale getirme çabasına girer ve âyeti "وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى" şeklinde okur. Oysa mütevâtir kırâatlar arasında böyle bir okuyuş vechi yoktur. Ancak o âyeti uzak bir manaya hamlederek mezhebinin görüşüne uygun hale getirir... Zemahşerî böyle bir mütevâtir kırâat olmamasına rağmen Yahya b. Vessâb'dan ve İbrahim'den gelen ve kendi görüşünü destekleyen böyle bir kırâatı tercih etmiş ve ona tefsirlerin en güzeli nitelemesini yapmıştır."<sup>86</sup> Lebîb Sa'îd de, bunu şöyle ifadelendirir: "Bid'at ve hevâ ehli, hiç kimse tarafından okunuşu helâl olmayan kırâatı kendi bid'î görüşlerine uygun olacak şekilde okurlar. Örneğin bir kısım Mu'tezile ekolu mensubunun, "وَكَلَّمَ اللَّهُ" âyetini hâ harfinin nasbı ile okuduğu rivâyet edilmektedir."<sup>87</sup>

İsmail Cerrahoğlu Hocamız da, aynı iddiayı ifade etmekte; Nisâ 164'de geçen "وَكَلَّمَ اللَّهُ" ile Bakara 88'de geçen "غَلَفَ" kırâatlarını örnek vermektedir.<sup>88</sup> İsmail Karaçam da, Zehebî'nin ifadelerini aynen sunmaktadır.<sup>89</sup> Mehmet Ünal ise, diğer müellifler gibi aynı iddiayı ve suçlamayı tekrarlamakla kalmayıp, bir adım daha ileri giderek, Zemahşerî'nin aynı zamanda mütevâtir kırâat olan "وَكَلَّمَ اللَّهُ" kırâatını eleştirdiğini söylemektedir.<sup>90</sup>

İddianın ikinci tarafını ise Mustafa Sâvî Cüveynî, şu ifadeleriyle sunmaktadır: "Zemahşerî, bir Mu'tezilî olarak kendi itikâdî anlayışına destek bulmak ister ve kırâatı, âyeti kendi mezhebine uygun şekilde anlamlandırmak için kullanır." Örnek olarak Bakara 48. âyetinde geçen "وَلَا يُقْبَلُ" sahîh kırâatını göz ardı ederek, Katâde'den rivâyet edilen "وَلَا يَقْبَلُ" şâzz kırâatından, ahirette şefaatin olmadığı şeklindeki i'tizâlî görüşe ulaştığını ifade eder.<sup>91</sup>

<sup>85</sup> İbn Müneyyir, *İntisâf*, IV, 167.

<sup>86</sup> Zehebî, *Teşîr*, I, 377. Diğer örnek için bkz. Zehebî, *Teşîr*, I, 378.

<sup>87</sup> Sa'îd, *Müşaf*, s. 166.

<sup>88</sup> Cerrahoğlu, İsmail, *Teşîr Tarihi*, Ankara, 1988, I, 318-319.

<sup>89</sup> Kırş. Zehebî, *Teşîr*, I, 377; Karaçam, age., s. 291-2.

<sup>90</sup> Ünal, agt., s. 168.

<sup>91</sup> Cüveynî, *Menhec*, s. 141.

Sonuç itibarıyla Zemahşerî'den verilen örneklerden, bir kırâattan i'tizâlî görüş çıkarıldığı iddiası ağırlık kazanmakla beraber bir örnekle de kırâatın i'tizâlî görüşler için destek olarak kullanıldığı iddiasının ortaya konduğu müşahede edilmektedir. Hasılı, onlara göre Zemahşerî, hareket noktası, ister kırâat olsun, isterse i'tizâlî görüş olsun, kırâatı bu amaca yönelik olarak kullanmaktadır.

#### 6. Kırâatları Eleştirmede Haddi Aştıkları İddiası

Zemahşerî'ye kırâatlar konusunda getirilen eleştirilerden biri de, *onun kırâatları eleştirirken sert bir dille eleştirip haddi aşmasıdır*. İbrâhim Refîde, Zemahşerî'nin kırâatları eleştirme konusunda öncekilerin metodunu canlandırdığını belirtmekte ve aralarındaki farkı üslûp tarzına bağlayarak şunları söylemektedir: "*Zemahşerî kırâatları tenkit etme hususunda öncekilerin metodunu canlandırmaktadır, yoksa bu üslûbu kendi icat etmiş değildir. Ancak öncekilerle arasındaki fark, Zemahşerî'nin dilinin keskin, üslûbunun sert olması ve doğru bildiği bir şeyi çekinmeden rahatlıkla söylemesidir.*"<sup>92</sup> Muhammed Ali Hasan Abdullah da Zemahşerî'nin üslûbu ile ilgili şunları kaydetmektedir: "*Zemahşerî, alaycı bir üslûpla dili güçlü ve sağlam kullanmaktadır. Bu üslûbunu sadece kırâatlar için değil, aynı zamanda kurrânın bizzat şahısları için de kullanmıştır.*"<sup>93</sup> Son dönem müelliflerinin bu ifadelerine bakılırsa, Zemahşerî'nin kırâat ve kurrâyı eleştirme konusunda dilinin keskin, üslûbunun sert ve alaycı olduğunu iddia ettikleri görülmektedir.

## II. ZEMAHŞERÎ'NİN KIRÂATLAR KONUSUNDAKİ DURUŞU

Yukarıda serdettiğimiz eleştirileri irdelemek için kanaatimizce bütüncül olarak Zemahşerî'nin 'kırâat yaklaşımı'nı sunmak anlamlı olacaktır. Bu bağlamda bir müfessir olarak Zemahşerî'nin tefsîrinde, kırâat ilminde karmaşık olan kırâat terminolojisinden hangi terimleri kullandığını; kırâatçıların kırâat kabulünde ortaya koydukları 'nakil, resm-i Mushaf ve dil' kriterlerine teorik planda nasıl yaklaştığını; ve nihayet pratik olarak kırâat malzemesini nasıl ve hangi amaçlar için kullandığını resmetmeye çalışacağız.

### 1. Kırâat Tasnifi ve Terminolojisi

Kırâat olgusu, yedi harf olgusuyla beraber Hz. Peygamber döneminden başlayarak süregelen bir süreçtir: Sahabe, Hz. Peygamber'den almış, onlardan da tâbiûn almış, bu süreç günümüze kadar devam etmiştir.<sup>94</sup> Hicrî dördüncü asrın başlarına (İbn Mücâhid'in kırâatları yedi ile sınırlamasına)<sup>95</sup> kadar, yedi kırâat (Âsım, Nâfi, Ebû Amr, İbn Âmir, Kisâî, Hamza, İbn Kesîr) yanında, bunları on dörde tamamlayan öteki yedi kırâat (Ebû Ca'fer, Ya'kûb, Halef/ İbn Muhaysin, Hasan Basrî, A'meş, Yezîdî)<sup>96</sup> ve hatta bunların dışında meşhur olmayan başka kırâatlar (yaklaşık on beş) da okunmaktaydı ve sahîh olarak görülmekteydi.<sup>97</sup> Fikrî ve siyasî ayrışmalar, kırâat alanına da yansımış, kırâatların tasnifini zorunlu kılmış, sahîh nitelmesi için birtakım kriterler tespit edilmiş ve bunlara göre kırâatların tasnifi kendiliğinden ortaya çıkmaya başlamıştır. Kırâatların terminolojik bağlamda kavramlaşması, terimleşmesi ve ilk olarak kırâat

<sup>92</sup> Refîde, *Nahiv*, I, 735.

<sup>93</sup> Abdullah, "*el-Kırâatü'l-Kur'âniyye*", s. 220.

<sup>94</sup> Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1988, I, 413; Karaçam, age., s. 243; Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân'ı Kerim Tarihi*, İstanbul, 1982, s. 163; Dağ, Mehmet, *Kırâat Farklılıklarının İslâm Hukukuna ve Metodolojisine Etkisi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 1998, s. 16.

<sup>95</sup> İbn Mücâhid, *Seb'a*, s. 14; Zerkeşi, *Burhân*, I, 330; Ünal, agt., s. 26.

<sup>96</sup> İbn Cezerî, *Neşr*, I, 41-46; Dimyâti, *İthâf*, I, 75-76.

<sup>97</sup> İbn Cezerî, *Neşr*, I, 34; Zerkânî, *Menâhil*, I, 416; Dağ, agt., s. 17.



birikiminin kategorik ayrımı, 'nakil', 'resm-i Mushaf' ve 'dil' gibi kriterleri esas alınarak kabaca 'sahîh' ve 'sahîh olmayan' şeklinde yapılmıştır;<sup>98</sup> zamanla 'sahîh olmayan' kısım, 'şâzz' olarak nitelendirilmiştir.<sup>99</sup> İbn Mücâhid döneminde bu ikili tasnif devam etmekle beraber, İbn Mücâhid, ikili tasnifin içeriğini daraltarak, 'meşhûr olma' kriterinden hareketle sahîh tarafı 'kırâat-i seb'a' ile sınırlayıp dışında kalanları şâzz olarak değerlendirmiştir.<sup>100</sup> Mücâhid'in bu eylemi, bir kısım ulemâ tarafından desteklenirken,<sup>101</sup> bir kısmı da 'meşhûr olma' niteliğini değil de, öteki kriterler yanında sadece naklîn sahîh olmasının dikkate alınması gerektiğinden hareketle, sahîh kırâatların yedi ile sınırlı olmadığını düşünerek, 'kırâat-i aşere'yi ve hatta bu kriterlere uyan bütün kırâatların sahîh kapsamında değerlendirileceğini benimsemişlerdir.<sup>102</sup> İbn Mücâhid ve onu destekleyenlerin tavrı ile öteki ulemânın tavrı arasında kendiliğinden bir karmaşa çıktığı söylenebilir: Şöyle ki, İbn Mücâhid, sahîh nitelemesini yedi ile sınırlayıp dışında kalanları şâzz altına alırken; ötekiler, yedinin yanında ilgili kriterlere uyanları da sahîh kapsamına alıp şâzzın kapsamını daraltmış olmaktadır. Böylece İbn Mücâhid'in tasnifinde özellikle şâzz'ın içeriği bulanıktır; 'meşhûr olmayan; fakat sahîh olan kırâatlar ile merdûd sayılan kırâatlar aynı kategori içerisinde yer almış olmakta iken, ötekilerde meşhûr olmayan sahîh kırâatlar sahîh tarafına taşınırken, şâzz tarafı merdûd olan kısımla daraltılmaktadır.<sup>103</sup> Bu iki tavır, kırâatların daha detaylı bir şekilde kategorize edilme yolunu açmış, peşi sıra Mekki ve İbn Cezerî tarafından 'sahîh, âhâd, şâzz' şeklinde üçlü tasnif yapılmış<sup>104</sup>; en nihâyetinde ise Süyûtî tarafından "mütevâtir, meşhûr, âhâd, şâzz, müdrec ve mevzû" şeklinde tasnife gidilmiştir.<sup>105</sup> Ancak tüm bu tasniflerin kavramsal içeriğinin doldurulması; özellikle 'sahîh-tevâtür-âhâd' ayrımı; 'şâzz-zayıf' ayrımı gibi noktalarda çok çelişkili ve telif edilemez sıkıntılara yol açmıştır. Şöyle ki, gelenekte *sahîh* bir kırâat için bazı kırâatçılar, *sahîh* tanımlamasıyla yetinirken, kimisi buna *mütevâtir*, kimisi, *meşhûr*, hatta kimisi de *âhâd* ifadesini kullanabilmektedir. Aynı şekilde *zayıf* bir kırâat için de, kimisi, *zayıf*; kimisi, *şâzz*; kimisi, *müdrec*; kimisi de *âhâd* tanımlamasını getirebilmektedir. Bütün bu tasnif karmaşasını giderebilmek için, birikimi de göz önüne alarak yaptığımız yeni tasnif denemesi konusundaki araştırmamızda kırâat tasnifi, *sahîh*, *zayıf* ve *mevzu* şeklinde ana taksime tâbi tutulmuş; *sahîh kırâat*, '*mütevâtir*, *meşhûr* ve *âhâd*', *zayıf kırâat* ise '*şâzz* ve *müdrec*' olarak derecelendirilmiş, aynı payda altında yer alan kavramların içeriği netleştirilmeye çalışılmıştır.<sup>106</sup>

Yukarıda değindiğimiz gibi, gerek tasnif, gerekse kavramlaşma; belli bir sürecin ürünü olmuştur. Kırâat tarihi boyunca bu tasnif ve kavram gelişimine ve buna paralel karmaşıklığa rağmen, sahîh kırâat için '*mütevâtir*, *sahîh*, *meşhûr*'; sahîh olmayan taraf

<sup>98</sup> Dağ, agt., s. 20.

<sup>99</sup> Tanım ve örnekler için bkz. İbn Mücâhid, *Seb'a*, s. 49; İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi Teybini Vücûhi Şevâzî'l-Kırâati ve'l-İzâhi Minhá*, tah.: Ali Necdî vd., İstanbul, 1986, I, 32; Ebû Şâme, Abdurrahmân b. İsmâil, *Kitâbü'l-Mürşidi'l-Vecîz*, tah.: Tayyar Altıkulaç, Ankara, 1986, s. 172; Kâdî, Abdülfettâh, *el-Kırâatü's-Şâzze ve Tevâhühâ min Luğati'l-Arab*, Beyrut, 1981, s. 7.

<sup>100</sup> İbn Mücâhid, *Seb'a*, s. 49.

<sup>101</sup> İbn Mücâhid'den sonra yedi kırâatı hüccetlendirme çabası ve bu alanda Ebû Ali el-Fârisî, İbn Hâleveyh ve İbn Zencele gibi müelliflerin vermiş oldukları eserler, İbn Mücâhid'in bu eylemini destekleyen göstergelerdir.

<sup>102</sup> Kaysî, Mekki b. Ebû Tâlib, *el-İbâne fi Me'âni'l-Kırâat*, tah.: Abdülfettâh İsmail Şelebî, Mısır, ts., s. 51-52; Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 171-172; İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9; Zerkeşi, *Burhân*, I, 319; Zerkânî, *Menâhil*, I, 427, 436-439.

<sup>103</sup> Bkz., Dağ, agt., s. 26-27.

<sup>104</sup> Kaysî, *İbâne*, s. 51-52; İbn Cezerî, *Neşr*, s. 14.

<sup>105</sup> Süyûtî, *İtkân*, I, 241-243.

<sup>106</sup> Tüm kırâat tasnifleri ve değerlendirmeleri; ayrıca bizim tasnifimiz için bkz. Dağ, agt., s. 20-62.

için ise 'şâzz' terimlerinin pratikte kullanıldığını görüyoruz. İlâveten *sahîh*in veya *mütevâtirin* dengi olarak *kirâatü'l-âmm*<sup>107</sup> ve *makbûl*<sup>108</sup>, *mu'teber*, *mücme'un aleyh*<sup>109</sup>; *meşhûrun* müteradifi olarak *müstefid*<sup>110</sup>; şâzzın dengi olarak da *zayıf*<sup>111</sup>, *merdûd*<sup>112</sup> ve *bâtil* kavramlarının yer yer kullanıldığını da müşahede ediyoruz.<sup>113</sup>

Zemahşerî'ye döndüğümüzde, h. 538 tarihinde vefat etmesi dikkate alındığında, O'nun döneminin kirâat tarihi içerisinde üçlü tasnifi yapan Mekkî b. Ebû Tâlib'in (ö. 427) döneminden sonraya tekabül ettiğini görüyoruz. Ne var ki onun, Mekkî'nin üçlü tasnifi yerine bu döneme kadar gelen ikili tasnife itibar ettiğini; dolayısıyla da kirâatları genel itibarıyla 'sahîh' ve 'sahîh olmayan' şeklinde kategorize ettiğini söyleyebiliriz. Ancak bu iki kategoride yer alan kavramlar için 'sahîh' ve 'sahîh olmayan' ifadeleri yerine birincisi için *meşhûr*<sup>114</sup>, *müstefida* ve *kirâatü'l-âmm*; ikincisi için ise - sadece bir yerde şâzz kelimesini kullanmasını göz ardı edersek,- terminolojik olarak pratik bir kullanıma gitmediğini ifade edebiliriz. Zemahşerî'nin terminolojisinde 'tevâtür' kavramı da dahil, diğer kavramlar geçmemektedir. Bunun temel sebebi, müellifin yaşadığı döneme kadar kirâatlarda sahîh-mütevâtir tartışmasının yaşanmamış olması; bu işin Zemahşerî'den çok sonraları İbn Cezerî'yle 9. asırlarda başlayıp devam etmesi olabilir. Yine sahîh olmayan kirâatlar bağlamındaki alt detaylandırmalar da, Zemahşerî'den sonraki gelişmeler olduğu için, o dönemin terminolojik boyutunu yansıttığı söylenebilir. Öte yandan Zemahşerî'nin gerek terminolojik ayrıntılamaya gitmemesinde, gerekse ayrıntılı tasnife girmemesinde, nihayetinde (bir kirâatçı değil) bir tefsîrci olmasının da etkisi olduğu ifade edilebilir.

Peki kirâatları yoğun bir şekilde tefsîrinde kullanan Zemahşerî, terminolojik olarak nerede durmaktadır ve kirâatları nasıl sunmaktadır? Müellif, sahîh kirâatlar için on dört yerde *meşhûr*<sup>115</sup>; iki yerde *müstefida*<sup>116</sup>; on yerde de *kirâatü'l-âmm*<sup>117</sup> isimlerini kullanmaktadır. Bunların dışında müellif genelde, hem sahîh kirâatları, "Hamza şöyle

<sup>107</sup> İbn Mücâhid, *Seb'a*, s. 112; İbn Zencele, *Hucce*, s. 232; Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 172; Zerkeşi, *Burhân*, I, 237.

<sup>108</sup> Kâdî, *el-Kirâatü's-Şâzze*, s. 7.

<sup>109</sup> Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 172, 174.

<sup>110</sup> Bkz. Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 177; İbn Cezerî, *Neşr*, I, 7, 12, 13; Zerkeşi, *Burhân*, I, 332; Süyûtî, *İtkân*, I, 239, 244; Zerkânî, *Menâhîl*, I, 448.

<sup>111</sup> Ebû Şâme, *Mürşid*, s. 172; İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9.

<sup>112</sup> Kâdî, *Kirâatü's-Şâzze*, s. 7.

<sup>113</sup> İbn Cezerî, *Neşr*, I, 9.

<sup>114</sup> Meşhûr kavramının Kirâat ilminde kullanımı, Zemahşerî'nin kullanımından biraz farklıdır. Zemahşerî'de meşhûr sahîh veya mütevâtiri karşılarken, Kirâat ilminde şöyle tanımlanmıştır: "senedi sahîh olup tevâtür derecesine ulaşmayan, Arap gramerine ve hatt-ı Mushaf'a uygun olan, kirâat imâmları arasında meşhûr olan kirâatlar." (Süyûtî, *İtkân*, I, 241-242.)

<sup>115</sup> Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 20, 92; II, 79, 126, 142, 231, 239, 241, 439, 441; III, 8, 147, 197; IV, 83-84. Örneğin Bakara 2. âyette geçen "لا ريب" ifadesindeki nasb 'reyb' kirâatını meşhûr olarak nitelemektedir. Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 20.

<sup>116</sup> Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 164, 406. Örneğin Kasas 28'de geçen "eyyeme'l-eceleyni" kirâatını 'müstefid' ile sunmaktadır. Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 164.

<sup>117</sup> Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 166, 184, 284, 336, 337; II, 161, 438; III, 248, 250. Örneğin A'râf 40. âyette geçen "هل" kelimesi ile ilgili olarak Zemahşerî, mütevâtir kirâat için 'kirâatü'l-âmm' tanımlamasını yapmaktadır. Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 62. (Ayrıca 'cemel' kelimesindeki kirâatlar ve özellikle Zemahşerî'nin *cemel* kelimesindeki kirâatlar üzerindeki yorumlar üzerine geniş bir değerlendirme için bkz. Rippin, Andrew, "Kur'ân: 7/40: Deve İğnenin Deliğinden Geçinceye Kadar", çev. Mehmet Dağ-Ömer Kara, *Dinbilimleri Akademik Araştırma E-Dergisi*, yıl: 2, sayı: 4, 2003, s. 3 vd.)

okudu, Âsım'dan şöyle rivâyet edilir, Ebû Amr'ın idğâmlı kırâatı vs."<sup>118</sup> hem de şâzz kırâatları, "İbn Abbâs'ın kırâatı, Übeyy'in kırâatı, Hasan şöyle okudu vs."<sup>119</sup> şeklinde okuyana nispet ederek vermektedir. Bazen de ma'lûm sığasıyla "قرأ" fiiliyle "cemâ'atün, ba'duhum, ğayruh, ehli'l-haremeyn, ehli'ş-Şâm" gibi muğlak öznelere kırâatları nispet etmektedir.<sup>120</sup> Meçhûl sığasıyla "قرأ" fiiliyle çoğunlukla kırâat tiplerini (örn. bi'l-yâi-bi't-tâi, bi'r-refi-bi'n-nasbi, bi't-tahfifi-bi't-teşdidi, binâen li'l-fâ'il-binâen li'l-mef'ûl, bi's-sükûni-bi't-tahrîki vb.) sunmaktadır.<sup>121</sup> Yine kırâatları, kişilerin şahsî Mushaf'ına (Mushafu Abdillâh, Mushafu Übeyy vb.) veya imâm Mushaf'a (el-imâm) veya şehirlere gönderilen Mushaf'lara (fi mesâhif-i ehli'l-Hicâz/Mekke ve Medîne, mesâhifi Ehli'ş-Şâm vb.) nispet ederek sunmaktadır.<sup>122</sup>

Sonuç itibariyle terminolojiyi kullanarak verdiği kırâatların sayısı, 26 adet olmasına karşın, bunun dışında kalanlar ise yüzlere varan bir yekûna sahiptir. Biz, buradan Zamaşerî'nin terminolojik bir kaygı gütmeyeceği; buna o kadar ehemmiyet göstermediği; daha çok tefsîr malzemesi olarak baktığı sonucuna varabiliriz. Ayrıca terminolojiyi kullanmadan verdiği kırâatlar için sahîh ve şâzz ayrımı yapmadan ve kırâatın niteliğini belli etmeden aynı kalıplarla sunmasının, yukarıda serdedilen iddiaların kendisine nispet edilmesinde belli bir fonksiyon icra ettiği kanaatindeyiz.

## 2. Kırâatları Kullanım ve Tevcîh Şekilleri

Zamaşerî, kırâatları yoğun bir şekilde tefsîrinde değerlendiren bir müfessirdir. Öncelikle şunu tespit etmek durumundayız: Zamaşerî'nin eseri, bir tefsîr kitabıdır; bir kırâatçı edasıyla kırâat malzemesine yaklaşmasının beklenmeyeceği kanaatindeyiz. Çünkü müellifin önceliği, kutsal metnin açıklamasıdır; amaç budur; bu amaç çerçevesinde 'kırâat farklılıkları', (dil =sarf, nahiv, şiir, belâğat, hadis vb araçlar gibi) bir araç konumundadır. Bu itibarla bir kırâatçı gibi kırâat farklılıklarını vermesiyle beraber, daha çok kırâat konusuna çift taraflı istişhâd malzemesi olarak bakmasının da yadsınamayacağı kanaatindeyiz.

Müellifin, kırâatları kullanma ve tevcîh etme noktasında birkaç tavır sergilediğini söylemek mümkün gözükmektedir.

*Birincisi*, ilgili âyetlerde sadece farklı okuma biçimlerinin var olduğunu ortaya koymaktadır ve kırâatlar üzerinde hiç yorum yapmamaktadır. Örneğin Fâtihâ sûresinin 4. âyetinde geçen "نستعين" kelimesini İbn Hubeys'in "نستعين" şeklinde kesre ile okuduğunu ifade etmekte ve üzerinde hiçbir değerlendirme yapmamaktadır.<sup>123</sup> Zamaşerî'nin bu tür yaklaşımını eserinde çokça görmek mümkündür.<sup>124</sup>

*İkincisi*, kırâat vecihlerini gerek dil ve gerekse yorumları için referans olarak kullanmasıdır (الإحتجاج بالقراءات). Kırâatları bu anlamda kullanırken de "ويعضده قراءة من... / falanın kırâatı bunu desteklemektedir", "...ويشهد قراءة من.../falanın kırâatı buna şahitlik etmektedir", "...وبينصره" gibi ifadeler

<sup>118</sup> Bu tür örnekler, farklı okumaların olduğu âyetlerin genelinde mevcuttur. Bkz. Zamaşerî, Keşşâf, I, 25, 168, 170, 171, 198; II, 390 vd.

<sup>119</sup> Müellifin şâzz kırâatların tamamına yakını okuyana nispet ederek verdiği rahatlıkla söyleyebiliriz. Örnek için bkz. I, 20, 169, 313, II, 62, 65, 93, 112, 113, 120 vd.

<sup>120</sup> Zamaşerî, Keşşâf, I, 8, 9, 14, 325 vd.

<sup>121</sup> Zamaşerî, Keşşâf, I, 33, 77, 91, 96, 150, 198; II, 113, 254 vd.

<sup>122</sup> Zamaşerî, Keşşâf, I, 72, 95, 217, 224; II, 63, 155, 169, 243, 361, 396; III, 286 vd.

<sup>123</sup> Zamaşerî, Keşşâf, I, 10.

<sup>124</sup> Diğer örnekler için bkz. Zamaşerî, Keşşâf, I, 11, 19, 24, 32, 34, 37, 45, 53, 55, 62, 68, 70, 72, 74, 77, 181; II, 64, 79-80, 103, 109, 235 vd.

kullanmaktadır. Zemahşerî'nin, sarf kaidesi için kırâattan istiṣhad etmesinin örneği, şudur: Bakara 9. âyette geçen "يخادعون" kelimesinin veznini ve anlamlarını verdikten sonra sülâsî mücerred vezni ile karşılaştırma yapmakta ve sülâsî mücerred vezninin daha kuvvetli olduğunu söyleyerek bu vezni "يخادعون" kırâatının desteklediğini ifade etmektedir.<sup>125</sup>

Zemahşerî, bahsettiğimiz unsurları kırâat ile desteklerken, sahîh ve şâzz ayrımı yapmaksızın kırâatlara bütüncül yaklaşarak çok rahat bir şekilde onları kullanmaktadır. Kırâatların bizzat kendisini hüccet olarak kullanması, kırâatlara hüccet getirmesine kıyasla daha azdır. Kırâatları hüccetlendirme, daha baskın ve daha yoğun olarak dikkati çekmektedir. Bu da, tabii bir durumdur. Çünkü Keşşâf, bir kavâid kitabı değil, bir tefsîr kitabıdır ve amacı da, âyetleri anlamlandırma ve yorumlamadır.

Üçüncüsü ise kırâat vecihlerini şâzz-mütevâtir ayrımı yapmadan dil (nahiv, sarf, belâğat, lehçe, şiir vb), âyet, şâzz kırâat, hadislerle hüccetlendirmesi, temellendirmesi ve tevcih etmesidir (الإحتجاج للقرآآت). Burada sadece Zemahşerî'nin, örnekleri<sup>126</sup> sayılamayacak kadar çok olan kırâatları dil unsurlarıyla hüccetlendirmesine nahivden bir örnekle yetinelim: Bakara sûresinin 117. âyetinde geçen "بديع السموات" âyetinin mecrûr okunmasını şöyle gerekçelendirmektedir: "Bedî'ü's-semâvât", mecrûr okumuştur. Sebebi, "lehu"deki zamirden bedel olmasıdır. Aynı âyet, mansûb okunmuştur. Sebebi, medh olmasıdır."<sup>127</sup> Zemahşerî, dilsel unsurlar yanında kırâatları; âyet, şâzz kırâat ve hadislerle de hüccetlendirmektedir. Bunun da bir çok örneği, bulunmaktadır.<sup>128</sup>

Dördüncüsü, kırâatlarda tercih yapmasıdır (الترجيح). Zemahşerî, bir kırâatı tercih ettiğine dair açık ve net kavramlar -bir iki yerin dışında- kullanmamaktadır. Ancak onun birtakım kırâatları diğerlerine üstün görmesi ve yine bazı kırâatları fesâhat ve belâğat vasıflarıyla nitelemesi, kırâatların bir kısmını tercih ettiği şeklinde anlaşılmaktadır. Kırâatları, bu şekilde nitelendirirken Zemahşerî yine sahîh ve şâzz ayrımı yapmamaktadır. Bu tür vasıflamaları, tamamen uygun bulunduğu dil kaidelerine ve dil zevkine göre yapmaktadır. Aslında bazı âlimlerin iddia ettiği gibi, şâzz mütevâtirin veya sahîhin

<sup>125</sup> Zemahşerî, Keşşâf, I, 31. Diğer örnekler için bkz. I, 33, 169, 241, 183; II, 332, III, 34, 52, IV, 138 vd. Kırâatları, nahiv için şahit kullanması için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, I, 38, 42-43, 77, 129, 178, 198, 203, 261-262, 288, 368; II, 34, 132, 174, 235, 279; III, 88, 255, 260, 407, 411, 436; IV, 174, 209. Yorumları için kırâatı şahit olarak kullanması için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, I, 23, 72, 79, 128, 136, 161, 177, 178, 180, 187, 196, 236, 255, 258, 313, 347; II, 26, 43, 48, 122, 165, 174, 278, 282, 291-292, 307, 350, 377, 419, 422; III, 41, 152, 158, 222, 224, 385, 420, 426, 450, 457; IV, 2, 31, 95, 240. Kırâat için kırâatı şahit olarak kullanması için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, I, 139, 166, 217, 230, 241, 347; II, 6, 65, 102, 126, 184, 239; III, 166; IV, 157, 205.

<sup>126</sup> Nahvi kırâat için hüccet kullanmasının başka örnekleri için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, I, 11, 14, 15, 20, 24, 39, 42, 71, 86, 91, 92, 98, 105, 122, 184; II, 31, 49, 50, 62, 65, 112, 117, 187, 195, 231, 361, 380, 427, 438; III, 64, 108, 315; IV, 83-84 vd.

<sup>127</sup> Zemahşerî, Keşşâf, I, 91. Sarfı kırâat için hüccet kullanmasının örnekleri için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, I, 42, 51, 62, 67, 71, 77, 86, 141, 159, 198; II, 6, 35, 38, 58, 62, 116, 119, 207; III, 13, 42, 92, 129; IV, 47, vd.; kırâatı belâğat ile hüccetlendirme örnekleri için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, I, 49, 79, 167, 234; II, 300; III, 108, 457; IV, 47, 66; lehçe farklılığıyla hüccetlendirme örnekleri için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, I, 11, 12, 36, 64, 96, 127, 149, 166, 335; II, 99, 113, 184, 237, 247, 255, 268, 279, 304, 369, 430, 438, 439, 445; III, 83, 332, 457, 469; IV, 71, 138, 202, 218; şiir ile hüccetlendirme örnekleri için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, I, 9, 10, 24, 43, 100, 115, 149, 166, 169, 171, 179, 268, 306; II, 181, 225, 235, 300, 371, 415; III, 37, 90, 104, 116, 131, 419, 456, vd.;

<sup>128</sup> Kırâatı, ayet ile hüccetlendirme örneği için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, I, 9; şâzz kırâat ile hüccetlendirme örnekleri için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, I, 139, 166, 230, 241, 336, 347; II, 6, 65, 102, 126, 184, 239; III, 26, 67, 166; IV, 100, 157, 205; hadisle hüccetlendirme örnekleri için bkz. Zemahşerî, Keşşâf, I, 122, III, 208.

önüne geçirme, şâzzların daha belîğ ve fasîh olduğunu ortaya koyma gibi hususî bir çabası yoktur.

Zemahşerî, bazı kırâatları diğerlerinden daha üstün gördüğünü ve onları tercih ettiğini belirten açık ve net iki kavram kullanmaktadır. Bunların biri "أنا استحب" ifadesi, diğeri de "الإختيار" kavramıdır. Bunlar yanında tercihi hissettiren diğer kalıplar ise, çoğu ism-i tafdîl (أفعل) kalıbı olmak üzere, şunlardır: "أبلغ"<sup>129</sup>, "أفصح"<sup>130</sup>, "أقوى"<sup>131</sup>, "أرسخ"<sup>132</sup>, "أحسن"<sup>133</sup>, "أرفع"<sup>134</sup>, "أظهر"<sup>135</sup>, "أجود"<sup>136</sup>, "أوفق"<sup>137</sup>, "أوجه"<sup>138</sup>, "أعرب وأكثر"<sup>139</sup>, "أعرب وأكثر"<sup>140</sup>, "أجيد(ة)"<sup>141</sup>, "أفصح"<sup>142</sup>, "أفصاحه"<sup>143</sup>, "أجيد(ة)"<sup>144</sup>, "أحسن"<sup>145</sup>, "أجيد(ة)"<sup>146</sup>, "أفصح"<sup>147</sup>.

Tercih konusunda ise üç tavrı ile karşılaşıyoruz. Birinci tavrı, sadece tercihi hissettiren kalıplarla (أبلغ، أفصح، أحسن أ.خ.) kırâatın birini tercih etmek; ikincisi, bir kırâatı yine tercihi hissettiren kalıplarla beraber, bir kısım gerekçeler sunarak tercih yapmak; üçüncüsü ise temel tercih kavramlarını (أختيار، أستحب، أختار) kullanarak ve gerekçelerini arz ederek bir kırâatı tercih etmektir.

Zemahşerî'nin birinci tavrı ile ilgili şu örneği verebiliriz: Ra'd sûresi 23. âyette geçen "صلح" kelimesinin İbn Ebî Uble tarafından lam harfinin zammesi ile "صلح" şeklinde okunduğunu belirten Zemahşerî, mütevâtir veya sahîh kırâat olan fetha kırâatının *daha fasîh* olduğunu belirtmektedir.<sup>145</sup> İkinci tavrın örneği ise şudur: Neml sûresi 55. âyette geçen "تجهلون" kelimesinin ya harfi ile de (şâzz kırâat olarak) okunduğunu belirtmektedir. Ancak birtakım gerekçelerle sahîh olan kırâatı, daha kuvvetli ve daha sağlam olduğu için tercih etmektedir.<sup>146</sup> Örneklerini çok az gördüğümüz üçüncü tavrı için ise şu örnek sunulabilir: Zemahşerî, Tebbet sûresi 4. âyette geçen "حَمَالَةَ الْحَطَبِ" kelimesinin mansûb kırâatı için "daha çok hoşuma gitmektedir" (أنا أستحب)<sup>147</sup> ifadesiyle tercih yapmaktadır.

Beşincisi, bir kısım kırâatları kusurlu görmesi, eleştirmesidir. Zemahşerî'nin kırâatlara eleştirel yaklaşımı, h. II. ve III. asırlarda özellikle dil kaidelerinin sistemleşmesi ve ekollerinin ortaya çıkmasıyla kırâatları bu çerçevede değerlendiren ve bazı kırâatları eleştiri-

<sup>129</sup> Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 41, 234; II, 50, 332; III, 34, 175, 317, IV, 47, 115, 165.

<sup>130</sup> Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 42; II, 231, 239, 287; III, 151, 362.

<sup>131</sup> Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 8; II, 81, 301, 380; III, 34, 147, 208; IV, 178.

<sup>132</sup> Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 147.

<sup>133</sup> Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 42.

<sup>134</sup> Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 396, 427; III, 147.

<sup>135</sup> Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 83; II, 62.

<sup>136</sup> Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 198.

<sup>137</sup> Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 71; IV, 196.

<sup>138</sup> Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 251.

<sup>139</sup> Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 248.

<sup>140</sup> Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 26.

<sup>141</sup> Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 93, 392; III, 52, 167-168; IV, 116, 167

<sup>142</sup> Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 259.

<sup>143</sup> Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 11, 56.

<sup>144</sup> Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 161.

<sup>145</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 287. Zemahşerî'nin mütevâtir kırâatları bu tavrı ile tercih ettiği diğer örnekler için bkz. I, 26, 42, 234, II, 50, 161, 287; III, 147, 151, 175, 362, IV, 165, 196; Şâzz kırâatları bu tavrı ile tercih ettiği örnekler için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 41, 150; II, 93, 239, 259, 317; III, 158, 317; IV, 47, 115, 167.

<sup>146</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 147. Aynı yaklaşımla tercih ettiği mütevâtir kırâat örnekleri için bkz. I, 11, 83, 198, 251; II, 231, 301, 396, 427; III, 34, 52, 62, 81, 147, 167-168, 248; IV, 178; Aynı yaklaşımla tercih ettiği şâzz kırâat örnekleri için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 8, 56, 71; II, 392, III, 208; IV, 116, 167.

<sup>147</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 241. Ayrıca bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 9.

ren dilcilerin (Sîbeveyh, Ferrâ, Müberred, Taberî, İbn Mücâhid, Zeccâc, Ebû Ali el-Fârisî, Nehhâs, İbn Cinnî, İbn Atiyye, vb.) yaklaşımına oldukça benzemektedir. Zemahşerî, diğer hususlarda olduğu gibi, kırâatları eleştirme konusunda da sahîh-şâzz ayrımı yapmamaktadır. O, *bazen kırâatları, birtakım gerekçelerle ciddi şekilde eleştirmektedir*.<sup>148</sup> Bazen kırâatın *zayıf olduğunu*;<sup>149</sup> *fasîh olmadığını*;<sup>150</sup> *dil açısından uygun olmadığını*;<sup>151</sup> *"düşük kırâat ve lehçe" (isterzelet, lügatün merzûletün) olduğunu*;<sup>152</sup> *kerîh/kötü olduğunu*;<sup>153</sup> *sahîh ve makbûl olmadığını*<sup>154</sup> vurgulayarak eleştirilerini sunar. Bazen de *kırâatı rivâyet eden râvileri hatalı gördüğünü* beyan eder.<sup>155</sup>

### III. EHL-İ SÜNNET'İN ZEMAHŞERÎ'YE YÖNELİK KIRÂAT ELEŞTİRİSİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Bu bölümde öncelikle Ehl-i Sünnet âlimlerinin Zemahşerî'yi eleştirmesinin arka plânını ve temel sâiklerini (öncüllerini) tahlil edeceğiz. Daha sonra öne sürülen iddiaları, önce Mu'tezile ve Zemahşerî'nin kendi kaynaklarından yola çıkarak, bu iddialara neden olan yaklaşımı (Zemahşerî'yi eleştirenlerin dışında kalan) Sünnî ulemânın görüşleriyle/yaklaşımlarıyla karşılaştıracamız ve bu karşılaştırma neticesinde iddia ve ithâmın daha geniş bir sorgulamasını ve değerlendirmesini yapacağız.

#### 1. ZEMAHŞERÎ'NİN KIRÂAT BAĞLAMINDA TANIMLANMASINDA ÖNEMLİ ÖNCÜLLER

Zemahşerî'nin kırâat bağlamında eleştirilmesinin ve tanımlanmasının altında biri temel, diğeri ise ikincil iki öncül vardır. Temel öncül, tanımlanan açısından Mu'tezilîlik, tanımlayan açısından mezhep aşırılığı; ikincil öncül ise eleştirel duruş ve serbest düşüncüdür. Şimdi bunlar üzerinde duralım.

##### A. Temel Öncül: Tanımlanan Açısından Mu'tezilîlik; Tanımlayan Açısından Mezhep Taassubu

Temel öncül, Zemahşerî'nin *Mu'tezilî olması*; *bazı Ehl-i Sünnet ulemâsının ise mezhep taassubudur*. Zemahşerî'nin *Mu'tezilî olması*, tanımlanandan; *mezhep taassubu* da, tanımlayandan kaynaklanan bir öncüdür. Ehl-i Sünnet câmiasında 'Mu'tezilî olmak' peşinen 'kötü'dür. Ve bu etiket, çoğu zaman onların benimsedikleri ve savundukları görüşleri eleştirmenin; görüş sahiplerine 'zındık, fâsık, hatta kâfir" nitelemelerini yakıştırmının yanında, "öteki"nin her şeyine şüpheli ve görelî bakmayı; söylemediklerini söyletmeyi; söyleyebileceklerini tahmin etmeyi; çifte standarda mahkûm etmeyi gerektiren bir unsur olarak tarihte fonksiyonunu icra etmiştir. *Mezhep taassubu* ise kendi mezhebinin en doğru olduğu varsayımından hareketle, "öteki"ni her şeyiyle peşinen kötü olarak görmektir. Ehl-i Sünnet âlimlerinin, Mu'tezile'yi eleştiride ileri gitmelerinde; anlamsız şeyleri onlara isnat etmelerinde; hatta riddeye ve küfre kadar gitmekle ithâm etmelerinde bu mezhep taassubunun ve sübjektivitenin rolünün de azımsanmayacak ölçüde olduğu kanaatindeyiz.

<sup>148</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 42. Diğer örnek için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 171; II, 132.

<sup>149</sup> Zemahşerî'nin zayıf olarak nitelendirdiği (mütevâtir ve şâzz) diğer kırâatlar için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 62, 148; II, 242, 254, 300, 301; III, 55.

<sup>150</sup> Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 222.

<sup>151</sup> Örnekler için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 241; II, 438.

<sup>152</sup> Örnekler için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 93, 94.

<sup>153</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 231.

<sup>154</sup> Örnekler için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 170, 173, III, 253.

<sup>155</sup> Örnekler için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 141; I, 171.

İslâm'ın insanlara düşünme ve düşündüklerini ifade etme hürriyetini tanıması ve bunun yanında Kur'ân'ın da sürekli düşünmeye, öğrenmeye vurgu yapması, insanların birbirlerinden farklı duygu, düşünce, zekâ ve kabiliyetlerini ilmî platformda aktif bir şekilde kullanmalarını sağlamıştır. Kur'ân'ın bu vurgusunun tarih içerisindeki izdüşümleri ise, hicrî beşinci asra kadar bilimsel düşünüş ve metodoloji alanında gelişim ve ilerleme şeklinde olmuştur. Ancak beşinci asırdan sonra bu fikri dinamizmin ve orijinalitenin yerine statükocu bir bilim anlayışının yerleştiğini ve bunun sonucu olarak körü körüne bir taklît ve mezhep fanatizminin kök saldıığını görmekteyiz. Katı mezhep taassubu ise, farklı mezhep mensuplarının birbirlerini tekfir etmesine sebep olmuş ve diğerinin ne dediğini anlama çabasını tamamen ortadan kaldırmıştır.<sup>156</sup> Bunun en açık örneğini, Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında açık bir şekilde müşahade etmekteyiz. Çünkü bu iki mezhep arasında var olan ayrışım, doktrin ayrışımı değil, bu doktrin çerçevesinde gösterilen fikrî ve zihnî çabadaki metodoloji farklılığıdır.<sup>157</sup> Temelde bir farklılık yoktur. Bu katı mezhep taassubunun sonucu olarak fırkalar, muhaliflerinin doğru ve güzel taraflarını gizlemiş, onların sadece yanlışlarını öne çıkarmaya çalışmışlar, hatta kimi zaman karşı tarafın aslında benimsemediği görüşleri onlara nispet etmişler ve kimi zaman da onların ne dediklerini anlamaya çalışmaksızın söylediklerini çarpıtmışlardır.<sup>158</sup>

Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında geçen tartışmalarda bunun pek çok örneği vardır. Kişinin yaptığı işe değil, bağlı bulunduğu mezhebe bakılarak değerlendirme yapılmaktadır. Bu yaklaşım, genel olarak kelâmda<sup>159</sup>, dilde<sup>160</sup> ve tefsîrde<sup>161</sup> kendisini hissettirmektedir. Makalemizin konusu Zemahşerî'nin de Mu'tezilî olması, yaptığı işleri önemsiz ve basit görme noktasında etkin bir unsur olmuştur.

Zemahşerî'nin, "Kırâatların tevkiî/naklî değil, ictihâdî olduğu görüşünde olması, şâzî mütevâtire tercih etmesi, kırâatları eleştirirken şedîd davranması ve resmî Mushaf'ı kabul etmemesi" gibi Ehl-i Sünnetin ortaya attığı iddiaların temeli, Zemahşerî'nin Mu'tezilî olması öncülüne dayanmaktadır ve tamamen duygusaldır.

<sup>156</sup> Bkz. Özler, Mevlüt, İslâm Düşüncesinde Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at Adlandırmaları, Erzurum, 2001, s. 30.

<sup>157</sup> Özler, Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at, s. 96.

<sup>158</sup> Bkz. Özler, Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at, s. 33.

<sup>159</sup> Örneğin Mu'tezile'nin kabir azabını kabul etmediği iddia edilmektedir. (Bkz. Mukbilî, Sâlih b. Mehdî, *el-Alemü's-Şâmih fî İsnâ'î'l-Hakkî ale'l-Abâi ve'l-Meşâyih*, Mısır, 1328, s. 342). Oysa Mu'tezile kabir azabını kabul etmektedir. (el-Kâdî, Abdülcebbâr Abdullah b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tah.: Abdülkerim Osman, Kahire, 1996, s. 730). Yine Mu'tezile'nin Allah'ın sıfatlarını kabul etmediği iddiaları da, bu kabildendir. (Bkz. Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed, *Usûlü'd-Dîn*, nşr: Hans Peter Linss, Kahire, 1963, s. 236). Oysa farklı yorumlamakla birlikte Allah'ın sıfatlarını kabul etmektedirler. Diğer örnek ve geniş bilgi için bkz., Özler, *Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at*, s. 33-36.

<sup>160</sup> Bağdat ekolüne mensup olan Zemahşerî, hem Basra, hem de Kûfe ekolünün görüşlerine katılmakta ve bazen de her ikisinin görüşlerine de yer vermemektedir. Bu nedenle de kendisi her iki ekole muhalefetten dolayı tenkide tâbi tutulmuş ve dil hususunda kendisine iltifat edilmeyeceği iddia edilmiştir. (Örnekler için bkz. Ebû Hayyân, *Bahr*, III, 9; IV, 372.) Hatta dil ile ilgili yazmış olduğu *Mufassal* adlı eseri de, bundan nasibini almış ve bu eserde var olan hatalar üzerine Yusuf b. Ma'zuz el-Kaysî tarafından *et-Tenbîh alâ Ağlati'z-Zemahşerî fî'l-Mufassal* adlı bir eser kaleme alınmıştır. (Bkz. Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, İstanbul, 1972, II, 1776.)

<sup>161</sup> Zemahşerî'yi en çok tenkit edenlerin başında gelen şahıs, Ebû Hayyân'dır. İbrâhim Refîde, Ebû Hayyân'ın Zemahşerî'nin maksadını anlamadığı ve her ikisinin de belâgat anlayışları farklı olduğu için eleştirdiğini ve hücum ettiğini belirtmektedir. (Refîde, *Na'iv*, II, 951-953.) Aslında bu meselenin temelinde Zemahşerî'nin Mu'tezilî olması yatmaktadır. Çünkü Zemahşerî Ebû Hayyân'ın tefsîrinin birinci kaynağıdır ve onu anlamaması zor görülmektedir. (Örnekler için bkz. Ebû Hayyân, *Bahr*, I, 403-404; IV, 217, 224, 226; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, III, 66; V, 165; XVI, 138, 148, 153.)

Mezhebî taassup o kadar ileri gitmiştir ki, Zemahşerî ile gerek sahîh kırâatlar ve gerekse şâzz kırâatlar hususunda aynı paralelde olan ve belki de ondan daha fazla şedid olan Ehl-i Sünnet âlimleri, hiç dikkate alınmamış, Zemahşerî ve bağlı bulunduğu ekol için kullanılan ve tekfire kadar varan ifadeler ve isimlendirmeler, onlar için kesinlikle kullanılmamıştır. Süreç içerisinde gelenek haline gelen bu yaklaşımla birlikte, müteahhirün ulemâ tarafından hiçbir şekilde sorgulanmayarak, âdeta bir miras olarak alınan bu nakiller, daha sonraki nesillere aktarılmıştır. Bu kanaatimizi, eleştirilen üçü mütevatir; biri şâzz olan dört kırâat düzleminde bir karşılaştırma yaparak ortaya koymaya çalışalım.

En'âm 137. âyette geçen muzâf ile muzâfun ileyh arasını ayıran İbn Âmir'in kırâatı (قتل اولادهم شركائهم) hakkında, Zemahşerî (v. 538)'den önce Ferrâ (v. 207),<sup>162</sup> Zeccâc (v. 311),<sup>163</sup> Taberî (v. 310),<sup>164</sup> Nehhâs (v. 338)<sup>165</sup> gibi Ehl-i Sünnet âlimleri, ağır eleştiri ve ithâmlarda bulunmaktadırlar. Bunların eleştirilerini, "bu görüşe iltifat edilmez"<sup>166</sup> gibi çok yumuşak ifadelerle geçiştiren sonraki ulemâ (İbn Müneyyir, Ebû Hayyân, Âlûsî), Zemahşerî'yi mütevâtir kırâatları reddetmek; nakli kabul etmemek ve icthâdi davranmakla<sup>167</sup> suçlayıp kendisini de nahiv cahili, kötü niyetli ve edepsiz sıfatlarıyla nitelemekte;<sup>168</sup> küfür ile ithâm etmektedirler.<sup>169</sup>

Yine Nisâ 1. âyetindeki Hamza'nın "el-erhâmi" kırâatı, Zemahşerî'den önce ve sonra Ferrâ,<sup>170</sup> Zeccâc,<sup>171</sup> Müberred (v. 285),<sup>172</sup> Taberî,<sup>173</sup> Nehhâs<sup>174</sup> ve İbn Atiyye<sup>175</sup> hatalandırmakta; hatta reddetmektedirler. Hatta Müberred'in 'arkasında namaz kıldığı imâmın, Nisâ 1. âyette geçen "el-erhâm" kelimesini kesre ile okuduğu için camiye terk ettiği"<sup>176</sup> şeklindeki rivayet, bu kırâata karşı tavrının boyutunu net bir şekilde göstermektedir. Öteki müelliflerin bu eylemlerine hiçbir tepki göstermeyen Ebû Hayyân, nakle inandığına vurgu yaptığı İbn Atiyye'ye kırâatı reddetmesinden dolayı "bu, onun haline ve lisanının temizliğine yakışmayan kötü bir cesarettir" diye serzenişte bulunurken, Zemahşerî'yi hedef tahtası yapar: "Böyle bir şey, ancak Zemahşerî gibi bir Mu'tezilî'ye yakışır."<sup>177</sup>

Aynı şekilde Şuarâ 176. âyette geçen "ليك" kırâatını Müberred, İbn Kuteybe, Zeccâc,<sup>178</sup> Ebû Ali el-Fârisî, Nehhâs<sup>179</sup> ve Zemahşerî, eleştirmektedir. Ebû Hayyân, tüm

<sup>162</sup> Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân*, tah.: Muhammed Ali en-Neccâr, Tahran, ts., I, 358.

<sup>163</sup> Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. Serî, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, tah.: Abdülcelîl Abduh Şelebî, Beyrut, 1988, III, 168.

<sup>164</sup> Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'ü'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Beyrut, 1992, V, 353.

<sup>165</sup> Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil, *İ'râbu'l-Kur'ân*, tah.: Züheyr Gâzî Zâhid, Beyrut, 1988, II, 98.

<sup>166</sup> Ebû Hayyân, *Bahr*, IV, 230

<sup>167</sup> İbn Müneyyir, *İntisâf*, II, 41-42; Ebû Hayyân, *Bahr*, IV, 230; Âlûsî, *Râhu'l-Me'âni*, VIII, 33.

<sup>168</sup> Ebû Hayyân, *Bahr*, IV, 230; Âlûsî, *Râhu'l-Me'âni*, I, 130.

<sup>169</sup> İbn Müneyyir, *İntisâf*, II, 41-42.

<sup>170</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 252-253.

<sup>171</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 7.

<sup>172</sup> Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezid, *el-Kâmil*, tah.: Muhammed Ahmed ed-Dâî, Beyrut, 1986, II, 931.

<sup>173</sup> Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, III, 569-570.

<sup>174</sup> Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 431.

<sup>175</sup> İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhakk b. Gâlib, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri Kitâbi'l-Azîz*, tah.: Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed, Beyrut, 2001, II, 5.

<sup>176</sup> Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-Afhkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1988, V, 4.

<sup>177</sup> Ebû Hayyân, *Bahr*, III, 159.

<sup>178</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, IV, 98.

<sup>179</sup> Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, III, 191.



bu müelliflerin ismini verip kırâatı ta'n ettiklerini söylemekle beraber öteki müellifleri doğrudan karşısına almamakta; "*kırâatları bu şekilde eleştirmek*), *i'tizâlî bir eğilimdir*" derken zımnen 'size yakışmıyor' şeklinde sitemde bulunmaktadır. Ama asil muhatap, neredeyse 'mürted' ilân edilen Mu'tezile ve Zemaşerî'dir: "*Onlar, kırâatların rivâyet ile değil, re'y ile sabit olduğuna inanırlar. Oysa bu kırâat, mütevâtirdir ve onu ta'n etmek mümkün değildir. Onu inkâr etmek, insanı dinden çıkmaya yaklaştırır.*"<sup>180</sup>

Mütevâtir kırâatların eleştirilmesi bağlamında sunduğumuz bu üç örnek yanında şâzz kırâatların övülmesi noktasında da, durum aynıdır. Zemaşerî, Bakara 26. âyette geçen "*بعوضة*" kelimesinin merfû okunuşu<sup>181</sup> ile Kehf 44. âyette geçen "*الحق*" kelimesinin nasb okunuşunun güzel ve fesâhata daha uygun olduğunu belirtmektedir.<sup>182</sup> Şâzz olan bu kırâatları Sünnî Ferrâ<sup>183</sup> ve Zeccâc<sup>184</sup> da, güzel görüp övmektedir. Yine Taberî, Bakara 54. âyette geçen "*بارئكم*" kelimesinin Eşheb'in, "*باريكم*" şeklinde okuduğu şâzz kırâatı<sup>185</sup> yanında bir çok şâzz kırâatı sahîh olarak lanse etmektedir.<sup>186</sup> Bunların ötesinde dilciler, Kur'ân'da hem fasîh ve hem de efsah kelimelerin bulunduğunu benimsemelerine;<sup>187</sup> daha önemlisi, Sünnî İbn Cinnî, şâzz kırâatların fesâhat bakımından sahîh kırâatlardan geri kalmadığını; hatta onlardan daha fasîh olduğu<sup>188</sup> düşüncesini ispat sadedinde koskoca iki ciltlik *Muhteseb*'ini yazmasına rağmen; İbn Müneyyir, tüm bu eylemleri yapan Ehl-i Sünnet'i eleştiri merkezine almazken, tek taraflı ve ön yargılı bir yaklaşımla sadece Zemaşerî'yi "ictihâdîlik"le suçlayabilmektedir.<sup>189</sup>

Yukarıda mukayeseli bir şekilde verdiğimiz örneklere ve bunların dışındakilere baktığımız zaman Ehl-i Sünnet ulemâsının sahîh kırâatların eleştirilmesi ve reddi; şâzz kırâatların ise tebcil edilmesi konusunda Zemaşerî'den pek geri kalmadıkları; hatta ileri gittikleri görülmektedir. Ne var ki, sözünü ettiğimiz ulemâ, mezhep taassubu içerisinde Ehl-i Sünnet ulemâsını *bendensin* mantığıyla ya karşılıklarına almamakta; ya da sadece sitem ve serzenişle teğet geçmekte; ama sonuçta Zemaşerî'ye yöneltilen 'nakle inanmamak/ ictihâdî davranmak; mütevâtir kırâatları reddetmek; şâzzları sahîh görmek' gibi eylemleri nispet etmedikleri gibi, onlara 'kâfir, mürted, kırâat münkiri, nahiv cahili, kötü niyetli' sıfatlarını da lâyük görmemektedirler. Bu yaklaşımın tek bir açıklaması vardır: Bunlar, Ehl-i Sünnet'tir; Zemaşerî ise, bir Mu'tezilî!..

B. İkincil Öncül: Eleştirel Duruş ve Serbest Düşünce

Zemaşerî, Mu'tezile mezhebine mensup olmasından; akla ve mantığa oldukça önem vermesinden dolayı meselelere daha sorgulayıcı, daha eleştirel ve daha serbest yaklaşır. Âyetleri tefsîr ederken, onların zahiri manalarından ikna olmayan Zemaşerî, âyetler üzerinde derin derin düşünür, dilin tüm imkanlarını ve aklın metotlarını uygulamaya geçirir. "*فَان قَلتَ - قَلتَ*"<sup>190</sup> tekniğiyle meseleleri halletmeye çalışır.

<sup>180</sup> Ebû Hayyân, *Baîr*, VII, 37.

<sup>181</sup> Zemaşerî, *Keşşâf*, I, 56.

<sup>182</sup> Zemaşerî, *Keşşâf*, II, 392.

<sup>183</sup> Ferrâ, *Me'ânî'l-Kur'ân*, I, 22; II, 146.

<sup>184</sup> Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân*, I, 104; III, 289.

<sup>185</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, s. 5.

<sup>186</sup> Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, I, 328. Diğer örnekler için bkz. V, 353; IV, 329; IX, 533; XII, 382. Ayrıca bkz. Okçu, Abdülmecit, *Kırâat Açısından Taberî ve Tefsîri*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 2000, s. 235-236.

<sup>187</sup> İbn Cezerî, *Neşr*, I, 10; Süyûtî, *İtkân*, I, 237.

<sup>188</sup> İbn Cinnî, *Muhteseb*, I, 32. Ayrıca bkz. Zerkeşî, *Burhân*, I, 341; Süyûtî, *İtkân*, I, 257.

<sup>189</sup> İbn Müneyyir, *İntisâf*, I, 56.

<sup>190</sup> Geniş bilgi için bkz. Cerrahoğlu, age., I, 361.

Zemahşerî'nin bu metodu, kırâat alanına da doğal olarak yansımış, o kırâatları dilsel açıdan eleştirel ve sorgulayıcı bir üslûpla ele alma yanında, gerek sahîh, gerekse şâzz kırâatlarla ilgili görüşlerini, çok rahat ve bazen de sert bir şekilde ifade etmiştir. Aslında kırâatlara bu şekilde yaklaşan, ilk kişi değildir Zemahşerî. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, kendisinden önce, Sîbeveyh, Ferrâ, Zeccâc, Ebû Ali el-Fârisî, İbn Cinnî, Taberî, Müberred, Nehhâs kırâatlara eleştirel yaklaşmışlar; bazı sahîh olmayan kırâatlar için de, güzel ifadeler kullanmışlardır. Zemahşerî de, bu âlimler gibi bazı kırâatları eleştirmiş, şâzz kırâatları bazen övmüş, ne var ki onların karşılaşmadıkları kimi haksız ithâmlarla karşılaşmıştır.

Bunun nedeni ise Zemahşerî'nin içinde bulunduğu konjoktürel durumdur. Çünkü o, fikri orijinalitenin bitip, Müslümanlar arasında koyu bir taklit anlayışı ve mezhep taassubunun baskın olduğu bir ortamda,<sup>191</sup> sahih kırâatları dilsel açıdan sorgulamış ve şâzzların bir kısmını güzel görmüş ve methetmiştir. Zemahşerî'nin bu kadar tenkit edilmesinin arka plânında ikincil neden olarak, düşünce sisteminin donuklaştığı böyle bir ortamda onun *eleştirel bir tavır sergilemesi ve rahat davranması* yatmaktadır. Zemahşerî, bu ortamda öncekilerin kırâatlara karşı olan eleştirel tavrını canlandırmış, bu da kendisinden sonra gelen Ehl-i Sünnet âlimlerinin tepkisine ve kırâat bağlamında belirli bir kalıba sokulmasına neden olmuştur. Ayrıca kendisinden sonraki klâsik âlimler, bu eleştiri oklarını sadece Zemahşerî'ye yöneltmek sûretiyle bir *anakronizm*'e de düşmüşlerdir; çünkü onlar, Zemahşerî öncesi 'eleştirileri ve eleştirenleri' yok saymaktadırlar.

İbrâhim Refide, bu *anakronizm*'in farkındadır; ancak Zemahşerî'yi eleştiri üslûbunun katı olmasıyla öncekilerden ayırarak bundan kurtulmayı denemektir<sup>192</sup> ki, kanatimizce öncekiler, eleştirinin dozu ve tavrı bakımından Zemahşerî'den ileridedirler. Hatta eleştiri üslûpları, Zemahşerî'nin üslûbunu aratacak mahiyettedir. Ne var ki, Zemahşerî'nin öncekilerin daha galiz eleştirilerini takip eden ve kendi üslûp alanı içinde biraz da insafı olan, fakat ötekiler tarafından 'şedîd olarak' nitelenen bu eleştirel ve rahat tavrı, kendisini tanımlayan sonraki âlimlere, önceki Ehl-i Sünnet eleştirmenlerini unutturduğu gibi, kendisinin ve hatta bağlı bulunduğu ekolün hedef tahtası yapılmasında, eleştirilerin tek muhatabı haline getirilmesinde büyük fonksiyon icra etmiştir.<sup>193</sup>

Eleştiri noktasında öncekilerle aynı frekansı paylaşmasının göz ardı edilmesinin yanında Zemahşerî'nin eleştiride "objektiflik" kriterine sadık kaldığı da görmezlikten gelinmiştir. Çünkü o, kendi sistematiği içinde hem eleştirirken, hem de överken tarafsız ve tutarlı bir tavır sergilemektedir. Ehl-i Sünnet âlimleri, tek taraflı olarak kendisini muhatap alıp kendi saflarındakileri kayırırken, o, bir imâmı ve sahîh kırâatını bir yerde eleştirirken, öteki yerde övebilmektedir. Yine şâzz kırâatı ve râvîsini bir yerde överken, diğer bir yerde yerebilmektedir. Örneğin İbn Âmir'in En'âm 137. âyetteki kırâatını ciddi şekilde eleştirirken,<sup>194</sup> Kehf sûresi 37. âyette geçen "لَكِنَّا" kelimesindeki İbn Âmir'in kırâatını övmektedir.<sup>195</sup> Mu'tezilî Amr b. Ubeyd'in, Kehf 44. âyetteki mansûb "الحق" kırâatını ve kendisini güzel ve fasîh olmakla nitelerken,<sup>196</sup> aynı şahsın Âl-i İmrân

<sup>191</sup> Bu dönemde mezhep taassubunun başladığına dair bilgi için bkz. Özler, *Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at*, s. 30.

<sup>192</sup> Refide, *Nahiv*, I, 735.

<sup>193</sup> Örneğin bkz. İbn Müneyyir, *İntisâf*, II, 42; Âlûsî, *Râhu'l-Me'âni*, VIII, 33.

<sup>194</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 42.

<sup>195</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 390.

<sup>196</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 392.

sûresi 1. âyetteki mimin kesresiyle okuduğu "elif lâm mimi" kırâatını reddetmektedir.<sup>197</sup> Zemahşerî'nin bu objektif tutumuna karşın, İbn Müneyyir, birinci kırâat ve râvîsini övmesinden dolayı ağır bir şekilde eleştirmiş, Amr b. Ubeyd'i ise fitnenin odağı olarak göstererek hakaret etmiş ve Zemahşerî'nin onu övmesinin nedeni olarak ise onun Mu'tezilî olmasını göstermiş iken, ikinci (eleştirmiş olduğu mr b. Ubeyd'in) kırâatı konusunda hiç sesini çıkarmamıştır.<sup>198</sup> Yine Zemahşerî, İnsân 3. âyette geçen "إِذَا" edatlarını Ebu's-Simâl'in, hemzenin fethası ile "أَمَا" şeklindeki kırâatının güzel olduğunu söylerken,<sup>199</sup> yine aynı kişinin İnşirâh sûresi 7. âyette geçen "فَرَعَتْ" kelimesinin "فَرَعَتْ" şeklindeki kırâatının ise fasîh olmadığını belirtmektedir.<sup>200</sup> İbn Müneyyir ise, birinci kırâatı övmesiyle ilgili Zemahşerî'yi eleştirirken, ikinci kırâatı yermesiyle ilgili hiçbir söz etmemektedir.<sup>201</sup>

Sonuçta, eleştiri, Zemahşerî'yi tanımlayan bir öncül fonksiyonu görmüş, 'Zemahşerî bu! Dili keskindir; eleştirisi katıdır' gibi duygusal bir sâik haline gelmiştir. Her ne kadar sonraki ulemâ, eleştiriye Zemahşerî ile özdeşleştirip sadece onu yargılamak ve tanımlama çıkmazına girmiş, bu konuda Ehl-i Sünnet ulemâsını görmezlikten gelmiş olsalar da, Zemahşerî, eleştiri meselesini kendisi icat etmiş değildir, önceki ulemâyı takip etmiştir; üstelik öncekilerin eleştiri dozu, onda normalleşmiş; objektiviteyi yakalamış; kendi içinde tutarlı davranmıştır.

## 2. İDDİALARIN SORGULANMASI

Temel öncülleri tahlil ettikten sonra şimdi, Mu'tezile'ye/Zemahşerî'ye yöneltilen iddiaların ne kadar tutarlı olup olmadığını objektif bir duruşla tahlil etmeye çalışacağız.

### A. Zemahşerî'ye Göre Kırâatın Kaynağı Nakil mi İctihâd mı?

Başlangıçtaki iddiaları hatırlayacak olursak, kırâatların kaynağı problemiyle ilgili üç iddiadan hareketle şu soruları sormamız mümkündür: Zemahşerî, kırâatları, nakle mi istinâd ediyor, yoksa ictihâda mı? Şâzî mütevâtire önceliyor mu? Dil kriterini, naklin önüne geçiriyor mu? Bu üç sorun, birbiriyle ilişkili, biri diğerini tamamlayan bir yapı arz ettiğinden, hatta son iki soru birinci sorunun/iddianın ortaya çıkmasında temel etken olduğundan dolayı, bu üç iddiayı bir arada tahlil etmeye çalışacağız.

Zemahşerî'nin nakle itibar edip etmediğini, gerçekten kırâatların ictihâdî olduğu görüşüne sahip olup olmadığını sorgulamayı şu üç şekilde yapmaya çalışacağız: Birincisi, Zemahşerî'nin/Mu'tezile'nin (Kâdî Abdülcebbar'ı da desteğimize alarak) nakil ile ilgili kendi ifadelerini sunmak; ikincisi, ictihâdî olduğu sonucuna varılan kırâatlar üzerinde mukayeseli bir değerlendirme yapmak, üçüncüsü tanımlama esnasında kullanılan kavramları tahlil etmek.

1) Öncelikle kırâatların kaynağı konusunda 'ictihâdîlik' ile suçlanan ve eleştirilen tarafın teorik bağlamda ne söylediği ve ötekilerin görmediği/görmezden geldiği şeylere bir göz atalım.

Mu'tezile'nin önemli isimlerinden biri olan Kâdî Abdülcebbar, genel olarak Kur'ân'ın tevâtüren nakledildiğini belirtmekte ve kırâat konusunda ise, onun da Kur'ân gibi tevâtüren sabit olmasının zorunlu olduğunu şöyle dillendirmektedir: "Fark-

<sup>197</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 173.

<sup>198</sup> İbn Müneyyir, *İntisâf*, II, 392; I, 173.

<sup>199</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 167.

<sup>200</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 222.

<sup>201</sup> İbn Müneyyir, *İntisâf*, IV, 167; IV, 222.

lı kırâatlar, bize göre zorunlu olarak ma'lûmdur. Bundan dolayı onu âhâd yolla rivâyet eden kişinin câhil olduğunu düşünüyoruz. Böylece ortaya çıkan gerçek, şudur: Kırâatların kaynağı, zahîr nakildir. Bunun dışında herhangi bir şeyle Kur'ân'ın sübûtu câiz değildir."<sup>202</sup>

Zemahşerî de, tefsîrinde kırâatların kaynağı ile ilgili özel bir başlık açıp ele almasa da, bazı kırâat farklılıklarını irdelediği yerlerde kırâatların mahiyeti ile ilgili satır aralarına 'kırâatların kaynağının nakil olduğu' görüşünü yansıtmak ifadeleri sıkıştırılmıştır. Örneğin Hûd sûresi 81. âyette geçen "إِلاٰ امرأتك" kelimesi üzerindeki kırâat farklılıklarının kaynağının nakil olduğunu şu ifadesiyle ortaya koyar: "Bu iki kırâatın farklı şekillerde okunması, rivâyetin farklı iki kanaldan gelmesinden kaynaklanmaktadır."<sup>203</sup> Yine Ra'd sûresi 11. âyette geçen "مُعَقَّبَات" kelimesinin, *ayn harfinin kesresi ile* "مُعَقَّبَات" şeklinde de okunabileceğini; *ne yazık ki böyle bir okuma şekli rivayet edilmediğinden bunun mü'mkün olamayacağını* belirtmektedir.<sup>204</sup> Mü'minûn sûresinin 85, 87, 89. âyetlerinde geçen "سَيَقُولُونَ لَٰهُ" ifadesini "birincisinde imâmlar ittifaqla "لَٰهُ" şeklinde lâm ile okurlarken, son ikisinde ihtilâf ederek kimisi, lâm (لَٰهُ) ile kimi de lâmsız (أَلَهُ) okurlar. Zemahşerî, birinci âyetteki kelime ile ilgili olarak "aslında birincisi (imâmların ittifaqla lâmlı okuduğu birinci kelime) de, lâmsız okunabilirdi; ama böyle bir kırâat rivâyetle sabit olmamıştır" demektedir.<sup>205</sup> Son olarak Furkân 20. âyette geçen "يَمْشُونَ" (yürürler) fiilinin, meçhûl olarak "يَمْشُونَ" (yürütülürler) şeklinde de okunabileceğini; birinci kırâat rivâyet edilmemiş olsaydı, ikinci kırâatın okunmasının daha uygun olacağını"<sup>206</sup> söylemektedir.

Zemahşerî'den aktarmaya çalıştığımız ve söz konusu ulemânın suskunlukla geçtiirdiği bu bilgiler, onun kırâatta rivâyete ve nakle önem verdiğini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu bilgilere eserde kırâatların ictihâdî olduğuna dair hiçbir ifade kullanmaması eklendiğinde Zemahşerî'nin kırâatlarda rivâyeti ve naklî kabul ettiği kendiliğinden ortaya çıkar.

Ancak ne yazık ki, gelenekte Zemahşerî ve Kâdî Abdülcebâr'ın bu ifadeleri ya görülmemiş ya da görmezlikten gelinmiş olmalı ki, kendileri için böyle bir tanımlama geliştirilmiştir. Gerçi Zemahşerî'nin eleştirdiği kırâatları gören ulemânın, bu tür ifadelerini görmemeleri de, pek inandırıcı gelmemektedir. Meselenin en dikkat çekici ve üzücü tarafı, özellikle çağımızda bilimsel tekniklerle akademik anlamda eser veren Arap ve Türk müelliflerin bu konuya çala kalem değinmeleri ve bu bilgileri öncekilerden alırken ithâm edilen şahıs veya grupların kendi eserlerine bakma ihtiyacı hissetmemeleri; nakille ilgili bu ifadelerinden vareste olmalarıdır. Hele hele doğrudan "ez-Zemahşerî ve'l-Kırâat" başlıklı kimi makalede, Mu'tezilî âlimlerin, kırâatların naklî oluşuyla ilgili ifadelerine en küçük bir vurgunun bile olmaması, çok mânidardır!..

Kaldı ki, hiçbir yerde "rivâyet" şartını kabul etmeme veya onu küçümseme gibi bir tavır sergilememektedir. Öte yandan kırâatların sabit olma meselesi ile onların dil açısından açılımlarını ve izahlarını yapmak, ayrı ayrı hususlardır. Farklı dil felsefeleri ile kırâatların mana zenginliğini ortaya koymak, bir tefsîr eylemidir. Bunun böyle olması, kırâatların nakil geçişini ortadan kaldırmaz.

2) Zemahşerî'nin kırâatların naklî olduğunu kendisi ifade etse de, birtakım kırâatları dilsel açıdan eleştirmesinden hareketle Ehl-i Sünnet âlimleri, genelde

<sup>202</sup> Abdülcebâr, el-Kâdî Ebu'l-Hasan, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, Düz: Emin el-Hülî, Kahire, 1960, XVII, 162.

<sup>203</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 227-228.

<sup>204</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 281.

<sup>205</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 54.

<sup>206</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 93.

Mu'tezile'nin özelde de Zemahşerî'nin kırâatlarda rivâyet boyutuna inanmadıklarını ve kırâatların kârînin re'y ve ictihâdına dayandığına inandıklarını çıkarsamaktadırlar.<sup>207</sup> Şimdi Zemahşerî'nin kırâatların temelini ictihâdî olduğunun çıkarsandığı eleştiri konusu yapılan kırâatlar üzerinde Ehl-i Sünnet ile mukayeseli bir incelemeye tâbi tutarak bir adım daha atmaya çalışalım.

Süreç içerisinde kırâat eleştirisi, Sîbeveyh'ten başlamak üzere daha sonraki asırlarda biraz daha fazlalaşarak devam etmiştir. Zemahşerî'nin "uygun değil" diye eleştirmiş olduğu kırâatlardan Nisâ 1. âyette geçen "erhâmi" kırâatı ile ilgili olarak Sîbeveyh, zahirin mecrûr bir zamirin alâmetine ortak olmasının *kabîh olduğunu*<sup>208</sup>; Ahfeş *böyle bir atfın olamayacağını*<sup>209</sup>; Ferrâ, *böyle bir kırâatın kabîh olduğunu*<sup>210</sup>; Zeccâc ve Nehhâs *hata olduğunu*<sup>211</sup>; Müberred ve Taberî *câiz olmadığını*<sup>212</sup>; Ebû Ali el-Fârisî, *kıyas açısından zayıf ve dilde kullanımının nadir olduğunu*<sup>213</sup>; İbn Atiyye ise *bu kırâatın reddedilmesi gerektiğini* söyleyerek<sup>214</sup> tenkit etmektedirler.

Aynı şekilde Zemahşerî'nin eleştirmiş olduğu kırâatlardan En'âm 137. âyette geçen muzâf ile muzâfun ileyhin arasını ayıran kırâatı Sîbeveyh, Ferrâ, Zeccâc, Taberî, Nehhâs, Ebû Ali el-Fârisî, İbn Cinnî, İbn Atiyye, Mekki b. Ebû Tâlib;<sup>215</sup> Bakara 6. âyette geçen "للملائكة اسجدوا" kırâatını Zeccâc;<sup>216</sup> aynı sûrenin 34. âyette geçen "أناذرتهم" kırâatını Zeccâc ve Nehhâs;<sup>217</sup> aynı sûrenin 128. âyetinde geçen "أرنا" kırâatını Zeccâc;<sup>218</sup> Tevbe 12. âyette geçen "أئمة" kırâatını Zeccâc ve Nehhâs;<sup>219</sup> İbrâhim 22. âyette geçen "بمصرخي" kırâatını Ferrâ, Ahfeş, Zeccâc, Nehhâs;<sup>220</sup> Şuarâ 176. âyette geçen "ليك" kırâatını Zeccâc, Nehhâs, İbn Atiyye;<sup>221</sup> Muhammed 22. âyette geçen "عصيتهم" kırâatını Zeccâc ve Taberî<sup>222</sup> eleştirmektedirler.

Örneklerde de açıkça görüldüğü gibi, aynı sahih kırâatları Zemahşerî gibi, belki ondan daha katı olarak Ehl-i Sünnet ulemâsı da eleştirmiştir. Bunları ilk defa eleştiren de, Zemahşerî değildir; o önceki geleneği takip etmiştir. Hatta eleştirmiş olduğu kırâatlardan öncekilerin eleştirmedeği hiçbir kırâat yoktur; ama Zemahşerî'nin eleştir-

<sup>207</sup> Örneğin bkz. İbn Cezerî, *Neşr*, II, 263; Zerkeşî, *Burhân*, I, 321; Süyûtî, *İtkân*, I, 244; Kâsimî, *Mehâsin*, I, 302-303; Bağdâdî, *Hızâne*, II, 254-255; Sa'îd, *Mushâf*, s. 175; Hüseyin, "ez-Zemahşerî", s. 27-28, 39; Abdullah, "el-Kirââtü'l-Kur'âniyye", s. 219; Mükrem, *el-Kirââtü'l-Kur'âniyye*, s. 14; Ömer-Mükrem, *Mu'cem*, I, 103; Zehebî, *Tefsîr*, I, 377; Karaçam, age., s. 289, 290; Ünal, agt., s. 171.

<sup>208</sup> Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman, *el-Kitâb*, Bulak, (Mısır), 1316, I, 391.

<sup>209</sup> Ahfeş, Sa'îd b. Mas'ede el-Belhî, *Me'âni'l-Kur'ân*, tah.: Abdülemîr Muhammed Emîn, Beyrut, 1985, I, 430-431.

<sup>210</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 252-253.

<sup>211</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 7; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 431.

<sup>212</sup> Müberred, *Kâmil*, II, 931; Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, III, 569-570.

<sup>213</sup> Fârisî, Ebû Ali Hasan, *el-Hucce li'l-Kirââtî's-Seb'a*, tah.: Bedreddin Kahveci-Beşir Coycati, Beyrut, 1987, III, 121.

<sup>214</sup> İbn Atiyye, *Muharrer*, II, 5.

<sup>215</sup> Bkz. Sîbeveyh, *Kitâb*, I, 145-146; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 358; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 168; Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, V, 353; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, II, 98; Fârisî, *Hucce*, III, 411, 413; İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Hasâis*, tah.: Muhammed Ali en-Neccâr, Beyrut, ts., II, 406-407; İbn Atiyye, *Muharrer*, II, 350; Kaysî, Mekki b. Ebû Tâlib, *Müşkilü'l-Râbi'l-Kur'ân*, tah.: Hatim Sâlih ed-Damin, Beyrut, 1405, I, 272.

<sup>216</sup> Bkz. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 78.

<sup>217</sup> Bkz. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 111-112; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 212.

<sup>218</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 209.

<sup>219</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 434; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, II, 205.

<sup>220</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 75; Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 599; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, III, 159; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, II, 369.

<sup>221</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, IV, 98; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, III, 191; İbn Atiyye, *Muharrer*, IV, 242.

<sup>222</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, V, 13; Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, XI, 320.

mediği bir çok kırâatı, önceki âlimler eleştirmişlerdir.<sup>223</sup> Hal böyle olmasına karşın, İbn Müneyyir, Ebû Hayyân ve Âlûsî başta olmak üzere birçok müellif, Zemahşerî'nin bu kırâatları eleştirmesini; onun kırâatların nakle dayandığını kabul etmemesi ve kırâatların kâfînin kendi görüşüne göre meydana geldiğine inanması şeklinde anlamlandırırken, ama aynı tavır, aynı kulvardaki Ehl-i Sünnet âlimlerine göstermemişlerdir. Burada ciddi bir çelişki ve taassup söz konusudur; çünkü bir şahıs, sahîh kırâatları dilsel açıdan eleştirdiği için 'naklî boyutunu inkâr' ile suçlanıyorsa, Zemahşerî'den önce bunu yapmış olan Ehl-i Sünnet âlimlerinin bu suçlamalarla daha önce muaheze edilmeleri gerekirdi.

Bu sadece sahîh kırâat konusuyla da sınırlı değildir. Yine süreç içerisinde birçok âlim, bazı şâzz kırâatları fesâhat ve belâğat veya irab açısından daha güzel görmüştür. Örneğin Bakara 26. âyette geçen merfû "بعوضة"; Kehf sûresi 44. âyette geçen mansûb "الحق" şâzz kırâatlarının, Ehl-i Sünnet âlimlerinden Ferrâ, Zeccâc ve Nehhâs dilsel açıdan uygun olduklarını; hatta Ferrâ "el-hakk" kelimesinin mansûb okunmasının daha doğru olduğunu belirtmektedir.<sup>224</sup> Yine Taberî eserinde bazı şâzz kırâatları sahîh kabul ederken,<sup>225</sup> İbn Cinnî, işi daha ileri götürerek şâzz kırâatların sahîh kırâatlardan fesâhat ve belâğat açısından pek de geri kalmadığını ispat sadedinde *el-Muhteseb*'ini yazmıştır.<sup>226</sup>

Ne gariptir ki Zemahşerî'nin yukarıdaki örnekleri güzel ve fasîh diye övdüğü için<sup>227</sup> İbn Müneyyir, Ebû Hayyân, Âlûsî ve diğer müellifler tarafından, şâzzı mütevâtire tercih ettiği şeklinde suçlanmasına karşın<sup>228</sup> bu kırâatları çok önceden güzel gören; hatta Zemahşerî'nin övmediği kırâatları öven, bu konuda kitap yazan Sünnî şahıslara aynı ithâmlar yapılmamaktadır. Burada da aşılması mümkün gözükmeyen bir tutarsızlık ve taassup vardır; çünkü eğer, şâzz kırâatları dilsel açıdan iyi görmek; şâzzı mütevâtire öncelikle ve bu nedenle de kırâatlarda nakli bir tarafa atmak ise o zaman Ehl-i Sünnet'e bağlı bu âlimler, bu eleştiri hem önceden hem de daha çok hak etmektedirler.

3) Eleştiren ulemânın, Zemahşerî'nin kırâat tanımlanmasında kullandıkları "Kırâatlar, naklî değil, ictihâdîdir" klişesindeki "ictihad ve ihtiyâr" kavramlarının içini nasıl anlamlandırıyorlar? Metinlerine baktığımızda iddia sahiplerinin bu kavramları hangi anlamda kullandıkları ve bu kavramların içini nasıl doldurdukları pek anlaşılmamaktadır. Ancak ifadelerin bağlamından yola çıkarak bu kavramların, şu üç anlamdan birine hamedildiği söylenebilir: a) *tevkîfi/nakil kavramlarının zıddı: yani tamamen uydurma*; b) *iki kırâattan birini tercih edip diğeri hakkında susmak*, c) *iki kırâat şeklinden birini tercih edip diğeri tenkit etmek veya zayıf görmek* şeklinde kullandıklarını söyleyebiliriz.

<sup>223</sup> Örneğin Ferrâ, Bakara 117. âyette geçen "ميكرون" şeklindeki İbn Âmir'in kırâatının merdûd olduğunu söylemektedir. Zemahşerî ise bu kırâat hakkında herhangi bir yorum yapmamaktadır. Krş. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 74; Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 90-91. Aynı kırâat için Müberred, "nasb şeklinde okumak, imkânsızdır" ifadelerini kullanmaktadır. Krş. Müberred, Muhammed b. Yezîd, *el-Muktadab*, tah.: Muhammed Abdülhâlik Udeyme, Beyrut, ts., II, 18; Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 90-91. Yine Zeccâc, Taberî, İbn Atiyye ve Nehhâs, A'râf 10. âyette geçen "معاش" şeklindeki Nâfi'nin kırâatını hatalı görmekte ve böyle bir kırâatın câiz olmadığını belirtmektedirler. Ancak bu kırâat için de, Zemahşerî herhangi bir tenkitte bulunmamaktadır. Krş. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 321; Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, V, 435; İbn Atiyye, *Muharrer*, II, 377; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, II, 115; Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 54.

<sup>224</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 22; II, 146; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 104; III, 289.

<sup>225</sup> Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, IV, 329; IX, 533; XII, 382.

<sup>226</sup> Bkz. İbn Cinnî, *Muhteseb*, I, 32.

<sup>227</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 56, 392.

<sup>228</sup> İbn Müneyyir, *İntisâf*, I, 56; II, 392 vd.

Zemahşerî'yi eleştiren âlimlerin ortak noktası, onların kırâatların ictihâda ve kârînin re'yine ve tercihinine dayandığını kabul ettikleridir. İddia sahipleri terkip ettikleri metinlerinde ictihâd ve re'y kavramını ve hatta ihtiyâr kavramını da "tevkîfî" kavramının karşısında kullanmaktadırlar. "Kırâatlar tevkîfîdir, ictihâdî değildir"<sup>229</sup> formülü, ictihâd'ın tevkîfî kavramının zıddı olarak kullanıldığı izlenimini vermektedir. Eğer bu kavramlar, "tevkîfî/rivâyet" kavramlarının zıddı olarak kullanılıyorsa, o zaman Ehl-i Sünnet âlimleri, Zemahşerî'nin kırâat uydurduğunu söylemek istemektedirler ki bunun anlamı, nakille gelen bir kırâatı, kendi sistematiklerine uymadığı için reddedip, akfî metotlardan ictihâd ve re'y'i kullanarak kendilerine göre bir kırâat icat etmeleridir. Üstelik Ehl-i Sünnet âlimlerinin bu kavramları naklînin zıddı olarak anladıklarına dair birtakım emareler de bulunmaktadır. Çünkü Ehl-i Sünnet âlimleri, Mu'tezile ve Zemahşerî için böyle bir tanımlama yapmakla kalmıyor; onları dinden çıkmaya yaklaşmak, küfre gitmek ve edepsizlik yapmakla suçluyorlar.<sup>230</sup> Bu ifadeler de, Ehl-i Sünnet'in bu kavramları gerçekten tevkîfî kelimesinin zıddı olarak kullandıkları hissini vermektedir. Çünkü bu ifadeler, ancak birinin Peygamber'den geldiği bilinen bir şeyi inkâr etmesi halinde kullanılabilir ifadelerdir.

Mu'tezile kaynaklarına baktığımızda gerek Kâdî Abdülcebbar'da ve gerekse Zemahşerî'de kırâatlarda nakli kabul ettiklerini bizzat ikrar etmeleri yanında,<sup>231</sup> üzerinde değerlendirme yaptıkları kırâatların tamamı, naklen gelen rivâyetlerdir. Zemahşerî, defaatle gördüğümüz gibi, rivâyeti olmayan bir okuyuş şekline bahsetmemektedir. Değerlendirme yaptığı kırâatların tamamı, ya sahîh ya da şâzz kırâattır; ama mutlaka rivâyete dayanmaktadır. Eğer gerçekten Zemahşerî'nin kırâat anlayışı, tevkîfî kavramının zıddı olan bir ictihâd anlayışına bağlı ise o zaman Zemahşerî'nin ister sahîh olsun ister şâzz olsun rivâyet edilenin dışında kendine göre okuyuş varyasyonları icat etmesi gerekirdi ki böyle bir örneğe rastlamıyoruz. "Furkân 20. âyette geçen "yemşune" kelimesinin meçhûl olarak "yümşevne (yürütülürler) şeklinde de okunabileceğini, ancak böyle bir kırâat şeklinin rivâyet edilmemesinden dolayı câiz olamayacağını" belirtmesi<sup>232</sup> örneği bile, tek başına bunu net bir şekilde ortaya koymaya yetmektedir. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet âlimleri, Zemahşerî için kullandıkları ictihâd kavramını tevkîfînin zıddı olarak anlıyorlarsa, ne yazık ki, Zemahşerî, böyle bir görüşe sahip değildir.

İctihâd/re'y kavramları, *birini tercih edip diğeri hakkında konuşmamak* veya *birini tercih diğeri reddetmeme veya zayıf görmeme* anlamında da kullanılmış olabilir. Çünkü Ehl-i Sünnet âlimlerinin, Zemahşerî'yi kırâatlarda ictihâd kullanmakla suçlamış oldukları kırâatların mutlaka bir rivâyet temeli bulunmaktadır. Gerçekten de Zemahşerî'nin kırâatları kullanım şekline baktığımızda onu şâzz da olsa mutlaka kırâatı bir râvîye veya kârîye nispet etmekte ve birçok yerde kırâatlardan birini tercih edip diğeri hakkında konuşmamaktadır.<sup>233</sup> Buradan ve Ehl-i Sünnet âlimlerinin eleştirmiş oldukları kırâatların da fi'l-vaki rivâyete dayanmasından hareketle ictihâd/re'y kavramlarını bu anlamda kullandıklarını düşünebiliriz. Nitekim Ehl-i Sünnet âlimlerinden bir çoğu,

<sup>229</sup> Bkz. Zerkeşî, *Burhân*, I, 321.

<sup>230</sup> Ebû Hayyân, *Bahr*, VII, 37; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, I, 130; VIII, 33; XIX, 118.

<sup>231</sup> Abdülcebbar, *Muğni*, XVII, 162; Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 227-228, 281; III, 54, 70, 93, 406.

<sup>232</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 93.

<sup>233</sup> Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 8, 11, 26, 41, 42, 56, 71, 83, 198, 234, 251; II, 50, 62, 81, 93, 161, 231, 239, 259, 287, 301, 332, 380, 392, 396, 427; III, 34, 52, 147, 151, 167-168, 175, 208, 248, 317, 362; IV, 47, 115, 116, 165, 167, 178, 196.

kırâatlara bu tavrı sergilemektedirler. Hatta kırâat imâmları, kendilerinden önceki birçok tabiinden farklı şekillerde kırâatlar almışlar; ama bu kırâatlardan kendilerine göre tercihler yapmış ve birer ekol olmuşlardır.<sup>234</sup> Tercih yaparken de diğeri hakkında olumlu veya olumsuz hiçbir şey söylememişlerdir. Daha sonraki dönemlerde yine İbn Mücâhid, sayısı 30'a varan kırâatlar içerisinde yediyi tercih etmiş ve "Kırâatü's-Seb'a" ortaya çıkmıştır. Daha sonraları bu yedi kırâat içerisinde de yine kırâatları tercih eden âlimler de olmuştur.<sup>235</sup>

Eğer Ehl-i Sünnet âlimleri, icthâd kavramından bunu anlıyorlar ise ortada bir problemin olmaması gerekir. Zira Zemahşerî'nin tavrı, bu âlimlerden farklı bir tavır değildir. Bu noktada bu âlimlerin bu kadar fırtına koparmasının ve hakaret etmesinin nedeni nedir? Gerçekten bahsettiğimiz öncüllerden veya eleştirilen kırâatların yapısından hareketle icthâd kavramından bunu anlamamız mümkündür; böyle de anlaşılması gerekir. Ne var ki bu ibarelerin altında onların nakle dayanmadıklarını söylemek veya rivâyete itimat etmediklerini ileri sürmek,<sup>236</sup> yine aşılması ve anlaşılması zor bir çelişki olarak karşımızda durmaktadır. Akla son bir ihtimal geliyor: Ehl-i Sünnet âlimleri, Zemahşerî için kullandıkları bu kavramdan, 'birini tercih, diğeri hakkında 'susma'' (ki bu, kırâat disiplininin yaygın bir geleneğidir) şeklinde anlıyorlar ve bunu da eleştiriyorlar ise, o zaman onlar kırâatlarda tercih olayını kabul etmiyorlar, demektir. Bir anlamda onlar, kırâatlarda birini tercih ederken, diğeri de sahîh olduğunu ikrar etmek gerektiğini düşünüyorlar. Bu nedenle de kırâatlara bu şekilde yaklaşanlara karşı çıkıyorlar. Bu ihtimalde de bir başka çelişki, karşımıza çıkıyor: Bu durumda aynı şekilde tavır takınan Ehl-i Sünnet âlimleri için niye bu tür suçlamaları yapmıyorlar? Oysa onlar da rivâyet edilen kırâatlar içerisinde icthâd ve tercih eylemini gerçekleştiriyorlar. Bu tür çelişkileri, önceki şıkla beraber düşündüğümüzde, onların icthâd kavramından bu ihtimali kastetmedikleri çıkarsanabilir.

Bu kavramın, yine Ehl-i Sünnet âlimlerince *birini tercih edip diğeri reddetme* anlamında da kullanılmış olma ihtimali vardır. Rivâyete dayanan iki kırâattan birini beğenme, diğeri ise reddetme icthâdın bir sonucu olabilir. Zira Zemahşerî'nin suçlanmasına neden olan kırâatlar, genelde onun eleştirmiş olduğu veya dil açısından zayıf görmüş olduğu kırâatlardır. Dolayısıyla Zemahşerî, burada kendi icthâd metodlarını kullanarak kırâatlar üzerinde -naklî olduğunu bilerek- böyle bir tasarrufta bulunmuştur. Bunun üzerine de Ehl-i Sünnet âlimleri, Zemahşerî'yi tenkide tâbi tutmuşlardır. Aslında Ehl-i Sünnet âlimleri, sahîh kırâatları eleştiren âlimleri eleştirmede çok da haksız değillerdir. Çünkü gerçekten Hz. Peygamber'den geldiği bilinen ve tevâtür derecesine ulaşacak şekilde şöhret bulan kırâatları dile uymadığı için eleştirmek, bir anlamda Kur'ân'da dil açısından hatalı bazı kelimelerin var olduğunu kabul etmekle eşdeğerdir. Bu anlamda Zemahşerî'nin eleştirilmesi, çok da yadırganacak bir durum değildir. Ama bir kırâatı tercih edip diğeri reddetme veya eleştirme olayı,

<sup>234</sup> Nâfi, "Tabiinden yetmiş kişiye okudum. İçlerinden iki kişinin ittifak ettikleri kırâatları aldım; tek kaldıklarını terk ettim. Sonunda bu harflerle kırâatı telif ettim" diyerek seçtiği kırâatları bir araya getirdiğini belirtmektedir. Bkz. İbn Mücâhid, *Seb'a*, s. 61-62. İbn Mücâhid'e kadar dönemde kırâatlarda tercihte bulunan âlimler için bkz. Balvâli, Muhammed, *el-İhtiyâr fî'l-Kırâât ve'r-Resm ve'z-Zabâd*, Mağrib, 1997, s. 43-116.

<sup>235</sup> İbn Mücâhid'den sonra yedi kırâatten de kırâatları tercih eden isimler ve tercih örnekleri için bkz. Balvâli, *İhtiyâr*, s. 117-143

<sup>236</sup> Bkz. İbn Müneyyir, *İntisâf*, I, 56; II, 41-42, 392; IV, 135, 167; Ebû Hayyân, *Bâhir*, III, 159; VII, 37; Zerkeşi, *Burhân*, I, 321; İbn Cezerî, *Neşr*, II, 263 vd.



Zemahşerî'den önceki Ehl-i Sünnet âlimlerinde var olan bir durum iken<sup>237</sup> meselenin çıkmazı, bu eleştiri yapılırken taraflı davranılması ve objektif olunmaması; bu âlimler için kırâatı ictihâda dayandırdıkları; nakle dayanmadıkları şeklinde bir suçlama yapılmamasıdır.

Sonuç itibarıyla Zemahşerî'yi tanımlama noktasında anahtar kavram olan *ictihâdîlik* konusunda sunduğumuz bu üç ihtimalden üçüncüsü, Zemahşerî'nin yaptığı eylemle tam olarak uyuşmaktadır. Eleştiren Ehl-i Sünnet ulemâsı açısından baktığımızda ise üçüncüsüne göre eleştirip, birincisine göre tanımladıklarını söyleyebiliriz. Bir anlamda Zemahşerî'nin iki kırâattan birini tercih edip ötekini eleştirmesini masaya yatırıyorlar, yeni bir kırâat icat edip ötekini inkâr ediyormuşçasına da tekdir ve dinden çıkmakla masadan kaldırıyorlar. Ne var ki, bunun da objektif ve insafı olduğunu söylemek mümkün değildir.

#### B. Zemahşerî İ'tizâlî Görüşleri İçin Kırâatları Kullanıyor mu?

Zemahşerî'nin i'tizâlî görüşleri doğrultusunda kırâatları kullandığına; hatta bu eyleme yönelik olarak sahîh kırâatları değiştirip şâzzı kullandığına dair iddiaların dönüp dolaştığı kırâatlar, toplam dört tanedir. Bu dört kırâattan yola çıkarak bazı müellifler, Zemahşerî'nin bu kırâatları, -sahîh versiyonlarını değiştirerek- kendi maksatları uğruna keyfi olarak kullandığını belirtmektedirler. Kısaca iddiaları hatırladıktan sonra Zemahşerî'nin gerçekten bu kırâatlar üzerinde keyfi tasarrufta bulunup bulunmadığını karşılaştırmalı olarak tartışacağız.

İddialar bölümünde de belirttiğimiz gibi, gelenekte Zemahşerî'nin '*kırâatları i'tizâlî görüşlerini desteklemek için kullandığı*' şeklindeki kısmını, sadece İbn Müneyyir'de görmekteyiz. İbn Müneyyir, bir yerde Zemahşerî'nin kendi i'tizâlî görüşlerine uygun düşen veya destekleyen bir kırâatı, "*güzel görmesinin nedenini, onun fâsîd maksadını hissettirmesidir...*" şeklinde eleştirmektedir ki, gerçekten Zemahşerî, İnsân 3. âyette geçen "immâ" edatını "emmâ" şeklinde okuyan Ebu's-Simâl'ın kırâatını "insanın fiilinde hür olması" şeklindeki i'tizâlî fikrini desteklediği için övmüştür. Aslında Mu'tezile'ye göre söz konusu kırâata gerek kalmadan doğrudan âyetin bilinen meşhûr okunuşundan bu anlam çıkmaktadır.<sup>238</sup> Bu yüzden de söz konusu kırâat, bunu destekleyici bir unsur olmaktadır. İbn Müneyyir'in de haklı olarak eleştirisi, bu yöndedir. Zemahşerî'nin sırf i'tizâlî fikrini ortaya çıkarmak için şâzz kırâatı kabul ederek sahîh kırâatı kullanmama ve hatta onu değiştirme gibi bir eyleme girişmemektedir. Üstelik, sonrakilerin iddia ettiği gibi, İbn Müneyyir'in de, böyle bir şey yaptığı şeklinde bir iddiası yoktur.

Zemahşerî'nin tanımlanmasında öncü olan İbn Müneyyir bile bu konuda Zemahşerî'yi 'sahîhleri değiştirip şâzzları kullanmakla' ithâm etmezken çağdaş âlimlerden Hüseyin Zehebî, İsmail Cerrahoğlu, İsmail Karaçam ve Mehmet Ünal Zemahşerî'nin kendi i'tizâlî görüşleri doğrultusunda mütevâtir kırâatları değiştirdiğini ve şâzzları kullandığını iddia etmektedirler.

Zehebî, Bakara 88. âyette geçen sahîh "*ğulf*" kırâatını şâzz "*ğuluf*" kırâatına dönüştürmek sûretiyle, Mu'tezile'nin kendi i'tizâlî görüşlerine göre kullandığını iddia

<sup>237</sup> Bkz. Sibeveyh, *Kitâb*, I, 145-146, 423; Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 430-431; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 22, 74, 358; II, 75, 146; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I, 78, 104, 111-112, 209; II, 7, 321, 434; III, 159, 168, 289; IV, 98; V, 13; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 569-570; V, 353, 435; XI, 320; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 170, 212, 431; II, 98, 115, 205, 369, 459; III, 191 vd.

<sup>238</sup> Bkz. Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usulî'l-Hamse*, s. 361-362. Ayrıca bkz. Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, İstanbul, 1997, s. 82-83.

etmektedir. Cerrahoğlu Hocamız da, aynı görüşü tekrar etmektedir.<sup>239</sup> Bunlara göre, âyet, "Allah'ın onların kalplerini İslâm'ı kabul etmeyecek bir tarzda yarattığına; bundan dolayı da Allah'ın, onları hidâyetten men ettiğine ve sapıklığa sevk ettiğine" işaret etmektedir. Âyetin anlamı bu olmasına karşın, onlara göre Mu'tezile, bu kelimeyi "ğuluf" şeklinde okuyarak kap manasına almakta, ayete ise, "kalplerimiz ilim için bir muhafaza yeridir; bizim Muhammed'in getirdiğine ihtiyacımız yoktur; biz zaten ilim ve hikmetle doluyuz" gibi bir yorum getirmektedir.<sup>240</sup>

Zemahşerî'ye baktığımızda onun, ilk önce sahîh okuyuşa göre mana verdiğini ve bazı âyetlerden de yorumuna yardım alarak ve edebî sanatları kullanarak âyeti yorumladığını görmekteyiz. Daha sonra da "فيل" denilir ki" şeklindeki muğlak kalıp ile kelimenin "ğilaf"ın çoğulu olarak "ğuluf" şeklinde de okunduğunu ve kap manasına geldiğini belirtmektedir<sup>241</sup> ki bu kırâat, -şâzz olsa da- yedi kırâat imâmından biri olan Ebû Amr'a nispet edilmektedir.<sup>242</sup> Zemahşerî, âyetin manasını bu kırâata bina etmiş değildir. Üstelik ilgili kırâatın öncesinde ve sonrasında itizâlî denebilecek bir vurguya da rastlanmamaktadır. Nitekim Zemahşerî'den önceki âlimlerden bir kısmı da, bu kelimedeki kap manası olduğunu belirtmiş ve ona göre de âyeti manalandırmışlardır.<sup>243</sup> Zeccâc, Nisâ 155. âyette "vekâlihîm kulubuna ğulf" şeklinde geçen aynı kelimeyi "ilim için muhafaza yeri/kap" şeklinde manalandırmaktadır.<sup>244</sup> Taberî, bu âyetle ilgili açıklamalar yaparken sahîh okuyuşa göre âyeti değerlendirme yanında "ğuluf" okuyuşuna göre de, âyeti anlamlandırmakta ve birçok rivâyete yer vermektedir. Hatta İbn Abbâs'ın bu kırâata göre âyete kap anlamı verdiğini belirtmekte ve şu rivâyete yer vermektedir. "Dahhâk, İbn Abbâs'ın bu âyetle ilgili şöyle dediğini rivâyet etmektedir: "(Yahudiler diyorlardı ki bizim kalplerimiz) ilimle doludur. Ne Muhammed'e ne de bir başkasına ihtiyacımız vardır."<sup>245</sup> Taberî, burada Mu'tezile'den ve bu kırâata göre âyetin bu şekilde değerlendirilmesinin de Ehl-i Sünnet'e aykırılığından bahsetmemektedir. Hatta Zemahşerî'den sonra gelen bazı âlimler, bu âyetle ilgili açıklamalara yer verirken kırâattan hiç bahsetmeden sahîh okuyuştan hareketle âyetin böyle bir anlamı içerdiğini;<sup>246</sup> bazıları da kırâat farklılıklarını da vererek kelime de böyle bir anlamın (kap) olduğunu belirtmektedirler.<sup>247</sup> Bunu yaparken de Mu'tezile'nin bu kırâatları itizâlî görüşleri doğrultusunda kullandıklarından bahsetmemekte; Zehebî ve diğerleri gibi Mu'tezile'yi ve Zemahşerî'yi suçlayıcı bir tavır içine girmemektedirler. Dolayısıyla Zemahşerî'nin bu kırâatı kendi itizâlî görüşleri doğrultusunda kullandığı iddiası, tamamen zorlama bir iddiadır. Çünkü eğer böyle bir durum olsa Zemahşerî'yi eleştirmekten çekinmeyen bu âlimler, bu konuda da onu tenkit ederlerdi. Onların Zemahşerî'de hissetmediğini Zehebî hissetmiş ve diğer eserlerle de mukayese yapma ihtiyacı hissetmeden böyle

<sup>239</sup> Krş. Zehebî, *Tefsîr*, I, 378; Cerrahoğlu, age., I, 319.

<sup>240</sup> Zehebî, *Tefsîr*, I, 378; Cerrahoğlu, age., I, 319.

<sup>241</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 80-81.

<sup>242</sup> Kırâat için bkz. Ukberî, *İ'râb*, I, 187. Ebû Amr'a nispeti için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 81

<sup>243</sup> Bkz. İbn Atiyye, *Muharrer*, I, 177; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, I, 246.

<sup>244</sup> Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân*, II, 127.

<sup>245</sup> Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, I, 452. Âlûsî, bu yorumu İbn Abbâs'ın yanında Katâde ve Süddî'nin de savduğunu belirtmektedir. Bkz. Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî*, I, 319.

<sup>246</sup> Râzî, Fahrüddîn, *Me'âtihi'l-Çayb*, Tahran, ts., III, 178.

<sup>247</sup> Kurtubî, *Câmi'*, II, 18; Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî*, I, 318-319; Ebu's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdu Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Beyrut, ts., I, 127-128.

bir iddianın mucidi olmuştur. Oysa iyi incelendiğinde Zemahşerî'nin metninin, böyle bir şeyi içermediği, zaten 'فيل' lafzıyla ek bilgi gibi sunduğu görülecektir.

Nisâ 164 deki "وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ" âyeti ile ilgili yine Zehebî, Lebîb Sa'îd, İ. Cerrahoğlu, İ. Karaçam ve M. Ünal, Mu'tezile'nin bu âyeti kendi i'tizâlî görüşleri doğrultusunda yorumlamak amacıyla Peygamber'den tevâtüren gelen sahîh kırâatlarla uyumsuz şekilde (şâzz kırâatlarla) değiştirdiklerini iddia etmektedirler.<sup>248</sup> Hatta Ünal yukarıda da belirttiğimiz gibi, Zemahşerî'nin itikâdî anlayışına uymaması hasebiyle sahîh olan kırâatı eleştirdiğini belirtmektedir.

Öncelikle Zemahşerî bu âyetin yorumuna oldukça az bir yer ayırmıştır. Âyetin anlamı üzerinde durmakla beraber Yahyâ b. Vessâb ve İbrâhim en-Nehaî'den gelen kırâata yorumsuz yer vermiştir. Âyetin anlamını "kelleme" kelimesi üzerine kurmuştur. Zira "kelleme" fiiline "yaralama" anlamı vererek, âyeti "Allah Musa'yı belâ, sıkıntı ve zorlukların pençesiyle yaraladı/denedi" şeklinde anlamlandırmakta<sup>249</sup> ve bir şekilde buradan i'tizâle yol bulmaktadır; yoksa "bu âyetin anlamı, şu kırâata dayanıyor" şeklinde bir ifade kullanmamaktadır. Diğer yandan Mu'tezile'nin Allah'ın kelâm sıfatı ile ilgili görüşlerinin temelini de, bu kırâatın oluşturmadığı açıktır. Dolayısıyla Mu'tezile veya Zemahşerî, bu tür yorumlarını âyetin sahîh okuyuşuna dayandırmaktadırlar. Sadece birçok Ehl-i Sünnet âlimin yaptığı gibi şâzz olan bir kırâatı da "böyle bir kırâat da vardır" şeklinde destek amaçlı vermektedirler. Eğer eleştirilecekse onların bu âyetleri değişik anlama metotlarını (sanatlar, kelimelerin anlam alanları vs) kullanarak, sahîh kırâata göre âyeti bu şekilde anlamlandırmaları eleştirilmelidir. Sonuçta onlar, bu i'tizâlî görüşlerini sahîh kırâata dayandırmaktadırlar. Yoksa onların bu i'tizâlî görüşlerini temellendirmede, sahîh kırâatı bir tarafa bırakıp, şâzzları referans aldıkları veya sahîhlerin önüne geçirdikleri söz konusu değildir.

Ayrıca yine kendisinden önceki ve sonraki Ehl-i Sünnet âlimlerinden bir kısmı âyetle ilgili açıklamalar yanında bu kırâattan da bahsetmektedirler. Bu kırâatı Mu'tezile'nin veya Zemahşerî'nin amaçları doğrultusunda kullandıklarına dair bir şey söylememektedirler.<sup>250</sup> Çünkü onların kelâm sıfatı ile ilgili yaklaşımlarının doğrudan referansı, bu şâzz kırâat değil, Kur'an'da geçen başka ayetlerdir; bu ayet bağlamında ise sahîh kırâattır. Söz konusu kırâatı da sahîh okuyuştan çıkan bu yoruma destek amaçlı sunmaktadırlar. Muhtemeldir ki bu âlimler de, bunun farkında olmaları sebebiyle böyle uzak ve zorlama bir iddiadan uzak durmuşlardır. Zaten Zemahşerî'nin çok kısıtlı olan metninde yorumu "kelleme" kelimesinin farklı bir anlamına dayandırdığı açıktır.

İddia sahiplerinden M. Ünal, Zemahşerî'nin i'tizâlî itikadı için sahîh olmayan kırâatı referans aldığı söylerken onun aynı zamanda sahîh olan okuyuşu da tenkit ettiğini söylemektedir.<sup>251</sup> Oysa Zemahşerî'ye baktığımızda, onun sahîh olan kırâatı eleştirmesi şöyle dursun, sahîh olan okuyuş üzerinden âyete anlam verdiğini görmekteyiz. Zemahşerî bu âyetle ilgili iki satır bir değerlendirme yapmaktadır ve bu değer-

<sup>248</sup> Zehebî, *Tefsîr*, I, 377; Sa'îd, *Mushâf*, s. 166; Cerrahoğlu, age., I, 318; Karaçam, age., s. 291-292; Ünal, agt., s. 168.

<sup>249</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 314.

<sup>250</sup> İbn Atiyye, Allah lâfzını Yahya b. Vessâb ve İbrahim en-Nehaî'nin nasb ile okuduklarını belirtmekte ve bu kırâatın şöhrat açısından zayıf olduğunu ifade etmektedir. Bkz. İbn Atiyye, *Muharrer*, II, 137. Ebu's-Su'ûd ise sadece âyetin bu şekilde de okunduğunu belirtmekte, üzerinde herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır. Bkz. Ebu's-Su'ûd, *İrşâd*, II, 256.

<sup>251</sup> Ünal, agt., s. 168.

lendirme arasında kesinlikle sahîh olan kırâatı eleştirdiğine dair en küçük bir ifade bulunmamaktadır.<sup>252</sup> Öyle görünüyor ki Ünal, bu iddiayı yaparken Zemahşerî'nin eserine bakmak yerine ikinci dereceden kaynakları kullanma hatasına düşmüş ve ilâveten mezhebî taassubun vermiş olduğu motivasyonla bu iddiayı ilk ortaya atanların da bir adım önüne geçmiştir. Çünkü onlar, en azından metni bağlamından kopararak uzak birtakım iddialar ortaya atmışlardır. Ünal ise Zemahşerî'nin sahîh kırâatı eleştirdiği şeklindeki iddiayla, onda bulunmayan bir şeyi ona isnat etmiştir.

Mustafa Sâvî Cüveynî, Zemahşerî'nin Bakara 48. âyette geçen "*velâ yukbelu*" kırâatı yanında Katâde'den rivâyet edilen "*velâ yakbelu*" kırâatını da desteğine alarak âyeti yorumladığını ve ahirette günahkar için şefaatin olmadığını savunduğunu iddia etmektedir.<sup>253</sup>

Zemahşerî diğerlerinde olduğu gibi bu âyetle ilgili olarak birtakım açıklamaları yaptıktan sonra Katâde'nin bu kırâatına da yer verir ve bu kırâatı sahîh kırâatla ulaştığı anlamı destekleme amacıyla kullanır.<sup>254</sup> Mustafa Sâvî, diğer iddia sahipleri gibi, Zemahşerî'nin bu kırâatı i'tizâlî görüşünü desteklemek için kullandığını belirtmektedir. Müellifin bu belirlemesi, Zemahşerî'nin sahîh kırâatı kullanarak elde ettiği anlamı, Katâde'nin kırâatı ile desteklediği anlamına gelmektedir. Yani Sâvî, Zemahşerî'nin kırâatı i'tizâlî görüşleri doğrultusunda nasıl kullandığına dair verdiği bilgi, Zemahşerî'nin uygulaması ile örtüşmektedir.<sup>255</sup> Sâvî, diğer iddia sahiplerinin yaptığı gibi, Zemahşerî'nin i'tizâlî görüşlerine uygun olan kırâatları öncelediği hissini vermemekte, hatta sahîhi eleştirdiğini, şâzz kırâatlarla sahîh kırâatları değiştirdiğini söylememektedir.

Bu değerlendirmeler neticesinde şunları söyleyebiliriz: Ehl-i Sünnet bilginlerinde Mu'tezile'ye mensup âlimler, âyetleri kendi fikirleri doğrultusunda kullanmaları sebebiyle potansiyel olarak suç işlemektedirler. Oysa bir Ehl-i Sünnet'in bir âyeti kendi mezhebine göre yorumlaması ne kadar doğru ise Mu'tezile'nin âyetlere bu şekilde yaklaşması da o kadar doğrudur. Çünkü bundan daha doğal bir şey olamaz. Bu potansiyel suçlu görme neticesinde objektivite de kaybolmuş ve bazı müelliflerce, Mu'tezile veya Zemahşerî hakkında iftiraya varacak derecede haksız ve zorlama birtakım belirlemeler başlamıştır. Zemahşerî'nin kırâatları kullanma tavrı farklı yansıtılmış ve bu tür bilgiler maalesef hakkında iddia edilenin eseri ile doğrulanmamıştır. Dolayısıyla bu alanla ilgili olmayanlar bu eserleri okuduklarında Mu'tezile'nin, itikatları için sahîh okuyuşları bir kenara bırakarak, bir anlamda âyeti tahrif ettikleri kanaatine kapılacaklardır. Halbuki Mu'tezile'nin kırâatları kullanım tarzı hususunda Ehl-i Sünnet ile hiçbir farkları bulunmamaktadır. Dolayısıyla Mu'tezile/Zemahşerî için asıl kaynaklarına inmeden tamamen ikincil kaynaklardan yola çıkarak, eserlerinde i'tizâlî görüşleri doğrultusunda olan şâzz kırâatları alıp, mütevâtir kırâatı eleştirdiklerini ve değiştirdiklerini; yani şâzzı mütevâtire tercih ettiklerini iddia etmek, gerçeklerle bağdaşmadığı gibi, bilimsel açıdan etik ve objektif bir yaklaşım değildir.

C. Zemahşerî Resm-i Mushaf'a İtibar Etmiyor mu?

Ehl-i Sünnet'ten bir kısım âlimin iddia ettiğinin aksine Mu'tezile'nin şüphesiz resm-i Mushaf'ı kabul ettiği ve bazı kırâatları açıklarken beldelere gönderilen Mushaf-

<sup>252</sup> Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 314.

<sup>253</sup> Cüveynî, *Menhac*, s. 141.

<sup>254</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 67.

<sup>255</sup> Krş. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 67; Cüveynî, *Menhac*, s. 141-142.

lara dayandırdığı ve ona uymanın sünnet olduğunu kabul ettiği açık ve net bir şekilde görülmektedir. Bu konu ile ilgili de Rummânî ve Zemahşerî'den örnekler vermeye çalışacağız.

Mu'tezile'nin önemli isimlerinden Rummânî, Kiyâme sûresinin 1. âyetinde geçen "لا أقسم" kelimesinin İbn Kesîr'in râvîsi olan Kunbul'den rivâyet edilen "لا أقسم" kırâatının iki açıdan reddedileceğini belirtmekte, birinci gerekçe olarak 'lâm harfinden sonra elifin hazfedildiğini, oysa lâm harfinden sonra elifin, resm-i Mushaf'ta sabit olduğunu' sunmaktadır.<sup>256</sup> Dolayısıyla Rummânî'nin, resm-i Mushaf'a uymadığı için ilgili kırâatı kabul etmediği; kırâat tespitinde ise resm-i Mushaf'a itibar ettiği gözlemlenmektedir.

Zemahşerî'nin tefsîrine baktığımızda ise, onun kırâatların kaynağı olarak kullandığı kriterlerden birinin resm-i Mushaf olduğunu görmekteyiz. Üstelik Zemahşerî, bazı müelliflerin iddia ettikleri gibi,<sup>257</sup> resm-i Mushaf'ı eserinde pek de nadir kullanmamıştır. Kırâat kriterlerinden, dilden sonra en çok kullandığı kriter, resm-i Mushaf'tır. Müellif, eserinde resm-i Mushaf aleyhine herhangi bir ifade kullanmamaktadır. Aksine nakil konusunda olduğu gibi, resm-i Mushaf'ı kabul ettiğini açık ve net bir biçimde gösteren kanıtlar ve ifadeler bulunmaktadır.

Birinci kanıtımız, Zemahşerî'nin kırâat tespitini bazen 'Mushaf(lar)da geçmesi' vurgusuyla ortaya koymasındadır ki, bazen İmam Mushaf'a, bazen belde Mushaf'larına, bazen de özel Mushaf'lara refere ederek kırâatları tescil etmektedir. Ra'd 4. âyette geçen "kitaun" kelimesinin bazı Mushaf'larda "kitan" şeklinde okunduğunu;<sup>258</sup> İsrâ sûresi 38. âyette geçen "seyyiühü" kelimesinin bazı Mushaf'larda te'nîs tâsı ile "seyyiât" şeklinde okunduğunu söylemesi, buna örnek olarak verilebilir.<sup>259</sup>

İkinci ve esas kanıtımız ise Zemahşerî'nin resm-i Mushaf'a itibar edilmesi gerektiğine; ona muhalefet edilmeyeceğine, onun uyulması gereken bir sünnet olduğuna dair açık ve net ifadeleridir. Örneğin "Mushaf'ın hattında, hece ve hat ilminin üzerine bina edildiği kuralların haricinde birtakım şeylerin bulunduğu tartışmasızdır. Ancak bu, ne Kur'ân'ın muhafazasının bekâsına, ne de lâfzın doğru okunmasına herhangi bir zarar ve noksanlık getirmemektedir. Zira Mushaf'ın hattına uymak, sünnettir ve ona muhalefet edilmez" demektedir.<sup>260</sup> İbn Deresteveyh'den yaptığı şu alıntı da bu bağlamda ilginçtir: "İki hat vardır ki bunlara kıyas yapılmaz. Bunlardan biri Mushaf hattıdır ki ona uymak sünnettir. Diğeri de aruz hattıdır."<sup>261</sup>

Öte yanda bazı kırâatların reddedilmesinde veya tespit edilmesinde resm-i Mushaf'a itibar etmenin zorunluluğuna vurgu yaptığını da görmekteyiz. Furkân sûresi 7. âyetle ilgili olarak "lâm harfî Arap yazı kurallarının dışında veya aykırı olarak Mushaf'ta ayrı gelmiştir. Ancak Mushaf'ın hattı, sünnettir ve değiştirilemez"<sup>262</sup> derken, Fâtihâ'nın sonunda "آمين" kelimesinin söylenip söylenmeyeceği konusunda "O Kur'ân'dan değildir.

<sup>256</sup> Rummânî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsâ, *Kitâbu Me'ânî'l-Hurûf*, tah.: Abdülfettâh İsmâil Şelebî, Kahire, ts., s. 85.

<sup>257</sup> İbrâhim Refîde, Zemahşerî'nin resm-i Mushaf'a uymanın gerekliliği hususunu pek nadir kullandığını belirtmektedir. (Bkz. Refîde, *Na'iv*, I, 731).

<sup>258</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 279.

<sup>259</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 361. Diğer örnekler için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 95, 217, 234; II, 243, 306, 407, 429-430; III, 404.

<sup>260</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 15-16.

<sup>261</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 16.

<sup>262</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 89.

Delili ise *resm-i Mushaf'ta bulunmamasıdır*" demektir.<sup>263</sup> Yine Âl-i İmrân sûresinin 178. âyetinde geçen "أَمَّا نَحْنُ لِمَ" âyetindeki "أَمَّا" kelimesinin bitişik veya ayrı yazımı ile ilgili şunları söylemektedir: "Aslında yazı ilminin kurallarına göre onların (enne ile mâ kelimesinin) ayrı yazılması gerekmektedir. Ancak imâm Mushaf'ta bitişik yazılmıştır; ona muhalefet edilmez..."<sup>264</sup> Kehf sûresinin 64. âyetinde geçen "بِئْسَ" kelimesi'nin "vasıl halinde yâ harfi olmaksızın okunduğunu; ancak onu isbat etmenin –ki bu, Ebû Amr'ın kırâatıdır- daha güzel olduğunu, vakıf halinde ise Mushaf'ın hattına ittibaen yâ harfinin genelde atıldığını"<sup>265</sup> kaydederken, Hâkka sûresinde geçen "سلطانيه" kelimesinin çoğunluk tarafından vasıl ve vakıf halinde hâ harfinin isbat edilerek okunmasının gerekçesini Zemahşerî, *Mushaf'ın hattına itibar olarak* göstermektedir.<sup>266</sup>

Zemahşerî, Mushaf'ın hattına itibar etmenin gerekliliğini vurgulamakla da kalmaz; Mushaf'ın hattında hata olduğunu düşünen ve buna itibar eden kimselerle ilgili de, Nisâ sûresinin 162. âyetinde gramer hatası olduğu iddia edilen "مقيمين" kelimesinin mansûb okunması bağlamında "Mushaf hattında hatanın var olduğunu iddia eden kişiye iltifat edilmez. Bu tür insanlara yazıyı ve Arapça'daki farklı ekolleri bilmeyenler iltifat ederler"<sup>267</sup> diyerek net bir şekilde tavrını ortaya koymaktadır.<sup>268</sup>

Bu ve dipnotlarda referans gösterdiğimiz örneklerde açıkça görülmektedir ki, Mu'tezile kırâat kriterlerinden olan *resm-i Mushaf'a* uygunluğu kabul etmektedir. Rivâyet ve nakil yanında *resm-i Mushaf'a* uygun olmayan kırâatları belirtmekte ve bir kısım kırâatların temellendirilmesini *resm-i Mushaf'la* yapmaktadır.

Mu'tezile'nin veya Zemahşerî'nin *resm-i Mushaf'la* ilgili yaklaşımları hakkında konuşan müelliflerin arasında -birinci bölümde de ifade ettiğimiz gibi- bir birlik sözü konusu değildir. Kimi müellif kabul ettiklerini söylerken, kimi de kabul etmediklerini iddia etmektedir. Hatta bazıları da *resm-i Mushaf'ı* kabul edip naklî önüne geçirdiğini iddia etmektedirler. Aslında Mu'tezile'nin kırâatlara yaklaşımını ilk olarak eleştiren ve onların tanımlayan âlimlere baktığımızda Mu'tezile'nin/Zemahşerî'nin *resm-i Mushaf'la* ilgili düşüncelerine yer vermediklerini görmekteyiz. Ancak son dönemlerde çağdaş müelliflerden bir kısmı, Zemahşerî'nin *resm-i Mushaf'a* itibar etmediğini iddia ederken, bir diğer kısmı itibar ettiğini ileri sürmektedir. Yani gelenekte problem olarak görülmeyen bu mesele sonraki âlimler tarafından birtakım zorlamalarla mesele haline getirilmiştir.

İlk bölümde de belirttiğimiz gibi Zemahşerî'nin *resm-i Mushaf'ı* kabul etmediğini söyleyen Abdülâl Sâlim Mükrem'dir. Mükrem'in bu konuda kendi içinde bir çelişki yaşadığı görülmektedir. Çünkü bir eserinde Zemahşerî'yi *resm-i Mushaf'ı* kabul etmediği, diğer bir eserinde kabul ettiği için eleştirmektedir. Müellif *Mu'cemu'l-Kırâat* eserinde, Zemahşerî'nin *resm-i Mushaf'la* ilgili Furkân 7. âyetinde söylediği "Mushaf'ta lâm harfinin "hâzâ" dan ayrı gelmesi, Arap yazı kaidelerinin dışındadır. Ancak Mushaf'ın hattı sünnettir, değiştirilemez."<sup>269</sup> ile Tevbe 47. âyetinde ifade ettiği "veleevdeu kelimesinde elif Arap yazısından önce fetha olarak yazılmaktaydı. Arap yazısı Kur'ân'ın nüzulüne yakın bir

<sup>263</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 12.

<sup>264</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 232.

<sup>265</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 396.

<sup>266</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 135.

<sup>267</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 313.

<sup>268</sup> Diğer örnekler için bkz. *Keşşâf*, I, 11, 344, II, 61, 155, 254; III, 125, 230, 316; IV, 115, 163, 172, 194-195, 230.

<sup>269</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 89.

zamanda icad edildi..."<sup>270</sup> ifadelerinden yola çıkarak onun resm-i Mushaf'a karşı çıktığını iddia etmektedir.<sup>271</sup>

Resm-i Mushaf konusunda Rummânî'nin ve Zemahşerî'nin teorik bağlamda söylediklerini yukarıda naklettik. Bunun ötesinde Lebîb Sa'îd ve İbrâhim Refîde de, Zemahşerî'nin resm-i Mushaf'ı kabul ettiğini belirtmektedirler.<sup>272</sup> Aslında Mükrem'in böyle bir iddiayı nasıl yaptığını anlamlandırmak mümkün değildir. Zemahşerî, eserinin birçok yerinde bu tür ifadeleri kullanmaktadır.<sup>273</sup> Bu ifadeler, onun resm-i Mushaf'ı reddettiği değil, gerekçelerini ortaya koyarak kabul ettiği anlamına gelir. Çünkü o, bir vâkiadan bahsediyor ve o dönemde yazılan Mushaf'ın hattının yaşadığı dönemdeki birtakım yazı metotlarının dışında gerçekleştiğini söylüyor. Örneğin Tevbe 47 âyette geçen "ولا اوضعوا" kelimesinde elif fazla yazılmıştır. Zemahşerî, bu elifin niye fazla yazıldığını anlatırken Arap yazısından önce fethanın elif şeklinde yazıldığını ve Arap yazısının da Kur'ân'ın nüzulüne yakın bir zamanda icad edildiğini belirtiyor. Bundan dolayı da elifin yazıda bâkî kaldığını ve dolayısıyla hemzenin elif şeklinde, fethanın da başka bir elif ile yazıldığını söylemektedir.<sup>274</sup> Yani o günkü şartlarda elif fethayı simgeliyordu ve Mushaf'a o şekilde yazılmıştı ama bugün fetha, elif ile değil, farklı bir âlâmetle simgelenmektedir. Zemahşerî de, Mushaf hattında yazı metotlarının dışında birtakım şeyler vardır derken bir anlamda yanlış okunmaya muhtemel olan (*velâevdeu*) metnin, doğru bir şekilde kırâat edilmesi için, bu tür açıklamalar getirmekte muhtemel yanlış anlamaların önüne geçmektedir.

Diğer yandan Mükrem, Zemahşerî'nin böyle bir görüşte olduğunu temellendirmek için kullanmış olduğu ifadeleri arasında "*hatt-ı Mushaf sünnettir; ona muhalefet edilmez*"<sup>275</sup> şeklindeki Zemahşerî'nin ifadelerine de yer vermektedir. Mükrem'in Zemahşerî'ye ait bu ifadeyi aynı cümle içerisinde görmesi ve bunu bir önceki cümle ile beraber değerlendirmemesi, aklın sınırlarını zorlamaktadır. Çünkü bir kişi, aynı cümle içerisinde bu kadar çelişkiye düşmez. Mushaf'ı reddeden biri, hemen akabinde –bir Ehl-i Sünnet âlimi gibi- onun değiştirilemez bir sünnet olduğunu söylemez.

Aynı müellif, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye* adlı eserinde Zemahşerî'yi resm-i Mushaf'ı kabul ettiği için eleştirmektedir. Müellif İbn Âmir'in En'âm 137. âyetteki "*süreka*" kelimesini kesre ile okumasını Zemahşerî'nin Mushaf'a bağladığını belirtmekte ve Mushaf'ı kabul ederek nakli ikinci plâna attığı için onu eleştirmektedir. Hatta müsteşriklerin kırâatları eleştirmelerini Zemahşerî'ye mal etmekte ve onun bu tavrının bu hususta müsteşriklerin önünü açtığını ifade etmektedir.<sup>276</sup> Öncelikle defaatle izah ettiğimiz gibi, Zemahşerî, buradaki kırâatı, dil açısından eleştirmektedir. Öte yandan diğer müelliflerin hemen hemen hepsi de, dil açısından eleştirdiği için kırâatın naklî olduğunu kabul etmediğine yormakta; Zemahşerî'nin Mushaf'a yaptığı atıfla hiç ilgilenmemektedirler. Mükrem ise Zemahşerî'nin bunu rivâyet eden râvînin Mushaflardan birinde yâ ile okunduğunu gördüğü için böyle okumuş olacağını ihtimalli söylemesine dayanarak onun kırâatların naklî olmadığına inandığına karar vermektedir. Ne var ki, bu kırâatı

<sup>270</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 155.

<sup>271</sup> Ömer-Mükrem, *Mu'cem*, I, 42.

<sup>272</sup> Sa'îd, *Mushaf*, s. 418; Refîde, *Na'iv*, I, 731-732.

<sup>273</sup> Bu ifadeler için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 15-16, 232; II, 155; III, 89.

<sup>274</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 155.

<sup>275</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 15-16; III, 89.

<sup>276</sup> Mükrem, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye*, s. 14-15.

Zemahşerî'nin eleştirisi dayanağı Mushaf değil, dilsel açıdan hatalandırmasıdır. Bu yüzden Mükrem'in bu görüşüne, eleştiren âlimlerden hiçbirisi, itibar etmemiştir. Bunun yanında eserinin birinde kabul etmediği, bir diğerinde kabul ettiği şeklinde eleştiren Mükrem'in Zemahşerî'nin Mushaf'la ilgili tüm açıklamalarını dikkate almadığını da göstermektedir.

Şaban Salâh Hüseyin de Zemahşerî'nin resm-i Mushaf'a karşı istikrarlı, sabit bir duruşu olmadığını kabul ile kabul etmeme arasında gidip geldiğini belirtmektedir. Bazı yerlerde geçen ibarelerden onun resm-i Mushaf'ı kabul ettiğinin ve önem verdiğinin, bazılarında ise resm-i Mushaf'a önem vermediğinin anlaşıldığını söylemektedir.<sup>277</sup> Salâh, Zemahşerî'nin resm-i Mushaf'ın zahirine muhalif olan kırâatlarla ilgili birçok örnek vermektedir.<sup>278</sup> Oysa resm-i Mushaf'ın zahirine uymayan kırâatları tefsîrde kullanmak, resm-i Mushaf'ı kabul etmemek anlamına gelmez. Eğer böyle olursa tefsîr kaynaklarında sayılamayacak kadar bu tür kırâat vardır ve bunlar âyetlerin yorumunda etkin bir şekilde kullanılmaktadır.<sup>279</sup> Hatta İslâm hukukunda bazı hukuki sonuçlar, bu kırâatlara dayandırılmaktadır.<sup>280</sup> O zaman bu kırâatları kullanan âlimlerin de, resm-i Mushaf'ı kabul etmediğini söylememiz gerekecektir. Dolayısıyla Zemahşerî, her müfessirin yaptığı gibi resm-i Mushaf'a muhalif olan birçok şâzz kırâatı eserinde kullanmıştır. Bu onun Mushaf kriterini reddettiği anlamına gelmez.

Muhammed Ali Hasan Abdullah da, resm-i Mushaf hususunda Taberî ile Zemahşerî'yi karşılaştırarak, Taberî'nin resm-i Mushaf'ı kabul ettiğini Zemahşerî'nin ise kabul etmediğini belirtmektedir. Müellif bununla da yetinmeyip Taberî'yi bu konuda âlim, Zemahşerî'yi ise cahil ilân etmektedir.<sup>281</sup> Oysa Zemahşerî'nin Taberî'den hiç farkı bulunmamaktadır. Zemahşerî'nin de Mushaf'ı reddettiğine dair hiçbir ifadesi bulunmamaktadır. Eğer mesele Mushaf'a muhalif olan kırâatları kullanmak ise bunu Taberî'de yapmaktadır. Eserinde Mushaf'a muhalif olan bazı şâzz sahabe kırâatlarını tefsîrî maksatla kullanmaktadır.<sup>282</sup> Ancak anlaşılın o ki, Zemahşerî'nin Mushaf'la hakkındaki düşüncelerini müellif görmemiştir. Üstelik görmeden böyle bir yargıya varması, altından kalkılması zor bir vebaldir; bilimsel etik açısından sakıncalıdır. Üstelik aralarında hiçbir fark bulunmayan bu iki âlimden birini, bu konuda âlim diğerini ise câhil olarak lanse etmenin bize göre hiçbir kıymet-i harbiyesi yoktur.

Sonuç itibarıyla yukarıda ismi geçen ulemânın, Zemahşerî'nin bazı kırâatlardaki 'Mushaf'la ilgili' kontekse uygun ifadelerine takılıp kalıp resm-i Mushaf'a itibar etmediğini düşünmelerinin önündeki en büyük engel olarak, Zemahşerî'nin tespit ettiğimiz sarîh ifadelerinin yanında tek başına 'resm-i Mushaf, sünnettir; değiştirilemez' ifadesinin yeterli olduğunu söyleyebiliriz.

#### IV. SONUÇ

Çalışmamızın neticesinde vardığımız sonuçları, şu şekilde sıralamamız mümkün gözükmektedir.

<sup>277</sup> Hüseyin, "ez-Zemahşerî", s. 35.

<sup>278</sup> Örnekler için bkz. Hüseyin, "ez-Zemahşerî", s. 35-36.

<sup>279</sup> Örnekler için bkz., Çetin, Abdurrahman, *Kırâatların Tefsîre Etkisi*, İstanbul, 2001, s. 110-465; Ünal, agt., s. 192, 383.

<sup>280</sup> Örnekler için bkz. Yıldırım, Zeki, *İl-Kiya Harrâsî'nin Ahkâmü'l-Kur'ân Adlı Eserine Göre Kırâat Farklılıklarının Hukukî Ayetlerin Tefsîrindeki Rolü*, basılmamış yüksek lisans tezi, Erzurum, 1990, s. 47-153; Dağ, agt., s. 225-270.

<sup>281</sup> Abdullah, "el-Kırââtü'l-Kur'âniyye", s. 221.

<sup>282</sup> Örnek olarak Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, 32 vd.



a) Zemahşerî, bir tefsîrci olarak 'kırâat farklılıklarını' en geniş şekilde tefsîrinde kullanmıştır. Kırâatları tasnifte ikili tasnife uyarak sahîh ve sahîh olmayan (şâzz) şekilde kabaca ayırmakta; kırâat terminolojisindeki teknik terimlere çok fazla yer vermemektedir. Öte yandan kırâatları beş şekilde tefsîrinde değerlendirmektedir: Bazen sadece kırâat farklılıklarını yorumsuz nakletmektedir. Bazen kırâat vecihlerini, dil malzemeleri ve yorumları için referans olarak kullanmaktadır. Bazen dil, âyet, hadis gibi unsurlarla kırâatları hüccetlendirmektedir. Bir de kırâatlarda değişik şekillerde tercihlerde bulunmaktadır. Son olarak ise bazı kırâatları eleştirmektedir. Bütün bu yerlerde dikkati çeken bir unsur, yaptığı tüm eylemler için kırâatları sahîh ve şâzz ayrımını dikkate almadan yapmasıdır.

b) Ehl-i Sünnet âlimlerinin ve öteki yazarların Zemahşerî'ye yönelttiği eleştirilerin altında iki temel öncül bulunmaktadır. Bunlardan biri, Mu'tezilî olmaktadır ki, bu Zemahşerî'yle alâkalıdır; ikincisi ise mezhep taassubudur ki, bu da eleştiren kimselerle ilişkilidir. Bir de bunlara ilâveten 'Zemahşerî'nin eleştirel duruşundaki sertlik' bir öncüdür. Bu üçü, eleştirilerde fonksiyonel bir unsur olarak gözükmektedir. Bu öncüller, eleştiren kişileri karşıdakini tanımlama konusunda aşırılığa sevk ettiği gibi kendi içlerinde tutarsızlığa ve çelişkiye de götürmüştür. Örneğin Zemahşerî'nin eleştirdiği kırâatları, Ehl-i Sünnet âlimlerinden daha şiddetli bir şekilde eleştirenler olmasına rağmen, bu hiç dikkate alınmadan sırf Mu'tezilî olmasından dolayı sadece Zemahşerî'nin eleştirilerin muhatabı olması; ayriyeten dinden çıkarılmaya, küfür ile ithâm edilmeye kadar varan ifadelere muhatap olmasıdır.

c) Zemahşerî'nin eleştiri noktasında Ehl-i Sünnet ulemâsından daha insafli, daha tutarlı olduğunu görüyoruz. Mu'tezilî olan bir şahsın, bir kırâatını eleştirebildiği gibi, Ehl-i Sünnet'ten kırâatını eleştirdiği bir adamın da öteki kırâatını övebilmektedir.

d) "Zemahşerî'nin, kırâatların ictihâdî olduğunu benimsediği" şeklindeki Ehl-i Sünnet'in iddiası, üç açıdan çürütülebilir: Öncelikle Zemahşerî'nin kırâatların nakle dayandığına dair sarîh ifadeleri vardır. Bunlar, eleştirenler tarafından göz ardı edilmiştir. İkincisi, Zemahşerî'nin kırâatların ictihâdî olduğunu savunduğunun temel dayanağı olarak sahîh kırâatların dilsel olarak eleştirisi; şâzz kırâatları ise övmesi gösterilmektedir ki, her ikisini de Zemahşerî'den önce Ehl-i Sünnet'ten birçok ulemâ yapmıştır. Dolayısıyla kırâatın naklî olması ile sahîh kırâatların dilsel açıdan eleştirilmesi ve şâzzların övülmesinin farklı iki kategori olduğu ortaya çıkmaktadır. Son olarak da Ehl-i Sünnet'in 'ictihâdîlik' kavramına yüklediği anlam sorununa gelince; eğer, ictihâd ile naklin zıddı kastediliyorsa, Mu'tezile'nin kırâat uydurduğu anlamına gelir ki, Zemahşerî kesinlikle naklî temeli olmayan hiçbir kırâat kullanmamıştır. Eğer ictihâd ile kırâatlardan birini tercih edip ötekini zayıf göstermeyi anlıyorlarsa, bunu zaten kırâatçıların hepsi yapmaktadır. Ne var ki, bu şık, bu kadar fırtına koparan Ehl-i Sünnet âlimlerinin bu çabasını anlamsız kıldığı gibi, nakle dayanmadıklarını söylemenin ve bunları küfürle ithâm etmenin bununla telif edilme imkânı yoktur. Eğer ictihâd ile kırâatlardan birini tercih edip diğerini reddetme şeklinde anlıyorlarsa, bu durum Zemahşerî'nin durumunu en iyi izah eden tutum olmakla beraber aynı tutumu gösteren Ehl-i Sünnet ulemâsını eleştirmemek ve ictihâdî davranmakla suçlamamak sûretiyle bir çifte standardı uyguladıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Kanaatimizce ictihâdî kavramı bağlamında teknik olarak üçüncü şıkla hareket etmekle beraber yargılamada birinci şıkla tutunduklarını söylemek en doğrusu olacaktır.

e) Kırâatları i'tizâlî görüşlerine mesned olarak kullandıkları iddiasına gelince, tespit edebildiğimiz kadar bu tür bir iddianın yaslandığı kırâat sayısı, yüzlerce kırâatın

arasında sadece dört adettir. Öncelikle Mu'tezile kırâat olgusunun dışında normal Kur'ân metninden kendi i'tizâlî dünyalarını zaten kurmuş olmaları gerçeği yanında i'tizâlî görüşlere kaynak olduğu söylenen kırâatların niceliği de, böyle bir iddiayı anlamsız kılmaktadır. Ayrıca ilgili kırâatların kimisinde i'tizâlî bir görüşle ilgili bir şey yok iken; kimisinde de âyetin asıl metninde i'tizâlî görüşe imkân veren bir muhteva vardır. İlâveten sahihleri tağyir edip şâzzları incelemek gibi bir uygulama ise mesnetsiz bir iddia olarak kalmaktadır. Şunu açıkça söyleyebiliriz ki, Zemahşerî'nin de Ehl-i Sünnet'in iddia ettiği ve abarttığı gibi, bu konuda görünür bir çabası da gözükmemektedir.

f) Resm-i Mushaf konusuna gelince, klâsik ulemânın bu konuyla ilgili herhangi bir eleştirisi olmadığını müşahede ettiğimiz gibi, çağdaş âlimlerin ise ilgili malzmeden hangilerine tutunuyorlarsa, onunla bir yargıya, ama eksik bir yargıya vardıkları gözlenmektedir; hatta bazılarının da çelişkiye düştükleri gözükmektedir. Ne var ki, Zemahşerî'nin tefsirinde kırâatları Mushaflara refere etmesi yanında Mushafların referans olmasıyla ilgili 'resm-i Mushaf sünnettir; değiştirilemez' gibi açık ve sarıh ifadeleri bu iddiayı çürütmektedir.

Son söz olarak, Zemahşerî'nin kırâatlardaki rivâyet temelini işin başında kabul ettiğini; resm-i Mushaf'ı kriter olarak itibar ettiğini; muğlak dört kırâat dikkate alınacaksa, belki i'tizâlî görüşlerini desteklemek için kırâatı kullandığı söylenebileceğini; ama bu amaca yönelerek sahihleri tağyir ettiğini, şâzzları bunların önüne geçirdiğini söylemenin mümkün olmayacağını ifade edebiliriz. Mütevâtir kırâatları, dilsel açıdan eleştirmeye; şâzzları da güzel görmeye gelince, bu konu, hadd-i zâtında problemlidir; çünkü nakil ile tespit olunan kırâatları, dilsel mülâhazalarla reddetmek, ciddi anlamda tehlikeli bir durumdur. Ama bu noktada aynı tavrı gösteren Ehl-i Sünnet ulemâsı göz ardı edilerek sadece Zemahşerî'nin günah keçisi haline getirilmesinin doğru olmadığını düşünüyoruz. Bu konuda yapılması gereken husus, Zemahşerî'nin de bir çok Ehl-i Sünnet ulemâsının da yaptığı 'nakil ile sabit olan sahih kırâatları dilsel açıdan eleştirmek, hatalandırmak, hatta reddetmek' eyleminin mahiyetini sorgulamaktır ki, doktora seviyesinde (*Kırâatlarda Hüccet Meselesi*) bu soruna odaklanmış durumdayız.

# MU'TEZİLÎ MÜFESSİR ZEMAHŞERÎ'NİN MUHKEM VE MÜTEŞÂBİH'E İLİŞKİN GÖRÜŞLERİNİN ANALİTİK İNCELEMESİ

Zülfikar DURMUŞ\*

*"Sana Kitâb'ı indiren O'dur. Onda Kitâb'ın esasî olan muhkem âyetler ve diğer müteşâbih (âyetler) vardır. Gönüllerinde eğrilik bulunan kimseler, karışıklık çıkarmak arzusu ve gelecekle ilgili tahminlerde bulunmak amacıyla, ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler. Oysa onların âkîbetini ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar ise derler ki: 'Ona inandık; hepsi Rabb'imizin katındandır.' Ancak akıl sahipleri ders alırlar." (3. Âl-i İmrân 7)*

## **AN ANALYTICAL STUDY OF THE MU'TAZILITE COMMENTATOR ZAMAKHSHARI'S OPINIONS CONCERNING MUHKAM AND MUTASHABIH**

One of the most debated matters in tafsir literature is muhkam-mutashabih. Among the Islamic scholars debated matter is muhkam (clear verse) and mutashabih (allegorical) in the Qur'an 3: 7 verse. Although this verse describes some Qur'anic verses as muhkam and others mutashabih, it doesn't state clearly what it means with these concepts.

In this article, the Mu'tazilite commentator Zamakhshari's (d. 538/1144) explanations connected with key concepts like "muhkam", "mutashabih", "umm al-kitab (the essence of the Book)" and "ta'wil (interpretation) in question verse will be analysed because of the fact that Zamakhshari was in such a position both in these topics and the others that all of the later commentators had taken him as a reference.

For example, Zamakhshari points out that why muhkam verses are called umm al-kitab. They are considered to serve as a basis for interpreting mutashabih verses. According to him, the mutashabih verses can be understood not only by God, but also by those who are firm in knowledge.

\* Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniveristesi İlahiyat Fakültesi, zdurmus@inonu.edu.tr

## Giriş

Kur'ân İlimleri'nin en tartışmalı konularından birisi *muhkem-müteşâbih* meselesidir. *Muhkem* ve *müteşâbih*le ilgili Kur'ân'da farklı bağlamlarda kullanılan âyetler mevcuttur. Örneğin 11. Hûd 1. âyeti Kur'ân'ın tamamının *muhkem* olduğunu, buna karşılık 39. Zümer 23. âyeti Kur'ân'ın tamamının *müteşâbih* olduğunu ifade etmektedirler. 3. Âl-i İmrân 7. âyeti ise Kur'ân'ın bir kısmının *muhkem*, diğer kısmının da *müteşâbih* olduğunu bildirmektedir.

Kur'ân'ın tamamının *muhkem* olduğunu bildiren âyette, Kur'ân âyetlerine bâtilin karışmadığı,<sup>1</sup> hem lâfız hem de mânâ yönünden Kur'ân'ın mükemmel olduğu ve eksik yönünün bulunmadığı anlatılmak istenmektedir.<sup>2</sup> Kısaca Kur'ân'ın tamamı Allah kelâmıdır, başka birinin sözü ona karışmamıştır.

Kur'ân'ın tamamının *müteşâbih* olduğunu belirten âyette ise, nazımları itibarıyla, hak ve mu'ciz olmaları bakımından âyetlerin birbirine benzemesi ve birbirini tasdik etmesi kastedilmektedir.<sup>3</sup> Buna göre, Kur'ân'ın tamamen *muhkem* olması ile tamamının *müteşâbih* olması, birbiriyle çelişmemekte, aksine birbirini desteklemektedir. Bizim üzerinde durmak istediğimiz *muhkem* ve *müteşâbih*in sözlük anlamlarında kullanıldığı bu âyetler değildir.

Asıl üzerinde durmak istediğimiz husus, *muhkem* ve *müteşâbih* kavramlarının *ıstılahî* anlamlarının kullanıldığı 3. Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetindeki *muhkem* ve *müteşâbih* kavramlarıdır.<sup>4</sup> Zira bu âyete göre, teknik anlamda:

1. Kur'ân'ın bir kısmı *muhkem* bir kısmı da *müteşâbihtir*.
2. *Müteşâbih* âyetlere uyanlar kınanmaktadır.
3. Çözümlemesi gereken gramatikal meseleler bulunmaktadır.

Ayrıca bu âyetin bir başka önemi, *müteşâbih* âyetlerin mânâ bakımından anlaşılabilir anlaşılamayacağı noktasında kendini hissettirmesidir. Dolayısıyla bu âyet, tefsîr literatüründe en tartışmalı âyetlerden biri olagelmıştır. İslâm bilginleri arasında tartışma konusu olan da budur. Bu konu öneminden dolayı tefsir literatüründe güncelliğini hiç kaybetmemiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'in bizzat kendisi, yukarıya meâlini alıntılıdığımız âyet pasajında, âyetlerinin bir kısmını *muhkem*, bir kısmını da *müteşâbih* olarak nitelendirmekle birlikte, bu kavramlarla ne(yi) kastettiğini açıkça belirtmemiştir. Doğal olarak da çeşitli görüş, düşünce ve ekole mensup âlimler arasında âyette yer alan "muhkem", "müteşâbih", "ümmü'l-kitâb", "te'vîl" ve özellikle de "müteşâbihin tevili" konusu tartışmanın odak noktasını oluşturmuştur.

<sup>1</sup> Bkz: Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Beyrut 1992, VI, 621; Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Ebû Bekir, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1996, IX, 4; Suyûtî, Celâleddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, İstanbul 1978, II, 3.

<sup>2</sup> Bkz: Râzî, Fahreddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut 1997, III, 137; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, İstanbul 1984, IV, 236; Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut 1994, IV, 182.

<sup>3</sup> Taberî, X, 628; Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Meâlimü't-Tenzîl*, Beyrut 1995, V, 306; Râzî, III, 138; Kurtubî, XV, 162; Hâzin, Ali b. Muhammed b. İbrâhîm, *Lübâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*, Beyrut 1995, V, 307; Neseefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, İstanbul 1984, IV, 55; Celâleyn, Celâleddîn, Mahallî-Süyûtî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, İstanbul, tsz., II, 144; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut 1998, IV, 526; Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tejâsîr*, İstanbul, tsz., V, 77; Suyûtî, *İtkân*, II, 3.

<sup>4</sup> Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân*, Kahire 1980, II, 271.

Biz bu makalemizde, itikâdî açıdan Mu'tezilî görüş ve düşünce biçimini benimseyen ve *rey* tefsirinin en güzel örneklerinden birini sunan Zemahşerî'nin (538/1144)<sup>5</sup> söz konusu âyette yer alıp, daha çok tartışmaya yol açan "muhkem", "müteşâbih", "ümmü'l-kitâb" ve "te'vîl" gibi anahtar kavramlara ilişkin izahlarını analiz etmeye çalışacağız. Çünkü Zemahşerî, kendisinden sonraki müfessirlere kaynaklık eden başlıca müfessirlerden biridir.<sup>6</sup> Tefsirlerinin temelini kendisine borçlu oldukları Zemahşerî'nin tefsiri Osmanlı medreselerinde okutulmayıp, -sırf Mu'tezilî düşünce biçimini benimsemiş için olsa gerek-, Beyzâvî (685/1286) ve Nesefî (710/1310) gibi müfessirlerin tefsirleri -Mu'tezilî görüş ve düşünceleri hariç, ibare, ifade ve örnekleri bile çoğu zaman Zemahşerî ile aynı olmasına rağmen-, medreselerde asırlarca okutulmuştur. Diğer bir husus da, görebildiğimiz kadarıyla, *muhkem-müteşâbihe* dair çalışma yapanların Zemahşerî'nin bu hususlara ilişkin görüşlerine hemen hiç atıfta bulunmamış olmalarıdır. İşte bu gibi sâikler, bizi Zemahşerî'nin *muhkem* ve *müteşâbih* ile ilgili görüşleri üzerinde çalışmaya sevk etmiştir.

Araştırmamızda dilticiliği ile öne çıkan Zemahşerî'nin bu hususlara ilişkin yorumlarını inceleyerek analiz etmeye çalışacağız. Bu çalışmayı sadece Zemahşerî'nin görüşleri ile sınırlı tutmayıp, bir mukayese yapılabilmesine zemin hazırlamak üzere çeşitli müfessirlerin görüşlerine yeri geldikçe atıfta bulunacağız. Buna ilâveten, Zemahşerî'nin, *muhkem* ve *müteşâbih* hakkındaki görüşlerini destekleyecek argümanlarını nasıl oluşturduğunu ve diğer klasik müfessirlerin Zemahşerî'nin yorumları hakkındaki düşüncelerini de incelemeye çalışacağız.

## I. MUHKEM, MÜTEŞÂBİH VE ÜMMÜ'L-KİTÂB KAVRAMLARI

Muhkem

*Muhkem* kelimesi sözlükte, menetmek, engel olmak ve alıkoymak anlamlarına gelen "hukm" mastarından türemiş, "if'âl" ölçüsünde edilgen ortaçtır (ism-i mef'ûldür). Zulme engel olması nedeniyle yargıca "hâkim",<sup>7</sup> atın binicisine itaatsizlik etmesine engel olduğu için gemin iki taraftan bağlı olan kısmına da "hakeme" denilmektedir.<sup>8</sup> Aynı kökten türetilen "ihkâm" mastarı da "bir şeyi sağlam yapmak" ve "kişiyi ya da bir nesneyi istenmeyen tarzda olmaktan veya davranmaktan alıkoymak,

<sup>5</sup> Asıl adı, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed b. Ahmed Ebu'l-Kâsım olan ez-Zemahşerî, Havârizm'in küçük bir kasabası olan Zemahşer'de 467/1075 yılında doğmuştur. Tahsili için Bağdat'a gelmiş, değişik âlimlerden ders almıştır. Yetiştirmesi sırasında Mu'tezilî görüşlere önem vermiş, tefsir, hadis, nahiv, lügat, edebiyat, i'câz, meânî ve beyân ilimlerinde söz sahibi olmuştur. Mekke'de uzun süre kaldığından "Cârullah" lakabını almıştır. Memleketine dönerek 538/1144 yılında orada vefat etmiştir. Önemli bazı eserleri şunlardır: *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadis*, *Esâsü'l-Belâga*, *el-Mufasssal*, *el-Makâmât* ve *el-Minhâc fî Usûli'd-Dîn*. Hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz: İbn Hallikân, Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed, *Ve Feyâtü'l-A'yân*, Beyrut, tsz., V, 168-174; Leknevî, Muhammed Abdülhayy, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut 1998, s. 343-345; Zehebî, Hâfız, *el-İber fî Haberî men Gaber*, Beyrut, 1985, II, 455; İbn Hacer el-Askalânî, Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Lisânü'l-Mizân*, Beyrut 1995, VI, 651-653; Süyûtî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Beyrut, tsz., s. 104-105; Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, b.y., 1976, I, 429-482; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1974, II, 464-471; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, I, 343-349; Yüce, Nuri, "Zemahşerî", İA, Eskişehir 1997, XIII, 509-514.

<sup>6</sup> Bkz: Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I, 441-442.

<sup>7</sup> İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1988, XII, 141; Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, tsz., II, 68.

<sup>8</sup> İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Zekeriyya, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lügâ*, Beyrut 1991, II, 91; İbn Manzûr, XII, 144; Zerkeşî, II, 68.

menetmek” anlamlarına gelmektedir.<sup>9</sup> Bunun edilgen ortacı (ism-i mef’ûlü) olan *muhkem* kelimesi ise, “güçlü, sağlam, sağlam kılınmış, metin, dayanıklı, isabetli, eksiksiz, doğru” gibi anlamlara sahiptir.<sup>10</sup> Örneğin “binâun muhkemun” denildiğinde bununla sağlam yapılmış, onu yıkmaya çalışana engel olan bina kastedilir.<sup>11</sup> Özetle, muhkem, sözlük anlamı itibarıyla, sağlam, kuvvetli, fesattan uzak, tam, mükemmel gibi anlamlara gelmektedir.

*Muhkem* kelimesi Kur’ân’da biri tekil ve sözlük anlamında,<sup>12</sup> diğeri ise çoğul ve teknik anlamında<sup>13</sup> olmak üzere iki âyette zikredilmektedir.

Âlimler arasında gerek *muhkem* gerekse *müteşâbih* kavramlarının tanımında veya bunlarla neyin kastedildiği hususunda görüş birliğinden söz edilemez. Bu durumun en belirgin göstergesi, tefsirlerde *muhkem* ve *müteşâbihe* ilişkin çok farklı tanımlar ve görüşlerin yer almasıdır. Zikredilen bu görüşlerin bir kısmının birbirlerini bütünlendiğini, diğer bir kısmının da birbiriyle uzaktan yakından hiçbir ilgisinin olmadığını söyleyebiliriz.<sup>14</sup> En yaygın olanları arasında yer aldığı düşüncesiyle, örnek olarak *rivâyet* tefsirinin eşsiz örneklerinden olan Taberî’nin (310/923) *muhkem* ve *müteşâbih* kelimelerinin anlamına ilişkin zikrettiği beş farklı görüşü vermek istiyoruz. Taberî’nin zikrettiği bu beş görüş şunlardır:

1. İbn Abbâs’a (87/688) göre, *muhkem* âyetler kendileriyle amel edilen nâsîh âyetlerdir. *Müteşâbih* âyetler ise, kendileriyle amel edilmeyen mensûh âyetlerdir. Bu görüş aynı zamanda İbn Mes’ûd (32/652), Dahhâk (106/723), Katâde (118/644) ve Rebi’nin (140/757) de görüşüdür.

2. Mücâhid b. Cebr’e (104/722) göre, helâl ve haramı ihtiva eden âyetler *muhkem*, bunların dışında kalıp birbirlerini tasdik eden âyetler ise *müteşâbihtir*.

3. Muhammed b. Ca’fer b. Zübeyr’e (161/778) göre, sadece bir şekilde tefsîr edilebilen âyetler *muhkem*, farklı şekillerde tefsîr edilebilen âyetler ise, *müteşâbihtir*.

4. İbn Zeyd’e (182/798) göre, Allah’ın, mesajını bildirdiği âyetler ile geçmiş toplumlar ve onlara gönderdiği elçilerin kissalarını tafsilatlı bir şekilde anlattığı âyetler *muhkem*, birbirine benzeyen ifadelerle çeşitli sûrelerde tekrarlanan kissaların anlatıldığı âyetler ise *müteşâbihtir*. Bu kissalardaki *müteşâbih*, ya lâfızları aynı manaları farklı, ya da lâfızları farklı manaları aynı olabilir.

5. Câbir b. Abdullah’a (74/6939) göre, yorumunu ve manasını âlimlerin bilip anladığı âyetler *muhkem*, bazı sûre başlarında bulunan *hurûfu mukattaa* ve kıyametin ne zaman kopacağı gibi sadece Allah tarafından bilinebilen âyetler ise *müteşâbihtir*.<sup>15</sup>

Dikkat edilecek olursa seleften rivâyet edilen bu görüşler, bir şekilde *muhkem* ve *müteşâbih*le ilgili olsa da, hiçbirini konuyu tek başına açıklayacak nitelikte gözükmemek-

<sup>9</sup> Firûzâbâdî, Mecdüddîn, *el-Kâmûsü'l-Muhtâ*, Beyrut 1994, s. 1415.

<sup>10</sup> Bkz: Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh*, Mısır 1982, V, 1902; Zemaşşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, b.y. 1979, s. 137; İbn Manzûr, XII, 143.

<sup>11</sup> Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfü Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Beyrut 1996, II, 1489.

<sup>12</sup> 47. Muhammed 20.

<sup>13</sup> 3. Al-i İmrân 7.

<sup>14</sup> Bu husustaki görüşler için Bkz: Taberî, III, 172-175; Mâverdî, Ali b. Muhammed b. Habîb, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut, tsz., I, 369-370; İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmî't-Tefsîr*, Beyrut 1404, I, 350-351; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-Muhtâ*, Riyad, tsz., II, 379-380; Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Hakîm*, Beyrut, tsz., III, 163-165. Ayrıca bkz: Süyûtî, *İtkân*, II, 3-4; Zerkânî, II, 272-277.

<sup>15</sup> Bkz: Taberî, III, 172-175. Ayrıca bkz: Süyûtî, *İtkân* II, 3-4. Seleften rivâyet edilen bu görüşlerin tahlili ve değerlendirilmesi için bkz: Cessâs, Ebûbekir Ahmed er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, Beyrut 1993, II, 5-6; Şimşek, M. Sait, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında İki Mesele*, İstanbul 1991, s. 21-26.

tedir. Aslında mesele "dil problemi" ile alakalıdır. Dolayısıyla problem, Arapça'nın kuralları içinde halledilmelidir."

Zemahşerî, "Onda Kitab'ın esas olan muhkem âyetler...vardır." âyetindeki muhkemât kelimesini ihtimal ve iştibâhtan korunmuş anlamında, ibaresi sağlamaştırılmış âyetler olarak tanımlamaktadır.<sup>16</sup> Bundan dolayı, muhkem âyetlerin açık seçikliği, sahip oldukları üslûp içinde olmaktadır. Buna göre muhkem âyetleri anlamak için her hangi bir izaha, yani başka âyetlere, hadîslere veya linguistik tahlillere ihtiyaç yoktur. Zemahşerî'nin bu muhkem tanımlaması, çeşitli ekollere mensup, örneğin Sünnî-Şafîî müfessir Beyzâvî<sup>17</sup> ve Sünnî-Hanefî müfessir Neseffî'nin<sup>18</sup> tanım ve görüşleriyle hemen hemen aynı iken, Hanefî hukukçu Cessâs (370/982),<sup>19</sup> Sünnî müfessir İbn Kesîr (774/1373),<sup>20</sup> Ebu's-Suûd (982/1574),<sup>21</sup> iş'ârî tefsîrin en önemli temsilcilerinden olan Bursevî (1137/1724)<sup>22</sup> ile iş'ârî yorumları ile dikkat çeken Âlûsî (1270/1853)<sup>23</sup> ve Elmalılı (1361/1942)<sup>24</sup> gibi pek çok müfessirin görüşüne de oldukça yakındır. Hâzin (741/1341) ise, Taberî'nin "beyân ve tafsil ile sağlamaştırılmış, helâl ve haram, va'd ve va'id, sevap ve ceza, emir ve yasak, haber ve darb-ı mesel, öğüt ve ibret gibi güçlü delil ve kanıt sunan âyetler" şeklindeki muhkemât tanımı<sup>25</sup> ile Zemahşerî'nin tanımını birleştirme çabası içerisinde: "Muhkem âyetler, açıklanan, detaylı bilgi verilen, te'vîl ve belirsizlikten korunmuş âyetlerdir."<sup>26</sup>

Müteşâbih konusunda da görüleceği üzere, Zemahşerî'ye göre Kitab'ın esas olan muhkem âyetler, müteşâbih âyetlerin anlaşılmasının temel kriteridir. Bir başka ifadeyle müteşâbih âyetlerin anlaşılabilmesi/yorumlanabilmesi muhkem âyetlere hamledilmekle mümkündür.<sup>27</sup>

Zemahşerî, muhkem kelimesi ile ilgili epistemolojik hermenötüğünü sırf dilsel bir yöntem üzerine kurmuş gibi gözükmektedir. Çünkü -daha önce açıklandığı gibi- ahkeme kelimesi, "bir şeyi sağlam yapmak" ve "kişiyi ya da bir nesneyi istenmeyen tarzda olmaktan ya da davranmaktan alıkoymak" anlamına gelmektedir. Bu lügat anlamının ışığı altında Zemahşerî, ahkeme fiilinin ism-i mefûlû olan muhkem kelimesini, ihtimal ve iştibâhtan yani, anlam belirsizliği (delâleti kapalı) ve karışıklığından korunmuş

<sup>16</sup> Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidî'd-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vîl*, b.y., tsz., I, 337. Ayrıca bkz: Goldziher, Ignaz, *İslam Tefsîr Ekolleri*, (Arapça'dan çev: Mustafa İslamoğlu), İstanbul 1997, s. 151.

<sup>17</sup> Beyzâvî'nin muhkem tanımı Zemahşerî'ninki ile aynı olup, sadece "iştibâh" yerine "icmâl" kelimesini kullanmıştır. Beyzâvî, Abdullah b. Ömer, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Beyrut 1988, I, 149.

<sup>18</sup> Neseffî, I, 146.

<sup>19</sup> Cessâs'a göre, muhkem: "Karmaşık/kapalı olmayan ve duyan tarafından sadece bir tek mananın verildiği lâfızdır." Bkz: Cessâs, II, 5.

<sup>20</sup> İbn Kesîr'in muhkem tanımı şöyledir: "Hiç kimseye kapalı olmayan delâleti açık beyyinelerdir." İbn Kesîr, II, 4.

<sup>21</sup> Ebu's-Suûd'un muhkem tanımı şöyledir: "Kastedilen manaya delâleti kati, ibaresi sağlam ve ihtimal ve iştibâhtan korunmuştur." Ebu's-Suûd, II, 7.

<sup>22</sup> Bursevî'nin muhkem tanımı şöyledir: "Manası açık, delâleti zâhir, ibaresi sağlam ve ihtimal ve karışıklıktan korunmuştur." Bursevî, İsmail Hakkı, Rûhu'l-Beyân, İstanbul 1389, II, 5.

<sup>23</sup> Âlûsî'nin muhkem tanımı ise şöyledir: "Manası açık, delâleti zâhir, ibaresi sağlam ve ihtimal ve karışıklıktan korunmuştur." Âlûsî Şihâbüddîn, Ruhü'l-Meânî, Beyrut 1994, II, 78.

<sup>24</sup> Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1982, II, 1035.

<sup>25</sup> Taberî, III, 171.

<sup>26</sup> Orijinal ifadesi şöyledir: '[Muhkemât] yani mubeyyanâtun mufassalâtun uhkemet min ihtimâli't-te'vîli ve'l-ıştibâhi'. Hâzin, I, 412-413.

<sup>27</sup> Zemahşerî, I, 338. Ayrıca bkz: Cessâs, II, 6; Râzî, III, 142; Beyzâvî, I, 149; Neseffî, I, 146; İbn Kesîr, II, 4; Âlûsî, II, 78; Elmalılı, II, 1035.

(*hufiza*) âyetler olarak yorumlamaktadır.<sup>28</sup> Zemahşerî'nin *hufiza* (korunmuş) tanımının *müni'a* ile aynı anlama sahip olduğuna dikkat çekmek istiyoruz. Üstelik Zemahşerî'nin *muhkemin* tanımında kullandığı *mine'l-ihtimâl ve'l-iştibâh* kelimeleri, aynı şeyi açıklayan *mine'l-fesad* kelimelerinin yerine kullanılmıştır.

Zemahşerî, söz konusu âyette geçen *muhkemât* kelimesini, bazı müfessirlerin ilişkilendirdiği gibi,<sup>29</sup> örneğin 11. Hûd 1. âyetinde zikredilen ve aynı kökten türetilen diğer kelimelerle ilişkilendirmez: "Elif, Lâ, Râ. Kitâbun uhkîmet âyâtuhu sümme fussilet min ledun hakîmin habîr: Elif, Lâ, Râ. (Bu), hikmet sahibi (ve) her şeyden haberdar olan (Allah) tarafından âyetleri muhkem kılınmış ve açıklanmış bir kitaptır." Zemahşerî, bu âyetteki *uhkîmet ayâtuhu* ifadesini şu şekilde yorumlamaktadır: Kur'ân'ın âyetleri sağlam bir şekilde tanzim edilmiştir; onlarda ne bir çelişki ne de bir bozukluk vardır.<sup>30</sup> Zemahşerî'nin bu görüşü birçok müfessirce de aynen benimsenmiştir.<sup>31</sup> Buna göre Zemahşerî'nin, 3. Âl-i İmrân 7. âyetindeki *muhkemât* kelimesi ile 11. Hûd 1. âyetindeki *uhkîmet ayâtuhû* kelimeleri arasında bir ilişki kurmadığı anlaşılmaktadır. Zemahşerî'nin *uhkîmet ayâtuhû* ifadesini, daha ziyade, Kur'ân'ın *i'cazı* düşüncesiyle irtibatlandırdığını söyleyebiliriz.

Sonuç olarak, Zemahşerî'ye göre, 3. Âl-i İmrân 7. âyetindeki *muhkem* âyetlerden maksat, anlam belirsizliği ve karışıklığından korunmuş olmalarıdır. Bir başka ifadeyle, *muhkem* âyetlerin açık seçikliği, sahip oldukları üslûp içinde olmaktadır. Dolayısıyla, *muhkem* âyetleri anlamak için herhangi bir izaha, yani başka âyetlere, hadîslere veya linguistik tahlillere ihtiyaç yoktur. *Muhkem* âyetler aynı zamanda "Kitabın aslı" olup, *müteşâbih* âyetlerin anlaşılmasında mihenk taşıdırlar. *Müteşâbih* âyetler bunlara irca edilerek anlaşılabilirler.

## B. MÜTEŞÂBİH

*Müteşâbih* kelimesi, sözlükte, iki şeyin birbirine benzemesini, benzeşmesini ifade eden "teşâbüh" mastarından türemiş etken ortaçtır (ism-i fâildir). Teşâbüh kelimesi, "eş-şibhü", "eş-şebühü" veya "eş-şebîhü" mastarlarından türetilmiş "tefâul" ölçüsünde bir kelimedir. *Müteşâbih* ise, birbirine benzeyen birey ve cüzleri bulunan şeylerle kendisinde karışıklık ve itibas bulunmaktadır.<sup>32</sup> Benzer şeylere de *müteşâbih* denir.<sup>33</sup> Kısaca *müteşâbih* iki şeyden birinin diğerine benzemesi yani, birbirine benzeyen iki şeyden her biridir. Dolayısıyla insan zihni onları birbirinden ayırt etmede aciz kalır.<sup>34</sup>

*Teşâbehe* fiili ve onun türevi olan *müteşâbih* kelimesi Kur'ân'da iki anlamda kullanılmıştır: 1. İki şeyin birbirine benzemesi, 2. Birbirine benzemesi sebebiyle iki şeyin birbirinden ayırt edilemeyip, birbirine karıştırılması.<sup>35</sup> Örneğin;

2. Bakara 118. âyetindeki "*teşâbehet kulûbühüm*" ile 6. En'âm 141. âyetindeki "*ve'z-zeytûne ve'r-rummâne müteşâbihen ve ğayra müteşâbihin*" ifadelerindeki "*teşâbehe*" ve "*müteşâbih*" kelimeleri "birbirine benzeyen iki şey" anlamındadır.

<sup>28</sup> Zemahşerî, I, 337.

<sup>29</sup> Örneğin bkz: Râzî, III, 137.

<sup>30</sup> Zemahşerî, II, 377.

<sup>31</sup> Örneğin bkz: Neseffî, II, 179; Ebu's-Suûd, IV, 182. Ayrıca bkz: Hâzin, III, 281; Şevkânî, II, 454.

<sup>32</sup> Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâġa*, s. 320; Fîrûzâbâdî, s. 1610.

<sup>33</sup> İbn Fâris, III, 243.

<sup>34</sup> Râzî, III, 138; Elmalılı, II, 1037; Tehânevî, II, 1437.

<sup>35</sup> Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâġa*, s. 320; İbn Manzûr, XIII, 503-504; Tehânevî, II, 1437.



2. Bakara 70. âyetindeki "İnne'l-bakara teşâbehe aleynâ" ile 13. Ra'd 16. âyetindeki "Feteşâbehe'l-halku aleyhim" ibarelerindeki "teşâbehe" fiilleri ise, benzer olduklarından dolayı "birbirine karıştırmak, ayırt edememek" anlamındadır.

Müteşâbih âyetlerin anlaşılması için Kitab'ın aslı olan *muhkem* âyetlere hamledilmesi gerektiğini söyleyen Zemahşerî'nin,<sup>36</sup> *müteşâbih*ten çok, *muhkem* kelimesinin anlamını tespit etmeye özen gösterdiğini söyleyebiliriz. Çünkü o, sade bir şekilde, *müteşâbihât* kelimesini *müştebihât* ve *muhtemilâtın* bir bileşimi olarak açıklamaktadır.<sup>37</sup> Zemahşerî, bu görüşe ait herhangi net bir argüman ortaya koymamakla birlikte, buradaki *müteşâbih*i, *muhkem*in tam tersi olarak tanımlamıştır. Yani, *muhkem* için "iştibâh ve ihtimalden korunmuş" ifadesini kullanırken, *müteşâbih* için herhangi bir kayıt koymamıştır. Zemahşerî'nin *müteşâbih*in tanımında kullandığı *müştebihâtın müşkilât* kelimesi ile eş anlamlı olduğu söylenebilir.<sup>38</sup> Nitekim aşağıda verilen örneklerde de bu durum net olarak gözükmemektedir. Kısaca o, *müteşâbih*i muğlak, kapalı (*müştebihât*) ve birden çok anlama gelebilen, "anlam yoğunluğu" (*muhtemilât*) şeklinde tanımlamıştır.

Beyzâvî, Zemahşerî'nin *müteşâbihât* tanımında kullandığı "*muhtemilât*" kelimesini, "mücmel veya zahirine aykırılıktan dolayı, maksadı açık olmayıp, ancak tetkik ve araştırma yoluyla açıklanabilen" şeklinde izah ederek âdetâ şerh etmiştir.<sup>39</sup>

Zemahşerî, *muhkem* bir âyetin nasıl *müteşâbih* bir âyetin temeli olduğunu gösteren iki örnek vermektedir:

1. 75. Kıyâmet 22-23: "Yüzler var ki o gün ışıllar parlar. *Rabbine bakar.*" Zemahşerî'ye göre müteşâbih olan bu âyet, muhkem olan 6. En'âm 103: "Gözler Onu algılayamaz, O ise gözleri kavrar, çünkü O (her şeye) nüfuz eder ve haberdar olur." âyetine hamledilmelidir.

2. 17. İsrâ 16: "Biz bir kenti yok etmek istediğimiz zaman, önce *varlıklarına emrederiz*, onlar orada yoldan çıkarlar; böylece verilen sözü hak ederler. Biz de orasını yerle bir ederiz." Zemahşerî'ye göre müteşâbih olan bu âyet, muhkem olan 7. A'râf 28: "Onlar, çirkin bir şey yaptıkları zaman, 'Babalarımızı böyle yapar bulduk; Allah da bize bunu emretti' derler. De ki: 'Allah çirkin şeyler emretmez. Allah'a karşı bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?' âyetine hamledilmelidir. Çünkü, "ümmü'l-kitâb" olan muhkemden maksat, birden çok anlama gelebilen müteşâbih âyetlerin sağlamlasının yapıldığı kriterdir.<sup>40</sup>

Zemahşerî, 17. İsrâ 16. âyetindeki "*emretme*"nin *mecâzî* anlamda olup, âyette kastedilen anlamın şöyle olduğunu söyler: Allah helâk etmek istediği kent halkına şükretmeleri için çeşitli nimet ve ihşanlarda bulunmuş, onlar ise sanki fisk ve isyanla emredilmişler gibi, kendilerine verilen bu nimetleri fisk ve isyana vesile kılmışlardır.<sup>41</sup>

Zemahşerî, *Kur'ân'ın tamamının muhkem olmamasının nedenleri* ile ilgili şu düşüncelere yer vermektedir: "Şayet Kur'ân'ın tamamı muhkem olsaydı, insanlar ona basit ve kolay yoldan ulaşır ve ihtiyaçları olan konularda onu inceleme, araştırma, üzerinde kafa yorup bir delile dayanarak sonuç çıkarma çabasına girmezlerdi. Böyle yapınca da

<sup>36</sup> Zemahşerî, I, 338.

<sup>37</sup> Zemahşerî, I, 337-338. Ayrıca bkz: Neseffî, I, 146.

<sup>38</sup> Bkz: İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, b.y., tsz., s. 102; Râzî, III, 138; İbn Manzûr, XIII, 503-504.

<sup>39</sup> Beyzâvî, I, 149. Benzer açıklamalar için bkz: Âlûsî, II, 79.

<sup>40</sup> Zemahşerî, I, 338. Ayrıca bkz: Râzî, III, 139; Goldziher, s. 151-152.

<sup>41</sup> Zemahşerî, II, 654.

Allah'ı bilmenin ve O'nu birleminin biricik yöntemi olan yolu tıkamış olurlardı. *Müteşâbihin* hikmetlerinden biri, inananları sınavı hak üzerinde ısrarlı olan kimseyi mütereddit olan kimseden ayırmak iken, bir diğeri ise, âlimlerin kendi arasında münazara yaparak değerli sonuçlara ve pek çok ilimlere ulaşmak için *müteşâbih* âyetler üzerinde kafa yorması ve ondan çıkardıkları anlamları *muhkem* âyetlerin ışığında değerlendirerek, Allah katında yüksek derecelere nail olmasıdır. Ve son olarak, Allah'ın kelâmında çelişki ve ihtilâf olmayacağına inanan bir mümin, onda kendisine zahiren çelişki gibi gelen bir şey gördüğü zaman, tüm gayretini ona teksif ederek cârî olan sünnetullahla onun arasını bulmaya çabalar, tefekkür eder, kendi kendine ve başkalarına da başvurur. Bütün bunların sonucunda Allah da onun bu problemini çözer ve *müteşâbihle muhkem* arasındaki uygunluğu görür, mutmain olur ve inancı kesin inanç haline gelir.<sup>42</sup>

Bütün bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere Zemahşerî, genel olarak Mu'tezilî düşünce ve görüşlere uygun bir tarzda Kur'ân'da *müteşâbihâtın* yer almasının kulların faydasına olduğunu ifade etmektedir.

### C. ÜMMÜ'L-KİTÂB

Bu terkipteki "ümm" sözcüğü, asıl, kaynak ve kendisine başvurulmuş gibi anlamlara gelmektedir.<sup>43</sup> *Kitâb* ve çoğul formu *kütüb* kelimesi ise, Kur'ân'da 261 kez kullanılmaktadır. Çeşitli anlamlara da sahip olmakla birlikte, bu kelime tam anlamıyla 'kitâb' olarak çevrilmektedir. 3. Âl-i İmrân 7. âyetinde 'Bunlar [muhkem âyetler] *Kitab'ın esasıdır.*' şeklinde çevrilen *hünne ümmü'l-kitâb* ifadesi, hem anlamı hem de gramatikal yönüyle tartışma konusu yapılmıştır.

Zemahşerî, "*ümmü'l-kitâb'ı aslî'l-kitâb'la aynîleştirir.*<sup>44</sup> O, *muhkem* âyetlerin niçin *ümmü'l-kitâb* olarak isimlendirilmelerinin sebebine dikkat çekmektedir. Yukarıda da vurgulandığı gibi, ona göre *muhkem* âyetler, *müteşâbih* âyetlerin yorumunda temel olarak alınırlar. Taberî, *ümmü'l kitâb'ın*, 'dinin temeli, farzları, hadleri ve insanların ihtiyaç duydukları diğer dinî meseleleri ihtiva eden Kur'ân'ın esası' anlamında olduğu görüşündedir.<sup>45</sup> Zemahşerî, Kur'ân'da iki yerde daha geçen *ümmü'l-kitâb*<sup>46</sup> terkibine ne atıfta bulunur ne de onlardan söz eder. Onlardan söz etmemesinin nedeni kanaatimize göre, o âyetlerin *muhkem* konusuyla ilişkili olmamasıdır.

Cessâs ve Âlûsî'ye göre, böyle bir yorum, aynı âyette Kur'ânî ifadenin genel anlamından (*fahvel hitâb*) çıkarılan bir mânâ tarafından da desteklenmektedir: 'Gönüllerinde eğrilik bulunan kimseler, karışıklık çıkarmak arzusu ve gelecekle ilgili tahminlerde bulunmak amacıyla, ondaki *müteşâbih* âyetlerin peşine düşerler.' Cessâs ve Âlûsî'ye göre bu cümle, *müteşâbih* âyetleri *muhkem* âyetlere arz etmenin gerekliliğini göstermektedir.<sup>47</sup> Bu görüş daha sonra, İbn Kesîr tarafından da benimsenmiştir: Kur'ân'ın bu âyetindeki *kitâb* kelimesinin referansı hakkında klâsik müfessirler arasında herhangi bir uyuşmazlık

<sup>42</sup> Zemahşerî, I, 338. *Müteşâbih* âyetlerin Kur'ân'da bulunmasının hikmetlerine ilişkin ayrıca bkz: Şimşek, s. 48-49; Demirci, s. 54-58.

<sup>43</sup> Bkz: Cevherî, V, 1863; İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, s. 27; İbn Manzûr, XII, 23; Fîrûzâbâdî, s. 1391; Tehânevî, I, 258; Şevkânî, I, 361.

<sup>44</sup> Zemahşerî, I, 338. Ayrıca bkz: Taberî, III, 171; Hâzin, I, 413; Neseî, I, 146; Elmalılı, II, 1035.

<sup>45</sup> Taberî, III, 171.

<sup>46</sup> 13. Ra'd 39; 43. Zuhuruf 4.

<sup>47</sup> Cessâs, II, 6; Âlûsî, III, 82.

yoktur. 'Müteşâbih' âyetlerin delâleti (anlamı) *muhkem* âyetlere uygunluğuna göre anlaşılmalıdır'.<sup>48</sup>

Âyetteki gramatikal probleme gelince, maalesef, önde gelen ilk gramercilerden biri olması gerçeğine rağmen Zemahşerî, bu cümle yapısına ilişkin (sentaks) problemle ilgili görüşünü açıklamamıştır. O, *ümmü'l-kitâb*'ın anlamı ile ilgili görüşünü desteklemek için *ümm* kelimesini 'kendisine müracaat edilen' şeklinde açıklamanın yeterli olduğunu düşünmüş olabilir.<sup>49</sup> Nahiv tahlilleri ile öne çıkan Neseffî'nin de bu konuya hiç değinmemesi oldukça ilginçtir.

Arapça dilbilgisi kurallarına göre, sözdizimsel formlarıyla ilgili olarak cümlenin *mübtedâ* ve *haberi* arasında gramatikal uygunluk zorunludur. Bununla birlikte, karmaşık/anlaşılmayan özel bir anlam varsa uygunsuzluk olabilir. *Muhkemâttan* söz eden ve çoğul formunda *mübtedâ* olarak gelen *hünne* kelimesi ile tekil formunda *haber* olarak gelen *ümmü'l-kitâb* kelimelerinin gramatikal yapısı bu konudaki nadir örneklerdendir. Bu sözdizimsel uygunsuzluk için şöyle bir neden ileri sürülmektedir: "Allah, *ümmü'l-kitâb* ile *muhkem* âyetlerin tamamını kastetmektedir, yoksa onlardan her bir âyetin *ümmü'l-kitâb* olduğunu değil." Kanıtlanmaya çalışıldığı gibi, eğer bunun anlamı *muhkem* âyetlerden her biri *ümmü'l-kitâb* olsaydı, bu durumda 'Hünne Ümmühâtu'l-kitâb' denmesi gerekirdi.<sup>50</sup> Bu görüş, aynı gramatikal problemin mevcut olduğu 23. Mü'minûn 50. âyetiyle de desteklenmektedir: 'Ve cealnâ ibne Meryeme ve ümmehû âyeten' âyetinde *âyeteyni* denmeyip *âyeten* denmesinin anlamı, onların (Meryem ve oğlu İsa) ikisini bir mu'cize yaptık demektir.<sup>51</sup> Sanki şöyle bir soru sorulmaktadır: 'Hangisi *ümmü'l-kitâb*'dir'? Bunun cevabı '*hünne ümmü'l-kitâb*' yani, *muhkem* âyetler *ümmü'l-kitâb*'dir şeklindedir.

Netice olarak, *hünne ümmü'l-kitâb* ibaresinde bir gramer problemi görmeyen Zemahşerî'ye göre, *muhkem* âyetler olan *ümmü'l-kitâb*, Kur'ân'ın aslı, esası ve temelidir. Böyle oldukları içindir ki, *müteşâbih* âyetler ancak *muhkem* âyetlerin ışığı altında doğru olarak yorumlanıp, anlaşılabilirler.

## II. MÜTEŞÂBİH AYETLERİN YORUMLANIP YORUMLAN(A)MAYACAĞI MESELESİ: TE'VİL

Genel olarak kelimelerin zamanla anlam kaymalarına yani, bazı kelimelerin "anlam daralması"na bazı kelimelerin de "anlam genişlemesi"ne uğra(tıl)dığı bir vakıdır. Kur'ân'daki kimi kelimeler de bu değişiklikten nasiplerini almışlardır. Oysaki Kur'ân'ı en sağlıklı bir şekilde anlamamanın en önemli kriterlerinden biri, hiç kuşkusuz, onun indiği dönemdeki "dil" in sözcüklerini ve bu sözcüklerin hangi anlam(lar)da kullanıldığını doğru tespit etmektir. Kur'ân'ın anlam değişikliğine daha doğrusu anlam zayiine uğrayan Kur'ânî kavramlardan biri de *te'vîl* kelimesidir.

*Evl* kökünden türeyen *te'vîl* kelimesi, "sözün akıbeti, aslına dönmek, vukû bulmak, ortaya çıkmak" anlamlarına gelmektedir. Kelimelerin anlamlarını dil'deki *asıl* anlamlarıyla verirken çok titiz davranan İbn Fâris'in (395/1004) *te'vîl* tanımı şöyledir: "Sözün tevili, O sözde haber verilen hususun *âkıbetinin* ortaya çıkması demektir. Nite-

<sup>48</sup> İbn Kesîr, II, 4.

<sup>49</sup> Bkz: İbn Manzûr, XII, 23.

<sup>50</sup> Bkz: Taberî, III, 171; Begavî, I, 413; Râzî, III, 143; Beyzâvî, I, 149; Hâzin, I, 413; Ebu's-Suûd, II, 7; Âlûsî II, 78; Elmalılı, II, 1036.

<sup>51</sup> Taberî, III, 171; Râzî, III, 143; İsfahânî, s. 41.

kim 7. A'râf 53. âyetindeki "Hel yenzurûne illâ te'vilehû" âyetinde de bu anlamdadır. Burada Allah Teâlâ buyuruyor ki: "Kur'ân'ın bildirdiği haberlerin, onların diriltilecekleri gün ortaya çıkmasını mı bekliyorlar?!"<sup>52</sup> Kur'ân terminolojisinin en yetkin simalarından olan Râğb İsfahânî (502/1108) ise te'vîli: "Bir şeyi, kendisinden murad edilen sonuca, ilmen ya da fiilen ulaştırmaktır." şeklinde ifade etmektedir.<sup>53</sup>

Görüldüğü gibi, ilk dönem lügat kitaplarında te'vîl kelimesinin anlamı, "sözün akıbeti, varacağı sonuç" şeklinde olup, çeşitli vesilelerle ıstılahların ortaya çıkmasından sonradır ki, "tefsir ve açıklamak, yorumlamak" gibi anlamlar yüklenmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de 15 âyette 17 kez geçen<sup>54</sup> te'vîl kelimesi, ufak-tefek farklılıklar hariç tutulursa, hepsi de lügat, yani "bir şeyin sonuç ve akıbeti, varacağına varması, vukûu ve sonucu" anlamlarında kullanılmıştır.<sup>55</sup>

Te'vîl, zihinsel hareketlerle gaye üzerinde düşünmektir. Bir başka ifadeyle te'vîlde, özne ile nesne arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur.<sup>56</sup> Te'vîl, hakkında farklı görüşler olmakla birlikte üzerinde çalıştığımız Zemahşerî, te'vîl kelimesinin mâ-nâsı içinde bir nevi siyaset olduğuna işaret eder. Kelimenin kendisinden türediği âle fiili, sâse (yönetip idare etti) ile aynı anlama sahiptir. Te'vîl ile aynı kökten gelen eyâlet, Arapça'da siyâset anlamına gelir. Sonuçta te'vîl, nassın akfî manasını ince bir siyâset ile elde etmektir.<sup>57</sup> "Te'vîl, metinden akıl yardımıyla bir netice elde etmektir" diyen Ebu Zeyd,<sup>58</sup> Zemahşerî'nin görüşüne paralel bir görüş ortaya koymaktadır.

3. Âl-i İmrân 7. âyeti, müteşâbih âyetleri yorumlamanın pratiğini savunsa da savunmasa da tartışma, te'vîl kelimesinin Müslümanlarca nasıl anlaşıldığı ve 've mâ ya'lemu te'vilehu illâllahu ve'r-râsihûne fi'l-ilmî yekûlûne âmennâ bihi küllün min indi rabbînâ' âyetindeki Allah ile râsihûn kelimeleri arasındaki vav bağlacı ile ilgilidir. Buradaki vav bağlacının fonksiyonu ile ilgili iki temel görüş vardır: *Atf* ve *isti'nâf* (başlangıç) harfi. Bu görüşlerin her biri Taberî tarafından tefsirinde kaydedilmiştir. Hz. Âişe, bir rivâyete göre İbn Abbâs, Urve, Ömer b. Abdülazîz ve Mâlik'e isnat edilen birinci görüş, buradaki vav'ın iki kelimeyi birbirine bağlamadığı şeklindedir. Bu esasa göre, bu Kur'ânî ifadenin ve müteşâbih âyetlerin akıbetini yalnızca Yüce Allah bilir.<sup>59</sup> Bir başka rivâyette İbn Abbâs, Mücâhid, Rebî' ve Muhammed b. Ca'fer b. Zübeyr'e isnat edilen ikinci görüşe göre ise, buradaki vav, *atf* vavı olup iki kelimeyi birbirine bağlamaktadır. Bundan dolayı, cümlelerin anlamı müteşâbih âyetlerin te'vîlini sadece Allah bilmez aynı zamanda ilimde derinleşmiş olanlar da bilebilir şeklindedir.<sup>60</sup> Taberî, Übey b. Ka'b'ın 'Ve yekulu'r-râsihûne fi'l-ilmî' şeklindeki *kıraati* ile İbn Abbâs'ın 'In te'vîlühü illâ indallahi ver-râsihûne fi'l-ilmî yekûlûne' tarzındaki *kıraati*ni teyit edici bir delil olarak sunarak birinci görüşü savunmaktadır.<sup>61</sup> Buna ilaveten Taberî'nin birinci görüşü desteklemesi,

<sup>52</sup> İbn Fâris, I, 162.

<sup>53</sup> İsfahânî, s. 38.

<sup>54</sup> 3. Al-i İmrân 7 (iki kez); 4. Nisâ 59; 7. A'râf 53 (iki kez); 10. Yûnus 39; 12. Yûsuf 6, 21, 36, 37, 44, 45, 100, 101; 17. İsrâ 35; 18. Kehf 78, 82.

<sup>55</sup> Te'vîl konusunda daha geniş bilgi, analiz ve değerlendirmeler için bkz: İçicik, Yusuf, *Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem: Te'vîl*, Konya 1997, s. 21 vd.; Şimşek, 51-54.

<sup>56</sup> Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlâhî Hitabın Tabiatı* (çev: M. Emin Maşalı), Ankara 2001, s. 280-282.

<sup>57</sup> Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, s. 25.

<sup>58</sup> Ebû Zeyd, s. 286-287.

<sup>59</sup> Bkz: Taberî, III, 183; Begavî, I, 416.

<sup>60</sup> Taberî, III, 183-184. Ayrıca bkz: Cessâs, II, 4; Begavî, I, 415-416; Âlûsî, III, 83.

<sup>61</sup> Taberî, III, 184. Ayrıca bkz: Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, b.y., tsz., I, 191; Neseffî, I, 147.

*müteşâbihâtı* kıyametin ne zaman kopacağı ve Hz. İsa'nın yeniden ortaya çıkma vakti gibi hususların sadece Allah tarafından bilinen gizli âyetler olarak tanımlamasına dayanmaktadır. Bu görüş, daha sonra müfessirlerin çoğunluğu tarafından da kabul edilmiştir.<sup>62</sup> Kısaca, cumhura göre bu âyette *müteşâbih* âyetlerin yorumlanmasını savunan hiç bir şey yoktur.

Zemahşerî'ye göre *müteşâbih* âyetler, sadece Allah tarafından değil, aynı zamanda derin bilgi sahibi olanlar (*râsîhûn*) tarafından da anlaşılıp, yorumlanabilir. Çünkü ona göre, âyetteki *vav* bağlacı *atîf* harfidir. Dolayısıyla *ver-râsîhûne fi'l-ilmî yekûlûne* ibaresi *Allah* lâfzı üzerine atıftır. Âyetteki *yekûlûne* ibaresi ise, yorumu bilen âlimler anlamında derin bilgi sahibi olanların durumunu açıklayan *başlangıç cümlesidir*. Buna göre âyetin bu kısmının anlamı şöyledir: 'Hem Allah ve hem de derin bilgi sahibi olanlar yani, ilimde sebat eden ve ilme sınıksız sarılan âlimler *müteşâbihin* gerçek *te'vîli*ni bilebilir.'<sup>63</sup>

Zemahşerî, bazı kişilerin âyetteki *Allah* lâfzı üzerinde vakıf (durak) yapıp, *ve'r-râsîhûne fi'l-ilmî yekûlûne* ibaresini ise başlangıç cümlesi olarak kabul ettiklerini, dolayısıyla da *müteşâbihî*, "zebânî vb.nin sayısı gibi, hem bilgisini hem de hikmetini Allah'ın sadece kendisine ait kıldığı âyetlerdir" şeklinde açıkladıklarını ifade etmekte, ancak kendisi bu görüşü tercih etmemektedir.<sup>64</sup>

Zemahşerî, Kur'an'ın *te'vîl* kelimesini kullandığı bu yerde *müteşâbihe* uyanları kınamasını şöyle yorumlamaktadır: Kalplerinde hastalık olanlar, ehl-i bid'attır... Onlar, *muhkeme* mutabik olana ve ehl-i hakkın görüşüne uygun olma ihtimali bulunanlara değil, bid'atçının görüşüne uyma ihtimali olan *müteşâbihe* tâbi olurlar. Çünkü onlar insanları dinlerinden uzaklaştırmak ve dalâlete düşürmek isterler. Ve o *müteşâbihî* istedikleri gibi *te'vîl* ederler. O, buradaki "fitne=karışıklık" kelimesini, *müteşâbih* bölümleri "keyfî şekilde yorumlama"nın bir sonucu olarak görür.<sup>65</sup>

Cessâs'ın *müteşâbihin* yorumlanabileceğine ilişkin görüşü Zemahşerî'nin görüşü ile tamamen uyuşmasa bile, aykırı da değildir. Kullandıkları argümanlar farklıdır. Cessâs, Kur'an'da *müteşâbihe* uyanların kınanmasının, bu tür âyetleri yorumlamanın mümkün olmadığı anlamına gelmeyeceğini söylemektedir. Ona göre, *müteşâbih* âyetleri *muhkem* âyetlerin ışığı altında yorumlamak gerekir. *Müteşâbihe* uyanlar karışıklık (fitne) çıkardıkları için yaptıklarından dolayı kınanmaktadırlar.

Cessâs'a göre, 3. Âl-i İmrân 7. âyeti bir taraftan bu tür bir yorumun gerekliliğine işaret ederken, diğer taraftan da böyle bir yorumun gerekliliğine imkân tanımamaktadır. Bununla birlikte Cessâs, kıyametin ne zaman kopacağı gibi *müteşâbihin* Kur'an yorumcuları tarafından asla yorumlanamayacağı görüşündedir. Ona göre, Kur'an, bazı mesajlarını gizlemektedir.<sup>66</sup> Bu ılımlı duruş, *müteşâbihin* gerçek anlamının yalnızca Allah tarafından bilinmesine rağmen, *müteşâbihlerin* yorumlanabileceğini söyleyen İbn Kesîr tarafından da tasdik edilmektedir.<sup>67</sup> Kısaca, Cessâs ve İbn Kesîr'e göre, 3. Âl-i İmrân 7. âyeti bazı *müteşâbih* âyetlerin yorumlanabileceğine kapı aralamaktadır.

<sup>62</sup> Neseffî, I, 146. Ayrıca bkz: Işıcık, s. 71-72.

<sup>63</sup> Zemahşerî, I, 338.

<sup>64</sup> Zemahşerî, I, 338.

<sup>65</sup> Zemahşerî, I, 338. Ayrıca bkz: Beyzâvî, I, 149; Neseffî, I, 146.

<sup>66</sup> Cessâs, II, 8; Işıcık, s. 82.

<sup>67</sup> İbn Kesîr, II, 8.

Sonuç olarak, Zemahşerî'ye göre, *müteşâbihî* âyetlerin *te'vîlini* hem Allah hem de derin bilgi sahibi olan âlimler bilebilir. Çünkü âyetin anlamını belirlemede tartışma konusu olan *vav*'ın ona göre, *atîf harfî* olduğudur. *Müteşâbihî* âyetlere uyanların kınanması, bid'at ehlinin *müteşâbihî* âyetleri keyfî şekilde yorumlayıp, karışıklık çıkartarak insanları dinlerinden vazgeçirip sapkınlığa düşmelerine vesile olmalarından kaynaklanmaktadır.

## DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

*Müteşâbihât* konusunda ortaya konulan görüşler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, bazı görüşlerin konuyla ilgisini kurmak zor iken, bazıları da birbirleriyle çelişmekte, dolayısıyla bu konudaki görüşler çelişkiler yumağını oluşturmaktadır. Örneğin *müteşâbihî*den olduğu ileri sürülen *hurûf-u mukattaa*'nın dil açısından *müteşâbihât* kelimesinin yapısıyla herhangi bir ilişkisi yoktur. *Müteşâbihî*den maksadın mensûh âyetler ya da helâl ve haramların dışındaki âyetler veya imanla ilgili âyetler olduğuna ilişkin görüşler de böyledir.

Pek çok müfessir, 3. Al-i İmrân 7. âyetindeki *müteşâbihât* kelimesinin "*muhkemin aksi, ne kastedildiğini anlamak zor olan, muğlak, kapalı*" anlamına geldiğini söylemiştir. Zemahşerî de bu kelimeyi "*çok anlamlı, birden çok yoruma açık=muhtemilât*" şeklinde anlamlandırmıştır. Halbuki, bu "*çok anlamlılık*" âyetin istediği şeye uymamaktan doğan bir sonuçtur. Nitekim âyette, ilimde derinleşmiş olanların (*râsîhûn*) bu âyetlerin hakikatlerinin Allah katında olduğunu bilerek "*hepsi Allah katındadır*" dedikleri belirtilmektedir. Bilindiği gibi Kur'ân, *ğayb* âleminde (Allah'ın sıfatlarından, âhiretten, kıyâmetten, cennet ve cehennemden, melek ve cinlerden, Hz. Âdem'in yaratılışından vs.) bahsederken, dilin ve beşere kavratmanın gereği olarak benzetmeler (*teşbihî*) kullanmaktadır. Kullanılan kelimeler, algı dünyamızın içinde bulunan şeyleri nitelemek için üretildiğinden, bu kelimelerle *ğayb* âlemini nitelemek, ancak *benzetme* ile mümkündür.<sup>68</sup> Bu dünyaya, hatta öncelikle insana ait olan bu kavramların, idrakimizin ötesinde bir başka varlık ve bir başka âlem için kullanılması karşısında, bu kelimelerin bizim bildiğimiz gerçek anlamda kullanılmış olması düşünülemez.

*Müteşâbihât* kelimesini, "*muhkemât*" (kesin anlamlı) kelimesinin karşıtı olarak ve cümle içinde düşündüğümüzde, mahiyeti bilinmeyen (*ğayb*) şey ve hakikatler ile şahadet (görünür) âleminde alınan şey ve hakikatlere benzetilen ifade olarak anlıyoruz.<sup>69</sup> Kısaca *müteşâbihât*, bu dünyadaki varlıklar için kullanılan bir takım kavramların ya da nitelendirmelerin metafizik konularla ve özellikle Allah ile ilgili olarak (örneğin Allah'ın eli, yüzü, gözü, gelmesi, kurulup yerleşmesi (istiva), üstte olması (fevk), yakın olması (kurb) ve beraber olması (maiyyet) kullanılmasından kaynaklanan problemin adıdır.<sup>70</sup>

Bazı dinî kavramlar duyularla algılanması mümkün olmayan gerçeklerle ilgilidir. Oysa insan dili, duyuların konusu olan objelerle yola koyulur. Onu duyularla algılanmayan gerçeklere uygulayınca, bu gerçekler ile algılanabilen fenomenler arasında gizli veya açık birtakım benzetmelerin yapılması gerekir. Fakat, hakkında konuşulan şey,

<sup>68</sup> Watt, W. M., *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, (çev: Mehmet S. Aydın), Ankara 1982, s. 114.

<sup>69</sup> Bu hususla ilgili daha detaylı bilgi ve değerlendirme için bkz: Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı*, "Kur'ân'da Sembolizm ve Alegori", İstanbul 1996, III, 1329-1332; Kırbaoğlu, M. Hayri, "Müteşâbihât Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi", I. *Kur'ân Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara 1994, s. 363-373.

<sup>70</sup> Kırbaoğlu, s. 369.

insan idrakini aşan, duyularının ötesinde ise, o zaman güçlük kendisini gösterir. Söz-gelimi, insan "Allah'ın eli (yed)" gibi ifadeleri nasıl anlayacaktır? Madem ki dinin metafizik kavramları, insanın müşahede ve tecrübelerinin sınırları ötesindeki bir dünya ile ilgilidir, o halde bu fikirler bize başarıyla nasıl aktarılabilir? Bunun cevabını Zemahşerî, "Müttakîlere söz verilen cennet, içinde ırmakların çağıldadığı (bahçeler) gibidir; fakat ürünleri ebedîdir; gölgelikler de öyle. Müttakîlerin varacağı yer işte böyle olacaktır..." meâlinde ifade edilen 13. Ra'd 35. âyetin tefsirinde "temsil" yoluyla olduğunu söylemektedir: "Temsilen li-mâ gâbe annâ bimâ nüşâhidü=Kavrayışımızın ötesindeki bir şeyi tecrübelerimizden bildiğimiz bir şey ile temsilen göstermek suretiyle."<sup>71</sup>

Kur'ân'ın kıyâmet sonrası hayatın nasıl olacağı konusundaki açıklamaları, insan muhayyilesinin bu dünyada müşahede edebileceği şeylerden hem unsurları, hem de mahiyeti itibarıyla bütünüyle farklı şeyleri kavrama imkânı olmadığına göre, zorunlu olarak mecâzîdir. İşte, Kur'ân'da kullanıldığı şekliyle *müteşâbihât* terimi ve kavramının gerçek anlamı budur.<sup>72</sup>

Ayrıca, Kur'ân'da birden çok yoruma müsait olduğu halde, *müteşâbih* kabul edilmeyen birçok ifade/ibare vardır. Bu nedenle *müteşâbih* âyetler, "mecâzî olarak ifade edilen ve doğrudan birçok kelime ile anlatılma yerine *istiâre* yoluyla işaret edilen anlamı yansıtan Kur'ân pasajlarıdır."<sup>73</sup> Muhkem âyetler, "ümmü'l-kitâb" olarak tanımlanmıştır. Çünkü bunlar, Kur'ân'ın esasını teşkil eden ana ilkeleri ve özellikle ahlâkî ve sosyal prensipleri ihtiva etmektedir. İşte *müteşâbih* âyetler, ancak bu açık-seçik şekilde ifade edilen ilkeler ışığında doğru olarak yorumlanabilirler.<sup>74</sup>

Zemahşerî'nin *müteşâbih* âyetlerin temelini *muhkem* âyetler olduğuna ilişkin verdiği örneklere gelince, literal anlamları "Allah'ın cennette görülebileceği"ni (75. Kıyâmet 22-23) ve "Allah'ın bir kenti helâk etmek istediği zaman onun varlıklı insanlarına emrettiği"ni (17. İsrâ 16) ifade eden âyetler, Zemahşerî'ye göre, *muhkemât* olarak telâkki edilen ve zıtlığı (*müşkilât*) ifade eden yani, "Allah'ın Cennette görülemeyeceği"ni (6. En'âm 103) ve "Allah'ın kötü eylemleri emretmeyeceği"ni (7. A'râf 28) ifade eden âyetlerle bağdaştırmaktır. Teolojik hususların söz konusu edildiği bu iki örnek âyetten hareketle bir kişi, Zemahşerî'ye göre *muhkem* ve *müteşâbih* fikrinin, Kur'ân'ın teolojik yönleriyle sınırlı olduğunu söyleyebilir. Mu'tezilî düşünce sistemine göre farklı okunan/anlatılan 75. Kıyâmet 22-23 ve 17 İsrâ 16. âyetleri onlarca *müteşâbihât* olarak addedilirken, Mu'tezilî doktrinlerini destekleyen 6. En'âm 103 ve 7. A'râf 28. âyetleri ise, *muhkemât* olarak telâkki edilmektedir.<sup>75</sup>

Zemahşerî'ye göre *muhkem* olan 6. En'âm 103. âyetindeki *idrâk*, bir şeyin künhünü ve hakikatini kavramak ve kuşatmak demektir.<sup>76</sup> Dolayısıyla, Allah'ın görülmesiyle, kavranıp kuşatılması ayrı ayrı şeylerdir. Birincisi yani Allah'ın görülmesi mümkün iken, ikincisi yani, Allah'ın kavranıp ihata edilmesi imkânsızdır. Fakat Zemahşerî son derece ince belâgat taktikleriyle *müteşâbihî muhkem*, *muhkemi* de *müteşâbih* gösterebilmiştir!

<sup>71</sup> Zemahşerî, II, 532.

<sup>72</sup> Esed, III, 1330. Temsilî dil ile ilgili geniş bilgi ve analizler için bkz: Koç, Turan, *Din Dili*, Kayseri, tsz., s. 65-87.

<sup>73</sup> Esed, I, 89.

<sup>74</sup> Zemahşerî, I, 338; Esed, I, 89.

<sup>75</sup> Bkz: Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, I, 455; Goldziher, s. 151-152.

<sup>76</sup> Hâzin, II, 422. Ayrıca bkz: Mâverdî, II, 152; Begavî, II, 422; Beyzâvî, I, 315; Neseffî, II, 27; Ebu's-Suûd, III, 170; Şevkânî, II, 169.

Aslında Zemahşerî'nin verdiği bu örnekler, tefsir literatüründe "müşkilü'l-Kur'ân" olarak bilinen konunun örnekleridir. Yukarıda da belirtildiği gibi, Zemahşerî, *müteşâbih* kelimesini *müşkil* kelimesi ile eşanlamlı olarak kullanmaktadır. Ancak, burada *mezhebî* düşüncenin öncelendiğini görmek hiç de zor olmasa gerek. Büyük müfessir Râzî'nin de ifade ettiği gibi,<sup>77</sup> değişik düşüncede olan herkes, kendi mezhebî görüş ve düşüncesini ispat için Kur'ân'a başvurmaktadır. Zemahşerî'nin de bu mezhep taassubundan kurtulamadığını söyleyebiliriz. Örneğin "*ru'yetullah*" meselesi, Ehl-i Sünnet ile Mu'tezilî düşünce mensupları arasında tartışıla gelen kelâmî problemlerin başında gelmektedir. Şöyle ki, âhirette Allah'ın görüleceğine inanan kimseler (Ehl-i sünnet) 75. Kıyâmet 22-23. âyetlerine tutunurken, ru'yetullah'ı kabul etmeyenler ise (Mu'tezile) 6. En'âm 103. âyetine tutunmaktadırlar. Nitekim Mu'tezilî olan Zemahşerî de mezhebi görüşlerine uygun âyetleri *muhkem*, uymayanları ise *müteşâbih* olarak kabul etmiştir.

Ayrıca yukarıda zikrettiğimiz örneklerden hareketle, Zemahşerî'ye göre, her *muhkem* âyetin *ümmü'l-kitâb* olarak telâkki edilebileceği sonucu çıkarılabilir. Bu görüş, problem gibi gözükmemektedir. Zira hangi âyet(ler)in *muhkem* veya hangilerinin *müteşâbih* olduklarına dair net bir argüman/kriter bulunmamaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, mezhebî görüş ve yorum biçimleri tarihsel süreçte her zaman belirleyici olmuştur.

3. Â-i İmrân 7. âyetindeki *hünne* kelimesinin *mübtedâ* ve *ümmü'l-kitâb* kelimesinin de onun *haberi* olarak anlaşılması, Zemahşerî'nin sessiz kaldığı önemli bir noktadır. Dilciliği ile öne çıkan bir müfessirin bu konudaki suskunluğunu anlamak güçtür.

Ayetteki *ümmü'l-kitâb* terkinin özelliği ile ve *mâ ya'lemu te'vilehû illâallah ve'r-râsihûne fi'l-ilmî yekûlûne âmennâ bihi* cümlesindeki "vav" bağlacı gibi gramatikal problemler de Kur'ân müfessirleri arasında tartışma konusu olmaktadır. Bu noktalar, Kur'ânî hermenötiğin erken döneminde kendi içinde tartışmaya yol açan bir mesele olarak Kur'ân yorumunun pratiğinin temelini oluşturmak amacıyla 3. Â-i İmrân sûresinin 7. âyetinin sahasıyla ilgili ciddi tartışmalardır. Anlaşıldığına göre, pek çok Ehl-i Sünnet âliminin bu âyete bakışı farklı olmakla birlikte, özellikle Mu'tezilî düşünceye mensup veya ona yakın bir mesafede duranlara göre bu âyet, *müteşâbih* âyetlerin *te'vîli*ni pratize eden bir temel olarak kabul edilmiştir. Nitekim Zemahşerî tefsiri *Keşşâf*'ının girişinde bu âyetin içeriğini okuyucuya şöylece hatırlatmaktadır: "...Allah, Hz. Peygamber'e Kur'ân'ı *muhkem* ve *müteşâbih* olmak üzere iki şekilde vahyetti."

*Te'vîl* kelimesi, İslâm toplumunun geçirdiği sosyal değişim ve problemlerle birlikte anlam kaymasına, hatta anlam değişmesine uğrayan kavramların başında gelir. 3. Al-i İmrân 7. âyetinde geçen "*te'vîl*" sözcüğü, İslâm düşüncesinde çok istismar edilerek, negatif bir anlamda kullanılmıştır. *Te'vîl*, akıbet, sonuç, aslına irca etmek, gerçekleştirmek, olacağına varmak gibi anlamlara gelir. İlk dönemlerde bu anlamını korurken daha sonra "mesnetsiz yorum" gibi tamamen olumsuz bir anlama çekilmiştir. İslâm düşüncesinde genel olarak *te'vîle* böyle bakılmasının en önemli etkenlerinden biri, kanaatimize göre, kalpleri hakikatten sapmaya meyilli olanların, sırf kafaları karıştıracak şeyler bulmak ve ona keyfî anlamlar yüklemek amacıyla ilâhî kelâmın *müteşâbih* olarak ifade edilen kısmına uymalarıdır. Dikkat edilirse burada kınananlar, "*sırf kafaları karıştıracak şeyler bulmak ve ona keyfî anlamlar yüklemek amacıyla ilâhî kelâmın müteşâbih olanına uyanlar*"dır. Aslında bu gayelerle *muhkemin tefsîr* ve *te'vîline yeltenmek* de kı-

<sup>77</sup> Râzî, III, 141.



nanmayı gerektirmektedir. Nitekim değil bu gayelerle, bir bilgiye dayanmadan gerek *müteşâbih* ve gerekse *muhkem* âyetleri *tefsîr* ve *te'vîle* kalkışma, nefsin ayartmaları doğrultusunda indî mütalaalarda bulunmak da yasaklanmıştır. Ama özellikle *müteşâbih*ler bu duruma daha elverişli olmalı ki, âyette onların durumu dile getirilmiştir.<sup>78</sup>

O halde kınanmış duruma düşmemek için takip edilecek yol, Zemahşerî'nin altını çizdiği gibi, *müteşâbih* âyetleri, ümmü'l-kitâb durumunda olan *muhkem* âyetlere irca ederek yorumlamaktır. Zemahşerî'nin *müteşâbih* âyetlerin *muhkem* âyetlere hamledilmesi konusundaki yöntemi Mu'tezilî usûle de uygunluk arz etmektedir. Nitekim onun görüşü, Mu'tezilî düşüncenin en önemli temsilcilerinden biri olan Kâdî Abdülcebbar'ın (415/1024) konuyla ilgili görüşüyle aynı paraleldedir.<sup>79</sup>

Bu araştırmamızdan birkaç sonuç çıkartabiliriz: *Birincisi*, *muhkemât* ve *müteşâbihât* kelimelerinin tanımında Zemahşerî, dilsel materyallere itimat etmektedir. Diğer taraftan Zemahşerî'nin bu iki kavramı tanımlamada verdiği örneklerden hareketle, onun indirgemeci olduğu düşünülebilir. Çünkü gerçekte Kur'ân, Zemahşerî tarafından verilen misallerde görüldüğü gibi sadece teolojik içeriğe sahip değil, aynı zamanda ahkâm ve ibadetler gibi diğer konuları da içermektedir. Zemahşerî ise, bunları Kur'ân'ın sadece teolojik konularıyla ilişkilendirmektedir. Zemahşerî'nin bu örnekleri vermesi, itikadî görüşlerine başvurduğu Mu'tezile'nin rasyonalist görüşlerini dile getirmektedir.

*İkincisi*, bizce Zemahşerî'nin en önemli tespiti ve orijinalitesi, *müteşâbih* âyetlerin anlaşılmasının en sağlam ve doğru yolu, "*müteşâbih* âyetler, kitabın esas olan *muhkem* âyetler ışığı altında yorumlanmalıdır" şeklindeki tespitidir. Bu tespitini *gaybî* bilginin verildiği müttakiler için va'd edilen "cennet meseli"ne ilişkin 13. Ra'd 35. âyetinin tefsiri bağlamında *enfes* bir şekilde ifade etmiştir: "Müşâhede yoluyla bildiğimiz, hakında bilgi ve görgü sahibi olduğumuz şeylerden yola çıkarak algı ve gözlem alanımızın ötesindeki bir şeyi tasavvur etmemizi sağlayan temsîlî bir ifadedir." Bu enfes tespit Muhammed Esed'e (1900-1992) ilham kaynağı olmuş ve bu temel görüşe dayalı "*Kur'ân'da Sembolizm ve Alegori*" isimli bir makale yazarak meâl-tefsir'inin sonuna ilâve etmiştir.<sup>80</sup>

*Üçüncüsü*, Zemahşerî, ilimde derinleşenlerin *müteşâbih*in yorumunu yapabileceğini söyleyerek müfessirlerin çoğunluğunun görüşüne muhalefet etmiştir. Cessâs ve İbn Kesîr gibi bazı müfessirler de Zemahşerî'nin görüşüne yakın görüş benimsemişlerdir. Zira onlara göre, bazı *müteşâbih* âyetler yorumlanabilirken, bazıları ise yorumlanamaz. Zemahşerî'nin, *müteşâbih*ilerin anlam ve yorumlarını ilimde derinleşenlerin bilebileceği düşüncesine; Allah'ın birçok âyette Kur'ân'ın düşünülmesini emrettiği ve Kur'ân'da bir çelişkinin bulunmadığı gibi kıstaslardan hareketle vardığını söyleyebiliriz.

Sonuç olarak *müteşâbih*, manası anlaşılmayan değil, "insan kavrayışının ve tahayyülünün ötesindeki (ğayb) gerçeklik alanına giren ve bu yüzden *müteşâbih* terimler dışındaki bir yolla insana anlatılamayan metafizik konulara değinen *müteşâbih* pasajların yorumudur."

<sup>78</sup> Şimşek, s. 29.

<sup>79</sup> Bkz: Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire 1996, s. 600-601.

<sup>80</sup> Esed, III, 1329-1332.



## MU'TEZİLE MEZHEBİNDE NEDENSELLİK TARTIŞMALARI

Halil İbrahim BULUT\*

### THE DISCUSSION OF CAUSALITY IN THE MU'TAZILITE SECT

This article deals with the discussion of causality among the Mutazilite scholars. First and foremost we have tried to explain the background of this argument. Although we cannot disregard the external influence, it is important to note that the discussion begins with the analysis of the relationship between the notion of God's ultimate power to do everything and cause-effect in outside world. The Mu'tazilite branches of Basra and Baghdad schools display different approaches to solve this problem. Baghdad school places great stress on the role of nature though they believe that God has power to do everything. Basra school of thought accepts the causality theory, however, they claim that it is not necessary to find its application in everything. In order to understand both schools' causality discussion we focus on the most important representatives of both schools, namely Ibrahim al-Nazzam from Basra and Abu al-Qasim al-Ka'bi from Baghdad.

### Giriş

Nedensellik konusu, bir bütün olarak varlığa bakışımızda ve ontoloji merkezde olmak üzere mantık, tabiat ve metafiziği kapsayan sistematik açıklama modellerinde önemli bir yer tutar. Aslında nedensellik anlayışı, düşünce tarihinde zuhur eden insan irâdesi ve hürriyeti meselesiyle de yakından alâkalı ve aynı zamanda belirleyici bir rol oynar. Bu sebeple nedensellik meselesi, Tanrı-âlem ilişkilerini, Allah'ın kudreti ve irâdesini, insan hürriyetini ve ayrıca tabiatı nasıl algıladığımızla yakından alâkalıdır.

Bu makalede, önce nedensellik tartışmalarının arka plânı açıklanmaya çalışılacak, sonra Mu'tezile âlimlerinin nedensellik meselesini hangi bağlamda ele aldıkları, dış dünyada gözlemlenen tabiat kanunlarına ne kadar önem verdikleri ve bunları İslâm inançlarıyla nasıl telif ettikleri hususları üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda Mu'tezile mezhebini oluşturan Bağdat ve Basra ekollerinin konuyla alâkalı genel yaklaşımları izah edilecek ve her bir ekol için bir kelâmcının tabii nedensellikle ilgili görüşleri örnek olarak verilecektir.

\* \* Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hbulut@sakarya.edu.tr

## A. NEDENSELLİK TARTIŞMALARININ ARKA PLÂNI

İslâm dünyasında ve ilk olarak da Mu'tezile mezhebine mensup düşünürler arasında nedensellikte alâkalı tartışmaların başlamasında çeşitli faktörlerin olduğu kabul edilmekle birlikte, şu iki hususun ön plâna çıktığı görülür: İlki Allah'ın kudretinin her şeye kâdir olduğu inancı, ikincisi de âlemde gözlemlenen sebep sonuç ilişkisi. Şöyle ki, tabiatta cereyan eden hadiseler arasında düzenli bir ilişki müşahade edilmektedir. Sebeplerle sonuçlar arasında gözlemlenen bu ilişki acaba nasıl bir ilişkidir? Şâyet hadiseler arasındaki bu iribatın zorunlu olduğu kabul edilirse Allah'ın her şeye kâdir olduğu ve dolayısıyla mucizelerin olabilirliği inancı nasıl izah edilebilir? Şu halde İslâm dünyasında nedensellik tartışmalarının başlamasında –her ne kadar dış faktörlerin katkısı olmuşsa da- bu iki hususun etkili olduğu söylenebilir. Nitekim ilk Mu'tezilî âlimler, Allah'ın her şeye kudretinin yettiği inancını muhafaza edebilmek için nedensellik konusuyla ilgilenmek durumunda kalmışlardır. Çünkü sebeplilik anlayışı, özellikle de tabiî alanda mutlak zorunluluk nazariyesi kabul edildiği takdirde nesnelere kendilerine ait değişmeyen tabiatlarının olduğu ve dolayısıyla sebep ile sonuç arasında zorunlu bir bağ bulunduğu kabul edilmiş olur. Böylesi bir durumda -her ne kadar yaratıcı olduğu kabul edilse de-, Tanrı'nın varlığa müdahalesi söz konusu olmayacak ve O, filozofların tanımladıkları gibi "ilk sebep" olmanın ötesine geçemeyecektir. Ayrıca, ilâhî dinlerin temelini teşkil eden nübüvvet müessesesini kanıtlamak ve tek tek peygamberlerin doğruluklarını ispat edebilmek için de nedensellik meselesini tartışmak gerekiyordu. Çünkü peygamberlik iddiasında bulunan bir nebînin en güçlü delili, iddiası doğrultusunda ortaya koyduğu mucizesidir. Mucizelerin imkân dahilinde olduklarını anlatabilmeleri için de kelâmcıların nedensellik konusuyla ilgilenmeleri gerekiyordu. Bu itibarla, erken dönemlerden itibaren İslâm âlimleri hem Tanrı'nın her şeye kudretinin yettiğini, hem de mucizelerin imkân dahilinde olduğunu ve bilfiil gerçekleştiklerini izah edebilmek için nedensellik meselesini tartışmak durumunda kalmışlardır.

İslâm inanç ve itikadının henüz dış kültürlerden büyük oranda etkilenmediği hicrî ikinci asrın ortalarına kadar genel olarak Müslümanların inancı, tabiata dair bütün işlerin doğrudan ve aracısız bir şekilde Allah tarafından yaratıldığı şeklindeydi. Müslümanlar böyle bir kanaate nasıl ulaşmışlardır? şeklindeki bir soruya, onların, kudreti sadece Allah'ın en temel ve özel sıfatı olarak görmeleri inancıyla cevap verilebilir. Diğer bir ifadeyle bu anlayışın temelinde Kur'anî öğretinin olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü Kur'an'da Allah'ın vasıtasız olarak doğrudan yarattığını bildiren âyetler oldukça fazladır. Nitekim pek çok âyette, âlemde olup biten her türden olayın yaratıcısı olarak Allah gösterilir:

"Gökleri ve yeri yaratan Allah'tır. Gökten yağmur indirip size rızık olsun diye, onunla türlü türlü meyveler ve ürünler çıkaran da O'dur. İzni ile denizde dolaşmak üzere gemileri size râm eden, akan suları ve ırmakları da hizmetinize veren O'dur."<sup>1</sup> "Yağmurlar yağdırdık. Sonra toprağı göz göz yarıdık da oradan ekinler, üzüm bağları, iri ve sık ağaçlı bahçeler, meyveler ve çayırlar bitirdik. (Bütün bunlar) sizi ve hayvanlarınızı yararlandırmak içindir"<sup>2</sup> "De ki, Allah her şeyi yaratandır ve O birdir; karşı durulmaz güç sahibidir."<sup>3</sup> "Göklerin ve yerin hükümranlığı O'nundur; diriltir ve öldürür. O her

<sup>1</sup> İbrâhim 14/32.

<sup>2</sup> Abese 80/25-32.

<sup>3</sup> er-Ra'd 13/16.

şeye kâdirdir."<sup>4</sup> "O, yaşatan ve öldürendir; gecenin ve gündüzün değişmesi O'nun eseridir. Hâlâ aklınızı kullanmaz mısınız?"<sup>5</sup>

Özellikle, Allah ile İslâm öncesi sahte tanrıların mukayese edildiği bazı âyetler, bize Allah'ın vasitasız olarak yarattığı fikrini açıkça verir. Mesela "O'na, hiçbir şey yaratmaya güç yetiremeyen, zaten kendileri de yaratılıp duran mahlûkları mı eş, ortak sayıyorlar?"<sup>6</sup> meâlindeki âyetler bu inancı teyit etmektedir. Her şeyin Allah tarafından yaratıldığı ve yaratılmakta olduğunu ifade eden bu ve benzeri âyetler, Müslümanların zihninde âlemdeki bütün hadiselerin Allah tarafından doğrudan yaratıldığı şeklinde kesin bir inancın oluşmasına vesile olmuştur. Buna göre Allah'ın yaratma eylemi her an devam etmektedir.

Hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren antik Grek felsefesi eserleri Arapça'ya tercüme edilmeye başlandı. Bu eserler vasıtasıyla Müslümanlar, filozoflar arasındaki zıt görüşlerden haberdar oldular. Bu filozofların tartıştığı meselelerden biri de nedensellik anlayışı idi. Nedensellik ile ilgili olarak Antik Çağ tabiat felsefesinde iki temel görüş vardı. Bunlardan ilki, âlemdeki olayların zorunlu uzak sebebi olarak Tanrı'nın varlığını kabul etmekteydi. Buna göre Tanrı, aracı sebeplerle âlemdeki bütün olayların vukû bulmasına sebep olmaktadır. Bu anlayışın felsefe tarihinde sistematik bir şekilde tartışılması Aristo (m.ö. 384-322) ile başlamıştı. Yaklaşık iki bin yıl felsefî alanda hâkim olan Aristoteles'in "dört sebep" (*maddî, sûrî, fâil ve gâî*) teorisine göre, bir neticenin meydana gelebilmesi için mezkûr dört sebebin birlikte bulunması gerekiyordu. Örneğin mermerden yapılmış bir heykelde, mermer blok *maddî sebep*, heykelin biçimi *sûrî sebep*, heykeltıraş *fâil sebep*, hedeflenen estetik gaye ise *gâî sebebi* oluşturmaktadır.<sup>7</sup> Bu sebeplerin bir araya gelmesiyle heykel denilen sonuç meydana gelmiş olur. Bu anlayış, Müslüman filozoflar ve felsefî eğilimli düşünürler arasında ittifakla kabul edilmişti. İkincisi ise, Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen ve âlemdeki olayların tesadüf yoluyla meydana geldiğini savunanlardı. Demokritos atomculuğuna göre nesnelere cismânî, dolayısıyla yer kaplayan, ezeli, değişmez, sonsuz sayıda ve mütecânis atomlardan meydana gelmiştir. Âlemdeki değişmeler atomların mekanik tarzda birleşip ayrılmasından ibarettir. Var olan şey yok olmaz, yoktan da hiçbir şey var olmaz. Kâinata rastlantı yoktur; her şeyin bir sebebi vardır ve bu sebep, sonucunu zorunlu olarak doğurur.<sup>8</sup> Demokrit'ten (m.ö. 420) etkilenen Epikuros (m.ö. 341-270) maddenin yaratılmadığını ve aynı zamanda yok edilemeyeceğini iddia etmiştir. Demokrit'e göre bu atomlar tabîî ve zorunlu olarak hareket ederken Epikuros bunların tesadüfî olarak hareket ettiklerini savunmuştur.<sup>9</sup> Bu anlayışa göre maddeyi, yani kâinatı yaratan bir tanrıdan söz edilemeyeceği gibi onun varlıklarına müdahale etmesinden de söz edilemez. Şu halde Antik Çağ Yunan felsefesindeki bu iki görüşten ilki, Tanrı'yı ilk illet kabul etmekle birlikte olayların sebep-sonuç bağlantısı içinde meydana geldiğini savunmaktaydı. İkincisi ise ne Tanrı'yı ne de olaylar arasındaki ilişkiyi kabul ediyordu.

Yunan felsefesinin tercüme edilmesiyle birlikte tabiatçı filozoflar, İslâm filozofları ve bazı Mu'tezile kelâmcıları bu eserlerden etkilenmişlerdir. Bu eserler, İslâm dün-

<sup>4</sup> el-Hadîd 57/2.

<sup>5</sup> el-Mü'minûn 23/ 80.

<sup>6</sup> el-A'râf 7/191.

<sup>7</sup> Kutluer, "İlliyet", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (DİA), XXII, 120- 121.

<sup>8</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (trc. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1993, s. 34-38.

<sup>9</sup> Weber, *a.g.e.*, s. 88-91.

yasında var olan tartışmaları hızlandırmanın yanında yeni tartışmalara da zemin hazırlamıştır. Yukarıda belirtilen iki temel anlayış karşısında Müslüman düşünürler, Tanrı'nın irâdesiz ve uzak sebep olması fikrini ve ayrıca varlıkların nedensel güce sahip olmaları düşüncesini reddettiler. Diğer taraftan nesnelere nedensel gücün bulunmadığını kabul etmekle birlikte hadiselerin tesadüf yoluyla meydana geldiği iddiasına da karşı çıktılar. Bu temel anlayışlarını şöylece izah etmek mümkündür:

Tabîî alanda sebeplerle sonuçlar arasında zorunlu bir ilişkinin varlığını kabul etmek, varlığın normal akışına dışarıdan bir müdahalenin yapılmasını imkânsız kılar. Öyle ki, tabiat kanunlarının varlığını ve bunların asla ihlâl edilemeyeceğini kabul etmek (zorunlu nedensellik), hârikulâde olayların -daha özel anlamda mucizelerin- imkânını reddetmeyi gerektirir. Bu sebeple nedensellik anlayışını kabul eden düşünürlerin Allah'ın her şeye kâdir olduğu ve dilediğinde âleme müdahale edebileceği akidesini nasıl açıkladıkları hususu önem arz eder. Zira katı bir nedensellik anlayışıyla Allah'ın kudretinin her şeye şâmil olduğu ve dilediğinde hârikulâde olaylar yarattığı inancını telif etmek mümkün görülmemektedir. Böyle bir felsefi görüşü benimseyenlerin ya metafizik alanı tamamen inkâr etmeleri ya da deist bir anlayışı kabul etmeleri söz konusudur. Fakat her iki kabulün de İslâm akidesiyle telifi güçtür.

## B. MU'VEZİLE'DE NEDENSELLİK TARTIŞMALARI

Mu'tezile âlimleri, nedensellik konusundaki tartışmaları başlangıçta insanın hürriyeti problemiyle alâkalı olarak ele aldılar. Çünkü insandan zuhur eden fiillerin faili kimdir? sorusuna verilecek cevap büyük önem arz ediyordu. İnsanın hür olduğu fikri açıklanırken onun irâdesiyle eylemleri arasında nasıl bir ilişki kurulduğu meselesi sebeplerle sonuçlar arasındaki ilişkiyi de bir oranda ifade etmekte idi. Şu halde İslâm dünyasındaki nedensellik tartışmaları insanın sorumluluğu meselesi ile başlamış, sonra bu tartışmalar tabîî alandaki nedenselliğe zemin hazırlamıştı. Bu itibarla, önce Mu'tezile'nin insan fiilleri konusundaki görüşleri ele alınacak sonra da tabîî alandaki nedensellik meselesine geçilecektir.

### 1. İnsan Hürriyeti ve Fiillerin Yaratılması Meselesi

İlk dönem Mu'tezile kelâmcılarının, sebeplilik tartışmalarını hangi bağlamda ele aldıklarına dair Eş'arî (ö. 324/936) *Makâlât*'nda bize önemli bilgiler vermektedir. Eş'arî, "Onlar sebepler (illet) konusunda ihtilâf ettiler" başlığı altında Mu'tezile kelâmcılarının insan fiillerindeki sebeplilik tartışmalarına yer vermiştir.<sup>10</sup> Eş'arî'nin burada naklettiği on farklı görüşte illetin çeşitleri, illet ile malûl arasındaki ilişki ve bu ilişkinin zaman açısından öncelik ve sonralığı anlatılmaktadır. Burada genel olarak illetin iki tür olduğuna vurgu yapılmıştır.

a) *Zorunlu İlet*: Eş'arî'nin '*illetü'l-izdırâr*' ve '*illetün mücibe*' diye ifade ettiği bu illete göre sebep ile sonuç arasındaki ilişki zorunludur. Yani *sebepe* vukû bulduğunda *sonuç* zorunlu olarak gerçekleşir. Örnek olarak *darb* (vurma) ile *elem* arasındaki ilişki verilmiştir. "Sen bir kimseye vurduğunda o, acı hisseder. Bu sebeple acı hissetme vurma eylemiyle birlikte ve onun zorunlu bir sonucudur."<sup>11</sup> Burada zorunlu illete "taşın gidişi" de örnek verilmiştir. Buna göre, "taş attığında taş gider. Burada atma eylemi, taşın

<sup>10</sup> bk. Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'Htilâfî'l-musallîn*, (nşr. Hellmut Rittter), Weisbaden 1980, ss. 389-391.

<sup>11</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s. 389.

gidişinin sebebidir. Buradaki gidiş, atma eylemiyle birlikte zuhur eden bir zorunluluktur.<sup>12</sup>

Eş'arî, mûcip (zorunlu) illeti açıklarken "bu illet vâki olduğunda failin onun özellikleri konusunda herhangi bir tasarrufu yoktur. Bu illet meydana geldiğinde onu irâde eden kimsenin bundan vazgeçmesi de mümkün değildir" demiştir.<sup>13</sup> Buna göre mûcip illet ile sonuç arasında zorunlu bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki, taşın atılması eylemi gerçekleştiğinde artık onun faili, taşın gidişine engel olabilecek konumda değildir ve bundan da vazgeçemez. "Atma" eylemi gerçekleştikten sonra artık taşın gidişi kaçınılmazdır, yani zorunludur.

*b) İhtiyârî İlet:* Bunun lehinde veya aleyhinde tasarrufta bulunmak mümkündür. Mesela Allah'ın kendisine kulluk edilmesini emretmesi kulluğun sebebidir. Ancak bu emre rağmen bazı kimseler ona muhalefet edebilir. Dolayısıyla bu emir (*sebep*) ile kulluk (*sonuç*) arasında zorunlu bir ilişkiden söz edilemez. Nitekim Eş'arî bunu şöyle açıklamıştır: "Allah'a itaat ettim, çünkü Allah bana bunu emretti. Yani -her ne kadar emre muhalefet etmek ve emredilen şeyi terk etmek benim için mümkün ise de- bana itaati emrettiği için Allah'a itaat ettim." Aynı şekilde "Sana geldim, çünkü sen beni davet ettin.." cümlesi de böyledir.<sup>14</sup> Burada, söz konusu illetin sonucunun gerçekleşmesi insanın tercihine bırakılmıştır. Bu bakımdan buradaki illet ihtiyârî illettir.

Bazı kelâmcılar *istitâat* ile *acz* kavramlarını bu zaviyeden değerlendirmiştir. Nitekim İbrâhim Neccâr'a nispet edilen görüşe göre o, "bir şeyi yapabilme gücü (*istitâat*) irâdeyi gerektirir. Aynı şekilde *acz* de ızdırânı gerektirir" demiştir. Bazı kelâmcılar da, *istitâat*ın irâdeyi gerektirdiği hususunda hemfikir olmakla birlikte *acz*in ızdırânı gerektirmediğini söylemişlerdir. İnsanın itaate ve isyana *istitâat*ı vardır. Ancak o, bunlardan her birini kendi irâdesiyle işler.<sup>15</sup> Yani bir şeyi yapabilme gücü (*istitâat*), fiilin sebebidir. Ancak *istitâat* ile fiil arasındaki ilişki zorunlu bir ilişki olmayıp kişinin irâdesine bağlı irâdî bir durumdur.

Diğer taraftan illet ile malûl arasındaki ilişki öncelik sonralık bakımından da değerlendirilmiştir. Burada illetin malûlden önce olduğunu söyleyenler ile ikisinin birlikte olduğunu söyleyenler dikkati çekmektedir.

*a) İlet malûlden öncedir:* Bazı kelâmcılar, "Her şeyin illeti kendinden öncedir. Bir şeyin illetinin kendisiyle beraber olması muhaldir."<sup>16</sup> "İhtiyârî illet malûlden öncedir..."<sup>17</sup> gibi görüşleri ileri sürmüşlerdir. Biz, bu gibi açıklamalardan özellikle ihtiyârî illetin malûlden önce olduğu fikrini çıkarabiliriz. Buna göre önce irâdî illet vukû bulmaktadır, sonra da malûlü onu takip etmektedir. Şöyle ki, Allah kendisine itaat edilmesini emreder, inananlar da O'na kulluk eder. Burada itaatin emredilmesi kulluğun sebebidir ve kulluktan öncedir. Aynı şekilde kişinin inkârı ile Allah'ın adâveti arasındaki ilişki de böyledir. Burada hiç kimse Allah'ın adâvetinin inkârdan önce olduğunu söyleyemez. Kişi, önce kendi irâdesiyle inkâr/isyânı tercih eder, akabinde Allah ona buğz eder. Şüphesiz buradaki öncelik ve sonralık bizlerin anlaması açısından değildir. Yoksa ilâhî kudret açısından inkâr ile adâvet arasında bir zaman aralığından söz edilemez.

<sup>12</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s. 389.

<sup>13</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s. 389-390.

<sup>14</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s. 390.

<sup>15</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s. 390.

<sup>16</sup> Eş'arî, bu görüşün Bîşr b. Mu'temir'e ait olduğunu belirtmiştir (bk. *Makâlât*, s. 389).

<sup>17</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s. 389.

*b) İlet malûlü ile beraberdir* ve onun varlığı belli bir şeyin varlığına takaddüm etmez. Cübbâî'de olduğu gibi bazı kelâmcılar, illet ile malûlün birlikte olduğunu söylemişlerdir.<sup>18</sup> Onların verdikleri örneklerden özellikle *zorunlu illetin* malûlle birlikte olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Buna göre, *darb* ile *elem* arasındaki ilişki öncelik sonralık ilişkisi değildir. Burada darb, elemin sebebidir, ancak darb ile elem birlikte vukû bulmaktadır. Vurma eylemi meydana geldiğinde zorunlu olarak elem hissi de vukû bulmaktadır. Bunlar arasında bir fasıla yoktur. Taşın atılması ve gidişi örneği de böyledir.

Nazzâm (ö. 221-223/835-838), illetin malûlü ile birlikte olmasını, iki harekettten müteşekkil "su içirme" eylemiyle izah etmiştir.<sup>19</sup> Burada bir kimsenin başkasına su içirmesiyle içen kimsenin içme eylemi aynı anda olmaktadır. Halbuki "içme" fiilinin illeti, içenin ona su vermesi ve içmesidir. Fakat içme fiilinin meydana gelmesinde zaman bakımından bir öncelik sonralık yoktur. Bu sebeple burada illet ile malûl birlikte gerçekleşmiştir. Nazzâm, bu iki görüşten farklı olarak bazı illetlerin malûlden sonra vukû bulduklarını (*'illetün tekûnu ba'd*) ileri sürmüştür. Örnek olarak o, gölgelenmek için bir kimsenin tavan inşa etmesini vermiştir.<sup>20</sup> Burada illet gölgelenmektir. Halbuki gölgelenme, tavanın inşasından sonradır. Bu bakımdan Nazzâm, bazı illetlerin malûlden sonra olabileceğine dikkat çekmiştir.

Eş'arî'nin *Makâlât*'ında naklettiği bu bilgilere dayanarak ilk dönem Mu'tezile âlimlerinin nedensellik tartışmalarını öncelikle insanın hürriyeti meselesi bağlamında ele aldıklarını ve buradan hareketle tabîi alandaki nedenselliğe geçiş yaptıklarını söyleyebiliriz.

Mu'tezile kelâmcıları, *mütevellidât* (insanın fiillerinden doğan fiiller) konusunda farklı görüşler ileri sürmüş ve bunların insanın kendi içindeki fiilleriyle aynı olup olmadığını tartışmışlardır. Nitekim Eş'arî, *doğan fiiller* (bâbü't-tevellüd) konusunda kelâmcıların ihtilâfa düştüklerini söyledikten sonra onların bu konudaki görüşlerini aktarmıştır. O, ilk olarak Bişr b. Mu'temir'in (ö. 210/825) görüşünü nakletmiştir.<sup>21</sup> Tevellüd nazariyesini ilk defa ortaya koyan kişi olarak Bişr, birçok kelâm problemiyle ilgilenmekle birlikte daha çok insanın sorumluluğu üzerinde durmuş ve tevellüd nazariyesiyle bu sorumluluğun sınırlarını çizmiştir. Ona göre, insanın irâdesiyle yapmış olduğu bir fiilden başka birtakım fiiller doğar ki buna tevellüd denir. Mesela kapıyı açmak isteyen insanın anahtarı kilide sokması ve çevirmesi onun irâdesiyle meydana gelen bir fiildir. Fakat anahtarın dili vasıtasıyla kapının açılması insanın irâdesiyle doğrudan doğruya yaptığı fiilin dışında bir olaydır. İşte bu dolaylı olay tevellüddür. Bişr'e göre anahtarın hareketine sebep olan insan, yaptığı fiilin doğuracağı sonuçları önceden bildiği için sorumlu olmalıdır.<sup>22</sup>

Eş'arî'nin bildirdiğine göre Bişr, "fırlatma anında taşın ve okun gitmesi, gözle-rimizi açtığımızda meydana gelen idrak, vurma anında elemin hissedilmesi, bir şey yenildiğinde tat alınması vb. şeyler bizden vâki olan sebeplerden kaynaklanan fiillerimizdir" demiştir. Yine o, düşme anında el ve ayağın kırılmasını, bunun sebebinin meydana getiren kişiye ait fiil olduğunu söylemiştir. Ayrıca o, rengi, tadı, kokuyu, acıyı ve hazzı, sıhhat, hastalık ve şehveti de insanın fiillerinden kaynaklanan mütevellidâta

<sup>18</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s. 390.

<sup>19</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s. 391.

<sup>20</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s. 391.

<sup>21</sup> Eş'arî, *Makâlât*, ss. 401-402.

<sup>22</sup> Cihad Tunç, "Bişr b. Mu'temir", *DİA*, VI, 224.



ilâve etmiştir.<sup>23</sup> Nitekim Bağdâdî (ö. 429/1037), Bîşr'in konuyla alakalı görüşünü *el-Fark*'ında şöyle nakletmiştir: "Onun saçmalıklarından biri de tevellüd eden fiiller konusundaki aşırılığıdır. O, insanın, sebeplerini işlediği takdirde, tevellüd yoluyla renkler, tatlar, kokular, görme ve diğer duyuları yapabilmesinin doğru olduğunu iddia edecek kadar aşırı gitmiştir. Onun sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk konusundaki görüşleri de böyledir."<sup>24</sup> Şehristânî (ö. 548/1153) de Bîşr'in aşırı gittiği hususları zikrederken onun, tevellüd görüşünü ihdas eden kişi olduğunu bildirmiştir.<sup>25</sup> Fakat burada insandan sadır olan bütün fiillerin aynı kategoride olmadığını da ifade etmek gerekir. Bîşr b. Mu'temir de dahil olmak üzere Mu'tezile âlimlerinin ekserisi, kulların fiillerini ihtiyârî ve gayri ihtiyârî şeklinde iki kısımda değerlendirmiştir. Onlara göre fiillerin insana nispetinde irâde belirleyici rol oynamaktadır. Bu itibarla insanın bilinçli bir şekilde yaptığı fiiller onun fiilleridir, diğerleri ise Allah'ın âlemdeki doğrudan yaratması olan herhangi bir fiil olarak değerlendirilmelidir.<sup>26</sup>

İkinci olarak Eş'arî, Ebü'l-Hüzeyl'in (ö. 235/853) görüşünü zikretmiştir: "İnsan fiilinden doğan her şey, o kendi fiilini takip eden şeyi biliyorsa, onun fiilidir."<sup>27</sup> Fakat Ebü'l-Hüzeyl, Bîşr'in görüşünden ayrı olarak; lezzeti, renkleri, tatları, kokuları, sıcaklık ve soğuğu, yaşlık ve kuruluğu, korkaklık ve yiğitliği, açlık ve tokluğu, idrak ve onun fiiliyle başkasında meydana gelen bilgiyi istisna etmiştir. Çünkü bütün bunlar, ona göre, Allah'ın fiilidir.<sup>28</sup> Böylece Ebü'l-Hüzeyl'e göre doğan fiillerdeki neticeler yalnızca hareketlere ve değişimlere uygulanabilir; onlar ânzî niteliklere, duyulara, heyecanlara ve idraklere tatbik edilemezler.<sup>29</sup>

Nazzâm (ö. 221-223/835-838) ise, insanın dışında, başka bir varlıkta meydana gelen bir şeyin, -meydana geldiği şeyin sahip olduğu yaradılışı gereği-, Allah'ın fiili olduğunu ileri sürmüştür. Örnek olarak o, taşın atılmasını göstermiştir. Buna göre, biri taşı ileriye doğru attığında onun ileriye doğru gitmesi, aynı şekilde taşı aşağıya doğru attığında taşın aşağıya doğru gitmesi... idrak ve yaradılış gereği Allah'ın fiilidir. Bunun manası, Allah'ın taşa bir kimse tarafından atıldığında ileriye doğru gidecek bir tabiat verdiğidir. İnsan fiillerinden tevellüd eden diğer hadiseler de böyledir.<sup>30</sup>

Mütevellidâd konusunda Muammer (ö. 280/835), bir cisimde tevellüd eden bir fiilin, sahip olduğu tabiat sebebiyle cismin fiili olduğunu söylemiştir. Onun bu görüşünü Eş'arî şöyle nakletmiştir: "Doğan fiiller ve cisimlere hulûl eden hareket, sükûn, renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık gibi şeyler cismin tabiatı gereği hulûl ettikleri cismin fiilidir."<sup>31</sup> Şu halde Muammer, cisimlerin arazlarını yine cisimlere bağlamakta ve söz konusu özelliklerin cisimlerle birlikte olmasını bunların tabiatlarının zorunlu bir sonucu olarak kabul etmektedir. Sâlih Kubbe ise, "İnsan ancak kendi içinde fiil işler; atıldığında taşın gitmesi, ateşle temasında odunun yanması ve vurma esnasında acı duyulması gibi insanın fiili esnasında meydana gelen fiiller Allah tara-

<sup>23</sup> Eş'arî, *Makâlât*, ss. 400-402.

<sup>24</sup> Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark beyne'l-fırak*, (trc. E. Ruhi Fiğlalı), Ankara 1991, s. 115.

<sup>25</sup> Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, (nşr. Ahmed Fehmî Muhammed) Beyrut 1992, s. 56.

<sup>26</sup> Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, (trc. Kasım Turhan), İstanbul 2001, 494-495.

<sup>27</sup> Eş'arî, *a.g.e.*, s. 402.

<sup>28</sup> Eş'arî, *a.g.e.*, s. 402.

<sup>29</sup> Wolfson, *a.g.e.*, s. 495. Ebü'l-Hüzeyl'in âlem anlayışıyla alakalı olarak bk. Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara 2001, ss. 167-202.

<sup>30</sup> Eş'arî, *a.g.e.*, s. 404.

<sup>31</sup> Eş'arî, *a.g.e.*, s. 405.

findan yaratılır" demıştır.<sup>32</sup> Sümâme (ö. 213/823) de, insanın irâdeden başka bir fiilinin olmadığını ve tevellüd eden hadiselerin insana mecaz olarak nispet edildiğini söylemiş, "taşın atıldığında gitmesi" şeklindeki bir fiilin muhdisinin insan olmadığını savunmuş.<sup>33</sup> Diğer taraftan Câhız (ö. 255/868), "İrâdeden sonra olan şeyin tabiatı gereği insana ait olduğunu ve kişinin ona ihtiyarının bulunmadığını, insandan irâdeden başka ihtiyarla bir fiil meydana gelmediğini" söylemiştir.<sup>34</sup> Câhız'ın bu ifadesinden, atma eyleminin irâdî bir fiil olduğunu ve bu sebeple insana nispet edileceğini, ancak eylem gerçekleşikten sonra kişinin bundan vazgeçmesinin mümkün olmadığını anlayabiliriz.

Netice olarak Mu'tezile kelâmcılarının burada cevaplandırmaya çalıştıkları soru, mütevellidâtın faillerine nispetle, insanın kendi içindeki fiillerle aynı olup olmadığı meselesidir. Soruya Bişr ve Ebü'l-Hüzeyl, tevellüd eden fiillerin faillerine nispetle insanın içindeki fiillerle aynı olduğu şeklinde cevap verirken, diğerleri bunun aynı olmadığını ileri sürmüştür. Nitekim Nazzâm, tevellüd eden fiilleri cisimlerin yaratılışında onlara yerleştirilen tabiatları gereği Allah'ın fiilleri olarak yorumlamış, Muammer de aynı gerekçeye dayanarak bunları cismin fiilleri olarak kabul etmiştir. Diğer taraftan Sâlih Kubbe, tevellüd eden fiillerin Allah'ın yaratmasıyla olduğunu söylemiş, Câhız da bunları tabiatları gereği insanın fiili olarak kabul etmiştir.<sup>35</sup> Burada zikredilen görüşlerde insan fiiliyle tabîi alanda tevellüd eden fiiller arasında bir ayırım olduğu dikkat çekmektedir. İnsan irâdesiyle herhangi bir fiili işleyebilir. Ancak bu fiil, tabîi alanda yeni bir fiil doğuruyorsa (mütevellidât) bunun işleyişi insan irâdesi dışında gerçekleşir. Şöyle ki, kişi irâdesiyle taş atma eylemini gerçekleştirebilir. Dolayısıyla taşın atılması insanın irâdesiyle alâkalıdır. Ancak taşın fırlatılmasından sonraki safha irâdenin dışında gerçekleşir. Onun gidişi ve bazı sonuçlar doğurması bu atma eyleminin zorunlu sonucudur.

## 2. Tabîi Alanda Nedensellik Tartışmaları

Mu'tezile kelâmcılarının tabîi alandaki nedensellik tartışmalarına geçmeden önce bu tartışmalarda kullandıkları bazı terimler üzerinde durmak gerekir. Genel olarak Mu'tezilî düşünürler atomik dünya görüşünü benimsediklerinden tartışmalarında *cevher-araz* terimlerini kullanmışlardır. Cevher, kendi başına bulunan, değişmeyen öz varlık anlamında bir felsefe ve kelâm terimidir.<sup>36</sup> Kelâmcılar, atom kelimesine karşılık olarak cevher kelimesini *el-cevherü'l-ferd*, *el-cevherü'l-vâhid*, *el-cüz'ü'l-vâhid*, *el-cüz' ellezî lâ yetecezzee* gibi terkipler halinde kullanmışlardır.<sup>37</sup> Bunların ortak anlayışına göre cevherler, yaratılmış ve sayıları belirlidir ve bir nitelikleri yoktur. Birbiryle birleşen cevherler cisimleri meydana getirirler ve cisim olduktan sonra arazları kabul ederler. Araz ise, "Cevherde ortaya çıkan ve devamlı olmayan şey"<sup>38</sup>, "bizzat var olan varlıkta ortaya çıkan durum"<sup>39</sup> şeklinde tanımlanmıştır.<sup>40</sup>

<sup>32</sup> Eş'arî, *a.g.e.*, s. 406.

<sup>33</sup> Eş'arî, *a.g.e.*, s. 407.

<sup>34</sup> Eş'arî, *a.g.e.*, s. 407; ayrıca bk. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 128; Şehristânî, *el-Milel*, s. 65.

<sup>35</sup> Wolfson, *a.g.e.*, s. 500.

<sup>36</sup> bk. Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn*, "cevher" md., Cürçânî, *et-Ta'rifât*, "cevher" md.

<sup>37</sup> İlhan Kutluer, "Cevher", *DİA*, VII, 452.

<sup>38</sup> Bâkılânî, *et-Temhîd*, (nşr. R. McCarhy), Beyrut 1957, s. 18.

<sup>39</sup> Tehânevî, *a.g.e.*, "cevher" md.,

<sup>40</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Araz", *DİA*, III, 339; a.mlf., "İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi", *M.Ü.İ.F.Der.*, yıl 1987-1988, sayı 5-6, s. 71-73.

Kelâmcılar cisimlerin sahip olduğu arazların dâimî olup olmadığı hususunda ihtilâf etmişlerdir. Bu tartışmalar beraberinde *bekâ* ve *fenâ* diye adlandırılan bir tartışmayı getirmiştir. Çünkü arazların kendi başlarına devamlılık gösterdiğini ileri sürmek onların yokluğunu gerektirecek fenânın bulunmasını imkânsız hale getirir. Bu sebeple arazın devamlılığı kendisi için yaratılan bekâ ile mümkün olmaktadır. Aslında Mu'tezile'nin Basra ekolü ile Bağdat ekolü cevherlerin bekâsı konusunda hemfikirdir. Ancak onlar, cevherlerin bekâ diye bir sığata sahip olup olmadıkları hususunda ihtilâf etmişlerdir. Basra ekolüne göre, cevherlerin bekâ sıfatına ihtiyaç duymadan varlıklarını sürdürürler. Bağdat ekolü ise, bekânın bâkî olan ile kâim bir mana olduğu görüşündedir.<sup>41</sup> Araz, hâdis olan bekâ araziyle devam ettiği gibi cevher de aynı bekâ ile varlığını sürdürür. Kelâmcıların genel kanaatine göre araz iki zamanda devam etmez, devamlı yok olur ve yerine yeni bir araz yaratılır. Böylece arazların devamlılığı benzerlerinin yaratılmasıyla gerçekleşir.<sup>42</sup>

Mu'tezile kelâmcılarının nedensellik tartışmalarında kullandıkları bir diğer terim ise *illet* kavramıdır. İlet, bir şeyin mahiyeti ya da varlığı bakımından ihtiyaç duyduğu şey, bir varlığı ya da olayı meydana getiren şey, bir nesne, olay veya sürecin başka bir nesne, olay ya da süreçle meydana gelmesi şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>43</sup> *İllyet* ise, sebep ile sonuç arasındaki ilişkiye veya her olayın bir sebebi olduğunu ileri süren felsefî anlayışa verilen isimdir.<sup>44</sup> Bu anlayışa göre belli sebeplerin belli sonuçlar doğuracağı ve sonuçların kendilerini meydana getiren sebeplerle açıklanacağı kabul edilir. Sebepler, kendilerinde bulunan güç ve yetenek sayesinde sonuçları belirleme ve meydana getirebilme özelliğine sahiptirler. Kelâmcılar, illiyet tartışmalarında Allah'a *illet-i ûlâ* deme yerine *fâil-i muhtâr* demeyi tercih ederler. Çünkü illet, şuarsuz ve mekaniktir; fail ise şuurlu ve irâdelidir. Bu sebeple kelâmcılar, Allah'ı ilk sebep (illet-i ûlâ) kabul eden İslâm filozoflarını tenkit etmişlerdir.<sup>45</sup>

Mu'tezile kelâmcıları pek çok konuda olduğu gibi nedensellik konusunda da farklı kanaatler ortaya koymuşlardır. Nitekim Bağdat Mu'tezilesi ile Basra Mu'tezilesi arasında önemli görüş ayrılıklarının olduğu bilinmektedir.

#### a. Bağdat Mu'tezilesi

Bişr b. Mu'temir'in (ö. 210/825) önderlik yaptığı Bağdat Mu'tezilesi Sümâme b. Eşras (ö. 213/828), İskâfî (ö. 241/855), Hayyât (ö. 300/912) ve Kâ'bî (ö. 319/931) gibi âlimler tarafından temsil edilmiştir. Bu ekole mensup düşünürlerin eserlerinin önemli bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Onların görüşlerini daha ziyade Basra Mu'tezilesine ait eserlerden öğrenmekteyiz. Ayrıca Şii İmâmî müelliflerin eserleri de bu konuda önemli bilgiler içermektedir. Örneğin Şeyh Müfid'in (h. 336-413) "*Evâilü'l-makâlât*"<sup>46</sup>

<sup>41</sup> Şeyhülislâm ez-Zencânî, *el-Havâşî ve't-ta'likât*, Beyrut 1993, (Şeyh Müfid'in *Evâil*'i ile birlikte), ss. 202-203.

<sup>42</sup> Yavuz, "Araz", DİA, III, 341.

<sup>43</sup> Cürcânî, "*illet*" md., s. 154; Tehânevî, "*illet*" md., II, 1038; Fennî Ertuğrul, *Lügatce-i Felsefe*, ss. 85-86. Kelâm ve felsefe kaynaklarında illet kavramı "tam illet" ve "eksik illet" diye ikiye ayrılır. *Tam illet*, başka hiçbir illete ihtiyaç bırakmayan illet şeklinde anlaşılmalıdır. Eksik illet ise önce *dâhilî* ve *hâricî* olmak üzere ikiye ayrılmış, sürî ve maddî illetler *dâhilî illetler* olarak kabul edilmiştir. *Hâricî* illetler ise fail ve gâî illetler diye taksim edilmiştir (Cürcânî, "*illet*" md., s. 154; Tehânevî, I, 626).

<sup>44</sup> İlhan Kutluer, "İllyet", DİA, XXII, 120-121.

<sup>45</sup> Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 43. Ayrıca kelâmcılar, Allah'ın fiillerini *mütevellidât* olarak isimlendirmezler, bunun yerine *esbâb* veya *müsebbibât* terimlerini kullanırlar (bk. Şeyh Müfid, *Evâil*, s. 105, md. 107).

<sup>46</sup> Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân, İbnü'l-Mu'allim Ebû Abdullah el-Harîsî, el-Ukberî el-Bağdâdî (h. 336-413), *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhib ve'l-muhtârât*, (nşr. İbrâhîm el-Ensârî), Beyrut 1993.

adlı eseri, Bağdat Mu'tezilesine dair çok önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Yine Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî'nin *el-Mesâil fi'l-hilâf* adlı eserini de burada zikretmeliyiz.<sup>47</sup>

Konumuzla alâkalı olarak Bağdat ekolü Allah'ın her şeye gücünün yettiği prensibini savunmakla birlikte, tabiat kanunlarına fazlaca önem verdiği söylenebilir.<sup>48</sup> Nitekim Bişr b. Mu'temir, Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî ve hocası Hayyât belli oranda nedenselliği tasdik edenlerdendir. Bunların genel kanaatine göre eşya Allah tarafından yaratılmıştır. Cisimlere yaradılış esnasında Allah tarafından *tabiatları* yerleştirilmiştir. Cisimlerin sahip oldukları bu tabiatlar, onların arazlarını belirlemektedir. Arazlar, cevherlerin doğrudan fiilleridir. Cisimlerdeki bu arazlar bâkî değildir ve her an yenilenmektedir.<sup>49</sup> Bağdat ekolünün nedensellik konusundaki görüşleri aşağıda Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin konuyla ilgili görüşleri işlenirken daha ayrıntılı bir şekilde izah edilecektir.

#### b. Basra Ekolü

Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın önderlik ettiği Basra Mu'tezilesine İbrâhim en-Nazzâm, Ebû Bekr el-Asamm, Muammer b. Abbâd, Hişâm el-Fuvatî, Câhız, Ebû Ali el-Cübbât ve oğlu Ebû Hâşim gibi kelâmcılar mensuptur. Genel olarak bu kelâmcılar, Bağdat Mu'tezilesinin tabiat görüşüne karşı çıkmış ve onların görüşlerini hatalı bulmuştur.<sup>50</sup> Basra ekolü, tabiat hadiselerini tabiata isnat etmek yerine bunları tercihen Allah'ın irâde ve kudretine dayandırmıştır. Örneğin Bağdat Mu'tezilesine göre Allah, yaradılıştan ona yüklediği tabiat gereği arpayı buğday tanesinden çıkarmaya muktedir değilken, aynı durum Basra Mu'tezilesini takip edenlerin düşüncelerine göre mümkündür.<sup>51</sup>

Basra Mu'tezilesi Allah'ın her şeye kâdir olduğu prensibine önem vermekle birlikte nedensellik nazariyesini de inkâr etmez. Örneğin Ebû Ali el-Cübbât (ö. 303/916) bu konuda iki çeşit nedenselliği kabul eder. İlki "zorunlu nedensellik", diğeri ise "zorunluluğa benzeyen nedensellik"tir. Cübbât bunlardan ilkinin, belli bir tahsis tayin eden yahut bir oluşu belirten bir *mânâ* ve *illet* olarak açıklar. Mesela hareketin kendisi, bir şeyin hareketli olmasını belirleyen zorunlu bir sebep iken, diğer taraftan istitâat, birinin kâdir olmasını belirleyen fakat zorunlu olmayan bir sebeptir.<sup>52</sup> Nitekim Basra ekolü, Bağdat Mu'tezilesi gibi tevellüd kavramını kabul eder. Fakat bu ikisi arasındaki fark; Bağdatlıların meydana gelen herhangi bir sebebin sonuçlarının belli bir zorunluluğu takip ettiği şeklindeki iddialarıdır.<sup>53</sup> Halbuki Basra mektebi, meydana gelen bir sebebin zorunlu olarak sonuçlar doğurmayacağını savunur.<sup>54</sup> Aslında bu iki görüş arasındaki ilişki, zâhirî bakımından bir zorunluluktur.<sup>55</sup> Bu durumu şöyle izah etmek mümkündür:

<sup>47</sup> Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed b. Hasan b. Hâtim en-Nisâbü'rî (ö. hicrî V. asrın ortaları), Mu'tezile'nin Basra ekolüne mensup son temsilcilerinden biridir. Kâdî Abdülcebbâr'dan ders almıştır. Bağdat Mu'tezilesini eleştirmesi bakımından önemli bir kelâmcı olarak kabul edilir. Onun en önemli çalışması, *Mesâilü'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, (nşr. Ma'n Ziyâde- Rıdvân es-Seyyid), Beyrut 1979 adlı eseridir.

<sup>48</sup> Yusuf Rahman, "The Doctrine of Mu'jiza: According to the Schools of Kalam in the Classical Period" *The Islamic Quarterly*, XXXX, s. 4, London 1996, s. 236. Bu makalenin tercümesi için bk. (trc. Mustafa Akçay- Halil İbrahim Bulut), SA.Ü.İlahiyat Fak. Der., 4/2001, ss. 287-310.

<sup>49</sup> Şeyh Müfîd, *a.g.e.*, s. 98 (md. 90-91).

<sup>50</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-famse*, (nşr. Abdülkerîm Osman), Kahire 1988, s. 120; a. mlf., *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, Kahire 1965, IX, 14.

<sup>51</sup> Ebû Reşîd, *el-Mesâil*, s. 133.

<sup>52</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s. 390.

<sup>53</sup> Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, s. 85.

<sup>54</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 49.

<sup>55</sup> Yusuf Rahman, *a.g.e.*, s. 240.

Basra Mu'tezilesi, sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin aslında Allah tarafından konulan âdetin bir sonucu olduğu kanaatindedir. Onlara göre, meydana gelen fiiller çok farklı sebeplerden ötürü başka unsurların tesiriyle meydana gelirler ve fiillerin daima aynı tarzda meydana geldikleri savunulamaz. Sebeplerle sonuçlar arasındaki bu ilişki zorunlu olmadığı gibi aynı sebepler her zaman aynı sonuçları meydana getiremeyebilir. Bu itibarla genel olarak Basra Mu'tezilesinin vesileci bir görüşü savundukları anlaşılmaktadır. Onların böyle bir vesileci görüşü savunmalarının temel sebebi, öncelikle Allah'ın her şeye kâdir olduğunu, ikinci olarak da mucizelerin imkân dahilinde olduğunu izah ve ispat etmek olduğu anlaşılmaktadır. Bunu yaparken onlar, dış dünyada görülen düzen ve olayların art arda gelişini de inkâr etmemişlerdir. Ancak Basra Mu'tezilesine mensup olduğu halde, tabîî alandaki nedensellik konusunda onlarla aynı kanaatte olmayan, bir bakıma Bağdat Mu'tezilesi gibi düşünen ve tabiat kanunlarına büyük önem atfeden, hatta bunu zorunlu gören kelâmcılar da vardır. Muammer b. Abbâd<sup>56</sup> (ö. 280/835) bu hususta örnek olarak verilebilir.

Kaynakların bildirdiğine göre Muammer, katı bir nedensellik taraftarıdır. Ona göre, arazların hepsi ya irâdeleri sebebiyle ya da tabiatları sebebiyle cisimlerin fiilleridir. Allah ne renk, tat, koku, ne hareket ve sükûn, ne kudret ve acziyet, ne ilim, ne sıhhat ve hastalık, ne duyma ve görme, ne de arazlardan başka herhangi bir şey yaratmıştır.<sup>57</sup> Onun tabiat konusundaki inancını öğrenmemiz hususunda şu görüşü de önemlidir: "Allah, cisimleri/cevâhiri yarattığı için kâdir olmakla vasıflanabilir. Ancak arazların meydana gelmesi bakımından Allah kâdir olmakla vasıflanamaz. Çünkü O, cevherlerin dışında ne hayat ve ölümü, ne sağlık ve hastalığı, ne güç ve zayıflığı, ne de renk, tat ve kokuları yaratmıştır. Bütün bu arazlar, sahip oldukları tabiatları sebebiyle cevherlerin fiilleridir."<sup>58</sup> Ayrıca o, cevherlerin zorunlu olarak arazlarını ortaya çıkaracağını söylemiş ve bunu, sahip oldukları tabiatları sebebiyle (*bi icâbi't-tab'*) cevherlerin yaptığını belirtmiştir.<sup>59</sup> Bağdâdî de onun "Allah hiçbir arazi yaratmamıştır" dediğini naklettikten sonra, "Ona göre sesler, tabiatları gereği sesleri olan cisimlerin fiilidir. Cismin yok olması, tabiatı gereği cismin fiilidir. Ekinlerin iyi olması ve bozulması, ona göre ekinlerin fiilinden ileri gelir..."<sup>60</sup> şeklindeki görüşünü kaydetmiştir. Bu rivâyetler ışığında Muammer'in, âlemi yaratışında Allah'ın sadece cevherleri/ atomları yarattığı ve bunlara değişmez tabiatlar koyduğu, dolayısıyla bu özellikleri sebebiyle cisimlerin kendi fiillerini yine kendilerinin meydana getirdiği görüşünde olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

Muammer, her cisimde kendine özgü bir tabiatın bulunduğunu ve cisimdeki bütün değişen hadiselerin bu tabiat olduğunu söylemektedir. Bu tabiatın kaynağının ne olduğu hususunda ise açık bir ifadesi bulunmamaktadır. Ancak, cisimlerin Allah tarafından yaratıldığını, arazların ise onun tarafından yaratılmamış olduğunu söylemesinden<sup>61</sup> biz onun cisimlerin yaratılması esnasında kendilerine ait tabiatlarının da yaratıldığı sonucunu çıkarabiliriz. Nitekim Hayyât, Muammer'in şu kanaatte olduğunu

<sup>56</sup> Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 280/835), Mu'tezile'nin Basra ekolüne mensuptur. Nazzâm'ın çağdaşıdır. Daha geniş bilgi için bk. İbn Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, (nşr. Susanna Diwalt Wilzer), İstanbul 1960, ss. 54-56.

<sup>57</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, Beyrut 1981, s. 135; a. mlf., *el-Fark*, s. 111; Şehristânî, *el-Milel*, s. 46.

<sup>58</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s. 548; Ayrıca bk. Hayyât, *el-İntisâr ve'r-redd 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhîd*, (nşr. Muhammed Hicâzî), s. 103 (md. 35).

<sup>59</sup> Eş'arî, *a.g.e.*, s. 303.

<sup>60</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, s. 111.

<sup>61</sup> Eş'arî, *a.g.e.*, s. 548.

nakleder: "Cisimlerin istidatları tabîî olarak cisimlerin kendilerine ait fiillerdir. Şu mada ki Allah, cisimlere tabîî olarak kendi istidatlarını yapacakları bir özellik hazırlamıştır."<sup>62</sup> Netice olarak Muammer, cisimlerde meydana gelen her tür arazın (hareket-sükûn, hayat-ölüm, sıcak-soğuk, işitme, görme, renk, tat, koku...) Allah'ın cisimlere yerleştiği tabiatları sebebiyle olduğunu ifade etmektedir. Bu itibarla Muammer'in tabiat anlayışı, Basra ekolünün genel anlayışından farklılık göstermektedir.

\*\*\*

Şimdi Mu'tezile mezhebine mensup iki kelâmcının tabîî nedensellik konusundaki düşüncelerine yer verilecektir. Burada, Basra Mu'tezilesine mensup olan Nazzâm ile Bağdat Mu'tezilesine mensup olan Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin görüşlerini -iki ekolün tabiat felsefesini mukayese edebilme adına- ele almayı uygun gördük.

#### 1. Nazzâm

Nazzâm, Ebû İshâk İbrâhim b. Seyyâr (ö. 221-223/835-838), Mu'tezile'nin Basra ekolüne mensuptur. Ebü'l-Hüzeyl'in kız kardeşinin oğludur ve Câhız'ın hocasıdır.<sup>63</sup> O, Ebü'l-Hüzeyl'den sonra en tanınmış Mu'tezile kelâmcısıdır. Eş'arî'nin *Bâbü't-tevellüd* başlığı altında Nazzâm'a nispet ettiği şu görüşler, onun nedensellik konusundaki düşüncelerini anlamamıza yardımcı olacaktır:

"İnsanın *hareketten* başka bir fiili yoktur ve o, fiili/hareketi kendiliğinden yapar. Namaz, oruç, arzular, hoşnutsuzluklar, ilim, cehalet, doğruluk, yalan söylemek; insanın konuşması, susması ve diğer fiilleri bir *hareket*dir. Aynı şekilde insanın belli bir mekânda olmasından maksat, onun aynı yerde iki vakit bulunmasıdır. O, renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, ses ve elemin lâtif cisimler olduğunu ve insanın cisimleri yaratmasının mümkün olmadığını ileri sürmüştür. Ona göre lezzet de insanın fiili değildir. Nazzâm şöyle demiştir: Kişinin dışında meydana gelen şey, insanın sahasıdır (hayizi'l-insan). O da, bir şeye yönelik Allah'ın yaratması sebebiyle O'nun fiilidir. 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. Aynı şekilde idrak, yaratması bakımından Allah'ın fiilidir. Bunun manası ise şudur: Bir kimsenin taşı fırlattığında taşın gitmesi, Allah'ın taşa verdiği bir tabiattır. Doğan fiiller (mütevellidât) olarak bilinen şeylerin öteki sonuçları hakkında da durum böyledir."<sup>64</sup>

Eş'arî'nin bu rivâyetine göre Nazzâm, âlemdaki bütün oluşumları hareketle izah etmektedir ve böylece asıl araz olarak hareketi kabul etmektedir. Diğer kelâmcılar tarafından araz olarak kabul edilen ses, renk, tat... gibi olgular ona göre lâtif cisimlerin hareketlerinden ibarettir. Bütün arazlar ve cisimler hareket arazının değişik görünümüdür. Ayrıca Nazzâm sükûnu da bir dayanma (i'timâd) hareketi olarak kabul etmiştir.

Mu'tezilenin ortak kanaatine göre kulun ihtiyari fiillerinin yaratıcısı yine kulun kendisidir. Bunun dışındakiler ise Allah'ın fiilleridir. Nitekim Nazzâm, renk, tat, koku, sıcak, soğuk, ses ve elemin lâtif cisimler olduğunu ve cisimlerin insanlar tarafından yaratılması söz konusu olmadığından dolayı o, insanın dışında meydana gelen şeyin, bir şeyin sahip olduğu tabîî istidâdın gereği olarak Allah'ın fiili olduğunu söylemiştir. Bu konuda o, atılan taşı örnek vermiştir. Bunun anlamı Allah'ın taşa bir tabiat vermiş

<sup>62</sup> Bk. Hayyât, *el-İntisâr*, s. 100 (md. 33).

<sup>63</sup> İbn Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, ss. 49-52.

<sup>64</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s. 404.

olduğudur ki, kişi onu ileriye doğru attığında taş ileriye doğru hareket eder.<sup>65</sup> Yukarıdaki nakilde de ifade edildiği üzere Nazzâm, cismin her fiilinin o cisimdeki "tabiî istidâda uygun olarak Allah'ın fiili" olduğunu söylemiştir.<sup>66</sup> Biz bu ifadeden, Allah tarafından cisimlere yaratılıştaki yerleştirilen tabiat ve özelliklerin faaliyetlerinin yine Allah'a bağlı olduğu sonucunu çıkarırız. Ona göre tabiat sadece Allah'ın emrinde hareket eden bir alettir.

Nazzâm'ın nedensellik anlayışıyla alâkalı olarak *Makâlâtta* zikredilen bir diğer görüş ise şudur: "Nakledildiğine göre o, Allah'ın cisimleri bir vuruşta yarattığını ve bir cismin her vakitte yaratıldığını söylüyordu."<sup>67</sup> Nazzâm'a atfedilen bu söze göre, onun gayet açık bir şekilde sürekli yaratılışı kabul ettiği ve dolayısıyla nedenselliği inkâr ettiği söylenebilir. Ancak Nazzâm'ın tabiat anlayışına aykırı gibi gözükten bu ifadelerin ona nispeti şüphelidir.<sup>68</sup> Nitekim Eş'arî, bu görüşü açıklarken "ondan nakledildiğine göre" (*hukiye 'anh*) ifadesini kullanmıştır.<sup>69</sup> Ayrıca burada zikredilen "Cisimler her an yaratılırlar" (*el-cism fi külli vakt yuhlaq*) ibaresinin Allah'ın devamlı olarak yoktan yarattığı anlamında değil de, bir şeyi başka bir şeyden yarattığı anlamına gelmesi de mümkündür. Bundan maksat da Allah'ın âlemde devamlı değişen şeyleri aracı sebepler vasıtasıyla idare ettiğidir. Diğer bir ifadeyle burada Allah'ın yaratmasından maksat, O'nun yaratılıştaki varlıklara yerleştirdiği ve onları sürekli olarak denetlediği tabiatları sebebiyle yaratması olmalıdır.<sup>70</sup> Nitekim Nazzâm'dan sonra gelen Mu'tezilî âlimler, onun bu görüşünü tevil etmişlerdir. Buna göre Nazzâm, cisimlerin kendilerine ait bir bekâ ile değil, bir fail sebebiyle bâkî olduklarını söylemiş olmalıdır. Zira bekâ halindeki cisimler bir müessire muhtaçtır.<sup>71</sup>

Nazzâm, atomcu tabiat görüşünü kabul etmez. O, bu bakımdan diğer Mu'tezilî âlimlerden farklılık gösterir.<sup>72</sup> Ona göre, fiilen olmasa da zihnen atomlar (cevher) sonsuza kadar bölünebilir. Nitekim o şöyle demiştir:

"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 parçalanması daima mümkündür, çünkü bölünebilirlik bakımından o sonsuzdur."<sup>73</sup>

Nazzâm'ın atomun sonsuz bölünebilirliği şeklindeki bu görüşünün Grek felsefesine dayandığı kabul edilmektedir.<sup>74</sup> Nitekim Mezhepler Tarihi kaynaklarında onun

<sup>65</sup> Şehristânî de, aynı örneği tekrarlayarak onun insan fiillerinin ötesindeki her şeyin Allah tarafından yaratıldığını söylediğini nakleder. (*Milel*, s. 38)

<sup>66</sup> Eş'arî, *a.g.e.*, s. 404.

<sup>67</sup> Eş'arî, *a.g.e.*, s. 404. Eş'arî'nin Nazzâm'a nispetle naklettiği bu görüşü İbn Kuteybe ve Şeyh Müfid de aynen nakletmektedir. (bk. İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaa*, (trc. Hayri Kırbasoğlu), İstanbul 1989, s. 85; Şeyh Müfid, *Evâil*, s. 97 (md. 87)).

<sup>68</sup> Wolfson, Nazzâm'a atfedilen bu görüşün ona nispetinde bir takım şüpheler olduğunu söyler (bk. *Kelâm Felsefeleri*, ss. 430-432).

<sup>69</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s. 404.

<sup>70</sup> Wolfson, *a.g.e.*, s. 431.

<sup>71</sup> Ez-Zencânî, *el-Havâşî*, s. 203-204.

<sup>72</sup> Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, s. 95 (md. 82).

<sup>73</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s. 318, kırş. s. 304.

<sup>74</sup> bk. Wolfson, *a.g.e.* ss. 379-381.

bu görüşü mühlid filozoflardan aldığı belirtilir.<sup>75</sup> Nazzâm, atomcu yorumu reddetmiş ve bunun yerine cevherin sonsuza kadar bölünebileceği şeklindeki nazariyesini koymuştur. Böylece o, kendi döneminde atomcu görüşle bağlantılı olan Epicuros'un ateistik tesadüf teorisi ile Sünnî düşünürlerin savunduğu kesintisiz yaratma anlayışını reddetmiş oldu. O, kendi teorisini izah etmek üzere *kümûn* ve *zuhûr* teorisini ileri sürdü. Bununla o, âlemdaki değişimleri/hareketleri yeni yaratılışlar olarak değil, eşyada bil-kuvve var olan tabiatların zuhûr etmesi şeklinde izah etmiştir.

Kümûn, bir cismin diğer bir cisimde veya bir arazın bir cisimde bil-kuvve var olması anlamında felsefe ve kelâm terimidir. Nazzâm, âlemin Allah tarafından yaratıldığını, varlıkların içinde yine Allah tarafından yaratılmış bir tabiat bulunduğunu, bu tabiat sayesinde söz konusu şeylerin başka şeylere dönüşmesine veya onlardan başka şeylerin meydana gelmesine sebebiyet verdiğini açıklamak suretiyle Allah'ın yaratmasının bu şekilde olduğunu anlatmak istemiştir. Ona göre, tevhidi kanıtlamak ancak *kümûnu* benimsemekle olur. Zira maddî varlıklarda çeşitli şartlara bağlı kalarak ortaya çıkan tabiat ve özelliklerin bulunduğu, mesela odunda yanma, ateşte yakma, gıdalarda besleme özelliklerinin varlığı ve bunların maddelerin içine dahil edildiği zarureten bilinen bir husustur.

Nazzâm, kümûn ve zuhûr nazariyesini desteklemek üzere Kur'an ve Sünnet'ten deliller getirmiştir. Ona göre Kur'an'daki bazı âyetler bu gerçeği teyit etmektedir. Nitekim Kur'an'da içilen suyu buluttan indirenin, yakılan ateşin ağacını bitirenin Allah olduğu belirtilirken<sup>76</sup> yağmurun bulutta ateşin odunda saklı bulunduğuna işaret edilmiştir. Yaratılışın başlangıcında bütün insan soyunun zerrelere halinde Âdem'in sırtından çıkarıldığını bildiren hadîs de kümûn nazariyesinin doğruluğuna ilişkin bir başka delil sayılmıştır.<sup>77</sup>

Nazzâm'ın kümûn nazariyesi, -Wolfson'un da belirttiği gibi- üç kısımdan meydana gelmiştir. Birincisi, bu nazariye Kur'an'daki yaratılış hikâyesinin yorumudur. Allah'ın yeri ve gökleri altı günde yarattığı<sup>78</sup> hususu zahirî anlamıyla alınamayacağına göre bu Allah'ın her şeyi bir anda yarattığı şeklinde yorumlanmalıdır. Nitekim "sizi bir tek nefsten yaratan ve ondan da eşini yaratan O'dur..."<sup>79</sup> şeklindeki âyetler de aynı anda yaratılışı teyit etmektedir. İkincisi, sadece aynı anda yaratılan bütün şeyler değil fakat öyle yaratılan bütün şeyler kendilerinde gelecekte varlığa gelecek bütün varlıkların çeşidini ihtiva etmekte idi. Üçüncüsü, "bütün varlıklar âlemin yaratılışında yaratılmış olan şeylerde gizlenmiş olduğu için" bu varlıkların herhangi birinin gizlenme yerinden ortaya çıkışı, halk veya ihtirâ olmayıp bir zuhûr olarak değerlendirilmelidir.<sup>80</sup> Böylece Nazzâm, Kur'an'daki yaradılış öğretisine bağlı kalmakla birlikte varlıklardaki her değişikliği Allah'ın yeni bir yaratma fiiliyle açıklayan sürekli yaratılış teorisi yerine kümûn nazariyesini koymuştur.

Nazzâm'ın ortaya koyduğu bu kümûn teorisi, aslında onun çağdaşı olan bazı Mu'tezilî düşünürler tarafından da paylaşılmakta idi. Bunlar arasında Basra ekolüne

<sup>75</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, s. 96; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 69; Şehristânî, *el-Milel*, s. 50. Şehristânî, Yunan filozoflarını anlattığı kısımda, Anaksigoras'ın görüşlerini zikrederken onun kümûn ve zuhûr nazariyesini ilk defa ileri süren kişi olduğunu belirtmiştir (bk. *el-Milel*, s. 376).

<sup>76</sup> el-Vâkıa 56/69-72.

<sup>77</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Kümûn", *DİA*, XXVI, 552.

<sup>78</sup> Kâf 50/38.

<sup>79</sup> el-A'râf 7/189.

<sup>80</sup> Wolfson, *Felsefe Tarihi*, s. 382.



mensup Dırâr b. Amr, Ebü'l-Hüzeyl, Ebû Bekir el-Asamm ve Muammer ile Bağdat ekolüne mensup Bişr b. Mu'temir ve İskâfî'yi sayabiliriz. Nitekim Eş'arî, bunlara nispet edilen kûmûn nazariyesiyle alâkalı olarak bize bilgi vermektedir.<sup>81</sup> Ancak bunların savunduğu kûmûn nazariyesi Nazzâm'inkine nispetle oldukça sınırlıdır. Zira bunlar, gözlemlenen hadiselerin bir açıklaması olarak kûmûn anlayışını kullanmışlardır. Örneğin Dırâr b. Amr, bazı şeylerin gizlenmiş olduğunu (kevâmin) bazılarının ise gizlenmediğini belirttikten sonra zeytindeki zeytinyağını, üzümdeki üsareyi gizlenmiş olan şeylere örnek vermiştir. Ancak Eş'arî, bu kûmûn anlayışının Nazzâm'inki gibi olmadığını vurgulamıştır.<sup>82</sup> Ayrıca Eş'arî, İskâfî'nin "ateşin çakmak taşında ve odunda gizlendiğini" söylediğini de bildirmiştir.<sup>83</sup> Aslında Nazzâm'ın çağdaşlarınca da ifade edilen bu kûmûn anlayışı herkes tarafından kabul edilebilecek bir mahiyettedir. Zira zeytinden zeytinyağı, üzümünden üsare, odundan ateş ve taştan kıvılcımın çıkarılması mümkün olup şartlar tahakkuk ettiğinde gerçekleşirler. Ancak Nazzâm'ın kapsamlı kûmûn teorisinde ise varlıklardaki yeni oluşumların onlarda gizlenmiş olan tabiatın bilkuvvelikten bil-fiillîğe geçişi olarak açıklanmıştır. Bu anlayış, âlemdeki bütün değişen olaylara uygulanmıştır.

Nazzâm, kesintisiz yaratma nazariyesini reddederken aynı zamanda atomik dünya görüşünü de reddetmiştir. O, uzay ve zamanın da sonsuza kadar bölünebileceğini söylemiştir. Zaman ve mekânın cisim olduğunu ve cisimlerin sonsuza kadar bölünebileceğini kabul ettiğinden, cisimlerin hareketlerini izah etmek için *tafra*<sup>84</sup> teorisini ileri sürmüştür.<sup>85</sup> Çünkü sonlu bir şeyin sonsuz mekânları birer birer geçmesi veya sonsuz şeylere temas etmesi mümkün değildir. Nazzâm bu problemi çözmek üzere "Bir cismin bir yerde, sonra ikinci bir yere uğramaksızın üçüncü bir yerde olmasının mümkün olduğunu ve bunun da sıçrama (tafra) yoluyla gerçekleşeceğini söylemiştir.<sup>86</sup> Bağdâdî, Nazzâm'ın tafra teorisini daha sistematik bir şekilde şöyle açıklamıştır: "Cisim bir yerde olur, sonra bu yerden üçüncü bir yere ya da onuncu bir yere, üçüncü ile onuncu arasındaki yerlere uğramaksızın sıçrar..."<sup>87</sup> Şehristânî de, Nazzâm'ın atomların bölünemeyecek cüzler olduğunu reddetme hususunda filozoflarla görüş birliğinde olduğunu ve tafra görüşünü ileri sürdüğünü belirttikten sonra bunu şöyle açıklamıştır: "Onun sonsuz bölünebilirlik iddiası tafra görüşünü ortaya koymasını zorunlu kılmıştır. Zira kayanın üzerinde bir noktadan diğerine yürüyen bir karıncanın –mekânın sonsuza kadar bölünebileceğinden dolayı– sonsuzu geçmesi gerekecektir. Fakat sınırlı bir zamanda sonsuz bir mesafe nasıl geçilebilir? Nazzâm, bu durumu izah etmek üzere, karıncanın mesafeyi kısmen yürüyerek kısmen de sıçrayarak geçtiğini söylemiştir."<sup>88</sup> Şu halde Nazzâm'a göre sonsuz sayıdaki noktalardan meydana gelen bir mesafeyi kat etmek, ancak A noktasından C noktasına B'yi atlayarak sıçramak sûretiyle mümkün olmaktadır.

<sup>81</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s. 328-329.

<sup>82</sup> Eş'arî, *a.g.e.*, s. 329.

<sup>83</sup> Eş'arî, *a.g.e.*, s. 329.

<sup>84</sup> Tafra, lügatte sıçramak, atlamak anlamlarına gelmektedir (bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "tfr" md., Beyrut 2000, IX, 124.

<sup>85</sup> Eş'arî, tafra nazariyesini, "Bir cisim, bir mekânda olur, sonra ikinci mekâna uğramaksızın üçüncü mekâna geçer" şeklinde Hişâm b. el-Hakem'e nispet eder (*Makâlât*, 61).

<sup>86</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s. 321.

<sup>87</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, s. 102.

<sup>88</sup> Şehristânî, *el-Milel*, s. 49.

Ehl-i sünnet ile Mu'tezile kelâmcılarının çoğunluğu kûmûn ve zuhûr nazariyesini eleştirip onun yerine cevher ve araz teorisi esasına dayanan bir tabiat felsefesini kabul etmiştir. Onlara göre, bir cismin zamanla ortaya çıkan başka bir cismin bünyesine dahil olması mümkün değildir. Mesela ateş, karşıtı olan suyu da ihtiva eden o- dunda saklı olamaz. Ayrıca kûmûn nazariyesi ayrı iki cismin tek bir mekânda bulun- masını gerektirdiği için de geçersizdir. Zira taştan ateşin çıkması taşta ateşin saklı bulunmasından değil iki taşın birbirine sürtünmesi sonucunda Allah tarafından yaratılmasının bir sonucudur. Dolayısıyla ateşte yakıcılığın, zeytinde yağın, üzümde tatlılı- ğın bulunduğuna ilişkin gözlemlerimiz kûmûn nazariyesini doğrulamaz. Çünkü Allah'ın yaratıcılığı bütün varlıklar üzerinde her an etkilidir.<sup>89</sup>

## 2. Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî

Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Belhî el-Kâ'bî 319/931 yılın- da Belh'te doğdu. Tahsil için gittiği Bağdat'ta uzun müddet kaldı. Hayyât'tan kelâm dersleri aldı. Nesef'te müderrislik yaptı. 319/931 yılında doğduğu şehirde vefat etti. O, Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne bağlı Ka'biyye fırkasının reisidir.<sup>90</sup> Kâ'bî, her ne kadar Bağdat ekolüne mensup bir kelâmcı ise de -Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî'ni de belirttiği üzere- pek çok konuda onlardan farklı düşünmüştür.<sup>91</sup> Onun düşünce sisteminin tam olarak ortaya konulabilmesi için Mâtürîdî, Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, Kâdî Abdülcebâr ve Şeyh Müfîd'in eserlerinde ondan yapılan nakillerin bir araya getirilip yeniden de- ğerlendirilmesi gerekir. Sadece Eş'arî kelâmcılarının eserlerinde verilen bilgilerden hareketle onun görüşleri tam ve sağlıklı olarak ortaya konulamaz.

Kâ'bî'nin tabiat felsefesi diğer Mu'tezile kelâmcılarının görüşlerinden bazı fark- lılıklar gösterir. Kâ'bî'ye göre mekân, eşyayı her yönüyle kuşatan şeydir. Cevherler/Atomlar bir mekân olmadan hareket edemezler. Bu bakımdan atomların hareket ve sükûnu için bir mekâna ihtiyacı vardır.<sup>92</sup> Kâ'bî'ye göre âlem atomlarla doludur ve âlemde boşluk yoktur. Eğer âlemde boşluk olsaydı, bu takdirde atomların ve cisimle- rin birleşmesi ile ayrılması arasında bir farklılık olmazdı.<sup>93</sup> Böylece Kâ'bî, âlemde boş- luğun olmadığını söyleyerek diğer Mu'tezile kelâmcılarından ayrılmıştır.<sup>94</sup>

Kâ'bî'nin cevher-araz görüşünü şöylece özetlemek mümkündür: "Her araz bir atomun içinde vardır. Bu bakımdan atomlar arazlara mekân teşkil ederler ve onları taşırlar. Atomların arazlardan hâlî olması ise düşünülemez."<sup>95</sup> Nitekim Kâ'bî, cevherle- rin renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluştan hâlî olamayacağını söyle- miştir.<sup>96</sup> Cevherler, bekâ özelliğine sahiptir ve onlar kendilerinde bulunan bu bekânın ortadan kalkmasıyla ancak yok olurlar.<sup>97</sup> Arazların ise bekâ özelliği yoktur. Ona göre bütün arazlar hâdistir ve devam edebilmek için bekâ arazına muhtaçtırlar.<sup>98</sup> Bekâ ise,

<sup>89</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, Beyrut 1987, ss. 270-271; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 56.

<sup>90</sup> bk. Bağdâdî, *el-Fark*, ss. 131-133; İbn Mürtezâ, *a.g.e.*, ss. 88-90. Ayrıca bk. Adil Bebek, "Kâ'bî", *DİA*, XXIV, 27.

<sup>91</sup> Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, ss. 29, 56, 62, 74-75, 122, 133. Mâtürîdî de çağdaşı olan Kâ'bî'yi bir çok husus- ta tenkit etmiştir (bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, (Terc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2002, s. 405-407).

<sup>92</sup> Şeyh Müfîd, *Evâil*, s. 100 (md. 98).

<sup>93</sup> Şeyh Müfîd, *a.g.e.*, s. 100 (md. 98).

<sup>94</sup> Martin McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*, Beyrut 1978, s. 193.

<sup>95</sup> Şeyh Müfîd, *Evâil*, s. 96, (md. 86).

<sup>96</sup> Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, s. 62. Ayrıca bk. Eş'arî, *Makâlât*, s. 358.

<sup>97</sup> Şeyh Müfîd, *Evâil*, s. 96-97 (md. 87).

<sup>98</sup> Şeyh Müfîd, *Evâil*, s. 97 (md. 87).

bâkî olan cevherle birlikte var olan bir manadır.<sup>99</sup> Nitekim Ebû Reşîd, Mu'tezile âlimlerinin renklerin bâkî olduğu hususunda hem fikir olduklarını açıkladıktan sonra Kâ'bî'nin "Bütün arazlar hâdistir. Renkler de araz olduğu için onlar da hâdistir" şeklindeki sözünü nakletmiştir.<sup>100</sup>

Kâ'bî'nin nedensellik alâkalı görüşlerine gelince o, dünyanın yaratılması için belli bir hür irâdenin varlığını savunmuştur. Onun, varlıkların özelliklerini belirleyen, türlerin muhafazasını teminat altına alan her varlığın kendine özgü tabîî niteliklerinin bulunduğu inandığı rivâyet edilmiştir.<sup>101</sup> Müfîd, cisimlerde bulunan tabiatlar konusunda kendi görüşlerini açıkladıktan sonra Kâ'bî'nin de bu kanaatte olduğunu söylemiştir:

"Derim ki tabiatlar (tiba'), cevherlere hulûl eden manalardır. Bunlar vasıtasıyla oluşumların mahalli hazırlanır. Mesela göz, onu görmeye ve algılamaya hazır hale getiren tabîî görme yeteneğine sahiptir. Yine işitme duyusu, sağlıklı koklama duyusu ve tat alma duyusu da böyledir. Keza ateşte doğal olarak alevlenme ve yanabilen şeyleri yakma özelliğinin bulunması da böyledir. Derim ki, tabiat vasıtasıyla meydana gelen şey, belli bir mahiyete sahip olan bir varlığa etki etmek suretiyle ona sebep olan muayyen bir şeyin fiilidir. Bu ise gerçekte tabiatın (tiba') bir fiili değildir."<sup>102</sup>

Müfîd, Kâ'bî'nin bu anlayışının Mu'tezile'nin tabiatlar konusundaki anlayışına aykırı olduğunu ve aynı zamanda tabiatların zorlayıcı tesirlerini kabul eden ateist filozofların görüşleriyle de uyuşmadığını açıklamıştır.<sup>103</sup> Diğer taraftan Ebû Reşîd, Kâ'bî'nin tabiat görüşünü naklederken onun, cisimlerin dört tabiatın oluştuğunu ileri sürdüğünü, her ne kadar Allah bu tabiatlar olmaksızın onları yaratmaya kâdir ise de, cisimlerin bu tabiatlarla yaratıldıklarını söylediğini nakletmiştir.<sup>104</sup> Ona göre varlıklar, belli bir tarzda hareket edebilmeleri için kendilerini belirleyen tabiatlara sahiptirler. Nitekim Ebû Reşîd, Kâ'bî'nin şöyle dediğini nakletmiştir:

"Buğdayda bir özellik (*hâsse*) vardır. Bu özellik ve tabiat devam ettiği müddetçe buğdaydan arpanın meydana gelmesi mümkün değildir. Yine insan nutfesinden Allah'ın başka bir canlı yaratması da mümkün değildir (lâ-yecüz)."<sup>105</sup>

Yukarıda iktibas edilen metne göre Kâ'bî'nin, en azından sebeplilik ve tevliidi açık bir şekilde kabul ettiği anlaşılmaktadır. O, tabîî sebeplilik konusunda nesnelere doğal yapılarından dolayı tabîî tesir edici bir sebep ile onun sonucu arasında zorunlu bir ilişkinin bulunduğunu ileri sürmüştür. Nitekim varlıkların bu açık nitelikleri sebebiyle arpadan buğday, insan sperminden de başka bir canlı meydana gelmeyeceğini kabul etmiştir. Aslında Kâ'bî'nin bu şekildeki tabiat anlayışı mekanik determinizm anlayışıyla paralellik gösterir. Ancak "her ne kadar Allah bu tabiatlar olmaksızın onları yaratmaya kâdir ise de"<sup>106</sup> ifadesini kullanmasından olayın ilâhî boyutunu göz ardı etmediği sonucunu çıkarabiliriz. Kâ'bî, eşyada var olan bir düzen ve insicamdan hareketle bunu söylemektedir, ancak Allah'ın dilemesiyle her şey meydana gelebilir. Fakat biz, Allah'ın böyle bir irâdesinin vukû bulduğuna dair bir işarete de sahip değiliz. Ni-

<sup>99</sup> Şeyhülislâm ez-Zencânî, *el-Hâşiye*, s. 202-203.

<sup>100</sup> Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, s. 122.

<sup>101</sup> Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât* s. 82-83.

<sup>102</sup> Şeyh Müfîd, *Evâil*, s. 101.

<sup>103</sup> Şeyh Müfîd, *Evâil*, s. 101.

<sup>104</sup> Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, s. 133.

<sup>105</sup> Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, s. 133.

<sup>106</sup> Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, s. 133.

tekim Kâ'bî, varlıkta tabîî bir tabiatın bulunduğunu ve cisimlerin bu tabiatlar doğrultusunda hareket ettiğini, dolayısıyla Allah'ın bu kanunlarına aykırı davranmadığını ileri sürmüştür. Onun şu ifadeleri konumuza ışık tutmaktadır.

"Söz konusu olan, ağır bir nesnenin asılma veya destek olmaksızın havada durmasının mümkün olup olamayacağıdır. Ben bunun imkânsız ve savunulamaz olduğunu söylerim. Bunun mümkün olduğunu ilân etmek çelişkiye götürür"<sup>107</sup>

Bir cismin itici bir fail olmadan hareket etmesi mümkün müdür? sorusuna Şeyh Müfîd şöyle cevap verir ve Kâ'bî'nin de aynı görüşte olduğunu belirtir: "Muhaliflerin iddia ettiği gibi yaratma bakımından bir cisimde hareketin bulunması sebebiyle bu mümkün olsaydı, bu durumda herhangi bir dayanak ve bağlantı olmaksızın kendisinde yaratılan bir sükûn sebebiyle Ebû Kubeys dağının havada durması mümkün olurdu. Şayet bu mümkün olursa, bu takdirde sert ağır bir taşın ince zarif bir cam üzerine dayanması ve bu haliyle camı kırmaması da mümkün olurdu. Yine pamuğu yakmadan ateşin onu delip geçmesi de mümkün olurdu. Öyle ki bütün bunlar fasit görüşlere götüren cahilliklerdir."<sup>108</sup>

Şu halde Kâ'bî, bir vasita olmaksızın Allah'ın bir varlıkta maddî sebepsiz bir hareketi doğrudan yaratmasını mümkün görmez. Aynı şekilde Allah'ın ağır bir varlığı başka bir varlık veya ara sebep kullanmaksızın doğrudan kendi müdahalesiyle hareket ettirmesini de imkânsız kabul eder.<sup>109</sup> Böyle bir anlayış, cisimlerin sahip olduğu özelliklerin asla değişmeyeceğini, dolayısıyla tabiat kanunlarının zorunlu olduğu anlamına gelir. Netice olarak Kâ'bî, tabîî alanda nedenselliğin esas olduğunu, varlıklarda değişmeyen tabîî özelliklerin bulunduğunu savunmuştur.

## SONUÇ

Müslümanlar, Allah ile âlem arasında kesin bir ayırım yapmışlar ve ontolojik bakımdan Allah'ın âlemden farklı olduğunu bir akîde olarak ortaya koymuşlardır. Allah'ın kudret ve irâde sahibi olması sebebiyle âleme aracısız bir şekilde müdahale ettiğini de kabul etmişlerdir. Fakat tercüme faaliyetlerinden sonra Müslüman düşünürler arasında nedensellik konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Ehl-i Sünnet kelâmcılarının hemen hepsi "kesintisiz yaratma" fikrini kabul ederken Mu'tezile kelâmcıları Allah'ın yaratmasının eşyaya koyduğu bazı kanun ve tabiatlar vasıtasıyla olduğunu savunmuştur.

Mu'tezile mezhebine mensup âlimler, nedensellik tartışmalarını önce insan irâdesi ve fiilleri konusunda ele alıp değerlendirmişler, bilâhare tabîî alandaki nedenselliğe geçmişlerdir. Bu tartışmalarda Bağdat Mu'tezilesi ile Basra Mu'tezilesi arasında bazı görüş ayrılıkları olmuştur. Nitekim Bağdat Mu'tezilesi, Allah'ın her şeye gücünün yettiği prensibini kabul etmekle birlikte, tabiat kanunlarına yüksek bir değer atfetmiştir. Basra Mu'tezilesi ise, tevellüd kavramını kabul etmiş ve nedensellik nazariyesini de inkâr etmemiştir. Ancak bunlar, Bağdat ekolüne göre, Allah'ın kudret ve irâdesine daha fazla önem vermişlerdir. Basra ekolü, sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin aslında Allah tarafından konulan âdetin bir sonucu olduğunu söylemiştir.

<sup>107</sup> Şeyh Müfîd, *Evâil*, s. 129 (md. 143).

<sup>108</sup> Şeyh Müfîd, *Evâil*, s. 130 (md. 145).

<sup>109</sup> Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, s. 196; Şeyh Müfîd, *Evâil*, s. 129.

## MU'TEZİLE'YE GÖRE ALLAH'A İMAN KONUSUNDA AKLIN GÜCÜ VE SORUMLULUĞU

Recep ARDOĞAN\*

### **AUTHORITY AND RESPONSIBILITY OF REASON ON BELIEF IN GOD ACCORDING TO THE MU'TAZILAH**

The schools of Islamic theology have the consensus on the view that maarifatullah is rational knowledge. Some Mu'tazilite leading schools in the movement authorizing reason on the subjects of Islamic faith, say that an inherent intuition in human mind is decisive on belief in god. However, maarifatullah (knowledge of god) is an a posteriori knowledge. According to the others, maarifatullah is an a priori knowledge.

While the latter says that implication and inference are not a religious obligation, according to the first group, implication and inference are obligatory on everyone who has reached the age of discretion. The Esharites and some of the Maturidites have the opinion that religious responsibility doesn't occur unless the divine order comes.

According to the Mu'tazilah, faith which is incumbent on human beings through reason, must be founded on reasoning. That they have considered imitative belief as null is related to the opinion that growing out of mental process and inference is a great sin (kabira).

The Mu'tazilite thought esteems inference and authorizes the reason and holds it responsible. This school has influenced in the belief that inference in theological subjects has become a theological doctrine in Islam.

Mu'tezile, İslâm inancının aklî önerme ve kıyaslarla açıklanması ve savunmasını ilk kez üstlenen; farklı düşünce ve yaklaşım biçimleriyle kelâm ilminin teşekkülünü sağlayan bir ekoldür. İ'tizâl kavramının ifade ettiği ayrılık, Mu'tezile'nin büyük günah işleyen kimsenin durumu, kader ve beşerî irade, başta adalet ve kelâm olmak üzere ilâhî sıfatlar, halku'l-Kur'an ve imamet gibi temel konularda Ehl-i Sünnet'e muhalif görüşlerinde açık biçimde görülür. Onlar, müteşâbih ayetlerin aklî gerekçelerle te'vîli,

\* Dr., MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, r\_ardogan@yahoo.com

aklın tek başına Allah'ı ve ilâhî sıfatları kavrayabilmesi, bu nedenle de bu konuda düşünmek ve hakka iman etmekle yükümlü olması gibi hususlarda da farklı ve orijinal yaklaşımlar ileri sürmüşlerdir. Akıl-nass ilişkisine dair yaklaşımları tepki görmekle birlikte, doğrudan ya da dolaylı biçimde, etütlerinin önemli bir kısmında Mu'tezile'nin görüşlerini reddetmeye gayret eden sonraki kelâmcıları da etkilemiş ve te'vîlin yaygınlaşmasına neden olmuştur. Mu'tezile'nin akide konularını anlamada aklın yetki ve sorumluluğuna ilişkin görüşleri de böyledir.

Akide konusunda aklın gücü ve sorumluluğu derken, aklın tek başına Allah'ı ve sıfatlarını kavrayıp kavrayamayacağı, kavırıyorsa, bununla imtihana tâbi olup olmadığı problemini kastediyoruz. Bu problemin ikinci yönü, kendisine ilâhî vahiy tebliğ olunmamış kişinin uhrevî sonuçları bakımından Allah'ı bilmekten sorumlu olup olmadığı ve ilâhî vahiy tebliğ olunduğunda da inancını istidlâl ve akli delillere dayandırması gerek-  
kip gerekmediği sorularını kapsamaktadır. Bu sorular, 'imancılık' ve 'temelcilik' tartışmalarının odağında yer alan istidlâlin aklen vacip olup olmadığı şeklinde de ifade edilebilir. Bu konunun önemli bir uzantısı ise, istidlâlle temellenmeyen imanın geçerli olup olmadığıdır. Bu konularda Mu'tezile'nin görüşlerinin ortaya konması, onların akılcılığının anlaşılması ve değerlendirilmesi açısından da yararlı olacaktır.

## I. AKLEN ALLAH'İ BİLMENİN İMKÂN VE ZARURETİ

### 1.1. Marifetullâhın Sezgisel ve İstidlâlî Olduğu Görüşü

Mu'tezile, aklın tek başına Allah'ı bilebileceği düşüncesinde birleşir. Bu konuda, Mu'tezilî âlimler arasındaki ihtilâf noktası, marifetullâhın nazarî-kesbî mi yoksa zarurî ve bedihî bir bilgi mi olduğuna ilişkindir.

Mu'tezile'nin çoğunluğu, kişinin kalbinde, hâtırlar (havâtır; sezgiler, iç-sesler) olduğunu ve bunların insanları nazar ve istidlâle çağırdığı konusunda Berâhime'ye muvafakat etmiştir.<sup>1</sup>

'Parçalanamaz cüz'ü (atom)' reddetmekle ve 'kumûn' nazariyesiyle tanınan<sup>2</sup> İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm, hâtırların algılanır cisimler olduğunu, Allah'ın akıl sahibinin itaat ve masiyet hâtırlarını yarattığını ve itaat hâtırıyla kişiyi yapması için itaate, masiyet hâtırıyla da yapması için değil ama, iki hâtır arasında seçimde bulunma özelliğinin tam olarak gerçekleşmesi için masiyete çağırdığını ileri sürmüştür.<sup>3</sup> Bilgileri algılanır (mahsûs) ve algı-dışı (ğayr-i mahsûs) şeklinde ikiye ayıran Nazzâm'ın algı-dışı bilgilerin yalnızca nazar ve kıyasla bilineceğini söylemesine bakılırsa,<sup>4</sup> o, bedihî (a priori) bilgiye yer vermemektedir. Nitekim, bu konuda Nazzâm'a katılan Ebu'l-Hüseyn b. Ebî Amr el-Hayyât'a göre de bilginin istidlâl ve histen önce gelmesi mümkün değildir.<sup>5</sup>

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye de hocalık yapmış olan Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî de iki hâtırın varlığı ve araz oldukları konusunda Nazzâm'a muvafa-

<sup>1</sup> Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir, *Usûlü'd-Dîn*, 3. Bsk., Beyrut 1401/1981, 26.

<sup>2</sup> Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-II, thk. E. Ali Mühennâ, A. Hasen Fâur, 4. Bsk., Beyrut 1415/1995, I, 69-70.

<sup>3</sup> Bağdâdî, a.g.e., 27.

<sup>4</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, nşr. M. M. Abdülhamîd, Beyrut, 1416/1995, 140-141. Nazzâm, ayrıca, her mütevâtir haberin kesinlik taşımadığını, âhâd haberlerden de zarurî bilgi gerektirenler bulunduğunu, asırları kapsayan icmâin da istidlâl açısından yanlış olabileceğini söyler. A.g.e., 143.

<sup>5</sup> el-Hayyât, Ebu'l-Hüseyn Abdurrahîm b. Muhammed, *Kitâbü'l-Intisâr ve'r-Redd alâ İbni'r-Râvendiyî'l-Mülhid*, nşr. A. N. Nader, Beyrut 1957, 86.

kat etmişler, ancak Ebû Hâşim el-Cübbâî, Allah tarafından nazar ve istidlâle çağırılan iç-sesin (hâtır) akıl sahibinin kalbine bir söz halinde ve emir mecrasında geldiğini söylemiştir. Şeytanın ilkâ ettiği hâtır da bunun gibi, kişiye hitap ettiği gizli bir sözdür. Ebû Hâşim, babasının ve Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın hâtırın bir bilgi ve fikir olduğu görüşünü reddetmiştir.<sup>6</sup> Bu görüşün tabîî sonucu, bir yandan insanda Allah'ı bilmeye götüren bir sâikin olduğu diğer yandan da imanın istidlâl olduğu fikrine yer açmaktır. Allah'a dair delillerin algılanır (mahsûs) olması gerektiği tezine bakınca,<sup>7</sup> Hişâm b. Amr el-Fuvatî'nin de marifetullâhı nazarî bilgi saydığı sonucuna varılabilir.

### 1.2. Marifetullâhın Zarurî Olduğu Görüşü

Hâtırların bilgi ve fikir modunda arazlar olduğunu ileri süren Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'a göre, Allah'ı bilmek zarurîdir. Birbirine zıt iki hâtırdan bahseden Allâf, nazar ve istidlâle çağırılan birinci hâtırın, Allah'ın akıl sahibinin kalbinde var ettiğini, onunla kişiyi itaate çağırdığını ve onu korkutmakla güdülerin (dâîlerin), kişiyi Allah'ı istidlâle motive ettiğini, ikinci hâtırın da kişiyi birinci hatıra uymaktan çevirdiğini ileri sürmüştür.<sup>8</sup> Ona göre bilgiler iki sınıftır. Birincisi, zarurîdir; bu da Allah ve O'nun varlığının delillerine ilişkin bilgidir. İnsanın akıllı bir varlık olması, onun kendi nefisini bilmesini gerektirir. Bu bilgiyi ise ikinci anda Allah'ın bilgisi takip eder. Bundan kalanı, duyular ve kıyasla oluşan bilgiler, tercih ve kazanım bilgileridir.<sup>9</sup> Şehristânî'nin Ebu'l-Hüzeyl'den naklettiği, 'şeriatın gelişinden önce mükellefe bir hatırlatıcı olmaksızın Allah'ı bir delille bilmesinin vacip olduğu, bu bilgiyi edinmediği takdirde kişinin ebedî azabı hak edeceği fikri<sup>10</sup> de bununla temellendirilir.

Mu'tezile'den kulun irade dışında bir fiili olmadığını ileri süren Sümâme b. Eşras en-Nemîrî,<sup>11</sup> Amr b. Bahr el-Câhız ve Ebû Ali Esvarî de bilgilerin hepsinin zorunlu olduğunu ileri sürmüştür. Bunlar, '*ashâbu'l-maârif*' diye nitelenir.<sup>12</sup> Câhız, bilgilerin tümünün, yaratılıştan geldiğini (tiba') ve zarurî olduğunu savunur.<sup>13</sup> Bağdâdî, onun bilgileri kulların seçimiyle olmasa da onların fiili olduğunu söylediğini kaydederken, Şehristânî'ye göre, o, bunlardan hiç birinin kulların fiillerinden olmadığını, Sümâme gibi, kul için iradeden başka bir kazanım olmayıp bilgilerin insandan tabii olarak meydana geldiğini söylemiştir.<sup>14</sup> Câhız'a göre, marifetullâh, zarurî, nazar ve istidlâlin peşinden gelişen yaratılış karakteridir ve kul, marifetullâhla emrolunmuş değildir. O, ayrıca akıl sahibi herkesin peygambere muhtaç olduklarını bildiğini söyler.<sup>15</sup> Bu değişik anlatımlardan anlaşılabilir, onun bilgilerin var edilişinde değil, benimsenmesinde kişinin iradesinin söz konusu olduğunu iddia ettiği. Nitekim o, birisinin bulûğa erip de

<sup>6</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 27.

<sup>7</sup> Ona göre, arazlar, nazarî delillerle malûl olduğu ve onlardan her birinin teselsülen başka delillere ihtiyacı bulunduğundan arazlar değil, ancak cisimler Allah'a delil olabilir. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, 162; Şehristânî, a.g.e., I, 85.

<sup>8</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 27.

<sup>9</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, 129.

<sup>10</sup> Şehristânî, a.g.e., I, 66.

<sup>11</sup> Şehristânî, a.g.e., I, 85.

<sup>12</sup> K. Abdülcebâr, ibn Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerîm Osman, Kahire 1988, 52. Bağdâdî, a.g.e., 172.

<sup>13</sup> İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. S. Diwald-Wilzer, Beyrut 1961, 68; Bağdâdî, a.g.e., 175; Şehristânî, a.g.e., I, 88.

<sup>14</sup> Bağdâdî, a.g.y.; Şehristânî, a.g.y.

<sup>15</sup> Ebû Ya'lâ, İbn Ferrâ Muhammed b. Huseyn, *el-Mu'temed fi Usûli'd-Dîn*, thk. V. Z. Harrad, Beyrut 1974, 30; Şehristânî, a.g.e., I, 88-9.

Allah'ı bilmemesinin mümkün olmadığını ileri sürmüştür. Kâfirler, ona göre, inatçı ile bilen arasındadır.<sup>16</sup> Dolayısıyla ona göre, Allah'ı bilmek tabîî ve zarurîdir, ancak bu bilginin inanç olarak kabulü iradîdir. Ancak onların bilginin akıl yürütmenin peşinden geldiğini ve nazardan mütevellid olduğunu söylemeleri,<sup>17</sup> zarurî kavramıyla bedihî bilgiyi kastetmediklerini göstermektedir.

Bu açıklamaların ışığı altında, İbn Teymiyye'nin kaydettiklerine bakılırsa, Kaderiyye ve Cehmiyye de fitrî bilgiyi inkâr etmişler ve 'Marifetullâhın ancak akli incelemeyle hasil olduğunu' ileri sürmüşlerdir.<sup>18</sup> Ancak, fitrî-zarurî bilgiyi bir doktrin halinde ortaya koyan kişinin bir Kaderî olan Ğaylân ed-Dimeşkî olduğunu söyleyebileceğimiz gibi,<sup>19</sup> bu doktrin değişik açıklamalarla Mu'tezilîlerde de sürdürüğünün teslim edilmesi gerekir. Onlar, 'hâtır' kavramıyla da yalnızca marifetullâhın değil, aynı zamanda ahlâkî değerlendirmelerin de insanın tabiatında önceden yerleşmiş olduklarını söylerken Şems 6-10. ayetlerini terminolojik bir çerçevede ortaya koyup, bir psikoloji geliştirmişlerdir.<sup>20</sup>

Mu'tezile, İslâm'ı kabule hazır nötr tabiat, yaratılış şeklinde<sup>21</sup> anlaşıldığı da görülen fitrat kavramını da din, İslâm olarak alır.<sup>22</sup> Çoğu Eş'arî âlimin kavrama ilişkin açıklaması da bu yöndedir.<sup>23</sup> Ancak, İslâm'ın fitrî oluşunun, insanın yaratılıştan gelen hâl-i hazır bir tevhid fikrine sahip olması şeklinde değerlendirilmesi yanlış olacaktır. Çünkü, "Allah sizi, annelerinizin karından bir şey bilmediğiniz halde çıkardı."<sup>24</sup> ayetinden anlaşılacağı üzere insan hazır bir bilgiyle dünyaya gelmemektedir.<sup>25</sup>

Kötülüklerin, vaciplerin ve iyiliklerin asıllarının zarurî olduğunu, akılla bilinmezse hiçbir zaman bilinmeyeceğini söyleyen<sup>26</sup> Abdülcebbâr'a göre ise, Allah, zarureten bilinemez. Şayet, Allah ve elçisine ilişkin bilgi zarurî olsaydı, o bilgide tüm akıl sahipleri eşit olur ve ihtilâfa düşmezlerdi. O, insana ilk vacibin Allah'ı bilmeye götürecektir. Allah yürütme olduğu görüşünü de bununla temellendirir. Allah müşahedeyle de bilinmeyeceğinden, düşünme ve akıl yürütmeyle bilmek vacip olur.<sup>27</sup> Gereklî bilgiler zarurî olduğu için nazar ve düşünmeye ihtiyaç olmadığı iddiasına karşı çıkan Abdülcebbâr'ın bu konudaki görüşleri, marifetullâhın zarurî değil nazarî olduğunda birleşen<sup>28</sup> Eş'ariyye ve Mâturîdiyye'nin paralelindedir. Onlara göre de şer'î bilgiler duyu ve a priori (bedihî) gibi zorunlu olsaydı duyu ve a priori sahipleri o konuda ihtilâf

<sup>16</sup> Bağdâdî, a.g.y.

<sup>17</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 85; Ebû Ya'lâ, a.g.e., 30.

<sup>18</sup> İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, I-XXXV, nşr. Abdurrahmân b. Muhammed, Mekke 1381-1386, XVI, 330, 440.

<sup>19</sup> Ğaylân'a göre, eşyanın sonradan varolduğu, dolayısıyla bir yaratıcısı olduğunu bilmek zarurî, var edicinin tek oluşunu ve sıfatlarını bilmek ise istidlâlidir. Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâil, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I-II, İst. 1928, I, 130; Bağdâdî, a.g.e., 206, Şehristânî, a.g.e., I, 168.

<sup>20</sup> Bkz. Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 26 vd.

<sup>21</sup> Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl*, I-IV, Mısır trz., III, 222.

<sup>22</sup> İzutsu, Toshihiko, *The Concept of Belief in Islâmic Theology -A Symantic Analysis of İmân and İslâm-*, Tokyo 1965, 227. krş. Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, Tunus, 1393/1979, 190.

<sup>23</sup> es-Semerkindî, Hâkim, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, Haydarâbâd 1321, 35.

<sup>24</sup> Nahl; 16/78.

<sup>25</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâü'l-Alîl fi Mesâili'l-Kazâi ve'l-Kaderi ve'l-Hikmeti ve't-Ta'lîl*, nşr. M. Bedruddîn, Mısır 1323, I, 288-928.

<sup>26</sup> K. Abdülcebbâr, *el-Muhîr bi't-Teklîf*, thk. es-Seyyid Azmî, Tahric: A. Fuâd el-Ezherî, Kahire trz., 234.

<sup>27</sup> K. Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 39; "el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn", *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd*, nşr. M. Ammâra, Müessesetü Dâri'l-Hilâl, 1971, 170-171.

<sup>28</sup> Ebû Ya'lâ, a.g.e., 21; Taftazânî, Sâduddîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Makâsüd*, I-II, İst. 1305, I, 45.



etmez, hatta herhangi bir şüphe içine düşmezlerdi.<sup>29</sup> Ayrıca Allah'ı bilmenin vacipliği ile zarurîliği çelişmektedir. Buna göre, marifetullâh, nazardan başka bir şeyle hasıl olsaydı akıl yürütmekle yükümlülük düşerdi. Yine, zorunlu olana sevap olmaz, halbuki Allah'ı bilmenin sevabı büyüktür.<sup>30</sup> Bu bakımdan, Mu'tezile'ye ait görüşlerden Allah'a ilişkin bilginin sezgisel olduğu düşüncesi daha makul görünmektedir. Ancak hâtır kavramı bir bilgi, hazır bir fikir olarak düşünülmemelidir. Bunun yanında, zamanla, yaratılış ve varlığın anlamı üzerinde düşünmeye sevk eden dinî duygunun ve aklın inkişafıyla fikir ve bilgiye dönüşen bir sezgi olarak düşünülduğünde, bunu teyit eden veriler bulmak zor değildir.<sup>31</sup> Misak ayeti<sup>32</sup> de insanda bilinçdışı bir Tanrı fikrinin veya din duygusunun bulunduğunu gösterir.<sup>33</sup> Dolayısıyla, insanda iki karşıt sezginin bulunduğu ilişkin açıklamalar daha tatminkâr bir görüş ortaya koymaktadır.

Burada belirtelim ki, Cüveynî, Şehristânî ve İbn Teymiyye gibi âlimlerin, insan fitratında bir Kâdir-i Mutlak'a ihtiyaç ve Allah'ın yüceliğinin sabit olduğunu kabul etmelerine bakılırsa,<sup>34</sup> esasında Eş'arîlerin Allah'ın varlığına ilişkin bilginin zarurî olmayacağı noktasındaki vurgusu, bir yandan epistemolojik bir terim olarak zarurî kavramının kullanımında gösterilen titizliğin sonucudur, diğer yandan da Mu'tezilî düşüncenin şeriat olmaksızın aklın teklîfle ilgili hükümler verebilmesi ve akîl hükümlerle insanın sorumlu olması gibi tabîî sonuçlarına karşı gelişen tepkiyi yansıtmaktadır.

## 2. VAHİY OLMASIZIN ALLAH'I BİLMENİN VACİPLİĞİ

Marifetullâhın nazarî mi zarurî mi olduğuna ilişkin farklı görüşler, kendisine ilâhî vahiy ulaşmadan kişinin Allah'ı bilmekle yükümlü olup olmadığı tartışmalarına yansımıştır. Mu'tezile'den Allah'a dair bilgilerin nazarî/iktisabî olduğunu düşünen âlimler, imanı geçerli olabilecek herkese onun vacip olduğunu söylemişlerdir. İmanın geçerlik vakti ise, onun kognitif temelini sağlayan 'doğru akıl yürütmeye imkân verecek aklın kemale ulaştığı zamandır. Dolayısıyla, ister çocuk ister yetişkin olsun akli bu düzeye gelen kimse Allah'a iman konusunda mazur olmaz.<sup>35</sup>

Onlardan Nazzâm, Muhammed b. Abdullah el-İskafî ve Ca'fer b. Harb, "Allah'ın akıl sahibi olarak yarattığı; kendini ve dış âlemi gören kimseye âlemin yaratıcısını bilmesi vaciptir." derken,<sup>36</sup> bu noktada onlara katılan Ca'fer b. Mübeşşir de, ayrıca insanın Rabb'ine karşı geldiğinde ve O'nu bilmediğinde ebedî azaba uğrayacağını bilmesini vacip saymış ve vâdin sürekliliğinin akılla bilinebileceğini ileri sürmüştür.<sup>37</sup>

Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'a göre de çocuğa kendisini bilme durumunun ikinci aşamasında, eksiksiz tüm tevhid ve adalet bilgilerini; ayrıca Allah'ın birliği ve adaleti bilgisiyle birlikte Allah'ın onu yapmakla yükümlü kıldıklarının hepsini edinmesi gerekir.

<sup>29</sup> Bağdâdî, a.g.e., 14-5; Ebû Ya'lâ, a.g.e., 30.

<sup>30</sup> Ebû Ya'lâ, a.g.e., 21; İbn Teymiyye, a.g.e., XVI, 332.

<sup>31</sup> Bkz. Yavuz, Kerim, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, Ank. 1987, 108; Fordham, Frieda, *Jung Psikolojisi*, çev. A. Yalçın, 4. Bsk. İst. 1997, 23.

<sup>32</sup> A'râf; 7/172-173.

<sup>33</sup> Bkz. Zemaşerî, a.g.e., III, 222.

<sup>34</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, nşr. Alfred Guillaume, London 1934, 125. İbn Ebi'l-İzz, Ali, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Beyrut 1988, 118-119; İbn Teymiyye, a.g.e., I, 48 ve XVI, 344; *Der'ü Teârudi'l-Akl ve'n-Nakl*, thk. Dr. M. Reşâd Sâlim, Yer yok, 1401/1981, VIII, 37.

<sup>35</sup> Bağdâdî, a.g.e., 256; Ebû 'Azebe, el-Hasen b. Abdülmuhsin, *er-Ravdatü'l-Behiyye simâ beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mâturidiyye*, I. Bsk., Haydarâbâd 1322, 37.

<sup>36</sup> Bağdâdî, a.g.y.; Şehristânî, a.g.e., I, 66, 72.

<sup>37</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, 130, 168.

Bunu edinmeden üçüncü aşamada öldüğünde kişi, küfür üzere ölür.<sup>38</sup> İsa b. Sabîh el-Murdâr ise ilâhî mesajın gelişinden önce aklın, Allah'ı, bütün hükümleri ve sıfatları ile bilmeyi vacip kıldığını, kişinin bu konuda eksikliği olduğunda ebedî azaba uğrayacağını bilmesi gerektiği ileri sürmüştür.<sup>39</sup> Çocukluğun ikinci devresinin nazar ve düşünme devresi olduğunu söyleyen Bîşr b. Mu'temir'e göre de üçüncü devrede çocuğun kendini bilme yanında tüm aklî bilgileri edinmesi gerekir ki, bunu yapmadan dördüncü devreye girerse ebedî azaba müstehak olur.<sup>40</sup> Yükümlülüklerin miktar ve periyotlarının da akılla bilinebileceğini iddia eden<sup>41</sup> Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî de Allah'ı bilmenin, nimet verene şükrün, iyilik ve kötülüğü bilmenin aklî vacipler olduğu görüşüyle aklî şeriatı (doğal hukuk) kabul etmişlerdir.<sup>42</sup> Onlara göre, kullarını aklen ve şer'an sorumlu tutması, Allah için akli kemale erdirme, delilleri serdetme, güç verme ve araçları hazırlama gibi gereklilikler getirir.<sup>43</sup>

Mükellefe ilk vacibin aklî inceleme olduğunu söyleyen Abdülcebbar'a göre, 'kendinden zararı defetmek' kuralı, aklın vahiy gelmeden de istidlâlde bulunmasını gerektirir.<sup>44</sup> Çünkü kişi, insanların ihtilâflarını, birbirlerini dalâlet ve küfürle itham ettiklerini ve ahiret azabını işittiğinde içinde bulunduğu gaflet halinden korkar.<sup>45</sup> Akıl da bu korkunun; zannedilen ve hatta doğruluğuna çok az ihtimal verilen zararın giderilmesini gerektirir.<sup>46</sup> Zira, akıl sahibi, zararı savabileceksen savmaz ise tüm akıl sahipleri onu zemmeder ve ona hoşlanmayacağı şeyler nispet ederler. Bu da aklî vücûb demektir.<sup>47</sup> Dolayısıyla, insanın psişik yapısı, tek başına, 'aklî-tabîî gereklilik' için temel oluşturmaktadır ki, Mu'tezile'ye has fikrî yapı, aklî-tabîî gereklilikten, doğrudan şer'î teklife geçmeyi öngörür.

Onların mantıkî gerekçelerle ileri sürdüğü temel bir görüş de aklın vacip kılıcı olmamasının nübüvveti âtil bırakacağıdır. Çünkü, aklî vücûbun olmaması, dolayısıyla Allah'ı bilme, mucize üzerinde düşünme gibi şeriatın sübûtuna götüren temel hususların 'yalnızca şeriatla vacip olması', nübüvveti işlevsiz hâle getirir. Çünkü şer'in sübûtu zarurî değil, akıl yürütmeye bağlıdır. Akıl yürütme ise, ya akılla ya da şeriatla sabit olur. Birinci seçenek, aklî vücûbun sübûtu, ikincisi ise objenin kendisiyle ispatı demektir.<sup>48</sup> Dolayısıyla, Ebû Hanîfe, Mâturîdî ve Semerkand Mâturîdîlerinin görüşünü<sup>49</sup> benimseyen Beyâdî'nin de vurguladığı üzere, akıl yürütmenin vücûbunun şer'in sübûtuna

<sup>38</sup> Bağdâdî, a.g.e., 129. bkz. Şehristânî, a.g.e., I, 66.

<sup>39</sup> Şehristânî, a.g.e., I, 84.

<sup>40</sup> Bağdâdî, a.g.e., 130.

<sup>41</sup> Şehristânî, a.g.e., I, 91.

<sup>42</sup> Kâdî Abdülcebbar, el-Hemedanî, *el-Muhît bi't-Teklif*, 33; Şehristânî, a.g.e., I, 91.

<sup>43</sup> Şehristânî, a.g.e., I, 95.

<sup>44</sup> K. Abdülcebbar, a.g.e., 31, 33; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 64.

<sup>45</sup> K. Abdülcebbar, *el-Muhît*, 61.

<sup>46</sup> K. Abdülcebbar, a.g.e., 26; Taftazânî, a.g.e., I, 45; Cürcânî, S. Ş. Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Kahire 1325, I, 61.

<sup>47</sup> Cürcânî, a.g.e., 26. Abdülcebbar'a göre, nazar li-nefsihî değil, Allah'ı bilmeye götürdüğü için ve onu terk etmenin zarar getirmesinden duyulan korku nedeniyle vacipken, Allah'ı, sıfatlarını ve adaletini bilmek, lütufa ulaşmanın şartı olduğundan dolayı vaciptir. K. Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-Teklif*, 33.

<sup>48</sup> Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah, *el-İrşâd ilâ Kavâli'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, 2. Bsk., Beyrut 1413/1992, 29-30; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, nşr. M. el-Kabbanî el-Dimeşkî, Mısır trz., 87; Taftazânî, a.g.e., I, 47-48; Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Kahire 1967, III, 122; Şeyhzâde, Abdurrahîm b. Ali el-Müeyyed, *Nazmu'l-Ferâid*, İst. 1288, 38. bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 583.

<sup>49</sup> Bkz. Pezdevî, Ebû Yüsr, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölçük, 2. Bsk. İst. 1988, 299.

dayalı olması 'devr'e yol açacağından,<sup>50</sup> akli vacip var olmadıkça şer'î vacip de var olmaz.

İlâhî çağrı gelmezden önce Allah'ın akılla bilinebileceği Eş'arîlerce de kabul edilir. Ancak onlar, bilgilerin akılla sağlanması ile akılla vacip olmasını birbirinden ayırmıştır.<sup>51</sup> Mucizeyi görmenin peygamberlik iddiasının doğruluğuna imkân vereceğini, bu noktada da düşünme ve istidlâl imkânına sahip kimse için artık, şer'in sabit olacağını söyleyen<sup>52</sup> Eş'arîlerin temsil ettiği ve bazı Mâturîdîlerin de benimsediği yaklaşıma göre, akıl, hükümlerin tümünün vacipliğinde şart olmakla birlikte 'hâkim' ve 'vacip kılıcı' olmadığından, nübüvvet ve şer'î hükümler gelmedikçe teklif gerçekleşmez. Çünkü, akıl, bilginin vacip oluşunda değil hasil oluşunda dayanaktır. Onlar, şer'î hükümlerin va'd ve va'de bağlandığı noktada önemle dururlar. Dolayısıyla, ilâhî vahiyde emrolunanın terkine ilişkin uhrevî va'd gelmedikçe akıl onları kavrayamaz.<sup>53</sup> Diğer yandan aklın vacip kılması, 'abes' bir durum arz etmeyecekse, bir fayda sebebiyle olmalıdır. Allah, faydadan münezzehtir, kulun yararı ise ya dünyadadır ya da ahirette. Akli iyi ve kötüyü kabul etmeyen Eş'arîlere göre, ilâhî direktif olmadıkça bu dünyada söz konusu gereklilikler, yararsız külfetler olarak kalır. Onların uhrevî yararını da tek başına bilemeyeceği için akıl, bir şeyi vacip kılamaz.<sup>54</sup>

Mu'tezile ise Allah'ın akılla bilinmesinden bunun akılla vacip oluşuna geçerken, insanın yaratılışında bilinçdışına yerleştirilmiş bir içses (hâtır) bulunmasından ya da Allah'a ilişkin bilginin zarurî oluşundan hareket eder. Mucize ve tebliğle gerçekleşen hatırlatma, onlara göre, insanın yaratılıştan gelen sezgiler ya da zorunlu bilgilerle de gerçekleşir. Onlar Allah'ı bilme mecburiyetinin âlemin imkânına ilişkin bilgidir değil de insanın mahiyetinden kaynaklandığını savunurlar. Bu, sadece büyüdükçe daha iyi farkında olunan, fakat aslında her zaman insanın içinde olan bilgilerden biridir.<sup>55</sup> Allah'ı bilmek, yalnızca bir imkân konusu olmanın ötesinde aynı zamanda insanın yaratılışı bakımından sezgisel bir vâkıa olduğundan kişi Allah'ı bilmek, sıfatları ve hükümleri konusunda düşünmekle yükümlüdür. İnsanın yaratılışı bakımından bu bilgiyi zorunlu sayan görüş ise, Sümâme b. Eş'as ve Câhız'da daha ileri bir noktaya gider. Bir yandan insanın tevbe etmezse fisk nedeniyle ebedî azaba uğrayacağını savunan<sup>56</sup> Sümâme, diğer yandan Allah'ın kendisini bilmeye muhtarr kılmadığı kimsenin Allah'ı bilmekle emrolunmadığını ve küfürden nehyedilmediğini, mükellef olmayan diğer varlıklar gibi sadece ibret ve hizmet için yaratılmış olduğunu söylemiştir. O'nun iddiasına göre, çocukken ölen ve Allah'ı zorunlulukla bilmeyen kimsenin, ahirette sevaba veya azaba müstahak olacağı itaat ve masiyeti yoktur; o zaman toprağa dönüşür.<sup>57</sup> Tevhidi bilmeyenin mazur olduğunu söyleyen Câhız da tevhidi bilen için iki farklı durum olduğunu belirtir. Ona göre, İslam dinine giren kimse, Allah'ın bir cisme ve şekle sahip olmadığına, gözle görülmediğine, adaletine, masiyeti caiz görmediğine ve istemediğine itikat eder, itikat ve kesin inançtan sonra bunların hepsini ikrar ederse ger-

<sup>50</sup> Beyâdî, Kemâleddîn, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, Thk. Yûsuf Abdurrâzık, Kahire 1368/1949, 98-99.

<sup>51</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 371.

<sup>52</sup> Cüveynî, a.g.e., 31; Âmidî, a.g.e., III, 129.

<sup>53</sup> el-Cüveynî, a.g.e., 29; *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-Erkânî'l-İslâmiyye*, İst. Trz., 59, 63; Ebû Ya'lâ, a.g.e., 21; Şehristânî, a.g.y.; *el-Mîlel ve'n-Nihâl*, I, 115; Âmidî, a.g.e., III, 113; İbn Teymiyye, *Der'u Teârudi'l-Akl ve'n-Nakl*, VIII, 25.

<sup>54</sup> Gazzâlî, a.g.e., 86; Âmidî, a.g.e., III, 125.

<sup>55</sup> Leaman, Oliver, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Kayseri 1992, 187.

<sup>56</sup> Şehristânî, a.g.e., I, 84.

<sup>57</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 255; *el-Fark beyne'l-Firak*, 172; Şehristânî, a.g.e., I, 85.

çek Müslüman, bunların tümünü bildikten sonra reddeder, teşbih ve cebri kabul ederse müşrik ve kâfir olur. Ancak, bütün bunların hiçbirinde akıl yürütmeye bulunmayıp, Allah'ın onun Rabbi olduğuna ve Muhammed'in Allah'ın resulü olduğuna itikat ederse, mü'mindir; ona bir kınama ve bundan başka bir yükümlülük yoktur.<sup>58</sup>

Aklî vücûb, Mu'tezile'nin akli şeriattan müstağnî kıldığı şeklindeki değerlendirmelere neden olan önemli bir tartışma konusudur. Davranışın özüne ait 'iyilik (husn)' ve 'kötülük (kubh)' vasfı bulunmayıp, ilâhî emir ve yasaklarla varolduğunu<sup>59</sup> söyleyen Eş'arîlere ve bu konuda onlara katılan Buhârâlî Mâturîdîlere göre, tüm dinî vecibeler vahiyle gelen va'd ve va'id olgusuna bağlıdır. Örneğin Allah akilla bilinir, ancak bu, akilla vacip olmaz.<sup>60</sup> Onlar, "Rabbin, merkezlerinde onlara ayetlerimizi okuyacak elçi göndermedikçe memleketleri de helâk edecek değildir."<sup>61</sup> ve "...insanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı hücceti olmasın!"<sup>62</sup> ayetine göre, ilâhî mesaj ulaşmayan kimsenin mazur olduğunu savunur. Buna, o kimsenin sorumlu olduğunu savunanların cevabı, ilk ayetin dünyevî azapla yorumlanabileceği, diğer ayette ise hüccetin akli da kapsadığı şeklindedir.<sup>63</sup>

Aklî ve şer'î illetleri hakikî müessir kabul eden Mu'tezile'ye göre ise, akıl davranışların iyilik ve kötülüğünü kavrar ve sahibini fiil ya da terkle yükümlü yapar. Mükellefin yapmakla ya da terk etmekle yükümlü olduğu ne varsa Allah onları tafsilatsız biçimde akla yerleştirmiştir ki, yükümlülüklerin akla uygun olmasının açıklaması budur.<sup>64</sup>

Ancak, Mu'tezile iyilik ya da kötülüğün davranışın özüne ait nitelikler olduğu noktasında<sup>65</sup> onlara katılan çoğu Mâturîdîler gibi, iyilik ve kötülüğü epistemolojik açıdan üç kategoriye ayırır: Onlardan bazıları, iman ve yarar getiren doğruluğun iyiliği veya nankörlüğün ve zarar veren yalanın kötülüğü gibi akli zorunlulukla, zarar veren doğruluğun iyiliği, yararlı yalanın kötülüğü gibi bazıları ise akıl yürütmeye ya da ibadetlerde olduğu gibi bazıları da ancak ilâhî vahiyle bilinir.<sup>66</sup> Kâdî Abdülcebbâr'a göre, maslahatın gerekliliği ve mefsetetin kötülüğü akılda sabit olmakla birlikte, akıl, hangi davranışın maslahat ve hangisinin de mefsetet olduğunu her zaman tek başına kavrayamaz. Vahiy, davranışların farklı özellik ve durumlarını göstermek sûretiyle, Allah'ın akla yüklediklerinin, akılda sabit olanların açıklama ve tafsilatını getirmiş olmaktadır.<sup>67</sup> Teklifin gelmesi ise, Allah'ın lütfudur.<sup>68</sup> Dolayısıyla Mu'tezile'nin akli şeriattan müstağnî görmediği açıktır. Diğer yandan akli yükümlülüğün Mu'tezile'nin nazarında yalnızca ahlâkî yükümlülük değil, 'va'd ve va'id', 'el-menzile beyne'l-menzileteyn' ve 'el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker' esaslarına da temel oluşturan ve onları kapsa-

<sup>58</sup> Şehristânî, a.g.e., I, 88-9.

<sup>59</sup> Bâkîllânî, Kâdî Ebû Bekir b. Tayyib, *Kitâbü Temhîdî'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*, Thk. I. Ahmed Haydar, 3. bsk., Beyrut, 1993/1414, 97; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 370; Gazzâlî, a.g.e., 75-76.

<sup>60</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 115; Âmidî, a.g.e., III, 113; İbn Teymiyye, a.g.e., VIII, 25. İbnü'l-Hümâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvehid, *Kitâbü'l-Müsâyere*, Çağrı Yayınları, trz., 160.

<sup>61</sup> Kasas, 28/59.

<sup>62</sup> Nisâ', 4/165.

<sup>63</sup> Şeyhzâde, a.g.e., 38. Âmidî, a.g.e., III, 131 vd.

<sup>64</sup> K. Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-Teklif*, 31-32.

<sup>65</sup> K. Abdülcebbâr, davranışların asıl niteliğinin somut koşullar çerçevesinde kendini gösteren itibarî açımlar ve izafî sıfatlarla ortaya çıktığından, soyut haliyle değer yargısına konu olmayacağını söyler. *Şerhu'l-Usûl'l-Hamse*, 75.

<sup>66</sup> Âmidî, a.g.e., III, 114-115; *Çâyetü'l-Merâm*, nşr. H. M. Abdüllatif, Kahire 1391/1971, 234; Beyâdî, a.g.e., 76; Şeyhzâde, a.g.e., 33-34.

<sup>67</sup> K. Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl'l-Hamse*, 42; "el-Muhtasar fi Usûl'd-Dîn", 236.

<sup>68</sup> Şehristânî, a.g.e., I, 58.

yan<sup>69</sup> 'adalet (adl)' ilkesinin neticesinde aynı zamanda dinî yükümlülük olduğuna dikkat edilmelidir.

Ancak, fiilleri salt varlıksal açıdan ele alan<sup>70</sup> Eş'arîler açısından ilâhî emir ve fiiller, ahlâkî yargıya ve gerekliliğe konu olmazken, Mu'tezile'nin aklî gerekliliği ilâhî irade ve fiillere de teşmil ettiği, hikmeti dolayısıyla Allah'a kulların maslahatlarını gözetmesini vacip saydığı görülmektedir. Onlardan Bişr b. Mu'temir'e göre Allah'ın yalnızca salâha riayet etmesi vacipken,<sup>71</sup> en-Nazzâm'a göre, Allah'ın kulları için aslâh (daha yararlı) olduğunu bildiği şeyi de terk etmesi caiz değildir.<sup>72</sup>

Dolayısıyla Mu'tezile açısından aklî vücûb, ilâhî iradeyi de ilzam eden sabit ahlâkî değerlerin olduğu düşüncesiyle ilgilidir. Ancak âlemin ezeliğini kabul etmediklerine göre, onlar açısından da, değerlerin Allah'ın varlıkları bir düzen içinde yaratması ve kâinata bir düzen koymasıyla birlikte ortaya çıktığı muhakkaktır. Bunun yanında, onların Allah'ı tenzih için salâhı bir gereklilik sayan düşünce yapısıyla, Allah için hikmet ve salâha riyeti zorunluluk ve otomatikliğe çevirdiği görülür. Ka'bî ve Nazzâm'ın Allah'ın gerçekte iradesi olmadığını, O'nun irade etmesinin yapması ve emretmesi olduğunu ileri sürmeleri,<sup>73</sup> bu bakış açısıyla da ilgili görünmektedir.

Aklî vücûb konusunda Mu'tezile'nin yaklaşımındaki belirleyici özellik, Abdülcebbâr'da belirginleştiği üzere, teklîfi hükümlerden ahlâkî yargılara geçen Eş'ariyye'nin anlayışının aksine ahlâkî yargılardan teklîfî hükümlere geçmesidir. Buna göre, kabîh, ilâhî yasaklamadan dolayı değil, zulüm, yalan ve nimete nankörlük olduğu için kötüdür. Daha genel bir ifadeyle, ahlâkî nitelikler hükümlere değil, hükümler ahlâkî değerlere tâbidir. Beşerî aklın ilâhî fiillere ilişkin ahlâkî değerlendirmelerde bulunduğu Mu'tezile'ye has üslûpta, bir fiilin Allah'a mı yoksa bir kula mı ait olduğunu belirleyen iki özellikten biri, fiilin iyilik ya da kötülük niteliğidir<sup>74</sup> ki, kötü, yani aklen zemme müstahak fiiller, Allah'a ait olamaz.<sup>75</sup>

Mu'tezile'nin ilklerinin aksine Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî, davranışlarda iyilik veya kötülüğü gerektiren *hususî* bir nitelik ararken, diğer Mu'tezilîler, iyide (hasen) değil, yalnızca kötude (kabîh), fiilin kötülüğünü gerektiren bir niteliğin varlığını gerekli görmüşlerdir.<sup>76</sup> Bu doğrultuda Abdülcebbâr, kabîhi, zemme müstahak fiil olarak tanımlar.<sup>77</sup> Dolayısıyla, Abdülcebbâr, "Teklif altına girenlerin tümü; ya yapılması gereken

<sup>69</sup> K. Abdülcebbâr, a.g.e., 169.

<sup>70</sup> Güler, Doç. Dr. İlhami, Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu (Ehl-İ Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım), Ank. 2000, 69.

<sup>71</sup> Şehristânî, a.g.e., I, 79.

<sup>72</sup> el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 25; Âmidî, a.g.e., 224.

<sup>73</sup> Bağdâdî, a.g.y. Nazzâm, ayrıca Allah'ın kulların salâhına olmayan şeyi yapmaya kadir olmadığını iddia etmiştir. Bağdâdî, a.g.e., 133. K. Abdülcebbâr, *el-Muhîr bi't-Teklîf*, 243. Bişr b. Mu'temir ise, Allah'ın güç yetireceği salâhın son noktası olmadığına ve her aslâhtan sonra daha aslâh olan geldiğine dikkat çeker. Şehristânî, a.g.e., I, 79. Ona göre, Allah akıl sahiplerini başlangıçta cennet yaratsa ve onlara lütuflarını artırsaydı, bu onlar için aslâh olurdu. Bağdâdî, a.g.e., 157. "Kötülük yönlerinden uzak her yarar içeren fiil Allah'a vacipse, Allah'ın tafaddula (vacip olmayıp fazilet olanı yapmaya) gücü nerededir?" diye soran K. Abdülcebbâr da Allah'tan fiilen kötülüğün nefyinin ancak onun kötülüğe kadir olmasından sonra anlam kazandığını vurgular. K. Abdülcebbâr, a.g.e., 243-244.

<sup>74</sup> K. Abdülcebbâr, "el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn", 203-204.

<sup>75</sup> Konuyla ilgili daha geniş değerlendirme için bkz. Ardoğan, Recep, *Kelâmî Açıdan İnsan Haklarının Temellendirmesi Sorunu*, Basılmamış Doktora Tezi, Tez Danışmanı: Doç. Dr. Ş. A. Düzgün, Ankara 2003, 76 vd.

<sup>76</sup> Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, III, 115.

<sup>77</sup> K. Abdülcebbâr, a.g.y.; iyiliği emir ve kötülükten nehy konusunda da Abdülcebbâr, birincinin müstehap ve vacibi içerirken, ikincide, teklîfî değer (hüküm) açısından derecelenme olmadığını söyler. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 745.

vacip ya terki gereken kabîh ya da yapılması mendub olan hasen akılda yerleşiktir.<sup>78</sup> derken, teklîfi hükümleri aklî kategorilerle (haram, müstehab, vacip ve mubah) sınırlar. Ehl-i Sünnet'e göre ise 5 teklîfi kategori vardır ve ahlâkî yargıyı bunlar belirler.<sup>79</sup>

Allah'ın fiillerinin şeriat gelmeden önce 'iyi olması'nın 'Allah'a ait olması' anlamına geldiğini söyleyen Eş'arî görüş ise, bu konuda 'mülkünde dilediği gibi tasarrufa hakkı olma' ve 'mutlak sorgulanamazlık' fikrini<sup>80</sup> tüm ilâhî fiil ve direktifleri kapsayan basit bir kural olarak alır ve bu kuralla beşerî akıl hüküm verme noktasında kendini bağlar. Diğer yandan onların fiilin li-zâtîhi iyi ya da kötü olması durumunda, bu ahlâkî yargının hiçbir koşulda değişmemesi, ahlâkî yargının incelemeye ihtiyaç olmaksızın analitik biçimde filinin kendinden çıkması gerekeceği şeklindeki argümanları da soyutlayıcı ve atomcu yaklaşımın eseridir.<sup>81</sup> Ancak Mu'tezile açısından konu tek bir kuralla açıklanamayacak kadar komplekstir ve bu yapı içinde akıl, belli norm ve değerleri zaruret derecesinde kavrar ve bağlayıcı hükümler koyar.

### 3. VAHYE MUHATAP KİMSENİN İMANI TAHKİK YÜKÜMLÜLÜĞÜ

İmana ulaşmada akıl yürütmenin yerini tespit meselesine temel oluşturan "İnsan Allah'ı neyle/nasıl bilebilir?" sorusuna Mu'tezile, basitçe 'akılla' cevabını verir. Ancak, onlardan bazısı, yukarıda geçtiği üzere, marifetullâhın zarurî bilgilerden olduğunu söyler ki, bu düşüncenin doğal sonucu olarak akıl yürütmeyi vacip saymazlar.<sup>82</sup> Diğerleri ise, marifetullâhın akıl yürütmenin sonucunda ortaya çıktığını kabul eder.<sup>83</sup>

Onlar, Eş'ariyye ve Mâturîdiyye'nin de izlediği bilginin vacipliğinden nazarin vacipliğini istidlâl yoluna gitmişlerdir. Bu düşüncenin başka bir ifadesi, delilin aklî olmasının kaçınılmaz oluşudur. Çünkü Rasul'ün sözü, âlemin hudûsuna ve yaratıcının varlığına delil değildir. Çünkü onun sözünün delil oluşu, risaletinin ispat edilmiş olmasına, bu da ilk önce âlemin hudûsunu bilmekten sonra gelen Rasul'ü gönderenin bilgisine dayanır.<sup>84</sup> Ancak Eş'arîlerden farklı olarak onlar, Allah'ı bilmenin ayetler ve icmâ ile değil, akılla vacip olduğunu söyler. Çünkü, Allah insanları akıl ve düşünme ile diğer varlıklara üstün kılmıştır. O halde gaflet, nimeti tembellik ve ihmalle kaybetmek-

→

Halbuki, kötülüklerde en azından başkasına verdiği zarar bakımından bir derecelenme vardır. Oysa, Mu'tezile açısından bunların her biri 'el-menzile' içinde yer alacaktır ve uhrevî sonucu bakımından aynı değerdedir. Bkz. Ardoğan, a.g.e., 161.

<sup>78</sup> K. Abdülcebbâr, *el-Muhîr bi't-Teklîf*, 32.

<sup>79</sup> Ebû Uzbe, a.g.e., 34-35.

<sup>80</sup> Bâkîllânî, *el-İnsâf fî mâ Yecibu İ'tikâduhu velâ Yecüzü'l-Cehlü bihî*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Kahire 1413/1993, 50; Gazzâlî, a.g.e., 76.

<sup>81</sup> Örneğin, Âmidî'ye göre, iyilik ya da kötülük kavramı, onunla nitelenen fiili ifade eden kavrama zait ise, vücudî bir sıfattır. Çünkü onun çelişliğinin (iyilik dışı ve kötülük dışı) salt yokluk sıfatı oluşu, iyilik ya da kötülüğün vücudî; fiile sıfat olması nedeniyle fiille kaim olmasını gerektirir. Bu da arazın arazla kaim olması demektir ki, imkânsızdır. Oysa araz araza ancak mahall olabilir, onu var etmez. Âmidî, a.g.e., III, 119-120. Bkz. Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 372-373.

<sup>82</sup> K. Abdülcebbâr, *el-Muhîr bi't-Teklîf*, 31; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, I-II, Ayasofya Kütüphanesi, no: 2165, I, 25.b.

<sup>83</sup> er-Rassî, el-Kâsım, "Usûlu'l-Adl ve't-Tevhîd", *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd*, nşr. M. Ammâra, Müessesetü Dâru'l-Hilâl, 1971, 98.

<sup>84</sup> en-Nesefî, Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed, *Tebseratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. ve tenkidli neşir: Hüseyin Atay, Ank. 1994, I, 45.

tir.<sup>85</sup> Ayrıca akıl, diğer iki delilin (Kitap ve Sünnet) de aslıdır. Çünkü, akıl onlarla bilinmez; o ikisi akılla bilinir.<sup>86</sup>

Mu'tezile, taklidin imanın bilişsel (kognitif) temelini gerçekleştirmeyeceğini ileri sürer ve bilgi (ilm) tanımlarında bunu gerekçelendirme gayreti sergiler. Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bi'ye göre, taklit itikadı, itikat edilenin hakikatine aynen muvafıkla ilim ifade ederken,<sup>87</sup> el-Cübbâî, "Bir şeye zarurî olarak veya delil vasıtasıyla olduğu gibi itikat" ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî "Bir şeye nefis güvenliği ile olduğu gibi itikat" olarak,<sup>88</sup> bilgiyi (ilm) taklidî imanı dışlayacak şekilde tanımlar. Mu'tezilî Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed de taklit yoluyla itikadın iç huzuru (sükûnu'n-nefs) gerektirmediğinden ilim olmayacağını ileri sürer. Çünkü en ufağından da olsa ona şüphe gelmesi mümkündür. Bir habere taklit yoluyla itikatta, haberi getirenin yalan söyleme ihtimalinden dolayı, nefis mutmain olmazken, Peygamber'e istidlâl yoluyla imanda şüphe bulunmaz. Taklit mutmain olmayı gerektirseydi, akıl yürütme abes ve kötü olurdu.<sup>89</sup> Ancak, şüphe fiilen mevcut olmadıkça taklide dayalı inanç neden ilim ifade etmesin? Doğrusu, taklitle iman eden kimsenin, imanın kognitif temelini oluşturan şeye şüpheden uzak bir itikadı olabilir. Üstelik iman, itikadı da aşan bir hâl olmakla birlikte, zihinde şüphe ve vesveselerin çağrışması her durumda mümkündür.<sup>90</sup> Bununla birlikte, istidlâl dayanan kimse bu çağrışımların cevabına da sahiptir. Mu'tezilîlerin üzerinde durduğu nokta da taklide dayanan kimsenin bu çağrışımları yanıtlamayacağı için şüphesinin devam edeceği olmalıdır. Ancak şüphe bir ihtimal halinden bir vâkia haline dönmeden önce taklidî itikadın niçin iç huzuru ve kesinlik getiremeyeceği sorusunun yanıtını vermemişlerdir. Yine onların taklide dayalı itikadın ilim olmayacağı görüşünü destekleyecek şekilde, ilmin tanımına "zaruret ya da istidlâl yoluyla" ibaresini koymaları tenkide açıktır.<sup>91</sup>

İnsana ilk vacibin Allah'ı bilmeye götüren nazar ve tefekkür olduğunu söyleyen<sup>92</sup> K. Abdülcebbar da yukarıda belirtildiği üzere, bunu delillendirmede psikolojik bir vâkiaya dayanır: İnsan, akıl yürütmeyi terk etmekle zarar göreceğinden korkar. Bu korku da üç şekilde ortaya çıkar:

(1) Kişi, insanların akide konularında görüş ayrılıklarını, birbirlerini dalâlet ve küfürle itham ettiklerini görür ve yanlış bir inanca sapsaktan korkar.

(2) Kendinde nimetlerin izlerini görünce nimet vereni bilmediğinde O'na isyan etmekle kötülenmekten ve azap görmekten korkar.

(3) Bunlar dışında, Allah tarafından, onda bu yönde bir sezgi (hâtır) hasıl olur.

<sup>85</sup> Fuzûlî, a.g.e., 8; Âmidî, a.g.e., I, 24.b-25.a.

<sup>86</sup> er-Rassî, a.g.e., 96.

<sup>87</sup> Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, Saîd b. Muhammed, *el-Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. M. Ziyâde, R. es-Seyyid, Beyrut 1979, 302.

<sup>88</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 5; en-Nesefî, a.g.e., I, 9-10, 60.

<sup>89</sup> Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, a.g.y.

<sup>90</sup> İbn Abbâs şekk ve vesveseden hiç kimsenin kurtulamayacağı yolunda şu ayete işaret etmiştir: "Eğer sana indirdiğimizden kuşku da isen, senden önce Kitab'ı (Tevrat'ı) okuyanlara sor." (Yûnus; 10/94). Ebû Dâvûd, Edeb 118; Müslim, İmân 209.

<sup>91</sup> İbn Hazm, *Kitâbü'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Efvâi ve'n-Nihâl*, I-IV, Matbaatü't-Temeddün, 1321, IV, 40. krş. en-Nesefî, a.g.e., I, 45, 55-6.

<sup>92</sup> K. Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi Usûlü'd-Dîn*, 170; *el-Muhîr bi't-Teklîf*, thk. es-Seyyid Azmî, Tahric: A. F. el-Ezherî, Kahire trz., 31, 33.

Dolayısıyla, nazarın vacipliği, bunu bilme imkânıyla değil, bilmekle gerçekleşir. Çünkü nazarı terk etmenin zararından korktuğunda, nazarın ona vacip olduğunu zorunlu olarak bilir.<sup>93</sup>

Bir yanda nazarın terkinden duyulan korkunun oluşması; diğer yanda gerek bilinen gerekse zannedilen bir zararı gidermenin akılda yerleşmiş oluşu, nazarın vacipliğinin delilidir. Öyle ki, akıl yürütmenin terkinin yol açacağı sonuçlardan duyulan korku kaçınılmazdır. Akıl da gerek aşikâr gerekse zannî veya mevhum olsun zararı gidermeyi emreder ki, bu korkunun kalkması için tek yol olan akıl yürütmek aklen vacip olur. Taklit ise bu korkuyu gideremez.<sup>94</sup> Çünkü doğruyu bulduğunu iddia eden karşıt fikirlerle sahip insanlardan birini taklit etmeyi, bir diğerini taklidin üstüne çıkartacak bir neden yoktur. Taklidin doğruluğunu kabul etmek, gerçeğin inkârı demektir. Zira, cisimlerin kadîm olduğunu ileri süreni taklit etmekle bunların hâdis olduğunu söyleyen taklit etmek arasında fark yoktur. İnançla ilgili diğer konular hakkında da aynı şeyleri söylemek mümkündür. Binaenaleyh, kişinin gerçeği başka bir yolla bulması lâzımdır ki, bu da istidlâl ve araştırma yoludur.<sup>95</sup> O, Hz. Ali'nin "Doğrusu hak, şahıslarla bilinmez; hakkı bilersen onun ehlini de bilirsin." sözünden hareketle, taklit yoluyla Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğu bilinmeyeceğini, çünkü onu taklidin Müseyleme'yi taklitten daha evlâ olmayacağını, Yunus 101, Zâriyât 21, Ğâşiye 17 ve Yûsuf 105. ayetlerinin de nazarın vacipliğine, taklidin fâsidliğine delil olduğunu söyler. O, Hz. Peygamber'e atfedilen "*Çoğunluğa uymanız gerekir (Aleyküm bi's-sevâdi'l-a'zam).*" sözünü de, çoğunluğun hataya düştüğü yerde azınlığın isabet edebildiğine işaretler, ümmeti izleme şeklinde yorumlar. Çünkü ümmetin sözü hüccettir.<sup>96</sup> Kişi yarar ve zararıyla ilgili bir konuda birbirine muhalif ve az sayıda öndere tâbi mezhepler içeren çoğunluğa değil, azınlık da olsa basiret ve emanet ehline uyar. Delil olduğunda, bu yoldan sapması mümkün olan çoğunluğa değil, delil yoluna tâbi olunmalıdır.<sup>97</sup>

K. Abdülcebbar'ın açıklamaları Mâturîdî'nin açıklamalarıyla benzerlik arz eder. Mâturîdî, insanların farklı din ve mezheplerde oldukları ve hepsinin de taklit edilen selefleri olduğu halde "kendi yolunun hak, ötekilerin yolunun bâtil olduğu iddiasında ortak olduklarına dikkat çeker. Dolayısıyla, taklit, sahibini mazur yapmayacağından, kişi için bir iddianın doğruluğunu bilmeyi sağlayan bir akli delil olmalıdır. Dinde tahkiki gereken konularda kaynağı akıl olan, hakkı bulmuştur.<sup>98</sup> Mâturîdî ve K. Abdülcebbar'ın aynı görüşü savunmalarına ve onu ispat için aynı argümanlara dayanmalarına işaretler, Mu'tezile'ye intisap etmezden önce, Eş'arî ekolüne mensup ve Ehl-i Sünnet akidesi üzerine yetişmiş bir kimse olduğu bilinen<sup>99</sup> K. Abdülcebbar'ın bu konuda Mâturîdî'nin

<sup>93</sup> K. Abdülcebbar, a.g.e., 26, 27, 30; "el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn", 172.

<sup>94</sup> K. Abdülcebbar, *el-Muhtâr bi't-Teklîf*, 26-27; *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. A. Osman, Kahire 1988, 64; Teorik akıl yanında insanın psikolojik özelliklerine de dayanan bu yaklaşım, 'iyiliği emir ve kötülükten nehy'in vücûbunun aklen bilinip bilinmeyeceğine ilişkin tartışmada da görülür. Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbar, akılla sadece bir konuda; birinin ötekine zulmettiğini gördüğünde insanı acı ve hüznün sarmasıyla bunun bilineceğini söyler. Abdülcebbar, a.g.e., 742, 744-745.

<sup>95</sup> K. Abdülcebbar, "el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn", 170, 172; el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl, Mısır 1963, XVII, 123.

<sup>96</sup> K. Abdülcebbar, "el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn", 171.

<sup>97</sup> Abdülcebbar, *Fadlu'l-l'izâl*, 188.

<sup>98</sup> Mâturîdî, a.g.e., 3.

<sup>99</sup> İbn Murtezâ, Ahmed b. Yahyâ, *Kitâbü'l-Münye ve'l-Emel fî Şerhi Kitâbi'l-Milel ve'n-Nihal*, nşr. T. Arnold, Haydarâbâd, 1316/1902, 66.



tesirinde kalmış olabileceği söylenir.<sup>100</sup> Doğrusu, taklit, bilgi almanın bir yolu sayılabilsede de bilginin doğruluğunu kavramanın yolu değildir. Taklit edilenlerin yalan ve yanlış olma ihtimalini düşününce, bunlardan birini diğerlerine tercih noktasında, mukallit, delil getirmezse, seçimi bâtil, delil getirdiğinde ise taklit bâtil olur.<sup>101</sup>

Akl yürütmenin vacipliğinin dayandığı temel kaide, vacibi gerçekleştirmenin bağlı olduğu fiilin de vacip olacağıdır.<sup>102</sup> Mu'tezile'den Ebu'l-Huseyn el-Basrî Allah'ı bilmenin, O'nun sıfatlarının da bilgisini verecek bir dizi istidlâlle olabileceğini ileri sürmüştür.<sup>103</sup> Bazı Eş'arî âlimler de, Allah'ın belli bir akıl yürütme yoluyla bilinebileceğini söylemişlerdir. Bu yaklaşımla Cüveynî ve bir görüşe göre Ebû Ya'lâ, belirli bir akıl yürütmeyi vacip sayar.<sup>104</sup> Aslında özellikle Eş'arîlerin vacipliğini söyledikleri 'düşünme'nin, hudûs deliliyle istidlâl olduğu fark edilmektedir. Bir çok Hıristiyan kelâmcıya ait her makul kimseyi inanmaya zorlayacak yeterli bir delilin bulunmadığı fikrinin<sup>105</sup> aksine, hudûs delilinin burhanî olduğu noktasında gerek Mu'tezilîlerde gerekse Eş'arîlerde bir tereddüt bulunmaz.

Belirtelim ki, kelâmcılar arasında Allah'ı bilmek için akıl yürütmenin gerekliliği görüşünün yaygınlık kazanmasında Mu'tezile'nin gerek görüşleriyle gerekse onların kelâmına karşı oluşan teyakkuz nedeniyle önemli bir rolü olmuştur. Nitekim, Eş'arîlerden Ebû Cafer Semnânî ve Ebu'l-Velîd el-Bâcî, mükellefe ilk vacibin akfî inceleme olduğu konusunun, Eş'arî'nin 'Makâlât'ında Mu'tezile'den kalma bir mesele olup, herkese vacibin, Allah'ı gösteren akfî delillerle Allah'ı bilmek olup bunda da taklidin yeterli olmadığı görüşünün de ona dayandığını söylemiştir.<sup>106</sup> Eş'arî'nin mukallidi kayıtsız olarak (*ale'l-ittlâk*) mü'min saymadığı<sup>107</sup> yolundaki rivayetlere bakılırsa, onun düşünme ve istidlâli vacip gördüğü tespit edilebilir.

İbn Teymiyye'nin kaydettiğine göre, Kaderî Cehmiyye de Allah'ı bilmeyi, muayyen akıl yürütmeye [hudûs delili] bağlamıştır.<sup>108</sup> Bazı Mürcîilerin düşünme olmaksızın itikadın iman olamayacağını söylemelerinden nazarı vacip gördükleri anlaşılmaktadır.<sup>109</sup> Çoğu konuda Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşan İmâmiyye'ye göre de usûlü'd-dîn'de taklit caiz olmayıp, itikatta tefekkür vaciptir... Bu akfî vücûb şer'î vücûba takaddüm eder. Dinî nasslarsa bu vücûbu sağlamlaştırır; inanca dair olan hükümleri teyit ve tahkim eder.<sup>110</sup>

Konuyla ilgili diğer bir tartışma konusu da insana ilk vacibin ne olduğudur. Bu konuda, (1) Allah'ı bilme, (2) Allah'ı bilmeye ulaştıran nazar; (3) buna yönelmek veya akıl yürütmenin ilk cüz'ü ve (4) buna sev keden şüphe olmak üzere dört görüş vardır.

<sup>100</sup> Huleyf, Fethullah, "Mukaddime" (Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'ine takdim yazısı), 28.

<sup>101</sup> en-Neseffî, a.g.e., I, 35; Hudaîrî, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkâh*, 6. Bsk., Beyrut 1389/1969, 380.

<sup>102</sup> Fîrûzâbâdî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali, *el-İşâre ilâ Mezhebi'l-Hakk*, thk. M. Seyyid, Kahire 1420/1999, 110.

<sup>103</sup> İbn Teymiyye, a.g.e., VIII, 17-18.

<sup>104</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XVI, 331.

<sup>105</sup> Özcan, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: 'Temelcilik' ve 'İmancılık'", A.Ü.İ.F.D., Cilt XL, Ank. 1999, 165, Bkz. Popkin, Richard H., "Fideism", *The Encyclopedia of Philosophy*, Editor in Chief: Paul Edwards, Volume III, New York 1967, 101.

<sup>106</sup> İbn Teymiyye, a.g.e., XVI, 331.

<sup>107</sup> Bağdâdî, a.g.e., 255; en-Neseffî, a.g.e., I, 43, 57.

<sup>108</sup> İbn Teymiyye, a.g.e., XVI, 330.

<sup>109</sup> Eş'arî, a.g.e., I, 138.

<sup>110</sup> Gökpinarlı, Abdülbaki, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, Kum 1991, 229. krş. İbn Teymiyye, *Der'u Teârudi'l-Akl ve'n-Nakl*, VIII, 26.

İnsana ilk vacibin şüphe olduğu görüşü, öncesinde şüphe bulunmayan düşünme kastının, bilineni bilmek istemeyi gerektireceğini ileri süren Mu'tezilî Ebû Hâşim'e aittir.<sup>111</sup> Bu görüşteki aşırılık, şüphenin *vacip* ve *ilk vacip* sayılmasıdır. Abdülcebbâr, buna şüphenin bir mana olmadığı, mana olsa da iradî (maksûd ileyh) olmayacağı itirazını yöneltir. Çünkü korkuya temel oluşturduğundan, şüphenin meydana gelişi kaçınılmazdır. Aynı şekilde nazarın aklen vücûbuna gerekçe olan korkunun da doğal olarak ortaya çıktığından korkmak da ilk vacip sayılamaz.<sup>112</sup> Gerçekte, düşünün varlık için şüphe etmemek imkânsız gibidir. Şüphe başlangıç itibarıyla doğal bir hadisedir ve bunun vacip sayılması, tabii bir olaya, tabii olmayan bir mahiyet vermektir. Ancak, kulun seçimi olmaksızın baş göstermekle birlikte, şüphenin devam etmesi, insanın gücü dahilindedir. Çünkü insan, nazarı terk ederse, şüphe de devam eder; düşünme ve inceleme yoluna gittiğinde de şüphe kaybolur.<sup>113</sup> Ayrıca Ebû Hâşim'in bu görüşünün, Allah'tan da şüphe etmeyi içereceğinden, doğru olmadığı ileri sürülür ve küfrü sayıldığı görülür.<sup>114</sup> Ancak, mezkûr görüşün, belki Ebû Hâşim'in düşünme ve araştırmada şüphenin önemini ve metodik şüphenin gereğini vurgulamakta aşırı gitmesinin sonucu olduğunu söylemek daha haklı olacaktır. Yani buradaki şüphe, 'kuşku' değil, 'metodik-iradî şüphe', başka bir ifadeyle, akidelerin hakikatini tahkik ve şüpheyi kaldırma yönünde araştırmaya sevk eden bir endişedir. Bu durumda Ebû Hâşim'in görüşünün küfrü addedilmesine de mahal yoktur.<sup>115</sup> Bununla birlikte onun görüşünü sistematize edemediği görülmektedir. O, insanın şüpheden sonra düşünmeye yetecek ve ilim elde edecek kadar vakit bulursa, artık şüphede kalmasını doğru bulmaz. Bu durumda ona, "İstidlâl ve delilleri talep ederek şüphe içinde olmasını vacip saydığınız süre nedir?" sorusu yöneltilecektir. Şüpheyi bertaraf etmek için belli bir süre tayininin delilsiz olacağını vurgulayan İbn Hazm, karşılaştığı engeller nedeniyle, delilleri öğrenene kadar haftalar, aylar geçen veya aklen tayin edilen bir istidlâl süresi tamamlanmadan şüphe içinde eceli gelen kimselerin durumunu sorar.<sup>116</sup>

Diğer taraftan Ebû Hâşim'in şüphe olmadan düşünmeye yönelmenin, bilineni bilmeye yönelmek olduğunu söylemesi de dikkat çekicidir. Ancak, şüphe eden zihinde de en azından bir kavram vardır. Diğer taraftan tasdiki tahkike yükseltecek şüphe, bir önermeyi sorguladığından kişi, delilleri ve kelâmcıların şüphe diye nitelendirdiği karşı delilleri inceler. Bir şeyi deliliyle bilen başka bir delil talebiyle onu ikinci kez inceleyebilir. Bir şeyi ikinci kez incelemek, ikincinin ona delil olduğunu, delil oluşturma yönünü –ki bu malûm değildir- bilmek içindir... Bunun yararı, delillerin birbirini desteklemesiyle, itminanın artmasıdır.<sup>117</sup> Fikir ile nazarı ayıran Ebû Ya'lâ da insanın ilk önce fikrettiğini, sonra şüphe içinde düşünmekteyken delile baktığını (nazar) belirtir.<sup>118</sup> Bu durumda, şüphe, imanı tahkike sevk eden bir endişe, fikrî bir ilgi olmaktadır. Daha sonra kuşku ve kaygıyla yaşamamak için şüphelerin kalkması gerekir. Bununla

<sup>111</sup> K. Abdülcebbâr, *el-Muhît fi't-Teklîf*, 30-31; Âmidî, a.g.e., I, 29.a-b; Taftazânî, a.g.e., I, 48; Cürcânî, a.g.e., I, 63; İbn Teymiyye, a.g.y.

<sup>112</sup> K. Abdülcebbâr, a.g.e., 30.

<sup>113</sup> Âmidî, a.g.y.; Taftazânî, a.g.y.; Cürcânî, a.g.y.

<sup>114</sup> İbn Hazm, a.g.e., IV, 41; Âmidî, a.g.y.

<sup>115</sup> Şâfîî, H. Mahmûd, *el-Medhal ilâ Dirâseti İlmî'l-Kelâm*, 2. Bsk. Kahire 1411/1991, 141; Atay, Hüseyin, "Bilgi Teorisi", A.Ü.İ.F.D., Sayı XXIX, Ank. 1987, 4.

<sup>116</sup> İbn Hazm, a.g.e., IV, 41-42.

<sup>117</sup> Cürcânî, a.g.e., I, 56; Râzî, Fahrredîn, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, Ank., 1978, 130.

<sup>118</sup> Ebû Ya'lâ, a.g.e., 22 ve 24.

birlikte, şüphe ve bilgisizliğin zaten varolduğu ve bunu ayrıca farz kılmanın gereksiz olduğu da açıktır.<sup>119</sup> Ancak daha fazla tahkik için iradî şüphe, hipotezler ve karşıt-deliller halinde ortaya konabilir. Bununla birlikte, 'Farz olduğu için şüphe ediyorum.' demek doğal olmadığı gibi, şüphe, vacip kavramındaki kesinlik ile de çelişir. Üstelik, Mu'tezile'nin '*el-menzile beyne'l-menzileteyn*' esasına göre, şüphenin vacip sayılması, şüphe etmeyenin mümin sayılmaması demektir.

Şüpheyi imanı tahkikin, delil ve bilgiye ulaşmanın yolu kabul eden bu anlayışın aksine Hıristiyan düşünürler ise, makul olmayan *teslis*, *hulûl*, *kurtuluş* vb. dogmalardan şüpheyi uzaklaştırmak gibi aşılabilir bir sorunla yüzleşmişlerdir. Bu sebeple, Hıristiyan teolojisinde şüpheyle ortaya çıkan çeşitli sorunların yalnız irade ve kalbin fiiliyle aşılması öngörülmekte; zan ve şüphe Hıristiyan imanında aslî bir unsur, bir risk faktörü olarak kalmaktadır.<sup>120</sup> Bunun anlamı, şüphenin iman gereği sayılması, imanda şüphenin rasyonalize edilmesidir. Halbuki iman, Kur'an dilinde, kök itibarıyla korkunun kalkması, emin olmak ve güven vermek anlamlarına gelir. Doğrudan geçişli olduğunda '*âmene*', 'güven verdi' demektir, bundan dolayı Allah'a '*Mü'min*' denilmiştir. Lâzım fiil olarak da 'emniyette olma, emin olma' anlamına gelir.<sup>121</sup> Neticede iman, nefsi güvenliğe sokmaktır ki bu, ancak, itikat ettiğini şüpheye düşmekten emin olacak şekilde bildiğinde olur.<sup>122</sup> Yani şüphe, ancak imana ilgiyle birlikte ya da tahkik sürecinin vasıtası olarak var olur.

Bu açıklamalardan sonra, ilk vacip konusunda geriye üç seçenek kalmaktadır: Marifetullâh, ona ulaştıran nazar ve nazara yönelmek. Çoğu âlime göre, ilk vacip âlemin hudûsunu bilmeye götüren doğru akıl yürütmeye yönelmektir.<sup>123</sup> Taftazânî ve Âmidî gibi âlimlerin açıklamalarına göre, ilk vacip, bi-nefsihi istenen kastedildiğinde marifettir; bi-nefsihi istenmeyen kastedildiğinde ise akıl yürütmeye yönelmektir. Dolayısıyla, akıl yürütmeye yönelmenin vacipliği, mutlak vacibin öncülünün gerekliliğine dayanır.<sup>124</sup>

İlk vacibin nazar olduğunu savunan Abdülcebbar'a göre ise, 'nazara yönelme (kasd)' de 'yönelinene (el-maksûd ileyh)' tâbidir ve kendi başına bir hükmü yoktur. Bununla birlikte, li-nefsihi istenen olmadığı için nazarın da Allah'ı bilmeye tâbi olduğu söylenemez. Çünkü, nazardan alıkonan kimsenin nazara bağlı bilgiyle yükümlü olması yersizken, nazara yönelmekten alıkonduğunda onun nazarla yükümlü olması yerindedir.<sup>125</sup> Bu gerekçelendirmenin son önermesi oldukça tartışmalıdır. Bununla birlikte, kasd, ayrı bir yükümlülük değil, bir yükümlülüğün tabii bir şartıdır. Nitekim, "Allah ibadeti emretmiştir. İbadet ise ancak niyetle geçerli olur, niyet ise '*kasd*'dir."<sup>126</sup> şeklinde bir istidlâl de görülmektedir. Doğrusu, iman gerçekleşmeden akıl yürütmeyi, niyete bağlı bir ibadet saymak, 'devr'e neden olan bir temellendirmedi.

İlk vacibin akıl yürütmenin ilk cüz'ü sayılması ise, kendi başına maksada ulaştırmayan bir cüz'ün de ne şekilde bir istidlâl'e ait olduğu ve cüz'lere ayrılıp ayrılamazlığı sorularını akla getirmektedir.

<sup>119</sup> Bkz. Atay, a.g.m., 5.

<sup>120</sup> Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, İst. 1992, 41, 43; Popkin, a.g.y.

<sup>121</sup> İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn er-Râğib, *el-Müfredât fi Çaribi'l-Kur'an*, İst. 1986, 31.

<sup>122</sup> bkz. Şeyhzâde, a.g.e., 43.

<sup>123</sup> Cüveynî, a.g.e., 25; Fîrûzâbâdî, a.g.e., 109; Beyâdî, a.g.e., 77.

<sup>124</sup> Taftazânî, a.g.e., I, 48; Âmidî, a.g.y. Bkz. K. Abdülcebbar, a.g.e., 31, 33.

<sup>125</sup> K. Abdülcebbar, *el-Muhît fi't-Tevhîd*, 30-31.

<sup>126</sup> Fîrûzâbâdî, a.g.e., 110.

Nazarın vaciplerin ilki olması, tüm diğer vaciplerin aksine hiçbir mükellefin ondan kaçınmaması demektir.<sup>127</sup> Buradaki zamansal ve ereksel bir öncelikten çok epistemolojik bir sıralamadır. Bu bakımdan, Kur'an'da iman veya ibadet emrinin öncelikli oluşu ve düşünmenin buna yönelik (ğâî) bir değer taşıması, yukarıdaki görüşleri yanlışlayan bir yönde değerlendirilmemelidir.

Bu görüşler incelendiğinde şu iki nokta karşımıza çıkacaktır. Birincisi, ilk farzın Allah'ı bilmek olduğu görüşü asgarî düşünce seviyesine aittir<sup>128</sup> ki, burada da nazarın gerekliliği yadsınmaz, ancak, nazarın ilimden sonra geldiği düşüncesi vardır.<sup>129</sup> Bir de "burada ilk vacibden anlaşılan ilk [bi-nefsihî] amaçlanan şeydir."<sup>130</sup> "Bu, taklide dayalı bir inancın tasvibi değildir. Yoksa, İslam düşüncesinde bilgi ve inancın oluşumu için gerekli şartlar gözetilmiştir. İkincisi, insana ilk önce vacip olan görevin düşünme ve nazar oluşu Mantık bakımından doğru iken; Felsefe ve Kelâm yönünden meseleye bakılınca, bireye ilk vacip, Allah'ı bilmeye yönelme; bilgi nazariyesini göz önünde bulundurunca da bu, ilmin başlangıcı olan şüphe etmektir."<sup>131</sup> Ancak dinî hükümler söz konusu olduğunda, spesifik olgular ve psikolojik farklılıklar göz ardı edilerek teklifi gereklilikleri doğrudan epistemolojik gerekliliklere bağlanamaz.

Genel anlamda marifetullâh için akıl yürütmenin gerekliliği noktasında diğer Kelâm ekolleri, Mu'tezile'yle görüş birliği içindedir. Ancak onlarla ayrı düşen farklı gruplar da olmuştur. Bunlardan Haşeviyye akîl incelemeyi bid'at ve haram sayar.<sup>132</sup> Onlar, müteşâbih ayetlerin muhkem ayetlerle te'vil edilmesini reddetmiş ve teşbihe düşmüşlerdir.<sup>133</sup> Doğrusu akıl yürütmeyi reddedince, müteşâbihât olgusu karşısında, teşbih ya da bilinmezlikten başka bir seçenek kalmaz. Marifetin yolunun nefsin arındırılması ve keşf olduğunu ileri süren Sûfiler ise, akıl yürütmenin sakıncalarına dikkat çeker.<sup>134</sup> Oysa, nefsin arındırılması imana ulaştıktan sonradır ve keşf ve ilhamın doğruluğu da yine nazar ve incelemeyle bilinebilir.

#### 4. MUKALLİDİN İMANI

İmanda tahkikin gerekliliği üzerindeki tartışmalar, mukallidin imanının geçerli olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Bu konuda da Kelâm ekolleri arasında olduğu gibi, Mu'tezile'nin kendi içinde de ihtilâflar vardır.

Mu'tezile'den bilgilerin ya da marifetullâhın iktisabı değil, içe doğan ve hemen kanıtlanan zarurî bilgi olduğunu ileri sürenler, otoriteye dayalı imanı reddetmemişlerdir. Onlara göre, zarurî bilgiyle iman eden kimse fıskı bulaşmazsa mü'mindir, fıskı bulaştığında ise fâsık olur.

Mu'tezile'den, Allah'a, kitapları ve rasüllerine ilişkin bilginin tefekkür ve istidlâle bağlı bir iktisap olduğunu düşünenler ise, taklîdî imanı geçersiz saymışlardır. Onlar-

<sup>127</sup> Abdülcebbar, a.g.e., 28.

<sup>128</sup> Atay, a.g.m., 4.

<sup>129</sup> Atay, a.g.m., 2; Hudaî, a.g.y.

<sup>130</sup> Râzî, a.g.e., 136.

<sup>131</sup> Atay, a.g.m., 4-5.

<sup>132</sup> Hudaî, a.g.y.

<sup>133</sup> er-Rassî, a.g.e., 97.

<sup>134</sup> Fuzûlî, Muhammed b. Süleymân el-Bağdâdî, *Matla'u'l-İtikâd fî Ma'rifeti'l-Mebde' ve'l-Meâd*, nşr. Muhammed b. Tavid et-Tancî, Ank. 1962, 11.

dan bazıları, mukallidin, nazar ve istidlâli terk etmekle fâsık olduğunu söylerken, bazıları da onun doğrudan kâfir olduğu görüşündedirler.<sup>135</sup>

Bunların görüşlerini ve ileri sürdükleri argümanları, imanın geçersiz sayıldığı taklidin icmalî mi yoksa tafsilî bir tahkikle mi kalkacağına ilişkin görüşlerle ele alacağız.

#### 1. İcmâlen Tahkik

Bazı âlimler, her meselede inancın aklî istidlâl üzerine kurulu olmasını şart koşmayıp, kişinin önce bir mucizeyi müşahedeye veya tevatürle bildiği birinin sözüne binaen Peygamberin risaletini, sonra onun âlemin hudûsu, Yaratıcı'nın varlığı ve birliğine dair sözünü kabul etmesini yeterli görmüşlerdir.<sup>136</sup>

Mu'tezile'den Rassî'ye göre, marifetullâh, isbât ve nefiyden ibarettir. İsbât Allah'a yakînen iman ve ikrardır. Nefy ise ondan teşbihi kaldırmak, yani tevhiddir. "Tevhid, yaratıcının zâtı, sıfatı ve fiili ile mahlûkun zâtı, sıfatı ve fiilini ayırt etmektir. Bu kesin delil durumunda, kişinin mazur olmadığı, dar anlamda tevhiddir [yani çocuklar da bununla yükümlüdür]. Bulûğ ve aklî olgunluğa erdikten sonra adl(bilgisin)e ulaşmasına imkân veren bir süreyi aşan kimse de mazur olmaz [akıl yürütme yoluyla delili bulmalıdır]."<sup>137</sup>

Aklî olgunluğa ulaşmadan mükellef olunmayacağını kabul eden<sup>138</sup> Kâdî Abdülcebbar da avamın Allah'ı bilme konusunda taklidinin caiz olmadığını belirtir. Ona göre, akıl sahibi mükellef kimselerin bu konuda istidlâlde bulunmaları ve Allah'ı kötülüklerden tenzih etmeleri gerekir. "Onların bunları toplu (icmâlî) olarak bilmeleri, ancak bir şüphe arız olduğunda o şüpheyi giderecek delilleri incelemeleri gerekir. Çünkü, Tevhid, Allah'ın kullarına benzemediğini, adil olduğunu, zulmetmediği, sevap ve ikâbın elinde olduğu, Allah'a itaat ve şükretmek, O'na karşı itaatsizlikten kaçınmak ve elçisini tasdik etmek gerektiği ümmet arasında ihtilâfın olmadığı akılda yerleşik olan bilgilerin toplamıdır."<sup>139</sup>

Mu'tezile'den Nazzâm, İskafî ve Ca'fer b. Harb'e göre de insanın aklına Yaratıcısının cisim olup olmadığı, gözle görülüp görülmediği veya benzeri olup olmadığı ya da yarattıklarını bir yarar sağlamak için mi yarattığı soruları gelirse, bu konularda akıl yürütme ve incelemede bulunması gerekir. Yaratıcısına karşı geldiğinde Yaratıcı'nın ona azap etme ve azabı ebedileştirme hakkı olup olmadığı sorusu aklına gelince de buna kesinlik değilse de imkân vermesi gerekir.<sup>140</sup>

El-Ka'bî, İbn Ayaş ve tüm sonraki Mu'tezilîlere göre akıl sahiplerinden nazar ve istidlâlle yükümlü, nazar erbabı kimseler yanında hakikat ehlini taklitte ve zanla yükümlü olanlar da vardır. Onlar avamdır. Avam anlaşılması kolay başlıca delillere kulak vermekle yükümlüdür, onları anlamaları yeterlidir. Onlar, icmâlî iman sahipleridir, ibareleri açıklamakla yükümlü değildir. Onları kavramadıkları takdirde asla mükellef değildirler. Mükellemlere göre İslam halkının üzerinde ittifak ettiklerinin hepsine inanır ve ihtilâfa girmez, aksine onlardan bu icmâlî bilgilere uyanlara inanır.<sup>141</sup>

<sup>135</sup> Bağdâdî, a.g.y.

<sup>136</sup> Taftazânî, a.g.e., II, 265.

<sup>137</sup> er-Rassî, a.g.e., 99.

<sup>138</sup> K. Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-Teklîf*, 27.

<sup>139</sup> K. Abdülcebbar, "el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn", 252.

<sup>140</sup> Bağdâdî, a.g.e., 256; Şehristânî, *el-Milel*, I, 72.

<sup>141</sup> Taftazânî, a.g.e., II, 266. krş. Gazzâlî, a.g.e., 6.

Bazı âlimler, Eş'arî'nin görüşünün de bu doğrultuda olduğunu kaydeder. Buna göre o, insanın, âlemin varoluşu, Yaratıcısının birliği ve nübüvvetin doğruluğu konularında bazı delillerle hakkı bilmedikçe mü'min ismine müstahak olmayacağını ileri sürmüştür. Ancak, bunu düzgünce ifade edebilmek, karşıt görüştekilerle tartışabilmek ve şüpheleri yanıtlayabilmek şart değildir.<sup>142</sup> Bağdâdî'nin tespitiyle, Eş'arî, mukallidi mü'min diye isimlendirmemişse de ona göre, hakka taklit yoluyla inanan kimse müşrik değildir. İmanla küfr arasında üçüncü bir yer kabul etmediğine bakılırsa, onun kastı, amelleri terkte olduğu gibi mukallidin imanının kemal üzere olmayışı olmalıdır.<sup>143</sup> Ayrıca Eş'arî'nin eserlerinde nazarın doğruluğuna değinirken vacipliğinden söz edilmediği gibi,<sup>144</sup> bazıları dışında Eş'arîlerin nazarında da taklîdî iman geçerlidir.<sup>145</sup>

## 2. Her Konuda Tahkik

Bazı Mu'tezilî kelâmcılar usule ait her konuda tahkiki vacip saymışlardır. Bunlardan bazıları, inancı delil üzerine oluşturma, karşıt görüştekilerle mücadele edebilme, ortaya çıkan müşkülleri çözenin gerektiğini; bunlardan birinde acizlik gösterenlerin mü'min olmadıklarını ileri sürmüşlerdir.<sup>146</sup> Bu grupta yer alan Ebû Hâşim'e göre, kişi İslam dininin tüm rükünlerine ve Ebû Hâşim'in prensiplerinin (usul) hepsine inansa; Onun diğer her prensibinin delilini bilmekle birlikte, tevhid ve adalet prensiplerinden birinin delilini bilmesee kâfirdir, onu taklit eden herkes de kâfirdir.<sup>147</sup>

Delilsiz taklitte inananın kâfir olduğu görüşünün Ebû Hâşim'e nispet edilmesi, onun dışındaki Mu'tezilîlere göre, bu kimsenin kâfir veya mü'min değil, 'el-menzile'de bulunan bir fâsık olduğunu gösterir.<sup>148</sup> Onlar, taklîdî imanı, delillerden çıkan bir bilgiye dayanmaması nedeninden çok, kişiyi tabii olarak fâsık noktasına düşüren vacibi terk sebebiyle geçersiz sayarlar. Yani, taklîdî imanı geçersiz saymaları, nazarın terkinin kişiyi imandan çıkartan büyük günah olduğu doktrinine dayanmaktadır.<sup>149</sup>

Mu'tezile'nin taklîdî imanın geçersiz ve yararsızlığına dair diğer bir delili de böyle bir inancın bir külfet getirmedeği şeklindedir. Meşakkat olsun olmasın insanın sevap ve mükâfata Allah'ın lütfuyla nail olduğunu söyleyen Eş'ariyye ve Mâturîdiyye'nin aksine Mu'tezile'ye göre, sevap meşakkate tahammülün karşılığı olduğundan, itikat ve tasdik delile dayalı olması, fayda vermesinin şartıdır. Çünkü, meşakkat, tasdik kendinde değil, delil üzerinde düşünmekle bilginin oluşması yoluyla tasdike varmaktadır.<sup>150</sup> Dolayısıyla bir külfet içermeyen taklit yoluyla tasdik, yararsızdır. Bu argümana karşı, bilginin iradî biçimde gerçekleşmeyip, ancak imanın ihtiyarî biçimde gerçekleştiği vurgulanır.<sup>151</sup> Halbuki, imanın 'ğaybî' bilişsel bir temeli vardır ve bunda da iradenin devreye girdiği görülür. Ancak, imanın uhrevî karşılığının istidlâl

<sup>142</sup> Bağdâdî, a.g.e., 254. Taftazânî, a.g.e., II, 265; es-Sabûnî, Nüreddîn Ahmed b. Mahmûd, *el-Bidâye ft Usûl'd-Dîn*, nşr. B. Topaloğlu, 5. Bsk., Ank., 1995, 89.

<sup>143</sup> Bağdâdî, a.g.e., 255; Taftazânî, a.g.y.; en-Neseffî, a.g.e., I, 43, Ebû Uzbe, a.g.e., 22-23.

<sup>144</sup> Bkz. Eş'arî, *Kitâbü'l-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyğî ve'l-Bida'*, nşr. M. Maccarty, Beyrut 1953, 9.

<sup>145</sup> Ebû Uzbe, a.g.e., 22. Şeyhzâde, taklîdî imanın yetersizliğini savunanlar arasında Bâkîllânî, Ebû İshâk el-İsferâinî ve Cüveynî'yi sayar. *Nazmu'l-Ferâid*, 42.

<sup>146</sup> Taftazânî, a.g.y.; en-Neseffî, a.g.y.; es-Sabûnî, a.g.y.

<sup>147</sup> Bağdâdî, a.g.y.

<sup>148</sup> en-Neseffî, a.g.y.

<sup>149</sup> Bağdâdî, a.g.y.; en-Neseffî, a.g.y.; Taftazânî, a.g.y.; İzutsu, a.g.e., 120.

<sup>150</sup> en-Neseffî, a.g.e., I, 44, 56. Aynı yaklaşım Mâturîdî'de de görülür. en-Neseffî, a.g.e., I, 39.

<sup>151</sup> İbn Hümâm, a.g.e., 305.

külfetine bağlanması da imanı akli sürece indirgemek ve onun ahlâkî ve varoluşsal değerini düşürmek anlamına gelir.

Yine, mukallitte tasdikini bulunduğu gerçeğine karşı, onun imanının gerçekten varolduğu ama ümitsizlik halindeki iman gibi faydasız olacağı söylenebilir. Mâtürîdî'ye göre, ye's imanının fayda vermeyişi, o anda imanın aslının olmamasıyla değil, kişinin şahidden gâibe istidlâle kadir olmaması; düşünme meşakkatinin bulunmamasıyla sebeplenir. Taftazânî'nin açıklamasında ise ye's imanının fayda vermeyişi, gerçek bir iman olmayıp azabı kaldırmaya yönelik olması ve o anda kulun kendisi hakkında tasarrufta bulunma gücünün kalmamasındandır. Mukallidin imanı ise, Allah'a yaklaşmak içindir ve zor altında kalmaksızın gerçekleşir.<sup>152</sup>

Bu şekilde, düşünme ve istidlâlin imanın geçerliliğinin şartı sayılması, buna yönelip de farklı bir inanca ulaşanların halini sorgulamayı getirmiştir. Bu, Câhız'ın "*Allah bir kimseye ancak gücünün yettiğini yükler.*"<sup>153</sup> ayetiyle akıl yürütmede bulunup hakkı idraktan aciz kalan kimseyi mazur saymasına;<sup>154</sup> Anberî'de olduğu gibi, akliyatta her müctehidin isabetli olduğu görüşüne (*musavvibe*)<sup>155</sup> neden olmuştur. Husn ve kubhun ontolojik gerçekliğiyle epistemolojik gerçekliği arasındaki korelasyona dayanan müsavvibe görüşü, aklın yükümlülüğünü, aklın tek başına ve bağlayıcı sûrette hüküm verme özelliğiyle temellendirmektedir.

İmanda tahkik yükümlülüğü bağlamında dikkati çeken bir görüş de bazı Mu'tezilî âlimlerce ileri sürülen '*aklın eşitliği (müsâvât-ı akl)*'dir. Buna göre, akıl, her bireyde eşit olmak üzere tüm insanlarda ortaktır; kâfirler ve müminler, kesinlikle aynı tür akla sahip olup, bir peygamberle sıradan biri arasında bile fark yoktur.<sup>156</sup> Bu iddianın amacı, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının avam ve havass ayırımından hareketle imanı tahkik konusunda herkesin aynı şekilde yükümlü sayılmayacağı<sup>157</sup> görüşünü reddetmekle ilgili olabilir. Doğrusu, insanların zekâ ve fikrî kapasite bakımından eşit olmadığını görmek zor değildir. Havassın üzerinde düşündüğü konularda onda oluşan şüpheleri kaldırana dek tahkik sürecini tamamlamak noktasında, avamın da şüphe halinde yanıt arama noktasında sorumluluğu olacaktır.

İbn Hazm'ın kaydettiğine göre, Taberî de yedi yaşına varan çocuğa bunların istidlâle dayalı biçimde öğretilmesinin vacip olduğunu; bulûğ çağına ulaşan ve Allah'ı tüm isim ve sıfatlarıyla istidlâl yoluyla bilmeyenin de kâfir olacağını söyler.<sup>158</sup>

Mu'tezile ve nazar olmaksızın tevhide itikadı iman saymayan bir grup Mürcie<sup>159</sup> dışında kelâm ekolleri ise, nazarı imanın geçerlik şartı değil haricî bir yükümlülük olarak değerlendirmektedir. Ehl-i Sünnet'e göre, dinin rükünlerine delillerini bilmeksizin taklitle inanan kişi, eğer bu konularda bir şüphe bulunabileceğine inanır ve 'Onlarda itikadı bozacak bir şüphe ortaya çıkmasından emin değilim.' derse mü'min olmaz. Eğer delilini bilmediği halde hakka inanır ve bununla şüphelerin içinde itikadını bozacak bir şüphe olmadığına da inanırsa bu Eş'arîlerin hakkında ihtilâf ettiği kimsedir.

<sup>152</sup> Taftazânî, a.g.e., II, 264-5

<sup>153</sup> Bakara, 2/286.

<sup>154</sup> Hudaî, a.g.e., 374.

<sup>155</sup> en-Nesefî, a.g.e., I, 35; Hudaî, a.g.e., 375; bkz. Şâtübî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, *el-Muvâfakât fi Usûli's-Şerî'a*, çev. M. Erdoğan, İst. 1990, I, 53-4.

<sup>156</sup> Bkz. en-Nesefî, a.g.y.; Hudaî, a.g.y.; es-Sâbûnî, a.g.e., 18; Beyâdî, a.g.y.; İzutsu, a.g.e., 109.

<sup>157</sup> Bkz. Gazzâlî, a.g.y.

<sup>158</sup> İbn Hazm, a.g.e., IV, 35.

<sup>159</sup> Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn, I, 138.

Onlardan bazıları, o kimsenin mü'min olduğuna hükmetmek gerektiğini söyler. Bu, Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî, Evzâî, İ. Mâlik, Ahmed b. Hanbel, Şâfiî ve Zâhirîlerin görüşüdür. Abdullah b. Said, Hâris el-Muhâsibî, Abdülazîz el-Mekkî, Huseyn b. Fadl el-Becelî, Ebû Abdullah el-Kerâbisî, Ebu'l-Abbâs el-Kalânîsî gibi önde gelen hadis ehli kelâmcıları da bu görüştedir.<sup>160</sup>

İstidlâli terk etmekle günaha düşse de mukallidin imanının geçerli olduğu görüşünde olanlara göre, iman kayıtsız tasdiktir. Dolayısıyla, tasdik delille olup olmasına değil mevcut olup olmamasına bağlıdır.<sup>161</sup> "İstidlâlin amacı da imanda kesinliğin oluşmasıdır ki, kişi kat'î sûrette inandığında vacip yerine gelmiş olur."<sup>162</sup> "Çünkü, maksada ulaştıktan sonra vesilenin yokluğu bir şey ifade etmez."<sup>163</sup>

Ayrıca risaleti ve nübüvveti veren, kâfirlere öncelikle İslam'ın arz edilmesini emretmiştir. İslam arz ve taklit ile sahih olmasaydı, risaletteki hikmet paradoksal olurdu. Rasulü Allah bedevîlerin, sahabe de fethettikleri kentlerdeki avamın korku veya birbirine tâbi olmanın neticesi olan imanlarını kabul etmişlerdir.<sup>164</sup>

Ancak, taklidî imanın geçerliliğine ilişkin çözümleme, mukallidin doğru tanımlanmasına bağlıdır. Din duygusunun insanın fitratına önceden yerleştirilmiş olduğunu kabul edeceksek, bir akıl yürütme sürecini yaşamının da düşünme yeteneğine sahip herkes için vâki olduğunu düşünmek zorundayız. Çünkü, Allah inancı sebebiyle belirir ki, bu Allah inancının tabîi olarak gelişen bir düşünme süreciyle oluşması demektir.

Diğer yandan, taklit yoluyla da olsa bir kimse, İslam'ı ve Kur'an'ı tanımaya başladığında düşünmeye de başlayacak, şüphe olmasa da inandıklarının delillerini, olası şüphelerin yanıtını görecektir. Ancak kimi de Müslüman bir toplumda, Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e aşına olmaksızın İslam'ın hakikat ve Muhammed'in (s) Allah'ın elçisi olduğunu duydukları için, böyle inanırlar ve böyle kalmayı sürdürürler. Bu inancın temelinde de büyüklerine, yakın çevreye ve geleneğe duyulan bağlılık ve güven vardır. Bu, sosyal zekâ ve aklın yön verdiği objektif güven değil, birbirine yakınlık duyan kimselerin (örneğin anneyle çocuk veya arkadaşlar) arasında oluşan duygusallığın ürünü ya da bunalıma girmiş ve güvenecek bir mercii arayan kimsenin bir yerde geliştirdiği sübjektif bir güvendir. Dolayısıyla böylesi bir inançtaki güven unsuru bilgiye değil, tefekkür ve bilgidен uzak olduğu için inanç konusunda son derece dar bir irade alanına sahip bireyin daha çok taklit ettiği muhite ilişkindir. Başka bir dini benimseyen kimseler de çoğunlukla aynı şekilde inanmıştır. Dolayısıyla bu durumda, İslâm'a ya da başka bir dine inanmayı belirleyen daha çok insanın içinde gözünü açtığı muhit olmaktadır. Ancak, en dar şekilde de olsa taklide dayalı inançta da belli bir irade kullanımını vardır. Ama asıl önemli nokta, iman, salih amele motive ettiğinden kişinin inandığı şeyi sorgulamasının kaçınılmaz oluşudur. Bu noktada, akıl yürütmenin önemi de toplumdан alınanları sahih akideyi keşf doğrultusunda tahkik etmek, yanlış inançlardan uzaklaşmaktır. Bu hususta insanın bireysel bir sorumluluğu vardır.

Belirtelim ki, külfet olmadan gerçekleşen bir olayın yükümlülük olması tartışmalıdır. Bu bakımdan herhangi bir külfet içermeyen ve kişiyi hiçbir salih amele motive

<sup>160</sup> Bağdâdî, a.g.e., 254. es-Sâbûnî, a.g.e., 89. Şeyhzâde, a.g.y.

<sup>161</sup> en-Nesefî, a.g.e., I, 38; es-Sâbûnî, a.g.y.

<sup>162</sup> İbn Hümâm, a.g.e., 303.

<sup>163</sup> Taftazânî, a.g.e., II, 266.

<sup>164</sup> İbn Hümâm, a.g.e., 304. Ebû Uzbe, a.g.e., 22-23; Semerkandî, a.g.e., 9. Âmidî, a.g.e., I, 25.b.



etmeyen taklide dayalı kabul iman sayılmaz. Taklide dayalı kabul bireyi salih amele sevk ettiğinde ise birey inancı üzerinde düşünür. Fakat, bir düşünme ve istidlâl sürecine girmeden, bir külfete katlanmadan itikat eden, ancak itikadı kendisini salih amele sevk etmeyen, dünyevî hazlara saplanıp kalmış kimsenin inancı ise sorunludur. Böyle birinin imanı Mâturîdî'ye göre, faydasızdır, sevabı yoktur.<sup>165</sup> Ancak Mâturîdîlerin mukallidin imanını geçerli kabul ettiği görülmektedir.<sup>166</sup>

Taklidî imanın geçerli sayılmaması özellikle de avamın tekfir edilmesi son derece hassas bir problemi; taklidin sınırlarını belirleme problemini gündeme getirmektedir. Kelâmcıların istidlâl anlayışı açısından imanı tahkikin alt sınırının belirlenmesi imkânsız gibidir. Burada inançlara felsefî arka plânlarıyla birlikte itikat etmeyi imanın teşekkülü için bir şart saymak, yine Kur'an'ın emrettiğinden fazlasıyla insanları yükümlü tutmak olacaktır ki bunun mantıklı bir izahı yoktur.

## 5. DEĞERLENDİRME

Aklın tek başına Allah'ı bilebileceği düşüncesinde birleşen Mu'tezile'den çoğunluk, kişinin kalbinde, nazar ve istidlâle yönelen sezgiler bulunduğunu belirtir. Onlardan bazıları, insanda yaratılıştan gelen ve biri Allah'ı bilmeye yönelen iki karşıt hâtırın bulunduğunu söylerken marifetullâhın bedihî olmadığını ortaya koyarlar. Bu açıklama, bir yandan insanda doğuştan bir bilgi olmadığını ama aynı zamanda Allah inancının fitrî olduğunu göstermekte daha başarılıdır. Bunlara göre, akıl 'doğru akıl yürütme'ye imkân verecek olgunluğa ulaştığında, ilâhî mesaj kendisine tebliğ edilmiş de olsa insan akıl yürütme ve imanla yükümlü olur. Onlar, marifetullâhın akılla vacip oluşunu akılla hasıl olmasına, insanda Allah'ı bilmeye yönelik bir sezginin varlığıyla bağlamaktadır.

Allâf, Sümâme b. Eşras ve Câhız gibi âlimlerin bilgilerin a priori olduğu yolundaki marjinal görüşü ise, tüm akıl sahiplerinin eşit biçimde Allah'ı bilmeyip ihtilâfa düşmeleri olgusuyla çelişmektedir. Bunların, zarurî bilgiyle olmazsa insanın imanla mükellef olmayacağı iddiası ise, teklifin külfet içerdiğini düşündüğümüzde temelsizdir.

Marifetullâhın vacipliğinin aklî olduğunu, daha temelde aklî vücûbu kabul etmeyen Eş'arîler ve bazı Mâturîdîler ise, şer'î hükümlerin ancak ilâhî teklifle; va'd ve void olgusuyla ortaya çıktığını vurgulamışlardır. Aklî vücûb konusunda Mu'tezile'nin yaklaşımındaki belirleyici özellik, fiillerin iyilik ve kötülük vasfının bizâtihi değil ilâhî iradeye bağlı olduğunu savunan Eş'ariyye'nin aksine ahlâkî yargılardan teklîfî hükümlere geçmesidir. Çünkü, Mu'tezile'ye göre, akıl, iyilik ve kötülüğü idrak etmekte ve sahibini fiil ya da terkle yükümlü yapmaktadır. Bu anlayış, ilâhî iradeyi de ilzam eden sabit ahlâkî değerlerin olduğu noktasından hareket eder.

Ancak, akıl verili ve sabit bir olgu olmadığından, aklın verdiği hüküm de sabit değildir. Bu nedenle, en temel konularda bile Eş'arîlerin makul gördüğü şeyleri Mu'tezile kesinlikle akla aykırı sayar. Dolayısıyla nassın değerlendirilmesinde, nassın ilk anlamı, lafzî manası akıl yürütmeyi şekillendirebileceği gibi, önceden varılan aklî bir hüküm de nassın te'vilini gerektirebilir. Selefler ilk anlamla akli şekillendirirken, Mu'tezilîler ise akılla manayı şekillendirirler.

Sem'î bir bilgiye sahip olsun olmasın akıl sahibinin sorumluluğunu ortaya koyan Mu'tezile, bunun sonucunda, iman için akıl yürütmeye dayalı olması şartını da

<sup>165</sup> en-Neseffî, a.g.e., I, 40.

<sup>166</sup> Ebû Azebe, a.g.y.; Semerkandî, a.g.e., 9.

ileri sürmüştür. İman akıl sebebiyle vacipse, kuru bir taklide değil akıl yürütmeye dayalı olmalıydı. Onların taklidî imanı geçersiz saymaları, imanın bilgi temeline ulaşmak için bir düşünme süreci ve istidlâlin vacipliği görüşüne bağlıdır. Bununla birlikte, 'Mu'tezile'nin bilinçli ferdin artık ona ihtiyacı olmadığından dinî inancı (religious faith) uzaklaştırdığı'<sup>167</sup> da ileri sürülemez. Mu'tezile dışındaki çoğunluğa göre ise, imanda bilişsel süreç değil iradî süreç-ki bu tasdikdir- asıl ve şarttır.

İmanı tahkikin alt sınırının belirleyen herhangi bir verili kriter olmadığından, mukallidinin imanı, spekülâtif görüşlerin tartışıldığı bir konu olmaktadır. Bu konunun bir ucu, bize göre, iman-amel ilişkisi gibi hassas ve derin bir problemle ilişmektedir. Bu ilişki, hem itikat ederken herhangi bir düşünme ve istidlâl külfetine girmeyen, hem de itikat ettiği halde inancı doğrultusunda herhangi bir külfete girmeyen bir mukallit düşündüğünüzde ortaya çıkar. Bu kişinin doğal bir temayül olarak ve sosyalleşme sürecinin sonucunda ortaya çıkan inancı, gerek bilişsel bakımdan gerekse bilinç açısından; onu salih amele motive edecek kadar kalp fiillerinin gerçekleşmeyişi yönüyle anlamsız ve yararsızdır. Çünkü, bilgi bir bilinç değişimine yol açmadığı sürece iman olamaz.

İtikadî konularda akıl yürütmenin gerekliliğinin Kelâm ilminde bir öğreti olarak yer almasında Mu'tezile'nin önemli bir katkısı olmuştur. Mu'tezile'nin Kelâm ilminde öncü rolü oynayan katkıları, radikal imancılığın gelişmemesini, imanda istidlâlin reddinin marjinal bir tutum olarak dışlanmasını sağlamıştır.

Mu'tezile'nin akılcılığı, akla verdiği değer, tanıdığı imkân, yetki ve ondan dolayı bireye yüklediği sorumlulukla anlaşılmalıdır. Yoksa Mu'tezile'nin akılcılığı, her konuda rasyonel bir görüş ortaya koyduğu şeklinde anlaşılabilir. Onlar, beş esas içinde yer alan el-menzile beyne'l-menziletayn'le iman kavramına rasyonel bMir tanım getirmekte zorlanırlar. Yine onlar, iyiliği emretme ve kötülükten nehyetme konusunda akli yetkilendirmelerine ve ahlâk felsefeleriyle uyumlu açıklamalarına karşın, 'Mihne' olayını da göz önüne alınca, makul bir yaklaşım sergilememişlerdir.<sup>168</sup>

Abdülcebâr bir yana, diğer Mu'tezilîler, akli yetkilendirme, teorik akla verdikleri önem ve yükledikleri sorumluluk dışında, Ehl-i Sünnet'ten çok daha gayr-i makul sonuçlar ortaya koyarlar. Bunun önemli bir nedeni, onların Kelâm ve Felsefe'nin yeni gelişmeye başladığı bir ortamda, orijinal tezler ileri sürmeleri, ancak daha başka tezler ve sentezlerle yanlışlar atılarak marjinal kutuplardan ılımlılığa doğru kendini sistemleştirme noktasına geldiğinde mezhebin gözden düşmesidir. Eş'arîlikten Mu'tezile'ye geçen K. Abdülcebâr'ın ise, birçok konuda yaptığı sentezlerle, seleflerine nispeten daha makul görüşler ortaya koyduğu görülür.

<sup>167</sup> Bkz. Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*, translated by L. Sherrard, P. Sherrard, New York 1993, 122-123.

<sup>168</sup> bkz. Ardoğan, a.g.e., 161.

## MU'TEZİLE'DE BİLGİNİN KAYNAĞI VE DEĞERİ

Kenan YAKUBOĞLU\*

### **SOURCE AND VALUE OF KNOWLEDGE IN MU'TAZILAH**

It's known that knowledge activity of the Muslim philosophers is formed as three fundamental disciplines which is named as Kelam, Philosophy and Mysticism. Among the disciplines in question, Kelam, which takes up the knowledge problem by putting forward a rational perspective and follows a close line to philosophy in this subject, takes an important place in the Islamic sciences system.

It's known that as a sistematic discipline, Kelam science, was developed by the Mu'tazilah scholars. So the basic concepts and definitions put forward about the knowledge problem are used then by Orthodox Kelam scholars.

The Mu'tazilah scholars accepted that the human has senses, ratio and genuine information as three sources of knowledge. The Mu'tazilah scholars expressed that on acquiring knowledge there is no difference between senses, and they emphasized that similarity, difference and opposity states are comprehended with knowledge that acquired by senses. But they also expressed that the senses are not sufficient for comprehension of universals.

The ratio which is seen as an important source of knowledge by Mu'tazilah, proves the truth of knowledge which has certainty. Also they advocated that with the ratio it is possible to reach the knowledge about God, and to make the good-bad distinction.

The fact that the man who lives in a limited time span gets in touch with the past and the future, requires that the information as knowledge is to be accepted as a source of knowledge. This manner of Mu'tazilah who produced important ideas on determining the truth criteria of genuine information, shows the importance of informational knowledge for them. In particular, to preserve the basic principles of Islamic belief, makes necessary to test the Qoran and the fact of the Sunna in accordance with informational knowledge criteria.

Felsefenin temel disiplinlerinden biri olarak kabul edilen bilgi problemi (epistemoloji), ilk çağdan itibaren entelektüel bilme çabalarının kriterini belirleme adına

\* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, keyakub@hotmail.com

bilginin kaynağı, değeri ve bilginin dış dünya gerçekliğini ne ölçüde yansıtabildiği tartışmalarını kapsayan bir disiplin olarak gelişmiştir.<sup>1</sup>

İslam düşüncesinde de bilgi problemi daha çok kelâmcıların ve felsefecilerin tartıştığı bir konu olarak bilinmekle birlikte; İslamî ilimlerin güvenilir bilgi temeline dayandırılması gereği açısından hemen bütün din bilginlerinin yakından ilgilendikleri bir problemdir.

Hız. Muhammed'in (A.S.) vefatından sonra problemlerini dinî metinlere bakarak çözmeye çalışmak durumunda kalan Müslümanların elinde iki referans kaynağı bulunuyordu. Bunlardan biri, bütün Müslümanların tartışmasız kabul ettikleri ve sıkı bir şekilde korunmakta olan Kur'an metni, diğeri de Hız. Peygamber'in 23 yıllık peygamberlik hayatı süresince ortaya koyduğu çözümler, uygulamalar ve sözleri. Ancak, üzerinde ittifakın söz konusu olduğu birinci referans kaynağı olarak Kur'an'ın gündelik problemlerin çözümü konusunda somut öneriler sunmaması ve ayetlerin farklı yorumlara açık olması ikinci kaynak olarak Hız. Peygamber'in sünnetini daha bir önemli hale getirmekteydi. Hız. Peygamber'in, peygamberliği boyunca çeşitli topluluklar içinde yaptığı konuşmalar ve Müslümanlara verdiği öğütler (hadisler) yazılarak muhafaza edilmediği için sadece duyanların akıllarında kaldığı kadarıyla bilinmekteydi. Bu da zaman içinde hangi sözlerin bütünüyle Hız. Peygamber'e ait olduğu ve bunun nasıl bilinebileceği konusunda yöntem tartışmalarını ortaya çıkarmıştır. Bu tartışmalar, özellikle metodoloji (usul) konusunda İslam bilginlerini; bilginin kaynağı olarak kabul edilen *doğru haber* (haber-i sâdik)'in hangi kriterlere dayandırılması gerektiği ve güvenilir bilginin nasıl sağlanacağı problemi üzerinde yoğunlaşmaya yöneltmiştir. Bu problem, kelâm başta olmak üzere fıkıh, hadis, tefsir gibi disiplinlerle ilgilenen bilginler tarafından farklı açılardan ele alınmıştır.

Öte yandan, genişleyen İslam coğrafyası üzerindeki yabancı kültürlerle tanışan Müslümanların, yeni fikir ve kavramlarla İslam kültürünü zenginleştirmek için yoğun bir çaba içine girdikleri ve İslam medeniyetine evrensel bir yorum kazandırmaya çalıştıkları bilinmektedir. Entelektüel etkinliği üstün bir değer olarak gören İslam'ın kutsal kitabı Kur'an'da yaratıcı mutlak varlık Allah'tan sonra en çok vurgunun bilgi kavramına yapıldığı düşünülürse;<sup>2</sup> böyle bir Kitab'ın muhatabı olan Müslümanların kurduğu medeniyetin, kendisinden önceki bilgi birikimini de kullanarak –özellikle X-XIII. Asırlarda- insanlığa büyük kazanımlar sağlaması beklenen bir olgudur.<sup>3</sup>

Müslüman bilginlerin geleneksel bilgi etkinliğinin kelâm, felsefe ve tasavvuf olarak isimlendirilen üç temel perspektif halinde şekillendiği görülmektedir. İnsanî bilme alanlarının üzerinde olabildiğince yoğunlaşarak ortaya konulan söz konusu disiplinlerin her biri kendi açılarından farklı epistemolojiler ortaya koymuşlardır. Dola-

<sup>1</sup> İlk ve Orta Çağ düşüncesinde bilgi mutlak'ın, küllînin, varlığın değişen görünümünün arkasında değişmeyen öz'ünün kavranmasını amaçlıyordu. Grek felsefesi, İslam felsefesi ve Orta Çağ Hıristiyan felsefesi arazlarının (ilînek) varlığından cevher (töz)'in varlığının bilgisine ulaşmanın çabasıydı. Bu çabanın sürdürüldüğü küllî mutlak varlığın bilgisine ulaştıran düşünce disiplininin adı olarak ilk felsefe (felsefe-i ulâ) ya da metafizik, ilimler hiyerarşisinde de en üst sıraya konulmaktaydı. (Geniş bilgi için bak. Ernst von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri*, I, İstanbul-1943; Hilmi Ziya Ülken, *(Bilgi Teorisi) Genel Felsefe Dersleri*, Ankara-1972)

<sup>2</sup> Kur'an-ı Kerim'de akılla ve aklın kullanılmasıyla ilgili ayetlerin sayısını 766'ya kadar çıkarımlar bulunmaktadır. (Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul-1985, s. 87-90)

<sup>3</sup> İslam düşüncesinin ve onun oluşturduğu medeniyetin ilk dört asır içinde çok hızlı bir gelişme seyri izlediği, IV/X. Yüzyılda zirve noktasına ulaştığı belirtilmekte, oryantalistler tarafından bu dönem *İslam Rönesansı* olarak nitelenmektedir. (M. Saim Yeprem, *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar*, I, 68)

yısıyla İslam dünyasındaki epistemoloji anlayışı bu üç disiplinin ortaya koyduğu farklı perspektifler içermektedir. Söz konusu disiplinler içinde bilgi problemini akılcı bir perspektif ortaya koyarak ele alan ve felsefeye yakın bir çizgi izleyen kelâm, İslamî ilimler sistemi içinde önemli bir yere sahiptir.

*Ehl-i nazar, ehl-i bürhân, ehl-i re'y, ehl-i istidlâl, ehl-i kıyâs ve ehl-i te'vîl* gibi isimlerle de anılan kelâm bilginleri, İslam ilimler sistemi içinde akla daha fazla önem verdikleri için akılcı perspektife sahip olarak kabul edilmişler ve zaman zaman da ağır eleştirilere uğramışlardır.<sup>4</sup>

Sistemli bir İslamî ilim anlamında Mu'tezile bilginleri tarafından kurulan ve geliştirilen kelâm disiplini, felsefî fikirlerle beslenen, akla ve mantığa dayalı bir düşünce sistemi olarak kabul edilmektedir.<sup>5</sup> Söz konusu felsefî bağın nedeni kelâm disiplininin Mu'tezile bilginleri tarafından geliştirilmiş olmasına ve onların da felsefe ile ilişki içinde bulunmalarına bağlanmaktadır.<sup>6</sup>

İslam düşüncesinde, özellikle îtikâdî mezhepler tarihinde önemli bir yere sahip bulunan Mu'tezile mezhebinin bu ismi nereden aldığı ve nasıl teşekkül ettiği hususunda farklı görüşler ileri sürülmektedir. Bir çok kaynakta Mu'tezile'nin kurucusu olarak kabul edilen Vâsıl b. Atâ'nın (öl. 131/748); mürtebib-i kebîrenin (büyük günah işleyen) durumu konusunda hocası Hasan-ı Basrî'den farklı görüş ileri sürmesi sonucu hocasının meclisini terk ettiği için "ayrılanlar" anlamında bu isimle nitelendirildikleri belirtilmektedir. Başka bir görüşe göre ise Mu'tezile ismi daha eskilere, Hz. Ali zamanına kadar götürülmekte; o dönemde çıkan anlaşmazlıklarda hiç bir tarafı tutmayan tarafsızların Mu'tezile (tarafsızlar) ismiyle anıldıkları kaydedilmektedir. Hayatının kırk yılını Mu'tezile mezhebi içinde geçiren ve daha sonra Eş'ariyye mezhebinin kurucusu olan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 324/936); Vâsıl b. Atâ'nın mürtebib-i kebîre konusunda icmâ-ı ümmete muhalefet ettiği için bu adla anılmış olduğunu belirtmektedir.<sup>7</sup>

Bütün bu rivayetler Mu'tezile mezhebinin ortaya çıkışı konusunda fikir vermekle beraber hangisinin gerçek neden olduğunu kestirmek oldukça zordur. Ancak bütün bu görüşlerden iki yönlü izlenim edinilebilir: Birincisi, Mu'tezile nitelemesinin bu görüşe bağlı olanlara hasımları tarafından kötüleme amacıyla verilmiş olduğudur. Çünkü ayrılanlar bölünmeye yol açmışlar, birliği bozup ayrı fırka olmuşlardır. İkinci olarak da, alternatif bir siyasal tercihin Mu'tezile okulunun ortaya çıkmasına zemin hazırladığına ilişkin görüştür.<sup>8</sup> Mu'tezile adının yalnız muhalifleri tarafından kullanıldığını kabul etmek pek mümkün değildir. Çünkü bu ismin Mu'tezile bilginleri tarafından da kullanıldığı bilinmektedir.<sup>9</sup> Diğer taraftan, bazı fikirlerinin siyasal olaylardan etkilendiği görülmekle birlikte, siyasal bir alternatfin Mu'tezile disiplininin amacı olarak görülmeyeceği de açıktır.

<sup>4</sup> Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 75 vd., İstanbul-1985.

<sup>5</sup> Süleyman Uludağ, a.g.e. a.y.

<sup>6</sup> Süleyman Uludağ, a.g.e. a.y.

<sup>7</sup> Bu konuda geniş bilgi için bak. Kemal Işık, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara-1967, s. 52-56.

<sup>8</sup> H. Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çev. Hüseyin Hatemi) İstanbul-1986, s. 115.

<sup>9</sup> H. Corbin, a.g.e. ay.

Mu'tezile bilginlerinin kendileri için kullandıkları *ehlü'l-adl ve't-tevhid* tanımlamasında öne çıkan *tevhid* ve *adalet*<sup>10</sup> kavramlarının konjonktürel açıdan önemli olduğu ve Mu'tezile bilginlerinin de bu kavramlara özel olarak vurgu yaptıkları anlaşılmaktadır.

Tevhid konusunda Mu'tezile bilginlerinin ortaya koyduğu bu hassas tavrın konjonktürel açıdan önemli nedenlerinin bulunduğu, *Halku'l-Kur'ân*<sup>11</sup> ve *sıfatlar*<sup>12</sup> konusundaki fikirlerin kendiliğinden ortaya çıkmadığı, İslam'ın tevhid ilkesini Hıristiyanların itirazlarına karşı koruma kaygısından doğduğu ifade edilmektedir. Bilindiği gibi Müslümanlar Hıristiyanları teslis inancından dolayı kâfir olarak nitelemektedirler. Onlar da Arapça biliyorlardı ve Müslümanların karşısına Kur'an'daki Hz. İsa'nın *kelimetullah* oluşunu *kelânullah*'in ezeli oluşuyla karşılaştırıyorlar ve şöyle diyorlardı: "Bizde İsa kelimetullah'tır, sizde de Kur'an logos'tur; yani her ikisi de ezeldir."<sup>13</sup> Dolayısıyla bu konuda Mu'tezile bilginleri tarafından ortaya konulan hassasiyetin kendi içinde oldukça haklı nedenleri olduğu görülmektedir.

Öte yandan Mu'tezile'nin adalet kavramına böylesine önem vermesinin de özellikle iki amaca dayandığı söylenebilir:

Birincisi, Allah'ın mutlak adaleti ve ahlâkî mükemmelliğini her türlü eksiklik şabbesinden uzak tutmak,

İkincisi de insanın dinî, ahlâkî vb. yükümlülük ve sorumluluklarını mantıksal açıdan tutarlı bir zemin üzerine oturtarak insanın, eylemlerinin yegâne sorumlusu olduğu anlayışını pekiştirmek.

Mu'tezile ekolünün rasyonel yaklaşımı, İslam topraklarının genişlediği ve yabancı inanç ve kültürlerle karşı karşıya geldiği ilk yüzyıllarda aşırın-sapkın fikirlere karşı önemli bir savunma mekânizması geliştirmiş; söz konusu argümanlar daha sonra ortaya çıkan *Ehl-i Sünnet* bilginleri tarafından da önemli ölçüde kullanılmıştır.<sup>14</sup>

### **MU'TEZİLE'NİN İSLAM DÜŞÜNCESİNE KATKILARI:**

Hicrî ikinci asrın başlarında ortaya çıkan ve dördüncü asrın sonlarına kadar varlığını koruyan Mu'tezile'nin lehinde ve aleyhinde çok söz söylenmiştir.

Siyasallaşma sürecine girmeden önce bir asra yakın bir süre Mu'tezile'nin fikir sistemini oluşturan ve ürünlerini veren Basra ekolü mensupları, İslam düşüncesine önemli katkılar sağlamışlardır. Abbâsîler döneminde ortaya çıkan isyan hareketlerinin Maniheist, Mazdekçi bânîni anlayışların etkisiyle oluştuğu kaydedilmektedir. İslam

<sup>10</sup> Mu'tezile'nin inanç ilkeleri beş esas üzerinde temellendirilmiştir. Bunlar Tevhid, Adalet, Va'd ve Va'id, el-Menzile beyne'l-Menziletayn, el-Emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-münker. Bu konuda geniş bilgi için bak. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh-i Usûli'l-Hamse*, (nşr. Abdülkerim Osman), Kahire-1965.

<sup>11</sup> Mu'tezile bilginleri, Kur'an'ın yaratılmış olmadığını savunanlara karşı da tevhid ilkesini savunma adına büyük bir tepki göstermişler, ve bu düşünceyi Abbâsî Halifesi Me'mûn döneminde Ahmed b. Hanbel ve diğer selef uleması üzerinde siyasî baskı aracı olarak kullanmışlardır. Söz konusu tartışmalar daha sonraları İmam-ı Eş'arî'nin Kur'an'ın kelâm-ı nefis ve kelâm-ı lafzî yönlerinin bulunduğu şeklinde orta yol önermesiyle makul bir çözüme kavuşturulmuştur. (Mahmut Kaya, *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar*, İstanbul-2002, II, s. 187)

<sup>12</sup> Şüphesiz Mu'tezile bilginleri Allah'ın kadîr (gücü yeten), alim (bilen), basîr (gören) olduğunu kabul ederler. Ancak bu sıfatların Allah'ın zatından bağımsız ve ayrı olduğunu kabul etmezler (ilim, kudret, basar gibi master olarak ifade edilen şekliyle). Eğer ilâhî sıfatlar Allah'ın zatıyla aynı bütünlük içinde kabul edilmezse *birden çok ezeli varlığın* ortaya çıkması tehlikesi doğmaktadır. Dikkat edildiğinde bu yaklaşımın ontolojik açıdan Ehl-i Sünnet inancıyla paralellik taşıdığı, semantik açıdan tevhid ilkesini zedeleyeceği düşüncesiyle böyle bir yoruma gidildiği görülmektedir. (*İslam Düşüncesi Tarihi*, (Kollektif) İstanbul-1990, c. I, s. 237-238.

<sup>13</sup> Mahmut Kaya, *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar*, II, s. 185.

<sup>14</sup> Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul-1981, s. 181.

bilginlerinin reddiye niteliğinde müstakil eserler yazdığı sapkın fikirlere sahip olan Râvendiyeye, Mukannaiyye, Hürremiyye gibi fırkalar bu isyan hareketlerinin dayandığı ideolojileri temsil ederler. Abbâsîlerin yükseliş dönemlerinde resmî bir himaye kazanan Mu'tezile kelâmcılarının bu gibi sapkın fikirlere karşı yoğun bir mücadeleye girdikleri bilinmektedir.<sup>15</sup> Ayrıca Arap yarımadasından, Orta Asya'dan ve diğer İslam beldelelerinden bu bölgeye gelen insanlar, hâkim inanç olan Maniheizm'e karşı Mu'tezile bilginleri tarafından korunabilmişlerdir. Unutulmaması gereken bir nokta da bu dönemlerde Ehl-i Sünnet olarak Mâtürîdîlik ve Eş'arîlik gibi bir inanç sisteminin henüz oluşturulmamış olmasıdır.<sup>16</sup>

İnsaflı olan en muhafazakâr Ehl-i Sünnet bilginleri dahi ilk devir Mu'tezile âlimlerinin İslam inanç esaslarının yerleşmesi ve korunması konusunda önemli hizmetler yaptıklarını teslim etmektedirler. Şâfiî âlimlerinden Ebu'l-Hüseyin el-Malatî (ö. 377/987) onlar hakkında övgü dolu ifadeler kullanarak şöyle der:

Kelâm erbabı onlardır. Cedel metodunu kullanan, makbul olan fikirle yanlış olanı iyi kavrayan ve muarızlarına karşı kesin deliller ve sağlam metotlarla karşı duran onlardır. Akıl metodunu ve nakil ilmini en iyi kullanan ve münazara ederken insaflı davranan yine onlardır.<sup>17</sup>

### MU'TEZİLE'DE BİLGİ PROBLEMİ

Kelâm ilminin sistematik bir disiplin olarak Mu'tezile tarafından geliştirildiğini biliyoruz. Dolayısıyla bilgi problemi konusunda ortaya konulan temel kavramlar ve tanımlar, daha sonraları Sünnî kelâm bilginleri tarafından da benimsenmiştir. O nedenle bilgi konusunda bazı temel kavramların Sünnî kelâm bilginlerinin eserlerine atıf yapılarak belirtilmesi söz konusu ortak kabule de işaret etmektedir.

Kelâm bilginleri genel olarak bilgi sözcüğüne karşılık *ilim*<sup>18</sup> sözcüğünü kullanmışlar ve eserlerinde bilginin kaynağını, *bilgiye ulaştırılan yollar* anlamında *medârikü'l-ülûm* veya *esbâbü'l-ilm* şeklinde ifade etmişlerdir.<sup>19</sup> İlim sözcüğünün anlamına yönelik olarak yapılan tanımlamaların ortak noktaları bulunmakla birlikte farklılıklar içerdiğini de görmekteyiz. Söz konusu farklılıkları iki nedene bağlamamız mümkündür:

Birinci olarak, *ilim* sözcüğünün kapsamının geniş olması nedeniyle yapılan tanımlamaların eksik kaldığı ifade edilebilir .

İkinci olarak da, *ilim* sözcüğünü tanımlayanların, sözcüğün içeriğine yönelik bilinçli bir sınırlama getirdikleri ve böylece bilgi anlayışlarını ortaya koydukları düşünülebilir. Söz konusu tanımlardan birkaç örnek vererek ortak ve farklı olan noktaları belirlemeye çalışalım:

<sup>15</sup> İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, İstanbul-1998, s. 16.

<sup>16</sup> Mahmut Kaya, a.g.e.ay.

<sup>17</sup> Bkz. el-Malatî, *et-Tenbîh*, s. 35-36'dan naklen Bekir Topaloğlu, a.g.e, s. 181.

<sup>18</sup> İlim sözcüğü Arapça a-li-me kökünden türetilmiş mastar/isimdir. Sözlük anlamı bilmek, anlamak, kavramak, haber vermek, zannetmek, kesin olarak bilmek anlamlarına gelir. Cehlin (bilgisizliğin) karşıtı olan bu sözcüğün çoğulu *ulûm* şeklinde kullanılmaktadır. (İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. I-IV, Beyrut-Tarihsiz, a-l-m, md.)

<sup>19</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, (nşr. Fethullah Huleyf) İstanbul-1979, s. 7; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, İstanbul-1309, s. 6-7, İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara-1981, s. 33.

"İlim, iki farklı şeyi birbirinden ayırmaya yarayan nitelik; gerçeğe uygun kesin bilgi sağlayan şeydir."<sup>20</sup> Bu tanımda ilmin iki farklı nesneyi birbirinden ayırma ve gerçeğe uygun kesin bilgi elde etme imkanı sağladığı vurgulanmaktadır.

Başka bir tanımlamada; düşünce, gözlem ve deney yoluyla ulaşılan tüm bilgiler; bilgiye ulaştıran deliller ve delillerin kendileri de ilim olarak kabul edilmektedir.<sup>21</sup> Akıl, gözlem ve deney yoluyla ulaşılan tüm bilgilerin ilim kapsamı içine alınması birinci tanıma göre daha geniş bir tanımlamadır. Çünkü burada birinci tanıma ek olarak kesin olmayan bilgiler, delillerle bilinen şeyler ve delillerin kendisi de ilim olarak ifade edilmektedir.

Mütercim Âsım'ın tarifine göre ise ilim; imkân ölçüsünde bir amaca göre, konular üzerinde işlem yapabilme kudreti kazandıran bir melekedir.<sup>22</sup>

Görüldüğü gibi bu tanımlamalar Kelâm bilginlerinin ilim kavramına farklı anlamlar yüklediğini göstermektedir.

Bilginin (ilim) tanımı konusunda klâsik dönem İslam kelâmcılarının yaşadığı bu problem günümüzde de devam etmekte, Çağdaş felsefenin önemli bir disiplini olarak bilgi problemi (epistemoloji) üzerindeki tartışmalar sürmektedir.<sup>23</sup>

Kelâm bilginleri genel anlamda bilgiyi ontolojik açıdan *mutlak (kadim) bilgi* ve *sonradan elde edilen (hadis) bilgi* olarak ikiye ayırmaktadırlar.<sup>24</sup> Mutlak bilgi, küllîler alanını kapsayan Tanrı'nın bilgisidir. Bu bilgi tüm varlıkları kuşatan bir bilgi olarak diğer bilgi türlerinden tamamen farklıdır. Mutlak bilgi türünün içeriğine yönelik kesin bir tanımlama yapmamız mümkün değildir. Çünkü bu bilginin alanı bizim kavrayışımızın dışında kalan bir alandır; dolayısıyla zaman ve mekân kavramları da bu bilgiyi sınırlayamaz.

### İNSAN BİLGİSİNİN KAYNAĞI VE DEĞERİ :

Ontolojik açıdan yapılan bilgi tasnifinde, zorunlu bilgiler ve sonradan kazanılmış bilgiler olmak üzere genel olarak iki tür bilgi olduğu belirtilmekte ve insanların elde etmiş oldukları tüm bilgiler, sonradan elde edilen (hadis) bilgi grubuna dahil edilmektedir. Bunlar da *zorunlu bilgiler* ve *kazanılan bilgiler* olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.<sup>25</sup>

Kelâm bilginleri genel olarak insanın bilgiye ulaşmasının üç farklı yolla gerçekleşebileceğini ifade etmektedirler. Bunlar, *duyular* (beş duyu/havâss-ı selîme), *akıl* ve *doğru haber* (haber-i sâdik)'dir. Bilgi vasıtaları olarak bu belirleme genel olarak bütün bilginler tarafından benimsenmekle birlikte, doğru bilginin kriterleri konusunda farklılıkların ortaya çıktığı ve bu farklılıkların İslam düşüncesindeki farklı ekolleri oluşturduğu görülmektedir. Mu'tezile disiplininin duyu, akıl ve haber bilgisine ilişkin değerlendirmeleri ve bu konuda ortaya koyduğu kriterler doğal olarak onların inanç esaslarının şekillenmesinde de belirleyici rol oynamaktadır.

<sup>20</sup> Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Ta'rifât*, İstanbul-1308, s. 71, İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât*, Mısır-1970 s. 513.

<sup>21</sup> Tehânevî, Muhammed b. Ali İbnü'l-Kâdî, *Keşşâfü Istilâhâtî'l-Fünûn*, c. I-III, Kalküta-1862, s. 1055 vd.

<sup>22</sup> Mütercim Âsım, *Kamus Tercümesi*, c. IV, s. 410.

<sup>23</sup> H. Z. Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, s. 47 vd.

<sup>24</sup> Bâkîllânî, Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 6, Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 16, Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 71.

<sup>25</sup> Bu konunun ayrıntısı rasyonel bilginin açıklanması sırasında ele alınacaktır.



**DUYU İLE ELDE EDİLEN BİLGİ VE DEĞERİ :**

Duyu organlarının sağlam bilgi vasıtaları olduğunu ifade eden kelâm bilginleri, ancak sağlam duyuların doğru bilgiye ulaştıracağını da belirtmektedirler. Gerek Ehl-i Sünnet, gerekse Mu'tezile bilginleri sağlam duyuların insanı kesin bilgiye ulaştıracağını ifade etmişlerdir.<sup>26</sup> Mu'tezile bilgini Abbâd b. Süleymân (öl. 250/863) ise beş duyuya ilâve olarak acı ve hazzı da duyu verisi olarak görmekte ve bilgi aracı olarak nitelemektedir. Fakat bu görüşe farklı açılardan itirazlar ileri sürülmüş, insanın acı ve hazzı fizikî nedenler yanında manevî nedenlerle de yaşayabileceği belirtilerek bunların insana ilişkin özel ve öznel bir algı olduğu belirtilmiştir.<sup>27</sup>

Mu'tezile bilginleri bilgi sağlama bakımından duyular arasında bir fark bulunmadığını belirtmişler, duyularla idrak edilen şeylerin kavranmasında ayırdedici unsurları benzerler, farklılar ve zıtlar olarak kabul etmişlerdir.<sup>28</sup>

İslam filozofu ve Kelâm bilgini Fahreddîn Râzî (öl. 606/1210), duyularla elde edilen bilginin ve aklî bilginin değeri konusunda bilginlerin görüş ayrılığına düştüklerini dile getirerek bu hususta dört ayrı gruptan söz etmektedir. Kelâmcıların ve filozofların oluşturduğu bu grupları şu şekilde sıralamaktadır;

Birinci grup, duyularla elde edilen bilgileri ve akılla bilinen açık seçik bilgileri kabul edenlerdir. Bu görüşü benimseyenler çoğunluktadır ve kelâmcılar bu gruptandır.

İkinci grup, yalnız duyularla elde edilen bilgilere kuşkuyla yaklaşanlardır. Bunlar Platon, Aristoteles, gibi eski Yunan filozoflarından başlayıp Batlamyus, Calinus'la devam eder. Onlara göre duyularla elde edilen bilgiler değil akıl yoluyla elde edilen bilgiler kesin ve doğru bilgilerdir. Çünkü duyular bizi dış dünyanın kavranması konusunda yanlıbdır. Örneğin göz üzüm tanesini suda erik kadar görür, bazen bir nesne birden fazla görülebileceği gibi, bazen de birden fazla nesne tek olarak görülebilir. Bütün bunlar duyuların insanı yanlıbdır olduğunu göstermektedir.<sup>29</sup>

Külfiler konusunda da duyular yetersiz kalmaktadır. Duyu ancak bir bütünü ve tek tek nesnelere kavrayabilir; fakat büyüklük niteliği duyu ile kavranamaz. Varlıklar dünyasında bütünlükten ve parçalardan oluşan şeyler duyularla kavranırsa bile, her bütünün kendi parçasından büyük olması kuralını duyu kavrayamaz; çünkü bu bir akıl yürütmedir.<sup>30</sup>

Üçüncü grup, duyuya ait bilgileri kabul edip akıl yoluyla kazanılan bilgileri kuşkuyla karşılarlar. Bunlar aklın ancak duyularla kazanılan bilgileri kavrayabildiğini kabul ederler. O nedenle "bir duyusunu kaybeden bir bilgi kaynağını kaybetmiştir" demişlerdir.<sup>31</sup>

Dördüncü grup, duyularla elde edilen bilgilerin ve akıl yoluyla kazanılan bilgilerin gerçekliğini kabul etmeyen Sofistlerdir. Bunlar, Akılcıların (Rationalism) ve Duyumcuların (Sensualism), birbirlerine karşı ortaya koydukları kuşkucu yaklaşımlara dikkat çekerek, gerçeklik bilgisi konusunda tamamen kuşkucu bir noktaya ulaşmışlar ve genel geçer bir doğru bilginin bulunmadığını ileri sürmüşlerdir.

<sup>26</sup> Kâdî Abdülcebâr, Ebu'l-Hüseyn el-Mu'tezilî, *el-Muğni fî Evvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, (nşr. Muhammed el-Hudârî) Mısır-1962, c. 17, s. 357, İzmirli, a.g.e., s. 33.

<sup>27</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (çev. Ş. Gölcük), İstanbul-1988, s. 13.

<sup>28</sup> A. S. Tritton, *Muslim Theology*, (trc. Mehmet Dağ), s. 89.

<sup>29</sup> Râzî, *el-Muhassal*, (çev. Hüseyin Atay), s. 19.

<sup>30</sup> Râzî, a.g.e., s. 21 vd.

<sup>31</sup> Râzî, a.g.e., ay.

Görüldüğü gibi bütün bu tartışmalar, doğru bilgiye ulaşma konusunda filozofların ve kelâm bilginlerinin farklı yaklaşımlarını sergilemektedir. Sözü edilen bu tartışmalar felsefenin problemleri olarak görülse de Özellikle Gazâlî'den (öl. 505/1111) sonra kelâm bilginleri tarafından da yoğun olarak ele alınmış, hatta kelâm kitaplarının önemli bir kısmını işgal etmeye başlamışlardır.

## AKIL

İnsanî varoluşun ontolojik ayrıcalığını belirleyen unsur olarak akıl kavramına ilişkin tanımlama ve değerlendirmelerin oldukça geniş bir yekûn teşkil ettiği açıktır. Dolayısıyla bu konudaki tüm değerlendirmelere atıfta bulunarak akıl tanımlaması ve akıl bilgisine ilişkin değerlendirme yapmak mümkün değildir. O nedenle biz akıl kavramına ilişkin birkaç kısa tanımlamadan sonra Mu'tezile açısından aklın ve akıl bilgisinin nasıl değerlendirildiğini belirtmeye çalışacağız.

İlim ve idrak anlamlarına da gelen *akıl*<sup>32</sup> sözcüğü; insanın nesnelere ilişkin nitelik ve nicelikleri kavramasını sağlayan bir kuvvettir.<sup>33</sup> Başka bir tanımlamada duyularla olan ilişkisi ifade edilerek, akıl; dış dünyaya ait bilinmeyen şeyleri, duyular yoluyla idrak eden soyut bir cevher/töz olarak belirtilmiştir.<sup>34</sup>

Kelâm bilginlerine göre, akıl yoluyla elde edilen bilgiler iki kısma ayrılır:

a. Zorunlu bilgi: Duyularla elde edilen bilgiler gibi ön delile ihtiyaç göstermeyen bilgiler ve aklın kategorileri içinde kalan bilgiler. Bir bütünün kendi parçasından büyük olduğunun bilinmesi, insanın kendi varlığını bilmesi gibi.<sup>35</sup>

Mu'tezile bilginlerinden Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1025), zorunlu bilgiyi içerik yönünden üç kısma ayırmaktadır.

Birincisi; başlangıçta bizde bulunan bilgi. Kendi varlığımızın bilgisine sahip olmamız gibi,.

İkincisi; idrak yoluyla elde edilen bilgi. Bir şeyin durumu hakkında gözlem yoluyla bilgi sahibi olmak gibi.

Üçüncüsü; idrak dışında kalan, fakat mütevâtir haberle bilinen şeyler. Allah'ın bizi yarattığı konusundaki kesin bilgiye sahip olmamız gibi.<sup>36</sup>

b. Delil yoluyla elde edilen bilgi: Delil, bir bilginin doğruluğunu ispatlamak için ileri sürülen kanıttır. Dış dünyadaki nesnelere sonradan meydana geldiklerini ve yaratılmış olduklarını bilmek bir takım delillere başvurmak suretiyle anlaşılır.<sup>37</sup>

Bir şeyin doğruluğunu ya da yanlışlığını akılla belirleyebilmek için kanıtla başvurulur. Kanıtlar doğrulayıcı nitelikte ise yanlış olma olasılığı; kanıtlar yanlış olduğunu gösteriyorsa, o zaman da doğru olma olasılığı ortadan kalkar. Bir şeyin ezeli mi, sonradan mı olduğunu bilmemiz konusunda eğer sonradan olduğu kanıtlanırsa ezeli olma olasılığı ortadan kalkar. Aynı şekilde ezeli olduğu kanıtlanırsa, sonradan olduğu düşüncesi anlamını yitirir.<sup>38</sup>

<sup>32</sup> Akıl sözcüğü Arapça a.k.l kökünden türemiş bir isimdir. Kötü şeylerden alıkoyma, tutma, tehlikeye düşmekten kurtarma demektir. Akıl sözcüğü ayrıca anlamak, idrak etmek, bir yere sığınmak, kan bedeli ve diyet manalarına da gelir. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, a.k.l md.

<sup>33</sup> Mütercim Âsım, a.g.e., c. III, s. 1446 vd.; İsfahânî, *Müfredât*, s. 511.

<sup>34</sup> Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 70.

<sup>35</sup> Cürcânî, a.g.e., s. 71.

<sup>36</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 50.

<sup>37</sup> Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 8.

<sup>38</sup> Bâkılânî, a.g.e., s. 11.

Klasik mantığın kabul ettiği üç çeşit kanıtlama yöntemi kelâm bilginleri tarafından da -özellikle Gazâlî'den sonra- yaygın olarak kabul edilmiştir. Bunlar; tümdengelim (dedüksiyon/ta'âlî), tümevarım (endüksiyon/istikrâ) ve benzetme (analoji/temsîl) yöntemleridir. Bilindiği gibi Gazâlî mantık ilminin İslamî ilimlerin mukaddimesi olarak bilinmesi gereğini vurgulamış, bu tavrıyla da oldukça farklı tepkiler almıştır. Ona göre mantık ilmi, doğru tanım ve kıyası yanlış kıyas ve tanımdan ayıran yasa olup, kesinlik ifade eden bilgileri kesinlik ifade etmeyen bilgilerden ayıran bir bilimdir. Mantık ilmi diğer bütün bilimlerin ölçüsü ve kriteri konumundadır. Terazide tartılmayan bir şeyin ağır olanı hafif olanından, kârı zararından ayırt edilemez.<sup>39</sup>

### AKIL-İNANÇ İLİŞKİSİ

Mu'tezile bilginleri akılcılığa önem verdiklerinden çoğunlukla Tanrı'nın bilgisine akıl yoluyla ulaşabileceği görüşünü benimsemişlerdir.<sup>40</sup> Hatta bu düşüncelerine iyilik ve kötülüğün akıl yoluyla bilinebileceği iddialarını da ekleyebiliriz.<sup>41</sup> İnsanların akıl yürüterek, kendini ve içinde yaşadığı evreni düşünmek suretiyle bir yaratıcının varlığı bilgisine ulaşmasının zorunlu bir sonuç olduğunu kabul eden Mu'tezile bilginlerinden bazılarına göre, olgunluk çağına ulaşan bir insan akı ile Allah'ı bulamamışsa, öyle bir insan sorumlu değildir yani akıllı sayılmaz. Ölüncü de hayvanlar gibi toprak olur Cennet veya Cehennem'den birine gitmez.<sup>42</sup> Onlara göre insan kendi varlığının bilincine ulaşınca, kendisini yaratan ve rızıklandıran bir yaratıcı varlığın bilgisine ulaşması gerekir. Bu, gözlem ve akıl yürütmeyle ulaşılan bir bilgidir. İnsan başkalarından işiterek de Allah'ı bilebilir. Fakat bu bilginin bazı Mu'tezile bilginlerine göre hiçbir değeri yoktur, hatta bu bilgi iman için yeterli değildir ve küfürle aynı seviyededir.<sup>43</sup>

İslam düşüncesinde kelâm ekolleri içinde akılcı bir akım olarak bilinen Mu'tezile'nin bu eğiliminin gerekçeleri konusunda çeşitli fikirler öne sürülmektedir. Mu'tezile'nin akıllı fazla önemsemesi konusunda öne sürülen görüşler üç noktada yoğunlaşmaktadır.<sup>44</sup>

a. Mu'tezile adıyla bilinen düşüncenin doğup geliştiği coğrafya genellikle eski medeniyet ve kültürlerin kaynaştığı Irak ve Fars bölgeleri olduğundan, bu medeniyet ve kültürlerin etkisiyle rasyonel bir nitelik kazanmış olabilir.

b. Mu'tezile bilginlerinin çoğunun Arap soyundan olmayan kişiler olması onların dinî düşünce konusunda dogmatik anlayıştan uzak; daha akılcı bir çizgide entelektüel bir çaba ortaya koymalarını kolaylaştırmıştır.

c. Yahudi, Hıristiyan kültürü ve felsefî düşünce ile yakın ilişkilerinin bulunması, bazı felsefî fikirlerin ve metotların Mu'tezile bilginleri tarafından da benimsenip kullanılmasına yol açmıştır.<sup>45</sup>

<sup>39</sup> Gazâlî, *Makâsîd el-Felâsife*, (çev. Cemaleddin Erdemci), Ankara-2002, s. 43.

<sup>40</sup> Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihâl*, Beyrut-1395, c. I, s. 61 vd.

<sup>41</sup> Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, s. 80.

<sup>42</sup> Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne mensup olan Sümâme b. Eş'as en-Numeyrî (öl. 213/828) bu görüşü öne sürmektedir. Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, s. 80.

<sup>43</sup> A. S. Tritton, *Muslim Theology*, s. 94, Kemal Işık, a.g.e., s. 80 vd.

<sup>44</sup> Muhammed Ebû Zehra, *İslam'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, (çev: Hasan Karakaya, Kerim AYTEKİN) İstanbul 1983, s. 160 vd.

<sup>45</sup> M. Ebû Zehra, a.g.e., s. 160 vd.

### AKIL YOLUYLA ELDE EDİLEN BİLGİNİN DEĞERİ

Yaratıcı varlığın bilgisine ve insanların peygamberlere muhtaç olduğuna; akıl sahibi olan herkesin ulaşması gerektiğini savunan Mu'tezile bilginleri genel olarak insanları akıl yönünden iki kısma ayırırlar:

1. Tevhidi bilenler; akıl yoluyla kanıtlar bulmak suretiyle Allah'ın bilgisine ulaşanlar.

2. Tevhidi bilmeyenler; akıl yoluyla Allah'ın bilgisine ulaşamamış olan cahiller. Bu gruba girenlerin akıl yönünden de eksik kabul edildikleri, hatta emir ve yasaklarından sorumlu (mükellef) olarak görülmedikleri belirtilmektedir.<sup>46</sup>

Mu'tezile bilginlerinden Câhız (öl. 255/868), akilla sorgulanmayan hiçbir bilginin kesinlik taşımayacağını ileri sürerek, her şeyin neden ve niçinini aramanın insana ait bir özellik olduğunu belirtmektedir.<sup>47</sup> Câhız, bütün bilgilerin insana ait olduğunu ve insanın eseri olduğunu ifade eder. İnsan her türlü bilgiye kendi çabası ile ulaşır. Bilmek önce bir soruyla başlar; sonra o soru üzerinde düşünülür ve araştırma yapılır ve üçüncü aşamada ise bilgiye ulaşılır.<sup>48</sup> Bu akılcı yöntem Mu'tezile bilginlerini, dinî metinleri yorumlamada farklı çizgiye yerleştirmiş olduğu gibi insanın davranışlarını yorumlamada da tamamen farklı anlayışa yöneltmiştir. Onlar, yaptıklarından tümüyle sorumlu tutabilmek için insanları tamamen özgür kabul etmek gerektiği noktasından hareketle. İnsanı kendi fiillerinin yaratıcısı olarak kabul etmişlerdir. Allah insana bilgi elde etme ve iyiyi kötüden ayırma yeteneği vermiştir. Bu yetenek ve güç ile insan doğru bilgiye ve iyiye ulaşmak durumundadır.

Mu'tezile bilginlerinin çoğunluğu aklın sınırları dışında kalan ahiret hayatı ile ilgili konuların akıl yoluyla bilinmeyeceğini, bunun için de peygamberlerin gerekli olduğunu belirtmektedirler. Örneğin akıl bize günahların affedileceğini söylemez; bu ancak peygamberin haber vermesiyle bilinebilir.<sup>49</sup>

Akl ve duyuyla elde edilen bilginin yöntemi ve değeri konusunda İslam kelâmcıları arasında büyük bir farklılık görülmez. Mu'tezile'nin yukarıda belirttiğimiz bazı farklı düşünceleri akılcı yaklaşımlarının biraz daha belirgin olması dolayısıyla daha net ifadeler kullanmalarından kaynaklanmaktadır.

Mu'tezile ekolünün akılcı yaklaşımının doğurduğu farklı çizgi aklın sınırları dışında kalan bilgilerin doğruluğu konusunda ortaya koydukları kriterlerde kendini göstermektedir. Aklın sınırları dışında kalan ve dinin metafizik varlık alanına inanç esaslarının bilgisine ulaştığımız doğru haber (haber-i sâdık) nasıl olmalıdır? Bir haberi doğru/inanılır saymamızı gerekli kılan şartlar nelerdir?

*Haber Bilgisi (Doğru Haber /Haber-i Sâdık):*

İnsan varlığının en temel problemlerinin kökeni akıllı ve fakat fânî bir varlık oluşundan dolayıdır. Ontolojik olarak sınırlı bir zaman ve mekân içine sıkıştırılmış olan insanın zihinsel anlamda sonsuzluk kavramıyla ilişkili olması bu paradoksu önemli bir problem olarak insanın önüne çıkarmaktadır. Kaçınılmaz olan ölüm kâbusu insan için tecrübe edilerek kendi türlerine aktarabileceği bir olgu değildir. Bilgi nesnesi olmayan böylesi metafizik konularla ilgili olarak yegâne sığınma alanı din ve inançtır. Bu da

<sup>46</sup> Neşet Çağatay-İ. Agâh Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 109.

<sup>47</sup> Kemal Işık, a.g.e., s. 80 vd.

<sup>48</sup> A. S. Tritton, *Muslim Theology*, s. 89.

<sup>49</sup> Neşet Çağatay-İ. Agâh Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 104.

yaratıcı varlık hakkında ve insanın fizik varlığını aşan konularda vahiy bilgisini, ya da haber bilgisini (haber-i sâdik) öne çıkarmaktadır.<sup>50</sup>

Arapça h.b.r kökünden türemiş olan haber sözcüğü bilmek, içyüzünü bildiği bir şeyi duyurmak anlamına gelir.<sup>51</sup> Mütercim Âsım'a göre haber sözcüğü hadis anlamına da gelmektedir. Nakledilen ve haber verilen söz/bilgi olarak da tanımlanan sözcük, bir sözün veya bilginin haberci tarafından olduğu gibi aktarılması şeklinde tarif edilmiştir.<sup>52</sup>

Kelâm bilginleri ise haberi doğru ve yanlış olma olasılığı bulunan söz olarak tanımlamışlardır.

Bu konuda oldukça detaylı değerlendirme Mu'tezile bilginleri tarafından yapılmıştır. Çünkü Mu'tezile'nin akılcı yaklaşımı ve bu yaklaşımın kendilerini Ehl-i Sünnet çizgisinden farklı bir konuma getiren inanç ilkeleri -aşağıda görüleceği gibi- büyük ölçüde haber bilgisi konusundaki görüşlerinden kaynaklanmaktadır.

Kâdî Abdülcebâr (öl. 415/1025), haber kavramının doğruluk ve yanlışlık olasılığı bulunduğundan hareketle üç çeşit haber olduğunu belirtmektedir:

- a. Doğruluğu bilinenler,
- b. Yanlışlığı bilinenler,
- c. Doğru ya da yanlış olduğu bilinmeyenler.<sup>53</sup>

a. Doğruluğu bilinen haberler de iki kısma ayrılmaktadır: Birincisi, doğruluğu zorunlu olarak bilinen haberlerdir. Mütevâtir haberler bu tür haberler grubuna girer. Peygamber'in (A.S.) haber verdiği namaz, zekâtın verilmesi, hac ibadeti gibi farz ibadetler bu tür haberlerdendir.<sup>54</sup> İkincisi de, doğruluğu delillerle bilinen haberlerdir. Allah'ın birliğine, adaletine dair verilen haberler bu türdendir.<sup>55</sup>

b. Yanlışlığı bilinen haberler de kendi içinde iki kısma ayrılırlar: Birincisi, yanlış olduğu zorunlu olarak bilinen haberler. Gök (sema) bizim altımızda, yer (arz) bizim üstümüzdedir gibi, aklın apaçık bilgisine ters düşen haberler bu türdendir. İkincisi de yanlışlığı delillerle bilinen haberlerdir. Cebriyye<sup>56</sup>, Müşebbihe<sup>57</sup> gibi ekollerin; Tanrı'ya cisim ve benzetme iddiaları ya da insanların bütün eylemlerini zorlama ile yaptığı gibi sapık fikirleri bu tür haberlerdendir. Bunlar açık ayetlere ve akli delillere aykırı düşüncülerinden gerçek olmadıkları kanıtlanan haberlerdir.

<sup>50</sup> Felsefenin bilgiyi özne-nesne ilişkisi olarak tanımladığı modern batı felsefesinde *haber bilgisi* gibi bir konunun epistemolojik bir tartışma içinde yer almadığını görüyoruz. Bu durum hem vahiy bilgisini göz ardı etme anlamına gelmekte, hem de kitlelerin yapay bilgilerle ve iletişim teknolojinin imkânlarıyla yönlendirildiği dünyamızda bilginin doğruluğunun kriterlerinin araştırılması konusunun göz ardı edilmesine neden olmaktadır. Müslüman entelektüellerin bu konuda tıpkı yaratıcının kendilerini uyardığı (*Size bir fâsik haber getirdiğinde onu araştırın*) gibi, modern dünyanın uyutulmakta olan insanlarını uyarması ve *haber bilgisinin* fizik ve metafizik varlık alanına ilişkin olarak yeniden temellendirilmesini sağlayacak teorik perspektifler geliştirmeleri gerekmektedir.

<sup>51</sup> İbn Manzûr, a.g.e., h.b.r md.

<sup>52</sup> İbn Manzûr, a.g.e., h.b.r md.; Tehânevî, a.g.e., s. 410; Isfahânî, *Müfredât*, s. 46.

<sup>53</sup> Kâdî Abdülcebâr, Şerh, s. 768.

<sup>54</sup> Kâdî Abdülcebâr, Şerh, s. 768 vd.

<sup>55</sup> Kâdî Abdülcebâr, Şerh, a.y.

<sup>56</sup> Cebriyye: İnsanın hiçbir şekilde hür irade ve eylem gücüne sahip bulunmadığı, yalnızca ilâhî emirlere -kaderinin Tanrı tarafından belirlendiği şekilde- uymak zorunda olduğunu iddia eden ekol. (S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*)

<sup>57</sup> Müşebbihe: Allah'a sıfat izafe ederken aşırı giderek benzetmeler yapan, Kur'an'da geçen bazı ayetlerdeki "Allah'ın eli" gibi ifadeleri benzetmelerle ifade etmek suretiyle cisim ve mekân anlayışı içinde bir Allah inancını benimseyen ekol. (S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*)

c. Doğruluğu ve yanlışlığı bilinmeyen haberler: Doğruluğu ve yanlışlığı konusunda kesin bir kanıt bulunmayan haberlerdir. Tek kişinin bildirdiği haberler bu gruba girer. Bu tür haberler akla ve dinin genel ilkelerine uygun düşünüyorsa, Müslümanlar o haberlere göre davranışlarını düzenlerler. Ancak bu türden haberler zan ifade ettiğinden Mu'tezile'ye göre inançlar konusunda bağlayıcılığı yoktur. Çünkü onlara göre Müslümanlar inançlarını doğruluğu kesin olarak bilinen bilgiler dışında hiçbir bilgiye dayandıramazlar.<sup>58</sup>

Bu durumda dinî açıdan Müslümanların inanç esasları ancak tamamen doğru ve kesin bilgiler içeren haberlere dayandırılabilir. O nedenle Mu'tezile bilginleri açısından doğru haber (haber-i sâdik) kavramının ne anlama geldiğinin tam olarak açıklığa kavuşturulması zorunludur.

Kelâm bilginleri doğru haber kavramını, gerçeğe uygun söz/bilgi olarak tanımlamışlar ve iki tür doğru haber olduğunu kabul etmişlerdir.

1. Mütevâtir Haber (Haber-i Mütevâtir): Yalan üzerinde birleşmelerini aklın kabul etmeyeceği bir topluluğun bildirdiği haberdır. Bu tür bilgilerin doğruluğu/kesinliği tartışılmadan kabul edilir. Kur'an metninin tümü bu tür bir bilgidir.<sup>59</sup>

2. Rasûl'ün Haberi (Haber-i Rasûl): Mucize ile peygamberliği kanıtlanmış Allah Rasûl'ünün verdiği haber doğru haber ve doğru bilgidir. Ancak biz bir haberin Peygamber'e ait olduğunu nasıl kanıtlayabiliriz? Ya da bir bilginin Peygamber'e ait olup olmadığının ölçüsü nedir? Mu'tezile bilginleri bu soruların yanıtını da kendi kriterlerine göre belirledikleri ilkeler çerçevesinde vermektedirler.

Peygamberlerden nakledilen haberlerin değeri dikkate alınarak iki grupta ele alınacağı belirtilmektedir.

Birincisi, yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan çoğunluğun kesintisiz olarak Peygamber'den aktardığı bilgiler mütevâtir haber olarak kabul edilmiş ve bu tür haberlerin kesin bilgi ifade ettiği belirtilmiştir.

İkincisi de, tek kişi (ya da çok az kişi) tarafından nakledilen ve Peygamber'e ait olup olmadığı konusunda zan ifade eden haberlerdir ki bunları usulcüler teknik olarak *âhad haber* olarak isimlendirmişlerdir.<sup>60</sup>

Mu'tezile bilginlerinin mütevâtir haberin değeri konusunda diğer İslam bilginleri ile farklı düşünmediklerini söyleyebiliriz. Ancak mütevâtir haber kavramının tanımına yönelik olarak belirledikleri kriterler onları, özellikle hadis olarak mütevâtir bir haberin olmadığı sonucuna götürmüştür. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet kelâmcılarının mütevâtir olarak kabul ettikleri bazı hadisleri Mu'tezile bilginleri mütevâtir olarak kabul etmezler. Bu da özellikle ahiret hayatı ile ilgili konularda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında inanç farklılığını ortaya çıkarmaktadır.

Mütevâtir haberin tanımı ve şartları konusunda Mu'tezile bilginlerinin görüşlerini ortaya koymak ve Ehl-i Sünnet kelâmcıları ile aralarındaki farkı belirlemek, ortaya çıkan inanç farklılıklarının gerekçelerini anlamak açısından önem taşımaktadır.

Yalan üzerinde birleşmelerini aklın mümkün görmediği bir topluluğun Peygamber'den naklettiği habere mütevâtir haber denildiğini belirtmiştik. Bu tanım hemen

<sup>58</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 769 vd.

<sup>59</sup> Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 8-9; Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, Dimaşk-1979, s. 17; Taftazânî, a.g.e., s. 8; Hayyât, Ebu'l-Hüseyn Abdurrahîm b. Muhammed, *el-İntisâr*, Kahire-1344, s. 53; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. 17, s. 182.

<sup>60</sup> Bu konuda geniş bilgi için bak. Ali Osman Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikad ve Teşri Yönelimlerinden Değeri*, Ankara 1988.

bütün kelâm bilginleri ve usulcülerin benimsediği bir görüştür. Ancak bir haberin mütevâtir olması için hangi şartlar gereklidir? Özellikle yalan konusunda birleşmeleri mümkün olmayan topluluğun sayısı ne kadar olmalıdır? İşte bu konuda mezhepler arasında, hatta aynı mezhebin bilginleri arasında farklı görüşler bulunmaktadır.

Mu'tezile bilginleri açısından bir haberin mütevâtir olmasının şartlarını, ittifak edilen noktalar ve ihtilâflı noktalar olmak üzere iki açıdan ele almak durumundayız.

Mütevâtir haber konusunda ittifak sağlanan temel kriterler şu şekilde sıralanabilir:

a. Bir haberin mütevâtir derecesine ulaşması için haberi aktaranların yalan konusunda birleşmelerinin akıl açısından mümkün görülemeyecek çoğunlukta olması konusunda ittifak etmişlerdir.<sup>61</sup> Ancak bu çoğunluğun asgarî sınırının ne kadar olması gerektiği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.

b. Mütevâtir bilgiyi nakledenlerin, bu bilgiyi duyular yoluyla elde etmiş olmaları gerekir.<sup>62</sup> Burada ifade edilen şey bilgiyi aktaranların bu bilgiyi doğrudan işitme ve görme yoluyla elde etmiş olmalarının zorunlu olduğudur.

c. Ebu'l-Hüzeyl Allâf (öl. 235/849) hariç Mu'tezile bilginlerinin büyük bir kısmı, mütevâtir bilgiyi nakledenlerde Müslüman olma şartı aramamışlardır. Ancak Müslüman olmayanların verdikleri bilginin İslam'a aykırı düşmemesi gerekir.

Mu'tezile bilginleri arasındaki ayrılık noktalarının başında bir haberin tevâtür derecesine ulaşmasına gerekli olan çoğunluğun sayısı konusu gelmektedir.

Ünlü Mu'tezile bilgini Câhız (öl. 255/868), bir haberin doğru kabul edilmesi için en az dört kişi tarafından rivayet edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.<sup>63</sup> Kâdî Abdülcebâr (öl. 415/1025), bu sayının en az beş kişi olması gerektiğini savunur ve daha az sayıda kişinin aktardığı haberin kesin bilgi ifade etmeyeceğini belirtir.<sup>64</sup>

Mu'tezile'nin Basra ekolünden Ebu'l-Hüzeyl Allâf (öl. 235/849) ise, mütevâtir haber konusunda farklı bir anlayış sergilemektedir. O, duyularla elde edilmeyen geçmiş peygamberlere ait haberlerin, aralarında Cennet ehlinde bir veya daha fazla kişinin bulunduğu en az yirmi kişi tarafından nakledilmesi halinde doğru kabul edileceğini belirtir.<sup>65</sup> Aralarında Cennet ehlinde bir kimse bulunmayan kâfir ve fâsıkların verdiği haberler, sayıları yirmiyi bulsa bile bilgi ifade etmez. Bu sayı dörtle yirmi arasında olursa bilginin doğru olma olasılığı vardır ancak kesin bilgi olarak görülemez. Sayı en az yirmi kişi olur ve içlerinden en az bir kişi Cennet ehli olursa haber kesin doğru bilgi içerir.<sup>66</sup>

Mu'tezileden Hayyât (öl. 290/902) ise, bir haberin mütevâtir sayılabilmesi için şu şartları öne sürmektedir: "Bir haberin kesin olarak doğru kabul edilmesinin şartı, onu rivayet edenlerin mü'min veya gayrimüslim, yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayan bir çoğunlukta olmalarına bağlıdır. Müslümanlar hakkında hüsnü zan duygusu taşıma dışında, mütevâtir haberi nakleden kâfirler ile Müslümanlar arasında habe-

<sup>61</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, s. 768 vd.; Hayyât, a.g.e., s. 52 vd.

<sup>62</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, s. 768 vd.; *el-Mu'jânî*, c. 17, s. 183; Hayyât, a.g.e., s. 52 vd.

<sup>63</sup> Ali Osman Koçkuzu, a.g.e., s. 89.

<sup>64</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, s. 768 vd.

<sup>65</sup> Burada Cennet ehli sözünden ne kastedildiği tam olarak anlaşılmamaktadır. Ancak Mu'tezile'nin beş temel esası içinde "el-menzile beyne'l-menziyeteyn" anlayışı bulunmaktadır. Bu anlayışa göre büyük günah işleyenlerin iman kapsamından çıktıkları belirtilmektedir. Bu durumda olanların Cennet ehli olmaları da söz konusu olmamaktadır. Bu anlayıştan hareketle Mu'tezile'nin Cennet ehli kavramından büyük günah işlememiş bir kişinin kastedildiğini düşünebiliriz.

<sup>66</sup> Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed, *el-Fark*, s. 101 vd.

rin doğruluk değeri bakımından fark yoktur. Ancak Müslüman olmayanların haberleri Kur'an'a ters düşmemelidir.<sup>67</sup>

Yine bazı kaynaklarda Mu'tezile bilginlerinin mütevâtir haberi nakledenlerin sayısının en az yirmi kişi olması gerektiği belirtilmekte, fakat bu düşüncenin hangi Mu'tezile bilginleri tarafından paylaşıldığı açıklanmamaktadır.<sup>68</sup>

Teorik olarak, mütevâtir haber konusunda Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında büyük bir fark görülmemektedir. Ehl-i Sünnet'in, mütevâtir haberin bilgi ifade etmesi için ileri sürdüğü şartları ana hatlarıyla şu şekilde sıralamak mümkündür:

Ehl-i Sünnet bilginleri arasında, bir haberin tevatür derecesine ulaşması için râvîlerin sayısının Bedir Harbi'ne katılanların sayısı (300) kadar olması gerektiğini söyleyenler yanında, 70, 50, 40, 20, 12, 5, 4, 3 gibi değişik rakamlar ileri sürenler de olmuştur.<sup>69</sup>

Bunlardan ayrı olarak Ehl-i Sünnet bilginlerinin ileri sürdüğü şartlar şunlardır:

a. Bir haberin tevatür derecesine ulaşması için, naklettikleri haberi zorunlu bilgi (duyular) ile elde etmeleri gerekir.<sup>70</sup>

b. Haberi rivayet eden râvîlerin Müslüman olmaları şart değildir. Ancak Müslüman olmayanların haberi Kur'an'a ters düşmemelidir.<sup>71</sup>

c. Mütevâtir haberi rivayet eden râvîlerin sayısının, rivayetin başında, ortasında ve sonunda tevatür adedini bulması gerekir. Yani, mütevâtir haber kaynağından itibaren, haberle davranışlarını yönlendiren kişiye gelinceye kadar tevatür sayısında bir çoğunluğun rivayeti olmalıdır.

Görüldüğü gibi, belirttiğimiz bu şartlar ile Mu'tezile'nin ileri sürdüğü şartlar çok farklı değildir. Ancak Ehl-i Sünnet'in tevatür anlayışı ile Mu'tezile'nin tevatür anlayışı pratikte oldukça farklıdır.

İncelediğimiz Mu'tezile kaynaklarında mütevâtir haber konusu işlenirken verilen örnekler tamamen Kur'an'a dayanmaktadır. Hiç kuşkusuz Kur'an-ı Kerim, lâfız itibarıyla Resulüallah'tan bize kadar ulaşan mütevâtir haberlerin başında yer alır. Ancak Ehl-i Sünnet bilginleri mütevâtir haberi işlerken genellikle Sünnet'ten örnekler vermektedirler. Ancak Mu'tezile bilginlerinin mütevâtir olarak kabul ettikleri bir hadis örneğine rastlayamadık.

Mu'tezile bilginleri ile Ehl-i Sünnet bilginlerinin, haber bilgisine ve hadislerin güvenilir bilgi sağlayıp sağlamadığına ilişkin görüş ayrılığı aşağıdaki hadis örneğinde belirgin bir şekilde açığa çıkmaktadır:

Hiz. Muhammed; "Kim bana kasten yalan isnat ederse cehennemdeki yerine hazırlansın" buyurmuşlardır. Bu hadis, Ehl-i Sünnet bilginlerinin büyük bir çoğunluğu tarafından 200 kişinin rivayet ettiği lafzî mütevâtir hadislerden sayılmaktadır.<sup>72</sup>

Mu'tezile'den Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (öl. 436/1044), bu hadisi değişik bir yaklaşımla değerlendirmekte; Ehl-i Sünnet'in tam tersine hadislerin güvenilir bilgi sağlamadığına delil olarak ileri sürmektedir. O'na göre, eğer bu Hiz. Peygamber'in bildirdiği bir hadis olarak doğru biçimde bize ulaşmış bir bilgi ise, o zaman söylemediği sözlerin Hiz. Peygamber'e isnat edileceği bir gerçektir; çünkü O bunu bize haber vermektedir. Eğer bu bilgi Hiz. Peygamber'e ait bir bilgi değil de birilerinin uydurduğu ve O'na isnat

<sup>67</sup> Hayyât, *el-İntisâr*, s. 53.

<sup>68</sup> İ. A. , "Mu'tezile" md.; A. S. Tritton, a.g.e., s. 91.

<sup>69</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. I, s. 104-105.

<sup>70</sup> Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 384-385.

<sup>71</sup> Bâkılânî, a.g.e, ay.

<sup>72</sup> Buhârî, (*Tecrid Tercümesi*) c. I, s. 104; A. Osman Koçkuzu, a.g.e, s. 23.



ettiği bir söz ise o zaman bu sözün kendisi bizzat Rasulü Allah'a yalan isnat edildiğini kanıtlayan zorunlu bir bilgi olarak ortadadır.<sup>73</sup> Görüldüğü gibi, Ehl-i Sünnet bilginlerinin lafzî mütevâtir olarak kabul ettiği bu hadisin önemli bir Mu'tezile bilgisini tarafından böylesine farklı bir biçimde ele alınması, Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile'nin mütevâtir haber konusundaki farklı yaklaşımını ortaya koyan belirgin bir örnektir. Burada Mu'tezile'nin akılcı bir diyalektik ortaya koyduğu görülmektedir.

### SONUÇ

Kelâm disiplininde bilgi (ilim) probleminin, hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan ele alındığı görülmektedir. Allah'ın ilim sıfatının ezelfi olduğuyla ilgili tartışmalar kavramın ontolojik boyutunu göstermektedir. İnsan bilgisinin zorunlu ya da kanıta bağlı (istidlâfî) olması açısından mahiyeti; vahiy, akıl ve duyulardan gelmek açısından bilginin kaynağı, kavram (tasavvur) ve hüküm (tasdik) olmak açısından bilginin değeri ile ilgili problemler epistemolojik çerçevede ele alınmaktadır. Dolayısıyla İslam kelâm geleneğinde bilgi ontolojik açıdan ilâhî ve epistemolojik açıdan beşeri bilgi problemlerine atıfta bulunmaktadır.

Mu'tezile bilginleri ve felsefeciler akla fazla önem verdikleri, bilginin doğruluğunu sağlayan kriterleri akılcı bir perspektif çerçevesinde belirledikleri; vahiy aklın önüne geçirdikleri için yoğun eleştirilere maruz kalmışlardır.

Ancak burada akılcılıkla ilgili vurgulanması gereken bir husus vardır. İslamî ilimler sistemi içinde yer alan kelâm ve felsefe disiplininin dayandığı akıl, modern bilimsel anlayışla ortaya çıkmış olan fizikî varlık alanı ile sınırlı duyu ve madde dünyasının kavranmasına yarayan akıl olarak görülmez. Klâsik İslam filozofları duyu verilerini onaylayan akli "çocuksu akıl" olarak nitelemekte ve küçümsemektedirler. Metafizik varlık alanına ilişkin bilgilere ulaşmaya çalışan, varlığın ilk nedenlerini ve sonrasını anlamayı amaçlayan akıl aslında, Selefiyye, Sûfiyye ve diğer İslamî ilimler açısından da önemsenmektedir.<sup>74</sup> Kaldı ki Kur'an'ın Allah'tan sonra en çok vurgu yaptığı ifade edilen akıl etme ve düşünmeye teşvik de bu tür bir akli muhatap alır. Aklın önemine bu denli vurgu yapan ve "aklı olmayanın dini olmadığını" belirten bir dinin bilginleri arasında ortaya çıkan ve ağır ithamlara neden olan tartışmaların siyasal, konjonktürel ve hissî nedenlerinin olabileceğini göz ardı etmemek gerekir.

Mu'tezile bilginlerinin ağır ithamlara maruz kalmalarının nedenlerini ile ilgili birkaç noktaya dikkat çekmekte yarar vardır:

a. Fıkıh ve hadis âlimlerinin izlediği İslamî ilim anlayışını, Kur'an ve Sünnet'i yorumlama konusundaki geleneksel itidal çizgisinden koparak akılcı tevil ve yorumlarda ileri noktalara kadar götürmeleri çok yadırganmış ve tepkilere yol açmıştır. Sözgelimi Mu'tezile bilgisini Ebu'l-Hüzeyl Allâf; "Cennet ehli hür iradeye sahip değildir. Çünkü onlar hür iradeye sahip olsalardı mükellef olmaları gerekirdi. Ahiret ise ceza ve mükâfat yurdu. Yükümlülük yurdu değildir" demektedir.<sup>75</sup> Bu, akılcılığın vardırıldığı aşırı uç noktayı göstermek bakımından önemli bir örnek sayılabilir.

b. Müslüman halkın saygı ve itibarını kazanmış olan fıkıh ve hadis âlimlerine karşı ağır ithamlarda bulunmaları ters tepki yaratmış ve kendilerine karşı nefret hissi uyandırmıştır. Fıkıh ve hadis bilginlerinin taklitçi oldukları, delil çıkarma yöntemine başvurmadıkları; halbuki bu durumun Kur'an'da yasaklanmış olduğu ithamları kendileri hakkında olumsuz sonuçlara neden olmuştur.

<sup>73</sup> Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed*, (nşr. M. Hamidullah), Dimaşk-1385, c. II, s. 550.

<sup>74</sup> Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 77.

<sup>75</sup> M. Ebû Zehra, a.g.e., s. 167.

c. Abbâsî Halifesi Me'mûn zamanında Mu'tezile mezhebinin siyasal destek kazanması bazı Mu'tezilî fikirlerin baskı yoluyla kabul ettirilmesi ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimlere baskı uygulanması da bu akımın geleceğini olumsuz etkilemiştir. Nitekim daha sonra Halife Mütevekkil zamanında Mu'tezile siyasal desteğini kaybetmekle kalmamış, takibata ve eziyete maruz kalmışlar ve çoğu Mu'tezile bilgininin eserleri tahrip edilmiştir. O nedenle günümüzde Mu'tezile bilginlerinin fikirleri daha ziyade onlara muhalif olanların eserlerinden öğrenilmektedir.<sup>76</sup>

d. Taklitçiliği yeren ve akılcılığı savunan Mu'tezile bilginlerinin hemen her biri bağımsız bir fırka gibi müstakil hareket ettiğinden Mu'tezile mezhebinin fikir açısından dağınık bir görüntü sergilediği söylenebilir. Her ne kadar Mu'tezile bilginleri aşırı sapkın fikirlere mensup olan İbnü'r-Râvendî gibileri kendilerinin dışında görmekte ve bunu da açıkça ifade etmekte iseler de dağınık görüntüleri, akılcı yaklaşımlarının sınırlandırılmasında belirli bir kriter oluşmaması gibi nedenlerle İslam dışı olarak görülen sapkın görüşlerin dolaylı da olsa Mu'tezile ile irtibatlandırılması Müslüman kamu oyunun onlara karşı tepki duymalarına neden olmuştur.

Buna benzer başka etkenlerin de ortaya konulması mümkündür. Burada dikkati çeken husus Mu'tezile akılcılığına ilişkin tepkilerin konjonktürel ve hissî boyutunun ağır bastığıdır. Dolayısıyla İslam düşüncesine katkıları açısından olumlu ve olumsuz yönleriyle tarihe mal olmuş bir düşünce sistemi olarak Mu'tezile mezhebinin Ehl-i Sünnet anlayışının yerleşmesiyle bir bakıma işlevini tamamladığı düşünülmüştür. Burada önemli olan husus, bilginin kaynağı ve değeri konusunda Mu'tezile perspektifi ile ortaya konulan bilgi anlayışının günümüz İslam düşüncesi açısından yeniden değerlendirilmesine yönelik özgün çalışmalar yapılmasıdır.

İnsan, filozoflar tarafından akıllı hayvan olarak tanımlanmıştır; fakat akıl kendisine kutsal mahiyetini ve esrarlı niteliğini kazandırmış olan vahiyden koparıldığı takdirde aklın bir uzantısı ve yansıması olan akıllı olma yeteneği şeytanî bir güç ve araç haline gelebilir. O nedenle insanı akıllı hayvan olmaktan çok mutlak'ı tanımak üzere yaratılmış bir varlık olarak tanımlayabiliriz. İnsan olmak kendini bilmek ve kendini aşmaktır.<sup>77</sup>

Küllî bir kavrayış melekesi olarak aklın (intellekt) usa (reason) indirgenmesi ve insan aklının modern dünyada kurnazlık ve zekilikle sınırlandırılması kutsal bilgiyi ulaşılmaz ve bir bakıma anlamsız kılmakla kalmamış, insanın erdeme ulaşması çabasına vurgu yapan metafiziksel-ahlâkî çabaları da yok etmiştir.

Günümüz İslam düşüncesinin, bilginin kaynağı ve değeri konusundaki felsefî tartışmalara, geleneksel birikimini yeniden değerlendirerek perspektif oluşturması gerekmektedir. Burada iki nokta özellikle önem taşımaktadır:

Birincisi, fizikî gerçeklik içine hapsedilmiş ve duyu verilerini onaylamakla sınırlandırılmış modern bilimsel akılcı anlayışın, "çocuksu akıl" durumundan kurtarılarak vahyin muhatap aldığı metafizik varlığı idrak eden akılcılığın yeniden temellendirilmesi;

İkincisi de, "haber bilgisi" kavramının içerdiği bilgi anlayışının, hem fizik varlığın ötesindeki metafizik alana ilişkin bilgi kaynağı olarak, hem de modern insanın etrafını kuşatan yapay bilgi bombardımanından kurtaracak kriterlerin belirleyicisi olarak epistemoloji kuramına dahil edilmesi gerekmektedir.

<sup>76</sup> P. M. Holt, B. Lewis, Cambridge History of Islam, (İslam Tarihi Mültür ve Medeniyeti), c. IV, s. 134-135.

<sup>77</sup> S. Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, (çev. Yusuf Yazar) İstanbul-2001, s. 14 vd.

## EL-MU'TEMED'İN NEŞRİ DOLAYISIYLA MU'TEZİLE'NİN FIKIH YÖNTEMİ ÜZERİNE

Yazan: Muhammed HAMİDULLAH

Çeviren: Şerafeddin GÖLCÜK\*\*

### Giriş

Yayınlanmaktan mutluluk duyulan bu kitap, iki karakteristik özelliğe sahiptir. Bu bir usûl-i fıkıh kitabıdır ve bir Mu'tezilî eserdir. Eserin her iki yönü daha ayrıntılı bir tarzda açıklığa kavuşturulmaya lâyıktır.

### USÛLÜ'L-FIKIH

Yüzüncü yılını kutlama töreninde Londra Üniversitesi'nde "Kanunların Temelleri" konulu meşhur hitabesinde Leon Ostrolog'un fevkalâde bir biçimde belirttiği gibi, Usûlü'l-Fıkıh bilimi dünyada ilk defa Müslümanlar tarafından tedvin edilip geliştirilen *hukuk biliminin* branşlarından birini temsil eder ve onun ne Batılı, Yunan ve Romalılarda ve ne de doğulu Babil, Çin, Hind, İran, Mısır ve diğerlerinde benzeri ve karşıtı bir bilim dalı mevcut değildir.

Kanunlar, örf veya açıkça ilân edilmiş şekilde, beşerî toplumda eskiden beri bulunmaktadır. Öylesine ki, nerede bir toplum vardır, orada bir hukukun varlığı söz konusudur. Meşhur Hammurabi kanunları, Romalıların On İki Levha Kanunları, Gaius ve Jüstinyen düzenlemeleri mevcuttur. Bu arada Çin ve Brahmanist Hind düzenlemelerinden bahsetmemek olmaz. Ancak buralarda söz konusu olan kanunlar, davranış kurallarıdır. Sözü edilen yerlerde soyut ve teorik olarak asla bir hukuk ilminden söz etmek mümkün değildir. Usûlü'l-fıkıh disiplini, dünyada bir hukuk ilmi ortaya koymak için ilk teşebbüstür, bu disiplin şu veya bu davranışın ayrıntılı kanunlarından farklıdır. Bu öylesine bir bilim dalıdır ki, herhangi bir ülkenin ve çağın hukukunun incelenmesi-ne, değişmesi gerekeni değiştirerek tatbik edilebilir.

İslam hukukçuları sürekli gelişen kanunlar ağacının dalları ve kökleri şeklinde,<sup>1</sup> açık iki terim ile isimlendirerek, disiplinlerinin konusunu farklı iki alan halinde böldüler. Kanunun veya hukukun "dalları" belirli bir ülkenin kanununun başlıklarını ihtiva

\* Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *Kitabu'l-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkıh*, nşr. M.Hamidullah, Dımaşk 1965, s. 7-30

\*\* Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, [sgolcuk@selcuk.edu.tr](mailto:sgolcuk@selcuk.edu.tr)

<sup>1</sup> Kur'an'dan alınmış bir tabir olarak İbrahim 14/24 "Görmedin mi Allâh nasıl bir benzetme yaptı: Güzel söz, kökü (yerde) sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaç gibidir."

eder ve bu İslam hukukunun "dalları" eski veya çağdaş insan topluluklarının sahip oldukları şeyleri haizdirler. "Kökler" ile bunun aksine Müslüman hukukçular aynı anda hukuk felsefesini, hukuk usûlünü, içtihadı, kıyası, hukuk bilimini, tatbikatı ve neshi anlıyorlar. Orada kişisel kuralların kaynaklarından, bu kuralların kaynağından ve farklı derecelerden kaynaklarda ihtilâf varsa bu güçlükten elde edilen çarelerden, otoritelerin suskunluklarından ve başka sıkıntılardan söz ederler.

## MU'TEZİLE

İslam'da hukuk için olduğu kadar din (itikad) için de aynı temel vardır. O halde, hukukî ekolleri itikadî ekollerden ayırmak zor bir iştir. Ne olursa olsun, İslam'da müş-tereken Mu'tezile olarak isimlenen bir grup vardır, onların menşeleri karanlıktır, net değildir. II./VIII. asırdan itibaren, onların doktrinlerini savunanlar ile karşılaşılır.

Bizzat Mu'tezile mensupları, Mu'tezile terimini hasımlarının onlara verdiği bir lâkap şeklinde değerlendirip, kendilerini Adalet ve Tevhid Ashabı olarak isimlendiriyorlar. Hatta Eş'arî'ye şöyle bir olay isnad edilir: Bir gün, o, (قد اعتزل عننا) ile ilgili skolastik/kelâmî münakaşalarında çok tehlikeli bir hasıma karşı tekfir silahını kullandı, hasmını küfürle itham etti.

Bazıları "i'tezele" teriminin başlangıçta nötr, bağımsız, müstenkif, kenarda kalmak anlamında olduğunu kabul edip Müslümanları bölüp parçalayan büyük tartışmalarda tarafsızlığı seçen bu ekole verildiği yorumunu yapıyorlar.

Günah işlemek küfrü gerektirir mi? Veya günah işleyen kişinin müminliği devam eder mi? Büyük günah işleyen ne mümin, ne de kâfir olduğunu söyleyenler Mu'tezile ismiyle isimlendiler.

Fakat Zeydî İbn Murteza'nın *Münyetü'l-Amel*'ine inanmak gerekirse, Mu'tezilîler bu isimlenmeyi pek fazla önemsemiyorlardı. Bu müellifin Mu'tezilî büyüklerine ayırdığı bölümde, şöyle bir olay anlatılıyor: Bir gün Süfyân Sevrî, Câbir b. Abdullah'ın otoritesi konusunda konuşurken Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu nakletti: "Gerçekte benim ümmetim yakında 70 fırkaya ayrılacak. En doğru ve dindar olanı kenarda kalacak, i'tizali benimseyecek" Sonra Süfyân taraftarlarına bu ismi kullanmalarını öğütledi ve "Zira siz böylece rüşvet yiyenlerden uzak olursunuz" dedi. Arkadaşları ona şunu söylediler: "Amr b. Ubeyd ve ashabı, bu sözü kullanmada senden önce davrandılar" Daha sonra Süfyân, 'i'tizale = ayrılan' terimi yerine 'nâciye=kurtulan' terimini kullanarak konuşmaya başladı.<sup>2</sup>

Ancak Hicrî III. asırda bazı Abbâsî halifelerini davalarına kazandıktan sonra, Mu'tezilîler doktrinlerini güçle, zorla kabul ettirmeyi istediler ve kan dökülmesine rağmen geri adım atmadılar. Tepki gecikmedi ve Mu'tezilî eserlerin yok olmasına yol açan şiddet tabîî olarak beraberinde getirdi. Son zamanlara kadar onları büyük bir şiddet ve hiddetle reddeden hasımlarının eserlerinde zikrettikleri alıntılarla onlar tanımlanıyordu. 1925'de Kahire'de el-Hayyât'ın *Kitâbü'l-İntisân* neşredildi ve daha sonra

<sup>2</sup> Hadisçilere göre versiyon şöyledir: "...Kurtuluşa erenler benim sünnetimi takip edenler ve cemaate bağlı kalandırlardır." Bir başka hadis, Müslümanlar arasında savaşların olacağını haber vermekte ve bu savaşlara katılmayanları (i'tezele) övmektedir. Şu söylenebilir; İbn Murtezâ'nın râvîsi, etimolojik bir fıkra üretmek için iki rivayeti birbirine karıştırmaktadır. Üstelik sadece fanatik Mu'tezilî İbn Ebi'l-Hadîd (Yazarımızın *Gureru'l-Edille*'sinin şarihî (Bkz. Furâtî) *Mücmau'l-Adab* ve Havansari *Ravdatü'l-Cennât*, *Nehcü'l-Belâğa*'nın biyografik önsözünde naşir tarafından zikrediliyor.) değil fakat aynı zamanda Kâdî'l-Kudât Abdülcabbâr (*Muğni*, c. 6) hiç rahatsızlık duymadan bunların Mu'tezile olduğunu söylüyor.

mikrofilmleri Arap Birliği'nin Arapça Yazmalar Enstitüsü'nde bulunan şu yazmalar bulundu:

- 1- el-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn (Kâdî Abdülcabbâr)
- 2- Aynı yazarın Müteşâbihü'l-Kur'ân'ı
- 3- Kâdî Abdülcabbâr'ın *Şerhu Usûli'l-Hamse'si* (Ebû Hâşim Er-Râzî),
- 4- Kâdî Abdülcabbâr'ın *Şerhu Usûli'l-Hamse'si* (Ali el-Ferzâdî),

İslam Ansiklopedisi'ne göre, (Abd al-Cabbar maddesi) *el-Muhît bi't-Teklîf*'in Berlin'de Leningrad'da ve Kâhire'de, *Tesbît Delâilü'n-Nübüvve*'nin İstanbul Şehit Ali'de, ayrıca Abdülcabbâr'ın iki eserinin yazma nüshaları bulunmaktadır. 1960'den beri Kahire'de Abdülcabbâr'ın *el-Muğni*'sinin bazı cüzleri (VI, VII, XIII, XVI.) neşredilmektedir.

Söz konusu eserler itikadî ve kelâmî eserlerdir. Bunlarda spesifik hukukî bir şey yoktur. Hatta Kahire'de aynı müellif Abdülcabbâr'ın Mu'tezile mensuplarının biyografilerine dair hazırladığı bir ansiklopedinin bulunduğu haber veriliyor. Belki bu eser hukukla ilgili az da olsa bilgi ihtiva edebilir.

Prof. Levi Della Vida'nın bana, dostça haber verdiği ve mikrofilmini bana temin edeceğini belirttiğine göre Vatikan'da Arapça 1100'de kayıtlı müştereken hazırlanmış bir eser bulunmaktadır. Bu parça eser sadece icmâ ve kıyas-içtihad hakkında iki bölümü içermektedir. 212 sayfası Mu'tezilî Usûlü'l-Fıkıh kitabının iki cildini oluşturmaktadır, bunun Kâdî Abdülcabbâr'ın *Kitabü'l-Umad*'ı olması mümkün değildir. Bizim el-Basrî, yayınlamakta olduğumuz *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkıh*'ı yazmadan önce onun bir şerhini yapmıştı. Zira sözünü ettiğimiz kısmî müşterek eserin bazı kısımları el-Basrî'nin kitabında tekrarlanmaktadır. Bu konuya daha sonra döneceğiz.

Yayımladığımız metin tamdır ve kısmî parça bir esere tercih edilir. Bazı başka diğer eserlerden sonra olmakla birlikte konu hakkında Mu'tezilî teliflerin hepsinin sanki bir terkinini oluşturmaktadır. Zira müellif pek çok defa, seleflerinin eserlerini zikretmektedir. Bu eser, eğer bir gün diğerleri bulunursa, önceki eserlerin kimliğini ve ne olduğunu belirlemede bir kontrol aracı görevini üstlenecektir. Mu'tezilî eserlerin yokluğu pek çok hayâlî düşüncenin ortaya atılmasına sebep olmaktadır. Bu eserle dayanaksız ve yanlış olan dağılacak, yok olacaktır. Böylece Mu'tezilî doktrininde olan ortaya çıkacak ve teyit edilmiş olacaktır. Diğer Mu'tezilî müelliflerin fikirlerine gelince, hasımlarının teliflerinde karşılaşılabileceği gibi bu eserde onlar hakkında daha az şüphe uyanacaktır.

Konuya tam vâkıf olmayan bir okuyucu için, kısaca Mu'tezile'nin genel görüşleri hakkında muhtasar hatırlatmada bulunmak faydalı olacaktır. Usûlü'l-fıkıh biliminin tarihinde bu eserin işgal ettiği yeri belirlemek için bu bilgileri sunmak yerinde olur.

Bu ekolün menşei hakkındaki ayrıntılara girmeksizin, ifade edelim ki Mu'tezile'nin ortaya çıkışı İslam'da nispeten geç dönemde olmuştur. Bu tarih herhalde Emevî hilâfetinin son yıllarına denk düşer. Ortaya çıkış sebebi itikadî ve felsefî meseleler olduğundan, hukuk, sonuç ve yan etki tarzında devreye girmiştir.

İyilik ve kötülük sorunu, düşünen her zihni meşgul eder. Müslümanlar bundan uzak kalmamışlardır. Politika bu meseleyi konuşmakta gecikmedi veya daha ziyade siyasetçiler kurulu düzeni kötölemek için bu meseleden yararlanmak istediler. Gerçekte Kur'an, iyi bir Müslüman'ın "iyiliği emir, kötülüğü yasakladığını" karakteristik bir çizgi olarak tarif eder. Hz. Peygamber'in bir hadisi konuyu şöyle izah eder: "Sizden herhangi biriniz, bir kötülük görürse onu eliyle düzelsin. Yapamıyorsa diliyle düzelsin. Buna da gücü yetmezse kalbiyle buğzetsin. Fakat bu imanın en zayıf derecesidir."

İyilik ve kötülük probleminin derinliği veya daha çok entelektüel, zihnî faaliyetin aşırılığı, meseleyi bilgi alanından çıkardı. Eğer bir kimse bir kötülük işlerse (büyük günah) ve bizim müellife inanmak gerekirse (s. 511), hatta büyük günah olmasa bile, bu kişi Müslüman olarak kalır mı, kalmaz mı? Daha önce hicretin I. asrının ilk yarısından itibaren (VII. asır) Hâricî kelâmcılar böyle bir Müslüman'ın kâfir olduğunu söyleyerek onun öldürülmesi gerektiğini, hiç olmazsa tevbe etmesi icap ettiğini ifade ettiler. (Zira Allah tevbe edenleri bağışlar.) Eğer bu günahkâr halife ise, bizzat Müslüman devletin reisi ise ne olacak? Görülüyor ki, İslam'da politika din tarafından nasıl idare ediliyor... Hâricîlerin ve onların ardı ardına gelen kanlı isyanlarının sonuçlarını bir tarafa bırakalım; belki onlar samimi idiler ve herhangi bir beklentileri yok idi. Ancak onları iyi tanımak gerekir. Aşırı idiler. Hanımların ve çocukların bile kılıçtan geçirilmesine izin verdiler. Sebep de onların aile reislerinin Hâricî doktrinleri benimsememiş olmasıydı.

Büyük Müslüman kitle, kendiliğinden büyük günah işleyen mümin olduğunu beyan edenlerin yanında yer aldı ve bu Allah'a bağlı bir iştir, Allah onu hesap gününde, tevbesiz gitmişse ya cezalandırır veya bağışlar.

Mu'tezilîlik orijinal, benzersiz olmayı arzu ediyordu. Mu'tezile'ye göre günah işlemek "iki makam arasında bir makam"dı yani imanla küfür arasında bir yer. İslam'la inkâr etmek arasında durum: Böyle birisi ne Müslüman'dır ne de gayrimüslim. Günahkârın son nefesini vereceği ana kadar beklemek gerekir.

Mu'tezilî "ilâhî adalet" kavramı pek fazla esnek değildir. Allah hiçbir günahkârı affetmez. Mu'tezilî âmentü şu meşhur beş nokta üzerine oturuyordu:

1- Allah'ın birliği 2- İlâhî adalet 3- Va'd ve Va'id 4- el-Menzile beyne'l-menzileteyn (iman ile küfür arasında bir yer) 5- Emri bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münker (iyiliği emir, kötülüğü yasaklama) Mu'tezile hakkında otantik Mu'tezilî eserlerin yokluğundan, bizim bilgimiz bundan ibaret oldu.<sup>3</sup>

Allah'ın birliği konusu, ihtilâflardan uzak kalamadı. Müslüman kamuoyu parçalanmakta gecikmedi. Yalnız Allah ezeli ve ebedidir. O'nun dışında hiçbir varlık ezeli ve ebedi değildir. O halde Allah'ın sıfatları? Allah kelâm sahibidir. Konuşur. Kur'an Allah'ın kelâmıdır. Kur'an ezeli midir, yoksa muhdes midir? Allah gibi kadim midir, yoksa yaratılmış mıdır?

Bu tarz kelâmî tartışmalar azar azar İslâm hukukunu sahneye itmeye başlamıştır ve bilhassa İslam hukuk usulünü itmiştir. Emirler ve yasaklar, kaprisli bir şârin keyfi talimatları değildir. Bunlar Kur'anî tabirle marûf ve münker, hukukçuların tabiriyle hasen ve kabîhtir; büyük felsefi kavramlar olan iyilik ve kötülük kavramları üzerine bina edilirler. Mutlak iyi olanı mutlaka yapmak, işlemek, uygulamak gerekir. Bu bir zorunlu görevdir. Mutlak kötü olan şey ise ondan kesinlikle kaçınmak icap eder ve bu da zarurî bir yasaktır. Bunların dışında karışık durumlar, ara haller vardır, bunlarda iyilik ağır basıyorsa bu tavsiye edilir. Eğer kötülük ağır basıyorsa, bu da tavsiye edilmez. Eğer bir şey ki orada açıkça iyilik ve kötülük görülüyorsa, ve hatta iyilik ve kötülük eşit ise bu durumda seçim kişinin tercihine bırakılır. Gerçek sahibi bilinmemekle birlikte, bu hukukun kurallarının Müslüman hukukçular nezdindeki görkemli taksimi, bu tartışmalar esnasında oluşup gelişmiştir.

<sup>3</sup> Zuhdi Hasan Cârullah, *el-Mu'tezile*, s. 51, Kahire, (1366/1947); el-Hayyât'ın *el-İntisâr*'ından naklen s. 126; el-Eş'arî, *Makâlât*, I, 278; el-Mes'ûdî, *Mürûcu'z-zehab*, VI, 20-23.

Fakat Gazzâlî dikkate değer bir işarette bulundu. İyiliği yapmak, kötülükten kaçınmak, bunları söylemek kolaydır. Ancak iyiliği ve kötülüğü nasıl ayırt etmek gerekir? İyilik ve kötülük ekseriya izâfidirler ve hatta birbirine karışırlar. "Bir ülkenin hükümdarını öldürmek düşmanları için iyi, dostları için kötüdür." (*Mustasfâ*, I, 56). Bu ifadelerde şüphesiz düalistlere de bir cevap endişesi görülüyor: Âdil ve Rahim olan Allah, sadece iyiliği değil, aynı zamanda kötülüğü de niçin yaratıyor? (Kur'an IV/78'de şöyle buyruluyor: "*iyi de... kötü de... de ki, hepsi Allah katındandır.*") ve Gazzâlî, "Güya kötü denen şeyin bizzat kendisi kötü değildir. O bize göre, insanların bazılarına göre kötüdür, o halde izâfidir ve mutlak değildir" şeklinde açıklama yapıyor.

Bu sürükleyici kelâmî tartışmaların yanında, Mu'tezilîler yavaş yavaş tam ve özel bir hukukî sistem geliştirdiler. Ve bilhassa nazarî eserler, Usûlü'l-fıkıh kitapları meydana getirdiler. İki farklılık göze çarpar: 1- Mu'tezilîler sahneye geç çıktılar ve bu yeni bilimin tedvinini bunlar yapmadılar. 2- Öyle görünüyor ki Mu'tezile tatbikî ilimden fazla hazzetmiyor, uygulamalı bilime fazla ilgi duymuyor ve bundan dolayı onlar tarafından hazırlanmış hukuk kodları bilinmiyor. Bugünkü bilgilerimizde, İslam hukukun alt konularında Mu'tezile'nin hukukî bir ekol oluşturmadığını düşünmek yeterli olur, çünkü her Mu'tezilî kendisine uygun hukukî ekolü izliyordu. Sözgelimi bazıları Hanefî kalırken, bazıları uygulamada Şâfiî idi. Mâlik'in ekolü uzak batıya, İspanya ve Kuzey Afrika'ya göç etmişti. İbn Hanbel ve mensuplarına gelince, onlar Mu'tezilî teorilerin başlıca düşmanları idiler. O halde bundan dolayı Mu'tezilîlerin hukuk alanında Hanbelîliği benimseyip uygulamasını beklemek mümkün değildir.

Bununla birlikte Mu'tezile politik iktidarın odaklarına etki yapmayı ve nüfuz etmeyi başardı. Halife Me'mûn ve Mu'tasım ile sultan Adudu'd-Devle ve İbn el-Abbad ve Amîdü'l-Mülk gibi vezirler bunun göstergesidir. Mu'tezile mensupları devlet çarkından rûhânî bir darbe yaparak istifade etmeyi düşündüler. Bunun için akideleri değiştirmek adına güç kullandılar. Sonra kan aktı, daha sonra Mu'tezile'ye karşı nefret büyüdü. Kısa bir süre sonra Mu'tezile varlığının izlerini kaybetti. Kabul edelim ki; Mu'tezile bir avuç becerikli ve etkin entelektüel elde etmiş ama temeli ve halk nezdinde bağları olmayan bir hareket imiş. Bu olaylar bunu ispat ediyor. Yukarıdan hareket etmekle büyük bir hata işlediler, dönemin çok güçlü hükümdarlıklarını kullanarak bu yanlış yaptılar. Ancak hükümdarlar ölümlü ve kaprislidirler. Bundan dolayı Mu'tezile'nin düşüşü süratli ve hızlı olmuştur.

Tarihçiler, Mu'tezile'ye karşı şiddetli bir tepkinin olduğu yıllarda Mu'tezile mensuplarının Orta Asya'ya ve Yemen'e sığındıklarını söylüyorlar. Yemen ismi, Mu'tezilî yazma eserlerinin hemen hepsinin Yemen'den gelmesiyle doğrulanmış oluyor. Mezhep kavgaları esnasında Mu'tezile mensupları Şîa ile dost oldular. Bunu Sün-nîlere karşı yaptılar. Bu da böylece doğrulanmış oluyor. Ancak bu konuda henüz bir belge bulunmuş değil. Belki uzun müddet bekleme ihtiyacımız da olmayacak.

Mu'tezile erken dönemlerde iki guruba ayıldı: Basra ve Bağdat Mu'tezileleri. Fakat onları ayıran sınır pek açık değil. Bizim müellifimiz Basralı bir Mu'tezilî olmakla birlikte, Bağdat'ta oturuyordu.

Mu'tezile'nin çöküşü ve düşüşü haçlı seferlerinin başlangıcına rast gelmektedir. Ancak iki olay arasında gerçekte sebep münasebeti yoktur.

### USÛLÜ'L-FIKIH TARİHİNDE BU ESERİN YERİ

Hangi ekol olursa olsun, Müslüman hukukçulardan bahseden eserler eksiktir, bulunmamaktadır. Usûlü'l-fıkıh tarihi üzerine bazı çalışmalar vardır. (*İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, c. IX-XI, 1959, s. 72-90. Daha önce bizim zikrettiğimiz makale,

"Müslümanlarda Usûlü'l-Fıkıh Tarihi...) Fakat İslâmî bilim erken gelişmiştir. Şâfiî'nin *Risâlesi* bu konuda çok gelişmiş ileri safhadadır. Ancak onun selefleri bu hususta çok şey ve gerçekten önemli şeyler ilâve ettiler mi bilinmiyor? El-Basrî'den Şâfiî'ye kadar giden Usûlü'l-fıkıh eserlerindeki çeşitli delillerin mukayesesini yapmak boşuna bir zahmetten ibarettir. Ancak elimizdeki eserin ve onun önemli seleflerinin ve haleflerinin hangi sosyo-entelektüel iklimde bunları kaleme aldıklarından ve arka plândan bahsedilebilir.

Başlangıçta araştırmalarında uzmanlaşmış bilginlerin düşündükleri İslam hukuku ve Hz. Peygamber'in hadislerinin mecmuaları ile Kur'an'dan başka kaynak kabul etmeyen hukukçuların geliştirdikleri hukuk arasında belirli bir mesafenin mevcut olduğu biliniyordu. Her iki gurup aynı toplumun, ümmetin üyeleri, Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünneti gibi iki temel kaynağa aynı içtenlikle bağlı idiler. Tartışmalar, karşılıklı açıklamalar kaçınılmaz idi. Bir müddet sonra bir yandan Hz. Peygamber'in sünnetinin biliminin yayılması ve diğer yandan uzmanların bu sünneti öğrenmeleri, hukukçuların istidlal ve kıyas metotlarını kullanmaları sayesinde bu mesafe çok çabuk azaldı, daraldı, öylesine ki hemen hemen yok oldu, ancak geriye kişisel tavırlar ve şahsî aklî yorumlar bıraktı. Şâfiî, kavgaları tartışmaya ve barışçı yarışmaya indiren bu uzlaşmanın kahramanıdır.

Şâfiî çokça yazdı ve yazdıkları samimi ve çıkar gözetmeyen, tarafsız herkesi kendisine bağladı. Ancak özellikle politikacılar nezdinde istisnalar vardı.

Şâfiî 204/810'da vefat etti. Çağdaşlarından ve hasımlarından biri olan en-Nazzâm (v. 225/839) Sünnî hukukçularla mücadele ediyordu. Nazzâm, bir Hıristiyan çocuğa olan gayri meşru aşkı için رسالة في تفضيل التثليث علي التوحيد "Teslisin Tevhide Üstünlüğü" risalesini yazmış (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 339) ve kendisi bir ayyaş olarak tanınmıştır. (İbn Kuteybe, *Muhtelifü'l-hadis*, s. 21, Cârullah tarafından zikredilmiş. A.g.e. s. 222-3)

Nazzâm belki hukuk üzerine kalem oynatan ilk müelliftir. Eserleri bize kadar ulaşmayan Nazzâm'dan bizim yazarımız pek çok iktibaslar yapmaktadır.

Halifeler Me'mûn ve Mu'tasım'ın ölümünden sonra, Sünnîlik Mutezilîliğe karşı zafer elde ettiği zaman, Mu'tezilîlik Orta Asya'ya sığındı. Bu bölgenin Sünnî hukukçuları gereken entelektüel çabayı göstermekle meşgul oldular. Abbâsî politikasının Hanefîlerden başkasına kadılık makamlarını vermemesi, Hanefîliğin diğer ekollerin aleyhine genişlemesi sonucunu doğurdu. Fakat Hanefîler Mu'tezilîliğin gayri İslâmî tesirleri konusunda, onlarla mücadele konusunda Şâfiîler kadar heyecanlı ve güçlü değildirler. Büyük el-Mâturîdî (v. 334/944) (Mâturîd, Semerkand yakınında bir köyün adıdır.) Ebû Ali el-Cübbâî (v. 303/915) –Kur'an'ın Türkçe tercümesinin müellifi- (Bkz. Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 342) oğlu Ebû Hâşim adında çağdaşı iki Mu'tezilînin hasımıdır. Neşrini yaptığımız bu kitapta sözü edilen iki Mu'tezilî'den büyük çapta alıntılar bulunmaktadır. el-Mâturîdî'ye gelince, onun henüz yayınlanmamış bazı eserleri bize kadar ulaşmıştır.

Irak hareketsiz kalmadı. Şâfiî'nin eserinin muakkibi el-Müzenî'den (v. 264/878) (*el-Emr ve'n-Nehy*'in yazarı) bahsetmeksizin, el-Eş'arî'nin el-Mâturîdî'nin çağdaşı olduğuna işaret edelim. O ve talebeleri entelektüel savaş sürdürerek lafzî geleneği devam ettirdiler. Bunu Mu'tezile kaynaklı işkenceler görerek yaptılar. Bu arada el-Hallâl el-Bağdâdî (v. 311/923), el-Hırakî (v. 334/945), İbn Humeyd el-Bağdâdî (v. 403/1012) gibi büyük Hanbelî fıkıhçılara işaret edelim. Bunlardan bazıları Usûlü'l-fıkıh üzerine özel kitaplar kaleme almışlardır ve diğerleri de Usûlü'l-fıkıhtan daha çok kelâmî eserlerinde söz etmişlerdir.



Orta Asya Büveyhîleri Mu'tezile ile birlikte çalışmışlardı. Bunlar Irak'ı işgal edince, iki kültürel merkez olan Bağdat ve Basra'da Mu'tezilîliğin tekrar canlanması ve dirilmesi bekleniyordu. El-Makdisî'nin *Ahsenü't-Tekâsim*'ine göre (s. 439, Cârullah s. 202) Büveyhî Adudu'd-Devle bir Mu'tezilî idi; devrinin ilminin taçlandığı üstünlükleri bilmez mi? Muhtemelen Ebû Hâşim'in talebesi (İbn el-Murtezâ'ya göre 367/977'de vefat etmiş) parlak Mu'tezilî bir müellif olan Ebû Abdullah'ın zuhur ettiğini göreceğiz. Bundan hemen sonra çok yönlü müellif, verimli yazar, aynı zamanda tarihçi, düşünür, kelâmcı ve hukukçu, büyük isim Abdülcabbâr ibn Muhammed ibn Abdülcabbâr'ı göreceğiz. O sadece büyük miktarda eser bırakmakla kalmadı, aynı zamanda imparatorluğun kâdî'l-kudâtı oldu. Onun Usûlü'l-fıkıh risalesi *el-Umad*'e çok değer veriliyordu. Öylesine ki bizim el-Basrî, yayınladığımız *el-Mu'temed*'i yazmadan önce, sözü edilen kitabın bir şerhini yapmıştı. Doğrudan talebesi olan yazarımız, *el-Mu'temed*'inde hocasından delilleri, malzemeleri ve bazen tüm bahisleri aktarıyorsa bu kesinlikle intihal değildir, fakat bu bilimin devamı, birincisinin (Abdülcabbâr'ın) teorilerinin, sonucusu (el-Basrî) tarafından doğrulanmasıdır. Vatikan'daki kısmî eserin, Abdülcabbâr'ın *el-Umed*'inin bir kısmının olması ihtimali büyüktür.

Burada kısaca konu dışına çıkarak bir parantez açmak uygun olacaktır. Her iki tarafın polemik yapmasını kabul etmek normal karşılanmalıdır. Zira başlangıç itibarıyla takınılan tavırlar tahammül edilemez tarzdaydı. Hasımlar, taraflardan hiçbirini kabul etmek istememekle birlikte, gerçekte zaman içerisinde birbirlerine yaklaşıyorlardı. Madem ki Hz. Peygamber'den gelen verileri hiç kimse reddedemiyordu, o zaman Nazzâm ile Şâfiî arasındaki ihtilâflar, Mâturîdî ile Ebû Hâşim arasında daha da azalıyordu. Yukarıda zikredilen Vatikan nüshasında, şu formül sık sık tekrarlanıyor: "Bizim eski şeyhlerimizin kanaati şöyle idi, ancak daha sonraki şeyhlerimiz şöyle şöyle söylediler." Bu formül, bizim neşrettiğimiz kitapta da sık sık tekrarlanıyor ve el-Basrî hakkında, sert bir Hanbelî olan İbnü'l-Kayyim (*Ahkâm ehli'z-zimme*, II, 542) şunları tereddütsüz ifade edecektir: "el-Basrî'nin söyledikleri, Mu'tezile'nin sonraki söylemleri arasında, Sünnî doktrine uygun düşmektedir. (Tartışma konusu olan noktalarda)"

Konumuza tekrar dönmeye önce, bu dönemde Orta Asya'nın ed-Debûsî (v. 430/1038) isminde büyük Hanefî fakihini yetiştirdiğini belirtelim. Onun *Takvîmü'l-Edille*'si (İstanbul'da pek çok el yazması vardır.) Usûlü'l-fıkıhın en değerli eserlerinden biridir. Müellif bir mütehasıs olduğundan, hatta mukayeseli hukukun (hilâfın) kurucusu bulunduğu (İspanya'da İbn Rüşd onun eserinden ilham almıştır.) *Takvîmü'l-Edille*, müellifin diğer eserlerinde yaptığı gibi –ki onun eserlerinin pek çoğuna çok şükür sahibiz– daha önce geçmiş bütün ekollerin müelliflerinin eserlerinden genişçe iktibaslar ihtiva etmektedir. (Bizim el-Basrî'den ayrı bir bölümde bahsedeceğimiz) Ancak hemen hatırlatalım ki, Abdülcabbâr, talebesi el-Basrî ile birlikte Büveyhîlerin düşüşünün, Mu'tezilîliğe karşı Eş'arîliğin savunmasını yapacak olan Selçukluların zuhurunun arefesinde bulunmaktayız. Gazzâlî'nin (v. 505/1111) hocası İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'yi (v. 478/1085) himaye edecek olan büyük vezir Nizâmü'l-mülk, Sünnîliğin restorasyonu için mücadeleye devam edecektir. Onların Usûlü'l-fıkıh üzerine eserleri, bir tür sentezin oluşmakta olduğu izlenimini vermektedir.

Mu'tezilî ve Sünnî Usûlü'l-fıkıhları arasındaki uçurum o derecede azaldı ki, en Ortodoks, katı Sünnîler bile Mu'tezilî eserleri tetkik etmekten korkmaz oldular. Bir başka Mu'tezilînin bir başka alanındaki eserinin incelenmesi buna güzel bir örnektir. Bu Zemaşerî ve onun Kur'an tefsiri oldu. Hacı Halife, büyük Hanbelî bilgini Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (v. 458/1065), el-Basrî'nin eserinden istifade ettiğini teyit etmektedir. Er-Râzî'nin (v. 606/1209) ve el-Âmidî'nin (v. 631/1233) meşhur Usûlü'l-fıkıh eserlerine müracaat edildiğinde, ilk polemiklerden itibaren ne kadar yol kat edildiğinin farkına

varılır. İbn Hallikân, İbn Haldun vesaire gibi bütün hal tercümesi yazarları er-Râzî ve el-Âmidî'nin çalışmalarının temelinde bizim el-Basrî'nin eseri olduğu kanaatindedirler. Er-Râzî'nin *Maḥsûl* ve el-Âmidî'nin *İhkâm*'ı dört cilt gerektirecek kadar hacimli ve yayımlanmayı bekleyen eserlerdir. Normal, vasat öğrenci onlara müracaat etmiyor. Ünlü Kur'an tefsiri müellifi büyük Beydâvî 685/1286'da vefat etmiştir. O bir uçtan bir uca koşmuş ve er-Râzî'nin 1000 varakından 20 sayfalık bir özet çıkarmıştır. 7 asırdan beri bu konuda İslam ekollerine hâkim olan Beydâvî'nin tefsiri ve onun şerhleridir. Onun yorumcularından, şârihlerinden biri olan el-Esnevî, bu eserin şecerelerini bize sunmaktadır. "Bil ki Beydâvî eserini el-Ermevî'nin *Hâsıl*'ından ihtisar etmiştir. Bu *Hâsıl* Er-Râzî'nin *Maḥsûl*'ünün özetinden başka bir şey değildir. *Maḥsûl* ise, iki eserden fazla uzakta değildir. Bunlar Gazzâlî'nin *Mustasfâ*'sı ile Ebü'l-Huseyn el-Basrî'nin *Mu'temed*'idir. Gerçekte ben gördüm ve bildim ki Er-Râzî bu iki eseri ezbere biliyordu. Bazen ondan bir sayfayı bütünüyle, bazen de ona yakın olanı hafızasından aktarıyordu. (Bu bilgiler merhum öğrencim Kâdî Abdurrahman'ın *Tedvîn Usûli'l-Fıkıh* isimli Urduca eserindedir.)

Bu arada bu eserin neşrinden önce el-Basrî hakkında araştırmaların başladığını belirtmekten zevk duyduğumu ifade ediyorum. Madam Marie Bernard, 'İcmâ veya İslam Toplumunun, Ümmetinin Meşru Mutabakatı' adlı teziyle Paris üniversitesinde 1963'te bir doktora tezi takdim etmiştir. Bu tezde o, el-Basrî'nin eserinin icmâ bölümünü tercüme ve analiz etmiştir. Bu tez yakında yayınlanacaktır.

## MÜELLİF

Bu eserin yazarı, Ebü'l-Huseyn Muhammed ibn Ali ibn Tayyib el-Basrî, tarihçi-ler ve biyografi yazarlarınca iyi tanınmaktadır. Onun Arapça'sı ve üslûbu dikkate alındığında Arap olmadığı, meselâ Fars kökenli olabileceği akla gelebilir. Doğum tarihi bilinmeyen, onun hakkında bildiklerimizi tekrarlardan kaçınarak değişik yazarlardan aldığımız kısa bilgileri aşağıda takdim etmek istiyoruz.

1. el-Hatîb el-Bağdâdî (v. 463/1071) *Tarih Bağdâd*'da, III, 100, no: 1096:

Bir kelâmcı, mütekellim, Mu'tezile doktrinine göre pek çok eserin yazarı. Basra kökenli, ancak Bağdat'a yerleşmiş, ölünceye kadar Kelâm ilmini orada okutmuş... Hz. Peygamber'den bir tek hadis nakletti...<sup>4</sup> hakikatte ben ona sorduğumda râvîlerin hepsini hafızasından okuyarak şu hadisi nakletti: Hz. Peygamber buyurdu: "Geçmiş peygamberlerin sözlerinde şu kısım hatırlanır: Utanmıyorsan istediğini yap." Bu hadis daha sonra onun talebelerinden Abdullah b. Ali el-Cürcânî tarafından nakledilmiştir. Ebü'l-Huseyn bana Tâhir b. Labua'dan ve diğer bilginlerden hadis okuduğu söylemiştir. Bağdât'ta 5 Rebû'l-âhîr 436'da vefat etmiştir. Kâdî Ebû Abdullah eş-Şeymerî tarafında cenaze namazı kıldırılmıştır. es-Sunizîya kabristanlığına defnedilmiştir.

2. İbnü'l-Cevzî (v. 597), *el-Muntazam*, VIII, 126-7:

El-Hatîb'in verdiği bilgileri naklediyor ve ilâve ediyor: Hz. Peygamber'den birden fazla hadis nakledip etmediği bilinmiyor.

3-4. İbnü'l-Esir (v. 630) *el-Kâmil* ve İbn Kesîr (v. 744) *el-Bidâye*:

İkisi birden h. 436 yılının olaylarını zikrederken yukarıda sözü edilen hadiseleri özetliyorlar.

<sup>4</sup> El-Hatîb gibi hadis uzmanı bir genç, el-Basrî gibi yaşlı bir fıkıhçıya "Hadis bilir misin?" diye sorsa, o da cevaben "Evet" deyip, hadis üstadlarının tarzında bir hadis zikretse, bundan bize göre şu sonucu çıkarmamak gerekir: "O bundan başkasını tanımıyor, bilmiyor." Böyle bir kinama haksız ve doğrulanamaz ön yargıyı gösterir. Gerçekte o eserinde pek çok hadisi sadece zikretmekle kalmıyor., fakat aynı zamanda hiç bir hadisçiyi şaşırtmayacak bilimsel tartışmalar, derin ilmî bilgiler ve uzun bölümler tahsis ederek, bu bilimde derin ilmini ortaya koyuyor.

5. İbn Hallikân (v. 681), *Veşeyâtü'l-A'yân*, no: 581

Mu'tezilî mektebi kelâmcısı, bu ilimde büyük derin âlimlerden birisi. Yumuşak, tatlı üslûbuyla çok güzel konuşurdu. İyi, güzel kelâm sahibiydi. Sağlam delillerle dolu, devrinin yönetici bir bilginiydi. Usûlü'l-fıkıhta muhteşem eserleri vardır. Fahrüddîn Er-Râzî'nin *Maḥsûl*'ünde istifade ettiği büyük kitabı *Mu'temed*'den başka iki ciltlik *Tesaffuḥu'l-Edille*'si büyük bir cilt *Gureru'l-Edille*'si, *Şerḥ Usûli'l-Hamse*'si mevcuttur. Bunlardan başka imamet hakkında bir kitabı, ve diğer kitapları da Usûlü'd-dîn üzerinedir. Onun bu kitaplarından istifade edilmiştir.

6. ez-Zehabî (v. 748), *el-İber fî haber*, III, 187:

Döneminin dâhîlerinden biri idi. Bağdat'ta Mu'tezilîliği tedris ediyordu ve büyük bir talebe halkasına hitap ediyordu.

7. İbn Ebi'l-Vefâ el-Kureşî (v. 775), *el-Cevâhiru'l-Mudîa fî tabakâti'l-Hanefiyye*, II, 93-94, no: 281:

İki cilt halinde *Tesaffuḥ*'unu gördüm. Hicrî IV. asrın sonuna doğru yaşıyordu.

8. İbn Haldûn (v. 808), *Mukaddime*, I. Kitap, Bölüm 9, "Usûlü'l-Fıkıh" bahsi.

Bil ki Usûlü'l-fıkıh dinî ilimler arasında en faydalı ve önemli ilimlerden birisidir. Burada çözüm çare ve kuralları bulabilmek için hukukî delilleri konusunda derinleşmek söz konusudur. Bu konuda ilk yazan Şâfî olup meşhur *Risâle*'sini kaleme almıştır. Bu konuda en değerli eserler kelâmcılara ait olup bunlar şunlardır: İmâmü'l-Haremeyn'in *el-Burhân*'ı, el-Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sı bunlar Eş'arî müelliflerdir. Abdülcabbâr'ın *el-Umed*'i ve onun şerhi, Ebü'l-Huseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'i bu son iki yazar Mu'tezilî'dir. Bu dört eser temel eserlerdir. Bu bilim dalının direkleridir. Sonraki kelâmcılardan iki büyük üstad sözü edilen dört kitaptan özetler yaparak eser meydana getirmişlerdir. Bunlar; Fahrüddîn er-Râzî'nin *el-Maḥsûl*'ü ile Seyfuddîn el-Âmidî'nin *el-İhkâm*'ıdır.

9. Ahmed ibn Yahyâ ibn el-Murtezâ (v. 840) *Munyetu'l-Amel* (Haydarâbâd Neşr. s. 70-71).

O, kâdî'l-kudât Abdülcabbâr'ın talebesidir. Bağdat'ta tedriste bulunuyordu, polemikçi ve âlimdi. Başlıcası *Tesaffuḥu'l-Edille* olmak üzere pek çok eser kaleme aldı. İmamet konusunda (Ebû Cafer et-Tûsî'yi?), gaybet (imam'ın kayboluşu) konusunda da el-Muğnî'yi(?) çürüttü. (Ebû Hâşim'in taraftarları) olan Behâşime ondan iki sebepten dolayı nefret ediyordu. Birincisi, el-Basrî bazı felsefî görüşlerden dolayı ve İslam öncesi devirlerden etkilenmişti. İkincisi ise kendi Mu'tezile büyüklerini tenkit ediyor ve delillerinin doğru olmadığını söyleyerek bunları eserlerinde yanlışlıyordu. El-Hâkim ilâve ediyor: Bu iki sebepten dolayı ilminde bereket yoktu. Fakat ben diyorum ki bu bir ön yargıdır; aksine Allah onun ilmini öncekilerden daha fazla istifade edilir kılmıştır. Onun Usûlü'l-fıkıh konusundaki *el-Mu'temed* adlı eserini görmüyor musun? Aynı mevzuda daha sonra yazan müelliflerin pek çok eserinin temelini onun bu eseri oluşturmuştur. Onlar bu esere dayanarak kitaplarını kaleme almışlardır. *el-Fâik* örneğinde olduğu gibi. Kelâm hakkında yazdığı eserlerin durumu da buna benzer. Öğrencileri arasında *el-Mu'temed el-Ekber*'in müellifi büyük şeyh Mahmud el-Melâhimî bulunmaktadır. Bu iki müellif, (Yemen hükümdarı) Yahyâ ibn Hamza ve İmâmiyye mezhebinin daha pek çok yazarı gibi sonraki dönem bilginler topluluğundan büyük bir kalabalığa rehberlik yapmıştır. Allah'ın iradesini üstün tutanlar, *kaza ve kaderin ilâhî yönünü benimseyenler* arasından da onları rehber edinenler olmuştur. Fahrüddîn er-Râzî sözgelimi *lutf* konusunda el-Basrî'nin kanaati önünde boyun eğmiştir.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Lutf konusunda, yalnız el-Basrî'de değil Vatikan nüshasında da uzun tartışmalar yer almaktadır.

10. İbn Hacer el-Askalânî (v. 852), *Lisânü'l-Mîzân*, V, 298, no: 1009.

O, bir kadı (?) idi ve ancak bir hadis biliyordu (!). Bunu nakleden öğrencisi Ebû Ali ibn el-Velid'in hayat hikâyesinde ben bundan bahsettim. İbn Hacer onun "çok dindar ama bununla birlikte sapık olduğunu" ilâve ediyor.

11. Hacı Halîfe, *Keşfü'z-Zunûn*: O, Şâfiî idi. Fahrüddîn Er-Râzî kitabı *el-Maḥsûl*'ü onun eseri *el-Mu'temed*'den çekmiştir. El-Kâdî Ebû Ya'lâ Muhammed ibn el-Hasan el-Ferrâ (v. 458) *el-Mu'temed*'i fazlaca kullanmıştır.

12. İbn el-İmâd (v. 1089), *Şezarâtü'z-Zehab*, III, 259:

Ez-Zehabî ve İbn Hallikân'ın söylediklerini bir şey ilâve etmeksizin tekrarlıyor.

13. Hayruddîn ez-Ziriklî (çağdaşımız), *Kâmûsu'l-A'lâm*, VII, 161:

Onun eserleri arasında *el-Mu'temed*'in yazma nüshaları ve *Şerh Esmâ et-Tabia* (?) bulunmaktadır.

14. Muhammed Ali Tebrizî (çağdaşımız), *Reyhânât el-Elibba*, V, 41:

Kaynakları arasında, Tebrizî *Nâme-i Dânişverân*'ı zikrediyor ama hiçbir yeni bilgi yok...

15. Müşterek: *Tecrîdü'l-Mu'temed*'in yazma nüshaları üzerine yapılmış bir çalışma.

Biz bundan daha ileride bahsedeceğiz. Burada başlık güveler tarafından yenmiş, kemirilmiş. Müstensih, müellifin daha tam ve düzgün seçeresini veriyor; *Kitâbü't-Tecrîd el-Mu'temed*. Ebü'l-Huseyn Muhammed... el-Huseyn el-Basrî şeklinde... Bu el-Huseyn şüphesiz yazarımızın babasıdır.

16. Bağdatlı İsmail Paşa (v. 1339), *Hediyetü'l-Ârifîn* (II, 69):

İsmail Paşa, el-Basrî'ye lisanla ilgili bir eser isnat ediyor: *Faitu'l-Ayn alâ Kitâbi'l-Ayn li'l-Halîl*. Bu pek gerçek görünmüyor. Çünkü bu eser genel olarak Gulâm Saleb'e isnat edilir.

(Değerlendirme)

## İÇERDEN BAKIŞ

Hacı Halîfe'ye göre bizim müellifimiz Şâfiî ekolündendir. Ancak bu iddianın hangi kaynaktan olduğu bilinmiyor. Şüphesiz aynı şekilde Brockelmann onu Şâfiîler arasına sokuyor. İbn Ebi'l-Vefâ ise onu Hanefîler arasında sınıflandırıyor. *El-Mu'temed*'in şarihi Süleyman ibn Nasr da, bu neşrin 135. sayfasında not ettiğimiz gibi, el-Basrî'yi Hanefî olarak belirtiyor. Çağdaşı el-Hatîb el-Bağdâdî'den beri bütün biyografî yazarları el-Basrî'nin cenaze namazının, büyük bir Hanefî fakihî ve Ebû Hanîfe'nin en değerli biyografîlerinden birinin yazarı bulunan (Brockelmann, GAL, II, 285 ve 636) meşhur Bağdat kadısı Ebû Abdullah eş-Saymerî tarafından kıldırıldığını teyit ediyorlar. Bütün bunlar gösteriyor ki bizim müellifimiz, din ve ibadete dair ameli sorunlarda Hanefî fikhini esas alıyor, onu takip ediyordu.

Gerçeği söylemek gerekirse, kitabını okurken el-Basrî'nin bir müctehid tavrı sergilediği ve bir müctehid edasında olduğu görülür. Zira o bizzat kendisi hükümler koyuyor, yargıda bulunuyor, gerek kelâmî gerekse fikhî bütün İslâmî meselelerde bağımsız görüşler ortaya atıyor. Ancak devamlı olarak ve açıkça bir Mu'tezilî kelâmcısı olduğunu beyan ediyor, bunu büyük Mu'tezilî üstadlarını ismen zikrederek yapıyor, fakat şu şu noktalarda, geçmiş Mu'tezilî fakihlerin görüşlerinin ikna edici olmadığını söylemekten (s. 419) de asla çekinmiyor. Mu'tezilî olması buna engel olmuyor. Hatta "eğer akıl yürütme bir meselede kişiyi İmam Şâfiî'nin ulaştığı sonucun aynısına götürmüyorsa, o kişinin Şâfiî'yi takip etme mecburiyeti yoktur" görüşünü ileri sürmektedir. Ancak Ebû Hanîfe konusunda aynı tavrı sergilememekte, empatik davranmamaktadır.

Bununla birlikte itiraf edelim ki, neşrini yaptığımız bu eserde otobiyografik bilgiler asla yer almamaktadır. Fakat Haçlı Seferleri arefesinde Bağdat halkı hakkında bol bilgi bulunmaktadır. Bunlardan bazılarına işaret edelim:

Zanaatkârlar yeni bir alet icat ettiklerinde, onu isimlendirmek için yeni bir isim icat ederler. (s. 24, 215-3)

Genç çocuklar okula gitmek istemezlerse, ceza olarak bazen onlar hapsedilebilir. (s. 83)

Arap dilinde geçmiş ve gelecek zamanı farklı bir şekilde ifade eden fiilin olmadığından dolayı hayret edilir. Her ikisi için geçmiş zaman kullanılır. (s. 210) Acaba bu ifadesinden, dolayı müellif el-Basrî'nin Arap olmadığı sonucu çıkarılabilir mi?

Bağdat bilginlerinin Uzak-Batı (İspanya) fakihlerinin isimlerini bilmediklerini itiraf ediyor (s. 535) ancak bunu belirli noktalarda onların görüşlerinden bahsetmeksizin yapıyor.

Kişilerin, insanların yüzleri değişik olduğu gibi, yazılarının da diğerlerinden farklı olduğunun farkına varıyor. (s. 579)

Tüccar, esnaf müşterisine zahiren yüksek olan fiyatın geçerli, tedavüldeki fiyat olduğunu iddia ederken yalan söylüyor ve bilerek, isteyerek değil de; kendiliğinden bilinçsizce bir de üstüne yemin ediyor.

Arap olmayan ve bir kelime Arapça bilmeyen Müslümanlar arasında tüm Kur'an'ı ezberleyen kişilerin olduğunu müşahede ediyor. (s. 620)

Devrinde (s. 824) çölde bile sadece yolu değil, mesafeyi bile gösteren işaretler vardı. Gerçek işaretler diğerlerinden renkle ayırt ediliyordu. (Beyaz renk)

El-Basrî fizik biliminin kavramlarına sahipti. (s. 878) Buna işaret olarak şöyle demektedir: İnsan bedeninde oluşan sıcaklığın fazlasını nefes almak suretiyle dışarıya atar. O tıbbî terimlere de mâlikti. Öfkelenmenin ve melânkolinin karakteristik özelliklerinin ayırt etmektedir. (s. 881) O ayrıca yağmur bulutlarıyla yağmuru olmayan bulutlar arasında ayırım yaparak meteorolojik kavramlara aşinalığını da göstermektedir.

Brahmanların ve Hind Jainaslarının dinî sebeplerden dolayı et yemediklerini de El-Basrî bilmektedir. (s. 871)

Kendisinden bahseden otobiyografik tek olay şudur: "Bu, *el-Kıyâsu's-Şer'î* adlı eserimizde ortaya koyduğumuz en iyi görüştür." (s. 821) ilâve edelim ki onun eserleri arasında *Mu'temed*'in bir ilâvesi, *Ziyâdâtü'l-Mu'temed* vardır ve bunu onun hayatını yazanlar zikretmemişler ve *el-Kıyâsu's-Şer'î* ile birlikte İstanbul yazma nüshasının sonunda yer almaktadır. El-Basrî hilâf ilmîni, hukukların farklı oluşunu (uluslararası özel hukuku) tanıyordu, bunun için çok özel teknik bir tabir kullanıyordu: Tehâruc (s. 998)

Yazarımızın üslûbu acınacak haldedir. O sadece boş, yuvarlak lâflar etmekle kalmıyor, fakat aynı zamanda pek çok defa (yirmi kere) gramer hataları yapıyor. Bunlar şöyle bir durumdan kaynaklanmış olabilir: Üstadın, önceden, imlâ ettirmek için son şekli verilmemiş, hazırlıksız yapılmış dersler şeklindeki notlarını, öğrencileri bu kitabın metni olarak kaleme almış olabilirler. El-Basrî'yi haklı çıkaracak bir olaya işaret edelim: İslam literatüründe Hz. Peygamber'in ashabını zikretmek için saygı ifadesi olarak belirli bir formül vardır.

الصحابه رضي الله عنهم ; fakat bizim müellifimiz hemen hemen daima şöyle diyecektir:

O, müennes formu kullanmıştır. Bunun sebebi şu olabilir. أصحاب (Arkadaşlar) ile صحابة (Arkadaşlık) arasında fark vardır. Sonuncu terim müennes formunda isimle ilgili bir terimdir. O halde şöyle demek tamamen mantikî olmaktadır. "Arkadaşlıktan Allah razı olsun"... "Allah arkadaşlardan razı olsun". Ona göre birinci cümleyi söylemek daha uygun oluyor.

Müslümanlar arasında Mu'tezile akılcılar olarak kabul ediliyordu. Ancak bunu doğrulamak için pek az argüman, delil, malzeme vardır. Gerçekte, onun ifade ettiği gibi (s. 913) Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesi dışında Mu'tezile'yi İslam'da diğer kelâmî ve fikhî ekollerden farklı kılan aşıyağı yukarı hiçbir şey yoktur.

Elbette hukukun kaynakları söz konusu olduğunda onlar akıldan bahsediyorlar, ancak bu kıyas ve içtihadı isimlendirmek içindir. Şunu açıkça ifade etmek gerekir ki, Kur'an ayetlerini ve Hz. Peygamber'in hadislerini yorumlama konusunda insan unsuru rolünü oynar ve neticede karar veren, yorum yapan akıldır, zihindir.

Mu'tezile'nin hadise inanmadığı gürültülü bir şekilde ilân ediliyordu. Hayır, bu uzak bir ihtimaldir. Sadece mütevatir hadis değil, hadislerin en zayıfı olan haber-i vahid bile akıl yürütmede delil olarak kullanılmıştır. Bizim müellifimiz bu konuya yüzlerce sayfa ayırmış ve bunun sadece kendi kanaati olduğunu söylemekle kalmamış, Nazzâm vs. gibi Mu'tezilî büyüklerinin bu görüşte olduğunu, ancak küçük farklar bulunduğunu ilâve etmiştir. Meselâ, bir kadı yalnız bir şahitle yetinmez, genelde iki şahidin olmasını ister. Bu, benzer önemli problemlerde böyledir. O halde Hz. Peygamber'den gelen haberlerde de iki râvînin olması gerekir. (s. 566-616) bunlar, Mu'tezile'nin hadisi reddettiğini söylememize izin vermiyor.

Mu'tezilîler, Mu'tezilî olamayan diğer Müslümanları kâfir olarak değerlendiriyor, fakat bizim yazarımız bu sertliği hafifletiyor, yumuşatıyor ve şöyle söylüyor: "Bu akli küfürdür. Ona göre kişi kible olarak Kâbe'yi bilerek ve inanarak reddetmiyorsa diğer hususların fazla önemi yoktur.

Mu'tezilîlerin ve Şîîlerin Sünnîlere karşı müttelik oldukları da iddia ediliyordu. Bu konuda da ispatı sağlayacak kanıt yoktur. Bu eserdeki tek olay, itikadî olamayan fakat tarihî bir olaydır.

Gerçekte, (s. 646) olayın mahiyeti şudur: Hz. Peygamber Fedek köyünü, arazi-sini kızı Fatıma'ya (r.a.) hibe etmişti. Halife Ebû Bekir'in (r.a.) bunu kabul etmediğini, Fedek'in beytülmalin olduğunu, devlet başkanının tasarrufunda bulunduğunu, şahsî mirası olarak Hz. Peygamber'in yakın akrabası arasında taksim edilemeyeceğini benimsediği bilinmektedir. Bundan başka İbnü'l-Murtezâ, el-Basrî'nin eserleri arasında, imamet konusunda Şâfiî'nin, imamın kayboluşu (gaybe) konusunda da Muğnî'nin görüşünü çürüten reddeden eserleri bulunduğunu zikrediyor. Bu eserler henüz bulunmuş değildir. el-Basrî'nin bu hususlarda Şîîliğin doktrinini doğruluyor mu yoksa çürütüp ret mi ediyor, bilinmiyor.

Bununla birlikte, hemen belirtelim ki el-Basrî, Halife Ebû Bekir'in (r.a.) hilâfeti konusunda kesin ve açıktır. Onun halifeliği meşrudur, zira onun hakkında icmâ hasıl olmuştur.

Sonraki devirlerin müellifleri, bilhassa Kitab-ı Mukaddes'teki, İslam öncesi Peygamberlerin davranışlarından ve öğretilerinden, İslâm hukukunun geçerli bir kaynağı olarak bahsetmişlerdir. Bunda hayret edilecek bir şey yoktur. Zira Kur'an (VI, 90) bu hususta açık ve kesindir, çok sarihdir. Hz. Muhammed'den (s.a.) önce, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. Davud, Hz. İsa dahil pek çok peygamberin ismi Kur'an'da zikredilmekte ve şöyle buyrulmaktadır: "Onlar Allah'ın hidayet ettiği kimselerdi. Onların yoluna uy." Bu hususta söz söyleyen en eski usulcünün Serahsî olduğuna inanılıyordu. Fakat bizim müellifimiz konuya uzunca bir bölüm tahsis etmiştir. (Bölüm no: 216)

## İSLAM HUKUKUNUN ÇATIŞMA VE GERİLİM ALANLARINDAN BİRİ OLARAK VAHİY VE AKIL\*

Yazan: Noel J. COULSON

Çeviren: Ferhat KOCA\*\*

İslâm hukuku birbirine alternatif bir şekilde, ilâhî bir hukuk ve hukukçuların hukuku olarak tasvir edilmiştir. Görünüşte birbirine zıt olan bu tasvirler, sistemdeki ilâhî vahiy ile hukukçuların beşerî aklı arasında var olan temel gerilimi ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, bu ilk derste, benim araştırma konum, İslâm hukukunun üslûbu üzerinde bu açık iki unsur tarafından oynanan hususî rollerle ilgili olacaktır ve bu noktada, Orta Çağ dönemlerinden kalma geleneksel veya klâsik hukuk usulünün ötesinde araştırma yapmayacağım.

İslâm hukukunu meydana getiren özel ve kamusal davranışlarla ilgili kapsamlı sistem, Şerîat adıyla bilinmektedir. İslâm hukukçusunun amacı Şerîat'ı anlamaya (*fıkh*) ulaşmaktır. Bu sebeple, onun birinci görevi, böyle bir anlamayı kendilerinden çıkarmak için genel ilke ve kaynakları (*usûl*) formüle etmek olmuştur. Sonuç olarak, İslâm hukuk teorisi, *Usûlü'l-fıkh*, veya "anlamanın kaynakları" adıyla bilinmektedir.

Açıkçası, bu anlamanın ilk kaynağı, İslâm'ın ilâhî vahiy olarak neyi kabul ettiği konusuna kadar uzayacaktır. Sünnî İslâm inancında ilâhî vahiy, Allah tarafından, seçtiği aracı Peygamber Muhammed'e, muhafazasına kefil olunarak verilen vahiyler şeklinde kesin bir biçimde tanımlanmıştır. Bu vahiyler iki biçimde ortaya çıkarlar: Birincisi, Müslüman için bizzat Allah'ın sözü olan Kur'ân metninde; ikincisi, İslâm toplumunun yöneticisi olarak, Peygamber'in fiil ve kararlarında. Kur'ân'a ilâve bu örnekler, toplu bir şekilde Peygamber'in uygulaması veya *sünnet* olarak bilinmektedir.

Fakat, Kur'ân ve *sünnet* birlikte, hiçbir anlamda kapsamlı bir hukuk sistemi (kodu) meydana getirmezler. Onların ihtiva ettiği hukukî malzeme, geniş bir çeşitliliğe sahip olan muhtelif konular içerisine dağılmış belirli meselelerle ilgili parça parça hükümlerin bir mecmuasından ibarettir. Bu malzeme, büyük bir hukuk mecmuasını

\* Bu metin, Noel J. Coulson'ın *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (The Centre for Middle Eastern Studies, University of Chicago, London - Chicago 1969) adlı eserinin 3-19. sayfaları arasının tercümesidir.

\*\* Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi, ferhatkoca@yahoo.com

Bu metnin tercümesi sırasında yaptıkları çeşitli katkılardan dolayı, Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi öğretim üyeleri Yrd. Doç. Dr. Ferit Uslu ve Dr. Kaşif Hamdi Okur Beylere teşekkür ederim

temsil etmekten uzak olup, sadece bir hukuk sisteminin çıplak iskeletini meydana getirir.

İslâm'ın ilk 150 yılı, problemlerin ilâhî vahiy tarafından hususî bir şekilde düzenlenmemiş olan çözümleri konusunda, hukukî aklın tam bir serbest hürriyet içerisinde bulunduğu bir dönem olarak nitelenmiştir. Kur'ân ve *sünnet* tarafından tespit edilen bu tür hukuk kuralları, sadece yaşayan örf-âdet hukukunda belli bir amaçla (ad hoc) yapılan değişiklikler olarak değerlendirilmiştir. Bu yaşayan hukuk, özel bazı konularda açıkça ilâhî vahyin emirleri tarafından değiştirilmedikçe, kabul edilmiş standart davranış olarak kalmaya devam etmiştir. Yeni şartlar yeni problemler doğurduğu zaman, bunlar basit bir şekilde, bireysel yargıya veya ilgili hukukçuya en uygun çözüm olarak gözükene göre cevaplandırılmışlardır. Hukukçu, *re'y* olarak bilinen, kendi şahsî görüşünü açıklarken, konuyla ilgili gördüğü herhangi bir faktörü hesaba katıp katmama konusunda serbest idi. Kısacası, bu ilk günlerde, hukuk açıkça iki temele sahip bulunuyordu. O, ilâhî emir ve beşerî hüküm olmak üzere, iki ayrı alanın bir bileşkesi idi.

Fakat bu pratik tavır, çok geçmeden gittikçe artan teolojik ve felsefî araştırmaların kurbanı oldu. İmanlarının özünü açıklamak için derin düşüncelere girişen bilginler arasından, insan davranışlarının her veçhesinin zorunlu olarak ilâhî irade tarafından düzenlenmiş olması gerektiği prensibi üzerinde görüşünü belli eden bir grup ortaya çıktı. Onların hukuk felsefesine göre, Allah'ın hukukî hakimiyeti her şeyi kapsıyordu. Herhangi bir hukukî kural formüle etmek için insan aklına izin vermek -onun kabul edilmiş olan örf-âdete dayalı bir hukuk kuralının devamı veya yeni bir problem hakkındaki hukuksal nazariye olup olmadığına bakılmaksızın- bid'ata eşit bir davranıştı. İslâmî teolojinin dilinde, o, "Allah'a ortak koşmak"tı ve Yaratıcı'nın ilim ve kudreti konusundaki temel doktrine aykırı hareket etmekte.

Her hukuk kuralının Kur'ân'dan ve *hadis* diye bilinen rivayetlerde kaydedilmiş olan Peygamber'in tatbikatından çıkarılması gerektiğine inanan bu grup, hukukun hazırlanmasında beşer aklını hür bir şekilde kullanmanın meşru ve gerekli olduğunu savunan "*re'y* taraftarları"na (*Ehlü'r-re'y*) karşı olarak, "*hadis* taraftarları" (*Ehlü'l-hadis*) adıyla meşhur olmuşlardır. İki grup arasındaki çatlak, sekizinci yüzyılda, İslâm hukuk usulünün oluşumu sürecindeki ilk temel prensip ihtilâfı konusunda katılaştı ve hukukta ilâhî ve beşerî unsur arasındaki gerilim bu çatlağın tipik bir örneği oldu.

Bu ihtilâfta uzlaşma formülü, dokuzuncu yüzyılın ilk yıllarında, hukukçu Şâfiî tarafından, kendisine "İslâm hukuk usulünün babası" sıfatını kazandıran bir başarıyla, icat edilmiştir. Bir taraftan Şâfiî, *hadis* adıyla kaydedilmiş olan, ilâhî vahiyle ilham edilmiş Peygamber'in *sünneti* prensibinin ardında samimi olarak durdu. Diğer taraftan o, ilâhî vahiy tarafından açıkça veya hususî olarak düzenlenmemiş durumlar hakkında hukuk kuralları koymak için beşer aklının gerekliliğini kabul etti. Fakat o, bu aklın *re'y* formunda olmaması gerektiğini ileri sürmüştür. Akıl, amaçladığı veya hedeflediği şeyde başarıya ulaşmak için, ferdî bir hukukçunun hoşça giden düşüncesini, ilâhî iradede bağımsız bir hukuk kaynağı olarak çalıştırmamalıdır. Beşer davranışının nihâî amaçları ve gayeleri, Allah tarafından ortaya konulmuştur ve onlar, beşer aklı böyle olmaları gerektiğini tespit ettiği için değil, fakat sadece Allah böyle emrettiği için istenilirler ve haktır. Bu nedenle, ilâhî vahiyle kurulmuş prensipler karşısında, beşer aklının rolü bütünüyle ikinci derecede olmalıdır. Onun fonksiyonu sadece ilâhî vahyin düzenlemiş olduğu benzer veya paralel durumlardan çıkarılan prensiplere müracaat ederek yeni durumları düzenlemektir. Bu süreç, analogiyle akıl yürütme veya *kıyas* olarak bilinmek-



tedir. Sürecin hareket noktasını, ilâhî iradenin kabul edilmiş bir bildirisinin (vahiy) oluşturması gerektiğinden beri, beşer aklı ilâhî hukukun gerçekleştirilmesi ve geliştirilmesinde koşum takımı olmuş ve ilâhî vahiyden bağımsız olarak işletilmemiştir.

Şâfiî'nin tezi İslâm hukuk teorisinin klâsik açıklamasının temeli haline gelmiştir. Daha ileride onuncu yüzyıldan itibaren, bir hukuk kuralının Kur'ân veya *sünnetten* veya onlardan kıyasî tûmdengelim (dedüksiyon) metoduyla çıkarılması gerektiğine dair hukukî konsensüs (icmâ) meydana geldi. Fakat bir dipnot olarak belirtilmelidir ki, klâsik hukuk teorisi bazı durumlarda katı kıyasî akıl yürütmenin adaletsizliğe yol açabileceğini ve bu sebeple de akıl yürütmenin daha serbest bir formunu kullanmaya izin verilmesi gerektiğini kabul etmiştir. Bunun eskilerin *re'y* olarak söyledikleriyle çok yakın ilişkisi olmasına rağmen, şimdi o daha karmaşık terminoloji içerisine gydirilmiş ve ona *istihsân* (en âdil çözümleri aramak) veya *istislâh* (kamu yararı için en iyi çözümleri aramak) adı verilmiştir. Ancak, o bundan böyle, teoride, beşer aklına bağımsız bir rol vermek olarak değerlendirilmemiştir. "Hakkaniyet" ve "kamu yararı", şimdi Kur'ân veya *sünnette* çok özel bir delilin bulunmadığı hallerde kullanılmak üzere, Allah'ın amaçları (makâsıd-ı Şâri') olarak, hukuk usulü (kaynağı) görevine sahip görülmektedir. Bu sebeple, sonuç olarak, klâsik hukuk teorisi, kapsamlı ve Allah'ın emirlerinin ön düzenleyici sistemi olarak hukuk kavramının mükemmelliğini ifade etmektedir.

Şu an ilâhî vahiy ve beşer aklının karşılıklı etkileşimini resmederek, genel çerçevesini çizdiğim çeşitli hukuk prensipleri ve akli kullanma metotlarının çalışması konusunda, yüzeysel bir şekilde pek çok probleme değinmek yerine, bir tek probleme derinlemesine dikkat çekmek istiyorum. Seçilen problem, bir miras meselesidir ve bu konu özellikle iki sebepten dolayı seçilmiştir.

Birincisi, İslâm hukukunda verasetten daha belirgin bir şekilde bireysel özelliklere sahip herhangi bir konu bulunmamaktadır. Çeşitli hukukî varislerin özellikleri ile birlikte çok titiz bir kesinlik tespit edilmiştir ve onların belirlenmiş haklarının miktarı, genellikle İslâm hukukçuları tarafından hukukî başarının zirvesi ve bütün hukuk sisteminin bir göstergesi olarak değerlendirilmiştir. Peygamber'in meşhur bir veczesine göre, miras hukuku "*bütün yararlı insan bilgisinin toplamının yarısını*" teşkil eder. Bazıları, konuyu kompleks bir hukuk labirenti şeklinde değerlendirebilir fakat her şeye rağmen o, İslâm hukuk düşüncesinin ruhunun en tipik bir açıklaması olarak devam etmektedir.

İkinci olarak, miras hukuku, İslâm aile hukukunun çok önemli ve tamamlayıcı bir parçasını meydana getirir ve bir anlamda onun odak noktasını teşkil ettiği söylenebilir; öncelikler sistemi ve niceliksel değer, aile bağları ve sorumlulukları şemasında yer alan akrabalık konumundan kaynaklanan birer akraba isme dayanır. Miras hakları, ölen merhumun yaşadığı sırada kendisine borçlu olunan görevler sebebiyledir. Bu nedenle sistem İslâm'ın sosyal değerler konseptini ve aile grubunun yapısını yansıtır.

Seçmiş olduğum miras konusundaki hususî problem, vasiyetname bırakmadan ölen ve kocası, annesi, baba tarafından dedesi, ana-bababir erkek kardeşi ve anabir iki erkek kardeşi bulunan bir Müslüman kadının durumudur. Onun malı bu yaşayan akrabaları arasında nasıl paylaşılacaktır?

İlk açıklama olarak birkaç konuya işaret edelim. Birincisi, kabul etmeliyiz ki, mirasla ilgili bütün başlangıç niteliğindeki olaylar karara bağlanmıştır ve böylece geride yalnızca malın yaşayan akrabalar arasında dağıtılması sorunu kalır. Biz menkul ve gayri menkul mal, eşya ve hakikî mülk arasındaki herhangi bir ayırımla ilgili değiliz. Bu

safhada miras tek bir varlık olarak değerlendirilmiştir ve orada tek problem, her akrabanın hakkını, niceliksel değerin kesirli bir hissesi açısından tespit etmektir.

İkinci olarak, bu olayla ilgili hususî akrabalara gelince, bir öz erkek kardeş veya tam kan kardeş ile bir üvey kardeş arasındaki ayırım, İslâm toplumunun koşullarıyla son derece ilgilidir. İzaftı olarak, üvey kardeşlerin yüksek bir tekrar oranı bulunmaktadır. Üvey kardeşler, ikisi de aynı kan bağından gelen, çok eşlilik kurumu sebebiyle babaları bir, anneleri ayrı olan erkek kardeşler ve boşanmış kadınların evlenmesinin kolay ve sıkça olması sebebiyle de aynı ana, fakat ayrı babalara sahip bulunan anabir, baba ayrı erkek kardeşlerdir.

Son olarak, bu problem, İslâm hukukunun geleneksel metin kitaplarında tartışılan birçok problem gibi, gerçek bir olay olarak değil, fakat farazî bir olay olarak ortaya çıkmıştır. Söz konusu problem, olayı icat eden ve onu halleden hukukçuya nispetle *Mâlik'in Kuralı* adını taşır. Belki evvelce, gelişmiş formu içerisinde İslâm hukukunun, bir yargıçların hukuku olmaktan ziyade bir hukukçuların hukuku olduğunu işaret etmek için yeterli şeyler söyledim. İslâm hukuku, metin kitaplarında, hukukî kararları ihtiva eden hukuk raporları olarak değil, hukukçuların doktrini olarak anlatılmıştır. O, akademik hukukçunun pratik hukukçuyu kontrol ettiği bir sistemdir, orada akademik hukukçunun kürsüsü yargıcın kürsüsünden sadece daha konforlu değil, aynı zamanda daha etkili olmuştur. Sonuç olarak, hukukçuların beyinlerinde eksersiz yapılan problemler pür hukukun problemleridir. Ne yazık ki, muhtemelen, İslâm hukukçularının nazariyesi, Batılı hukuk öğrencisine hiç olmazsa sık bir şekilde, hakikatin kesin olarak hayalden farklı olduğunu gösteren tikel gerçek durumların ve beşerî şartların renginden yoksundur.

Mirasla ilgili mevcut problemin çözümü konusunda birinci adım, konuyla ilgili Kur'ân'da herhangi bir delil olup olmadığını araştırmaktır. Mirasla ilgili Kur'ânî hükümlerin diğer herhangi bir hukukî konudaki hükümlerden belki de daha çok olmasına rağmen, bu hükümler bir bakıma kapsamlı değildir. Aslında onlar, miras alacak belirli akrabalar adına, terekenin tespit edilmiş kesirli paylarını beyan eder ve genel bir kural olarak, hukukî mirasçılar, İslâm'ın gelişinden önce Arabistan'da yerleşik bulunan örf ve âdet hukukunun kabul ettiği mirasçıların altında değildir. Ataerkil ve pedersâhî bir kabile hayatına dayanan İslâm öncesi Arabistan'ında, mirasçılar baba tarafından gelen erkek akrabalarla sınırlandırılmıştı - kabilesel mirası kabile içerisinde muhafaza etmek için basit bir şekilde tasarlanmış bir sistem olarak. Bu sebeple, Kur'ân tarafından isimleri belirtilen mirasçılar kadınlar -anne, kız çocuk, kız kardeş; baba tarafından olmayan bir erkek- anabir erkek kardeş; ve yaşayan koca veya karıdır. Fakat, Kur'ân'da hemen hemen hiç zikredilmeyen baba tarafından erkek akrabalar kimlerdir? Şayet onların miras hakları Kur'ânî teşrî tarafından tamamıyla iptal edilmemiş ise, onlar, hakları Kur'ân tarafından kesin bir şekilde tespit edilmiş olan yeni mirasçılar yanında nasıl bir ilişkiye sahiptir?

Bu temel probleme cevap için İslam hukukçuları Peygamber'in *sünneti* içerisinde yer alan, ilâhî vahyin tamamlayıcı malzemesine yönelir ve çözümü, Peygamber'in Sa'd'ın terekesiyle ilgili olarak verdiği hükümde bulurlar.

Peygamber'in yakın bir arkadaşı ve destekleyicisi olan Sa'd, yeni dini yerleştirmek için yaptığı savaşırlardan birinde ölmüştü. Onun geride bıraktığı dul eşi, kendisinin ve iki kızının şimdi herhangi bir geçim imkânına sahip olmadan terk edildiklerini, çünkü Sa'd'ın tüm malının, baba tarafından en yakın erkek olarak -geleneksel kabile hukukuna tamamen uygun bir biçimde- kendisine ait olduğunu savunan erkek kardeşi

tarafından alındığını Peygamber'e şikayet etti. İlk müfessirlere göre, bundan kısa bir süre sonra, "Mirasla ilgili Kur'ân ayetleri nazil oldu" ki, bu yorum, Kur'ân hükümlerinin özellikle tabiatının simgeselliğine dair yeterli bir kanıttır. Ondan sonra Peygamber, Sa'd'ın dul eşinin Kur'ân tarafından emredilen sekizde bir (1/8) hissesini; iki kızın da benzer şekilde emredilen hisselerini, yani toplam olarak terekenin üçte ikisini (2/3) almalarına ve Sa'd'ın kardeşine ise terekeden geri kalanların -bu olayda, mirasın yirmi dördünün beşine eşit düşen bir hissedir- verilmesine hükmetti.

Ortaya konulan bu karar, İslâm miras hukukunun altın kuralını açıkça ifade etmiş olmalıdır. Kur'ân tarafından belirlenmiş mirasçılar tereke üzerinde ilk ödeme olarak kendi belirlenmiş hisselerini alır, ve daha sonra baba tarafından erkek akrabalar terekeden geriye kalanları alır. Böylece İslâm miras hukuku, hakları İslâm öncesi kabile hukukundan gelen baba tarafından erkek mirasçılar sınıfı ve hakları ilâhî vahiy tarafından emredilmiş olan Kur'ânî mirasçılar sınıfı olmak üzere iki temel üzerine kurulur. Başka bir ifadeyle, örf-âdet hukuku etkinliğini devam ettirmiş, fakat şimdi Kur'ân tarafından ortaya konulan değişikliklere tâbi olmuştur. Hukukun diğer alanlarında olduğu gibi, miras konusunda da Kur'ân bütünüyle yaşayan (mevcut) hukukun yerini kapmamış, onun yerini almamış, fakat sadece onu belirli bazı alanlarda reform etmiştir.

Bu sebeple, İslâm hukukuna göre herhangi bir terekenin dağıtımı, ister Kur'ânî mirasçılar, isterse geri kalan mirasçılar olsun, hak sahiplerinin sınıflandırılmasına bağlıdır. Önümüzdeki mevcut olayda koca, anne, ve anabir erkek kardeşler Kur'ânî hisse sahibi mirasçılardır, baba tarafından dede (babanın babası) ve ana-bababir erkek kardeş ise geride kalanı alan baba tarafından erkek akrabalarıdır.

Fakat Sa'd'ın olayında Peygamber'in kararıyla kurulmuş olan terekenin dağıtımıyla ilgili bu altın kural, gerçekte, bir miras probleminin çözülmesi konusundaki ikinci safhadır. Açıktır ki, ölen bir kimsenin yaşayan bütün akrabaları, Kur'ânî hisse sahibi mirasçı veya baba tarafından erkek akraba olup olmadığına bakılmaksızın, mirastan bir pay iddia edemezler. Bir akrabanın yakınlığı veya akrabalık kuvveti, onu diğer akrabalara karşı daha üstün bir konuma getirecektir. Öncelik sırasıyla ilgili kurallar, daha zayıf akrabalıkları düşürmeye ve dışlamaya hizmet eder, böylece de hak sahibi davacıların sayısı, üstesinden gelinebilir miktarlara indirilmiş olur. Bu sebeple, birinci vazife, hukukî mirasçılar olarak hak kazanmış olan yaşayan akrabaları tespit etmektir. Borç üzerinde etkili olan bu öncelik veya dışlama kuralları ilâhî vahiyde – ister Kur'ân, isterse Peygamber'in *sünnetinde* olsun- çok az olup, hemen hemen tamamıyla kabîlevî örf ve âdet hukukundan gelirler.

Genel bir ifadeyle belirtmek gerekirse, mirasçılar önceliklerine göre iki gruba ayrılır. Bir eş, bir çocuk veya bir baba ilk mirasçı olup mirastan dışlanamazlar. Daha uzak akrabalar ise ikinci derece mirasçılar olup mirastan dışlanabilirler. Ancak temel prensip, sadece baba tarafından erkek mirasçıların diğer akrabaları mirastan düşürme (hacb) gücüne sahip olduğudur. Kur'ân tarafından belirlenen mirasçıların böyle bir gücü yoktur; onlar bizzat kendi kendilerini mirastan düşürebilir, ancak diğer akrabaları kesinlikle düşüremezler. Bu açıdan, onlar gerektiğinden daha fazla gözüdürler. Onlar mirastan dışlanmadıkları zaman, kendi belirlenmiş hisselerini alırlar ve daha sonra da baba tarafından erkekler arasında miras için yaşanacak olan gerçek mücadeleye imkân vermek için meydanı terk ederler.

Bizim problemimizde merhumun/mûrisin (praepositus) kocası ve annesi ilk mirasçılardır ve mirastan dışlanamazlar. Öte yandan, babanın babasının (dede), erkek tarafından bir asıl olarak, anne tarafından gelen ikinci derecedeki akrabalara –anabir

erkek kardeşlere- karşı, onları miras hakkından düşürmek için yeteri kadar üstün olduğu konusunda şüpheye düşen herhangi bir hukukçu bulunmamaktadır. Bu sebeple, sadece öncelik problemi, ana-bababir erkek kardeşle ilgilidir. O, erkek tarafından rütbece daha üstün bir akraba olan babanın babası sebebiyle mirastan düşürülebilir mi?

Burada hukukî akıl yürütme, ölen bir adamın babasının, ölenin erkek kardeşini mirastan düşüreceğine dair örf-âdet hukukunun yerleşik prensibi temeli üzerine kurulmuştur. Bazı hukukçular, buradan hareketle, birinci derecedekilerin (yüksektekiler) ikinci derecede olanlara karşı, bir yüksek akrabalar sınıfı meydana getirdikleri ve bu sebeple de bir babanın babasının en yakın yaşayan usûl olduğu zaman, babanın yerini alacağı ve daha sonra gelenin de benzer etkiyi yaparak erkek kardeşi mirastan mahrum edeceği şeklinde genel bir prensibe ulaşmışlardır. Bununla birlikte, çoğunluğun görüşü, akrabalık sınıfına –birinci ve ikinci derece akrabalara- çok fazla önem vermez, ancak ilgili ferdî akrabalık bağlarından merhuma (praepositus) yakınlık derecesine önem atfeder. Babanın babası ve erkek kardeş, yukarıda tartışıldığı gibi, merhuma (praepositus) ikinci derecede yakındırlar. Çünkü, burada onlarla merhum arasında aynı ortak halka yani merhumun (praepositus) babası girmiştir. Şayet, akrabalık sınıfı ikinci bir sebep olarak hesaba katılmış olsaydı, o zaman erkek kardeşin daha kuvvetli iddiaya sahip olduğu tartışılabilirdi. Dolayısıyla, bir sınıf olarak furûun, usûlden üstün oldukları yerleşik kural olurdu, böylece de erkek kardeş bu ortak bağın (merhumun babası) furûu olarak, onun usûlü olan babanın babasından ziyade, söz konusu ortak bağ ile daha kuvvetli bağa sahip olurdu ve bu nedenle de bizzat merhumla (praepositus) daha kuvvetli bir ilişkisi bulunurdu. Bu alanlarda yaygın olan görüş ise, babanın babasının, ana-bababir erkek kardeşi mirastan düşürmeyeceği, ancak bu iki kişinin baba tarafından mirasçılar olarak eşit derecede sayılmaları gerektiğidir.

Bu suretle, Kur'ân'ın düzenlemeleri ve Peygamber'in Sa'd'ın durumu hakkındaki kararından, örf-âdet hukuku içerisine oturtulmuş öncelik kriteri üzerine kurulu hukukî akıl yürütme eklenmiş olarak, problemin sistematik çözümü ortaya çıkar.

Anabir erkek kardeşler, babanın babası tarafından mirastan düşürülür. Koca, Kur'ân tarafından belirlenmiş olan 1/4 hissesini, anne ise 1/6 payını alır. Baba tarafından erkek akrabalar, babanın babası ve ana-bababir kardeş eşit seviyededirler ve terekenin geride kalanını aralarında paylaşırlar, dolayısıyla onlardan her biri terekenin 1/6'sına denk düşen bir pay alır.

Fakat şimdi, bu çözümde hata olduğu, İslâm hukukçuları veya en azından İmam Mâlik ve onun destekçileri tarafından kaçınılmaz bir buluş olarak tespit edilmiştir. İslâm hukuk usulünün özellikle kendisine mütemayil bulunduğu kuramsal teorisinin can damarı hakkındaki soru şudur: "Bu örnek olayda, babanın babasının merhumdan (praepositus) sonra yaşamadığını farz et? Ondan sonra ne olacak?" Bu durumda, gerçekte, problem, kaydedildiğine göre, Peygamber'in ölümünden sonra yaklaşık sekiz yıl sonra, o zamanın İslâm toplumunun lideri olan Halife Ömer'e getirilen ve meşhur ismiyle "el-Hımâriyye" (Eşek Meselesi) adını alan bir meseleye benzemiş olabilir. Ömer, bu konuda Peygamber'in Tanrı ile (vahyî) bir ilişkiye girdiğine dair herhangi bir şey iddia etmediği için, bu mesele kutsal veya yasal bakımdan uyulması zorunlu bir örnek olmasa da, Peygamber'in ashabının -Ömer gibi- kararları her zaman bağlayıcı bir otoriteye sahip olmuştur.

Ömer, bir terekenin, ölenin kocası, anası, anabir erkek kardeşler ve ana-bababir erkek kardeşler arasında dağıtılması vazifesiyle karşılaşınca ilk önce, sistematik olarak uygulanması sebebiyle, Peygamber tarafından açık bir şekilde telâffuz edilmiş olan, paylaşırmanın altın kuralı ile hükmetti: Kur'ân tarafından belirlenmiş mirasçılar kendi belirlenmiş hisselerini almalı ve daha sonra da baba tarafından olan erkek akrabalar terekenin geride kalanını almalıdır. Netice, ana-bababir erkek kardeşler açısından çok talihsizdir; dolayısıyla, burada, Kur'ânî mirasçılar olarak terekenin ilk paylaşımı sırasında 1/3 hisseyi hak etmiş olan anabir erkek (üvey) kardeşleri mirastan düşürecek kuvvetli mirasçı yoktur. Ve bu, kocanın 1/4'lük hissesi ve annenin 1/6'lık payıyla birlikte, terekeyi tamamıyla tüketir, ve böylece ana-bababir erkek kardeşlerin terekenin geride kalanını almaları için geride hiçbir şey kalmaz. Şimdi, öncelikli varisler olarak, koca ve annenin hakları tartışılmadığı için, olay, geride kalan 1/3'ün ana-bababir ve anabir erkek kardeşler arasında paylaşılması konusunda açık bir rekabete, başka bir ifadeyle, eski kabilevî mirasçılar olan ana-bababir erkek kardeşler ile Kur'ân tarafından ilk kez getirilmiş olan yeni mirasçılar, anabir erkek kardeşler arasında kafa kafaya bir çarpışmaya dönüşmüştür. Ve ana-bababir erkek kardeşler, baba tarafından mirasçılar olarak geleneksel üstünlüklerine rağmen, tamamıyla yenilmişler ve daha birkaç yıl önce böyle bir olayda yegâne hukukî mirasçıların kendileri olduklarını düşünerek, şüphesiz ki ümidi kırılmış ve eli boş bir şekilde sahayı terk etmek zorunda bırakılmışlardır.

Bununla birlikte, ana-bababir erkek kardeşler, inatçı davacılar olduklarını kanıtlamışlardır. Onlar Ömer'e başvurarak, anabir erkek kardeşlere karşı, kendilerinin merhumun (praepositus) babası tarafından gelen erkek tarafına dayalı bağ sebebiyle, üstünlük sağlamaya çalışmadıklarını, en azından onun için cezalandırılmamaları ve anabir erkek kardeşlerden daha kötü bir durumda olmamaları gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Ölen merhum, anabir erkek kardeşler ve bizzat kendileri (ana-bababir erkek kardeşler), anabir erkek kardeşlerin iddiasının yegâne dayanağı olan aynı anneye sahip değiller midir? O zaman, niçin ana-bababir erkek kardeşler olarak onların baba tarafından gelen bağları ve onların aynı anneye sahip oldukları gerçeğine dayanan şikâyetleri görmezlikten geliniyor ve en azından anabir erkek kardeşlerle eşit bir dereceye konulmalarına izin verilmiyor? Ömer bu tezin sağlamlığını kabul etti, ilk kararını değiştirdi ve koca ve annenin hakları verildikten sonra terekenin geri kalan 1/3'ünün anabir ve ana-bababir erkek kardeşler arasında eşit olarak paylaşılmasını emretti. Bu olayın Mes'eletü'l-Himâriyye şeklindeki ismi şuradan gelmektedir: Ana-bababir erkek kardeşler, baba tarafından gelen akrabalık bağlarından ferâgat etmek ve aralarındaki maddî bağ sebebiyle kendisine varis oldukları babalarını nazar-ı dikkate almamak konusunda kendilerine izin verilmesi şeklinde tezlerini dile getirdiler. "Ey müminlerin emiri!", olayın ortak yorumu onları söyledi, "varsayın ki, babamız malı olmayan bir eşek idi, (ancak) biz hâlâ merhum olan aynı anneye sahip değil miyiz?"

Mes'eletü'l-Himâriyye hakkında Ömer'in kararı ihtilâflı bir konudur ve onun hakkında daha sonra yapılan usûlî tartışma, İslâm hukukunun ayrıntılı olarak incelenmesi sırasında insan aklının rolünün ne olacağıyla ilgili temel soruna bulaştırılmıştır. Bir taraf, birinci örnekte Ömer'in ana-bababir erkek kardeşlerin mirastan düşürülmesi şeklindeki kararının sistematik bakımından daha sağlam ve prensip açısından daha doğru olduğu iddiasını sürdürmüştür. Onlara göre, insan aklı, yeni olayların düzenlenmesi konusunda, kesinlikle ilâhî kaynaklı kurallar üzerine yapılmış kıyasla sınırlanmıştır. Burada konuyla ilgili kural, Peygamber'in Sa'd'ın olayı hakkındaki kararıdır -

yani Kur'ân'ın belirlediği mirasçılar kendi paylarını aldıktan sonra, baba tarafından gelen erkek akrabalar terekenin geride kalanına varis olurlar. Mes'eletü'l-Himâriyye'deki ana-bababir erkek kardeşler, baba tarafından erkek akrabalarıdır. Ve bir defa baba tarafından erkek akraba olan, sürekli olarak baba tarafından akraba olarak kalır. Kanunî varis olma hakkı, özel durumlarda uygun bir şekilde iskartaya çıkarılmayacak derecede sürekli bir niteliktir.

Diğer tarafa göre ise, gerekli kararları verme yetkisi kendisine bırakılarak, insan aklına büyük bir serbestlik sağlanmıştır. Özel durumlarda mutlak kıyas, adaletsizliğe vesile olabilir, ve bu sebeple akla bir problemi âdilâne sebeplere dayanarak serbestçe çözüme konusunda izin verilmiştir –bu ister istemez *istihsân* veya "hakkaniyete dayalı tercih" adı verilen oldukça belirsiz ve iyi tanımlanamamış metottur. Onlara göre, Ömer'in ana-bababir erkek kardeşlerin bu hususî durumlarda anabir kardeşler gibi miras almalarına izin verilmesi gerektiğine dair son kararı, baba tarafından gelen erkek akrabalar olarak daima ve sadece onların varis olmaları gerektiğine dair mutlak kıyas kuralının kabul edilebilir âdilâne bir tâdilidir.

Elbette iki taraf da bireysel olayda adaleti araştırıyordu; ve açıktır ki, adalet, dinî hukuk terimleriyle hemen hemen aynı anlamda idi. Tek sorun bu terimlerin neler olduğu idi. Bu durum, lâfzın izafî anlamı ve yerleşik bir kuralın ruhu hakkında İslâm hukukçuları arasındaki bir ihtilâftır; ki bu ihtilâf, İngiliz hukuk sisteminde, yazılı olmayan hukukun (common law) mutlak lâfzî anlamını savunanlar ile adaleti savunanlar arasındaki tarihî ihtilâftan çok farklı değil gibi gözükmektedir.

Şimdi, bizim yukarıdaki özel miras problemine dönelim: Ömer'in Mes'eletü'l-Himâriyye konusundaki nihaî kararının altını çizen genel prensibi kabul eden hukukçular, bu örneğin mevcut olayla ilgili olduğunu ve bu sebeple, dede (babanın babası) ile ana-bababir erkek kardeşin mirastan eşit pay almaları gerektiği hususunda, sistematik çözümde bir revizyonun zorunlu olduğunu kabul etmişlerdir. Şayet, babanın babası mevcut değilse, ana-bababir erkek kardeşin, baba tarafından gelen bir erkek kardeş olarak değil, fakat bir anabir erkek kardeş olarak varis olması konusunu tartışmışlardır. Sırf babanın babasının sahneye çıkması sebebiyle, niçin bu durum değişecek? Şayet, ana-bababir erkek kardeşin statüsü, babanın babası sahneye çıktığı zaman, anabir erkek kardeş olarak algılanır ve bu sebeple de o, kesin bir şekilde varislikten dışlanırsa, bu durum babanın babasının bütün anabir erkek kardeşleri mirastan düşüreceği şeklinde yerleşik bir hukuk kuralı olmuş olur. Başka bir ifadeyle, gerçek anabir kardeşlerin babanın babası tarafından mirastan dışlanması, niçin yalnızca babanın babası lehine işlememektedir? Ana-bababir erkek kardeş, anabir erkek kardeşleri mirastan düşürmemekte ve babanın babasının yokluğunda, baba tarafından bir mirasçı olarak varis olamamaktadır. Dolayısıyla, niçin sadece babanın babasının mevcudiyeti sebebiyle onun bu haline ve son olaydaki apaçık zararına izin verilmiştir? İşte bu sebeple, Mâlik'in Kuralı'nın nihaî çözümü, ana-bababir erkek kardeşin tamamıyla dışlanması yerine, bu gibi durumlarda babanın babasının bütün mirasın üçte birini almasına izin vermektedir.

Benim buradaki amacım bu hukukî kırılmayı basit bir şekilde tasvir etmek olup onları eleştirmek değildir. Fakat, netice, talihsiz ana-bababir erkek kardeşler hakkında belki biraz acımasızdır. Başlangıç olarak onların lehine düzenlenmiş olan adil bir çözüm, şimdi sistematik bir biçimde onların zararına doğru genişlemektedir. Mes'eletü'l-Himâriyye'de onların babası nâmevcut veya en azından eşek gibi varsayılmıştır. Mâlik'in Kuralı'nda ise, onların babasının babası şimdi yok sayılmış veya en azından

erkek kardeşlerin baba tarafından gelen bağlarını kaybettiklerinin varsayıldığı muvakkat bir süre içerisinde, onların geçici olarak ortadan kayboldukları kabul edilmiştir. Fakat, daha sonra babanın babası kardeşleri mirastan dışlamak için tekrar ortaya çıkar ve terekenin bütün geri kalanını zapt eder. Bundan sonra, ana-bababir erkek kardeşler kesin statü ve kimliklerine rağmen, bazı karışık hallerde bulunabilir.

Tabii ki bu, İslam hukukunun hukukî akıl yürütme (speküstasyon) yoluyla gelişmesinin yalnızca bir örneğidir. Fakat belki de o, hukukun tamamen el yapımı kumaşı içerisinde, ilâhî vahiy ve beşer aklının ipliklerinin, hemen hemen birbirinden ayrılmayacak derecede, birbiriyle çok sıkı bir şekilde dokunmuş olduğunu göstermek için yeterlidir. İslam hukukçularının akıl yürütmesi (kıyas) pek çok şekillerde kendisini göstermiştir. O, "şayet örf, ilâhî vahyi açık bir şekilde reddetmemiş ise, ilâhî vahiy onu üstü kapalı bir şekilde onaylamıştır" önermesini formüle ederek, daha önce mevcut bulunan örf-âdet hukukunun standartlarını devam ettirmeye hizmet etmiştir; analogi (benzerlik esasına dayalı kıyas), ilâhî vahyin kendine özgü kurallarının genişletilmesine hizmet etmiştir. "Hakkaniyete dayalı tercih (istihsân)", analogiden ayrılarak, daha uygun olduğu sanılan bir çözüme ulaşmaya izin vermiştir. Fakat, o, ne tür form oluşturursa oluşturursun, klâsik dönemlerde hukuksal akıl yürütme (speküstasyon), ilâhî buyrukların yanı başında, beşer yapımı bir hukuk alanı yaratan bağımsız bir süreç olarak değerlendirilmemiştir. O, ilâhî irade karşısında tamamıyla ikinci derecede idi. Bunun anlamı ise, onun işlevinin, Allah'ın İslam toplumu hakkındaki amaçlarını anlamaya ve onları gerçekleştirmeye çalışmak olduğudur. Geleneksel hukuk ilminde yer aldığı gibi, belirli bir bilgi alanı ve aklın rolü hakkındaki bu tür çatışmalar, sadece bu sonucun ulaşabileceği bir takım manalarla ilgilidir. Bu doğru yorumda, İslam hukuku hem bir ilâhî hukuk ve hem de bir hukukçuların hukukudur. İslam hukukunun bu iki tanımla mütalâa edilmesi, birbirini tamamlayıcıdır ve birbirinin zıddı değildir.





## HİNT DÜŞÜNÇESİ -ÖZELLİKLE BUDİST DÜŞÜNCE-NİN KELÂM DOKTRİNLERİNDEKİ BAZI HUSUSLARA ETKİSİ ÜZERİNE\*

Yazan: Shlomo PİNES\*\*

Çeviren: U. Murat KILAVUZ\*\*\*

1936'da Berlin'de yayınlanan *Beiträge zur Islamischen Atomenlehre*'de Kelâm'ın atomcu öğretileriyle çeşitli Hint felsefî veya teolojik sistemlerinin atomcu öğretileri arasındaki benzerliğe dikkat çekmiş, ancak bu benzerlikleri açıklayan belirli bir hipotez ortaya koyamamıştım. Zikri geçen çalışmada, Cehm'in Sümeniyye ile tartışmasından bahseden bazı İslâmî kaynaklara da atıfta bulunmuş,<sup>1</sup> ancak söz konusu tartışmada üzerinde durulan hususların ilk dönem İslâm öğretisi üzerindeki etkilerini –bu makalede yapacağım şekilde- tartışmamıştım.

*Beiträge*'yi yazdığım sırada Hint ve İslâm atom teorileri arasındaki benzerlikleri açıklayan bir hipotez formüle edememem, şimdi öyle inanıyorum ki, yedinci yüzyılın ilk yarısındaki Orta Asya'da din ve ilim adamlığına dair ulaşılabilecek bir bilgi kaynağı bulamamam nedeniyle idi. Bu durum, Arap cedelcileri ve mezhepler tarihi yazarlarının eserlerinde Cehm'in Budistlerle tartışmasına dair tek tük anlatım ve atıfları yorumlama da zemin hazırlamıştı.

620 (veya m. 627)'de bir Budist rahip olan Çinli seyyah Yuan Chuang, "Batı ülkeleri"ne doğru, son durağı Hindistan olacak seyahatine başladı. Dönüşünde beraberinde 657 Budist eseri<sup>2</sup> getirdi ve hayatının son yirmi yılını bunların yetmiş beşini tercüme etmeye adanmıştı.

\* "A Study of the Impact of Indian, Mainly Buddhist, Thought on Some Aspects of Kalâm Doctrines", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 17 (1994), Jerusalem

\*\* Profesör Pines 15 Ocak 1990'da öldü. Makale editörler tarafından baskıya verildi.

\*\*\* Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, murat\_kilavuz@hotmail.com

(Katkılarından dolayı Yrd. Doç. Dr. Bülent Şenay'a teşekkür ederim).

<sup>1</sup> Sözünü ettiğim ifade (*Beiträge* ss. 121-122) şu şekildedir: "Hakkında hemen hemen hiç bilgi sahibi olmadığımız Hint Sümeniyye mezhebi ...". Bu hatalı görüş, Ebû Sa'îd Osman b. Sa'îd ed-Dârimî'nin *Kitâbü'r-redâ 'ale'l-Cehmiyye*'sine yazdığı girişte G. Vitestam tarafından aynen kullanılmıştır. Bu giriş, ed-Dârimî'nin Cehm'in Kelâm'ını izahının ayrıntılı bir tahlilini içermektedir.

<sup>2</sup> Bunların dört yüzden fazlası Budizm'in Mahâyâna mezhebine aitti.

O, "Batı ülkeleri"ne dair anlatımlarında, Budist hareketler ve topluluklar hakkında burada yalnızca iki örneğini iktibas edeceğimiz çeşitli ayrıntılar vermektedir.

Belh şehrini anlatırken, şu Budist yapılardan söz eder: Yüz manastır, bir tapınak ve birkaç yüz Stūpa<sup>3</sup>. Üç bin Budist rahip, Budizm'in Hināyāna mezhebinin öğretisi üzerinde çalışmaktadır.

644'te, Yuan Chuang'ın ziyaretinden kısa süre sonra Belh Müslüman fatihler tarafından ele geçirilmiştir.

Seyyahımıza göre, Afganistan'ın Begram bölgesindeki Kāpisā krallığında altı bin rahibin Mahāyāna Budizmi'nin öğretilerini işlediği yüz manastır vardır. Bu bölgede, Hināyāna Budizmi'nin öğretilerini işleyen yaklaşık 300 rahibin yaşadığı bir manastırdan da söz eder. Bunların yanı sıra 1000 civarında da "sapkın (heretic)", yani Budist olmayan Hint mezheplerine mensup kimse mevcuttur.

Yuan Chuang'ın örnekleri çoğaltılabilecek bu ifadeleri, gerek Orta Asya'da Müslümanlar tarafından fethedilen ve gerekse bu yayılmanın kendilerini yakın temasa geçirdiği ülkelerin, Budist misyoner faaliyetlerinden yoğun biçimde etkilendiği ve bunların, Asya'nın birkaç yüzyıllık bir süreçte çeşitli derecelerde dönüşüm geçiren ve yerel seçkinleri Budist düşüncesi tarafından biçimlendirilen bu kayda değer kesiminin bir parçasını oluşturduğunu ortaya koymaktadır.

Budist misyoner faaliyetleri arasında, zaman zaman araştırma merkezi işlevine de sahip olan manastırlar kurmak vardı. Bu, orijinali itibarıyla Sanskritçe<sup>4</sup> yazılmış olan Budist metinlerin temin edildiği ve yerel dillere yapılan çevirilere artık ulaşılabildiği anlamına gelmekteydi. Tercüme edilen ve incelenen metinlerin bir kısmı doktrinal veya daha uygun bir ifadeyle felsefi olarak isimlendirilebilecek eserlerdi (Çin ve Tibet'te durum bu idi).

Bu tür Budist eserler çoğu zaman polemiklerle doludur ve dikkatli bir okuyucu, yalnızca bu eserlerin müelliflerinin görüşlerini anlamakla kalmaz, aynı zamanda bu görüşlerden farklılık arz eden Hint felsefi bakış açıları hakkında büyük bir bilgi birikimine de sahip olur.<sup>5</sup>

Bu noktada Cehm b. Safvân'ın Sümeniyye ile tartışmasını artık gözden geçirebiliriz.<sup>6</sup>

Cehm'le ilgili aşağıdaki alıntılarla başlayalım:<sup>7</sup>

Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'inde<sup>8</sup> Cehm'in (v. 745) Benî Ümeyye idaresinin son döneminde Merv'de Selm b. Ehvaz el-Mâzinî tarafından öldürüldüğü ifade edilir.

Ebü'l-Hüseyn el-Malatî, Cehmiyye'nin ileri sürdüğü sapkın fikirleri sıraladıktan sonra şu ifadeleri kullanır:<sup>9</sup> "Cehmiyye öğretisinin (Kelâm) özeti budur. Onlar Cehm'in

<sup>3</sup> Budist heykeller.

<sup>4</sup> Veya diğer Hint dillerinde.

<sup>5</sup> Hint dinî etkisi, Hint biliminin Tibet, Orta Asya, Hindîçin ve Endonezya ile Çin ve Japonya'daki bazı gruplar arasında yayılmasıyla paralel bir seyir sergilemiştir; bk. J. Filliozat, *La doctrine classique de la médecine indienne*, Paris 1975, s. 1. Bîrûnî tarafından nakledilen (*Tahkîk mâ li'l-Hind*, Haydarâbâd, 1958, s. 23), Caraka'nın Sanskritçe tıp eserlerinin çevirisinin Bermekoğulları'nın emriyle yapılmış olduğu vâkiasının, bu ailenin Budist atalarıyla ilgisi olması muhtemel görünmektedir. Onlar, Belh'teki Budist manastırlardan birinin baş rahibinin soyundan gelmekteydi. Ayrıca bk. Pines, *Beiträge zur Islamischen Atomenlehre*, ss. 118-120.

<sup>6</sup> Sümeniyye, Samana (Sanskritçe Śramana)'nın Arapça formu ve Budistler için yaygın biçimde kullanılan bir isimdir. Soğd alfabesinde rastlanıldığı şekliyle Budistlerin yazılı ismi *smm*'dir.

<sup>7</sup> Budistlerle tartışması ile direkt bir ilgisi bulunmadığı müddetçe O'nun kelâmî görüşleri burada irdelenmeyecektir.

<sup>8</sup> nşr. Helmut Ritter, Berlin 1929, I, s. 280.

<sup>9</sup> Kitâbü't-tenbîh ve'r-redd 'ale'l-ehvâ' ve'l-bida', nşr. S. Dederling, İstanbul 1926, s. 77.

adına izafe edilmişlerdir, zira Cehm b. Safvân, Horasan bölgesindeki İranlılar'ın (*el-'acem*) bir alt grubu (*sımf*) olan Sümeniyye'nin görüşlerinden bu öğretiyi ilk olarak türeten kişidir. Bu görüşler, O'nun kendi dini hakkında şüpheye düşmesine neden olmuşlardır; öyle ki, kırk gün boyunca ibadeti terk etmiş ve 'bilmediğim birisine ibadet etmeyeceğim'" demiştir.

Ahmed b. Hanbel'in *er-Redd 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye*'sine göre<sup>10</sup>, Cehm ve Budist muarızları, kaybeden tarafın kazananın dinini kabul edeceğini şart koşarak tartışmaya girişmişlerdir.

Sümeniyye'nin ortaya attığı soru şudur: "Cehm'in, Allah'ın varlığını iddia edenken delili nedir?" Aslına bakılırsa, O'nun beş duyusu Allah'ı idrâk edemeyeceği gibi, Allah'ı bu şekilde idrâk etmiş bir tek kimse de bulunamaz. Bu soru başlangıçta Cehm'i alt eder ve kafa karışıklığı kırk gün sürer.<sup>11</sup> Sonunda şu delillendirmeyi ortaya koyar. Muarızlarına, kendilerinde bir ruh (soul)<sup>12</sup> bulunduğuna inanıp inanmadıklarını sorar. Olumlu cevap vermeleri üzerine, Cehm, (Allah gibi) ruhun da duyularla idrâk edilemeyeceğini belirtir. İbn Hanbel'e göre, ruhla Allah arasındaki bu mukayese, Cehm'in Allah hakkındaki öğretisinin başlangıç noktası olarak kabul edilebilir.

Cehm'in tartışmasının bir başka anlatımı, İbnü'l-Murtazâ'nın *Tabakâtü'l-Mu'tezile*'sinde<sup>13</sup> Vâsıl b. Atâ ile ilgili bölümde yer almaktadır. Bu [kısm] şu şekilde çevrilebilir:

Sümeniyye'den birilerinin Cehm b. Safvân'a şöyle dediği rivayet olunur: "İyi olarak kabul edilen (what is regarded) şeyin bilgisi<sup>14</sup> beş duyuyu (*meşâ'ir*) ile hâsıl olur mu (*ya hrucu*)?". O cevap verdi:<sup>15</sup> "Hayır". Dediler ki: "İbadet ettiğin varlık (*ma'bûd*) hakkında bize söyle; O'nu bu duyuların herhangi birisiyle mi biliyorsun (*'araftêhû*)?" Cevapladı:<sup>16</sup> "Hayır". "Öyleyse O bilinemez (*mechûldür*)" dediler. Bunun üzerine sessiz kaldı ve bu konu hakkında Vâsıl'a yazdı:

Altıncı<sup>17</sup> (bir bilgi kaynağının),<sup>18</sup> yani istidlâl (*delîl*)in" varlığını öne sürebilirsin. Bunun üzerine "Allah'ı bilmek duyularla da istidlâl ile de hâsıl olmaz" diyeceklerdir. Ben de onlara canlı ile ölü, akıllı varlık (*el-'âkil*) ile deli arasında ayırım yapıp yapmadıklarını soracağım. Şüphesiz olumlu cevap vereceklerdir. İşte bu, istidlâl yoluyla bilinir.

<sup>10</sup> nşr. Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası, V-VI, 1927, s. 314 vd.

<sup>11</sup> Bu kırk günle ilgili olarak, Malatî'nin Cehm hakkında, Sümeniyye'nin kafasına soktuğu şüpheler nedeniyle kırk gün boyunca ibadeti terk ettiği şeklindeki ifadesi (yukarıya bk.) hatırlanabilir.

<sup>12</sup> *Rûhî*; bu pasajda Arapça terimin "spirit"ten ziyade "soul" şeklinde tercüme edilmesi daha uygun görünmektedir.

<sup>13</sup> nşr. Diwald Wilzer, Wiesbaden 1961, s. 34. İbnü'l-Murtazâ 1437'de vefat etmiştir, ancak çalışması daha eski kaynaklara, esas olarak da Abdülcebbâr'ın eserine dayanmaktadır; bk. Diwald Wilzer, *Einleitung*, s. XVI.

<sup>14</sup> *el-ma'rûf*; "bilinen şeyin (what is known)" şeklinde tercüme etmek, benim bu metinde tercih ettiğimden daha uygunsuz görünmektedir.

<sup>15</sup> Tam ifadesiyle "dedi".

<sup>16</sup> Tam ifadesiyle "dedi".

\* İbnü'l-Murtazâ'nın orijinal metninde, "Vâsıl da cevap verdi" ifadesiyle, serdedilen görüşler Vâsıl'a izafe edilmektedir. Nitekim Pines da ileride bu hususa işaret etmektedir – çev. notu.

<sup>17</sup> Beş duyunun yanında.

<sup>18</sup> Metinde "yön, veche (aspect)" olarak tercüme edilebilecek *veçî* ifadesi yer almaktadır.

\*\* Pines, istidlâl (inference) kavramına karşılık olarak parantez içinde zaman zaman *delîl*, *delâlet* vb. kavramları da kullanmaktadır. Her ne kadar mutad olan terminolojide bu üç kavram birbirinden farklı anlamlara işaret etse de, Pines'in parantez içi kullanımları metne müdahil olmamak adına aynen muhafaza edilmiştir – çev. notu.

Cehm bu cevabı verdiğinde, onlar (Sümeniyye): "Bu senin görüşün (Kelâm) değil" dediler. O da (gerçeği) söyledi. Bunun üzerine Vâsıl'a gittiler. Onunla bir görüşme de bulundular ve onun sayesinde İslâm'a dönüş yaptılar.

Cehm'in tartışmasının İbnü'l-Murtazâ'daki versiyonuna Vâsıl'a müracaatın eklenmesi, açık biçimde bir Mu'tezilî müellifin mezhebinin kurucusunu yüceltme girişimi görüntüsü vermektedir; kanaatimce, tartışmanın İbnü'l-Murtazâ tarafından nakledildiği şekliyle ortaya çıkardığı felsefî ve kelâmî problemleri tahlil etmekte bundan yararlanılabilir.

İbn Hanbel ile ikincinin anlatımları bazı yönlerden birbirine benzemese de, açıkça önemli bir konuda müşterektir. Bilgi kaynakları olarak isimlendirilebilecek ve Sanskritçe'de *pramānas* (tekili *pramāna*) adıyla anılan konu ile ilgilidir. İddiam odur ki, bu konuya ilişkin kelâm öğretileriyle Hint ekollerinin öğretileri arasında açık bir benzerlik söz konusudur. Orta Asya'daki Arap fetihlerinin, Budist ilim merkezleri ile (yukarıya bkz.) kelâmî öğretilerinin henüz yeni teşekkül etmekte olduğu düşünülebilecek Müslüman tebliğcilerin karşı karşıya gelmelerine neden olması, bir dereceye kadar bu benzerliği açıklayabilir.

Bu bağlamda, iki medeniyetin bu karşılaşma ve çatışmasının, çatışan tarafların dilleri ve düşünceleri konusunda yetkin yorumculara –ki bunların bir kısmı İslâm'a dönüş yapmış Budistler olabilir- ihtiyaç doğurmuş olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Tartışmanın hem İbn Hanbel, hem de İbnü'l-Murtazâ versiyonunda, Sümeniyye, bilginin ancak beş duyu yoluyla elde edilebileceği varsayımından hareket etmektedir. Allah bunlarla idrâk edilemeyeceği için, O'nu bilmek de imkânsızdır. O bilinemez.

Bilginin ancak beş duyu ile elde edilebileceği tezi, Hindistan'da ilk olarak Lokayâta heretikleri tarafından ortaya atılmıştır.<sup>19</sup> Bunlar arasında, istidlâlin (*anumāna*) geçerliliğini tamamen reddeden düşünce okullarının mensupları da mevcuttur.<sup>20</sup>

Budistler istidlâli reddetmez, ancak istidlâl ile ulaşılan bilginin, duyuyla idrâk edilebilecek sahanın ötesine geçemeyeceğini ileri sürer.<sup>21</sup> Budist bir müellife göre<sup>22</sup> "Tanrı (*iśvara*) gerçek olmayan (unreal) bir cevherdir".<sup>23</sup>

İbn Hanbel rivayetindeki, Cehm'in Sümeniyye'ye, "ruhun da Tanrı'nın da duyuyla idrâk edilemese bile varlığının bilindiği" şeklindeki cevabının bir benzeri, Vedānta ekolünün öğretisinde bulunabilir. Bu öğreti, Ātman'ın (the Self of the Soul [kâinatın ruhu – çev.]), bu bağlamda Tanrı olarak çevrilebilecek bir isim olan Brahman ile özdeşliğini iddia eder ve Upanişadlar'a dayanır. Bu bilgi, bir tür duyu-ötesi görüş/keşf ile elde edilir.<sup>24</sup>

<sup>19</sup> Bana çok da doğru görünmeyen bir tanımlamayla, bunlardan zaman zaman "Materyalistler" olarak söz edilir.

<sup>20</sup> Meselâ bk. Jayatileke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, Londra 1963, s. 71 vd.

<sup>21</sup> bk. Th. Stcherbatsky, *Erkenntnis theorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten*, Münih 1924, s. 209. Stcherbatsky'nin ele aldığı bazı Budist düşünürler, bu makalede zikri geçen bazı mütakellimlerle çağdaştır ve hatta onlardan sonraki dönemde yaşamıştır. Sonraki Budist müelliflerin büyük ölçüde seleflerinin öğretilerini devralmış olması kuvvetle muhtemel görüldüğünden, kanaatimce bu bizim kurgulamamızı etkilemez.

<sup>22</sup> Dharmakirti.

<sup>23</sup> bk. Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, New York 1962, s. 405.

<sup>24</sup> bk. Jayatileke, *age*, 613; P. Deusse, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* I, III, Leipzig 1926, s. 587; krş. Śankara, *Commentary on the Vedānta Sūtras of Bādarāyana*, IV, I, 4. Ancak bu bağlamda belirtmek gerekir ki, Grek-Roma felsefesinde, insanın Tanrı algısıyla kişinin kendi ruhunu algılaması arasında yapılan mukayesenin örnekleri mevcuttur.

Tartışmanın İbnü'l-Murtazâ versiyonunda, Vâsıl'ın tavsiyesi üzerine Cehm (veya bizzat Vâsıl), kendisinin Allah'ın istidlâl yoluyla bilineceği iddiasını kabul etmeye yanaşmayan Sümeniyye'ye, canlının ölüden, akıllı varlıkların deliden istidlâle başvurularak ayrılabilmesine dikkat çekerek cevap vermektedir. Hint felsefî metinlerinde bu yolda bir ifadeye rastlamadım, ancak bazı paralelliklerden söz edilebilir. Nitekim, Gaudapāda'nın, Samkhya ekolünün öğretilerini açıklayan Samkhya-Kārikā üzerine Şerh'inin bir pasajı, Cehm ve Vâsıl'a izafe edilen delillendirmeye büyük ölçüde benzerlik arz eder. Bu pasaja göre, duyularla idrâk edilemeyen Purusa ve Pradhāna Prakriti (Tabiat) istidlâl yoluyla kavranabilir. Samkhya ekolüne göre Purusa ve Prakriti, iki ezeli varlıktır. Bu aynı pasaja göre, benzer şekilde bir "güvercin" istidlâl yoluyla aynı türe ait diğerlerinden ayırt edilebilir. Bu pasajın, tartışmada kullanılan delillendirme ile benzerliği de farklılığı da açıktır: İstidlâl'in her iki metinde de iki fonksiyonu vardır. Onun aracılığıyla hem aşkın varlıkları kavramak, hem de duyularla idrâk edilebilen objeleri birbirinden ayırmak mümkündür. Öyleyse, temel farklılık (tabii ki başka farklılıklar da vardır), kanaatimce söz konusu iki teoloji ya da felsefenin yapısından kaynaklanmaktadır. Samkhya'nın Purusa'sı İslâm'ın Allah'ından oldukça farklı bir şeydir, ancak yukarıda ifade edildiği gibi o da aşkın bir varlıktır.

İbnü'l-Murtazâ'nın rivayetinde verilen şekliyle Cehm'in delillendirme tartışmasına daha fazla bir benzerlik, Annambhatta'nın, Nyāya ekolünün bir dereceye kadar Vaiseşika öğretileriyle karışmış olan öğretilerini işleyen Tarka-Sangraha'sında görülebilir.<sup>25</sup> Müellifin kendi eseri üzerine Şerh'inde, Tanrı'nın (iśvara) varlığının istidlâl (anumāna) yoluyla elde edilen deliline rastlanabilir. Özet bir şekilde ifade edilen bu delil, bazı Batılı filozof veya teologların ortaya koyduğu "kozmojik delil"e benzetilebilir: Tıpkı bir çömleğin varlığı çömleği yapan bir kimsenin varlığını gerektirdiği gibi, âlemin varlığı da bir Yaratıcı (Maker)'nın varlığını gerekli kılar.<sup>26</sup>

Fouchet'in işaret ettiği gibi (s. 13), bunda açıkça zikredilmeyen istidlâle (anumāna), diğerleriyle karşılaştırıldığında bir obje veya unsuru onlardan seçip ayıran tefrik edici yönünü kavrama fonksiyonu da yüklenir. Verilen örnek (ss. 134-135), idrâk edilen dünyanın tefrik edici yönüdür; zira o başka her şeyden farklı bir özelliğe (karakteristiğe) sahiptir.<sup>27</sup> Nyāya, Vaiseşika ve Vedānta, Vedalar'ın otoritesini tanıma anlamında ortodoks olarak isimlendirilen felsefî sistemlerdir.<sup>28</sup>

Cehm'in tartışmasının günümüze ulaşan iki anlatımı bir Hint çerçevesine tam olarak uymaktadır. Bu özellikle, pramānas ile ilgili tartışmaları açık biçimde peşinen kabul eden İbnü'l-Murtazâ'nın anlatımı için geçerlidir.

Bildiğim kadarıyla, tamamen tatmin edici derecede buna [pramānas – çev.] tekbül edecek bir terim Grek felsefî sistemlerinde görünmemektedir.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Bu iki ekol birbiriyle iç içe geçme temayülü gösterir.

<sup>26</sup> bk. Le Compendium des Topiques (Tarka-Sangraha) d'Annambhatta, ed. A. Foucher, Paris 1949, ss. 42-43.

<sup>27</sup> O. Lacombe, L'absolu selon le Vedānta'da (Paris 1966, ss. 226-228), Śankara'nın Brahma-Sūtra-Bhāṣyam'ında zikredilen, "âlemin sebebinin akıl sahibi bir ilke olduğu" delilini izah eder. Bu delil, âlemde cârî olan düzenin teleolojik bir tabiata sahip olması gerçeğine dayanır. Lacombe, iktibas ettiği metinde anumāna açıkça zikredilmese de, bu delilin, istidlâl'in kullanılmasını gerektirdiği kanaatindedir. Ben de bunun doğru olduğunu düşünüyorum. Anumāna, Vedānta'da bilgi elde etmenin geçerli bir yolu olarak tanınmaktadır.

<sup>28</sup> Bunlardan başkaları da mevcuttur.

<sup>29</sup> Stoacı kritēion anlayışı bu iddiayı çürütüyor görünmektedir. Chrysippos'un Physics'inin IV. Kitab'ındaki ifadesine göre gerçeğin kritēion'u katalēptike phantasia'dır. Bu, Antipatros ve Apollodoros'un da görüşüdür. Bununla birlikte, Chrysippos, Peri Logou isimli eserinin birinci kitabında kritēria'nın idrâk (aisthēsis) ve prolēpsis olduğunu ifade eder. Boethus, kritēria'nın akıl (nouns), idrâk, arzu (orexis) ve bilgi (epistēmē) olduğu kanısındadır; bk. Diogenes

→

Laertius, VII 54. Yukarıda zikredilen kavramların açıklaması, tüm Stoa mantık sisteminin bu makalenin sınırlarını aşacak bir takdimini gerektirir. Bizim bakış açımızdan Diogenes'in eserindeki pasajda önem arz eden husus, *kritēria* sıralamasında, Sanskritçe *anumāna*'ya karşılık geldiği düşünülebiyecek tek Stoacı kavramın yer almamasıdır.

*Sēmeion* ("gösterge [sign])" veya Mates'in isimlendirmeyi önerdiği şekilde "işaret [signal]" kavramını kastediyorum; *Sēmeion* hakkında bk. B. Mates, *Stoic Logic*, Berkeley ve Los Angeles 1961, s. 10 vd.; Mates, Stoacıların anımsatan (*hypomnestika*, commemorative) ve sezdireni (*endeiktika*, indicative) "göstergeler" veya "işaretler" arasında bir ayırma gittiklerini ifade eder (s. 13). Bu açıklama, erken dönem Stoacılarla ilgili olarak hatalı veya şüpheli görünmektedir. Pohlenz'e göre (*Die Stoa*, Göttingen 1949, II, s. 127) bu ayırım ilk olarak II. "Septikler" Akademisi'nde yapılmıştır ve Carneades tarafından ortaya konur; *age*, s. 88 vd. V. Brochard (*Les Sceptiques grecs*, Paris 1932, s. 269, no. I ve s. 342 vd.), Sextus tarafından açıklanan bu ayırımın onun selefi Septik Oinesidemos tarafından da bilinip bilinmediğini tartışır; Brochard bunu reddetmektedir. Öyle görünüyor ki, erken dönem Stoacılar (Oinesidemos için de bu geçerli olmalıdır) daha belirgin bir tanımlama olmaksızın *sēmeion*'dan bahsederken zihinlerinde daima "sezdireni (indicative) gösterge veya işaretler" vardır.

"İşaretler" in iki türü arasındaki ayırım, Mates'ten yapılan aşağıdaki alıntılarda (ss. 13-14) açıkça görünmektedir:

... Belirtilmiş obje ile birlikte açık bir idrâkle gözlemlenmiş olan anımsatan işaret (commemorative signal), [bu objenin – çev.] aşikâr olmaması durumunda, beraberinde gözlemlenmiş olduğu objeyi bize hatırlatır (Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicus*, VIII, 152).

Meselâ çoğu zaman dumanla ateşi bir arada gözlemlenmiştir. Bu nedenle, duman gördüğümüzde, hemen (o anda görünmeyen) ateşi hatırlarız. Biliyoruz ki, aynı ilişki yaralamanın akabinde ortaya çıkan yara izi, kalp krizinin ardından gelen ölüm örneklerinde de geçerlidir; zira, bir yara izi gördüğümüzde daha önce meydana gelmiş bir yaralamayı aklımıza getirir; bir kalp krizine şahit olduğumuzda, yakında bir ölüm gerçekleşeceğini söyleyebiliriz (Sextus, *a. yer.*, VIII, 153).

Buna mukabil, gözlemlenebilir olmayan şey daha kesin bir biçimde bir başka şeyle bağlantılı olarak da gözlemlenemeyeceği için, sezdireni işaret (indicative signal) asla delâlet ettiği şeyle bağlantılı olarak gözlemlenemez (Sextus, *a. yer.*, 154).

[Bu ifadelerden, "anımsatan işaret (commemorative signal)" ile fenomenal dünyada var olan objelere delâlet eden, "sezdireni işaret (indicative signal)" ile de fenomenal dünya dışındaki varlıklara delâlet eden işaretlerin kastedildiği izlenimi uyanmaktadır. – çev. notu]

Ruh, tabiatı gereği aşikâr olmayan şeylere bir örnektir, zira asla kendisini bizim açık idrâkimize sunmaz. Bununla birlikte, beden hareketleriyle dolaylı olarak gösterilir veya kendisine delâlet olunur. Çünkü biz, bedenin bu gibi hareketleri ortaya koyacak bir tür içsel güce sahip olduğunu "düşünürüz" (Sextus, *a. yer.*, 154). Budistlerin, *anumāna*'nın yalnızca "anımsatan işaretler"e benzeyen bir türünü kabul ederken, "sezdireni işaretler" diyebileceğimiz türden *anumāna*'nın geçerliliğini reddettilerini söylenebilir. Öte yandan, Samkhya, Vaisesika (aşağıya bk.) ve diğer "ortodoks" Hint sistemleri, Stoacılar gibi, "sezdireni işaretler"le özdeşleştirilebiyecek istidlâlin de eşit derecede geçerliliğini kabul ederler.

Biz bu araştırmada *pramānas*'a ilişkin Hint anlayışları ile Kelâm'da yer alan ilgili öğretiler arasındaki paralelliklerle ilgilenmekteyiz. Stoa mantık ve epistemolojisinin bazı karakteristiklerini ortaya koymamız, bunun, söz konusu kelâmî anlayışlarla aynı derecede büyük benzerlikler gösterip göstermediğini ortaya çıkarma niyetine matuftur. İmkânsız olduğunu düşünmesem de, söz konusu Hint ve Stoa öğretileri arasındaki benzerlik noktalarından hareketle bu soruya kesin ve net bir cevap vermek zordur. Aristocu kıyas mantığı ile buna tekabül eden Hint öğretileri arasındaki benzerlik sıklıkla dile getirilmiştir.

Stoa mantık ve epistemolojisinin bazı unsurlarıyla ona tekabül eden Hint öğretileri arasındaki benzerlik en azından yakınlık olarak görülebilir. Mâmâfih, incelememizin ilgili olduğu hususlar açısından, bu iki doktrinal sistem, yani ([kendi içinde – çev.] bir düşünce ekolünden bir diğerine büyük farklılıklar sergileyen) Hint ve Stoa sistemleri temele ilişkin farklılıkları da içinde barındırmaktadır.

Her ikisi de *kritēria* ve *pramānas*'a benzer fonksiyonlar yüklemiştir; Stoacılar örneğinde bu fonksiyon *kritēria* olarak *alētheias* ifadesiyle açıklanır (Diogenes Laertius, VII 54); her ikisi de algılama gücünü *kritēria* veya *pramāna* olarak telâkki eder. Bunun ötesinde ya çok az müşterek yönleri söz konusudur ya da hiç yoktur. Chrysippus'un, Diogenes Laertius tarafından nakledilen bu konuya ilişkin iki açıklamasından birinde *kritēria* olarak telâkki ettiği *prolēpsis* (diğeri ise idrâktir), V. Goldschmidt'in "les prénotions (ilk bilgiler)" ("notions communes (ortak kavramlar)" veya "notions naturelles (tabii kavramlar)") diye isimlendirdiği (bk. *Le système stoicien et la notion du temps*, Paris 1959, s. 159 vd.) şeye işaret ediyor görünmektedir, ancak Hint mantık ve bilgi sistemlerinin büyük bölümünde *pramānas*'tan biri olan istidlâl yani *anumāna* ile ilgili bir biçimde kullanılmamaktadır. Bu noktada Stoacıların niçin "gösterge" veya "işaret"i gerçeğin bir *kritēria*'sı veya bir *pramāna* olarak düşünmediklerini sorabiliriz. Cevap, Bréhier'nin ileri sürdüğü bir iddiada aranabilir. O, Stoacıların epistemoloji ve mantığından söz ederken "böylece gösterge ile gösterilen arasındaki ilişki, iki realite arasındaki ilişki değil; birleştirilmiş, kendi başlarına

→

Allah'ın varlığı ile ilgili tartışmalar, Cehm'in yer aldığı tartışmayla kısmen benzerlik gösterebilir, ancak genellikle farklı bir terminoloji kullanılır.<sup>30</sup> Bundan sonraki bölümde, sonraki kelâmcıların bilgi kaynaklarıyla ilgili görüşleri üzerindeki (muhtemelen dolaylı) Hint etkisi ihtimalini tespit etmeye çalışacağım.

[Kâdî – çev.] Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'sinde<sup>31</sup> insanın Allah hakkındaki bilgisine (*ma'rifetullah*) dair Mu'tezile öğretisi ile ilgili şu bilgiyi verir (s. 48 vd.): O'na göre Mu'tezilîler bu bilginin bu hayatta ancak nazarî (spekülatif) düşünme (*delâlet, istidlâl*)<sup>32</sup> ile elde edilebileceği kanaatindedir. Bu bilgi, müşahede yoluyla elde edilemeyeceği gibi zorunlu bir bilgi (*'ilm-i zarûrî*) de değildir. Duyuların müşahedesini (s. 51), en başta da görme duyusu bir başka bilgi kaynağıdır. Esasen bu, "zorunlu bilgi"dir, ancak eşya ile karşı karşıya gelen ve bunları algılayan duyulara dayandığı için dolaysız türden [bir zorunlu bilgi – çev.] değildir. Bazı kelâmcıların kabul, bazıların ise reddettiği bir zorunlu bilgi tanımının (s. 48 vd.), "bu bilgiye sahip olan kişi tarafından bir şüphe veya güçlük" sebebiyle inkâr edilemeyecek bilgi" olduğu söylenebilir. Dolaysız zorunlu bilginin bir örneği, istememiz, istemememiz, kerih görmemiz, arzu etmemiz, düşünmemiz, inanmamız vb. şeylerin farkında oluşumuzdur (s. 51). Başka bir örnek de idrâklerimiz farkında olmamızdır.<sup>33</sup>

Allah hakkındaki bilginin zorunlu bilgi olmadığına ilişkin ifadelere, Câhız ve Ebû Ali el-Esvârî gibi *ashâbu'l-ma'ârif*<sup>34</sup> muhalefet etmiştir.

→

ifade edilemeyen iki terim arasındaki ilişkidir (ainsi le rapport du signe à chose signifiée est entre deux termes incorporets, deux inexprimables, et non pas, du tout entre deux réalités)" der. Burada, Bréhier'nin vardığı sonuçları dayandırdığı argümanları sergileme girişiminde bulunulmayacaktır. Zihinde, Stoa mantığı hakkındaki bilgilerimizi derlediğimiz kaynakların bölük pörçük oluşunun, bu konuyla ilgili herhangi bir kapsamlı iddiayı az çok şüpheli hale getirdiği düşüncesi uyanabilir. Epikürçüler, Bréhier'nin Stoacılara izafe ettiğiinden çok farklı bir istidlâl teorisine sahipti (bk. P. H. de Lacy ve E. A. de Lacy, *Philodemos: On Methods of inference; A study in ancient empiricism*, Philadelphia 1941, özellikle s. 142 vd.). Ancak, şayet böyle bir şey varsa, onların teknik anlamda *kriterîa* anlayışı Stoacılarınkinden ve Hint felsefi sistemleri ile Kelâm'daki muadil fikirlerden çok daha az irdelenmiş görünmektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki, hem Stoacılar, hem de Epikürçüler "ortodoks" Hint sistemleri ve Kelâm'dan farklı biçimde, açık bir takım sebeplerle bilgi kaynağı olarak vahyedilmiş bir kelâm ortaya koyma motivasyonuna sahip değildiler.

<sup>30</sup> İbn Hanbel'in, Cehm'in Allah öğretisinin büyük ölçüde Hint anlayışlarının etkisi altında olduğu iddiası (yukarıya bk.), İslâmî mezhep tartışmalarının bir karakteristiği olan bir tür temelsiz iddia olarak fazla üzerinde durmadan göz ardı edilebilir mi? Cehm'in ilâhî sıfatları ve İslâm kelâmında Allah hakkında cârî olan çeşitli ifadeleri nefyetmesinin, İbn Hanbel'in ithamının doğru olabileceği izlenimi vermesi gerçeği karşısında bu noktada biraz tereddütlüyüm. Mâmâfih, şu andaki bilgi durumumuz açısından, bu konuyu daha fazla tartışmak bana son derece faydasız görünmektedir.

<sup>31</sup> Nşr. Abdülkerîm Osman, Kahire 1965.

<sup>32</sup> Her iki kelime de Cehm'in tartışmasının İbnü'l-Murtazâ rivayetinde istidlâl anlamında bir terim olarak kullanılan *delîl* ile ilgilidir.

\* Abdülcebbâr'ın orijinal metninde *şüphe veya şekk* ifadesi yer almaktadır – çev. notu.

<sup>33</sup> Abdülcebbâr, aklın kemali (olgunlaşması, *kemâlü'l-'akl*) ile bilinen şeylerin, meselâ bir şeyin var ya da yok olduğunun bilinmesinin de zorunlu bilgiler olduğu kanaatindedir. Başka örneklerde, bu bilgi, meselâ bir fiili o fiili yapan kimse ile irtibatlandırılan bir *habere* dayalı olabilir. Buna bağlı olan bir husus da, fiillerin iyi veya kötü [hasen veya kabîh – çev.] oluşuyla ilgili hükümlerdir.

<sup>34</sup> Bunlar hakkında bk. J. Van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-Ĥîrî*, Wiesbaden 1966, s. 17, s. 132 vd., s. 329 vd., krş. s. 340; Abdülcebbâr (*age*, s. 67) "*ashâbu'l-ma'ârif* bizimle ihtilâflıdır" der (Onun kanaatine göre, Allah hakkındaki bilgi elde etmeyi hedefleyen spekülatif düşünme [*en-nazar*] dinî bir yükümlülüktür [*vâcib*]). Mâmâfih, onlar da (*ashâbu'l-ma'ârif*) kendi aralarında görüş birliğine varmış değildir. Bir kısmı tüm bilgi türlerinin (*el-ma'ârif*) *ilhâm* (sezi, içe doğuş / inspiration, intuition) yoluyla elde edildiği kanaatindedir; bunlar nazarî düşünmenin zorunlu olduğunu kesinlikle reddeder. Bununla birlikte, bütün ilimlerin tabiatın (*tab'*) (bu tabiatın bulunduğu mahal [veya cevhere] yönelik nazarî düşünme vasıtasıyla) sağladığı bilgi türleri olduğunu iddia edenler de vardır. Bu ikinci grup nazarî düşüncüyü zorunlu olarak görür; ancak bizim zorunlu gördüğümüz bakış açısıyla aynı şekilde değil.

→

Şunu belirtmek gerekir ki, açıklamamız sadece bu dünya için, yani Allah'ın emirlerini yerine getirme yükümlülüğü olan insanlarla ilgili olarak geçerlidir. Âhiret hayatında, Allah'a dair bilgi zorunlu bilgidir.

Ebü'l-Kâsım el-Belhî, Allah'ın hem bu hayatta hem de âhirette istidlâl (*delâlet*) yoluyla bilineceğini ileri sürer. Zira istidlâl yoluyla bilinen şey başka bir şekilde bilinmez. Aynı şekilde, zorunlu olarak bilinen şeyin de başka bir şekilde bilinmesi mümkün değildir.

Abdülcebâr'ın, (Ahmed b. Hasan) el-Müeyyed Bi'llâh olduğunu düşündüğü sonraki dönem bir kelâmcı, bu dünyada buldukları ve Allah'ın emirlerini yerine getirmekle yükümlü oldukları halde Allah hakkında zorunlu bilgiye sahip olan peygamberler, Allah'a yakın olan kimseler (*el-evliyâ*) ve sâlih şahısların (*es-sâlihân*) var olduğu kanaatindedir.

İlk dönem Mu'tezilîlerinden Ebü'l-Hüzeyl'in (v. 841-842 ?), değişime konu olan bedenler ve sair şeylerin yaratılmış olduğu hakikatinin idrâkine dayanan bir istidlâl (*delîl*) vasıtasıyla Allah'ın varlığına dair bilginin elde edileceğini öne sürdüğü nakledilir. Bu, söz konusu varlıkların bir Yaratıcı'sının olduğu bilgisine götürmektedir.<sup>35</sup>

*Ashâbü'l-ma'ârif* dışında yukarıda zikredilen (veya zikredilmeyen) Mu'tezilîler, Allah'ı bilmenin bu bilgiyi gerektiren istidlâl (*delîl*) bilgisinden ayrılamaz olduğu kanaatinde görünmektedir. Bu anlayışın Cehm'in tartışmasıyla tarihsel bir bağı olması da muhtemeldir. Bu (ve belki benzer tarzdaki diğer tartışmalar), Hint *anumāna* kavramının İslâm düşüncesi üzerindeki etkisini açıklayabilir.

Abdülcebâr *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'nin bir pasajında (s. 88 vd.), mezkûr çalışmanın yukarıda iktibas edilen pasajlarında kullanılandan biraz farklı bir terminoloji kullanır. Kullanılan dildeki bu değişikliğin kesin (veya bana öyle görünen) sebebi az sonra ortaya konulacaktır:

Bil ki, (kendileri dışında kalan bir şeyin bilgisine ulaştıran) işaretler, yani *delâlet*, dört çeşittir: (Akla dayalı) delil (*huccetü'l-akl*), Kitab, yani Kur'an (*el-kitâb*), sünnet (*es-sünne*), alimerin mutabakatı (*el-icmâ'*). Allah'ın bilgisi ancak (akla dayalı) delil ile elde edilebilir.

→

Dolayısıyla onlarla aramızdaki görüş ayrılığı devam eder (yani ortadan kalkmaz). *İlhâm* kökünden *elheme* fiili, fizikçi ve heretik Ebû Bekr er-Râzî (Lâtinler'in Rhazes'i) tarafından, P. Kraus'un Raziana II, Orientalia V, V (1936), ss. 34-56, ss. 358-378'de neşrettiği, İsmâilî dâî Ebû Hâtim er-Râzî'nin hiyerarşik görüşlerine karşı tartışmasında kullanılır. İlgili pasajlar Shlomo Pines'in "Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari"sinde tercüme edilmiştir; *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* II, 1980, s. 203:

○ (Ebû Bekr er-Râzî) dedi ki: Hakîm ve Rahîm olan [Allah'ın –çev.] hikmet ve lûtfuna en uygun olan (şey), onların hem şimdiki hayatları hem de âhiret hayatlarında (*fi 'âcilihim ve âcilihim*) kendilerine faydalı ve zararlı olan şeylerin ve onların hiçbirinin diğerine üstün olmadığına bilgisini tüm kullarına (*'ibâd*) ilhâm etmesidir (*yulhîm*). Bu şekilde, onlar arasında hiçbir mücadele veya fikir ayrılığı vukû bulmaz ve ölüp gitmezler. Bu onlar için, aralarından bazılarını diğerlerinin İmâm'ı (dinî mürşidleri) olarak nasb etmekten daha tercihe şâyân olabilir; zira aksi takdirde bir mezhep kendi İmâm'ının hak, diğerlerinin ise bâtil olduğunu iddia eder; (bunun bir sonucu olarak da) birbirlerine kılıç çekerler, umumî bir felâket vukû bulur ve karşılıklı mütecavizlikleri ve mücadeleleri sebebiyle helâk olurlar... er-Râzî'nin *elheme*, *ilhâm* kullanımı ile sonraki bazı kelâmcıların bu kavramlara müracaat etmeleri arasında bir bağlantı olması ihtimali kanaatimce göz ardı edilemez. krş. Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *Kitâbü'l-bed' ve't-târîh*, nşr. Cl. Huart, Tahran 1962, I, s. 110; *İlhâm* hakkında da bk. van Ess, *age*, s. 121 vd.

<sup>35</sup> bk. van Ess, *age*, 160; Abdülcebâr, *age*, 65. Bu konularla ilgili olarak Nâşî' el-Ekber'in (v. 906) *el-Kitâbü'l-evsat fi'l-makâlât* isimli eserinde ortaya konulan görüşlerine de bk.; nşr. J. van Ess, *Frühe mu'tazilitische Häresiographie. Zwei Werke der Nâsi' al-Akbar*, Beyrut 1971, Arapça metinde ss. 109-110.



Bize Câhız yoluyla intikal eden rivayete göre<sup>36</sup> Mu'tezile mezhebinin (veya ekolünün) kurucusu olan Vâsıl b. Atâ, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'den alınan yukarıdaki pasajda sıralanan ve birisi de *huccetü'l-'akl* olan hakikate (*el-hakk*) ulaşmanın dört yolunu ilk olarak dile getiren kimsedir. Bu sıralamada, söz konusu terim açık biçimde yaklaşık olarak yukarıda iktibas edilen metinlerdeki *delîl* ve *delâlet* anlamındadır; yani "istidlâl"i ifade etmektedir. Abdülcebâr muhtemelen böylelikle *delâlet* ve *delîle*, aşağıda ayrıntılı biçimde açıklanacak olan ayrı ve daha geniş bir anlam yüklemektedir.

*Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'deki, baş tarafı yukarıda tercüme edilen pasaj (s. 88 vd.) şöyle devam etmektedir:

Eğer "Niçin (kendisinin dışında kalan bir şeyin bilgisine ulaştıran) işaretleri (*el-edille*, *delîlin* çoğulu) bu dördü ile sınırladın?" ve "Niçin Allah'ın bilgisinin ancak akla dayalı delil ile elde edilebileceğini söylüyorsun?" diye sorulursa,<sup>37</sup>

Birinci (soruya): "Çünkü işaret (*delîl*), nazarî düşünceye konu edildiğinde,<sup>38</sup> düşüneni başka bir şeyin değil, yalnızca bu dördünün bilgisine götüren şeydir" cevabını veririz.<sup>39</sup>

Eğer "Kiyâsî akıl yürütme (*el-kıyâs*) ve tevatür derecesine ulaşmamış hadis (*haberü'l-vâhid*) dinî hükümlere (*el-ahkâmü's-şer'iyye*) delâlet eden işaretler (signs/*delâlet*) olarak görmüyor musunuz? Öyleyse niçin bunları "işaretler" arasında saymıyorsunuz?"<sup>40</sup> diye sorulursa,<sup>41</sup> "Bunlar mutabakat (*icmâ'*) (delili), Kitâb (delili) veya sünnet (delilinin) altında yer alır ve bunları ayrıca zikretmek gerekmez. Allah'ın bilgisinin ancak (akla dayalı) delil ile elde edilebileceği ifadesiyle ilgili ikinci (soruya) gelince, bunun sebebi de (delâlet konusunda) bunun dışındakilerin Allah Teâlâ'nın Birliği (*tevhîd*) ve Adaleti (*'adl*) konusundaki bilgimizin birer "dal"ı (*fer*) olmasıdır. Allah, O'nun Birliği ve Adaleti<sup>42</sup> ile ilgili olarak bu (diğer deliller nev'inden) bir şeyden hareketle istidlâlde bulunursak (*istedlelnâ*), bu bir şeyin "fer"inden "asl"ına istidlâl olur ki bu da câiz değildir" cevabını veririz.<sup>43</sup>

Bu şöyle açıklanabilir: Kitap, ancak yalan söylemeyen ve yalan söylemesi imkânsız olan Hakîm'in sözü olduğu sübût bulduktan sonra delil (*huccet*) olarak sabit olur. İmdi, bu O'nun Birliği ve Adaletine dair bilginin bir "fer"idir. Sünnete gelince, o da ancak Âdil-i Hakîm'in elçisinden (gelen) bir sünnet oluşu sabit olduğu zaman (geçerli) bir delildir. *İcmâ'*ın durumu da buna benzer. Onun delil oluşu ya Kitap veya sünnetle desteklenmelidir; [mâmâfih] bunların her ikisi de Allah'ı bilme konusunda sadece "fer"dir.

Abdülcebâr bu pasajda İslâm'ın Kitap, Peygamber ve alimlerin *icmâ'*ıyla ilgili temel inançlarının, sadece akla dayalı delil ile elde edilebilecek Allah'ın bilgisine bağlı olmaları nedeniyle ikincil derecede olduğunu açıkça ifade etmektedir. Daha önce

<sup>36</sup> Meselâ bk. Pines, Beiträage zur Islamischen Atomenlehre, s. 126.

<sup>37</sup> Tam ifadesiyle "denilirse".

<sup>38</sup> *İzâ nezara'n-nâziru*, tam olarak "nazarî düşünen kimse bunun hakkında düşündüğünde".

\* *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'deki orijinal ifade şu şekildedir: Delil, düşünen kimse onun üzerinde düşündüğünde bu kimseyi başkası hakkında bilgiye ulaştıran şeydir. Bu da başkasının değil, yalnızca bu dört maddenin [yani *huccetü'l-'akl*, *Kitâb*, *sünnet*, *icmâ'*] özelliğidir – çev. notu.

<sup>39</sup> Tam ifadesiyle "deriz".

<sup>40</sup> Yukarıda zikredilen dört "işaret" (delâlet)e ek olarak.

<sup>41</sup> Tam ifadesiyle "denilirse".

<sup>42</sup> Mu'tezilîler kendilerini "Birlik (veya Tevhîd) ve Adalet ehli" olarak isimlendirir.

<sup>43</sup> Tam ifadesiyle "deriz".

işaret edildiği üzere bu, delil, bir başka deyişle istidlâl ile özdeşleştirilebilir. Diğer bilgi (her ne kadar Allah'ın bilgisi olmasa da) kaynakları, Abdülcebbâr'a göre (yukarıda ifade edildiği gibi) herhangi bir şüpheye mahal vermek mümkün olmayan "zorunlu bilgi"nin çeşitli türleridir.

Bana öyle geliyor ki, Kelâm'ın "zorunlu bilgi" anlayışı, bir dereceye kadar Hint ve özellikle de Budist düşüncesinden çıkarılmıştır. Meselenin bu yönü, aşağıda bir Eş'arî olan Bâkılânî ve Cüveynî'nin görüşlerindeki ilgili hususlar özetlenip, Mâtürîdî ve Sa'adia'ya kısaca değinildikten sonra tartışılacaktır.

Eş'arî olan Muhammed el-Bâkılânî (v. 1013) polemik tarzındaki eseri *et-Temhîd 'ale'l-mülhideti'l-mu'attıla ve'r-Râfıda ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile'*de<sup>44</sup> bilgi ve bilgi kaynaklarının çeşitli türlerini tasnif ve tarif eder. O, Allah'ın ayırıcı vasfı olan, zorunlu bilgi ile nazarî ve istidlâlî bilgi arasındaki ayırmanın tatbik edilemeyeceği ezelf bilgi ile yaratılmış varlıkların (ki melek, cin veya insan olabilir) bilgisi arasında ayırma gider. Bu ikinci grubun vasfı olan bilgi ya zorunlu ya da nazarîdir.

Zorunlu bilginin Bâkılânî'nin sıraladığı (s. 36 vd.) çeşitli türleri şunlardır:

"Beş duyu vasıtasıyla elde edilen bilgi; duyuvarın herhangi birinde vukû bulmaksızın kişide yaratılan (*tuhtara'u*) bilgi. Bunlar, kişinin kendi kendisi ile kendisinde hissettiği meselâ sağlık veya hastalık, lezzet veya elem, keder veya neşe, (bir şeyi yapma) kudreti veya güçsüzlük, irade veya kerâhet, idrâk veya idrâksizlik ve ruhta meydana gelip orada oldukları müddetçe canlı varlık tarafından idrâk edilen diğer şeyler hakkındaki bilgisidir. Konuşan<sup>45</sup> (veya hitap eden) kimsenin kastettiği şey hakkında birisinin sahip olduğu bilgi, cisimler var olduklarında ya ayrı ve ayrışık ya da birleşik olduklarına dair bilgi de bu nevidendir; bir şeyin varlığı ve onun bazı özellikleri hakkındaki *haber* kaçınılmaz biçimde ya doğru ya da yanlıştır; aklın ikisi arasında ara bir konum belirleyemeyeceği birbirine zıt ifadeler için de bu geçerlidir.<sup>46</sup> Bunların yanı sıra, utanan kimsenin hissettiği utanç ve korkan kimsenin yaşadığı korku, cesaret ve korkaklık, dindarlık ve itaatsizlik, (hürmetle) selâmlama ve istihzâ etme hususunda sahip olunan<sup>47</sup> bilgi ile (genel olarak) emareler müşahede edildiğinde hâsıl olan bilgi de bunlara dahildir. (Son olarak), insanların Çin, Horasan, Fâris ve Kırmân hakkında veya Mûsâ, İsâ ve Muhammed'in (s.a.v.) zuhûruna ilişkin haber vermeleriyle hâsıl olan bilgi gibi (belirli bir hakikatin) meydana gelişi ve varlığı hakkında [kişiyeye – çev.] ulaşan ve yaygınlık kazanan kesintisiz bir *haber* silsilesi vasıtasıyla kişide hâsıl olan bilgi de bu kapsamdadır. (Çeşitli) olaylar,<sup>48</sup> tarafların helâkine yol açan mücadeleler (*fiten*), memleketler ve devletler hakkındaki haberler de bunun gibidir".

İstidlâl yoluyla elde edilen bilgi olan nazarî bilgi, duyuvarla elde edilen bilgi ve zorunlu bilgiye dayanır (s. 36).<sup>49</sup>

<sup>44</sup> Nşr. M. M. Hudaýrî ve M. A. Ebû Rîde, Kahire 1947, bk. s. 35 vd.

<sup>45</sup> İfade tarzı, burada kastedilenin, konuşan kişinin kendisinin bilincinde oluşu olmadığına işaret ediyor görünmektedir.

<sup>46</sup> Çevirisi *ad sensum*'dur.

<sup>47</sup> Açık biçimde empati yoluyla.

<sup>48</sup> Ya da savaşlar? *Vekâ'i*'

<sup>49</sup> İfade tarzı, birbirinden farklı iki bilgi türünün var olduğunu çağrıştırıyor görünmektedir. Bu ise, müellifimizin, duyuvarla elde edilen bilginin, zorunlu bilginin bir kısmını teşkil ettiği şeklindeki ifadesine (yukarıdaki metne bk.) uymamaktadır.

İstidlâl (*delîl*), duyulardan gizli olan (*gâ'ib*) ve zorunlu bilgi ile (*bi-ıztırâr*) biline-meyen şeyin bilgisine ulaştırır (s. 39). Yaratıcı'nın (*es-Sâni'*) varlığı istidlâl (*ed-delîl*) yo-luyla bilinir (s. 44).

Abdülmelik el-Cüveynî'nin (İmâmü'l-Haremeyn) özellikle şu andaki tartışmamı-za ilişkin konular hakkındaki görüşleri *Kitâbü'l-irşâd*'da dile getirilmiştir. Bu görüşler burada çok kısaca irdelenecektir. Cüveynî, bilginin çeşitli türlerine ilişkin aşağıdaki tasnifi ortaya koyar.

O, Allah ile yaratılmış varlıkların bilgisi<sup>50</sup> arasında ayırma gider. Bilginin bu ikin-ci türü zorunlu (*zarûrî*), apaçık (spontan, *bedîhî*) ve kazanılmış (*kesbî*) bilgi türlerine ayrı-lır. Zorunlu bilgi insanın kudretine<sup>51</sup> bağlı değildir ve *zarar* ve ihtiyaç (*hâcet*) ile ilgilidir. Spontan bilgi zarar ve ihtiyaçla ilgili olmamakla birlikte zarûf bilgi gibidir. Zaman zaman bu ikisi birbirinin yerine kullanılır. Cârî olan âdete göre zorunlu bilginin özelliği sürekli olmasıdır; bundan kurtulmak veya şüphe duymak mümkün değildir. İdrâk edi-len şeylerin bilgisi, kişinin kendisi hakkında sahip olduğu bilgi, birbirine zıt olan şeyle-rin bir arada bulunmasının imkânsız olduğu bilgisi vb. de bu nevidendir. Cüveynî bu bağlamda *haber* ile ilgilenmez. Kazanılmış bilgi, bunu edinme kudreti bulunması halin-de hâsıl olan bilgidir. Her kazanılmış bilgi nazarîdir. Bu, istidlâl (*delîl*) dayalı doğru nazar ile elde edilen bilgidir.

Cüveynî'nin *ez-zarûrî* sıfatının *el-'ilmü'z-zarûrî* (zorunlu bilgi) ifadesinde kullanımı için ortaya koyduğu etimolojik açıklama oldukça ilginçtir, zira bu sıfatın kullanımının sorunlara yol açtığını göstermektedir.<sup>52</sup>

Semer kand bölgesinde doğan (v. 944) Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, Eş'ariyye'nin rakibi olarak kabul edilebilecek bir Kelâm ekolü kurmuştur. *Kitâbü't-tevhîd*'inde<sup>53</sup> bilgi kaynakları olarak şunları zikreder: "Eşyanın hakikatine (*hakâ'ik*) ulaşı-labilecek yollar şunlardır: Algı (*iyân*), rivayet edilen bilgi (*ahbâr*)<sup>54</sup> ve spekülâtif düşün-me (*nazar*)". Belirtmek gerekir ki, Abdülcebâr *haber*in "zorunlu" bilginin bir cüz'ünü teşkil ettiği kanaatinde iken (yukarıya bkz.), Mâtürîdî tarafından "*ahbâr*"a bağımsız bir bilgi kaynağı statüsü verilmektedir.<sup>55</sup> Üç bilgi kaynağı burada Mâtürîdî'nin ortaya koyduğu sıralama ile incelenecektir.

Algı, duyularla kavranan şeydir. Bu, bilgisizlik nev'inden onun zıddı olan bir şey ortaya konulamayacak bilgidir. Böyle bir şeyi ortaya koyan kimsenin seviyesi, hayvan-ların (animals)<sup>56</sup> tabiatına uygun bir seviyeyle bile eşit derecede görülemez; o, onlar-dan daha düşük seviyededir. Zira bu hayvanların her biri varlığının devamını neyin sağladığını, neyin kendisinin sonunu getirdiğini, nelerin ona haz ve elem verdiğini bilirken, duyuların algısını kabul etmeyen kimse bunları bilemez. Onunla tartışmakla

<sup>50</sup> *'ilm-i hâdis*: "sonradan elde edilen bilgi".

<sup>51</sup> Kulun (*'abd*, Allah'ın [kulu]) kudretine.

<sup>52</sup> Bâkîllânî de (*age*, s. 35 vd.) *zarûret* (zorunluluk) kelimesinin anlamı hakkında bir şeyler yazmayı uygun görmüştür. Burada *'ilm-i zarûrî* ifadesini açıklar. Bu ifadenin kullanımının bir başka açıklaması ileride ortaya konulacaktır.

<sup>53</sup> nşr. F. Huleyf, Beyrut 1982, s. 7.

<sup>54</sup> *İhbâr* şeklinde okumak da mümkündür, ancak *ahbâr* tercih edilebilir görünmektedir.

<sup>55</sup> Mâmâfih, *ahbâr* et-Tevhîd tarafından, zikrettiği birinci bilgi kaynağının bir cüz'ünü teşkil ediyor olarak görülme-sine rağmen, yine de ancak "akıl gerektirmesi (aklî zorunluluk)" ile kabul edilebilir.

<sup>56</sup> *Behâim*; "hayvanlar (beasts)" daha doğru bir tercüme olsa gerektir. [Metinde geçen "animal" kelimesi, "bitkiler-den farklı olarak duyu ve hareket yeteneği olan canlı varlık" anlamıyla insanı da içine alabilecek genişlikte bir anlam çerçevesine sahiptir; "beast" ise özellikle "dört ayaklı hayvan"ı ifade eden ve hayvan sınıfına özgü bir kullanımdır – çev.].

zaman kaybedilir. Bununla birlikte, ona denilebilir ki: "Neyi inkâr ettiğini biliyor musun?". Eğer hayır derse inkârı da ortadan kalkar; şayet evet derse inkârı tasdik edilmiş olur. Mâtürîdî bu tür kimselerle ilgili olarak, –zorunlu bilgi olması sebebiyle- onun algılanan şeyin (*el-'iyân*) şuurunda olduğunu bildiğimizi ifade eder (s. 7). Mâtürîdî devamında rivayet edilen bilgiden söz eder: [*Haber* iki nevidir – çev.]. Bunu tamamen inkâr eden kendisini nakzeder, zira onun reddi de bizatihî bir *haber* olarak kabul edilmelidir. O ismini, mahiyetini, aslının<sup>57</sup> ve başka hiçbir şeyin ismini bilmez. Onun algılanan şeyleri bilmemesi ve algıladığı şeylerle ilgili bilgi vermekten âciz olması gerekir. Kendisi için gâib olan şeylerin bilgisine nasıl ulaşabilir; hayatını ne ile sürdürebileceğinin veya ihtiyaç duyduğu gıdaların bilgisini nasıl elde edebilir? Bunların tümünü ancak rivayet edilen bilgi (*haber*) ile temin edebilir. İyilik ve kötülüğün çeşitli türleri, ancak bu konular üzerine konuşulduğunda akılla<sup>58</sup> kavranabilir. İmdi, şayet *el-ahbâr* genel olarak kabul edilmek zorunda ise, (daha kesin biçimde, *a fortiori*) Allah'ın elçilerinin *ahbâr* da kabul edilmelidir; zira -bunları açıklığa kavuşturan mucizeler sebebiyle- doğruluğu onların ifade ettiklerinden daha aşikâr bir *haber* yoktur.

Mâtürîdî bunun ardından peygamberlerden gelen bazı hadisleri güvenilir kabul etmenin sebeplerini açıklar (ss. 7-9).

Spekülatif düşünme (*en-nazar*) birkaç sebeple gereklidir ki bunlardan birisi, cisimlerin duyularla algılanamayacak kadar uzak veya hacimsiz olmaları durumunda duyularla elde edilen bilgi için ve hataların muhtemel olduğu *haber* ile elde edilen bilgi için zorunlu olması (*ıztırâr*)dır. Bu nedenle peygamberlerin mucizeleri ile sihirbazların aldatmaları arasında ayırım yapılmalıdır. Allah ne insanlar ne de *cinn* tarafından benzeri ortaya konulabilmiş olan Kur'an gibi kendi katından mucizevî kanıtlarla<sup>59</sup> (*edille*) gelen alâmetlerin doğruluğunu göstermiştir (*delle*).

Bunun da ötesinde, *nazar* inkâr eden kimsenin, bu reddi haklı göstermek için *nazara* dayalı istidlâl (*delîl*)den başka çıkış yolu yoktur (ss. 9-10).

Mâtürîdî, cevherlerin<sup>60</sup> Allah tarafından yaratıldığı gerçeğinin yalnızca istidlâl yoluyla değil, saydığı üç bilgi kaynağıyla da kanıtlanabileceğini ifade etmesi yönüyle bu makalede bahsi geçen diğer Müslüman müelliflerden ayrılır. Bu, *haber* ile yani insanın benzerini ortaya koyması mümkün olmayan bir *delîl* sayesinde ispat edilebilir; zira O (bize) her şeyin Yaratıcısı olduğunu haber vermiştir (*ahbera*).

Mâtürîdî, tüm cevherlerin yaratılmış olduğunu ispatlayan duyuların bilgisini<sup>61</sup> olarak isimlendirdiği şeye ilişkin birkaç delil daha ortaya koyar. Bunların, bana üzerinde durulmaya değer kadar ilginç gelen ikisinden söz edeceğim.

Bunlardan birisine göre, her cevher (*'ayn*) kendisinin zorunlu olarak kendisi dışında bir şeyle çevrelendiğini (veya kuşatıldığını, *muḥât*) hisseder. İmdi, öncesizlik (*kıdem*) kendine yeterlilik (*ğinan*) durumudur, zira zorunluluk ve eksiklik bizi kendimiz-

\* *Kitâbü't-tevhîd*'in orijinal metnindeki ifade şu şekildedir: "... şayet evet derse, hiç olmazsa inkâr durumu diye bir şeyi kabul etmiş ve bu durum (yani nefy şeklinde de olsa herhangi bir gerçeği kabul etmesi) sebebiyle de duyuların verdiği bilgiyi reddedişini çürütmüş olur." – ve in kâle: na'am, esbete nefyehû feyesîru bimâ yedfe'u dâfi'an lidef'ihî – çev. notu.

<sup>57</sup> *Cevher*. Bu terim burada muhtemelen eski anlamında kullanılmıştır: "aile", "soy".

<sup>58</sup> *el-'ukûl* (çoğul).

<sup>59</sup> Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-tevhîd*'inde pek çok örnekte *delil* (çoğulu *edille*) için ("istidlâl"den ziyade) "delil (proof)" şeklinde çeviri gerekli görünmektedir.

<sup>60</sup> Veya "eşya", *a'yân*.

<sup>61</sup> *'ilmü'l-hiss*, tam olarak: "duyunun bilgisi".

den başkasına muhtaç kılarken, (bir cevher) kadîm olmakla kendisi dışındakilerden müstağnî kalabilir. [Muhtaç olmak – çev.] (cevherlerin) zaman içinde yaratılmış olmasını gerektirir. İkinci argümana göre, şayet bir varlık canlı ise, onun, kudret ve bilgi açısından mükemmel olamamasına sebebiyet veren aciz durumunu (kendi başına) değiştiremediği açıktır; mââmâfih şayet cansız ise, canlı olanın hükmü ve idaresi altındadır. O halde, bunlardan hiçbirinin kendisi dışında bir şeyler olmaksızın varolamayacağı sonucu ortaya çıkar. Buna dayanarak da, varlıkların zaman içinde yaratılmışlığı sabit olur. Zira kadîm olmak, kendisi dışında bir şeye bağımlı olmakla bağdaşmaz. Bu şekilde, varlıkların zaman içinde yaratılmışlığı sabit olur.

Mâtürîdî bu türden birkaç argüman daha ortaya koyar. Bunlardan birisi şöyle özetlenebilir:

İyi ve kötü, büyük ve küçük, aydınlık ve karanlık değişime ve yok oluşa konu olur; bunlar zevâl bulabilirler. Açıktır ki, birleşme güçlenmeye sebep olurken ayrılma yok oluşa götürür. Şu halde, yok olabilecek bir şeyin (bağımsız) ve tek başına var olması mümkün değildir.

"İstidlâlî bilgi"ye<sup>62</sup> dayanan argümanlar, bana "duyuların bilgisi"yle elde edilen argümanlardan temelde farklı görünmemektedir, ancak biraz daha ayrıntılıdır. Bunların birisi, daha doğrusu birisinin bir kısmı şu şekilde özetlenebilir:

Dünyada çeşitli haller (*ahvâl*) vardır. Birleşme ve ayrılma, hareket ve sükûn, iyi ve kötü, artma ve eksilme söz konusudur. İmdi, hem duyulara hem de akla göre bunlar zaman içinde yaratılır (*havâdis*), zira zıtların bir araya gelmesi imkânsızdır; bu nedenle bunlar birbiri ardına meydana gelmelidir; ki bu da onların zaman içinde yaratıldığı ve zaman içinde yaratılan her şeyin de yokluktan sonra ortaya çıktığı anlamına gelir (s. 11 vd.).

Makalenin bu bölümünde ele alınacak son mütekellim, Irak'ta doğup Mısır'da Arapça eser veren bir Yahudî olan Saadia Gaon'dur (Sa'îd b. Yûsuf el-Feyyûmî – çev.). O'nun başlıca kelâmî eseri *Kitâbü'l-emânât ve'l-i'tikâdât* 993'te bir araya getirilmiştir; kendisi 943'te ölmüştür. Bu nedenle Mâtürîdî'nin çağdaşı olarak kabul edilebilir. Eserin kendisinde bulunan kanıtlar, onun, putperest Grek ekollerinin Arapça'ya tercüme edilen eserlerinden etkilendiği izlenimi uyandırmaktadır. Direkt veya dolaylı biçimde diğer Grek felsefî metinleri hakkında da bilgi sahibi olmalıdır, ancak bu noktadaki göstergeler daha belirsizdir.

Saadia, *Kitâbü'l-emânât ve'l-i'tikâdât*'in<sup>63</sup> girişinde şu şekilde ortaya koyduğu üç bilgi kaynağından bahseder:

1. Beş duyu yoluyla elde edilen bilgi (*'ilmü'ş-şâhid*)
2. Yalnızca akılla elde edilen bilgi (*'ilmü'l-'akl*). Doğrunun iyi, yalanın kötü görülmesi vâkiası bu bilgiye örnek gösterilir.
3. Zorunlu olan bilgi (*'ilmü'z-zarûriyyât*)

Bilginin bu türünü gerçek dışı kabul etmenin sonucu, duyular ve akılla sağlanan idrâkin geçersiz kılınması olabilir (s. 14).<sup>64</sup> Saadia tarafından üçüncü kaynağı göster-

<sup>62</sup> *'ilmü'l-istidlâl*, kanaatimce yukarıda geçen *'ilmü'n-nazar* ile özdeş görülebilir.

<sup>63</sup> Burada eserini Y. Kâfih neşrini kullanıyorum; *Kitâbü'l-muhtâr fi'l-emânât ve'l-i'tikâdât*, Jerusalem 5730, bk. s. 14.

<sup>64</sup> Saadia'nın *'ilmü'z-zarûriyyât* ifadesinde *ez-zarûriyyât* terimine *zarûrin* Müslüman mütekellimler tarafından kullanılış biçimiyle hiçbir müşterek yönü olmayan ve aslına bakılırsa bunun aksine çağrışım yapan bir anlam yüklemesi, zaman zaman Aristocu terminolojinin etkisiyle açıklanmıştır. Bu muhtemelen bazı Müslüman mütekellimlerin *el-'ilmü'z-zarûrî* ifadesindeki *zarûrin*in Kelâm'daki mutad anlamını açıklama noktasında yaşadıkları güçlüklerle ilişkili olabilir.

mek için ortaya konulan örneklerden birisi, dumanı görmekle, görülemeyen ateşin varlığını istidlâl etmektir (s. 18). Saadia aynı bağlamda (s. 18) "Allah'ın birliğini savunan toplum"a (*cemâ'atü'l-muvahhidîn*), yani Yahudîlere mahsus dördüncü bir bilgi kaynağından söz eder. Bu bilgi kaynağı, vahyedilmiş kitaplarda veya başka bir yerde nakledilen doğru kelâm (*el-kelâmü's-sâdik*)dır (s. 15). Mâmâfih Saadia bilgi kaynakları tasnifinde istikrarlı değildir. Nitekim, (Arapça yazılan) *Meseller Kitabı Üzerine Şerh* (*Commentary on the Book of Proverbs*)'inde<sup>65</sup> yalnızca iki bilgi kaynağı sıraladığı görülür: 1. Beş duyu 2. Akıl. Saadia'nın ifadesiyle tüm ilimlerin bilgisi<sup>66</sup> akılda gizlidir ve öğretimin gayesi bunların açık hale gelmesi için etkide bulunmaktır.

Bu makalenin ilgisi açısından, Saadia'nın *Kitâbü'l-emânât ve'l-i'tikâdât* 1. ve 2. bölümlerdeki delillendirmesine işaret etmek daha önemli olsa gerektir.

Saadia'nın birinci bölümdeki amacı, tüm varlıkların zaman içinde yaratıldığını (*muhdesât*) ispatlamaktır ve bu araştırmada kullandığı metodu açıklamakla işe başlar (s. 33 vd.). Bu konuda duyularla geçerli bir cevap elde edilemeyeceğinden, aranan cevabı bulmak için akli (*'ukûl*) kullanmamız gerektiğini vurgular. Devamında (s. 35), Allah'ın her şeyi zaman içinde yoktan (*ex nihilo*) yarattığının ifade edildiği Kutsal Kitap pasajlarını iktibas ettikten sonra, "bu nedenle, bunun vahye göre doğru olduğu gibi nazarî düşünce (*nazar*) açısından da doğru olup olmadığını (anlamak için) bu meseleyi nazarî düşünce ile inceledim (*nazartü bi-hâza'l-ma'nâ*)" der. Dolayısıyla, her ne kadar Saadia'nın bilgi kaynakları tasviri yukarıda söz konusu edilen bazı mütekellimlerin ortaya koyduğu şablona pek uymasa da, O'nun bu bölümde ele alınan meseleyi çözmek için *nazar*'ın kullanılması gerektiği kanaatinde olduğunu söyleyebiliriz.

*Kitâbü'l-emânât ve'l-i'tikâdât*'ın ikinci bölümü (s. 76 vd.), her şeyi zaman içinde Yaratan'ın tek olduğu tezini öne sürer. İnsanın sonlu bir varlık olması ve bunun sonucunda kabiliyetlerinin de sınırlı olması nedeniyle bu, duyular vasıtasıyla kavranamaz.

Allah'ın tek oluşunun bir doğrulaması, peygamberlerin O'ndan *Hayy, Kâdir, Âlim* varlık olarak da bahsettikleri sözlerinde bulunabilir (s. 82 vd.).

Bununla birlikte, O'nun birliği nazarî düşünce (*nazar*) ile de istidlâl edilebilir (s. 83). Saadia aynı yerde (s. 84) bu tezi destekleyen argümanlarını (*edille, delilin* çoğulu) ortaya koyar. Bu nedenle birinci bölümde olduğu gibi bu bölümde de bilgi kaynaklarına ilişkin alışılmışın dışındaki terminolojisini kullanmış görünmez. Yukarıda kendilerinden iktibaslarda bulunulan diğer mütekellimler gibi o da Allah hakkında bilgi elde etmek için *nazar* ve *edille*den yararlanır.

Bu noktada bazı sonuçlar vaz' etme girişiminde bulunulacaktır.

Müslümanlar tarafından fethedilmeden kısa süre önce Orta Asya ülkelerini do-laşan ve orada gelişmekte olan bir Budist kültürle karşılaşan Çinli bir seyyahın tasvirini başlangıç noktamız olarak almıştık. Asya'nın kayda değer bir bölümünde dinî tutumları değişikliğe uğratan Budist misyoner faaliyetleri bu ülkelere kadar genişlemişti. Şimdi pek çok örnekten hareketle, bu faaliyetlerin câhil kalabalıklara güzel sözlerle vaaz etmekle sınırlı kalmadığını biliyoruz. Misyonerler, kompleks düşünce sistemleri hakkında bilgi sahibi ve felsefî ve kelâmî meseleler üzerindeki tartışmaları kavrayıp bunlarla meşgul olabilecek seçkinler oluşturma amacıyla idi. Bu elitlere mensup bazı şahıslar, çalışmalarında yalnızca Budist felsefe değil, muhtemelen daha yüzeysel bi-

<sup>65</sup> *Mishlei; talebü'l-hikme*, nşr. Y. Kâfih, Jerusalem 5736 (1976), ss. 18-19.

<sup>66</sup> *Küllü 'ilm*, ya da "tüm bilgi".

çimde diğer felsefî ekollerin ilkeleri (ve aynı zamanda Hint bilimi) hakkında da bilgi edinmişlerdir.

Müslüman fetihleri, iki misyoner girişimin karşı karşıya gelmesine ve bunlar arasında çatışmalara sebep oldu. Cehm b. Safvân'ın Budistlerle münazarası bu türden kayda değer bir karşılaşma olarak görünmektedir ve muhtemelen Cehm'in kelâm anlayışı üzerinde kalıcı bir etki bırakmıştır. Bu tartışmanın günümüze ulaşan iki versiyonuna göre, yöneltilen sorular Budist düşünce çerçevesine uygun görünmektedir.<sup>67</sup> Cehm'e izafe edilen cevaplardan biri, yani Allah'ın varlığının istidlâl (*delîl*) ile bilineceği, mütekellimlerin büyük bölümü tarafından benimsenmiştir.

Bildiğimiz kadarıyla bu, Kelâm'da zaman zaman *pramānas*'a ilişkin Hint öğretileriyle pek çok benzeşme noktası bulunan ve aslında Hint etkisi altında kurgulandığı kabul edilebilecek bilgi kaynakları konusundaki mufassal doktrinlerin bir parçası olmuştur. Cehm'in Budistlerle tartışmaları, bu Kelâm doktrinlerinin menşeiini tek başına yeterince açıklayamaz. Bunların benimsenmesi Müslümanlarla Budistler ve belki bunun yanı sıra diğer Hint felsefî ekollerinin de önde gelenleri arasında çok sayıda ve uzun süreli entelektüel ilişkilere işaret ediyor görünmektedir.

Söz konusu ilişkilerin sona erdiği varsayılan zamandan iki veya daha fazla asır sonra yaşamış Mu'tezilî, Eş'arî ve diğer mütekellimlerin teorilerinde bu kökenler açık biçimde ayırt edilebilir, ancak en azından önemli bir nokta açıklamaya ihtiyaç göstermektedir. Bizzat Budistlerin ifadesine göre, Budist anlayış iki bilgi kaynağı (*pramānas*) kabul etmektedir: Algı (*pratyakṣa*) ve istidlâl (*anumāna*); Mu'tezilî Abdülcebbar ile Eş'arî olan Bâkılânî ve Cüveynî ise "zorunlu bilgi" (*'ilm-i zarûrî*) ve "nazarî düşünce" ya da "istidlâl"den (*delîl*) söz eder.

Şayet akla yatkın görüldüğü üzere Budist ikili bilgi kaynağı öğretisi ile Mu'tezilî ve Eş'arîler'in öğretisi arasında bir benzerlik olduğunu varsayarsak, etimolojisi algıyı anımsatan *pratyakṣam* ile söz konusu melekenin bir başka hususiyetine işaret ediyor görünen *'ilm-i zarûrî*'nin çağrışımları arasında bir benzerlik bulunduğunu kabul etmek durumunda oluruz.<sup>68</sup>

Bana öyle geliyor ki Budist algı anlayışı bu tür bir benzerliğin lehine güçlü bir delil sunmaktadır. Bu anlayışa göre algı bizzat kendisini de algılar; kendini algılama doğrudan doğruya algıdan kaynaklanır ve onun bir parçası olarak görülür.<sup>69</sup> Bunun ötesinde hazlar, iradeler, fikirler gibi tüm zihnî olgular da *pratyakṣa* kapsamına dahildir ve bunlar da kendilerinin bilincindedir.

Şimdi bu görüşü yukarıda sözü geçen bazı mütekellimlerin görüşleri ile mukayese edelim.

Daha önce gördüğümüz gibi, söz konusu ettiğimiz Mu'tezilî Abdülcebbar, Eş'arî Bâkılânî ve diğerleri, kişinin kendi ruhunun halleri, yani arzuları, iradeleri, düşünceleri vs. hakkındaki bilgisini (veya şuurunu) "zorunlu bilgi"nin bir parçası olarak görür. Bunların farkında oluşumuz, Abdülcebbar'ın *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'de işaret ettiği üzere (s. 50) dolaysız iken veya O'nun ifadesiyle bizde başlangıçtan (*mübtede'*), yani bir ön hazırlık safhasını gerektirmeksizin hâsil olurken, duyuların algısının farkında olmak genellikle kişinin bu tarz duyulara sahip olmasını ön koşul olarak gerektirir.<sup>70</sup>

<sup>67</sup> Bu özellikle İbnü'l-Murtazâ versiyonu için geçerlidir.

<sup>68</sup> Az sonra Arapça terimin bir açıklamasını yapmaya çalışacağım.

<sup>69</sup> bk. Stcherbatsky, *Erkenntnistheorie und Logic*, s. 182 vd., *Buddhist Logic*, s. 26 vd.

<sup>70</sup> Bununla birlikte Allah, biz bu tarz duyulara sahip olmaksızın bizde duyuların algısının farkında oluşu yaratabilir.

Bildiğim kadarıyla, bu düşünce tarzının ve mütekellimlerin ortaya koyduğu çeşitli "zorunlu bilgi" kategorilerinin Yunan felsefesinde bir karşılığı yok iken Budist algı anlayışıyla benzerlikleri son derece açık görünmektedir.

*Zarûrî*, *zarûret* ve aynı kökten türetilen çeşitli formların Kelâm tarihinde çok erken dönemlerde belirli bir bilgi türünü tanımlamak için kullanıldığı görülmektedir.<sup>71</sup>

Yukarıda gördüğümüz gibi, bazı mütekellimlerin bu amaç için "zorunlu"ya delâlet eden terimleri tercih etmenin bir problem oluşturduğunu hissettikleri anlaşılmaktadır; bu, geçerli bir nedeni veya en azından bir açıklamayı gerektirmekteydi.<sup>72</sup> Kanaatimce, muhtemelen Sanskritçe bir kelimenin yani *niyata*'nın tercüme edilmesi teşebbüsü nedeniyle bu terimlere bu anlam yüklenmekteydi. Bu hipotezin niçin ilk anda görüldüğü kadar zorlama eseri olmadığını kısaca açıklamaya çalışacağım.

*Niyata* zorlama anlamına gelen *ni-yam* fiilinden türemiştir. *Niyata* terimi Budist terminolojide hem *pratyaksa* hem de *anumāna* (ve genel olarak akıl yürütme nazariyesi) ile irtibatlı olarak kullanılır.<sup>73</sup> İkinci durumda Stcherbatsky tarafından zaman zaman "zorunlu" şeklinde tercümeyle işaret edilir ve bu kullanılır.<sup>74</sup>

Mâmâfih *niyata*, *pratyaksa* anlam alanında, Stcherbatsky tarafından "kurgulanmış yapay bilgi" kapsamında değerlendirilmeyen dolaysız bir duyuma işaret edebilir.<sup>75</sup>

Hipotezim, Budist terimlerinin çeşitli mütercimler ve mütekellimler tarafından tercüme ve adaptasyonu sürecinde *niyata* teriminin, etimolojisi ve bazı çağrışımlarına uygun olarak *zarûrî*<sup>76</sup> şeklinde tercüme edildiği, ancak bu kelimeye, *niyata*'nın *pratyaksa* ile ilgili olarak kullanıldığında sahip olduğuna yakın bir anlamın verildiği varsayımına dayanmaktadır.

Geriye tartışılacak (tüm Hint ve Kelâm ekolleri tarafından müstakil bir "kaynak" statüsünde görülmeyen) bir "bilgi kaynağı" kalmaktadır. Bilgilendirme veya doğru *haberi* kastediyorum.

Yukarıda Bâkîllânî'nin kesintisiz bir rivayet (*haber*) silsilesinden hâsil olan bilgiyi "zorunlu bilgi" olarak kabul ettiğini görmüştük.

Mâtürîdî *haberi* müstakil bir bilgi kaynağı olarak görür; coğrafî, tarihî, siyasî ve peygamberlere ilişkin tevatürle gelen haberler bunun kapsamındadır.

Bu bilgi kaynağının müstakil konumu Hindistan'da tüm<sup>77</sup> Brahmanik düşünce ekolleri, yani Vedalar'ın otoritesini tanıyanlar tarafından kabul edilir. Bu, Nyāya-Vaiśeṣika'nın *Tarkasaṅgraha*'sında bulunan bir tanıma (*Āptavākyaṃ śabdah*, s. 151) uygun biçimde *śabda* "söz" olarak isimlendirilir. Şayet A. Fouchet'nin Fransızca çevirisini kabul edersek bu, "güvenilir bir kişi tarafından söylenen<sup>78</sup> söz (veya ifade)" anlamına gelir. Bu da *śabda*'nın yalnızca Vedalar'dan elde edilen bilgiye işaret etmediği anlamına geliyor görünmektedir.

Gördüğümüz gibi Saadia'nın *Kitâbü'l-emânât ve'l-i'tikâdât*'ında *el-haber* teriminin yerini, müstakil bir bilgi kaynağı olarak görülen *el-keḷâmü's-sâdik*, doğru kelâm almıştır.

<sup>71</sup> bk. van Ess, *age*, s. 114.

<sup>72</sup> bk. van Ess, *age*, s. 114 vd.

<sup>73</sup> Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, s. 21, no. 1.

<sup>74</sup> krş. *Buddhist Logic*, s. 140, no. 4; ayrıca *niyata* ile aynı kökten gelen *niyama* teriminin tercümesiyle de karşılaştırm; bk. İndeks III, 2.b. *niyama*.

<sup>75</sup> bk. *Buddhist Logic*, s. 21, no. 1; krş. s. 6.

<sup>76</sup> Veya aynı kökten gelen kelimelerle.

<sup>77</sup> Belki muhtemel bir istisnâ ile; bk. Stcherbatsky, *Erkenntnistheorie und Logic*, s. 92.

<sup>78</sup> Ya da "söylenmiş".



Şunu belirtmek gerekir ki, bu kaynakla elde edilen bilgiler ancak Yahudî peygamberlik kitaplarından çıkarılır ve yalnızca Yahudî toplumunun yararına kullanılır.

Konuyla ilgili Kelâm metinlerinin ancak çok az sayıda örneğinden söz edilmiştir. Mâmâfih, genel olarak bunlar bana bütünü temsil eder görünmektedir. Bilgi kaynaklarına ilişkin Budist öğretisiyle Mu'tezilî ve Eş'arîlerin öğretileri arasındaki açık benzerlik göz önüne alınırsa, sanırım bu ikincilerin birinciden etkilenmiş olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>79</sup>

Mâtürîdî'nin *haberi* ve muhtemelen Saadia'nın da *el-keîâmü's-sâdıki* ayrı ve müstakil bir bilgi kaynağı olarak takdim etmeleri, *Sabda*'yı müstakil bir *pramāna* olarak gören Brahmanik sistemlerin etkisi sebebiyle olabilir.

Kanaatimce bilgi kaynaklarına ilişkin öğretisi, Hint felsefesinin Kelâm düşüncesinin oluşumuna iki temel katkısından biri olarak görülmelidir; diğeri ise 1936'da yayınlanan çalışmamda göstermeye çalıştığım gibi Kelâm'ın atomcu teorisi. Geç dönem Budist düşüncesinin, bazı kelâmcıların, atomik olan tüm arazlar ve cevherlerin varlığının sadece bir an için sürdüğü ve takip eden anda bunların yerini yeni yaratılmış başka araz ve cevherlerin aldığı anlayışı üzerindeki etkisi son derece açıktır. Bu anlayışın, "varlığın unsurlarının görünen âlemde bilinmeyen bir kaynaktan gelen anlık ışımlar olduğu"<sup>80</sup> anlayışıyla daha ziyade paradoksal bir benzerliği söz konusudur.

Daha doğru bir Budist terminolojiyle bunlar "hiçlikten"<sup>81</sup> (veya yokluktan) zuhûr ederler.

Ateist Budizm'de bu "anlık ışımlar" "hiçlikten" zuhûr ederken İslâm'da Allah tarafından yaratılırlar.

Daha geniş bir incelemede, hem bilgi kaynaklarına hem de atomlara ilişkin kelâm teorilerinin, (Budist ve Budist olmayan) Hint anlayışlarından etkilendiği yolundaki kuvvetli ihtimal, erken dönem mütekellimlerin çeşitli şekillerde sınıflandırılmasını açıklamaya yardımcı olabilir.

<sup>79</sup> Özellikle Stoa sistemi ve Patristik literatürü içine alan Grek felsefesinde buna paralel öğretilerin olmaması göz önüne alındığında.

<sup>80</sup> Stcherbatsky, "The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word 'Dharma'", Kalküta, ss. 31-32.

<sup>81</sup> Stcherbatsky, *age*, s. 32, no. 102.



## İ'TİZÂL, TARİHSELÇİLİK VE İSLÂM

Mustafa AYDIN\*

İ'tizâl, genel olarak ana yoldan ayrılmak, gelenekten kopmak anlamlarına gelmektedir. Görüşlerindeki isabet derecesi ne olursa olsun İslâm tarihinde Mu'tezile hareketi bir gelenekten kopuşu ifade ediyordu. Bu durum şimdi İslâm tarihinde ikinci defa yaşanıyor. Birincisi Mu'tezile ile, ikincisi ise günümüz İslâmcı hareketleriyle. Birincisi olan Mu'tezile, akılcı bir yolla bazı güncel sorunları aşmayı düşünmüştü. Çözümde izlediği yöntem nasların bizzat kendisinin tarihselliğinde düğümliyordu. Kur'an'ın yaratılmışlığına ilişkin meşhur tartışma, onun bir nevi tarihselciliğini gösteriyordu. Şüphesiz bu potansiyel bir tarihselcilikti, modern dönemlerin tarihselciliğiyle sonuna kadar örtüşmüyordu, ama temel esprisi buydu: Mantıksal olarak geleneksel çizgiyi aşma ve bu çerçevede çözümler üretme böylesi bir kabul gerektiriyordu.

Günümüzdeki İslâmcı eğilimlerin önemli bir kısmı, İslâm'ı yeni konum ve durumlarda inşa edebilmek için geleneği aşmayı esas aldılar. Geleneğin atlanması ve metinlerin yeni ve akılcı bir yolla okunması ile tarihselci bir yol izlenmiş oluyordu. Tarihselci anlayışa göre geçmişteki yorumlar o toplumlara özgüydü ve atlanabilir. Ne var ki bu süreç, üstü açık ya da kapalı, bir ayrılmayı da bünyesinde taşıyordu. Böylece de deyim yerindeyse bir modern İ'tizâl yaşanmaktadır. Geleneği aşma çabası taşıyan bu eğilim işte bu yazının konusunu oluşturmaktadır. Onun için de önce klâsik İ'tizâl üzerinde kısaca durmak yararlı olacaktır.

### GENEL OLARAK MU'TEZİLE HAREKETİ

Mu'tezile, dar ve teknik anlamıyla Abbâsî halifeleri Me'mûn ile başlayan, Mu'tasım ve Vâsık ile devam eden ve nihayet 850 yılında Mütevekkil ile son bulan dinî, siyasî ve kültürel bir projedir. Ancak oluşumu daha eskilere götürülebileceği gibi mevziî de olsa etkileri günümüze kadar getirilebilir.

Mu'tezile ilk defa Hz. Osman'ın öldürülmesiyle başlayan sorunlarda "büyük günah" tartışması ile başlamıştı. Hem Ali hem Muâviye taraftarlarından ayrıldıklarını kabul etmekle ilk İ'tizâl örneğini vermişlerdi. Bu haliyle de Mu'tezile, Hâriciyye konumunda idi. Daha sonra bu eğilim temellendirilmeye çalışıldı. Daha çok Cehmiyye'de temsil edilen bu ilk Mu'tezile'nin en belirgin iddiaları; Kur'an'ın yaratılmış olduğu, Allah'ın sıfatlarının zatından olmadığı, özellikle başlangıçlarda kader konusunda

\* Yrd. Doç. Dr. Selçuk Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi, mustafaaydin50@yahoo.com

Cebriyye ile paralel düşünmesidir. Mu'tezile'nin görüşleri daha sonra şu beş maddede toplanmıştır:

1. Allah'ın tenzih edilmesi (Tevhid ilkesi)
2. Kur'an'ın yaratılmış olduğu (halkul-Kur'an)
3. Allah'ın adil olduğu (Adalet ilkesi)
4. Allah'ın sözünde durması (Va'd ve va'd ilkesi),
5. İyiliği emir mecburiyeti (Emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker)

Bunlardan özellikle halkul-Kur'an, Mu'tezile'nin, bir nevi alâmet-i fârikası olmuştur. Bunlara göre Kur'an herhangi bir yaratık gibi yaratılmıştır. Mu'tezile bu noktaya muhtemelen Allah'ın sıfatları konusundan ulaşmıştı. Ancak vardığı nokta sonuç olarak Kur'an'ın, sosyal şartlara göre oluşmuş bir metin olmasıydı. Tabîî böylesi bir kabul, bu metnin daha sonrakiler tarafından anlaşılmasında bir elastikiyet, dolayısıyla bazı sorunlar getiriyordu.

Başlangıçta daha çok siyasî bir ekol olarak doğan Mu'tezile, sonraki dönemlerde bu adla anılan bir kelâm okulu haline geldi. Büyük günah işleyen ne mümin ve ne de kâfir olacağı inancı onun ilk belirgin iddiasıydı.

Siyaseten Emevîlere karşı idiler, bu durum onları Abbâsîlere yaklaştırdı. Abbâsîler kendilerini hakikî Ehl-i Beyt taraftarı sayıyorlardı. Abbâsî halifeleri Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık, Mu'tezile'nin görüşlerini resmî doktrin olarak kabul ettiler ve halkı bunu kabule zorladılar.

Abbâsîlerin Mu'tezile'yi desteklemelerinin birkaç nedeni vardır. Bir kere Emevîler kaderciliği savunuyorlardı. Abbâsîler bazı siyasî sebeplere de bağlı olarak bu akideyi reddediyorlardı. Onun için Mu'tezile'nin cüz'î iradeciliği kendine yakın geldi.

Abbâsîlerin Mu'tezile'yi desteklemesinin ikinci nedeni eski kimliğin erozyonudur. Abbâsîler kendilerini Emevîler'in halefi saymadılar. Onları atlayarak ilk halifelere de bağlanamazlardı. Doğrudan Kur'an'dan referans almak için de nassın tarihselleştirilmesi gerekiyordu. Âdem'in ve soyu olan insanoğlunun halife olmasını doğrudan Allah'a bağladılar. Anlaşıldığı kadarıyla bu halifelik daha önce gelip geçmiş bir insan kuşağına haleflikti. Vâkıa Abbâsîler, Allah'ın özel türden bir halifesi olmayı ilk defa benimseyen ekiptir. "Zıllullahi fi'l-arz" (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) ifadesi de muhtemelen İslâm tarihinde ilk defa Abbâsîler tarafından kullanıldı. İşte bu tür Kur'an yorumları bir tarihselcilik perspektifi gerektiriyordu. Mu'tezile Kur'an'ın yaratılmışlığı görüşüne bir kelâmî tartışmadan ulaşmış olsa bile sosyal politik ortam bu görüşe farklı bir işlev yüklemişti. Hemen belirtelim ki çağdaş kabuller de bu işleve dayalıdır.

Öyle gözüküyor ki o dönemlerde tartışmalar naslardan hareketle değil, güncel sorunlardan hareketle yapılmıştır. Söz konusu sorunlar ise peşinen bir yönlendirici görevi yapmıştır. Şüphesiz bu kural Mu'tezile için de geçerlidir. Bunun içindir ki tartışma konuları ve meselâ buradaki Allah'ın kelâmının yaratılmış olduğu fikri politik şartlardan soyutlanarak ele alınamaz. Bir başka deyişle bu sorunlar bir veri olarak vardı. Fikrî ekipler alternatifliklerde oluşmuş belli kanaatlere sahip oluyor, sonra da Kur'an ve sünnetten dayanaklar arıyorlardı. Yoksa Kur'an'ın yaratılmışlığı gibi bir sorun, Kur'an'ın kendinden hareketle ortaya konmuş olamaz.

Kur'an'ın yaratılmışlığı dahil, Mu'tezile'nin kanaatlerinin önemli bir kısmı muhtemelen Antikçağ Doğa Felsefesi'nin etkisinden geliyordu. Bu dönemin tanınmış akımı olan Dehriîlik de sonuç itibarıyla bir tür tarihselcilik anlamına geliyordu. Ancak Mu'tezile ile Dehriyyûn arasında sıcak bir ilişki yoktu, aksine aralarında ciddi çatışmalar vardı. Her şeye rağmen Mu'tezile tevhidi vurgulamada, Allah'ı diğer yaratıklardan

ayırma noktasında ciddi bir titizliğe sahipti. Eleştirilen noktaların bir kısmı tenzihten hareketle ulaştığı sonuçlardı.

Aslında görüşleri tek tek ele alındığında Mu'tezile makul, kabul edilebilir pek çok yoruma sahiptir. Ancak uç noktadaki görüşleri orta halli ve ortanın altında pek çok kesim tarafından reddedilmiş, yalnızca bazı entelektüel kesimlerce kabul göre gelmiştir. Son zamanlarda klâsik İslâm öğretisi, Ehlü's-sünne ve Eş'arî gibi belli temsilciler tarafından savunulan görüşlerin İslâm dünyasının gerilemesinde bir rolünün olduğu argümanlarıyla eleştiriye uğrayınca Mu'tezile tekrar sempatiyle karşılanır konuma geldi. Esasen günümüz İslâm dünyasında modernist hareketlerin görüldüğü ülkelerde İslâm'ın rasyonel karakterine vurgu yapan düşünce ve görüşler neo-Mu'tezilizm olarak değerlendirilmektedir.

Günümüzde din açısından İ'tizâl genelde tarihselcilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan önce genel anlamda tarihselcilik, sonra da bunun Kur'an'ı anlama bağlamında tarihselcilik üzerinde durulacaktır.

## TARİHSELÇİLİK

Laroui'nin de belirttiği gibi İslâm, sosyal gerçekleri tarih ile ispat eder. İslâm'da, tarihin olduğu gibi yazılabileceğine inanılır. Buna göre tarih orada duran bir şeydir ve herhangi bir şeyi ispatlamada bir dayanak noktasıdır. Buna karşılık modern anlayışta da tarih bir ispat yolu olarak kullanılır ama orada öylece duran bir şey değil, ispatlanacak şeye göre yeniden kurulabilen bir süreçtir.

Modern tarih anlayışı pozitif, yani olgusaldır. Olgular tarafımızdan kurulabilen şeylerdir. Bir başka deyişle tarihsel olan, yaşanmış olguların her an yeniden değerlendirilebilir, kurulabilir olması demektir. En azından orada duran hazır bir gerçeğin olmaması, istenen gerçekliğin yeniden inşa edilebilirliği demektir. Buna bağlı olarak, bir yöntem olan tarihselcilik, tarihi olup bitmiş bir olaylar zinciri yerine hep yeniden anlamlandırılıp değişebilir bir dünya olarak görme ameliyesidir. Bu aynı zamanda bir etkin olma yoludur.

Bu son yargılardan çıkarılabileceği üzere tarihselciliğin yönetsel ve toplumsal iki tipi vardır. İnsanlar genelde tarihi "kanıtlanmış geçmiş bilgisi" olarak algılamaktadırlar. Ancak modern tarih anlayışı bundan çok farklı bir şeydir. Artık tarih grupsal, kurumsal bir olgunun ispatlama ve meşrulaştırma yoludur.

Tarihselciliğin siyasal bilinçle, özellikle ulusçuluk üzerinden yakın bir ilişkisi vardır. Bu siyasal kurgulamayı sınırlama yollarından birisi dindir. Ne var ki dine özgü pek çok şey de geri dönüşlü olarak tarihselcilik tarafından kullanılabilir.

Gerçi söz konusu bu modern tarihselcilik anlayışını okşayan bazı durumlar eskiden beri vardı. Tarikat silsileleri bunun tipik örneğidir. Çok sonraları oluşturulan, çoğu kere sahabeden birisine kadar geriye götürülen ve en son halkasına da mevcut şeyhin yerleştirildiği bu olgu, şüphesiz bu meşruiyet sağlayıcı yapay haliyle modern tarih bilinciyle örtüşür.

Evrimci bir mantığa dayanan tarihselcilik, üç boyutlu zaman içinde "şimdi"nin (modernus'un) altını çizer ve hemen her şeyi yeniden kurar. Şimdi, yegâne iyi olandır. Tarihi buna göre kurar. Tarihselciliğin kendisi bu tavırdan doğmuştur. Gerçi tarih olgusundan türetilmiş, farklı anlamlarda kullanılan birkaç kavram vardır. Tarihçilik ve tarihselcilik bunun en belirgin olanlarıdır. Tarihçilik klâsik bir eğilimdir ve geçmişin ele alınışıdır, nesnel bir bilimsel mantıktır. Buna karşılık tarihselcilik özel bir tarih bilincidir; bir perspektif, yerine göre bir ideolojidir.

Tarihselciliğin en önemli özelliği onun zamansallığı ve rivayetselliğidir. Ancak burada ontik bir gerçeklikten çok ontolojik (varlıktan düşünceye değil, düşünceden varlığa uzanan) bir bilgi vardır. Bundan dolayıdır ki tarihselci bilinç de aktarılabilecek bir rivayet formuna büründürülebilir. Diğer bir deyişle tarihsel bilinç kendisine aktarılamayan bir gerçeği anlayamaz. Hatta bu rivayet edilen şeyin metinleşmesi gerekir. Ne var ki buradaki tarihselliğe göre söz konusu metin, hep orada öyle duran bir şey değildir, her ele alınışında yorumlanarak zamansallaştırılır. Bunun nedeni de tarih üstü bir merkez anlayışının olmayışdır.

Muhtemelen Mu'tezile indirilişinden sonra Kur'an'ı tarihsel ama orada duran bir metin olarak düşünmüş, burada bir sorun olmadığı kanaatine varmıştı. Ama gerçek daha farklıydı, onun bir bütün olarak tarihselliğe indirgenmesi önemli problemler doğuruyordu.

### **TARİHSELLİK VE KUR'AN**

Kur'an'ın toplumla bağlantısı bakımından şüphesiz tarihsel denebilecek bir safhası vardır. En azından Kur'an belli olayları gözeterek insanlara gelmiştir. Kaynağı ne kadar yüce olursa olsun o "inmiştir". Daha aşağıda olan bir toplumla ilintilendirilecek şekilde vazedilmiştir. Topluma indirgememek kaydıyla toplum dışılığı reddetme anlamında bir tarihsellikten söz edilebilir.

Ne var ki saf bir tarihselcilik Kur'an'ı topluma indirger. O vahy ve kaynağı ne olursa olsun, Kur'an metnine kuşkuyla bakar. Ona göre bir zaman aralığında oluşan Kur'an bir sözlü kültürdür, bunu ifade eden metin de mutlak otantik olarak algılanamaz. Dolayısıyla oluşumu gibi anlaşılması da tarihen yeniden oluşturulabilir. Çünkü anlamı da orada hep duran ve değişmeden algılanan bir şey değildir.

Tarihselciliğin Kur'an konusundaki bu görüşünün temel hatası, tarihle ilgili olmak ile tarihe indirgemeyi birbirine karıştırmış olmasıdır. Gerçekten beşerî her şey bir biçimde tarihle ilgilidir, ama bu her şeyin tarihin bir ürünü olduğu anlamına gelmez. Bir örnek vermek gerekirse aydınlanmacı filozoflar aklın kavrayabileceği şekilde vahyedilmeyi onun akla indirgenebilirliği ile karıştırmışlardı. "Eğer vahyedilen akledilen ile sınırlıysa bu akılla vahyedileni bulabileceğiz demektir" şeklinde düşünüyorlardı. Halbuki akla uygunluk, her haliyle akılla bulunabilirlik anlamına gelmez. En basitinden istişarede birilerinin gösterdiği bir çözüm aklımıza yatkın bir şeydir, ama kendi aklımızın çepçurukları içinde bulduğumuz bir şey değildir.

Tarihselciliğin ilk bakışta haklı gibi gözüken tarafı her metin gibi Kur'an metninin de tarihsel bir yönünün bulunduğuudur. Ama bu başından sonuna böyle değildir. Başlangıçtan bize kadar Kur'an birkaç aşamadan geçmiştir. Bir kere başlangıçta bir tebliğ olarak Kur'an, tarihselcilerin tarihselliği (veya Mu'tezile'nin kelâmın yaratılmış olması) ile ilgisi bulunmayan bir aşaması vardır. Bir başka deyişle Kur'an'ın bir iniş öncesi vardır. İniş aşamasında Kur'an bir söz'dür. Bu söz sonra metin haline gelir. Sözü açan nüzul sebebi değildir, vahyin bizzat kendisidir. Onun içindir ki söz aşamasında anlaşılacak tek anlam vardır ve bu da gayet açıktır. Bunun için vurgu da çok güçlüdür. Metin haline gelmesi yalnızca yazılı hale gelmesi demek değildir. Bağlamı göstermesi, sebep ve sonuçları içermesi, vâkıalarla ilintilendirilmesidir. Artık işaret tek nesneye olmadığı gibi, vurgunun yönü ve derecesi de (hermenötik kuralına uygun olarak) okuyucuyu göre az-çok değişmektedir. Nüzul sebebi de burada önem kazanır. Bundan dolayıdır ki bir kelâm olan Kur'an ile iniş sebebi birbirleriyle özdeşleştirilemez.

Eğer Kur'an için bir tarihsellikten söz edilecekse bu ancak metin aşamasında söz konusu olabilir, söz (kelâm) safhasında değil. Tarihselcilerin en önemli yanılması da herhalde Kur'an'ı toplumsal "içkin" bir "metin" olarak değerlendirmeleridir. Çünkü tarihselliğin en önemli dayanak noktası nüzul sebepleridir.

Söylediklerimizi örneklendirmek gerekirse tarihselciler Tebbet suresini, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) düşmanlık besleyen bir amcası ve eşi için inmesi sebebiyle tarihsel olarak görmektedirler. Buna göre surede özet olarak "Hz. Peygamber'e düşmanlık besleyen Ebû Leheb'in iki eli kurusun. Ne malı ve ne de kazandığı onu kurtaramadı. Sonra da o alevli bir ateşe yaslanacak. Karısı da boynunda hurma lifinden ipi olduğu halde bir hamal olarak yanında yer alacak." denilmektedir ve dolayısıyla olay bütünüyle geçmiş bulunmaktadırlar...

Halbuki sure bundan daha ötede bir anlam ifade etmektedir: "Ateş ehlinin elinin tutacağı hiç bir şey yoktur. Onların ne malları ve ne de kazandıkları kendilerini Allah'tan müstağni kılar. Öte dünyada da Cehenneme girerler. Dünyada eşleri gibi en yakın olup davasını paylaşanlar da burada olduğu gibi öbür dünyada da işin hamalinesine ortak olup birlikte cezalandırılırlar." Görüldüğü gibi burada tarihselciliğin iddia ettiği gibi zamanını doldurmuş bir metin yok, nüzul şartlarının ötesinde ebedî bir mana vardır.

Ne var ki günümüzdeki tarihselciliğin saldırılarını aşabilmek, önce İslâm tarihindeki tarihselliğin aşılabilmesine bağlıdır. Gerçekten nasları tarihsel olarak algılama bizim geçmiş bir hayli eskilere dayanan sorunlarımızdandır. Onları genel geçer kılabilmek için hep tarihsel bir boyut kazandırmışızdır. Meselâ biz Türkler olarak Arapları küçümsemiş, bize özgü sıradan anlayışları İslâm için referans sayabilmişizdir. Yine Yahudi ve Hıristiyanları semavî din geleneğinden soyutlamışızdır ki bunlar tarihsellik için açık örneklerdir.

Günümüzde Kur'an'ı beşerî bir metin olarak algılayan pek çok düşünür vardır. Hanefî, Arkoun, Ebu Zeyd ilk akla gelen isimlerdir. Bu ünlü tarihselciler, Kur'an'ın Levh-i Mahfuz'da yer almasından, daha sonraki cem'i konusuna kadar değişik konularda çıkışları vardır ve kendilerini Mu'tezilî bir kanaate sahip görmektedirler. Nüzul sebeplerine özel olarak önem vermektedirler. Çünkü öncelenen nüzul sebebi, tarihsel yorumun önünü açmakta, metnin anlam itibarıyla yeniden kurulmasına imkân tanımaktadır. Yine kıssaların birer mesel olduğunu, gerçek birer vâkıa sayılmayacağını ileri sürerler. İşin gerçeği darb-ı meseller birer mesel (temsili anlatım)dırlar ama kıssalar birer temsil değil, vâkıadırlar. Yine tarihselciler şeriatın değişken olduğundan söz ederler. Ne var ki burada değişken olmayan nedir, sorusunu da cevapsız bırakmaktadırlar.

Kur'an'la irtibatlı olarak tarihselcilik günümüzde İslâm'ın yeniden anlaşılması temasına önem vermektedir. Her ne kadar bu tema bütünüyle tarihselciliğe ait değilse de yakından ilgilidir.

## İSLÂMİ "YENİDEN" ANLAMAK

Modern zamanlarda Müslümanlar içinde buldukları sosyal-politik konum ve sorunlarla da bağlantılı olarak ve biraz da bundan İslâm'ı sorumlu tutarak İslâm'ın yeniden anlaşılması gerektiğini düşünmektedirler. Üstelik bu yeniden anlama yaygın ve genelde kabul görmüş bir kanaattir. Aslında çok tabii gözükken bu anlayış tarihsel belli tortuların üzerine oturduğundan niçin, nasıl, hangi çerçevede İslâm'ı yeniden

anlamalıyız sorularının tartışılması gerekmektedir. Çünkü yeniden anlamının kendine has bazı sorunları vardır.\*

Önce belirtmeliyiz ki İslâm'ı yeniden anlama hemen görüldüğü kadarıyla masum değildir. Geçmiş yüzyıllardaki mevcut birikimi edinme, yeni ortaya çıkmış problemleri de kuralına uygun olarak çözüme ameliyesinden farklı bir şeydir. Komple bir yeniden anlama girişimi iç içe birkaç paradigmayı bünyesinde barındırmaktadır.

Bir kere İslâm'ı yeniden anlama iki yönlü bir probleme sahiptir. Yeniden anlama ihtiyacı, eskiden beri süregelen din anlayışının, şöyle ya da böyle yanlış ya da en azından eksik olduğu temel kabulüne dayanır. Esasen buna göre tarihî birikim hatalarla doludur ve yeni bir anlayışla aşılacak zorundadır. Ne var ki eksi anlayışın hatalı oluşu da bir şeylere göredir. Daha açık bir anlatımla öteden beri süregelen İslâm anlayışı, modern kültürün tespitleriyle uyumsuzdur. Tarihen o çizgide gelişip evrilememiştir. İmdi sıkıntı veren bu farklılıklar bir yorumla düzeltilebilir.

Yeniden anlama diğer taraftan bir talebe uygun olarak yapılmakta, Müslüman'ın modern dünyaya uyarlanıp yerini alabilmesi sağlanmaktadır. Gerçekten de yorumların önemli bir kısmı bir modern kültür çözümlemesidir. Burada genelde işlem görüp biçimlendirilen İslâm, şekillendiren modern kültürdür.

Bilindiği gibi bu tavır, tipik bir Protestan harekettir. Protestanlık 16. yüzyılda Batı kültürünün ulaştığı ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel düzeyle din arasında bir uyum kurabilmek amacıyla gerçekleşmiştir. Ama daha çok yapılan dinin diğer şartlara uyarlanmasıydı. Böylece Protestanlık, dinin yeniden anlaşılması modeli olarak tarihe geçti.

Ancak yanlış anlaşılmalıdır ki din, her zaman anlaşılacak ve özümsemek zorundadır. O yalın biçimiyle yaşanamaz. Hayatta yer alabilmesi için, sosyoloji diliyle yargılaşmak, normlaşmak, kurumlaşmak ve nihayet eyleme dökülmek durumundadır. Ancak bütün bunlar tabii bir süreç içinde olup biter. Sürecin bir tarafında dinî değerler, diğer tarafında sosyal şartlar vardır. Sonucu içselleştirmenin yolu da bellidir. İslâm'da içtihat bu ilintiyi kurmanın yolu yordamıdır.

Bu haliyle İslâm'ı yeniden anlama, klâsik yöntem olan içtihattan çok farklı bir şeydir. İslâm'ı yeniden anlama bütünsel bir anlayıştır, belli konularla sınırlı değildir. Halbuki içtihat, İslâm'ın mevcut bütünlüğüne dokunmaz; ortaya çıkmış yeni sorunları ana gövdeye uygun olarak çözümlenmeye çalışır. Lokaldir ve çözümlenmede kullandığı yöntemin kuralları da bellidir.

İçtihatla İslâm'ı yeniden anlama arasındaki farklardan birisi de din ile toplumsal şartlar arasındaki ilişki biçimidir. Dinin toplumsal şartlara uyarlanması modern tarihselci bir yaklaşımdır. Esas olan şartların dine uyarlanmasıdır. Dinin şartlara uyarlanması modern tarihselci bir yol, Protestancı bir yaklaşımdır. Şüphesiz din açısından önemli olan, dinin sosyal şartlara uyarlanıvermesi değildir. Çünkü din belirlemek için vardır, belirlenmek için değil.

\* Son zamanlarda belirgin bir biçimde ortaya çıkan Müslüman'ın dindarlığını gözden geçirmesi veya yeniden değerlendirmesi gerektiği söylemi, dinin genel anlamda modernize edilmesi sürecinden daha uç noktada bir harekettir. Müslümanlığımızı yeniden gözden geçirme, şöyle ya da böyle bir yorumlamadan çok İslâm üstünden yapılmak istenen bir uzlaşmacılıktır. Burada İslâm'ın yeniden anlaşılması tavrından farklı olarak sisteme uyum göstermeyen İslâmî ilkelerin atılması esasına dayanır. Bu revizyoncu hareket sistemin uyum talebinin yanında, Müslüman'ın kendini güvenceye alması ve çıkarlarının korunması işlevini de yerine getirmektedir. Müslüman böylesi bir yeniden değerlendirmeden uzak olmalıdır. Ancak biz burada daha naif bir süreç olan ve son birkaç yüzyılın önemli bir paradigması olan yeniden anlamadan söz ediyoruz.



## SONUÇ

Anlaşıldığı kadarıyla Mu'tezile Kur'an'ın yaratılmışlığı, sıfatların Allah'ın zatından olmadığı gibi görüşlerine bizzat Kur'an'ın kendinden hareketle ulaşmamıştı. Modern bir paradigma olan tarihselcilik gibi bir anlayıştan da varmadı. Bu sorunlar güncel tartışmaların bir sonucu idi. Ama bu görüşler modern dönemlerdeki tarihselciliğin yerine getirdiği bazı işlevleri yerine getirmiş, Kur'an'ın tarihselci değerlendirmesine ilk defa kapı aralamıştı. Ancak İslâm dünyasındaki fikrî sorunlar sebebiyle bu çıkış bir gelenek oluşturmamış ve sürmemişti. Dolayısıyla günümüzde İ'tizâl olarak adlandırılacak gelişmeler her ne kadar Mu'tezile geleneğine sahip çıksa da kendine has yeni oluşumlar olarak ortaya çıkmıştır.

Mu'tezile gibi kelâmî akımlarla günümüzdeki bir kısım tarihselci gelişmeler arasında elbette bazı benzerlikler vardır. Söz konusu benzerliklerden birisi Kur'an'a az müracaat etmeleri, daha çok da belli kavramlar çerçevesinde bir söylem geliştirmeleridir. Gerçekten o zamanki kelâmî akımlar da bir veri olarak hazır olan görüşlerini anlamı yeniden verilebilecek, çoğu bütünlükten koparılmış, tek cümlelik ayetlere dayalı bir İslâm anlayışı getirdiler. Maalesef günümüzde yeniden anlaşılan İslâm da, daha çok Kur'an'dan pek az referans taşıyan söylemsel bir anlayıştır. Tarihî verilerden uzaklaştığı oranda zihni kurgusal, kurgusal olduğu oranda da yanılma payı bulunan, hep İ'tizâl rizikosunu taşıyan bir anlayıştır.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Makalede yararlanılan bazı kaynaklar: AY Mahmut, 2003, "Mutezilecilikten Arta Kalan Mutezile", *İslâmiyat* VI, Sayı 1, s. 29-48; AYDIN Mustafa, 1995, "Modernizmin Dinden Bilime Yaptığı Yolculuğun Serüveni", *Bilgi ve Hikmet*, Güz Sayı 12, s. 119-132; GÖKBERK Macit, 1980, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul; LAROUÏ Abdullah, 1993, *Tarihselcilik ve Gelenek*, çev. Hasan Bacanlı, Vadi Yayınları, Ankara; NYBERG H.S., "Mu'tezile" Maddesi, *İslâm Ansiklopedisi*, M.E. Basımevi, İstanbul; TATAR Burhanettin, 2001, "Tarihsel Bilincin Zamansallığı ve Rivayetselliği", *Tezkiye*, Düşünce Siyaset ve Sosyal Bilim Dergisi, 21, s.71-81.



## İSLAM'IN ÖZGÜRLÜKÇÜ YORUMU MU'TEZİLE'NİN İKTİDARLA İMTİHANI

Mehmet AZİMLİ\*

### Giriş

Bu çalışmamızda İslam tarihinin en önemli fikir hareketlerinden biri olan Mu'tezile'nin, savunduğu fikirlerle, iktidarda bulunduğu dönemdeki uygulamaları arasındaki ilişkilere değinmek istiyoruz. İslam tarihinde kısa, fakat önemli bir zaman dilimi olduğunu düşündüğümüz ve İslam düşünce hareketleri açısından önemli addedilen bu döneme, çalışmamızda kısaca göz atmaya çalışacağız. Bu konuyu izah sadedinde de dönemin ünlü hadis bilgini Ahmet b. Hanbel'in (v.h.241/m.855) ve ünlü bir komutan ve bürokratu olan Afşin'in (v.h.226/m.840) Mu'tezilî iktidar ile olan problemlerini değerlendirmeye çalışacağız.

### DÖNEMİN SİYASÎ VE KÜLTÜREL DURUMU

Emevîlerle birlikte başlayan devlet yönetimindeki baskıcı yöntemler, Ehl-i Beyt'e yapılan kötü muameleler, Arapçılık fikrinin halka dayatılması halkta özgürlükçü bir yapılanma isteği doğurmuştu. Bunun neticesinde de halk kesimleri alternatif bir yönetim biçimi vadeden Abbâsîleri desteklemeye başladılar.

Abbâsîlerin iktidara gelmeleri, halk kesimlerinin çoğunluğunda büyük umutlar oluşturmalarına rağmen, Abbâsîler özgürlükçü bir devlet yapısı ortaya koyamadılar. Bu dönemde de klâsik saltanat dönemlerinde olduğu gibi, sultanın benimsediği fikrî düşünce, devletin resmî görüşü olmuş ve halka bu görüşler dayatılmak istenmiştir. Abbâsîlerde, bir devlet projesinin halka dayatılmak istenmesinin tipik bir örneğini, Ebû Ca'fer Mansûr'un (v.h.258/m.774) İmam Mâlik'e (v.h.179/m.795) yaptığı bir teklifte görüyoruz. Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer Mansûr'un, İmam Mâlik'in kitabı olan Muvatta'nın devletin resmî eğitim kitabı haline getirilmesi teklifine İmam Mâlik karşı çıkmış, resmî bir dinî görüşün halka zorla dayatılmasının doğru olmadığı gerekçesiyle bu teklifi reddetmiştir.<sup>1</sup> Fakat sonraki dönemlerde de belli dinî görüş ve mezhebî eğilimlerin, bir devlet görüşü olarak halka zorla benimsetilmeye çalışıldığını müşahade ediyoruz.

\* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, mehmetazimli@hotmail.com

<sup>1</sup> İbn Kesîr, el-Bâisu'l-Hasîs Şerhu İhtisârî Ulûmi'l-Hadîs, Beyrut 1408, s.27, 28.

Abbâsîlerin İlk döneminde, siyasî gücü elinde bulunduran Fars kökenli Bermekî ailesi, Sâsânîlerden gelen ulusçu ve devleti esas alan zihniyetin temsilcisi olarak bütün Sâsânî kurum ve âdetlerini âdeta yeni devletin içine transfer ediyorlardı. Böylece Sâsânî devlet teşkilatı büyük oranda Abbâsî devletine aktarılmıştı. Bu transfer sırasında İslam açısından uygun görülemeyecek bazı kültürel öğeler de transfer ediliyordu.

Siyasî otoritedeki bu olumsuzlukların dışında toplum bazında düşündüğü-müzde; Tevrat ve İncil değişik şekillerde İslam kılıfıyla aktarılıp "Halk İslam'ı" oluşturulmuştu. İsrâiliyyât yayılmış, halk kassâslardan dini öğrenir duruma gelmişti. Ayrıca bunlara ilâveten, akla gereken değeri vermeyen ve sadece zahîrî nassı esas alan bir düşünce hareketi geliyordu. Bunlar kendi fikirlerine ters gelen bütün fikirlere karşı savaş açıyorlar, dönemin âlimlerini dövüyorlar kendi fikirlerine uymayan kişileri baskı altında tutuyorlardı. Taberî (v.h.310/m.922) bu tip bir linç girişimlerine uğrayan âlimlerden birisidir.<sup>2</sup> Bu durumda baştan beri bu yaklaşımları doğru bulmayan ve alternatif düşünceler üretmeye çalışan Mu'tezilî âlimler harekete geçmeye başladılar.<sup>3</sup>

### MU'TEZİLE'NİN DURUMU

Emevîler döneminden beri saltanatçı iktidar zihniyeti, istikrarı devam ettirme adına her şeyin Allah'ın takdiri ile meydana geldiğini ve olaylarda insanın hiçbir dahlinin olmadığını savunan Cebriyye ideolojisini desteklemesine karşın, Mu'tezile insan hürriyeti düşüncesini savunuyordu. Bunu da "adl prensibi" içinde açıklıyordu. İnsan özgürlüğü temeline dayalı olan olgular, iktidarın şiddete ve baskıya dayalı cebir ideolojisine bir tepki olarak gündeme gelmişti. Nitekim Emevî iktidarının sarıldığı bu cebir düşüncesine karşı çıktığı için bir kısım bilginlere o dönemde baskı uygulanmış ve bir kısım âlimler de öldürülmüştü.<sup>4</sup>

Mu'tezile fikrî yapılanmasını ortaya koyarken iki konu ön plâna çıktığı aktarılmaktadır: Birincisi onlar aklı ön plâna alıyorlar ve aklı ikinci plâna iten söyleme ters bir şekilde aklın bilgiyi edinmede esas olduğunu vurguluyorlardı.<sup>5</sup> İkincisi ise irade hürriyetine inanıyorlardı. Bu inançla, insanların Allah'ın takdiri ile zorunlu olarak yaptıkları amellerden sorumlu olmalarının adaletle uymayacağı düşüncesinden hareketle, insanın amellerinde özgür ve sorumlu olduğu tezini ileri sürüyorlardı.<sup>6</sup>

İlk başlarda insan iradesinin özgürlüğü düşüncesi Allah'ın amellerde bir zorlaması olmadığı bağlamında düşünülse de, sonraları Mu'tezile irade hürriyetine ve dolayısıyla insanın sorumluluğuna vurgu yaparak, yönetim biçimini saltanata dönüştüren ve bunun meşrûyetini cebrî, ezeli kader doktrini ve ilâhî kaynaklı iktidar iddialarıyla sağlamaya çalışan Emevî yönetimine karşı muhalif ve özgürlükçü bir tavır sergilemiştir.<sup>7</sup>

<sup>2</sup> M.G.S.Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, Çev; Heyet, İst, 1993, I, 356.

<sup>3</sup> Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Ank, 1999, s.39.

<sup>4</sup> Bkz. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1975, s. 58.

<sup>5</sup> Bkz. Ahmed Mahmûd Subhî, *fi'l-İlmi'l-Kelâm*, Beyrut, 1985, s. 149; Cabirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Çev; Said Aykut, İst, 2000, s. 35.

<sup>6</sup> Ahmed Mahmûd Subhî, *fi'l-İlmi'l-Kelâm*, s. 145; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev; Ethem Rûhi Fiğlali, İst, 1998, s. 289.

<sup>7</sup> Edib el-Mardin, *Allah ve'l-İnsân fi'l-Fikri'l-Arabî ve'l-İslâmî*, Beyrut, 1983, s. 107.

Mu'tezile, bütün bu özgürlükçü düşüncelerini de ısrarla savunduğu "adalet prensibi" içinde ortaya koyuyordu.<sup>8</sup> Mu'tezile'nin Cebriyye ideolojisine karşı geliştirdiği yorum, iki farklı fiilden birini seçme kudretini, insanın özgürlük noktası olarak vurgulamasıydı.<sup>9</sup> Bu anlamda bireyin özgürlüğü düşüncesini temel alarak, bununla insanı birey olarak kendi eylemlerinden sorumlu tutmayı amaçlıyordu.<sup>10</sup>

Mu'tezile ortaya çıktığı yıllarda her fırka gibi Emevîlerin iktidarına karşı Abbâsîlerin isyanını desteklemişlerdir. Fakat Abbâsîlerin de Emevîlerin çizgisinde saltanatçı bir yapıya dönmeleri üzerine Mu'tezile'nin, Abbâsî döneminde, gerektiğinde silâhlı mücadeleye de önem vererek muhalefetteki isyanlara destek verdiklerini müşahede ediyoruz.<sup>11</sup> Buna örnek olarak o dönemin önemli bir isyanı olan Muhammed Nefsu'z-Zekiyye (v.h.145/m.762) isyanını verebiliriz.<sup>12</sup> Bu dönemde Mu'tezile, daha sonraları onun adıyla anılacak olan, âdeta bir Mihne dönemi yaşıyor ve Mu'tezilî âlimler işken- ce altında kalıyorlardı.

Bütün bunlara rağmen Mu'tezilî âlimler Hârûn Reşîd (v.h.193/m.808) dönemi- nin sonlarında olduğu gibi daha yeterli âlimlerin bulunamamasından dolayı Maniheistler gibi sapık fırkalarla mücadele ve münazara için Sind taraflarına gönderili- yorlardı<sup>13</sup> ve oralarda müthiş fikrî mücadelelerde bulunuyorlardı.<sup>14</sup> Onlar yeni fetihlerle ortaya çıkan İslam'a ters yeni fikirlerin zararını göğüsleyerek sahih bir din felsefesi kurmak için gayret göstermişlerdir.<sup>15</sup>

Mu'tezile'nin muhalefet döneminin, Bermekîlerin Hârûn Reşîd tarafından ber- taraf edilmesiyle sona yaklaştığını görüyoruz.<sup>16</sup> Çünkü Sâsânî geleneğin takipçisi kabul edebileceğimiz Bermekîler, bu gelenekteki katı saltanatçı yapı gereği daha özgürlükçü söylemlere karşı şiddet uygulama politikası güdüyorlardı. Bermekîlerin bertaraf edil- mesinin, Mu'tezile'nin iktidara yürüyüşünün başlangıcı olduğu söylenebilir.<sup>17</sup> Bermekîlerin gidişiyle Mu'tezilî âlimler hapisanelerden serbest bırakıldılar (h.187/m.803).

Hârûn Reşîd'in oğlu Emîn'den (v.h.198/m.813) sonraki dönem ise artık Mu'tezile'nin iktidar dönemidir. Emîn'i devirip yerine geçen Me'mûn (v.h.218/m.833) ilmî birikimi çok yüksek bir halifedir. Zeki, ilme değer veren, cömert, fikhî bilgilere hâkim, ferâiz konularında bilgin, tıp konusunda uzman, demokratik eleştiriye yatkın, halka saygılı, dinî hayatı mazbut bir halifedir.<sup>18</sup>

Me'mûn hocası olan ve aynı zamanda o dönemde Mu'tezile'nin lideri olan Ebu'l Hüzeyl el-Allâf'dan (v.h.235/m.849)<sup>19</sup> çok etkilenmiş ve bu etkiyle iyi bir Mu'tezile temsilcisi olmuştu. Me'mûn Mu'tezile'yi iktidara taşıyan şahıstı ve iktidara geçince Mu'tezilî hocasından öğrendiği Mu'tezilî düşünceyi devletin resmî ideolojisi

<sup>8</sup> Mehdî Cârullah, *el-Mu'tezile*, Kahire, 1947, s. 92.

<sup>9</sup> G. E. Von Grune Baum, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, Çev; İlhan Kutluer, İst, 1989, s. 53.

<sup>10</sup> Ali Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe Vahiy -Akıl ilişkisi*, İst 1994, s. 91.

<sup>11</sup> Bkz. Muhammed Ammara, *Mu'tezile ve Devrim*, Çev; İbrahim Akbaba, İst 1988, s. 152 vd.

<sup>12</sup> Cem Zorlu, *Abbâsîlere Yönelik Dini ve Siyasî İsyalar*, Ank. 2001, s. 211.

<sup>13</sup> Cabirî, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, Çev; İbrahim Akbaba, İst 2000, s. 155.

<sup>14</sup> Melhem Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, Çev; Ayşe Meral, İst 2002, s. 161.

<sup>15</sup> Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, İst, 1996, s. 183.

<sup>16</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, 1987, X, 204.

<sup>17</sup> Ammâra, s. 171.

<sup>18</sup> Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, Mısır, 1952, s. 322; Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, Ank 2002, s. 86.

<sup>19</sup> Bkz. eş-Şehristânî, 49; Muhammed Ebû Zehra, *Alîmet ibni Hanbel*, Çev; Osman Keskiöğlü, Ank 1984, s. 59.

olarak halka sunmayı ve bu şekilde halkı aydınlatmayı düşünmüştü. Böylece Mu'tezile, muhalefet yıllarında savunduğu projeleri, Me'mûn'un iktidarı ele geçirmesiyle birlikte, uygulamaya başladı.

Etrafında akli ön plana alan re'y mensubu fıkıhçılar ve Mu'tezilî yorumu benimseyen kelâmcılar bulunan Me'mûn'un en önemli projesi Beytül-Hikme idi. Bu proje ile bir çok dilden felsefî ve bilimsel tercüme yapılacak ve bu yeni fikirlerle halk hem hurafelerden hem de akli arka plâna bırakan ve zâhirî nassa dayanan bir düşünce yapısından kurtulacaktı. O, bu gayretleriyle uzun süredir insanı nesneleştiren düşünce yapısına karşı, akli ve insanı tekrar devreye sokma çabasında idi.

Me'mûn, taklitçi, eski bilgileri olduğu gibi kabullenen, yeni bir şey üretmeyen bir zihin yapısından (mükevven akıl) çok; üretici, sorgulayan, oluşturucu (mükevvin akıl) bir zihniyetin gelişmesini istiyordu.<sup>20</sup> Bu anlayış Müslümanları pasif bir nesne olma yerine, aktif bir özne olma konumuna getirecekti.

Ayrıca Sâsânî kültürel yapısının Müslümanlar üzerindeki olumsuz etkilerini de fark eden Me'mûn bu kültürel saldırıya karşı savunmasız duran Müslümanların zihinsel yapılarını, gereken bir şekilde koruma yolunun ancak Beytül-Hikme gibi bir kurum ile olabileceği kanaatindeydi.<sup>21</sup>

Me'mûn'un kurduğu ve çok önem verdiği Beytül-Hikme kurumunda, bir ilim merkezine yakışan kurallar yerleştirilmişti. Siyasî baskı altında ilmî faaliyetlerin gelişmeyeceği düşünülerek hiçbir siyasî baskı uygulanmıyordu. Buradaki özgürlük ortamına bakarak siyasî bir yönlendirme olmadığını da rahatlıkla anlayabiliriz. Herhangi bir mezhebî kaygı bulunmuyordu. Bu merkezde ilim ruhunun hâkim olduğu, mutlak manada ilim, inanç ve fikir hürriyetinin bulunduğu, her şeyin akıl ve mantık ölçülerinde gerçekleştirildiği, orijinalliğin, yaratıcı düşünce ve araştırmacı zihniyetin ödüllendirildiği aktarılmaktadır.<sup>22</sup>

Burada Arapların aleyhine bir düşünce geliştirilebiliyor, hatta genel kabul gören İslamî yorumlara aykırı olsa bile bu fikirler kısıtlanmıyordu. Bundan dolayı bu kurum'a Hıristiyan, Nebâtî, Yahudî, Süryânî, Sabî, Mecûsî gibi değişik din ve kültürlerden insanlar akın ediyorlardı. Dünyanın farklı yerlerindeki değişik ilim dallarından bir çok bilim adamı bu özgürlüğü duyup buraya gelmişti. Burada görevlendirilenler için istenen kriter, siyasî ve dinî görüşlerinden çok ilmi yeterlilikti. Buradaki özgürlüğü ifade etmek için gayrimüslim bir bilim adamı olan Thaumaturgos'un şu sözlerini aktaralım. "Hiçbir konuyu incelememiz yasak değildi. Gizlenen saklanan bir şey yoktu. Her doktrin incelenbiliyordu. Bu konuda tam bir güvenlik vardı. İlahî-beşerî her şeyi araştırabiliyorduk".<sup>23</sup> Bu güvenli özgürlük ortamı yüzlerce bilgini Bağdat'a çekti. Nesturîler, baskı altındaki Sabîler, sarp dağlara çekilen papazlar buraya gelmişti. Eğer, en ufak bir baskı olsa, bunlar burada toplanamazlardı.<sup>24</sup>

Me'mûn özgür fikrî tartışmaları seven birisi idi. O, huzurunda münazaralar yaptırıp bu tartışma sırasında herkesin fikrini söylemekte hür olduğunu söylerdi. Ona göre insanları doğruya iletmek kaba kuvvetle değil, fikirlerle olmalıydı. O, halkın görü-

<sup>20</sup> Muhammed Abid el-Cabirî, *Arap-İslam Akılının Oluşumu*, s. 19.

<sup>21</sup> Cabirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 41.

<sup>22</sup> Mustafa Demirci, *Beytül-Hikme*, İst 1996, s. 138.

<sup>23</sup> G. E. Von Grune Baum, IV, 54.

<sup>24</sup> Demirci, s. 139.

şünün önemini değişik defalar söylemiş ve demokratik bir kişilik ortaya koymuştu<sup>25</sup> ve bu özgür düşünce yapısıyla beraber affedicilikte de ilerideydi. Birçok Bizanslı esiri serbest bırakmış, bir çok suçluyu affetmişti. O "eğer insanlar bendeki affediciliği bilse-lerdi bana suç işleyerek yaklaşırlardı."<sup>26</sup> diyordu.

Me'mûn bu affedicilik özelliğine ve Beytû'l-Hikme'ye verdiği bu özgür ortama rağmen, hilâfetin son yıllarına doğru tarihe *Mihne yılları* olarak geçecek olan baskılara başladı. O, bu işe karar verirken kendine göre dinî gerekçeler bulmuştu. Ona göre, Hıristiyanlığa karşı halkı korumak gerekiyordu. Bunun için dönemin popüler konusu olan Kur'an'ın mahlûk olduğu konusunda baskılar yapılacaktı.

Bu anlayışa göre Kur'an'a mahlûk denmesi gerekiyordu. Kur'an mahlûk olarak görülmez ve ezeli olarak kabul edilirse "Allah'ın kelimesi" olarak Kur'an'da geçen İsa da ezeli olarak algılanmak zorunda kalıncaktı. Bu da İslam akaidi açısından tehlike idi. Zaten böyle bir düşünceyi o günlerde Müslümanlara empoze etmeye çalışan Hıristiyanlar da bu meselenin bu kadar ileri boyutlarda tartışılmasına sebep olmuşlardı. Me'mûn böyle bir düşünceye engel olma adına anlamsız bir baskıya başladı.<sup>27</sup> Bunu yapmakla halkın inancını ve devletin sürekliliğini korumayı düşünüyordu.<sup>28</sup>

Me'mûn, ilk başlarda bu fikri halka aktarsa da kabul edilmesi yönünde pek olumlu işaretler almadığı için, kendi benimsediği fikirlerin halkta bir an önce yansımalarını görmek adına, acele ederek Mihne olayını sistemli ve kurumsal hale dönüştürmüştü.<sup>29</sup> Anadolu tarafına sefere çıktığı yıl, verdiği bir kararla Bağdat'a mektuplar göndererek, Mihne olayına start verdi. Me'mûn, mektuplarında halkı küçümsüyordu. Bağdat'a gönderdiği ilk mektubuna uygun olarak insanlara Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı soruluyor, Me'mûn gibi düşünmeyenler kelepçeleniyor, kadılık gibi görevlerde olanlar görevlerinden alınarak sorgulanıyor ve hapislere atılıyor.<sup>30</sup>

Me'mûn, toplumun önde gelen şahsiyetlerini, hizaya getirirse herkesin yola gelebileceğini düşünerek iktidarını kabullenmeyen âlimleri, Bağdat'a bıraktığı valisi vasıtasıyla sorgulamaya başladı. Meşhur tarihçimiz İbn Sa'd'ı (v.h.230/m.844) Rakka'da bizzat Me'mûn kendisi sorgulamıştır. Me'mûn, Bağdat'a gönderdiği ikinci mektubunda fikirlerini kabullenmeyen âlimlerin tutuklanarak yanına gönderilmesini emretmişti. Daha sonra gönderdiği mektuplarında bu işlemleri ısrarla takip etmiş ve kabul etmeyenlerin boynunun vurulmasını emretmiştir. Bu sorgulamalarla iktidarın düşüncesine bazı iltihaklar gerçekleşse de bu iltihakların samimi olduğu şüphelidir.<sup>31</sup>

Artık devletin resmî görüşünü kabul etmeyen herkes tutuklanıyor ve onlara eziyetler yapıyordu. Bu işkencelerin korkunçlukları tarih kitaplarında yer almaktadır.<sup>32</sup> Bu yolla bir çok kişi hapislerde öldü.<sup>33</sup> Devletin bu ayrımcı baskı politikası o kadar ileri noktaya kadar geldi ki Bizans'tan fidye karşılığı alınan esirler eğer Mu'tezilî düşüncede

<sup>25</sup> Bkz. Bozkurt, s. 85.

<sup>26</sup> Süyûtî, s. 322.

<sup>27</sup> Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut, 1997, V, 185.

<sup>28</sup> Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, İst, 2002, s. 264.

<sup>29</sup> Özağar, s. 22.

<sup>30</sup> Taberî, V, 186.

<sup>31</sup> Taberî, V, 190.

<sup>32</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Beyrut, 1413, X, 230.

<sup>33</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, Beyrut, trz. XI, 74.

ise fidyesi veriliyor, değilse verilmeyerek Bizans'ın elinde bırakılıyordu.<sup>34</sup> Nihayet Me'mûn bu sıralarda Tarsus'ta seferdeyken öldü.<sup>35</sup>

Me'mûn'dan sonra halife olan Mûtasım, (v.h.227/m.841) selefi gibi aydın biri değildi. İlme kıymet vermeyen, âlime hürmeti olmayan, cahil bir kişiliğe sahipti. Daha çok askerî alanda temayüz etmişti. En önemli ilgi alanı, kurmuş olduğu yeni ordu olan Hassa ordusuyla ilgilenmekti.<sup>36</sup> Onun döneminde Mu'tezile'nin iktidar dönemindeki uygulamalar aynen devam etti. Hatta halka Mu'tezilî fikirleri kabul ettirme yönünde işkenceler arttı. Me'mûn bu siyaseti bizzat kendisi yaparken, Mûtasım meseleyi Mu'tezilî vezir Ebû Duâd'a (v.h.239/m.853) havale etmişti.<sup>37</sup>

Aynı uygulamalar Vâsık (v.h.232/m.846) döneminde de devam etti. İşkenceler, sürgün ve zulümler had safhaya çıktı.<sup>38</sup> Bu dönemde Ebû Duâd'ın Şamlı bir ihtiyarla tartışmadan mağlup çıkması<sup>39</sup> Mu'tezile'yi biraz gözden düşürdü ise de bu siyaset, Mütevekkil iktidara geçinceye kadar devam etmiştir. Sonuçta Mütevekkil'in iktidara gelmesiyle birlikte Mu'tezile'nin iktidardan düşme süreci hız kazanmıştır.<sup>40</sup>

Mu'tezile, yıllarca olgunlaştırdığı fikirlerini, kısa iktidar yıllarında iyi bir sınav vermeyerek harcamış ve iktidarını kötüye kullanmıştır. Kendi savunduğu özgürlükçü yapıya göre davranamayıp, kendisi gibi düşünmeyenleri ezmiş, ideolojisini siyasallaştırmıştır. Hür düşüncenin ayakta tutulması amacıyla ortaya çıkan bu ekol, düşüncüyü baskı altında tutan bir ölüm aracı haline gelmiştir.<sup>41</sup>

Aslında Beytül-Hikme güzel bir proje idi. Bu projenin ikinci ayağı olan fikirleri halka zorla benimseterek halkın inancını koruma endişesi ise tamamen yanlış ve ilk projenin de kadük hale gelmesine sebep oldu. Halka fikirlerin zorla dayatılması ve "anlayıştan yoksun halkın"(!) zorba yöntemlerle aydınlatılması düşüncesi<sup>42</sup> iyi sonuç vermedi. Halk arasında Mu'tezile'ye duyulan kin arttı. On dört yıl süren baskı ve işkence siyaseti halkta büyük bir infial oluşturdu ve nihayet Mu'tezile iktidardan uzaklaştırıldı.

Mu'tezile, doğru düşüncelerini halka yanlış yöntemlerle uygulama yolunu benimsemişti. İnsan unsurunun doğası düşünülmeden yapılan bu yöntemler, toplum tarafından kabullenilmedi. Mu'tezile toplumsal değişim yasalarını hesap edememişti. Burada, bazı ideallerin, şartlar olgunlaşmadan ve zemin müsait olmadan gerçekleştirilmek istenmesi gibi bir durum söz konusu olmuştur. Yani amaçlar normal yol ve biçimlerle gerçekleştirilemediğinde baskı yöntemi devreye girmiştir. Bu da başarısızlığa giden sonu hazırlamıştır. Aslında bu olay, hür düşüncüyü temsil eden bir zihniyetin trajik durumunun resmidir.

Mu'tezile'nin, Hıristiyanlara karşı İslam'ın tevhit esasından taviz vermemek adına bir düşüncüyle yola çıkmalarına rağmen başvurdukları bu yöntemler sonuç vermemiştir. Bu noktada onların bu durumunu Hz Ali'nin (v.h.40/m.661) şu sözü çok

<sup>34</sup> Henry Laoust, *İslam'da Ayrılkçı Görüşler*, Çev; Ethem Rûhi Fiğlalı-Sabri Hizmetli, İst 1999, s. 126.

<sup>35</sup> Taberî, V, 197.

<sup>36</sup> Mehmet Azimli, *Hassa Ordusu, Türkler*, Ank 2002, IV, 364.

<sup>37</sup> Ebû Zehra, s. 82.

<sup>38</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 304.

<sup>39</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 319.

<sup>40</sup> Osman Aydın, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Ank 2003, s. 110.

<sup>41</sup> Nâdim Mâcî, *Kelâmî Ekollerin Ortaya Çıkış Sürecinde İktidara Eklemlenme Problemi*, *Bilgi ve Hikmet*, sayı, 7, İst 1994.

<sup>42</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 272.



güzel açıklamaktadır: "Doğru sözle yanlışa vardılar."<sup>43</sup> Sonuçta ortaya çıkan durum ise, İslam düşüncesinin önemli bir kolu olan ve İslamiyet'in kuvvetle gelişmesine hizmet eden<sup>44</sup> Mu'tezile'nin tarih sahnesinden çekilmesidir.

Bu noktada Beytül-Hikme gibi kurumlarda çalışanlara bu kadar özgürlükler verilmesine rağmen, bazı meselelerde hiç de özgürce davranmayan Mu'tezile iktidarı döneminden iki örnek olayla konumuzu açıklamak istiyoruz. Bunlardan biri Mihne olayında direnen bir âlim, diğeri ise devleti önemli bir badireden kurtarmasına rağmen ciddi olmayan problemlerle Mu'tezile tarafından ortadan kaldırılan bir bürokrat-komutandır. Bu örneklerle Mu'tezile'nin farklı düşüncelere yaptığı uygulamaları irdelemek istiyoruz.

### İBN HANBEL

Mihne döneminde devrin önemli hadis bilginlerinden olan Ahmed b. Hanbel, Mu'tezile'nin dayattığı Kur'an'ın mahlûk olduğu şeklindeki resmî görüşe katılmayarak sonuna kadar direnmiştir.

Mu'tezile'nin iktidar olduğu dönemdeki baskı yıllarında bir kısım âlimler Mu'tezilî fikirleri kabul etmiş gibi görünse de yapılan baskılara sonuna kadar iki kişinin direndiğini aktarılmaktadır.<sup>45</sup> Bu iki kişiden biri olan Muhammed b. Nûh (v.h.218/m.833) Tarsus'a Me'mûn'un yanına götürülürken yolda ölmüş ve böylece Ahmed b. Hanbel muhalefette tek başına kalmıştır.<sup>46</sup>

Ahmed b. Hanbel, elleri kelepçeli bir şekilde ders mahallinden alınıp sırtındaki kamçı izleriyle ve sürekli devam eden işkence altında Tarsus'a götürülüp hapsedildi. O sırada ölen Me'mûn, Halku'l-Kur'ân inancını kabul etmeyenleri takip işini halefi Mu'tasım'a vasiyet etmişti.<sup>47</sup> İbn Hanbel, Tarsus'ta devam eden işkenceden sonra, Bağdat'a gönderilip işkenceye devam edildi ve on dört ay hapiste kaldı.

Mu'tasım'ın yanında yapılan münazaralardan sonra ikna edilemeyen<sup>48</sup> İbn Hanbel Mu'tasım'ın gözü önünde baygın düşünceye kadar devam eden yoğun işkencelere maruz kaldı.<sup>49</sup> Üstünde sadece pantolonu kalıncaya kadar soyuldu ve kırbaç ile işkence edildi.<sup>50</sup> Sonuçta Ahmed b. Hanbel âdeta direnişin sembolü oldu. Yirmi sekiz aylık bir işkence faslından sonra serbest bırakıldı. Fakat Vâsık devrinde ders vermesi ve halifenin olduğu yerde oturması yasaklandı. Bunun üzerine yıllarca gizli bir şekilde yaşamak zorunda kaldı.<sup>51</sup> Bu durum Mütevekkil'in iktidara gelmesine kadar devam etti.

Mu'tezile'nin, kendine göre doğru addettiği bir fikri, halkın kabullenmesi için zorba yöntemlerle dayatması, tarihe Mihne yılları olarak not düşülmesini gerektiren o sıkıntılı dönemi ifade etmesi açısından önemlidir.

<sup>43</sup> *Nehcü'l-Belâğa*, Çev; Heyet, Ank, 1990, s. 73.

<sup>44</sup> Laoust, s. 177.

<sup>45</sup> Taberî, V, 190.

<sup>46</sup> Ebû Nuaym, el-İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Esfiyâ*, Beyrut, 1405, IX, 196-197; Ebû Zehra, s.62.

<sup>47</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 271.

<sup>48</sup> İsfehânî, IX, 198.

<sup>49</sup> Zehabî, XI, 244.

<sup>50</sup> İsfehânî, IX, 195.

<sup>51</sup> Ebû Zehra, s. 83; Ay, s. 344.

## AFŞİN

Bu noktada Abbâsî tarihindeki baskı sürecinin adı olan Mihne ile ilgili değilse de, aklî izahlara ve insan özgürlüğü bağlamında Mu'tezile'nin hoşgörüsüzlüğüne bir örnek teşkil etmesi açısından, o dönemin ünlü bir bürokrati olan Afşin'in uğradığı kovuşturma sonucu öldürülmesini örnek vererek meselenin izahına katkıda bulunmak istiyoruz.

Afşin, Abbâsî devletinde bürokraside en üst düzeye ulaşmış ve ünü gittikçe artan Türk asıllı bir komutandır. Afşin'in babası, Orta Asya'dan savaşlarda kullanılmak üzere orduya getirilen Türklere idi. Afşin askerlik mesleğinde temayüz ederek gayet başarılı ve takdir toplayan saygın bir komutan olmuştu. Mısır'da gerçekleşen isyanların bastırılmasında kendini gösteren Afşin, stratejik bir Anadolu kenti olan Ammûriye'nin fethedilmesinde de önemli rol oynamıştı.

Afşin bu başarılarıyla dönemin hâkim unsuru olan Türk komutanlar arasında ilk sıraya yükseltildi.<sup>52</sup> Bunun arkasından Afşin, Mu'tezile'nin iktidarda olduğu dönemin en büyük problemi olan Bâbek (v.h.223/m.837) isyanını bastırarak Mu'tezile'nin iktidar süresini, hatta devletin iktidar süresini uzatmıştı. Sıra ile gönderilen altı komutanın bastırılmadığı bu büyük isyanı bastırması onu bir anda devlet bürokrasisinde zirveye taşımıştı. Bundan dolayı kendisine Sind eyaleti valiliği verilmişti.

Afşin'in bu yükselişi çok göze baktı. Onu kıskananlar -ki bunların başında vezir Ebû Duâd gelmektedir- bazı olayları onun aleyhine kullanmaya çalıştılar. Afşin'in kayınbiraderi Mengüçür (v.h.224/m.838) Azerbaycan'da isyan edince, Afşin'in ona destek olduğu iddia edildi. Ayrıca onun hakkında devletten para gasbettiği, o sıralar isyan eden Mazyar'ı (v.h.224/m.838) isyana teşvik mektupları yazdığı, Sâsânîliği ihya etmek için çalıştığı ve hatta Müslüman olmadığı iddiaları ortaya atıldı. Bu iddia ve suçlamalar üzerine Hazarlara kaçmak isteyen Afşin, (h.225/m.840)'ta tutuklandı. Mu'tezilî vezir Ebû Duâd, mahkemede Afşin'i yukarıdaki iddiaların dışında sünnetsiz olmak, Zerdüşî mabedini camiye çeviren imama had uygulamak, *Kelile ve Dimne* isimli kitabı okumak ve evinde Bâtınî kitapları bulundurmakla itham etti.

Afşin, mahkemede kendisine yöneltilen suçlamaları çok güzel mantıksal değerlendirmelerle cevaplandırdı.<sup>53</sup> Fakat onun bu cevapları önemsenmedi. Mu'tasım'ın Afşin'e gösterilen ilgi ve iltifattan korkması ve vezir Ebû Duâd'ın kıskançlığı sonucu Afşin 841'de hapiste kırbaç altında aç bırakılarak öldürüldü.<sup>54</sup>

Oysa Afşin iddia edildiği gibi Bâtınî inanışa sahip bir kimse olsaydı, Abbâsîleri yirmi yıldır uğraştıran ve bir anlamda Bâtınî karaktere sahip olan Bâbek ile isyanında yaptığı savaşları çok ciddi tutmazdı.

Mu'tezilî temsilcilerin bu olaydaki hoşgörüsüzlülüğü de dikkat çekicidir. Afşin'e yapılan ithamların hemen hepsi delilsiz, mesnetsiz, önemsiz, suç teşkil etmeyen şeylerdir. Fakat bunların karşılığı verilen ceza ise tamamen siyasîdir ve bu suçlamaların karşılığı değildir. İktidar dönemi öncesi geçirdiği süreç boyunca, benzer bir şekilde önemsiz suçlamalarla itham edilen Mu'tezile iktidar döneminde ise bu tip uygulamaları başkalarına yapması ilginçtir.

<sup>52</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 284.

<sup>53</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 292.

<sup>54</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, Beyrut, 1995, VI, 518.

Abbâsîleri tarihlerinin bu en zor ve en baş edilmeyen isyanından kurtaran Afşin, akıl kabul etmez işkenceyle öldürüldü. Tarihin bir cilvesidir ki burada da "Devrim kendi evlâtlarını yer" mantığı gerçekleşti. Bu olay devrin ordusunda hâkim bir güç olan, dinî olayları çok yakından takip etmeyen Türklerde bir hayal kırıklığına sebep olacak ve Abbâsîlerle ilişkilerini gözden geçirmelerine, hatta artık siyasete karışmaya başlamalarına yol açacaktı. Nitekim Türk komutanlar Vâsık'tan sonra Mu'tezile'yi ortadan kaldıran Mütevekkil'e destek vereceklerdir.

Sonuçta Abbâsîler bu yanlış politikalarının bedeli olarak, siyâsî olaylara karışmaya başlayan Türklerin baskısına boyun eğmek zorunda kalkacaklardır. Hatta bu durum Abbâsîlerin eski hâkimiyetlerini bir daha elde edemeyecek şekilde kaybetmelerine sebep olacaktır.

Aklı ön plâna alan bir yönelimin temsilcisi olan Mu'tezile'nin, Afşin gibi kendisine yapılan ithamları aklî çerçevede çok güzel çözümlerle izah eden bir komutanı,<sup>55</sup> sırf başında bulunduğu saltanatçı yönetimin maslahatını düşünerek akıldışı yöntemlerle ortadan kaldırarak en ağır şartlarda öldürmesi izahı zor olaylardan biridir. Ayrıca bu olay, hür düşünceyi temsil ettiğini iddia eden Mu'tezilî görüşün, çelişkiler yumağı haline gelen bir resmidir.

### İKTİDARDAN DÜŞÜŞ

Mütevekkil'in tahta geçmesi, Mu'tezile'nin iktidardan düşüşünün başlangıcını gösteren tarihtir. Mu'tezilî baskı müthiş bir Sünnî tepki doğurmuştu. Bu bağlamda ilk olarak Mütevekkil tarafından kelâmî tartışmalar yasaklandı.

Mütevekkil, daha sonra Mu'tezilî temsilcileri bürokrasideki mevkilerinden aldı, hatta bazılarının mallarını müsadere etti ve yerine de Mu'tezile karşıtı düşünce sahiplerini bürokrasiye yerleştirmeye başladı.<sup>56</sup> Bu bağlamda eski Mu'tezilî vezir İbn Zeyyât (v.h.233/m.847) işkence ile öldürüldü. Mu'tezilî âlimler hapslere girerken Hadisçiler ve Hanbelî düşünceleri benimseyenler diyebileceğimiz muhalif düşünce sahipleri serbest bırakıldılar.

Beytü'l-Hikme zor günler yaşamaya başladı. Kindî (v.h.252/m.867) gibi bilginler Abbâsî sarayından uzaklaştırıldı. Mütercimlerin maaşları kesildi, Yunanca'dan tercüme yapmaları yasaklandı, hatta mevâlî kıyafeti giymeye zorlandılar. Böylece yakın bir zamanda Bağdat'a akın eden bilginler buradan uzaklaşmaya başladılar.<sup>57</sup>

Mu'tezile düşüncesi devlet kurumlarından kovalanmakla kalmadı, halkın yanındaki etkisi de yok edilmek istendi ve muhaliflerin etkisinde kalan halife, bir emirname ile Mu'tezilî uygulamalardan vazgeçtiğini ilân etti. Para ile Mu'tezilî fikirler karşıtı hadisler okuyan hadisçiler tutuldu.<sup>58</sup> Neticede Mu'tezile karşıtı bir hadis edebiyatı ortaya çıktı.<sup>59</sup> Mu'tezilî bilginlerin yazdıkları eserlerin büyük çoğunluğu tahrip edildi.<sup>60</sup>

Mu'tezile artık belini doğrultamadı, yalnızlığa itildi, küçük düşürüldü, devlet gücü ile sindirildi ve Hanbelîler tarafından Cehmîye sıfatı verilerek kötülendi. İktidar

<sup>55</sup> İbnü'l-Esîr, VI, 514.

<sup>56</sup> İbnü'l-Esîr, VII, 59.

<sup>57</sup> Demirci, s. 137.

<sup>58</sup> Mes'ûdî, *Mürâcü'z-Zeheb*, Beyrut, 1997, IV, 88.

<sup>59</sup> Özafşar, 88. Kur'an'ın mahlûk olmadığına dair Hz. İsa, Hz. Musa, Hz. Muhammed ve meleklerin şahadet ettiklerine dair rivayetler için bkz. İsfehânî, IX, 193.

<sup>60</sup> Luis Gadret, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, Çev; İlhan Kutluer, IV, 137.

olduğu dönemdeki baskıcı uygulamalar yüzünden de kendisine yapılan bu uygulamalara karşın halktan bir destek bulamadı.

Mu'tezilîlerin düştüğü en büyük hata kendilerini devlete ve siyasete bağlamaları olmuştur. Sünnî bir ihtilâlle devrilipl toplum ve düşünce alanında geri plâna itilmekle birlikte gayrı mâkulun önünün açılmasına ve bu akımın Arap-İslam kültür sahasında yeni mevziler kazanmasına sebep olmuştur.<sup>61</sup> Böylece Mu'tezile sonrası iktidara gelenler akli devre dışı bırakıp durgunlaşmaya vesile olmuşlardır.

## SONUÇ

Abbâsîlerin yükseliş döneminde gerçekleşen kısa süreli Mu'tezile iktidarı, tarihe çok önemli notların düştüğü bir dönemdir. İslam'ın tarihi boyunca gerçekleşen ilk ve tek uygulamaların barındığı bir kısa dönem de diyebiliriz. İslam kurumlar tarihinde ortaya konulabilen benzer bir örneğini göremediğimiz bir uygulama olan Beytû'l-Hikme kurumu bu dönemin gerçekleştirdiği dev bir projedir.

Aklı ön plâna alan ve insanın özgür iradesine vurgu yapan Mu'tezile muhalefet yıllarında olgunlaştırdığı bu fikirlerini, iktidarı ele geçirdiği dönemde halka benimsetebilmek için baskıcı yöntemler kullanma yolunu seçmiştir. Muhalefette iken akla uygun ve insan özgürlüğüne dayalı güzel söylemler geliştiren Mu'tezile, Abbâsîlerin resmî mezhebi olduğunda ise iktidarın gücünü arkasına alarak muhaliflerine karşı akıl-dışı ve baskıcı sindirme politikası uygulamıştır.

Abbâsî yönetimi, Mu'tezilî temsilciler aracılığıyla Mu'tezilî fikri benimsemeyenlerin üzerinde resmî kovuşturma (mihne) sürecini başlatarak muhalefeti yok etme yoluna gitmiştir. Mu'tezile'nin devlet baskısıyla zorunlu tuttuğu İslam yorumu ise, halk tarafından benimsenmemiştir. Bu noktada sadece Mihne olayıyla sınırlı kalınmamış saltanatın başındaki şahısların kendilerinin ikbali için tehlikeli gördükleri kişiler, değişik yaftalarla suçlanmış ve kovuşturmaya uğrayarak yok edilmiştir. Akla ve insan özgürlüğüne değer veren Mu'tezilî temsilciler ise bu kovuşturmalara destek vererek bu akıl dışı haksızlıklara destek olarak yıllardır savundukları değerlerden iktidarları dönemlerinde vazgeçmişlerdir.

Bu politikaların uygulanmasında iktidar ile ortak hareket eden Mu'tezilî temsilciler, bu sürecin sonuçlarına katlanmak zorunda kalmışlardır. İktidarı devralan Selefî-Sünnî yapılanma resmî kovuşturmaların faturasını haklı olarak Mu'tezile'ye biçerek, Mu'tezile'nin tarihteki fonksiyonunu sona erdirmiştir. Mihne süreci hem Mu'tezile'nin hem de İslam düşüncesinin tarihî seyrini derinden etkilemiştir. Mu'tezile gibi yeni filizlenen hür, akılcı, üreten, taklit etmeyen bir fikrî hareketin de tarihin sayfalarına gömülmesine neden olmuştur.

Sonuç olarak akleden, düşünen insanlar oluşturması hedeflenen bir projede acele edilerek toplumsal değişiminin belli bir sürece ve şartlara bağlı olduğu ilkesi unutulmuş, değişim yasaları hesaplanmamıştı. Sonuçlar erken görülmek istenmişti. Sonuçta ise değişim yasaları işledi.

<sup>61</sup> Cabirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 156.

# İSLAM'I SADECE KUR'AN'DAN, TARİHİ DE OSMANLI'DAN İBARET ZANNE- DEN ACELECİ VE EKSİK BİR BAKIŞ DOLAYISIYLA ZORUNLU BİR TAVZİH

Ahmet YAMAN\*

Bu kısa yazı, değerli araştırmacı M. Hayri Kırbaoğlu tarafından, ilmî müzakere ortamlarında sıklıkla sergilenen acelecî, fikr-i sabitlerle örümlü ve nezaket özürsüz bir tavır üzerine kaleme alınmıştır. Amacı ise, bu satırların yazarının bir yorumunu bağlamından kopararak ve kendinden eklemeler yaparak kamuoyuna yanlış aksettirmesini ve biraz da istiskalle yaptığı bir değerlendirmesini tashih etmektir.

İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) tarafından 20-21 Aralık 2003 tarihinde İstanbul'da tertiplenen *İslâm Hukukunda Metodoloji Problemi* konulu tartışmalı ilmî ihtisas toplantısını tanıtımı sırasında sayın Kırbaoğlu şöyle bir not düşmüştür:

"Asıl sorun Kur'ân-ı Kerîm'in normatif beyanlarıdır. Recm meselesinde tek tek rivayetleri eleseniz bile tarihî gerçeği -nerede, neye dayalı olarak?- inkâr edemezsiniz (Doç. Dr. Ahmet Yaman). {Bir doçent bunu nasıl söyleyebiliyor? Osmanlı'nın uygulaması ve bir takım rivayetler sayesinde 'tarihî gerçek' haline getirilen recm cezasının -rivayetlerin sıhhat ve delâlet problemleri bir yana- Kur'ân'a ters düşüp düşmediğinin hiç umursanmaması, bir hukukçu için oldukça düşündürücü olsa gerektir.}¹

Bu bağlamsız not, durup dururken bizim recm meraklısı olduğumuz intibânı uyandırmakta ve bunu da sanki Osmanlı uygulamasıyla temellendirdiğimiz zehâbına yol açmaktadır. Diğer taraftan, recm uygulamalarının tarihî bir gerçeklik olduğu yönündeki tespitimizi "nerede, neye dayalı olarak?" sorusuyla sorgulayıp böyle bir gerçeğin bulunmadığını ima ederken, söz konusu cezanın Kur'ân'a ters düşüp düşmediğini de umursamadığımızı dile getirmektedir.

Tavzih ve tashih sadedinde burada birkaç hususa kısaca temas etmek mecburiyeti hasıl olmuş bulunuyor:

**1. Bir hükmün/şeyin İslâm'a âidiyetinin yegâne ölçütü Kur'ân mıdır?**

\* Doç.Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, editor@marife.org

¹ Kırbaoğlu, "İslâm Hukukunda Metodoloji Problemi", *İslâmiyât*, VI/4 (2003), s. 235.

2. Bir hükmün/şeyin, Hz. Peygamber'in (s.a.) hayatından itibaren kopukluk ve aykırılık görülmezsizin takip eden tarih boyunca hâkim uygulama olarak varlığını devam ettirmesi bir anlam taşır mı?

3. Recm uygulaması, sadece bir takım problemleri rivayetler sayesinde mi, yoksa daha ilk nesilden itibaren daha sonra adına icmâ denecek bir uygulama birliği ile de mi tarihî gerçeklik haline gelmiştir?

4. Recm cezası Kur'ân'ın ilgili hükümleriyle çelişmekte midir?

Bu soruların kapsamlı cevapları müstakil bir makaleyi gerektirmekle birlikte, amacımız, konuyla ilgili etraflı bilgi vermek değil, tavzihte bulunmak olduğundan şu kadarıyla yetiniyoruz:

**A.** Bir hükmün/şeyin İslâm'a aidiyetinin temel belirleyicisi Kur'ân olmakla birlikte, tek ölçütünün o olmadığı; bunun yanında beyan görevi bulunan Hz. Peygamber'in (s.a.) tercih ve tasarrufları başta olmak üzere, ilk nesilden itibaren ümmetin fikir birliğinin de "İslâmîlik" kriteri olarak belirlendiği, bilindiği üzere bir kazıyye-i muhkemedir. Nitekim sayın Kırbasoğlu da şu cümleleriyle bu müsellemler yargısına katıldığını ortaya koymaktadır: "Her şeyden önce uyulması gerekenin Kur'ân olduğu şek ve şüphe götürmez bir gerçektir. Ancak bu, vahiy dışında hiçbir bilgi kaynağı bulunmadığı, bulunsa bile ona tâbi olmak gerekmediği anlamına gelir mi? Bu soruya müspet cevap vermek pek mümkün görünmemektedir. Zira Kur'ân'ın lafzî anlamıyla yetinerek insanlığın karşılaşacağı bütün meselelerin çözülebileceğini düşünmek pek sâfiyâne bir yaklaşım olur. Bu yüzdendir ki, sadece Kur'ân'ın değil, Sünnet'in bile, karşılaşılan yeni problemlere hazır çözümler sunamadığı dönemlerde, Kıyâs, İstihsân, Kamu yararı –hatta geçmiş şeriatler **شرع من قبلنا** vb. içtihad teknikleri uygulanmak durumunda kalınmıştır."<sup>2</sup>; "Hz. Peygamber'i sadece Kur'ân'ı nakleden biri, bir 'postacı' olarak nitelendirmek mümkün değildir. Elbette Hz. Peygamber'in temel görevi Kur'ân'ı tebliğ etmektir, ancak doğru anlaşılıp uygulanmasını sağlamak da bu göreve dahildir. Tabiatıyla bunu sağlamak için Hz. Peygamber'in Kur'ân metninde yer almayan bir takım açıklamalarda bulunması, Kur'ân'ın çeşitli hükümlerinin nasıl uygulanacağını açıklaması veya bizzat göstermesi de kaçınılmazdır."<sup>3</sup>; "...Hem Kur'ân hem de hadis malzemesi siyer eşliğinde ele alınmalıdır ki, bu son derece önemli bir husustur."<sup>4</sup>

Buradan hareketle, sünnet ve sîret kaynaklarına, daha genel bir ifadeyle rivayet malzemesine baktığımızda, birden fazla uygulama olarak recmin yer aldığı; Hz. Peygamber'in (s.a.) vefatını takiben Râşid Halifeler döneminde de söz konusu cezanın gündemde olduğunu görmemiz bizi düşündürmektedir. Burada olsa olsa, mezkûr malzemeye ne kadar güvenebileceğimiz sorusu sorulabilir ki, bunun cevabını da yine sayın Kırbasoğlu'nun benimsediği metotla verebiliriz: "Herhangi bir şeyin 'Sünnet' olup olamayacağı, o konuda Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadisin sağlamlığına bağlıdır. Hz. Peygamber'in bireysel, toplumsal ve evrensel plânda ortaya koyduğu Sünnet (Model) konusunda bize bilgi veren hadislerin güvenilir olup olmadığı ise, Hadis, Fıkıh ve Kelâm âlimlerinin geliştiren uyguladıkları isnâd ve metin tenkidi prensiplerinin uygulanmasıyla tespit edilmeye çalışılır."<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1993, s. 162.

<sup>3</sup> a.g.e., s. 181.

<sup>4</sup> Kırbasoğlu, "Soruşturma", *İslâmiyât*, VI/4 (2003), s. 180.

<sup>5</sup> Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 96.

Bu metotlar muvacehesinde konuyu ele alan en son çalışmalar, yine sayın Kırbasoğlu'nun da açıkça atıfta bulunduğu gibi, bu hususta birçok sahih ve hasen rivayetin bulunduğunu tespit etmişlerdir.<sup>6</sup> İlgili hadislerden bir kısmının senet ya da metin yönüyle eleştiriye açık olması gerçeği karşısında ise, yine sayın Kırbasoğlu'nun şu cümlesine sığınmak mümkündür: "Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı yorumu ve ona dayalı içtihadları diyebileceğimiz Sünnet'ini bize nakleden hadisler içerisinde Kur'ân'a aykırı ve açıkça yanlış olan rivayetlerin bulunduğunu öne sürerek Sünneti/Hadisleri tamamen reddetmek de mantıksızlıktır, çelişkidir."<sup>7</sup>

**B.** Din tamamlanmış olduğuna ve bu tamamlanmış biçimini, ilk neslin anlayış ve tatbikatında bulabileceğimize/bulduğumuza göre, tartışmaya konu olan hususun onlar tarafından algılanış biçimi, birinci derecede önem taşımaktadır. Üstelik bu algılanış ve uygulanış şeklini tespit edebileceğimiz yegâne kaynaklar olan ilk siyer, hadis ve fıkıh eserleri, sanki söz birliği etmişçesine, muhsan olan zânînin recmle cezalandırılmasında hemfikirdirler.<sup>8</sup> Bu fikrin, takip eden tarih boyunca da *icmâ* kavramını hatırlatacak ölçüde hâkim olması, bizce, asla göz ardı edilemeyecek bir anlamı olduğunu göstermektedir. Hatta, eğer Kâsânî'nin tevâtür tasnifini dikkate alırsanız, uygulamanın bir anlamda mütevâtir olduğundan bile bahsedebilirsiniz. Tevâtürü ikiye ayıran Kâsânî, itiraz görmeksizin çağ be çağ açıkça amel edilen, bu sebeple de rivayet lâfızlarıyla nakline lüzum görülmemiş olan olgunun da mütevâtir olacağını söylemektedir.<sup>9</sup>

**C.** Recm cezasının Kur'ân'a mutabık olduğu veya ters düştüğü iddiası ise, olaya nereden ve nasıl baktığınıza göre değişebilecek, dolayısıyla sübjektif karakter taşıyan bir iddiadır. Böyle olduğu içindir ki, birçok fakih "*hevâ sahibi bir fırka dışında bütün Müslümanlar bunda ittifaq etmiştir*" diyerek, İslâm'ın ilk neslinden itibaren bu cezanın Kur'ân'a ters addedilmediğini belirtmiştir.<sup>10</sup> Yani siz ters görürken bir başkası mutabık görebilmektedir.

Hatta merhum Muhammed Hamidullah'a kulak verirsiniz o, ters düşmesi bir yana, recmin Kur'ânî dayanaklarının bulunduğunu bile söyleyecektir. "...Evlendikten sonra zina ederlerse, kölelere özgür kadınlara verilen cezanın yarısı vardır...Allah sizi aydınlatmak, size öncekilerin yasalarını göstermek istiyor..." mealindeki 4/Nisâ suresinin 25-26. ayetlerine düştüğü notta rahmetli Hamidullah bu dayanağı şöyle bulmaktadır: "Cezanın yarısı için kronolojik olarak bu ayetten sonra gelen 24/Nûr, 2 ayeti düşünülemez. Burada hiç kuşkusuz daha önce geçen 15. ayet ve Medine'nin bazı gelenekleri söz konusu olabilir. Öte yandan 24/Nûr, 2 ayeti özgür ve evlenmemiş kadınların zina etmesiyle ilgilidir. Evli bir kadının zina cezası ise, Hz. Peygamber'in sünnetiyle, Kitab-

<sup>6</sup> Kırbasoğlu, "İslam'a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi", *İslâmiyât*, V/1 (2002), s. 130. Sayın Kırbasoğlu'nun sık atıfta bulunduğu Y. Ziya Keskin, recm hadislerini irdelediği hacimli çalışmasında, bunların bir kısmının 'meşhur' olduğu sonucuna varmıştır. Bkz. *Recm Cezası Ayet ve Hadis Tahlilleri*, İstanbul 2001, s. 320.

<sup>7</sup> *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 164.

<sup>8</sup> Bu tespitin sayın Kırbasoğlu tarafından teyidi için bkz., "İslam'a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi", *İslâmiyât*, V/1 (2002), s. 126. Mezkûr makalenin tenkidi için bkz., Davut İltaş, "Yadsınan Gelenek: 'İslam'a Yamanan Sanal Şiddet: Recm ve İrtidat Meselesi' Yazısı Üzerine Bazı Eleştirel Mülâhazalar", *Marije*, 3/1 (2003), s. 217-227.

<sup>9</sup> *Bedâiü's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, Beyrut 1986, 7/331.

<sup>10</sup> Örnek olarak bkz. Şâfiî, *el-Üm*, Beyrut 1993, 6/181 (Küllü'l-eimme indenâ raceme); Taberî, *Tehzîbu'l-Âsâr*, Mekke 1404, 4/164; İbnü'l-Münzir, *Kitabu'l-İcmâ*, Ankara 1983, s. 111; Temîmî, *Deâimu'l-İslâm an Ehli Beyti Rasûlillah aleyhi ve aleyhim Eşdalu's-Selâm*, Kahire 1960, 2/447; Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1993, 3/377-378; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, Beyrut 1988, 12/173 (fe emme'l-Ezârika feleysû min fırakü'l-İslâm feinnehum kâlû lâ racme aslen); İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, İstanbul 1985, 2/363 (Fe inne'l-müslimîn ecmeû alâ enne haddehum erracmu illâ fırka min ehli'l-ehvâ)

Mukaddes'te de olduğu gibi recimdir. Bu ceza ikiye bölünemez ki, zina eden evli köle-ye uygulanabilsin. 'Öncekilerin yasaları' ifadesiyle kastedilen. Kitab-ı Mukaddes'tir. Kuşkusuz iki yasa arasında özellikle evlenilmesi yasak olan kadınlar ve cinsel suçlarla ilgili konularda büyük benzerlikler var. O ölçüde ki, Kur'ân'ın eski tanrısal yasayı yeneden gözden geçirdiği, bazı yönlerden değiştirdiği, bazı yönleri de aynen geçerli kıldığı söylenebilir. Biz, yakında geçen 23. ayette bir örnek kaydetmiştik. Bir başka örnek de, evli kadının Kitab-ı Mukaddes tarafından recminin öngörülmesidir. (Levililer, XX, 10; Tesniye, XXII, 21, 24; Yuhanna, VIII, 5) Kur'ân bu yasadaki söz etmiyor, yani bu yasayı kendiliğinden geçerli hale getiriyor. Nitekim Hz. Muhammed onu her zaman uygulamıştır. Kur'ân'da buna benzer başka örnekler de vardır. Hz. Muhammed, Kur'ân tarafından verilen ve 'Onların doğru yoluna uy' diye buyuran (6/En'üm, 90) talimata uyarak geçmiş peygamberlerin yasalarını uygulamaktan başka bir şey yapmamıştır. Bu anlamda başka ayetler de vardır..."<sup>11</sup>

Bizim, "Fikhî yorum ve çözümlerimiz sırasında metodik tutarlılığımıza özen göstermeliyiz ve ilk Müslüman nesillerin algılayışını, dolayısıyla tarihî tecrübeyi atlamamalıyız" tespitimiz esnasında, orada dile getirilen örneklerden biri olarak recmi tahlilimizi yanlış anlayıp, bağlamından da kopararak aksettirmesi, bizi, sayın araştırmacıya bu cevabı vermeye zorlamıştır. Gerçekten de bir taraftan "yaşayan sünnet"i tebcil edip<sup>12</sup> diğer taraftan hoşunuza gitmeyen/çağdaş bulmadığınız tarihî tecrübeyi yani yaşayan sünneti reddetmek, vusûlsüzlüğümüzün usûlsüzlüğümüzden kaynaklandığını bir kere daha göstermektedir.

Son olarak, müzakere ve tartışma ortamlarında, aynıyle insan olan üslûbümüzü belirlemede örnek almamız gerektiğine inandığımız bir tavrı dikkatlere sunuyoruz: Ebû Hanîfe ile Mâlik, yatsı namazından sonra Mescid-i Nebî'de otururlar müzakere bulundurlardı. Her biri benimsediği görüşü savunur ama birbirlerini kırmazlardı. Bu hal, aynı yerde sabah namazını beraberce kılınca kadar devam ederdi.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Hamidullah, *Aziz Kur'an*, çev. Abdülaziz Hatip- Mahmut Kanık, İstanbul 2003, s. 229-230; Hamidullah, *İslâm'ın Doğuşu*, çev. Murat Çiftkaya, İstanbul 2002, s. 283.

<sup>12</sup> Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 19, 153, 190.

<sup>13</sup> Saymerî, *Afâbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbîh*, Beyrut 1976, s. 74



# MU'TEZİLE SORUŞTURMASI

Kamil GÜNEŞ\*

1. İslam tefekkür ve ilim tarihindeki rolü itibariyle Mu'tezile hakkında neler söylenebilir?

Bu soru çerçevesinde Mu'tezile'yi birkaç açıdan ele almak mümkündür:

a. İslam toplumunun içinden çıkan Cebriyye ve Müşebbihe gibi tasvip etmedikleri grupların görüşlerini eleştirmeleri: Bu sayede Mu'tezile'yi, birtakım fikirlere karşı reddiyeler yazan ilk muhaddis ve fakihlerle birlikte bilimsel tenkit geleneğinin öncüleri olarak görmek mümkündür. Dolayısıyla ilk çıkışlarının insan hürriyetini yok sayan Cebriyye'ye ve büyük günah işleyenler hakkındaki görüşleriyle iki ayrı yerde bulunan Mürcie ve Hâricîlere tepki ve eleştiri olarak gerçekleşmesi bunu desteklemektedir.

b. Özellikle ilk ortaya çıktıkları II. hicrî asrın başlarından itibaren başka din, mezhep ve görüşlere karşı verdikleri entelektüel mücadele: Mu'tezile, İslam toplumunun özellikle diğer din ve kültürlerle karşılaşmasında önemli çıkışlar yapmış, akli düşüncüyü cesaretle kullanarak tarih boyunca kendisinden söz ettirecek Mu'tezilî düşüncüyü inşa ve test etme imkânını bulmuştur.

c. İlk iki maddede belirtilen gruplara verilen cevaplarla birlikte oluşan Mu'tezilî düşünce karakteri: Konularını en temelde tevhid ve adalet olarak belirledikleri kelâm ilminin tarihsel ve ilmî gelişimi bakımından öncü mezhebi olarak Mu'tezile, aklın ontolojik ve epistemolojik bakımdan nakilden önce olduğunu vurgusuyla Sünnî kelâmın büyük tepkisini çekmiştir. Mu'tezile'ye göre vahiy gelmeden önce akıl mevcuttu, vahiy mevcut olan akıl üzerine geldi. Onlara göre vahiyden önce mevcut olan akıl, mecazı mecaz olmayandan ayırmalı, Allah'ın zatına lâıyk olanla olmayanı tefrik etmeli ki nasslarda geçen ibarelerde doğru manayı yakalayabilsin. Akıl verilerin nakilden önce itibara alınması gerektiğini söylemesi yanı sıra, gâibin şahide kıyasını ileri derecede işletmesi Mu'tezile'nin farklılaştığı yönlerdendir.

d. Teşekkül edışıyle birlikte kendilerini eleştiren ve özellikle Ehl-i Sünnet'le aralarındaki uzun ve çekişmeli rekabet dönemi olarak Mu'tezile: İslam tefekkür ve ilim tarihinde Ehl-i Sünnet'in, sıfatlar ve insanın fiilleri konusundaki en büyük ve önemli eleştirilerini Mu'tezile'ye yönelttiğine bakıldığında, Mu'tezile'nin, bugün İslam toplumunun kâhir ekseriyetini teşkil eden Sünnî düşüncenin muharrik unsuru olduğunu söylemek mümkündür. Mu'tezile ve benzerlerinin çıkışları olmasaydı ona tepki verecek bir Sünnî kelâm sisteminden söz etmek belki de mümkün olmayacaktı.

\* Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, kamilgunes@hotmail.com

2. Mu'tezile'nin, fikrî bir hareket olarak zuhuru ve ekolleşmesinde tercüme hareketlerinin payı olmuş mudur? Olmuşsa hangi orandadır?

Mu'tezilî düşüncenin ilk nüvelerini tercüme hareketlerinden önce görmekteyiz. Özellikle tercüme hareketlerinin ciddi manada yoğunlaştığı Abbâsîlerden önceki Emevî iktidarı döneminde Vâsıl b. Atâ'nın (131/749) Hasan el-Basfî'den (110/728) ayrıldığı tarihi dikkate alırsak, bunun, tercüme hareketlerinin İslam toplumu üzerinde kavramsal ve konusal etki alanının henüz oluşmadığı bir dönem olduğu görülür. O halde ilk zuhur çerçevesinde düşünüldüğünde Mu'tezile'yi tercüme eserlerinin mutlak belirleyici entelektüel bir sonucu olarak görmek zordur. Ancak bu ihtimali sıfır olarak görmek de doğru değildir. Fakat özellikle Abbâsîler devrinde başka din ve kültürlerden, bilhassa Yunan felsefesinden tercümelerin Mu'tezilî kelâmın kavramsal çerçevesini ve konusal alanını etkilememesinin düşünülmemeyeceğine inanıyorum. Bununla birlikte Mu'tezilî düşüncüyü tercümelerin esiri haline getirmek de yanlıştır. Mesela Mu'tezile'nin belirgin ilk çıkışının, fâsik insanın durumunun ne olacağına "*el-menzile beyne'l-menziyeteyn*" ile cevap vermesi bunun tercümelerden ödünç alınan kavram ve içeriklerle olmadığını göstermektedir. Bunun yanı sıra Mu'tezile, Aristo'dan mantık ve diğer ilimlere dair yapılan çevirilere muttali olmuş, özellikle birinci kuşaktan sonrakiler mantıktan etkilenmiş, delil getirme metotlarının çoğunu bu tercümelerden almış, kelâmlarının içeriklerine *tafra*, *cevher*, *araz*, *zerre* gibi konuları dahil etmişlerdir.<sup>1</sup> Bu da göstermektedir ki, gerek konu gerek kavramsal çerçeve olarak tercüme eserlerin rolü vardır. Sonuçta tercümeler sonucu Müslümanlar arasında biri kelâm âlimlerinden gelen İslâmî kültür, diğeri Yunan felsefesinden gelen yabancı kültür olmak üzere iki farklı kültür oluştuğu göze çarpmaktadır.<sup>2</sup> Abbâsîler döneminde Beytü'l-hikme'nin kurulmasıyla gelişen yeni felsefî, kültürel ve ilmî faaliyet, Mu'tezile'nin elinde, İslâm'ın kendini kültürel ve entelektüel düzeyde kadîm kültür merkezlerine ve okullarına karşı cesaretle bir karşı koyuşa dönüştüğü izlenimini vermektedir. Abbâsî halifelerinin önemli bir kısmının akla öncelik veren Mu'tezile'yi desteklemesinde felsefeyle donatılı düşünceleri ve başka kültürlerle hesaplaşmaya açık zihinleri yatmaktadır. Diğer taraftan Kâdî Abdülcebbar'ın eserlerine bakıldığında İslam'ın kendi içinden kendisini inşa etmiş bir mezhep görünümü vardır. Sonuç olarak bazı konuların gündeme gelmesi (halku'l-Kur'ân gibi), bazı yeni kavramların girmesi (cevher, araz, tafra gibi) açısından bakıldığında bir etkilenme gözükür. Ama bunun Mu'tezilî düşüncüyü belirlediğini düşünmüyorum. Zaten Kâdî Abdülcebbar gibi önemli Mu'tezilî âlimlerin Aristo mantığı aleyhine yazdıkları eserlere bakılırsa tercüme eserlerin Mu'tezile tarafından çok da benimsenmediği ortaya çıkar.

3. Mu'tezile'nin, nassları anlama ve yorumlamada geliştirdiği yöntem ve katkıları konusunda neler söylenebilir? Bu husustaki verilerden, günümüz yöntem tartışmalarına bir açılım getirmek mümkün müdür?

Kanaatimce Mu'tezile'nin nassları anlamada kullandığı en önemli yöntem *kıyâsü'l-ğâib ale's-şâhid* yöntemidir. Bu yöntemin esasını, özellikle tevhid ve adaletle ilgili nassları yorumlarken, Allah'ın sıfatları hakkında konuşurken, bizim şahit olduğumuz bu dünyanın zihnimizde oluşturduğu bilgilerle hareket edebileceği teşkil etmektedir. Mesela halku'l-Kur'ân meselesinde, kelâmın hakikatının ancak bizim bildiğimiz

<sup>1</sup> Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, II, 50; a. mlf., *Duha'l-İslâm*, I, 264; Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhib*, s. 155.

<sup>2</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I, 23; Hanefî, "Kelâm İlmî ve Bugünkü Konumu", (*İslâm Düşüncesinde Yeni Arayışlar I* içinde), s. 313.

kelâm olduğu, bunun da bizim tarafımızdan yapılan (mef'ûl) bir söz olduğundan hareketle Allah'ın kelâmının da fiil edilmiş olduğunu ileri sürmeleri bu ilkeyi ne kadar katı işlettiklerinin bir delilidir. Bu delil, esasen Sünnî kelâmcılarının da vazgeçemediği bir delil olmakla birlikte, Mu'tezile'nin şehadet âleminde olanlarla bize gâib olan âlemi sınırladığı, ilâhî olanı dünyevî olana indirgediği ve dünyada müşahede edilenden başka bir manayı Allah'a izafe etmemekle bir bakıma bizzat bilme imkânı olmayan ilâhî nitelikler hakkında metafiziğe düştükleri gözden kaçmamaktadır. Halbuki Mu'tezile'nin kendisi Ehl-i Sünnet'i, mesela kelâmın Allah'ın sıfatı olarak ezelfi olduğunu söylemelerini gâibe taş atmakla suçlamaktadır. Ama kendileri de fiziksel dünyada bilip gördükleri kelâm felsefesini aynen Allah'ın kelâmı ile ilgisine uygulamakla gâibe taş atmış olmaktadır. Zira sonuçta yaptıkları, şâhidde olanı gâib hakkında kullanmak, kıyasta bulunmaktır. Makîs ile makîsun aleyhin aynı varlık düzeyinde olmamaları Mu'tezilî iddianın da doğruluğunu zayıflatan en önemli unsurlardan biridir. Ama ne olursa olsun Mu'tezile'nin bu yöntemi kullanması, ilk kelâmcılar olmaları hasebiyle kelâm ilminin gelişimine katkıda bulunması itibariyle ilim tarihimiz açısından önemlidir. Bugünün tartışmalarına daha önceki usûllerden açılım getirmesi meseline gelince, esasen usûl kaidesinin değişeceğini düşünmüyorum. Değişen usûl değil, usûle konu olan olaylardır. Bundan dolayı önceki dönemlerde tartışmalarda kullanılan usûllerin bugünkü tartışmalar için ilham kaynağı olması kaçınılmazdır. Mesela Mu'tezile'nin, özellikle Kâdî Abdülcebbar'ın yaptığı kelâm felsefesi; kelâmın mahiyeti, kelâm-zat-sıfat-fiil ilişkileri; ilmî gelişimin temeli sayılan kıyas meselesi ve özellikle kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid, metnin anlaşılmasında konuşan kişinin niyetinin (kasdü'l-mütakellim) metinden söylenmek istenileni ortaya koymadaki rolü, söz sahibinin niyetini anlamada aklî bilgi ve tecrübelerimizin rolü, metinle söz sahibinin iradesi ve kastı arasındaki doğru ilişkiyi yakalamada aklî öncüllerin rolü ve bu bağlamda hangi ifadelerin mecaz olduğu konusu; kelimeler ve onların işaret ettikleri manalar, dilde uzlaş (muvâdaa) gibi konuları işlemesi modern dil felsefecilerinin görüşleriyle mukayeseli olarak araştırılabilir. Mesela Umberto Eco, Alfred Jules Ayer, Waltraud Bumann, Stefan Collini, John C. Condon, Jonathan Culler, Ferdinand De Saussure, Jacques Derrida, Gadamer, Habermas, Ali Harb, Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Toshihiko Izutsu, Turan Koç, H. P. Rickman, Richard Rorty vd. gibi dilbilimle uğraşan âlimlerin göstergebilim, anlambilim, yorumbilim gibi alanlardaki görüşleriyle Kâdî Abdülcebbar'ın dil felsefesi ve delâlet anlayışı karşılaştırılabilir. Ayrıca araştırmacılar için Kâdî Abdülcebbar'ı okumak, geleneksel Sünnî bilginin dışında başka düşünce tarzlarıyla ilk elden tanışmak anlamına gelmekte olup, başka ufukları bilmek ve geniş yelpazede tefekkür etme imkânı verecektir. Bunun ise, İslam dünyasına düşünsel anlamda önemli katkılarda bulunma durumunda olan ilim ve fikir adamları için, önemli ve zengin bir hazine anlamına geldiği açıktır. İlim ve fikir adamları uygun gördüklerini alırlar, uygun görmediklerini terk ederler.

4. Mu'tezile'ye mensup âlimlerin, amel bakımından Hanefî oldukları şeklindeki yaygın kanaate katılıyor musunuz? Şayet bu kabul doğru ise, buna tesir eden faktörler konusunda neler söylersiniz? (Hanefî mezhebinin, fıkhıta re'ycilerin öncüsü olarak bilinmesi ve istihsâna verdikleri önem, coğrafi faktör gibi).

Bildiğim kadarıyla Mu'tezile'den İmam Ebû Yûsuf'un öğrencisi Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî (Müreysi), Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Belhî (h. 319) gibi âlimler Hanefî olmakla birlikte, Kâdî Abdülcebbar gibi ileri gelen Mu'tezilî âlimleri Şâfiî'dir. Demek ki Mu'tezile deyince akla sadece Hanefî olmak gelmemeli. Kanaatimce Mu'tezile, kelâm

ile fıkıh arasını ayırmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, kelâmı uyguladıkları akli ilkelerin nassları anlamada mutlak önceliğinin bulunduğu şeklindeki ilkelerinin, fıkha, hele hele şimdiki tarihsellik tartışmalarının merkezine oturtulan İslam ceza hukukundaki bazı şekli değişiklikler için asla uygulanamayacağını belirtmektedir. Dolayısıyla kelâmı akılcı olan Mu'tezile'nin, amelde de akılcı bir fıkıh mezhebi olarak bilinen Hanefî mezhebinde olması gerekmemektedir. En azından Kâdî Abdülcebbâr'a bakarak bunları söylemek mümkündür.

5. *Mu'tezile'nin geliştirdiği akli tefekkür ile, özellikle Endülüs yöresinde gelişen kelâmî-felsefî akli tefekkür arasında benzerlik ve farklılıklar hususunda neler söylenebilir? Bu bağlamda Kelâm ve Felsefe arasında Mu'tezile'yi nasıl değerlendirmek uygun olur?*

Endülüs büyük bir medeniyet. Oradaki fikrî hareketlerle Mu'tezile'yi şimdilik mukayese etme durumunda olmadığımı belirtmeliyim. Ancak şu kadarını ifade etmeliyim ki, oradaki tefekkür ve ilim hayatını felsefî yönelişe hasretmek doğru olmaz. Endülüs'ten, İbn Rüşd gibi felsefeci olarak bilinen bazı büyük âlimlerin çıkmış olması, Endülüs deyince akılcı ilmî hareketlerin olduğu yer izlenimini verebilir. Ancak Zâhirî fakih İbn Hazm'ın da oradan çıktığını görmek gerekir. Fakat Mu'tezile ile felsefe arasındaki alâka hakkında söz söylemek gerekirse, ikisinin de kelâm konularında akılcı ilişkisinde akli öne aldıklarını söylemek mümkündür. Ancak kullanılan yöntemlere bakıldığında, felsefe, Aristo mantığını mutlaka kullanırken, Mu'tezile buna karşı çıkmıştır. İslam felsefecileriyle kıyaslandığında Mu'tezile, tabiri caizse yerli bir çıkmıştır. Düşüncelerini İslam mirası içinde kalarak inşa etmişlerdir. Fakat felsefeciler düşüncelerini inşa ederken dışarıdan da kaynak kullanmışlardır. Hatta temel referanslarının Aristo olduğu açıktır.

6. *Mu'tezile, bir fikir hareketi ve ekol olarak tarihteki rolünü oynamış ve inkıraz uğramış bir fenomen midir, yoksa bir şekilde bizzat temsilcileri aracılığıyla varlığını devam ettirmekte midir? Bu bağlamda, Mu'tezilî düşüncenin devamı olarak hangi fikirlerin ileri sürüldüğü söylenebilir?*

Kelâmî görüş olarak Mu'tezile kendi başına var ve temsilcileri olan bir ekol değildir diye düşünüyorum. Ancak Mu'tezile kelâmî görüşlerdeki varlığını Şîa içerisinde kalarak sürdürmüştür. Sıfatlar ve kelâmullah konularındaki görüşleri Şîa tarafından devam ettirilmiştir. Esasen bu konunun yani Şîa-Mu'tezile ilişkisinin ileri bir çalışmayla ortaya konulması bugünkü Şîî düşüncenin kaynaklarının tespiti açısından da önemlidir. Ancak adı Mu'tezile olmasa da Kur'an'ın yaratılmışlığı, insanın fiillerinde tamamen özgür olduğu gibi iddialar ve bu çerçevede Allah'ın sıfatlarının yorumu, nasslara bakışta akli ilkelerin öne alınarak nassların ona göre şekillendirilmesi mantığı hep Mu'tezilî izler taşımaktadır. Gerek akademisyenler gerek bilim adamları arasında yer yer bu düşünceleri dile getirenler vardır.

7. *İslâm dünyasının kalkınması projesinde entelektüel boyut olarak Mu'tezilî düşüncelerin muharrik güç olması hakkında neler söylersiniz?*

Bu tür düşüncelerin fantezi olduğuna inanıyorum. Yani bilim ve teknikte gelişmeler olacak da bunu Sünnî düşünce mi engellemektedir? Ya da toplumsal sorumlulukları yerine getirmede, hukukun işleminde, toplumsal ahlâkın yerleşmesinde, işçi-işveren münasebetlerinde entelektüel muharrik bir güç olarak Ehl-i Sünnet düşüncesi ne diyor ki çok geri kalmışız! Evet, inancın kişilere, kişilerin de toplumsal işleyişe etki ve katkısı düşünüldüğünde, rasyonel modern dünyaya karşı kendi içimizde rasyonel Mu'tezilî düşüncenin yol açıcı olacağı kaba bir bakışla müspet görünüyor gibi gelebilir. Ama bunun son derece afakî bir bakış açısı olduğu kanaatindeyim. Zira

Mu'tezile'nin akılcılığının, özellikle son derece spesifik kelâm konularında, mesela insanın fiillerinin hakikatinin ne olduğu gibi hususlarda olduğu bilinmelidir. İnsana son derece sorumluluk yükleyen bu anlayış, zannediliyor ki İslam dünyasının kalkınmasını gerçekleştirecek insan unsurunu harekete geçirecektir. Yani burada Ehl-i Sünnet düşüncesi insana özgürlük vermemekte midir? Davranışlarının sorumluluğunu insana yüklememekte midir? Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasındaki bu tartışmanın akılcılığa kayıp kaymaması esasen kaza-kader konusunun hakikatini anlamaya dönük felsefî bir tartışmadır. Toplumsal boyutu ilgilendiren noktada siyasal, ekonomik ve sosyal kalkınmanın kaza-kader konusundaki tartışmalardan doğrudan etkilendiği kanaatinde değilim. Bunu sıfırlamak, etkisinin hiç olmadığını söylemek istemiyorum ve var olabilecek mevzî örnekleri de inkâr etmiyorum. Ancak bunun mutlak etkisinin olmadığını söylüyorum.

Bana göre İslam toplumunun kalkınma projesinde ileri atılma inancı, yüce bir ruha sahip olma, aşağılarda değil yukarılarda bulunma, yeryüzünün kendi adaletine ve katkısına ihtiyacı olduğunu düşünme, zamanını, enerjisini ve Allah'ın emanet ettiği tüm maddî değerleri en güzel ve hayırlı bir biçimde kullanma ve bunu insanların istifadesine sunma inancı, tüm hayatı kuşatan boyutlarıyla ahlâk bilinci gibi değerler, eski kelâmî tartışmalardan referans almaktan daha önemlidir. Bu saydığımız ve daha eklenebilecek değerleri kullandıracak temel iç duygunun ise, iman olduğuna inanıyorum. Her şeyin sahibi Allah'a ve O'nun gösterdiği yola iman, öldükten sonra hesaba çekileceğine iman, dünyayı hem maddî hem manevî imarın temel muharrikidir. Batıdaki gelişmelerin bu iman olmadan gerçekleştiği, bunun salt bir İslam ideolojisi olacağı görüşlerine de katılmıyorum. Zira İslam'ın dünyaya sunacağı kalkınma anlayışının sadece maddî boyutu yoktur. Zira insan unsuru sadece maddî boyuttan oluşmamaktadır. Mutluluğun, Allah'la birlikte hareket edilerek, bize emanet ve lütuf olarak verilen yeryüzünü madden imar etmekle gerçekleşeceğine inanıyorum. Böyle bir düşüncüyü harekete geçirmede entelektüel rolü Mu'tezile'ye biçmek gerekmemektedir. Ehl-i Sünnet'in de buna engel olduğu gibi herhangi bir bilimsel görüşü yoktur. Gerekli özgürlük ve irade Ehl-i Sünnet'te fazlasıyla vardır. Ama mezhepçilikten ve mezhebî isimlerden daha çok, Müslüman isminin öne çıkması gerektiğine de inanıyorum. İslam denilince, Ehl-i Sünnet âlimleri görüşlerinin mutlak doğrular gibi gösterilmesini yanlış buluyorum. Geçmiş tefekkür hazinemizin bir ırmak gibi önümüzden akması, ihtiyacımız olanların alınması ve yaşayan âlimlerimizin ve fikir adamlarımızın eskiyi taşımasını değil, bu toplumu düşünerek yol göstermeleri gerektiğine inanıyorum. Bu açıdan baktığımızda, eğer olabilirliği varsa tüm İslam mezheplerinden faydalanmak mümkündür.

## MU'TEZİLE'NİN İSLAM BİLİM GELENEĞİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Alparslan AÇIKGENÇ\*

Mu'tezile'nin Vâsıl ibn Atâ (80/690-131/748) ile başladığını varsayarsak, İslam'ın ilk yüzyılından itibaren Mu'tezile'nin İslam düşüncesine yaptığı katkıları değerlendirmek durumundayız. Kısa bir soruşturma içerisinde bunları yapmak mümkün değildir. Çünkü hem Mu'tezile içerisinde yer alan düşünürlerin düşünce yelpazesi çok geniştir, hem de en azından Mu'tezile'nin etkin olduğu dönem aşağı yukarı 500 yılı bulmaktadır; dolayısıyla böylesine uzun bir süreyi kaplayan bu düşünce boyutlarını bütünüyle değerlendirme içerisinde almak mümkün değildir. Özellikle artık günümüzde Ignaz Goldziher, Joseph van Ess, Wilferd Madelung, Gösta Vitestam, J. R. T. M. Peters, Richard Frank, D. Gimaret ve Michael Cook gibi bir çok Batılı ilim adamı yanında Ebû Rida, Abdurrahmân Bedevî, A. N. Nadir, Ali Sâmî en-Neşşâr, Alnur Zenani gibi İslam dünyasından ve ülkemizden de bir çok ilim adamının ilk dönem İslam düşüncesi üzerine topladıkları kaynaklar ve Mu'tezile üzerine yazdıkları eserler, Mu'tezile'nin daha sağlıklı değerlendirilmesine katkıda bulunmaktadır. Bütün bu kaynaklar da dikkate alınca böylesine kısa bir soruşturmada Mu'tezile'yi tüm yönleri ile değerlendirmek gerçekten çok zordur. Bu açıdan genel hatları ile tarih içerisinde bir seyir şeklinde ilk dönem İslam düşüncesini dikkate alarak bir değerlendirme yapmaya çalışacağız.

Mu'tezile ile ilgili ilk değerlendirmenin, bu düşünce okulunun ortaya çıkması ve gelişim tarihi açısından olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında denebilir ki Mu'tezile'nin hâlâ tam olarak nasıl doğduğu açıklanamamıştır. Bize göre, Mu'tezile'nin ortaya çıkışını, İslam bilim geleneği içerisinde oluşan "bilimsel süreç"le açıklamak mümkündür ("bilimsel süreç" kavramının ayrıntılı açıklaması için bk. Alparslan Açıkgenc, *Scientific Thought and its Burdens*, İstanbul: Fatih Üniversitesi Yayınları, 2000, özellikle 3. Bölüm). Buna göre kısaca şöyle diyebiliriz: Tarih içerisinde hiç bir fikir ve oluşum âniden ortaya çıkmaz, belli bir süreçle tedricen oluşarak gün yüzüne çıkar. Bu oluşumun türü ne ise, geçirdiği süreci düzenleyen ilkeler de genellikle o türden olur. Mu'tezile bir düşünce okulu olduğundan bilimsel ilkelerin onun oluşum sürecini etkisi altında tutması gerekir. Bilim ise, temelde bilgi edinme faaliyeti olduğundan bilimsel (epistemolojik) güçlerle idare edilen bir süreçtir. Buradan şu sonuç çıkar ki, herhangi bir toplumda

\* Prof. Dr. Fatih Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, aacikgenc@hotmail.com

ortaya çıkan düşünce akımları ve bilimsel disiplinler bilimsel ilkelerin etkisi ile yönlendirilen ve düzenlenen bilimsel süreçle oluşurlar.

Bilimsel süreç, başlangıçta herhangi bir bilimin varlığı söz konusu değilse, bilimsel süreç olarak başlar ve şartlar uygun olursa bilimsel süreç zamanla bilimlerin doğmasına yol açarak bilimsel sürece dönüşür. İslam'ın başlangıcında bu toplumda bilimlerin varlığından söz edilemeyeceği açıktır. O halde bilimsel sürecin İslam'da bilimsel süreç olarak başladığını söyleyebiliriz. Bu süreci yönlendiren en önemli etken, vahyin rehberliğinde oluşan İslam dünya görüşü içerisindeki "bilgi yapısı"dır. Bu yapı, bilgiye önem verdiği gibi, bilgiyi elde etmek için toplumda gerekli olan bilimsel düzeneği de kurmuştur. Bilimsel düzenek, toplumda bilgi elde edilmesi için ve oluşturulan bilginin yayılması için gerekli olan zihinsel ve eğitsel vasıtaların tümüdür. Böylece ilk dönem İslam toplumunda çok faal bir bilimsel süreç oluşmuştur. Bu süreç içerisinde bilgi edinme faaliyetleri büyük bir hızla yayıldığından toplumda oluşan bilimsel birikim zamanla düzenlenme ve bir nizam, intizam (sistem) içerisinde ele alınma fikrini doğurmuştur. Bilimsel sürecin bilimsel aşamasındaki bu faaliyetler "sorunlar aşaması" olarak adlandırılabilir. Ancak düzenleme ve bir nizam (sistem) içerisinde bilgileri sunma artık "disiplinleşme"yi gerektirdiğinden, bilimsel süreç yavaş yavaş bilimsel süreç niteliğine bürünmeye başlamıştır. Böylece bu bilgi geleneğinde "yöntem" (usul), "nazariye" ve "bilim" gibi kavramlar belirginlik kazanmıştır. Bilimsel sürecin ulaştığı bu aşamaya "disiplinleşme aşaması" diyebiliriz. Disiplinleşme aşamasında kazanılan belirginlik içerisinde oluşan düzenli bilgi kümeleri belli alanlara ait olduğundan bunların sınırları çizilerek her bir alan için belli bir konu tanımlanmıştır. Bu tür oluşumlara, konusuna göre adlar verince, her bir ad verilen konunun bütünlük arz eden çalışma dalı olduğu bilincine varınca bunlara artık "bilim" adı verileceğinden böylece tek tek tefsir, hadis, tarih, kelâm (felsefe) ve hukuk (fıkıh) gibi bilimler ortaya çıkmıştır. Burada ortaya çıkan sözünü etmeye çalıştığımız *bilince* "bilimsel şuur"; bilimlerin ortaya çıkmaya başladığı bu aşamaya da "adlandırma aşaması" diyebiliriz. Demek ki, bütün bilimsel süreçlerin ayrı özellikleri olsa da bilimsel etkenlerle düzenlendiği için bilimsel süreçlerde bilimsel aşama, sorunlar aşaması, disiplinleşme aşaması, adlandırma, gelişme aşaması, duraklama ve çöküş aşamaları gibi değişik aşamalar gözlemlemek mümkündür.

İşte İslam medeniyetindeki bilimsel süreçte oluşan iki tür birbirine paralel bilimsel faaliyet gözlemlemek mümkündür: Birincisi, tek tek ortaya çıkan bilimlerdeki tamamen bilimsel faaliyetler; ikincisi, oluşan umumî bilimsel gelenek içerisindeki düşünce okullarıdır. İşte Mu'tezile'yi de böyle bir süreç içerisinde ele almamız bilimsel (epistemolojik) bir gereksinimdir. Aksi halde belli öğretileri savunma adına Mu'tezile'yi değerlendirmek hatalı olur. Bu durumda bilimsel yaklaşımla Mu'tezile değerlendirilirse ne diyebiliriz?

Birincisi, "mezheb" kavramı, "düşünce okulu" olarak algılanmalıdır. Her bilim geleneğindeki kavramlar, diğer bilim geleneğine tam olarak aktarılamaz. Bu kavramların bir kısmı tam olarak diğer bilim geleneğinin kavramlarına çevrilebilir. Ancak diğer bir kısım kavramlar sadece "tekabül" yoluyla aktarılabilir. Diğer taraftan bir kısım kavramlar ise, hiç bir şekilde aktarılamaz. Şimdi biz maalesef Batı bilim geleneğinin kavramlarını kullanıyoruz ve böylece bilimsel faaliyetlerimizde ikilem oluşmaktadır. Mesele, Batı bilim geleneğinin bazı kavramlarının bizde karşılığı yoktur ve bunlar çevrilemez de; "deconstructionalism", "modernity", "astro-physics", "phenomenology", "nature", "atom", "transdisciplinarity", vs. gibi bir çok kavramlar. Ancak "ilim" kavramının

"science"a, "tabiat" kavramının "nature"a uyarlanması gibi "re'y" kavramı da, bugün için "theory" kavramına, "kelâm" "philosophy" kavramına tekabül etmektedir; "mezheb" ise, "school" kavramına tekabül etmektedir. Ancak biz "school" kelimesini önce Fransızca'dan "ekol" olarak alıp şimdi "okul" diye çevirdiğimizden "mezheb" kelimesini de "sect" kavramı karşılığı kullanmaktayız. Bu yanlıştır, çünkü İslam tamamen farklı bir din olduğundan İslam'da Hıristiyanlıktaki gibi "sect"ler yoktur. İslam'da sadece "düşünce okulları" (mezhebler) vardır. Olsa olsa bizdeki "fırka" kavramı, Batı geleneğinin "sect" kavramını tekabül yoluyla karşılayabilir.

İkincisi, ilim adamı olarak kendi işimize bakmalıyız, Allah'ın görevini üstlenmemeliyiz. Zira bizim görevimiz ilim adamı olarak görüşlerin ve nazariyelerin doğruluğunu, yanlışlığını incelemek iken biz bazen kolay olanı seçerek, görüşü eleştirmek yerine görüş sahibini eleştirmek adına onu küfür veya benzeri şeylerle itham etmeye kalkışıyoruz. İslam tarihinde maalesef bu çok kolaylıkla yapılan bir davranış idi. Bundan mutlaka vazgeçilmelidir. Bir kimsenin fazilet, veya imanına, küfrüne sadece Allah karar verebilir; bizle ise, Kur'an'da ve Sünnet'te belirlenen iman küfür ilkelerinden bunlar için ölçütler çıkarabiliriz. Fakat bu ölçütleri kişilere atıfta bulunarak kullanamayız. Kişilerin kendileri bu ölçütleri kendilerine uygulamak ve böylece kendi konumlarını ayarlamak durumundadırlar.

Üçüncüsü, Mu'tezile'nin diğer düşünce okulları ile ihtilâfa düştüğü konuların yeni bir yöntemle ele alınması gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan en önemli mesele, yeni bir bilgi nazariyesi ihtiyacıdır. Çünkü İslam'ın ilk dönemlerinden beri bütün düşünce okulları arasındaki ihtilâfın çoğu, bilgi nazariyesi ile çözülebilecek sorunlardır. Ancak maalesef o dönemlerde böyle açık bir şekilde ifade edilmiş bir bilgi nazariyesi göremiyoruz. Ancak farazî bilgi nazariyeleri mevcut idi ve bu faraziyelerle büyük fikir çatışmaları olmaktadır. Şimdi bir bilgi nazariyesi geliştirecek olursak Mu'tezile ile diğer düşünce okulları arasındaki sorunların nasıl kısaca çözüldüğünü görebiliriz (böyle bir bilgi nazariyesi için bk. Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1992, 2. baskı 2002; 5. Bölüm).

Mu'tezile'nin özellikle Ehl-i Sünnet ile ihtilâfa düştüğü konulara bakalım; bunlar genellikle *gaybî* konulardır. Gaybın bilinmeyeceği de hem Kur'an açısından, hem de bilgi nazariyesi açısından artık kesinleşmiş olduğuna göre, bu konuları tartışmak yersizdir. Bu bilgi nazariyesine göre, insanın bilgi kuvvelerinin gücü tam olarak ortaya konabilir ve sınırları ona göre çizilebilir. Böylece İslam düşünce tarihinde sorun olarak görülen bir çok konu kendiliğinden gündemi terk eder.

Bu açılardan bakıldığında Mu'tezile bir düşünce okulu olarak görüleceğinden İslam bilim geleneğine olan katkıları inkâr edilemez. Aslında İslam bilim geleneğinin tarihi incelendiğinde, ilk ortaya çıkan "fırka"nın Şîa olduğu ("fırka" belki de bizim bilim kültürümüz açısından "sect" kelimesine en yakın kavramdır) ve bunun zamanla belki de Mu'tezile ile eş zamanlı olarak düşünce okuluna dönüştüğünü söylemek mümkündür. Ehl-i Sünnet okulu ise, ancak daha sonraları belirginleşerek "düşünce okulu" olarak kurulmuştur. Bundan sonra, yani hicrî üçüncü yüzyıldan sonra, belki "fırka" olarak da Ehl-i Sünnet algılanabilir. Çünkü düşünce okulu (mezheb) olarak kurulduktan sonra fikirlerin gelişmesi sayesinde dinî hayatın bir çok yönüne bu fikirlerin uygulanması ile Ehl-i Sünnet "fırka"ya dönüşmüştür.

Böyle bir çerçeveye çizildiğinde Mu'tezile, her ne kadar "fırka" taassubuyla konuya yaklaşan bir çok kimsenin zoruna gitse de, İslam bilim geleneğinin önemli bir temel taşı olarak karşımıza çıkacaktır. Bu demek değildir ki, Mu'tezile'nin hiç hatası yok ve



bütün yönleriyle Mu'tezile kabul edilmesi gereken bir düşünce okuludur. Aslında bütün yönleriyle kabul edilebilecek olan hiç bir düşünce okulu yoktur. Bizler konuya tamamen bilimsel açıdan yaklaşarak değerlendirebiliriz. Bu açıdan her okulun doğrusunu ve yanlışını değerlendirmek durumundayız. Mu'tezile de bu okullardan biridir ve bu yönüyle İslam bilim geleneğinde bir çok bilimin doğmasına katkıda bulunmuştur. Biz bu okulun sadece dini ilgilendiren öğretilerine bakıp bir çırpıda silip atıyoruz. Halbuki Mu'tezile bilim geleneğimize çok önemli katkılarda bulunmuştur. Bunların burada tek tek irdelenmesi mümkün olmadığından tekrar düşünce tarihimiz içerisinde Mu'tezile'nin kısaca umumî değerlendirilmesine geçebiliriz.

Yukarıda bilimsel süreçten söz ettik. İslam bilim geleneğinin bilimsel süreci ilk vahiyle birlikte bilimsel süreç olarak başlamıştır. Bu süreç İslam dünya görüşünün tam teşekkül etmesiyle oluşan bilimsel zihniyet ve bilgi yapısı sayesinde çok hızlı bir şekilde bilimleri doğuracak bir yapı kazanarak bilimsel sürece dönüşmüştür. Bu sayede Müslüman düşünürler, kendi çevrelerindeki bilimsel geleneklerle ilgilenmişler ve bu geleneklerden en önemlisi olan Yunan bilim ve felsefe geleneğini anlamaya çalışmışlardır. Duyulan bu ilgi içerisinde özellikle Mu'tezile düşünürleri, kullandıkları bilimsel yöntemin etkisiyle akla fazla önem verdiklerinden Yunan felsefesine daha fazla eğilmişlerdir. Bu sırada Mu'tezile'nin de elinde tam olarak gelişmiş bir bilgi nazariyesi olmadığından Aristoteles ve benzeri Yunan filozoflarından fazlasıyla etkilenmişlerdir. İşledikleri hataların çoğunluğu bu yüzdendir. Yoksa Mu'tezile, önce Yunan felsefesi çalışarak onlardan etkilenip akılcı olmuş düşünürlerimiz değillerdir. Bilimsel süreç hiç bir medeniyette dıştan içe doğru işlemez, sürekli içten dışa doğru ilerler ve bu ilerleyişinde yabancı kültür ve bilim geleneklerinden etkilenir. Bunun en bâriz örneği, günümüz Batı bilim geleneği ve İslam bilim geleneği arasında yaşanmaktadır. Başka bir örneğini geçmiş tarihten aramaya hiç gerek yoktur. Bu gerçeği bir tablo halinde aşağıda göstermeye çalışalım ki yanlış anlaşılmasın. Bu tablo Mu'tezile ve diğer bir çok düşünce okullarımız hakkında bize bakış açısı kazandıracaktır.

Tarihte değişik bir çok düşünce okullarında olduğu gibi Mu'tezile, geçmiş dönemlerde zaman zaman etkin olmuş ise de denebilir ki, beşinci yüzyıldan sonra İslam bilim geleneğindeki önemini kaybetmiştir. Elbetteki Ehl-i Sünnet de dahil olmak üzere Mu'tezile'den etkilenen değişik okullar olmuştur. Ayrıca bu düşünce okulundan etkilenen tek tek bir çok düşünürler olmuştur. Mu'tezile devamlılığını daha ziyade bu şekilde sürdürmüştür. Ancak bizim "okul" diye tanımladığımız bir konumda Mu'tezile'den söz etmek artık yanlış olur. Bence Mu'tezile tarihî rolünü oynayıp insanlık sahnesinden çekilmiştir. Onların düşünce nizamından değişik şekillerde her zaman istifade edebiliriz; ancak tablomuzda göstermeye çalıştığımız gibi çöküntü halinde olan İslam bilim geleneğini canlandırmaya yetecek muharrik gücü Mu'tezile'nin fikir boyutunda bulamayız. Aslına bakılırsa bu gücü, tükenmiş olan İslam bilim geleneğinin hiçbir düşünce okulunda bulamayız. Bu güç bizzat Kur'an'dadır; biz onu ilk asırlarda olduğu gibi düşünce nizamı olarak hayata geçirebilirsek, kendimiz o muharrik gücü günümüz bilimsel bilgilerini de kullanarak oluşturabiliriz.

## MU'TEZİLE SORUŞTURMASI

M. Sait ŞİMŞEK\*

1. *İslam tefekkür ve ilim tarihindeki rolü itibariyle Mu'tezile hakkında neler söylenebilir?*

İslam tefekkür tarihinde birçok mezhepten söz edilir. "Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır" şeklindeki rivayetten dolayı -bu rivayetin sıhhati konusunda farklı görüşler ileri sürülse de- fırkaları konu alan kitaplar genelde yetmiş üç fırkadan söz ederler. Ancak bu fırkalar içerisinde en kalıcı ve etkili olanları: Ehl-i Sünnet, Şîa ve Mu'tezile fırkalarıdır. Belki de, İslam tarihinin ilk dönem olaylarında adından çokça söz edilmesi ve Uman ve Yemen'de müntesiplerinin hâlâ devam etmesi sebebiyle Hâricî fırkasını da bu üç fırkaya ilâve etmek mümkündür.

Belirtmek gerekir ki, Mu'tezile'nin kimi görüşleri, günümüz bazı düşünürlerince de benimsenmektedir. Bu anlamda Mu'tezile'nin belli ölçülerde yaşayan bir mezhep olduğunu söylemek de mümkündür.

Kendi uzmanlık alanım olan tefsir bilimi açısından meseleye bakacak olursak, burada, Mu'tezilî olan Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* isimli eserinin re'y tefsiri üzerindeki etkisinden söz etmem gerekir. *Keşşâf*, muhtasar bir tefsir olmasına rağmen sadece Mu'tezile mezhebi müfessirleri üzerinde değil, Ehl-i Sünnet müfessirleri üzerinde de büyük bir etkiye sahiptir. Mesela Ehl-i Sünnet'in önemli müfessirleri arasında sayabileceğimiz Fahrüddîn er-Râzî, Kâdî Beydâvî, Nesefî, Ebu's-Suûd gibi müfessirler üzerinde Zemahşerî'nin büyük bir etkisi olmuştur. Bu müfessirlerin birçok âyetin tefsirinde *Keşşâf*'ta anlatılanları aynen naklettikleri görülmektedir.

2. *Mu'tezile'nin, fikrî bir hareket olarak zuhuru ve ekolleşmesinde tercüme hareketlerinin payı olmuş mudur? Olmuşsa hangi orandadır?*

Şayet bu soruyla, "Tercüme hareketi olmasaydı, Mu'tezile ortaya çıkmazdı" demek isteniyorsa, hayır. Mu'tezile'nin ortaya çıkışı tercüme hareketinden öncedir. Mu'tezile'nin kökenleri, Vâsıl b. Atâ ile Hasan-ı Basrî arasında cereyan ettiği söylenen olaydan da öncedir. Hz. Osman'ın öldürülmesiyle Müslümanlar arasında büyük günah konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Mu'tezile'nin çıkışını bu olaya kadar götürmek mümkündür. Ama tercüme hareketinden sonra Mu'tezile'nin kimi alanlarda bu hareketten etkilendiğini söyleyebiliriz.

Mu'tezile'nin ortaya çıkışını, Müslümanlar arasında cereyan etmiş olan Hz. Osman'ın öldürülmesi olayına kadar götürmek mümkün ise de, haddizâtında

\* Prof. Dr. Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, simseksaid@hotmail.com

Mu'tezile'nin fikrî yapısı ve hedefi, Müslümanlar arasındaki fikrî çatışmadan çok, dışa yöneliktir. Dışarıdan İslam'a ve Müslümanlara yapılan saldırılara karşı koyma, bir anlamda Müslümanlara avukatlık görevi yapma daha çok Mu'tezilî kimselerin ilgilendikleri konular olmuştur. Kur'an-ı Kerim'in icazına dair yazılmış ilk eser Mu'tezile'nin ilk dönem büyüklerinden olan en-Nazzâm'a aittir. Bu da Mu'tezile'nin dışa yönelik olduğunu gösterir. Çünkü icaz/mucize gibi konular, Müslüman olmayanlara İslam'ı kabul ettirmek için işlenen konulardır.

Dışardan gelen fikirlerle uğraşanlar, onları reddetmek için uğraşsalar bile, bu fikirlerden belli oranda etkilenirler. Özellikle Allah'ın sıfatlarının te'vili ve benzeri konularda Yahudi ve Hıristiyan filozoflardan etkilenmişlerdir.

Bilindiği gibi tartışma konusu yapılan sıfatların başında Allah'ın kelâm sıfatı gelmektedir. Mu'tezile'nin hakimiyeti döneminde Ehl-i Sünnet âlimlerinden bazılarının yapılan işkence ve baskının sebebi de kelâm sıfatıdır. Mu'tezile kelamcıları, sıfatların Allah'ın aynı olmadıklarını; Allah'tan başka olduklarını ve bu nedenle de yaratılmış olduklarını söylüyorlardı. Ehl-i Sünnet âlimlerinden bir kısmı bu konuda kesin bir hüküm vermekten kaçınırken, bir kısmı da sıfatların yaratılmış olmadıklarını ve bu sebeple de Allah'ın kelâm sıfatı olan Kur'an-ı Kerim'in de yaratılmış olmadığını ileri sürüyorlardı. İşte bu meseleyle ilgili olarak Mu'tezilî âlimlerin dışa yönelik savunmalarını ve buna göre tavır alışlarını göstermesi bakımından Câhız'ın okuyucusuna yaptığı şu uyarı önemlidir: "*Sakın Hıristiyanların yanında yanılarak Kur'an'ın yaratılmış olmadığını söylemeyin! Çünkü onlar bundan, Hz. İsa'nın ilâh olduğu sonucunu çıkarırlar. Derler ki: 'Kur'an'da da Hz. İsa'nın Allah'tan bir kelime olduğu belirtilmektedir. Allah'ın kelâmı yaratılmış değilse, kelimesi olan İsa da yaratılmış değildir. Hz. İsa yaratılmış değilse, o da ilâhtır.'*"

Mu'tezile, Basra ve Kûfe çevrelerinde yayılmıştır ki o dönemde bu yöreler, Müslümanların farklı düşünce ve kültürlerle daha çok karşılaştıkları yöreler idi.

3. *Mu'tezile'nin, nassları anlama ve yorumlamada geliştirdiği yöntem ve katkıları konusunda neler söylenebilir? Bu husustaki verilerden, günümüz yöntem tartışmalarına bir açılım getirmek mümkün müdür?*

Günümüzde, özellikle Kur'an-ı Kerim'e tarihselci bir bakış açısıyla bakanlar, Mu'tezile'nin, Kur'an-ı Kerim'in yaratılmış olduğuna dair görüşlerinden hareketle onların da tarihselci bir bakış açısına sahip olduklarını ileri sürerler. Onlar, *Kur'an-ı Kerim yaratılmış olduğuna göre, onu, indirdi dönemin olayları şekillendirmiştir. Bu sebeple ahkâmı o günü bağlar, derler.*

Hemen şunu belirtelim ki, Mu'tezile, Kur'an-ı Kerim'in yaratılmış olduğunu söylerken asla hükümlerinin geçiciliğini kastetmiyordu. Bilâkis, Kur'an ahkâmı konusunda çok titiz idiler. Bilindiği gibi "*iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak*" onların beş inanç esaslarından biridir. Mu'tezile'nin ileri gelenlerinin bir çoğunun imamet (devlet başkanlığı) konusunda eseri vardır. Onlara göre, İslamî hükümlerin uygulanması için bir İslamî yönetimin iş başında olması farzdır. Bu anlamda Mu'tezile, modern İslamcılık akımının öncüleridir. Nitekim bazı araştırmacılar, günümüz İslamcılık akımının önderleri kabul edilen Cemâleddîn Afgânî, Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın başını çektikleri akımı "neo-Mu'tezile" olarak isimlendirirler.

Ancak soruya genel bir cevap vermek gerekirse, şunu belirtmeliyiz ki, Kur'an-ı Kerim, ilâhî bir kelâmdır; lâfzıyla-manasıyla Allah'tandır. Bu sebeple diğer metinlere benzemeyen yönleri vardır. Diğer metinleri anlama ve yorumlama konusunda geliştirilen/geliştirilmekte olan anlama ve yorumlama metotları yerine, onu, Allah kelâmı olarak bilen ve İslam düşüncesinin içinde doğmuş olan farklı mezheplerin anlama ve

yorumlama metotlarına başvurmak gerekir. Bilhassa Mu'tezilî âlimlerin anlama ve yorumlama metotları ayrı bir önemi haizdir. Çünkü Mu'tezilî bilginlerin çoğu dilcidirler. Kuşkusuz bunu söylerken, Mu'tezilî bilginler ne söylemişlerse doğru söylemişlerdir, demek istemiyoruz. Ama günümüzde bazı konularda bir tıkanmayla karşı karşıya gelmişsek, bunun çıkış yolunu öncelikle İslam düşüncesi içerisinde çıkmış olan akımlarda aramamız gerekir diye düşünüyorum. Burada tıkanıklıkları gideremiyorsak, başka düşünce mensuplarının anlama ve yorumlamayla ilgili geliştirdikleri metodolojilere müracaat edebiliriz. Ancak kanaatimizce, anlama ve yorumlama konularında İslamî literatür, başkalarına ihtiyaç bırakmayacak zenginliktedir.

Burada şunu da belirtmek gerekir diye düşünüyorum: Anlama ve yorumlama, insanın kendi fitratında tabiî olarak var olan bir şeydir. Bu konuda doğallıktan uzaklaşmamak ve kimi kalıplara hapsolmemek gerekir.

4. *Mu'tezile'ye mensup âlimlerin, amel bakımından Hanefî oldukları şeklindeki yaygın kanaate katılıyor musunuz? Şayet bu kabul doğru ise, buna tesir eden faktörler konusunda neler söylersiniz? (Hanefî mezhebinin, fıkhîta re'ycilerin öncüsü olarak bilinmesi ve istihsâna verdikleri önem, coğrafi faktör gibi).*

Mu'tezilî âlimlerin çoğunluğunun amelde Hanefî mezhebine bağlı oldukları doğrudur. Ancak onlara hâkim olan eleştirel bakış açısı sebebiyle diğer mezhep bağlarını ölçüsünde bir bağlılık aramamak gerekir. Fakat itikadî konularda ve özellikle Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında tartışmalı olan konularda Ebû Hanîfe gibi düşünmediklerini belirtmeliyiz. Haddizâtında bu konularda sonraki Hanefîler de Ebû Hanîfe'nin itikadî konulardaki görüşlerine bağlı kalmamışlardır. İmanın zayıflayıp kuvvetlenmesi ve amel-iman ilişkisi gibi bir iki mesele dışında Ebû Hanîfe tamamen Selefi olmasına rağmen, Hanefîler Mâturîdî olarak kabul edilmişlerdir.

Hanefî mezhebine bağlı oluşlarını soruda söz konusu edilen sebeplerin toplamına bağlamak gerekir.

5. *Mu'tezile'nin geliştirdiği akli tefekkür ile, özellikle Endülüs yöresinde gelişen kelâmî-felsefî akli tefekkür arasında benzerlik ve farklılıklar hususunda neler söylenebilir? Bu bağlamda Kelâm ve Felsefe arasında Mu'tezile'yi nasıl değerlendirmek uygun olur?*

Mu'tezile ile Endülüs'te gelişen kelâmî-felsefî akımı karşılaştırma konusunda söyleyebileceğim bir şey yok. Bu konuda yeterli bir bilgiye sahip değilim. İkinci sorunuza gelince, Mu'tezile, İslâm âleminde ilk kelâmcılar olarak bilinirler. Akla daha çok yer vermeleri nedeniyle Mu'tezilî âlimleri filozoflara daha yakın görenler olabilir. Fakat benim kanaatim o ki, Mu'tezile mezhebine bağlı âlimleri kelâmcılarla filozofların ortak noktaları dışında kalan meselelerde tamamıyla kelâmcı olarak değerlendirmek gerekir.

6. *Mu'tezile, bir fikir hareketi ve ekol olarak tarihteki rolünü oynamış ve inkıraza uğramış bir fenomen midir, yoksa bir şekilde bizzat temsilcileri aracılığıyla varlığını devam ettirmekte midir? Bu bağlamda, Mu'tezilî düşüncenin devamı olarak hangi fikirlerin ileri sürüldüğü söylenebilir?*

Mu'tezilî âlimlerin birçoğunun eserleri günümüze kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu anlamda Mu'tezilî fikir akımının temsilcileri aracılığıyla varlığını devam ettirdiğini söylemek mümkündür. Yaşayan bir Mu'tezilî mezhepten söz etmek mümkün olmamakla birlikte, Mu'tezile'nin kimi fikirlerinin Ehl-i Sünnet ismi altında devam ettiğini söyleyebiliriz.

Yaygın bir kanat olarak Ehl-i Sünnet'in Seleflilik, Eş'arîlik ve Mâturîdîlik olmak üzere üç kola ayrıldığı bilinmektedir. Özellikle Allah'ın sıfatlarının te'vili konusunda

Eş'arîlerle Mâturîdîler büyük ölçüde Mu'tezile'den etkilenmişlerdir. Ayrıca İslamcılık akımının da ilk öncülerinin Mu'tezile olduğuna daha önce dikkat çekmiştik.

Sonuç olarak günümüzde Ehl-i Sünnet ve Şîa ölçüsünde yaşayan bir Mu'tezilî mezhepten söz edemeyiz. Fakat Mu'tezilî âlimlerin kaleminden çıkan eserlerden birçoğunun gün yüzüne çıkarılmış ve araştırmacılarla düşünürlerin ilgisine sunulmuş olmasından hareketle, fikrî beslenmenin bir şekilde devam ettiğini söylemek mümkündür.

*7. İslâm dünyasının kalkınması projesinde entelektüel boyut olarak Mu'tezilî düşüncelerin muharrik güç olması hakkında neler söylersiniz?*

Eğer kalkınmadan kasıt, maddî alanda kalkınma, sanayi ve teknoloji alanında ilerleme ise, kanaatimce bunun dinî düşünce ile direkt bir ilgisi yoktur. Hiçbir ilgisi yoktur demek istemiyorum ama direkt bir ilgisi yoktur. Dinî düşünceyi asıl mecrasından uzaklaştırarak onu bu gibi konularda kalkınma ve ilerlemeye engel kılabilir yahut yine asıl mecrasından kopararak kalkınma ve ilerleme için motivasyon görevi yapar hale sokabilirsiniz. Bunu söylemek mümkün ama, dinî düşüncenin asıl görevi maddî alanda ilerleme yahut maddî ilerlemeyi engelleme değildir. Onun görevi, insan ile Allah, insan ile insan arasındaki ilişkileri düzenlemektir. Maddeyle ilişki, sadece huku-ku ilgilendiren konularda söz konusudur.

İslâm âleminin maddî alanda ilerleme kadar, belki de bundan da önce, sosyal hayatına bir çekidüzen vermeye ihtiyacı vardır. Bu anlamda Mu'tezile'den büyük ölçüde yararlanmak mümkündür.

## MU'TEZİLE ÜZERİNE BAZI MÜLÂHAZALAR

Şükrü ÖZEN\*

1. Mu'tezile, kelâm disiplininin/metodunun ortaya çıkmasında ve şekillenmesinde önderlik etmiş olan ve bu disiplin uzun zaman kendilerinin adıyla birlikte anılan bir mezheptir. Hicrî ikinci ve üçüncü yüzyıllar boyunca kelâm dendiğinde bu ekol mensuplarının itikâdî konularla ilgili ortaya koyduğu sistematik düşünce, kelâmcı dendiğinde de Mu'tezilî âlimler kastediliyordu. Kahir ekseriyeti günümüze intikal etmiş olmamakla birlikte biyografik kaynaklarda ilk dönem Mu'tezile kelâmcılarına nispet edilen eserlerin adları incelendiğinde faaliyetlerini üç grupta toplamak mümkündür: a) İslâm'ın inanç alanında ortaya koyduğu ilkeleri rasyonel bir çerçevede açıklamak, b) İnanç esaslarıyla ilgili İslâm toplumunda ortaya çıkan farklı inanış ve düşünceleri eleştirmek ve c) Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecûsîlik, Brahmanizm, zenâdika ve felâsife gibi İslâm dışı dinlere ve felsefî akımlara cevap vermek.

2. Mu'tezilî düşüncenin doğuşunda büyük günah işleyenlerin durumu, kader meselesi, Allah'ın şerre rızası gibi tarihî ve sosyal sebeplerden kaynaklanan iç dinamiklerin etkili olduğu bilinmektedir. Mu'tezile'nin oluşumunu Hasan-ı Basrî'nin (21-110/728-642) meclisinden ayrılan Vâsıl b. Atâ (80-131/699-748) ile başlatacak olursak ve bu ayrılıştaki ana etkenin Müslümanlar arasındaki iç savaşlarda ölenlerin (büyük günah işleyen Müslümanların) durumuyla ilgili değerlendirmeler olduğu ve de tercüme hareketlerinin Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr döneminde (136-158/754-775) ortaya çıktığı düşünülürse, Mu'tezile'yi günümüzde doğuda ve batıda bir kısım araştırmacıların ileri sürdükleri gibi esas itibarıyla İslâm dışı dinî ve felsefî hareketlere karşı İslâm akaidini savunma amaçlı oluşmuş, sadece İslâm dışı akımlara cevap yetiştiren bir ekol olarak görmek ve muhatapları evvel emirde Müslüman olmayanlardır demek, tarihî vâkiyaya mutabık bir algılama değildir. Mu'tezile daha başta İslâm toplumunu idare edenlerin yaptıkları yanlış uygulamaların takdîr-i ilâhî olarak nitelenmesine karşı çıkarılanların haksızlık ve zulüm olduğunu, bunlara Allah'ın irade ve rızası bulunmadığını ileri sürmüş ve bu tezlerini teorik plânda da izaha çalışmıştır. Bununla birlikte sistemin temellerinin atıldığı üçüncü yüzyıl başlarında Mu'tezilî düşünce akımının zaman içinde evrilerek kendisine yeni bir rol biçtiği, İslâm dünyasına dışarıdan giren ve İslâm inanç esaslarıyla çatışan düşünce ve inançlara karşı cevap yetiştirme çabası

\* Doç. Dr., TDV İslam Araştırmaları Merkezi, s.ozen@mailcity.com

içinde oldukları görülmektedir. Bu bakımdan Halife Mansûr döneminde başlayan ve Me'mûn döneminde en parlak noktasına ulaşan tercüme hareketlerinin Mu'tezile'nin faaliyetlerine yön verdiği gerçeğini göz ardı edemeyiz. **Öte yandan felsefeden etkilenen ilk kelâmcı diye bilinen Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (135-235/752-849) ve yeğeni Nazzâm gibi ilk dönem Mu'tezile imamlarının felsefe literatürüyle yakından ilgilendikleri bilinmekle beraber, bizzat kendilerinin başta Aristo olmak üzere Yunan felsefesini orijinallerinden okuma imkânına sahip oldukları bilinmemektedir. Dolayısıyla onların Yunan felsefesiyle tanışmaları tercümeler vasıtasıyla gerçekleşmiştir.**

3. Mu'tezile mezhebinin teşekkül ettiği coğrafya olan Irak, esas itibarıyla Hanefî mezhebinin kök saldı ve bu yüzden Irak ekolü dendiğinde ilk akla gelen bu mezhep olduğu için, Mu'tezile'ye mensup âlimlerin, genellikle amel bakımından Hanefî olmaları tabîidir. Dede (Cöngî) Efendi (ö. 975/1567) ve İbn Âbidîn gibi Osmanlı dönemi âlimlerinin kesin bir dille "her bir Mu'tezilî Hanefî'dir" demeleri her ne kadar Mu'tezile âlimleri arasında Kâdî Abdülcebâr gibi Şâfiî, Kâdî Ebû'l-Ferec el-Fâmî eş-Şîrâzî gibi Zâhirî âlimlerin bulunması sebebiyle tarihî vâkıa ile tam olarak örtüşmese bile, yine de büyük nispette bir vâkıanın tespiti şeklinde değerlendirilebilir. Hanefî mezhebinin bilhassa Irak merkezdeki üçüncü nesil âlimlerinin Mu'tezile ile irtibatı oldukça güçlüdür. Zira Mu'tezile'nin devlet gücünü kullanarak Ehl-i Hadîs ve fukahâya karşı başlatılan Mihne hadisesinin mimarı Kâdîkudât İbn Ebû Duâd (ö. 240/854), Hanefî mezhebinden olduğu gibi İslâm dünyasının önemli merkezlerinde bu hadisenin uygulayıcıları olan kadılar da umumiyetle Hanefî çevrelerden atanan kadılardı. İsbâ b. Ebân, İbnü's-Selcî, İbn Semâa, Ebû Saîd el-Berdeî, Ebû'l-Huseyin el-Kerhî, Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, Ebû Abdullah es-Saymerî gibi daha pek çok Iraklı Hanefî fakîhi, ya Mu'tezile sempaticanı veya doğrudan bu mezhebin mensubu âlimlerdir. Adları zikredilen fakîhler Irak'ta mezhebi temsil eden, hatta liderliğini ellerinde bulunduran âlimler olduğuna göre, Irak Hanefîliğinin hicrî üçüncü asrın ilk yarısından beşinci asrın ilk yarısına kadar Mu'tezile ile çok yakın ilişki içinde olduğu söylenebilir. Öte yandan Mu'tezile'nin büyük imamlarından Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî ve Ebû Abdullah el-Basrî'nin Hanefî oldukları kesin olarak bilinmektedir ki Irak'taki Hanefîliğin oluşumunda onların etkileri göz ardı edilemez.

4. Mu'tezile teorik olarak her müctehidi isabetli bulan bir anlayışa sahip bulunduğu ve mesailerini inanç problemlerine teksif ettiği için fıkıh alanında kendilerine özgü bir mezhep geliştirme eğiliminde olmamış, buna karşın içinde buldukları coğrafyada hâkim olan ve ilk öğrenimleri sırasında kendilerine öğretilen fikhî mezhepleri benimsemişlerdir. Bununla birlikte Irak'ta Sevri mezhebi gibi daha başka mezhepler bulunmasına rağmen Hanefî mezhebini tercih etmelerinde daha farklı sebeplerin etkili olduğu söylenebilir. Mezhebin imamı Ebû Hanîfe'nin kelâma olan ilgisi (imamın akâid alanını *Fıkıh-ı Ekber* diye nitelemesi, Amr b. Ubeyd gibi ilk Mu'tezilî âlimlerle tartışmalara katılmış olması ve halku'l-Kur'ân'la ilgili tartışmalarda adının geçmesi) yanında usûl ve fıkıh alanında benimsediği bazı görüşlerin Mu'tezile'nin ilkeleriyle örtüştürülebilir bir durum arz etmesi de etkili olmuş olmalıdır. Bilindiği üzere Ebû Hanîfe re'y, kıyâs ve istihsân gibi rasyonel bazı yöntemleri benimsemesi ve bu yöntemler sebebiyle bir kısım hadisleri kabul etmemesi dolayısıyla muhalifleri tarafından sık sık eleştirilmiştir. Ayrıca Iraklı Hanefîlerin iddialarına göre Ebû Hanîfe usûl alanında âmmın kat'îliğini (*va'id-i füssâk* meselesi dolayısıyla Mu'tezilî görüşle örtüşmektedir), şer'î illetlerin tahsîs edilmesinin cevâzını, her müctehidin isabetli olduğunu (bu iki görüş Mu'tezile'nin *aslah* teziyle örtüşmektedir) ve siyasî alanda fâsık kişinin ve zorla

iktidarı ele geçirenin devlet başkanı olamayacağını, başa geçmiş olsalar bile kendilerine itaat edilmeyeceği, aksine bu tür kimselere karşı kılıçla mücadele edileceğini savunmuş ve bu sebeple hayatı boyunca Emevîler ve Abbâsîlere karşı mücadele yürütmüş ve onlara karşı ayaklanan Zeyd b. Ali, Abdullah b. Hasan'ın oğulları Muhammed ve İbrâhim'i malî olarak desteklemiş, onlara destek çıkmanın ve beraberinde savaşmanın farz olduğu konusunda insanlara gizli gizli fetva vermiştir. Bu görüş de Mu'tezile'nin *emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker* ilkesiyle örtüşmektedir.

5. Mu'tezile daima yeni yöntemler arayışı içinde olmuş, varlık ve bilgi felsefesi (ontoloji ve epistemoloji) alanlarında yeni kavram ve yöntemler geliştirmiş ve literatüre *araz, cevher, tevlid, tafra, sarfe, salâh-aslah, menzile beyne'l-menzileteyn, va'id-i füssâk* gibi bir çoğu tartışmalı ve sadece kendilerine mahsus kavramlar kazandırmışlardır. İslâm filozofları gibi Aristocu felsefe geleneğine bağlanıp bu felsefî sistem içinde problemlerle uğraşmak yerine kendilerine ait orijinal bir sistem geliştirme çabası içinde bulunmuşlar; ancak bu bağlamda diğer felsefî sistemlerden de istifade etme cihetine gitmişlerdir.

5.1. Geliştirdikleri kavram ve yöntemlerle Mu'tezile önce bütün insanlar için ortak bir tartışma zemini hazırlayarak farklı düşünceleri tartışma imkânını ortaya koyma teşebbüsünde bulunmuşlardır. Ortak kabuller üzerine kurulu olan ve cedel diye bilinen bu yöntem daha sonra bütün kelâmî faaliyetlerin genel adı haline gelmiş, hatta felsefeciler kendilerini Ehl-i Burhân olarak nitelerken kelâmcıları Cedelciler diye nitelemişlerdir. Özellikle Müslüman olmayanlarla yapılan teolojik tartışmalar esas itibarıyla onlarla olan ortak paydalar üzerinde gerçekleştirilebileceği için Mu'tezile tarafından aklın ilkeleri üzerine kurulu ve onun temel hükümlerini (zorunluluk, imkân ve imkânsızlık) esas alarak *akliyyât* adı verilen ortak bir zemin tesis edilmiş ve bu zemin üzerinde tartışmalar yürütülmüştür. Doğrudan dinin verileri (*sem'ıyyât*) ise aklın imkân sahasında gördüğü konular olarak değerlendirilerek bu imkânın ispatına çalışılmış ve öz itibarıyla dinin getirdiği ilkeler ve verdiği haberlerin bu kapsamda ele alınması gerektiği vurgulanmıştır. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre dinin kabulü için ön şart durumunda olan Allah'ın varlığı ve birliğine iman konusunda peygamber gönderilmesi ve kitaplar indirilmesi şart değildir; bir peygamber, bir kitap gönderilmeseydi bile Allah'ın varlığına ve birliğine iman etmek gerekirdi (İmam Ebû Hanîfe'den de bu yolda bir görüş nakledilmektedir). Çünkü insanlara akıl verilmiş, onlar için doğruya götüren deliller konmuş ve kendilerine araştırma ve istidlâl imkânı sağlanmıştır. Bu bakımdan dinin ispatı için dayanılan tevhîd ve adl ilkelerinin Kur'ân'dan esinlenerek ortaya konması ve Kur'ân delillerinin muhaliflere karşı kullanılması metodik bir hatadır. Onlara göre aklın bu gibi konularda tek başına yeterli olmasına rağmen Kur'ân'da bunlarla ilgili zikredilen âyetler yalnızca aklın delillerini ifade etmekte, destekleyip pekiştirmekte ve muhaliflerin görüşlerini çürütmeye daha bir güç katmaktadır. Nitekim Mu'tezilî kaynaklarda bu tür konularla ilgili olarak Kur'ân'ın delil gösterilmesini ünlü Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebbar: "Kur'ân'a sıkı sıkıya sarıldıklarını iddia eden (Müslüman) muhaliflerin Kur'ân'a bağlılıktan çıktıklarını göstermek için veriyoruz. Pekleştirici bir delil olmuş olsa da Kur'ân'ın tıpkı akıl gibi bizim görüşümüze delâlet ettiğini ortaya koyuyoruz" diye açıklamaktadır. Mu'tezile'ye göre peygamberler gafletten uyandırıcı ve araştırmaya motive edici olarak gönderilmişlerdir.

5.2. Mu'tezile sâdik haberi duyular ve akıl yanında üçüncü bir bilgi kaynağı olarak benimsemek suretiyle vahyin bilgilendirici ve düzenleyici rolünü teslim etmiştir. Onlara göre özellikle ibadetlerle ilgili konular ancak nakille bilinebileceği için dinî



sorumlulukları ayrıntılarıyla anlatma, mükellefiyetle ilgili durumları açıklama ve şer'î konuları öğretmekle peygamberler vazifelidirler. Dinde ihtiyaç duyulan konular Kur'ân'da açıklanmıştır. Kur'ân, aynı zamanda aklın delillerinden sonra gelen sünnet, icmâ ve kıyâsın dayanağını teşkil etmektedir.

5.3. Yunan felsefesinden aldıkları atomcu nazariyeyi materyalist bir anlayıştan arındırarak İslâmî bir muhteva kazandırmayı bilmişlerdir. Bu nazariyeyi evrenin yaratılmış olduğu ve dolayısıyla bir yaratıcının varlığının zorunluluğuna götüren bir esas haline getirmişlerdir.

5.4. İnsanın kendi fiillerinin gerçekleştirebilmesi için lüzumlu olan özgür irade ve kudrete sahip bulunduğunu, dolayısıyla yaptığı fiillerden tamamen kendisinin sorumlu olduğunu, yapılan kötülöklere kaderin bahane gösterilemeyeceğini savunarak İslâm dünyasında bilhassa siyasî iktidarlar tarafından işlenen aşırı kadercî anlayışın kökleşmesine mâni olmuşlardır.

6. Mu'tezile, İslâm dışı akımlara karşı mücadelesi ve bu mücadele için geliştirdiği metodoloji ve bunun neticesinde ortaya koyduğu sistemle şüphesiz İslâm düşüncesi tarihinin en başta gelen tecrübelerinden birini teşkil etmektedir. İtikâdî esasları müdafaa için geliştirilen ve kelâm metodu olarak tanınan bu sistem her ne kadar önceleri İslâm dünyasının ana kitlesi tarafından yoğun biçimde eleştirilmiş ise de, sonraları teşkil edilen Sünnî kelâmı da ana hatlarıyla bu metodolojiyi benimsemek durumunda kalmıştır. Nitekim Meşşâî okulunun son büyük temsilcisi Endülüslü filozof Ebü'l-Velîd İbn Rüşd (ö. 595/1198), dinin felsefeye karşı olmadığını savunmak üzere kaleme aldığı *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâidi'l-mille* adlı eserinde Mu'tezile kitaplarından hiç birisinin Endülüslü'de kendilerine ulaşmadığını, dolayısıyla onların kelâm alanında izledikleri metotlara vâkıf olmadığını belirttiği halde, onların metotlarının Eş'arîler'in metotlarıyla aynı türden olması ihtimalini ileri sürerek bir bakıma Eş'arî kelâm yönteminin Mu'tezile kelâm yönteminin bir uzantısı olduğunu ifade etmiştir. Çağımızda pek çok araştırmacının da benimsediği üzere Eş'arîlikte selefî savunduğu ana temalar aynı kalmakla birlikte metot değişmiş, artık vahyî aklın ışığında anlama ön plâna çıkmıştır.

Sünnî düşünce Mu'tezile'den sadece metot almakla kalmamış, bu metodun zorunlu olarak gerektirdiği bazı konular da Sünnî çevreler tarafından önceleri Mu'tezilî düşünce olarak eleştirilirken daha sonraları Sünnî düşünce sisteminin içinde yerini almıştır. Meselâ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî dinin, Arapça içerisinde kendisine has üst bir dil oluşturduğu (şer'î hakikatlerin mevcûdiyeti) düşüncesini Mu'tezilî bir görüş diye niteleyerek şiddetli biçimde eleştirirken, daha sonraki Sünnî usûl literatüründe bu sistemin bütünüyle içselleştirildiği görülmektedir. Yine müteşâbih sıfatların te'vîli meselesi ilk dönemlerde Mu'tezile'nin ayırıcı özelliklerinden kabul edildiği halde daha sonraki asırlarda -her ne kadar bir grup halâ te'vîlden sakınmanın daha sâlim bir yol olduğunu savunsa bile- Ehl-i Sünnet içinde te'vîl yolunu daha muhkem kabul edenlerin oranı gittikçe artmıştır.

7.1. Mu'tezile önce kendi içinde tutarlı bir sistem oluşturma gayreti göstermiş ve belli kodlara sahip bu sistemi sonuna kadar muhafaza etme mücadelesi vermiştir. Bu bakış açısı önceden akla dayalı olarak konulmuş prensiplerle Kur'ân'a ve hadislere bakma neticesini doğurmuş ve prensiplere uygun olmayan âyetler onlar doğrultusunda tefsîr ve te'vîle tâbi tutulmuş ve aykırı düşen rivayetler kolaylıkla reddedilmiştir. Bu da muhafazakâr çevrelerin hiddetini üzerlerine çekmelerine yol açmıştır. Sistem üzerinde ısrar, karşılaşılan problemlere kolaylıkla intibakı güçleştirmiş, hatta zaman za-

man toplumda gerginlikler yaratacak seviyeye ulaşmıştır. Bunun en can alıcı örneği tarihte *Mihne* adı verilen hadisedir. İslâm âleminde estirdikleri bu baskı ve sindirme hareketinin karşılığını ağır biçimde ödemek durumunda kalmışlardır.

7.2. Mu'tezile siyasî düşünceleri dolayısıyla iktidarların, rasyonel dinî yaklaşımları dolayısıyla da genel Müslüman kitlenin yakınlık duymadıkları bir ekol olmuştur:

7.2.1. İçlerinde bazı farklı düşünen âlimler bir yana bırakılırsa Mu'tezile, umumiyetle halifenin seçimle işbaşına gelmesi görüşünü benimsemiş, dinî görevlerini aksatan ve günah işleyen (fâsık) kişilerin devlet başkanı olamayacağını, zorla iktidara gelinemeyeceğini ve bu yolla başa geçene itaat edilmeyip onlara karşı kılıçla mücadele edileceğini savunmuştur. Oysa Mu'tezile'nin tarih sahnesinde bulunduğu bütün dönemlerde onların görüşleri çerçevesinde meşrû bir iktidar bulunmamaktaydı. Bu yüzden Mu'tezile, üzerlerinde etki kurdukları Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık'ın halife oldukları kısa dönem hariç tutulursa, daha sonraki dönemlerde siyasî otoriteler tarafından genellikle baskı altında tutulmuş ve bu baskı beşinci yüzyıl başlarından itibaren had safhaya varmıştır. Buna karşın: "*Günah olan bir şeyi emretmedikleri sürece, zulmetseler bile devlet başkanlarımıza ve devlet adamlarımıza karşı baş kaldırmayı caiz görmeyiz, onlara beddua etmeyiz, itâatten el çekmeyiz, onlara itâati Allah'a itâatin bir parçası olarak farz sayarız, iyilik ve afiyette olmaları için dua ederiz*" diyen Sünnî anlayış (bk. Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933), *el-Akîdetü't-Tahâviyye*) iktidarlara daha cazip gelmekteydi.

7.2.2. Mu'tezile, halka inememiş, hep bir aydın hareketi olarak kalmıştır. Edebiyatçıların ve dil bilimcilerin çoğunluğu tarafından desteklenmiş olan bu hareketin geniş kitlelere edebiyatın gücüyle ulaşma gibi bir imkân üstünlüğüne rağmen, kendilerini kitlelere kabul ettirme başarısı gösterememelerinin geri plânında kuşkusuz dinin manevî, duygusal boyutunu büyük ölçüde ihmal edip hep rasyonel seviyede kalmış olmalarının payı büyüktür. Örneğin sûflerin kerametlerini kabul ederek tasavvufî akımlara meşruiyet zemini sağlayan ve bu yolla geniş halk kitlelerinin anlayışlarına ve seviyelerine inebilen bir Sünnî anlayış elbet daha şanslı gözükmektedir. Mu'tezile'nin kerametleri ve sihrin etkisini kabul etmemeleri ise, halk inanışlarına ters düşmelerine neden olmuştur.

8. Mu'tezile'nin geliştirdiği cedel yöntemi, beklenen faydayı, yani kanıtlar ortaya konduğunda görüşü çürütülen kişinin doğruyu kabullenmesi neticesini getirmemiştir. Genellikle uzun kısır tartışmalarla vakit öldüren taraflar, muhtelif oturumlarda birbirlerini delille ilzâm etseler bile fikirlerinden vazgeçmemişler, öte yandan aradaki ayrılık daha da artmıştır. Mu'tezile, hür fikirliliğin bir sonucu olarak bazı esaslar üzerinde anlaşmış olsalar da, her biri başlı başına bir ekol olan âlimler yetiştirmiş, kendi aralarında muazzam bir farklı görüşler manzumesi tesis etmiş ve bu ayrı görüşler aynı zamanda atomize olmalarına da sebep teşkil etmiştir. Her bir âlim diğerini sadece tenkit etmekle yetinmemiş, kimi zaman birbirlerini tekfir etme noktasına kadar işi ilerletmiştir. Öyle ki baba-oğul Cübbâîlerin (Ebû Ali ve Ebû Hâşim) bile birbirlerini tekfir ettikleri ve birbirlerine küs öldükleri rivayet edilmektedir.

9. Tarihî süreç içinde yaşanan bir çok olay ve gelişme sebebiyle Sünnî çevrelerde Mu'tezile mezhebinden olmanın günah ve suç (bid'at, dalâlet) sayılması günümüzde de etkisini büyük oranda sürdürmekte ve bu mezhebe mensubiyet hâlâ negatif bir durum olarak algılanmaktadır. Bununla birlikte İslâm dünyasında öncelikle modernist aydınlar arasında Mu'tezile sempatanlığı yaygınlaşmıştır. Ancak bugün için İslâm tarihinde önemli bir rol oynayan Mu'tezile ekolü ile aynı esasları paylaşan bir grubun fiilen varlığından söz etme imkânı bulunmamaktadır. Sistemlerinde akla

büyük önem veren bir ekol olmaları dolayısıyla günümüzde bu isim etrafında oldukça müspet bir hava oluşmasına katkı sağlayanlar dahil olmak üzere onların görüşlerini en azından temel ilkeler bazında dahi bütünüyle benimseyen bir kesimin varlığından söz etme imkânı yoktur. Meselâ bir kişinin Mu'tezile'den sayılabilmesi için bizzat Mu'tezilî âlimler tarafından formüle edilen beş esas (*usûl-i hamse*) arasında dinin yasakladığı hususlara engel olma ve emrettiği hususları yayma çabası içinde bulunmayı, zulme ve adaletsizliğe başkaldırını (*hurûc ale's-sultân*) bir inanç esası olarak ifade eden *emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker* prensibi de vardır. Ne var ki aynı kesimden aydınların farklı din ve düşüncelere saygıyı, onlara karşı nötr kalma şeklinde değerlendirerek İslâm dışı akımlar ve muhalif dinlere karşı genelde herhangi bir tartışmaya girmedikleri, pasif bir tavır sergiledikleri, ancak buna karşın mücadelelerini iç problemlere teksif ettikleri görülmektedirler. Yine Mu'tezile, ibadetler ve hukuk alanı ile ilgili naslarda belirtilen hususları aynen benimser. Mu'tezile sempaticanı olan aydınlar ise, hukuk alanı başta olmak üzere dinin sosyal içerikli bir çok hükmünü naslarda açık biçimde ifade edilmiş olsalar bile sorgulama eğilimindedirler.

10. Mu'tezile hareketi İslâm tarihinin en önemli tecrübelerinden biridir ve İslâm düşünce tarihinin bir zenginliğidir. Kurdukları kelâm sistemi bugüne kadar varlığını korumuş ve bir çok konudaki görüşleri ilk zamanlarda eleştirilere hedef olmuş olsa bile zamanla İslâm dünyasında genel kabule mazhar olmuştur. Ne var ki bugün için bir fikir hareketi ve ekol olarak tarihteki rolünü oynamış ve inkıraza uğramış bir fenomen halini alan Mu'tezilî düşünce sistemini bir bütün olarak ihya etmek, kendi özel şartları içinde doğmuş ve görevini tamamlayıp tarih sahnesinden çekilmiş bir ölüyü yeniden diriltmek anlamına gelecektir. Mu'tezile dendiğinde ilk akla gelen halku'l-Kur'ân gibi, ma'dûm (yok) şey midir gibi tartışmalar teorik olarak önemini korusa bile, bugün için tarihi kontekstini çoktan kaybetmiş meselelerdir. Bu sebeple böyle bir teşebbüse kalkmak yerine bugünün şartları içinde bir söylem geliştirmek yolunu seçmek daha isabetlidir. Kuşkusuz bu tecrübe tarihî şartlarla çevrili olsa bile temel dinî konulara yaklaşımda bazı açılımlarından istifade edilebilir, önceden düşünülmüş ve üzerinde büyük fikrî çileler çekilmiş konulara farklı yaklaşımlar getirilmiş olmasından çıkaracağımız dersler mutlaka bulunmaktadır.



## İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass -Bâkullânî ve Kâdî Abdülcebâr'da Kelâmullah Meselesi Örneği-, Kamil Güneş, İnsan Yay., İstanbul, 2003, 634 s.

Lütfi CENGİZ\*

Akıl ve nass meselesi, İslam düşüncesine şeklini veren en önemli konuların başında gelmektedir. Hatta İslam düşüncesi, bu iki alanın uzlaştırılmasına yönelik çabaların bütünüdür demek de mümkündür. Çünkü İslam düşünürleri, tüm çalışmalarında nasları anlama ve değerlendirme, bununla birlikte aklın fonksiyonlarının ne olduğu hususu üzerinde yoğunlaşmışlardır.

İşte bu önemli konu, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim elemanlarından Dr. Kamil Güneş tarafından, temel kaynaklar takip edilmek suretiyle ele alınmış, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass (Bâkullânî ve Kâdî Abdülcebâr'da Kelâmullah Meselesi Örneği)* adıyla ilim dünyasına sunulmuştur. Bu eser, ekol-nass ilişkisi üzerine kurulu mukayeseli bir çalışma hüviyetinde olduğu için önem arz etmektedir.

"Kelâm okullarının gerçek teolojik ve entelektüel kimlikleri; onların siyaset ve toplum ilişkilerinin tahlilinde değil, -bu bağlantıları tamamen göz ardı etmeksizin-referans aldıkları delillerle görüşleri arasında kurdukları düşünsel bağda aranmalıdır." (s. 11) diye söze başlayan yazar, bu bağın niteliklerini ve sonuçlarını araştırırken de tüm kelâm okullarını ve konularını, araştırma çerçevesinde tutmanın imkânsızlığı ve hatalı sonuçlara yol açabilecek genellemelere götürme ihtimalinin yüksekliğinden dolayı, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in hicrî IV. yüzyılda yaşamış iki önemli temsilcisini, Bâkullânî ve Kâdî Abdülcebâr'ı seçtiğini; bu iki kelâm okulunun farklılaşmasına örnek olarak da, halku'l-Kur'ân meselesini araştırma konusunun merkezi olarak belirlediğini (s. 11-12) ifade etmektedir. Yazar, "böylece ulaşılması mümkün olan bizzat kendi kaynaklarından hareketle kelâm ilmine ismini verecek derecede ciddi boyutlarda tartışılmış bir konunun teolojik çerçevesinin naslarla nasıl çizildiğini, ilâhî kelâmın gerçekte etkisinin hangi düzeyde olduğunun ortaya çıkacağını (s. 12) belirtmektedir.

Çalışmanın konusunu bu şekilde ortaya koyan yazar, amacını ise şu cümlelerle izah etmektedir: "Yaptığımız çalışma, bir yönüyle kelâmî mezheplerin "ekol" olabilmelerini sağlayan nazârî (teorik) yönlerinin temeli olan Kur'an ayetlerini nasıl ele aldıklarını incelemeyi hedeflemektedir. Bu bir bakıma kelâmî ekollerin farklılaşmasındaki dinî ve nassî temelleri bulma ve anlama çabalarının mecrasını izleme teşebbüsüdür" (s. 19). "Esas amacımız, kelâm ekollerinin çıkışına dair nass etkisiyle sınırlı bir tarih yapma çabası değildir. Bilâkis zaten oluşmuş kelâm okullarının, en önemli meselelerden

\* Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, lcengiz@selcuk.edu.tr

kelâmullah hakkında belirledikleri ilkelerin neler olduğu ve kelâmullahın tabiatına dair Kur'an nasslarının kendilerini ne kadar bağladığı ve konuyu ele alış bütünlükleri içerisinde Kur'an nasslarının ne kadar yer tuttuğu, yerinin ne olduğu; konuyla ilgili delil getirdikleri ayetlerin neler olduğu ve delâletlerinin kabul edilmeye değer olup olmadıkları hususudur" (s. 22). Yazar ayrıca aşağıdaki soruların cevaplandırılmasını da amaçları arasına dahil etmektedir: "Varlıkla ilgili temel yorumlarında, bilgi kuramlarındaki yaklaşımlarında, Tanrı hakkındaki görüşlerinde, insan hürriyeti ile ilgili meselelerde düşüncelerini, inançlarını örgütleyen kelâm ekolleri, Kur'an'ın bütünlüğü ve dinin genel yapısı içinde nasıl bir yer edinmektedirler? Düşünce ve bilgilerini sistemli olarak ifade ederlerken gerek kendi iç, gerek mukayeseli bakışla bütünlük içinde anlamlı zemine oturan düşünceler örgüsüne ulaşabilişler midir?" (s. 23)

Çalışmanın konusu, amacı ortaya konduktan sonra, Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbar hakkında biyografik bilgiler sunulmaktadır. Araştırmada, her iki düşünürün de hayatı, eserleri, ilmî kişilikleri, bilimsel etkileri ve öne çıkan belli başlı görüşleri ve kendi dönemlerindeki siyasî, ilmî ve entelektüel ortamla ilgili detaylı bilgiler yer almaktadır. Ayrıca, o dönemdeki Mu'tezile-Şîa yaklaşımına da dikkat çekilmektedir. Zira bu dönem, Şîfî Büveyhîlerin hâkim olduğu bir döneme rastlamaktadır.

Çalışmanın birinci bölümünde kelâm okullarının farklılaşma nedenleri, halk'ul-Kur'an meselesi ölçüünde ele alınmaktadır. Genel anlamda İslam düşüncesini doğuran sebeplerin, bu konunun da belli başlı sebebi olduğu görülmektedir. Zira sıralanan nedenler ortaya koymaktadır ki; İslam toplumu içindeki siyasî, sosyal, fikrî ihtilâflar, İslam toplumunun dışındaki Hıristiyan ve Yahudi tesiri, ayrıca diğer kültürlerle etkileşimlerle birlikte kelâmullah konusunun gündeme geldiği ifade edilmektedir. Ancak "kelâmullah ve sıfatlar meselesinin, bir yönden diğer din ve kültürlerin etkisiyle İslam dünyasında ele alınmış olduğu kabul edilmekle birlikte, bu konuların işlenişlerinin İslâmî zihin formatlarında gerçekleştiğini ve teorik alt yapılarının Müslümanların entelektüel ürünleri" (s. 183) olduğu vurgulanmaktadır.

İkinci bölümde, halk'ul-Kur'an meselesiyle birlikte, bu konunun bir üst başlığı anlamındaki sıfatlar konusu işlenmektedir. "Nasslarda Allah'ın sıfatlarının olduğuna dair bir lâfız geçmese de bunun, O'nun sıfatlarının olmadığı ve nasslarda zikredilmediği anlamına gelmeyeceğini; Kur'an'da sıfat lâfzı geçmese de Allah'ın pek çok sıfatının defalarca zikredildiği" (s. 195) ifade edilmektedir. Bu çerçevede, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasında ihtilâf konusu olan mastar manasındaki sıfatlar vb. meseleler, bu iki ekolün temsilcileri Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbar'ın görüşleri öne alınarak mukayeseli bir şekilde değerlendirilmektedir. Sıfatlar meselesini izah ederken her iki düşünürün de, gâibin şâhîde kıyas edilme yöntemini benimsedikleri, bundan kaçınmanın yolu ve imkânı olmadığı belirtilmektedir. Sıfatların zatın aynı ya da gayrı oluşunda her iki âlimin ayrı düşündükleri, ancak Bâkılânî'nin görüşünün daha tutarlı olduğu tespiti yapılmaktadır. Zaten bu konudaki görüşlerin tutarsız olduğunu fark eden bazı Mu'tezilî âlimlerin ahval teorisine sığındıkları ifade edilmektedir. Kelâmın mahiyeti tartışmalarındaki farklı değerlendirmeler de bu bölümde değerlendirilmektedir. Bu bölümün sonunda Kur'an'ın mahlûk olup olmaması, her iki zıt düşüncenin bakış açılarından yola çıkılarak izah edilmektedir. "Kur'an mahlûktur" veya " mahlûk değildir" görüşü benimsendiğinde, ne gibi hususların cevapsız kalacağı yine mukayeseli bir biçimde ele alınmaktadır.

Üçüncü bölümde, kelâmî ekollerin farklılaşmasında her bir ekolün benimsediği yorum biçimlerini ortaya koymak hedeflenmektedir. Anlama ve yorumun niteliğiyle

ilgili teorik bilgilerden sonra, nasslardan delil getirilirken kullanılan yöntemlere değinilmekte ve bu merhale "farklılaşmanın çatallandığı yer" (s. 368) olarak görülmektedir. Kelâmcıların genel olarak kullandıkları gâibi şâhide kıyas, in'ikâs-ı edille, sebr ve tak-sîm, mukaddimelerden sonuçlara varmak vb. istidlâl şekilleri bu bölümde açıklanmaktadır. Kelâmcıların istidlâl yolları aynı olmasına rağmen, farklı yorumlar da ortaya çıkabilmektedir. Mezhebî önyargı, karşıt hususları merkeze alma, nassın farklı yorumlara açık olması vb. bir takım nedenlerin farklılaşmayı gerektirdiği vurgulanmaktadır. Bu bölümde yorumlardaki yöntem ve yaklaşımlara dair genel eğilimlere de yer verilmekte; bu eğilimlerin ilkinin akılcı, diğerinin lâfızcı olduğu, temsilcilerinin de ilkinin Mu'tezile, ikincisinin kendi aralarında farklı olmakla birlikte Hanbelîler, Müşebbihe ve Mücessime olduğu, Ehl-i Sünnet'in ise tarafları dengelediği anlatılmaktadır. Bu hususlar genel olarak izah edildikten sonra, Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbar'ın akıl-nakil meselesindeki farklı yaklaşım tarzları ele alınmaktadır. Özellikle, Mu'tezilî eserler objektif ölçülerle okunup değerlendirildiğinde, bu ekole ait kelâmcıların, İslam'ı akfî yöntemlerle müdafaa etmek isteyen cesur insanlar (s. 424) oldukları ifade edilmektedir.

Kitabın buraya kadar olan bölümleri, son bölümün teorik arka plânını oluşturmaktadır. Son bölüm asıl can alıcı noktadır. Bu bölümde farklılaşan nasslar âdetâ birer birer ele alınmakta teorik anlayışların nasslar üzerinde uygulanışına örnekler verilmektedir. Kâdî Abdülcebbar'ın önceden belirlenmiş akfî usulle Kur'an ayetlerini değerlendirdiği, Bâkılânî'nin ise, bütün nasslar karşısında usul geliştirmek ve nassın içinde onun işaret ettiği anlamı dışlamaksızın, beşerî olanla ilâhî olanın farklılıklarını göz önüne alarak bir sistem kurmak ve geliştirmek gayesini taşıdığı tespiti yapılmaktadır. Esasen Mu'tezilî anlayışla Sünnî anlayışın nasslara bakışta en temel farkı da burada yatmaktadır. "Allah'ı ve nassların işaret ettiği şeyleri anlamaya çalışırken nassın içinden mi anlam ve düşünce kurulmalıdır? Yoksa zorunlu olarak Kur'an nazil olmadan bulunan akıl ve dil olgusundan dolayı dil-düşünce ve mantık bağlamında önceden belirlenmiş akfî ilkelerle mi Kur'an'ı anlama ve yorumlama gerçekleştirilmelidir?" (s. 484) soruları sorulduktan sonra, aslında Ehl-i Sünnet'in Kur'an ayetlerinden hareketle sistemini oluştururken akfî işlevsiz bırakmak gibi bir niyeti olmadığı, Mu'tezile'nin de gâibi şâhide kıyas etme prensibini ileri derecede uygulayarak nassları önemsememe, nassın karşısında akfî hüküm koyma gibi bir tavır içinde olmadığı belirtilmektedir.

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin Kur'an'ın mahlûk olup olmaması ile ilgili delil getirdikleri ayetlerin aynı olduğu, ancak bu ayetleri yorumlamada bir takım farklılıkların ortaya çıktığı aktarılmaktadır. Bu konuyla ilgili ileri sürülen en önemli delilin "*kün feyekûn*" ibaresini içeren Kur'an ayetleri olduğu; bu ayetlerin de ma'dûmun şeyliği, ezelde ma'dûma hitap edilip edilmediği, ayetlerin yorumlarında teselsüle düşülüp düşülmediği vb. noktalardan irdelendiği görülmektedir. Aynı şekilde, "halk" ve "emr" gibi ifadeleri içeren diğer nasslar da her iki ekol tarafından farklı biçimlerde ele alınmış ve değerlendirilmiş olduğu detaylandırılarak şu önemli tespit yapılmaktadır: "Hem Bâkılânî, hem Kâdî Abdülcebbar, Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda kendilerine delil olabilecek nassları kullanmışlar, ancak nasslar her zaman onları desteklememiştir. Dolayısıyla onların nasslarla istidlâl etmeleri, görüşlerinde isabetli oldukları anlamına gelmemektedir. Bununla birlikte onlar, bir takım istidlâllerinde sağlam akfî ilkelerle kendilerini desteklemişler ve nassın delâletini kendilerine yaklaştırmada başarılı olmuşlardır. Bir tarafın tamamen sağlam istidlâlde bulunduğundan söz etmek zordur.

Kâdî Abdülcebbar'ın nass yorumunda şâhidin belirgin hakimiyeti varken, Bâkîllânî'nin nassın gösterdiği anlama daha bağlı bir görünüm arz etmektedir" (s. 557-558).

Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesinin yansımaları olabilecek, Arapça dışındaki bir dille ibadet, Kur'an'ın tarihselliği gibi, aynı zamanda güncel olan konulara da çalışmanın son bölümlerinde değinilmektedir. Bu meseleleri gerçek manada anlayabilmek için, halku'l-Kur'ân konusuna ilişkin tarihsel ve entelektüel arka plânı tanımının şart olduğu vurgulanmaktadır. Bu güncel konuların bugünün kendine has tartışmalarından neş'et ettiği, dolayısıyla zorlama değerlendirmelerin yapılmaması gerektiği imâ edilmektedir. Kâdî Abdülcebbar'ın, kelâmdaki akılcılığına rağmen, özellikle buna benzer ibadet ve muamelât konularında nassa rağmen bir tavır içerisinde olmadığı, nakli esas aldığı örnek olarak sunulmaktadır.

Sonuç bölümünde ise; kelâm ekollerinin farklılaşmasında nassların rolüne örnek olarak verilen halku'l-Kur'ân meselesinde, gerek Ehl-i Sünnet, gerekse Mu'tezile'nin nasslardan yola çıkarak düşüncelerini oluşturmadıkları, nassların bilâhare düşünce sistemlerini delillendirmek için bulunduğu ve yorumlandığı; buradan hareketle, halku'l-Kur'ân konusundaki farklılaşmanın, iç etkenlerin rolüyle ortaya çıkmasından çok dış etkenlerle Müslümanların gündemine girdiği tespiti yapılmaktadır. Çalışmanın sonunda ulaşılan neticeler maddeler halinde şu şekilde sıralanmaktadır: "1- Halku'l-Kur'ân konusunun bizzat nassların önerdiği bir konu olmadığı, 2- Özellikle Mu'tezile için, bu konuda kullandıkları kadarıyla nassların fazla yer işgal etmediği ve birinci delil olarak kullanılmadığı, 3- Nassların delil olarak kullanılması durumunda da hem Bâkîllânî, hem Kâdî Abdülcebbar açısından, çoğu kez yerinde istidlâlde bulunmadığı; çıkarımların genellikle, delil ile medlûlün birbirini gerektirmemesi yüzünden zayıf ve hatta yanlış neticelere varılmıştır. 4- Bunlarla birlikte gerek delil olarak görme, gerek delil ile çıkarımda bulunurken Bâkîllânî'nin nasslara, Kâdî Abdülcebbar'dan daha bağlı olduğu anlaşılmıştır"(s. 590-591). Günümüz kelâmının güçlü bir şekilde yeniden ele alınabilmesi için, Kur'an'dan hareket edilmesi gereği hatırlatılarak çalışmaya son verilmektedir.

*İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass (Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebbar'da Kelâmullah Meselesi Örneği)* isimli ciddi emek mahsulü olan bu araştırma kitabı, başlıkla içerik arasında bir uyumsuzluk taşımasına rağmen, -çünkü kitabın muhtevası akıl-nass ilişkisinden ziyade ekol-nass ilişkisi hüviyetindedir- meseleleri ele alış biçimi, konuyu mukayeseli işleme becerisi, kişisel yorumlarda tutarlılık, ilk kaynaklara ulaşmadaki maharet, zengin kaynakça ve akıcı dili ile ilim dünyasının, özellikle kelâm ve felsefeye ilgi duyan herkesin istifade edeceği bir nitelik arz etmektedir.



**“Mutezile ve Hadis”, Hüseyin Hansu,  
A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2002, X+339 s.**

Cemalettin ERDEMCI\*

Dr. Hüseyin Hansu'nun Prof. Hayri Kırbasoğlu danışmanlığında hazırladığı doktora tezi bir giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Giriş "Kaynaklar Hakkında" (1-29), "Mutezile'nin Tarihçesi ve Fikrî Temelleri" (30-85), "İslam Düşüncesinde Mutezile'nin Yeri" (86-94) başlıklarından oluşmaktadır. Birinci Bölüm; "Mutezile'ye Göre Haber'in (Hadis) Değeri" (96-155), İkinci Bölüm; "Mutezile'nin Hadis İlmindeki Yeri" (157- 260), Üçüncü Bölüm, "Mutezile İle Hadisçiler Arasındaki Mücadeleler" (262-312) adını taşımakta, çalışma Sonuç ve Bibliyografya ile son bulmaktadır.

Giriş'in birinci bölümünü oluşturan kaynakları yazar üç ana başlık altında toplamış ve burada Mu'tezile'nin, Mu'tezilî olmayanların ve çağdaş yazarların Mu'tezile ile ilgili kaynaklarını ele alarak bunları değerlendirmiştir. Özellikle Mu'tezile ile ilgili görüşler ve düşünceler aktarılırken Mutezilî kaynaklara dayanmanın önemine vurgu yapan yazar, kişinin kendini ifade etmesiyle başkasının onu tanımlamasının aynı şey olmadığına dikkat çekmiştir.

Giriş'in ikinci başlığını oluşturan "Mutezile'nin Tarihçesi ve Fikrî Temelleri" bölümünde ise yazar, Mu'tezile ekolünün oluşum sürecine ışık tutmuş ve Mu'tezile'nin, dış faktörlerin etkisiyle oluşmuş bir ekolden ziyade, İslam toplumunun sosyal ve siyasal ortamının doğurduğu bir fırka olduğu tespitinde bulunmuştur (s. 41).

"İslam Düşüncesinde Mutezile'nin Yeri" başlığını taşıyan Giriş'in üçüncü bölümünde ise; Mu'tezile'nin İslam düşüncesinin oluşumundaki katkısı ve etkisi ortaya konulmuş, Mu'tezile ekolünün hicrî dördüncü asırdan itibaren fiilî olarak tarih sahnesinden ayrılmasıyla, İslam toplumunun düşünsel alanda önemli ölçüde üretkenliğini kaybettiği tespitinde bulunulmuştur. Yazara göre Mu'tezile, Moğol ve Haçlı seferleri sonrasında etkili ve bağımsız bir mezhep olma özelliğini önemli ölçüde kaybetmiş olmasına rağmen, Şîa ve Zeydiyye mezhepleri içerisinde; Sünnî dünyada da adına Mu'tezile denilirse de akılcı bir eğilim olarak İslam düşüncesi içerisinde varlığını hep korumuş ve devam ettirmiştir.

Yazar, Mu'tezile'nin hadis karşısındaki tutumunu belirlemek amacıyla doğru bir tespitle öncelikle Mu'tezile'nin bilgi kaynaklarını incelemiş ve Mu'tezile kelâmcılarının hepsinin bilgi kaynağı olarak Kur'an, Sünnet, icmâ ve akli kabul ettiği tespitinde bulunmuştur (s. 71). 'Mu'tezile'nin nasslar karşısındaki tutumunu doğru anlamak için

\* Dr. , Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. cemerdemci@yahoo.com

öncelikle Mu'tezile'de aklın yerinin ve fonksiyonun ne olduğunu bilmek gerekir." (s. 73) diyen yazar, Mu'tezile ekolünün Allah'ın varlığı, sıfatları ve peygamberlerin gönderilmesi gibi konuların zorunlu bilgi ve müşahede ile değil, nazar ve tefekkürle bilinebilecekleri görüşünde olduklarını, onların kelâmî problemlerin çözümünde nasslara karşı çekinceli davranmalarının da bir kasıttan öte, bir yaklaşım ve metot farklılığından kaynaklandığını belirtmiştir.

Mu'tezile ekolünde Kur'an'ın bir bilgi kaynağı olarak kabul gördüğünü ifade eden yazar, Kâdî Abdülcebâr'ın "Kur'an'dan herhangi bir sureyi, bir ayeti veya ondaki açık bir hükmü inkâr eden kişi kâfir olur" ifadesini aktararak, Mu'tezile'nin eleştirilme yönünün Kur'an'ı bir bilgi kaynağı olarak kabul etmemeleri değil; mezheplerinin esasları ile çatışan ayetleri tevil etmeleri olduğunu belirtmiştir (s. 72). Mu'tezile'nin ayetleri muhkem-müteşâbih şeklinde kategorilere ayırdığını ifade eden yazar, onların müteşâbih olarak gördükleri ayetleri muhkem ayetlerin ışığında mezheplerinin ilkeleleriyle çatışmayacak şekilde yorumladıklarını ifade etmiştir. Bunu yaparken Mu'tezile'nin zaman zaman aşırı yorumlarda bulunduğunu da ayrıca belirtmiştir (s. 72).

Yazar, Mu'tezile ekolünün aklın ve naklin etkinlik alanlarını birbirlerinden ayırdıklarını, aklın etkin olduğu alana naklin; naklin etkin olduğu alana da aklın müdahalede bulunamayacağını ifade ederek; ilâhiyat alanının aklın etkinlik alanı içinde, amel ve ibadetlerle ilgili konuların da naklin etkinlik alanı içerisinde yer aldığını belirtmiştir (s. 74).

Tezin birinci bölümü "Mutezile'ye Göre Haber'in (Hadis) Kaynak Değeri" başlığını taşımaktadır. Yazar, hadisin Mu'tezile açısından hangi anlamda kullanıldığını ve hadisin ne tür bir bilgi değeri taşıdığını bu bölümde tartışmaktadır.

Haberlerin kesin bilgi ve zannî bilgi ifade etmelerine göre mütevâtir ve âhâd olarak tasnif edildiklerini tespit eden yazar, geçerli oldukları alanları da itikad ve amel olarak belirlemiştir (s. 96).

Mu'tezile'ye göre haberin "doğru ya da yalan (kizb) olma ihtimali olan söz" (s. 96) şeklinde tanımlandığını ifade eden yazar, bu tanımlamaya göre emir ve nehiylerin haber olma özelliği taşımadıklarını ifade etmiştir. Bunların haber olması için "irade edilmiş olma" şartının bulunduğunu söyleyen yazar, haberlerin, doğruluklarının bilinip bilinmemeleri açısından üç kısma ayrıldığını ifade eder: 1. Doğruluğu kesin olarak bilinen haberler- ki bunlar mütevâtir haberlerdir. Bunların zorunlu bilgi ifade etmeleri ve doğruluklarının akıl yürütmeye bilinmesi gerekir. 2. Yalan olduğu kesin olarak bilinen haberler; bunlar da akıl ilkelere açıkça aykırı olan haberler ve yalan olduğu naklî bir delil veya akıl yürütmeye bilinen haberler şeklinde kısımlara ayrılır 3. Doğru veya yanlış olma ihtimali bulunan haberlerdir.

Mu'tezile'nin haberleri bilgi kaynağı olarak kullanmasına ilişkin görüşlerini Câhız'ın *Hucecü'n-Nübüvve* adlı eserine dayanarak aktaran yazar, Câhız'ın bu konudaki görüşlerini şu şekilde aktarmaktadır. "...akıl tek başına bilgiye ulaşmak için yeterli değildir...Bu nedenle geçmişe ait haberleri, mutlaka derleyip toplamak gerekir...Peygamberlerin yaşantılarını ve geçmiş medeniyetlere ait haberleri öğrenmeksinin çok az bilgi sahibi olunacağından, işlerin doğrusu ile yanlışını bir birinden ayırmayız...geçmişe ait haberleri dinlemek ve onları yorumlamak, öğrenme ve düşünmenin temel gereklerindedir." (s. 103). Haberin bilgi kaynağı olarak değerini bu şekilde ortaya koyan Câhız, Hz. Peygamber'e ve ilk neslin haberlerinin değerine ilişkin de şu önemli tespitlerde bulunmuştur: "Sahabe Hz. Peygamber'e ait alâmet, kanıt, delil ve

ayetleri, güzel ve duyulmamış çeşitli hallerini, hareketlerini ve dualarını, haberlerinden şüphe edilmeyen büyük bir topluluk önünde tespit etseydi; bugün aptal, cahil, düşmana meyilli olan kimselerle, zındık, inkârcı, dehrî, aşırı giden hayâsız kimseler, aldattılmış zayıflar, mağrur bid'atçılardan kimse onları reddetmez ve onların sıhhatini tartışmazdı." (s. 103) demektedir.

Yazar 'huccet olabilecek haber' konusundaki Mu'tezile'nin görüşünü öncelikle Mu'tezile'nin kurucusu olarak bilinen Vâsıl b. Atâ'ya dayanarak şu şekilde aktarmaktadır: "Önceden anlaşma ve yazıyla iletişim olmadan üzerinde ittifak edilmiş her haber huccettir." (s. 105). Mu'tezile'nin bu bağlamda mütevâtir ve âhâd kavramlarını icat ettiğini/türettiklerini söyleyen yazar, bu konuda vardığı sonuçları şu şekilde özetlemektedir: "Buraya kadar verilen bilgilerden anlaşıldığına göre mütevâtir haber, mütevâtir hadisle eş anlamda kullanılmayıp hadisi de kapsamak üzere, geçmişle ilgili kesin bilgi ifade eden her tülû haberi içermektedir." (s.106). Yazara göre Mu'tezile mütevâtir haberi; meşhûr, müstefiz, delil olabilecek haber ve icmâ gibi kavramlarla da ifade etmiştir. Hatta herkes tarafından rahatlıkla bilinenler değil, aynı zamanda özel bir çaba sonucunda öğrenilebilen hadisler de mütevâtir haberin kapsamına girer (s. 107).

'Mu'tezile'nin hadis ricâli konusunda güçlü olmadığına dikkat çeken yazar, bunun da Mu'tezile'nin çoğu zaman, senedi ihmal etmesine, sadece hadisin metni üzerinde yoğunlaşmasına ve isnadı zayıf kabul edilen pek çok hadisi kabul etmesine yol açtığı" tespitinde bulunur (s. 108). Mu'tezile'nin mütevâtir haberin şartlarına ilişkin görüşlerini maddeler halinde zikreden yazar, bunları şu başlıklar altında toplamıştır: 1. Mütevâtir haber, bir topluluk tarafından rivayet edilmiş olmalı. 2. Haberi nakleden çokluğun herhangi bir şekilde yalan üzerinde ittifak etmeleri imkânsız olmalı. 3. Haber zorunlu bir bilgiyle bilinmelidir (s. 109-113).

Haber-i vâhide gelince; Mu'tezile haber-i vâhidi; "yanlış olma ihtimali bulunan veya mütevâtir seviyesine ulaşmayan haberler" olarak tarif etmiştir (s. 117). Yazar, bu tür rivayetlerde râvî sayısının bir ilâ dört arasında değiştiğini bu konuda tek farklı görüşün Ebû Ali el-Cübbâî'den geldiğini; onun bu tür haberlerin râvîlerinin en az iki kişi olmalarını şart koştuğunu belirtmiştir (s. 117). Haber-i vâhidin bilgi değeri üzerinde duran yazar; bu tür haberlerin İslam âlimlerinin çoğu tarafından 'kesin bilgi ifade etmeyen haberler' olarak görüldüğünü; bu tür hadislerin Mu'tezile, Eş'arîler ve Mâturîdîler tarafından genel bir kaide olarak itikadî konularda kullanılmadığı tespitinde bulunmuştur. Zira onlara göre bu tür haberler inanç alanında değil, amel ve ibadetler alanında kullanılabilirler (s. 118).

Âhâd haberlerle ilgili şartlara gelince Mu'tezile âlimleri bu tür haberleri iki açıdan ele almışlardır. 1. Râvîler yönünden 2. Muhteva yönünden.

Mu'tezile ekolü bu tür haberleri rivayet eden râvîlerin adalet ve zapt şartlarını taşımaları gerektiğini belirtmişlerdir (s. 122). "Râvînin adalet şartlarını taşıması gerekir" ifadelerinden kasıt; râvînin büyük günahattan sakınması, küçük günahlarda ısrar etmemesi, mübah da olsa güvenilirliğini zedeleyici bazı davranışlardan sakınmasıdır (s. 122). Bununla birlikte yazar, inançtaki bozukluğun, Mu'tezile, Eş'arîler ve Mâturîdîler tarafından rivayetin kabulüne engel teşkil etmediği tespitinde bulunmuştur (s. 124).

Muhteva açısından haber-i vâhidin taşıması gereken şartlara gelince, yazar Mu'tezile'nin bu konudaki görüşlerini altı maddede toplamıştır. Bunlar: 1. Haber-i vâhid, Kur'an ve mütevâtir sünnete aykırı olmamalıdır. 2. İcmâa aykırı olmamalıdır. 3.

Sahabenin uygulamasına aykırı olmamalıdır. 4. Akla aykırı olmamalıdır. 5. Haber-i vâhid, illeti kesin bir nassla tespit edilmiş kıyasla çatışmamalıdır. Zira bu durumda kıyas tercih edilir. 6. Haber-i vâhidin ihtiva ettiği hükmün, yaygın olarak amel edilen bir işle ilgili olma durumu; bunun kabul edilip edilemeyeceği konusunda ihtilâf vardır (s. 128-131).

Mu'tezile âlimlerinin sünnete ilişkin görüşlerini de aktaran yazar, onların sünnet karşısındaki tavrını "üzerinde icmâ edilmiş sünneti kesin bir bilgi kaynağı olarak kabul ederler" şeklinde özetleyerek, bunun detaylarını da tezin ikinci ve üçüncü bölümlerini oluşturan Mu'tezile'nin hadis anlayışının ortaya konulduğu bölümde geniş bir şekilde ortaya koymuştur (s. 73). Mu'tezilî âlimlerden Nazzâm'ın sünneti; "Nebî'nin emrettiği veya diğer insanların da yapması için yaptığı, Kur'an'da zikri geçmeyen her şey olarak" tarif ettiğini belirtir (s. 99). Kâdî Abdülcebâr ise bu konuda "sünnet, Hz. Muhammed'in sünnet olarak koyduğudur, bid'at ise buna muhalefet etmek demektir" demiştir. Ona göre "...Resulullah'a ait olduğu bilinen her bir sünnet delildir." Hatta sünnetin Kur'an'ı tahsisi konusunu tartışırken, sübutu ve delâleti kesin olan sünnetin, Kur'an seviyesinde bir delil olacağını belirtmiştir (s. 100).

Mu'tezile'de haber ve sünnete ilişkin egemen anlayışı bu şekilde ortaya koyan yazar, bu egemen anlayışın dışında hadise farklı yaklaşımların olduğunu da ifade etmiştir. Yazar bu bağlamda Mu'tezile'nin önemli simalarından biri olan Nazzâm'ın görüşlerine geniş bir biçimde yer vermiştir. Nazzâm'ın diğer Mu'tezilî âlimlerden farklı olarak haberleri; mütevâtir olup olmadıklarına göre değil, zorunlu bilgi ifade edip etmemelerine göre kategorilere ayırdığını ifade etmiştir (s. 146). Zira ona göre çok sayıda kişinin yalan üzerinde birleşmeleri mümkündür. Fakat sahabeye karşı güvensizliğini ifade eden sözlerinden dolayı Nazzâm, bizzat Mu'tezilî âlimler tarafından da eleştirilmiştir (s. 146).

Yazar hadise farklı yaklaşımları da izah ettikten sonra, 'haber-i vâhidi kabul etmeyenler' şeklinde üçüncü bir yaklaşımdan da bahsetmektedir ki buna göre, bazı Mu'tezilîler Kur'an ve üzerinde icmâ edilmiş sünnet dışındaki delillerle amel etmeyi reddetmişlerdir. Bu grubun kimler oldukları konusunda net bilgilere ulaşılamadığını belirten yazar, Nazzâm'ın bazı öğrencilerinin buna benzer görüşler ileri sürmelerinden hareketle bunların Nazzâm'ın öğrencileri olabileceğini ifade etmiştir (s. 151).

Tezin "*Mutezile'nin Hadis İlmindeki Yeri*" başlığını taşıyan ikinci bölümünde I. Mutezile Ve Hadis Rivayeti II. Mutezile Literatüründe Hadis Kullanımı III. Mutezile'nin Hadis Tenkitçiliği konuları incelenmiştir.

Mu'tezile'nin hadis ilmindeki yerini inceleyen yazar, Kâdî Abdülcebâr'dan aktardığı haberlerden onların hadisleri değerlendirme konusunda titiz davrandıklarını fakat bu titizliğin kimileri tarafından hadis karşıtlığı olarak algılandığını ifade ettikten sonra Kâdî Abdülcebâr'ın, konuya dair görüşlerini aktararak Mu'tezile'nin hadise ve hadis rivayetine karşı olmadıklarını belirtmiştir (s. 158). Mu'tezile'nin Kütüb-i Sitte olarak bilinen hadis külliyatına karşı ne olumlu ne olumsuz görüşlerine rastlanmadığını ifade eden yazar, bunun nedenini o dönemde bu eserlerin henüz yeterince meşhur olmamalarına bağlamaktadır (s. 160). Câhız'ın hadisle ilgili olumsuz tutumlarından dolayı Şîa'ya yönelttiği eleştirilerin, Mu'tezile'nin hadis savunuculuğuna delil olduğunu söyleyen yazar, Mu'tezile'nin hadis karşıtı bir fırka olarak lanse edilmesinin yanlışlığına dikkat çekmektedir (s. 160-162).

Mu'tezilî hadisçileri inceleyen yazar, İslam âleminin her tarafına yayılmış Mu'tezilî hadisçilerin listelerini vererek Mu'tezile'nin hadis ilmindeki yeri ve hadis

ilmine olan katkılarına dikkat çekmektedir. Özellikle Kaderî olarak bilinen kişilerin hadislerine Buhârî ve Müslim'de yer verildiğini açıklaması ve bu kişilerin listesini vermesi dikkat çekmektedir (s. 162-168).

Yazar aynı zamanda hadis rivayetinde bulunmuş Mu'tezilî imamlar ve onların hadise ilişkin eserlerine de yer vermiştir. Bunlar arasında Vâsıl bin Atâ, Amr b. Ubeyd, Ubeydullah b. Hasan el-Anberî gibi Mu'tezile'nin önde gelen simaları da yer almaktadır (s. 176-207).

Mu'tezile literatüründe hadis kullanımını inceleyen yazar, kelâmcıların muhataplarının hep yabancı felsefe ve dinlere mensup kişilerden oluştuğunu bu yüzden onların daha çok muhataplarının dilini ve argümanlarını kullandıklarını, kelâmcıların bir metot olarak kelâmın temel problemlerini öncelikle akılla çözdüklerinden, naklî delillere çok sık başvurmadıklarını, başvurduklarında da öncelikle Kur'an ve mütevâtir sünneti inanç konularında kullandıklarından kitaplarında az sayıda hadise yer verdiklerini ifade etmiştir (s. 208-209).

Yazar, Mu'tezile ve diğer kelâmî ekollerin hadisi, itikadî prensiplerin tespitinde bir dayanak olarak kabul etmediklerinden hadisten istifade etme durumlarının 'hadisle istidlâl' yerine 'hadisten yararlanma' olarak tanımlanabileceğini söyler. Mu'tezile âlimleri, itikadî konularda hadisle amel edilemeyeceğini belirtmelerine rağmen, kabir azabı, şefaât gibi konuların varlığını hadislere dayanarak kabul etmişlerdir (s. 210).

Mu'tezile'nin hadis tenkit etme gerekçelerini inceleyen yazar, bunun uydurma hadislere karşı bir önlem olarak çok erken bir dönemde bizzat hadisçiler tarafından başlatıldığını ifade ettikten sonra Mu'tezile'nin hadisleri sened (s. 234-240) ve muhteva yönünden (s. 240-245) tenkide tâbi tuttuklarını belirtmiştir. Muhteva tenkidinin temel dinî delillere aykırılık ve mezhep ilkelerine aykırılık yönünden ele alındığını belirten yazar, bunun örneklerine çalışmasında yer vermiştir.

Tezin son bölümünü teşkil eden üçüncü bölüm ise, "*Mutezile ile Hadisçilerin Mücadelesi*" başlığını taşımaktadır.

Yazar öncelikle iki kesim arasındaki mücadelenin nedenleri üzerinde durmuş ve bunları; a) Düşünce yapısından kaynaklanan nedenler b) İtikadî farklılıklardan kaynaklanan nedenler c) Siyasî tutumlardan kaynaklanan nedenler şeklinde üç ana başlık altında incelemiştir.

Bu mücadelenin beraberinde getirdiği sonuçları da kaydeden yazar, Mu'tezile'nin hadisçileri itikat ve rivayet yönünden eleştirdiklerini, özellikle boş ve akla muhalif şeylere inanıp bunları dinin esası haline getirdikleri anlamında Haşeviyye, Nâbite, Müşebbihe, Mücessime gibi aşâğılayıcı niteliklerle nitelediklerini, birbirleri ile çelişkili rivayetlerde buldukları, insanları birbirlerine düşürdükleri ve yalana başvurdıkları ithamıyla hadisçilerin Mu'tezilîlerin sataşmalarına maruz kaldığını belirtmiştir (s. 278-289). Buna karşılık hadisçilerin de Mu'tezile'yi bid'atçılıkla, sünneti inkâr etmekle suçladıklarını ifade etmiştir (s. 289-312).

Tez bir sonuçla sona ermektedir ki, yazar burada vardığı sonuçları özetlemiştir.

Şunu ifade etmek gerekir ki yazar, tez çalışmasını önemli ölçüde Mu'tezile'nin temel kaynaklarına dayanarak temellendirmeye çalışmış ve kendisi bir hadisçi olmasına rağmen kelâmî tartışmalara yetkin bir biçimde vâkıf olduğunu ortaya koyarak Mu'tezile'nin hem tarihine, hem de bilgi kaynaklarına ilişkin görüşlerine geniş biçimde yer vermiştir. Kitapta yer yer tekrarlar olmasına rağmen kitap metodik anlamda gayet başarılı olmuştur. Tarihte hatta günümüzde kelâmcılar-hadisçiler arasındaki tartışmalar devam ederken ve bunlar kelâmcılar ve hadisçiler arasındaki tartışmalar, ya da

hadis inkârcıları gibi kitaplara konu teşkil ederken hadisi akademik alan seçen bir bilim adamının, bilim adamı vasfına uygun olarak kendisini geçmişin tartışmaları dışında tutarak konuyu ele alması, hatta bazen Mu'tezile savunuculuğuna soyunması ayrı bir sevinç kaynağıdır. Bu başarılı çalışmasından dolayı bize düşen, yazarı tebrik etmek ve bundan sonraki bilimsel çalışmalarında başarılar dilemektir. Bu çalışmanın yakında Kitabiyat Yayınevi tarafından basılacak olması da bizim için ayrı bir sevinç kaynağıdır.

**“Ârâu'l-Mu'tezile el-Usûliyye, dirâseten ve takvîmen”,  
Ali b. Sa'd b. Sâlih ed-Duveyhî, İkinci Baskı,  
Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1417/1996, 720 s.**

Halit ÇALIŞ\*

Yazarın, usûl-i fıkıh alanında doktora tezi olarak hazırladığı ve 03.01.1412 h. tarihinde jüri önünde savunduğu eser, konuyla ilgili genel bir mukaddime ve Mu'tezile'nin tanıtıldığı giriş kısımlarını takip eden beş ayrı bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerde sırasıyla, “Mu'tezile'nin şer'î hüküm ve rukûnlarına müteallik görüşleri”, “Mu'tezile'nin şer'î delillerle ilgili görüşleri”, “Mu'tezile'nin neshe dair görüşleri”, “Mu'tezile'nin lâfızların delâletleri konusundaki görüşleri” ve “Mu'tezile'nin ictihad ve taklid hususundaki görüşleri” ele alınmıştır. Eser, sonuç kısmını takiben, istifade kolaylığı sağlamaya matuf olmak üzere, faydalanılan eserlerin bibliyografik bilgileri, âyet, hadis, âsâr, fırak, a'lâm ve konu fihristini ihtiva eden eklerle son bulmaktadır.

Ed-Duveyhî'nin eserine genel olarak bir göz atıldığında hemen, Mu'tezile'nin usûl-i fıkıh görüşlerinin sistematik olarak ele alınıp tahlil edildiği, eksik, yanlış ya da orijinal yönlerinin belirlenmeye çalışıldığı bir çalışmadan çok, usûl ilminin ana konularını etrafında, Mu'tezilî usûlcülerin tamamının veya bir kısmının, Ehl-i sünnet geleneğine mensup usûlcülerin cumhuru tarafından benimsenen görüşlere aykırı fikir belirttikleri hususların karşılaştırılmasının yapıldığı görülmektedir. Ele aldığı her bir tikel meselede yazar, önce konuyu vaz'etmekte, ardından, önce Mu'tezilî usûlcülerin, daha sonra da cumhur usûlcülerin görüşünü vermekte ve son olarak da kendisi bu görüşleri tahlil edip tercihte bulunmaktadır. Bu hususiyet dikkate alındığında, tanıtımını yapmaya çalıştığımız eserin, Mu'tezile'nin fıkıh usûlüne dair görüşlerini bir bütün halinde ortaya koymaktan uzak olduğu aşikârdır.

Eserin içeriği ve genel niteliğine ait bu bilgilerinden sonra hemen ifade etmek isteriz ki, İslâm düşüncesinin oluşum evrelerinde önemli bir yere sahip bulunan ve halen çağdaş tartışma konuları arasında aktüel değerini koruyan Mu'tezile'nin, fıkıh usûlüne dair görüşlerinin kısmen de olsa derlenmesi, tahlile ve tenkide tâbi tutulması başlı başına takdire şayan bir çabadır. Müslüman'ın özellikle hukukî hayatını ilgilendiren hususlarda, kaynak ve yorum bakımından aklın konumunu tayine dönük eski ve yeni çabalarda, bilgi kaynağı olarak akli ön plâna çıkarmakla tanınan Mu'tezile'nin ihmal edilemeyeceği/edilmemesi gerektiği de aşikârdır. Fıkıh usûlü ilminin ilkelerini

\* Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, hcalis@selcuk.edu.tr

tayin amacıyla Ehl-i sünnet kavramıyla ifade edilen çatı altında oluşturulan verilerle, Mu'tezile'nin görüş ve yaklaşımlarının mukayesesinden elde edilen sonuçların, usûlde yeni yöntem arayışları merkezli çağdaş tartışmalara katkı sağlayabileceği hususu da, konunun bir diğer önemli yanını teşkil etmektedir.

Tarihte ve bugün, hep aşırı lehtarları ve aleyhtarları bulunan şahıs ve ekollerin, herhangi bir konudaki görüşlerini ilmî kriterlere bağlı kalarak objektif biçimde ortaya koymak hem çok önemli, hem de çok zordur. Herhangi bir fikrî mensubiyetten hareketle ve toplum baskısıyla yapılacak tahlil ve yorumların her zaman sübjektif yaklaşımlar taşıması mümkündür. Halbuki ilmîlik vasfını hak edecek bir çabanın, savunmacı ya da mahkûm edici ön kabullerden uzak olması en temel unsurdur.

Ed-Duveyhî'nin çalışmasını bu zaviyeden ele aldığımızda, ne yazık ki iyi/olumlu şeyler söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Yazarın, eserinin hemen başlarında, insanoğlunun mümeyyiz vasfı ve dinde teklifin esas olması bakımından aklın önemi- ne vurgu yaparken, kimi âyetleri (Necm 23; Kasas 50) dayanak kılarak, Mu'tezile'nin, akli kutsamada aşırıya gitmek sûretiyle birçok fikrî şatahâta bulunduğunu, hatta bu durumun onları, usûlde Ehl-i sünnet anlayışına aykırı yöntemleri benimsemeye sevk ettiğini (s. 19), bu yüzden Ehl-i sünnetin dalâlet ve sapkınlığa karşı mahza hidâyet olan nasslara sınıksız sarıldığını söylemesi (76); yine Ra'd sûresinin 17. âyetinde ifadesini bulan hakikatin tecellisi olarak sloganik bir ifadeyle, kalıcı olanın (bekâ) Ehl-i sünnet, yok olup gidenin (fenâ) de Mu'tezile olduğunu beyan etmesi (s. 57), konuya yaklaşımının ilk ipuçlarını vermektedir. (Mahkûm etme anlayışının tipik bir örneği için bkz. s. 73) Esefle belirtmeliyiz ki, ilmîlikten uzak bu olumsuz tavır eserin başından sonuna kadar ele alınan hemen her meselede kendini göstermektedir.

Mu'tezile'nin, akaid konusunda temel görüşlerini ifade eden ve "*usûl-i hamse*" diye bilinen esasların (tevhid, adâlet, va'd-va'îd, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve emr-i bi'l-ma'rûf ve neyh-i ani'l-münker), usûl görüşlerinin şekillenmesinde nasıl bir etkiye sahip olduğu önemlidir. Öyle anlaşılıyor ki, bu esaslardan her biri, kimi usûl prensiplerine ve buna dayalı fikhî çözümlere kaynaklık etmiştir. Ed-Duveyhî'nin tespitine göre (s. 136-143);

"*Hem vâcip, hem de harama muhtemel fiillere emir ve nehiy taallûk etmez*" kaidesi (Bu prensiple ilgili birbiriyle çelişen iki ayrı ifade kullanıldığı görülmektedir. Mukayese ve geniş bilgi için bkz. s. 137-138, 522-523), *tevhid* esasına;

"Mükrehe teklif yoktur", "nimeti bahşedene şükür vâciptir", "ibâdetlerin neshi câiz değildir", "kulun güç yetiremeyeceği şeyi şâri'in teklif etmesi câiz değildir (teklif-i mâ lâ yutak)", "tahsise uğramış âm, ancak muhassısla teklife konu olabilir" (geniş bilgi için bkz. s. 552-559) gibi prensipler, adâlet esasına;

"Muhayyer vâcip, sunulan alternatiflerin tamamının bedel yoluyla vücûbunu gerektirir", "furû'a ait ictihâdî hükümlerde doğru tektir/her müctehid musîb değildir", "halkın, delilini bilmeden müctehidin görüşüyle amel etmesi câiz değildir" (geniş bilgi için bkz. s. 615-623) gibi prensipler, va'd ve va'îd esasına dayanmaktadır.

Va'd ve va'îd esasına bina edilen usûl ilkeleri kapsamında ed-Duveyhî, Mu'tezilî usûlcülerin cumhuru tarafından benimsenen, "*nehiy, tahyîr sûretiyle birçok şeye taallûk ederse, onların tamamının yasaklığını gerektirir*" şeklindeki prensipten hareketle "*muhayyer haram*" diye bir kavram kullanmaktadır. (s. 141) Çalışmanın ileriki sayfalarında (s. 244-250) bu ilkenin delilleri, aksi görüşte olanlar ve gerekçeleri üzerinde durulmaktadır. Buna göre Mu'tezilî usûlcülerin delilleri arasında İnsân sûresinin 24. âyeti de bulun-



maktadır. "Kur'an'ı sana biz, evet biz indirdik. Artık Rabbının hükmüne (boyun eğip) sabret; onlardan hiçbir günahkâra, yahut hiçbir nanköre boyun eğme."

İşte bu âyette "âsim" ve "kefûr" kelimelerinin arasında "ev" edatının kullanılması, bu edata tahyîr (birden fazla şey arasında tercih) anlamı verilmek sûretiyle söz konusu usûlcüler tarafından, vâcibte olduğu gibi haramda da tahyîrin bulunduğu/bulunabileceği şeklinde anlaşılmıştır. Şu kadar var ki, âyetteki "ev" edatının tahyîr değil, tenvî' için olduğu gayet açıktır. Yani farklı tür ve neviden grupları ifade etmektedir ve bunların tamamına itaat edilmemesi istenmiştir. Âyetin yorumu itibariyle durum böyle olduğu gibi, söz konusu yaklaşımın herhangi bir örneği de bilinmemektedir. Yapılan açıklamalarda da örneklemede bulunulmamıştır.

Bu giriş bilgilerinden sonra, ed-Duveyhî'nin çalışmasının yardımıyla Mu'tezile'nin fıkıh usûlüne dair görüşlerinden bir demet sunmaya çalışalım. Bu vesileyle atıfta bulunulan sayfa numaralarının, ed-Duveyhî'nin eserine işaret ettiğini belirtmek isteriz.

#### AKIL

Teklifin illeti akıldır. Dolayısıyla yaradılış (fitrat) itibariyle aklın tefâvütü câiz değildir. Teklife muhatap olan bireyler, teklifin esasını teşkil eden akıl itibariyle asgarî seviyede eşittirler. Bu noktada kadınla erkek arasında herhangi bir fark söz konusu değildir. Akılda farklılık, ancak ârizî sebeplerle olabilir. (s. 162)

#### DELİLLER HİYERARŞİSİNDE AKLIN YERİ

İlk sırada aklın delâleti gelir. Çünkü akıl sayesinde iyi ile kötü ayırt edilir; Kur'ân'ın, Sünnet'in, icmân delil olduğu bilinir. Bizim delilleri bu şekilde sıralamamızı belki kimileri garip karşılayacak, şer'î delillerin Kitap, Sünnet ve icmâdan ibaret bulunduğunu, şayet aklın herhangi bir şeye delâleti söz konusu ise, bunun, sayılan delillerden sonra geldiğini söyleyecektir. Halbuki durum böyle değildir. Zira Allah Teâlâ, sadece akıl sahiplerine teklifte (hitap) bulunmuştur. Dolayısıyla deliller sıralamasında akıl asıldır. (Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 139), (s. 192-193)

#### HABER-İ VÂHİDİN AKLA MUÂRİZ OLMASI

İtikadî konularda haber-i vâhidle amel edilebilmesi için, haberin, akfî delillerle çelişmemesi gerekir. Akla muvâfık değilse reddedilir ve Hz. Peygamber (sav)'in böyle bir şey söylemediğine hükmedilir. Şayet söylemişse de, başkalarından hikâye etmiştir. Tabîî bu söylediklerimiz, haber-i vâhidin te'vile ihtimalinin olmaması halinde geçerlidir. Te'vil imkânı varsa, tabîî ki te'vil edilmelidir. (Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 770), (s. 185)

#### İHTİYÂR YOKSA SORUMLULUK (TEKLİF) DA YOKTUR

Şâriin, mükelleften bir şeyi yapmasını ya da el çekmesini istemesi (teklif), ancak mükellefin bu yönde bir tercih imkânının olması halinde mümkündür. Dolayısıyla kulun ihtiyârının bulunmadığı durumlarda teklif imkânsızdır. Bundan ötürü, zorlandığı şeyi yapma dışında tercih imkânı bulunmayan mükrehe, herhangi bir şekilde teklifin yönelmesi söz konusu değildir. Yani mükrehe teklif yoktur. Kaldı ki, teklifin amacı, mükellefi sevaba yönlendirmedir (ta'rîz). Halbuki mükreh için böyle bir hal mevcut değildir. (s. 296)

#### HZ. PEYGAMBER'İN FİİLLERİ

Mu'tezilî usûlcülerden Ebû Ali b. Hallâd'a göre, Rasûl-i Ekrem (sav)'in fiillerini, aynen yaptığı şekil ve biçimde uygulamak durumunda olduğumuz (et-teessî bi'r-rasûl) yegâne alan ibadetlerdir. Zira ibadetler dışındaki hususlarda, Hz. Peygamber'e has olup bizim için geçerli olmayan maslahatlar söz konusu olabilir. (s. 323-332)

Bu görüşün pratik yansıması, Allah Rasûlü'nün bir fiilinin hem ibadet hem de âdet olma yönünün söz konusu olduğu durumlarda kendisini gösterir. Mekke'ye Küdey tepesinden girip çıkması, binit üzerinde hac ve tavaf yapması, bayram namazı için musallaya gidiş ve dönüşte farklı yollar kullanması gibi. Bu tür fiillerinin ibadet kapsamında değerlendirilmesi halinde, Müslüman'ın da aynen bu şekilde uygulamada bulunması, Hz. Peygamber'e ittibâin gereği olacaktır.

#### İCMÂ, KIYÂS

Mu'tezilî âlimlerden en-Nazzâm, Müslümanların, hükmünü tayinde ihtilâfa düşükleri hususlarda Allah ve Rasûlü'ne müracaat etmelerini salık veren naslar ve icmâin fiilen vukûunun zorlukları gibi sebeplerle icmâ (s. 350-363); esasen aynı olan şeyleri farklı gösterme, farklı olanları da aynı kategoriye dahil etme özelliğine sahip olması itibariyle de kıyâsı, şer'î delil kabul etmez. Ona göre, aslında Allah, şeriat inzâl buyurmak sûretiyle –işaret edilen özelliğinden ötürü- bize kıyâsı yasaklamıştır. (s. 373-387)

#### NESİH

Tilâvet ve hüküm birbirlerinin lâzımıdır (lâzım-ı gayri mufârik). Binâenaleyh hüküm bâkî kalmak sûretiyle tilâvetin, ya da tilâvet bâkî kalmak sûretiyle hükmün neshi caiz değildir. Çünkü bu ikisi arasında tâbi, metbû ilişkisi vardır. Şu halde metbû yok olduktan sonra tâbiin mevcudiyeti düşünülemez. Yani asıl neshedildikten sonra fer'in bâkî kalması söz konusu olamaz. Öte yandan tilâvetin neshedilip hükmün varlığını sürdürmesi veya hüküm neshedilirken tilâvetin bâkî kalması abestir. Zira bu, makûl hiçbir faydanın bulunmadığı tasarruflardandır ve hikmet sahibi şâri' için vârid değildir. Ayrıca tilâvet bâkî kalırken hükmün neshedilmesi, hükmün de bâkî olduğu düşüncesine yol açabilir. Bu hal ise, mükellefleri konunun hakikatini bilememe (cehalet) ile baş başa bırakır. (s. 457-458)

Nesih konusunda Mu'tezilî usûlcülere nispet edilen bu görüşleri, cumhur usûlcülerin eserlerinden öğrenmekteyiz. Mu'tezile usûlcülerinin tamamına nispet edilen bu tespiti ed-Duveyhî isabetli bulmamaktadır. Zira Âmidî, her iki çeşidiyle de neshin cevâzı hususunda ittifak bulunduğunu söylemekte ve bu konuda zikre değmeyecek kadar az sayıda Mu'tezilî usûlcünün muhalefetinden söz etmektedir (*el-İhkâm*, III, 141). Bundan da önce Mu'tezile'nin önde gelen usûlcülerinden Ebu'l-Huseyn el-Basrî, hem tilâvet neshedilirken hükmün bâkî kalması, hem de hüküm mensuh olmakla birlikte tilâvetin neshedilmemesi şekliyle neshin câiz olduğunu söylemektedir. Daha dikkat çekici olanı, onun, bu konuda Mu'tezilî usûlcülerden herhangi bir muhalefet zikretmemiş olmasıdır. (*el-Mu'temed*, I, 386-387) (s. 463-464)

#### EMİR-NEHİY

Nasıl ki bir şeyin nehyi onun zıddının emredilmesini gerektirmiyorsa, bir şeyle emir de, emredilenin zıddının yasaklanmasını gerektirmez. Zira emir ve nehiy, aynen ilim ve cehalet gibi, birbirinin zıddı olan şeylerdir. Bir hususta bilgi sahibi olmak, onun zıddını bilmemek demek olmadığından, aynı ilişki emir ve nehiy arasında da geçerlidir. (s. 507-508)

Mu'tezilî usûlcülerden Ebû Hâşim'e göre, hem vâcip hem de harama muhtemil fiiller hakkında nehiy söz konusu olmaz. Bundan dolayı, bir putun önünde Allah'a kullukta bulunmak (tekarrub) kastıyla secde etmek haram değildir. Çünkü secdenin özelliği bellidir ve değişmez; sakınca sadece niyettedir. (s. 522-523)

Ebû Abdullah el-Basrî, Kâdî Abdülcebâr ve önde gelen Mu'tezile kelâmcılarına göre, nehiy, ibadet muamelât ayırımı gözetmeksizin mutlak anlamda yasaklanan

şeyin fesadını gerektirmez; Ebu'l-Huseyn el-Basrî'ye göre ise, sadece ibadetlerde fesadı gerektirir. (s.528-5531)

#### İCTİHAD

Bişr el-Merîsî ve onunla aynı görüşü paylaşan Bağdatlı Mu'tezilî âlimlere göre, furûa ait ictihâdî hükümlerde doğru tektir. Dolayısıyla her müctehid musîb değildir; isabet kaydeden, sadece murâd-ı ilâhî doğrultusunda görüş beyan edenlerdir. Diğer müctehidler ise, hatanın büyük ya da küçük olması itibariyle derece farkı olmakla birlikte hatalı ve günahkârdırlar. Zira doğruya ulaşmak mümkündür; çünkü Allah Teâlâ, isabetli olanı tayin için alâmetler (delil) koymuştur. Şu halde hata eden mazur sayılamaz. Kaldı ki, bir müctehid için imkân dahilinde olan şey, diğeri için de mümkündür. Buna rağmen ictihaddaki hata, müctehidin kusurundan kaynaklanıyor demektir. Şayet bu kusur, sözgelimi bir Müslüman'ın kanının akıtılmasına sebep olursa, bundan dolayı günahkâr olur. (s. 595-596)

Netice itibariyle belirtmek gerekir ki, ed-Duveyhî'nin çalışmasından hareketle bir demet sunmaya çalıştığımız Mu'tezile'nin fıkıh usûlüne dair görüşlerinin; mahza hakikati tespit amacıyla, sistematik bütünlük içinde ve derinlemesine araştırılmasına ihtiyaç bulunmaktadır. Usûl ilminin tarihî gelişimi ve açılımlarının tam olarak belirlenmesi açısından bu zarurîdir.

**Mu'teziletü'l-Basra ve Bağdâd**  
**Reşîd el-Hayyûn, London 1421/2000,**  
**Dâru'l-Hikme, (ISBN: 1898209065), 432 s.**

Seyit BAHÇIVAN\*

Muhâlifleri nezdinde bile İslam düşünce tarihi, Kelâm ve Mezhepler Tarihi'ndeki önemi ve yeri itiraf edilen bir ekoldür Mu'tezile.

Mu'tezile'yi ve i'tizâlî düşünceyi en çok ve ağır eleştiren Şâfiî âlimlerinden Ebu'l-Hüseyn el-Malatî (ö. 377/987) dahi onlar hakkında şöyle demekten kendini alamaz:

"Erbâb-ı kelâm onlardır. Cedel metodunu kullanan, görüşlerin makbul olanı ile olmayanını birbirinden ayırt edebilen, tefekkür ve muhakeme kabiliyetine sahip bulunan, muâırzlarına karşı kat'î deliller ve çeşitli üslûplar kullanabilen, akıl ilmi ile nakil ilmini birbirinden ayıran ve muâırzlarıyla münazara ederken insaflı davranan yine onlardır."<sup>1</sup>

Özellikle fetihler sonrasında İslam coğrafyasının genişlediği ve Müslümanların yabancı inanç ve kültürlerle yüz yüze geldiği ilk dönemlerde, İslam dışı akım, fikir ve dinlere karşı İslam'ı savunmada aktif rol almışlar, bu alanda başarılı ve onurlu hizmetler vermişlerdir (s. 7,10,69-70). Aynı şekilde içte türeyen Müşebbihe, Mücessime, Haşviyye ve Râfıza gibi sapık cereyanlarla da uğraşmışlardır<sup>2</sup> (s. 292-293). Bunlarla mücadele ederken geliştirdikleri yöntemler daha sonra Ehl-i sünnet kelâmçıları tarafından da önemli ölçüde kullanılmıştır.

Düşünce tarihimizde bu derece önemli ve etkili olmuş Mu'tezile üzerinde pek az sayılmayacak kadar araştırma yapılmasına rağmen, hâlâ Mu'tezile'nin kendisi, ekolleri ve bilginleri hakkında daha fazla ve özellikle de Mu'tezile'nin kendi kaynaklarının keşfedilip yayınlanmasından sonra yeni araştırmaların yapılmasına ve böylece kayıp halkaların tamamlanmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

Tanıtmaya çalıştığımız eser, Basra ve Bağdat Mu'tezilesi ve bu iki ekolün bilginlerini münhasıran ele alıp inceleyen ilk araştırma niteliğini taşıyan bir çalışmadır. Eser

\* Yrd. Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, sbahcivan@selcuk.edu.tr

<sup>1</sup> el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red*, Tahk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Beyrut 1968, s. 35-36; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul 1988, s. 181.

<sup>2</sup> Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Tebyînu Kezîbi'l-Müfterî Mukaddimesi*, Dimeşk 1399, s. 13-15, 18; Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 181-182.

ilk kez 1420/1999'da yayınlanmış, aradan bir yıl geçmeden gözden geçirilmiş ikinci baskısı yapılmıştır. Tanıtmaya bu ikinci baskıyı esas almış bulunmaktayız.

Araştırma, önce ikinci baskının kısa "önsöz"ü (s. 7-8), arkasından ilk baskının uzunca bir "önsöz"ü (s. 9-25), daha sonra "giriş" sayılabilecek bir bölüm (s. 27-46) ve dört ana "bölüm"den (s. 47-386) oluşmaktadır. Ancak müellif eserini ilmî araştırmalarda alışık olduğumuz tarzda yukarıdaki şekilde 'bölüm' ifadesini kullanarak tanzim etmemiştir. Yazar ikinci baskıya, Mu'tezilî düşüncüyü bize aktarmada önemli rol oynamış olan, Mu'tezile'nin ileri gelen iki bilginini de eklemiş olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan ilki *el-Muğnî* gibi gayet hacimli bir Mu'tezile ansiklopedisinin, Mu'tezile ve fikirlerini sonraki nesillere aktarıp tanıtan kırktan fazla eserin sahibi, mezhebin mutlak kadısı el-Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025); ikincisi ise Abbâsîlerin yıkılışı ve Moğolların Bağdat'ı istilâsına şahit olan, şair ve *Nehcu'l-Belâğa*'yı şerh eden İbn Ebi'l-Hadîd diye tanınan İzzuddîn Abdülhamîd b. Hibetullah el-Medâinî'dir (ö. 656/1258). Yazar ayrıca bazı rivayetleri tekrar gözden geçirip farklı senetlerle desteklediğini, gerekli olmayan bir kısmını da çıkardığını belirtmekte, araştırma ve te'lifte mükemmelliği yakalamanın, gerçekleşmesi mümkün olmayan bir düş olduğunu İbnü'l-İmâd el-İsfahânî'nin (ö. 808/1405) şu eşsiz sözleriyle aktarmaktadır: "Kuşkusuz ben, bugün bir kitap yazanın ertesi günü: 'Şunu değiştirsem daha güzel olurdu, şu da ilâve edilse daha hoş olurdu, şu öne alınsa daha uygun düşerdi, şurası çıkarılsa daha yerinde olurdu' dediğini gördüm. Bu, ibretlerin en büyüğü ve noksanlığın bütün insanları kuşattığının delilidir" (s.7-8).

Birinci baskının önsözünde Mu'tezilî düşüncenin insana, doğa ve toplum barzında varlığı ve Allah'la ilişkilerini tanımada canlı bir bakış açısı kazandırdığını ve bununla kişinin sosyal konumunda serbest hareket etme, doğaya şuurlu bir şekilde müdahil olma ve onu maslahatına uygun kullanma imkânı elde ettiğini; ayrıca insanın kendi yaptıklarından sorumlu olduğunu vurguladığını, bunun da sosyal hayatı tanzimde ve yaratıcı biçimde doğadan istifade etmede *aklı* aktif hale getirmekle mümkün olacağını belirtir. Buradan hareketle Mu'tezile'nin akli, vahyin de önünde birinci delil kabul ettiğini Kâdî Abdülcebbâr'ın şu sözleriyle pekiştirir: "İnsan güzelle çirkini akılla ayırır, Kitap, aynı şekilde Sünnet ve icmân delil (hüccet) olduğu, onunla bilinir. Bazıları bu tertibe şaşırıp, delillerin sadece Kitap, Sünnet ve icmâdan ibaret olduğunu yahut eğer akıl bir şeye delil olacaksa, onun diğerlerinden sonra geldiğini zanneder. Halbuki durum böyle değildir. Zira Allah sadece akılları muhatap kabul etmiştir. Kitab'ın aynı şekilde Sünnet ve icmân hüccet olduğu akılla bilinir. O halde akıl bu alanda asıldır" (s. 9). Hatta insan vahiyden önce de sorumludur. Bunu ilk ortaya atan Cehm b. Safvân'dır (ö. 128/745). Ayrıca önsözde, Mu'tezile'nin kısa bir tarihçesi, adını nereden aldığı, diğer isimleri, ekolleri, temsilcileri, ilk Kaderîler, sıfatları inkâr, 'halku'l-Kur'ân' problemi, Abbâsî halifelerinin bu problem karşısında tavırları, Mu'tezile-Zeydiyye ilişkisi gibi konulara özetle işaret edilmektedir (s. 11-25).

Hasan el-Basrî (ö. 110/728) etrafında mezheplerin ihtilâfı, özellikle Mu'tezile'nin onu kendilerinden sayması, müellifin girişte "*el-Hasen el-Basrî*" başlığı altında incelemesinin sebebi olsa gerektir. Hasan el-Basrî'nin Mu'tezile'den sayılması ona nispet edilen "*Kader Risalesi*" ve Mu'tezile'nin kurucuları olarak bilinen Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ile Amr b. Ubeyd'in (ö. 144/761) onun ilim halkasına devam etmelerinden kaynaklandığı, ancak risalenin içerik ve üslup bakımından ona ait olamayacağı belirtilmektedir (s. 27-46).

Birinci bölüm diyebileceğimiz "İlk Kelâm Kurbanları" (s. 48-62) başlığı altında, el-Makrîzî'nin (ö. 845/1441) ifadesine göre "Basralıların yolundan gittiği" *Ma'bed b. Hâlid el-Cuhenî* (ö. 80/699), Allah'ın sıfatlarını ilk olarak inkâr eden ve Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyen *Ca'd b. Dirhem* (ö. yak.118/736) ve bu görüşleri ondan alan *Cehm b. Safvân*'ın (ö. 128/745) kısa biyografileri ve detaylı olarak da görüşleri ele alınıp incelenmektedir.

İkinci bölüm diyebileceğimiz "*el-Basra*" (s. 63-262) başlığının hemen altında Hârûn er-Reşîd'in "Yeryüzünün bütün altın ve gümüşü Basra'nın hurmalıkları kadar etmez" sözü yer almakta ve bölümün girişinde Basra'nın kısa coğrafyası, tarih ve mimarisinden bahsedilmekte sonra da Mu'tezile'nin esas doğduğu ve orijinal olduğu ekol olan *Basra Ekolü* ricâlinden *Vâsil b. Atâ el-Ğazzâl* (ö. 131/748) (s. 69-91), Mu'tezile'nin zahidi olarak bilinen *Amr b. Ubeyd el-Bâb*'ın (ö. 144/761) (s. 93-106) ve mezhebin Vâsil'dan sonra ikinci kurucusu, ilk defa felsefeden etkilenen kelâmcı olarak tanınan<sup>3</sup> *Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf* (ö. 235/850) (s. 107-119), zuhûr ve kümûn ve tafrâ teorisi ile olarak tanınan<sup>4</sup> *İbrâhim en-Nazzâm* (ö. 231/845) (s. 121-137), Mu'tezile'nin edîbi olarak meşhur olan *Amr b. Bahr el-Câhiz* (ö. 255/869) (s. 139-161), kelâmcı ve filozof olarak bilinen *Muammer b. Abbâd es-Sülemî* (ö. 215/830) (s. 164-178), halife Memûn'un (ö. 218/833) vezirliğini kabul etmeyen ve onun her işinde kendisiyle istişarede bulunduğu özel danışmanı *Sümâme b. Eşras* (ö. 213/828) (s. 179-197), *Hişâm b. Amr el-Fuvâtî* (ö. 226/840) (s. 199-209), *Yûsuf b. Abdullâh eş-Şehhâm* (ö. yak. 280/893) (s. 211-218), Eş'arî'nin hocası *Ebû Ali Muhammed b. Abdülvehhâb el-Cübbâî* (ö. 303/916) ve hâl teorisinin sahibi oğlu *Ebû Hâşim Abdüsselâm el-Cübbâî* (ö. 321/933) (s. 219-239) ve Bağdat Mu'tezilesinin son güçlü ismi, mezhebin mutlak kadısı el-Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) (s. 241-261) yer almaktadır.

Üçüncü bölüm diyebileceğimiz, büyüklerden birinin diliyle "Irak'ın gözbebeği ve meltemi (nesîmi) bütün meltemlerden daha hoş" olan "*Bağdâd*" (s. 263-350) ana başlığının veya bölümünün girişinde yine Bağdat'ın kısa coğrafyası, tarih ve mimarisinden bahsedilmekte sonra da Mu'tezile'yi asıl doğduğu yer olan Basra'dan Bağdat'a ilk defa taşıyan, ekolün kurucusu ve şeyhi olarak bilinen *Bîşr b. Mu'temir* (ö. 210/825) (s. 269-282), Mu'tezile'nin rahibi lâkabıyla meşhur *Îsâ el-Murdâr* (ö. 226/840) (s. 283-288) ve *Ca'fer b. Harb* (ö. 236/850), *Ca'fer b. Mübeşşir* (ö. 234/848) (s. 289-297), *Muhammed b. Abdullâh el-İskâfî* (ö. 240/854) (s. 299-308), *Abdurrahîm b. Muhammed el-Hayyât* (ö. yak. 300/912) (s. 309-318), *Abdullâh b. Ahmed el-Belhî* (ö. 319/931) (s. 319-330), *İbn Ebî'l-Hadîd* diye tanınan *İzzuddîn Abdülhamîd b. Hibetullâh el-Medâinî* (ö. 656/1258) (s. 331-350) araştırmaya konu edilmektedir.

Mu'tezilenin Bağdat ekolü siyaset ve devlet kapısından uzak kalmayı yeğlemiş, kendilerine zühd ve ilim hayatını tercih etmişlerdir. Kur'an'ın yaratıldığı görüşüne sahip olmalarına rağmen Mihne olayına karışmamışlardır. Yine imamet konusunda Zeydiyye'nin fikrini benimsemelerine, Hz. Ali'yi en üstün görmelerine rağmen devletin karşısında da yer almamışlardır (s. 283-284, 299, 304).

Ancak araştırmacının yukarıda belirttiği Bağdat Mu'tezilesinin zühd hayatını tercih ederek siyasetten uzak durdukları genellemesi yerinde bir hüküm değildir. Aksine Mu'tezile'nin sonunu hazırlayan etkenlerin başında gelen Mihne olayında Bağdat

<sup>3</sup> Bkz. Ali Mustafa el-Çurâbî, *Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf - Evvelü Müttekellim İslâmî Teessera bi'l-Felsefe*, Kahire 1949; Ali Sâmi en-Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî, Dâru'l-Ma'ârif*, VIII. Baskı, Kahire ?, I, 443.

<sup>4</sup> Bkz. Muhammed Ebu Rîde, *en-Nazzâm ve Ârâhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, Kahire ?

ekolünden kadı Ahmed b. Ebû Duâd (240/854) aktif rol almış, bu da kendilerine karşı halkın nefretini uyandırmıştır.<sup>5</sup>

Dördüncü bölüm diyebileceğimiz "*et-Temmerrüd 'ale'l-İ'tizâl- Mu'tezile'ye Başkaldırın*" (s. 351-386) başlığı altında, hayatlarının bir bölümünü Mu'tezile saflarında geçirdikten sonra saflarını bilâhare onlardan ayıran *Dırâr b. Amr* (ö.?) (s. 357-363), *İbn er-Râvendî* (Ahmed b. Yahyâ ö. 298/910) (s. 365-376), *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî* (ö. 324/935) (s. 377-386) Mu'tezile'ye karşı tavırları ve görüşleri incelenmektedir.

Eserde inceleme konusu yapılan Mu'tezilî bilginlerin veya karşıtlarının önce biyografileri verilmekte, yetiştikleri ortam, hoca ve öğrencilerinden, etkilendikleri veya etkiledikleri zevattan söz edilmekte, onların fikirlerine geniş çapta yer ayrılmakta ve son kısmında da vefat tarihleri, yerleri, defnedildikleri mahaller ve geriye bıraktıkları eserlerden bahsedilmektedir.

Eserin sonuna eklenen özel isim ve kitap dizini kendisinden istifadeyi bir hayli kolaylaştırmaktadır.

<sup>5</sup> Bkz. Zühdi Hasen Cârullah, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1990, s. 241; Ahmed Subhî, *Fî İlmî'l-Kelâm el-Mu'tezile*, Beyrut 1985, s. 261-262.





## KADERİYYE YAHUT MU'TEZİLE\*

Muhammed Şerafüddîn\*\*

"Mu'tezile'ye gelince: Bunların esâsî umdelerini *tevhiid* meselesi ve Cenâb-ı Hakk'ın ne gibi sıfatlarla tavsif olunacağı ve hangi sıfatlarla tavsif olunamayacağı meseleleri teşkil eder. Bu meselelere *kadere* ait mebâhisi dahi ilâve edenler vardır ve aynı zamanda kime mü'min ve kime fâsık denileceği hakkındaki sözlerin ve *vaide* dair olan meselelerin dahi bunlara ilhak edildiği görülmektedir." (İbn Hazm, c. 11, s. 112)

*Kaderiyye*: Beşeriyetin fikir tarihi bize gösteriyor ki, felsefî düşüncelerin önünde kendini gösteren suallerin biri ve belki birincisi cebir ve ihtiyâr meselesidir. İrademiz serbest midir? Her istediğimizi yapmak ve istemediklerimizi bırakmak elimizde midir? Yoksa yaptıklarımız bir îcâb neticesi midir? Bu bir meseledir ki, muhtelif asırlarda feylesofları ve din âlimlerini meşgul etmiştir. Bu gün de *ahlâk*, *hukuk*, *kelâm* ve *umumî felsefede* bu meselenin önümüze çıktığını görmekteyiz. İslâm âleminde ilk defa olarak bu meseleyi kurcalamış olan kimsenin *Ma'bed el-Cühenî* olduğu söyleniyor ki, bu zat, dinî teklifler karşısında insanın iradesinin serbest olması lâzım geleceğini, aksi takdirde kulların ahirette ta'zîb ve ten'îm olunmalarının bir manası kalmayacağını ileri sürmüştü.<sup>1</sup>

\* Dâru'l-fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası, IV. sene, XV. sayı, Mayıs, İstanbul 1930, s. 1-21

Yayına hazırlayan: Necmeddin Güney, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, necm@hotmail.com

\*\* Muhammed Şerafüddin (1879-1947), Dâru'l-fünûn İlahiyat Fakültesi Kelâm Târîhi Müderrisi. İslâm Tarihi üzerindeki çalışmalarıyla tanınmış bir âlimdir. İstanbul'da Davut Paşa Rüştiyesi'ni ve Dâru'lmuallimîn'i bitirdi. 1910'dan sonra çeşitli ortaöğretim kurumlarında Arapça, Farsça, din ve edebiyat dersleri okuttu. Cumhuriyet döneminde İstanbul Dârülfünûn (sonradan İstanbul Üniversitesi) İlahiyat Fakültesi'nde kelâm tarihi profesörlüğüne getirildi. Bir süre sonra İslâm dini ve felsefesi ordinaryüs profesörü oldu. 1942'de Diyanet İşleri Başkanlığı'na atandı ve vefatına kadar bu görevde kaldı. İslâm dini, tarihi, felsefesi ve edebiyatı alanında pek çok eser verdi. Bazılan şunlardır: Tarih-i Kur'ân-ı Kerim (1915), Kelâm Tarihi (1924), Şeyh Bedreddin (1925), Dinî Makalelerim (1944).

<sup>1</sup> Kudâa kabilesinin *Cüheyn*e batnına mensup olan bu zat, *Hasan Basrî*'nin dersine devam edenlerden idi. *Ersâb-ı Sem'ânî*'ye göre *Basra*'da ilk defa *kadere* dair söz söylemiş olan kendisidir ki, kendisinden sonra *Basralılar* bunun mesleğine sülûk etmişlerdir. *İbn Eş'as*'ın hurûcunda kıyâmlara iştirâk etmiş olduğundan *Haccâc* tarafından hapsedilmiş ve mahpûsen vefat eylemiştir. *Hıtat-ı Markizî*, c. 2, s. 356'da *Ma'bed*'in bu fikri *Esâvire*'den yani İran rüesâsından *Ebü Yunus Sensuye* nâmında bir zâtın almış olduğu görülmektedir. *Ezrakî*'nin *Târîh-i ahbâr-ı Mekke*, s. 135-6, Leibzig basmasında görüldüğü veçhile, Kâbe-i Mükerrreme'nin ihtirâkında, bu ihtirâkın kader neticesi olduğuna söylemiş olan bir zâta karşı diğer bir zatın menfî cevap vermesiyle, kadere dair ilk söz *Mekke*'de de söylenmiştir. İslâm âleminde ilk defa kadere dair söz söylemiş olan zâtın *Ebu'l-Esved ed-Düeli* olduğunu kaydedenler de vardır. *Mukaddime-i İbn Zeydün* şerhi *Şerhu'l-Uyûn*'da kader hakkında ilk defa söz söylemiş olan kimsenin, *Irak Hıristiyanlarından olup ihtida etikten sonra tekrar tenassur etmiş olan bir Hıristiyan olduğuna ve Ma'bed ile Geylân*'ın nefy-i-i-kader hakkındaki fikri bu kimseden aldıkları mezkûrdur.

Dinî naslarda cebri ifade eden âyet ve hadiseler olduğu gibi, bunların bir çokları da tefvîz ve ihtiyâr ifade etmektedir. Beşerin hürriyet-i iradesini gösteren ayetlerle başladığı halde, cebri ifade eden ayetle hitam bulmuş olan sûre de vardır (İnsan sûresi).

Yunan feylesoflarından başlayarak Süryanî, Zerdüşî, Nasrânî âlimlerin zekâlarını ziyaret ettikten sonra beşerin bu ezeli meselesi *Basra*'da *Hasan Basrî*'nin mihrakında toplanmış olan fikir ziyası arasında İslâm âleminde de kendini gösterdi.

İslâm'ın nusûsu, teklifler karşısında beşerin hürriyetini kabul etmekle beraber, aynı zamanda bu hürriyetin Allah'ın irade ve meşiyeti içinde eridiğini ve bu cüz'î irade şülesinin Allah'ın iradesi muvâcehesinde görülmeyecek kadar sönük kaldığını dahi söylediğine nazaran, ilâhî kudretin önünde cüz'î ve hâdis olan beşerî kudrete tam bir istiklâl verilmemek İslâm dininin ruhuna daha muvafık olduğu halde, bu zâtın beşerin hürriyetini kabul eden meseleyi bir noktadan nazar-ı itibara alması, kendisinin gayrı İslâmî bir tesir altında kalmış olduğuna atfolunabilir. Bunun için diyebiliriz ki, bu yazılarımızın baş tarafında söylediğimiz veçhile Zerdüş'ün "*Ahuramazda* insanın iradesini kendisine bırakmış ve bundan dolayı insanın kendi iradesiyle *Ehrimen*'e inkiyad ve iltihak etmesi de mümkündür" demiş olması ve aynı zamanda *Ma'bed*'in bu fikri İranlı mezkûr *Sensuye*'den öğrenmiş bulunması nazar-ı itibara alınacak olursa, bu adamın İslâm ruhundan uzaklaşmış olmasının sebebinin anlamış oluruz.

*Ma'bed*'in bu meseleyi yalnız bir cihetten düşünmüş olması, netice itibariyle ezeli mukadderâtı nefyetmesini istilzam etmişti. Tâbiinden olan bu *Ma'bed*'in zamanındaki sahabeden *İbn Ömer*, bu adamın kaderi nefyetmekte olduğunu işittiği zaman müteessir olarak kendisinden teberrî ile bu bâbda *Sahîh-i Müslim*'in başındaki birinci hadisi pederi *Ömer b. el-Hattâb*'dan rivayet eyledi.

Nefy-i kader edenlerin başında bulunanlardan bu *Ma'bed* ve *Dimeşkli Geylân*<sup>2</sup>, bu hususta gulâttan idiler. Bunlar, vukûa gelmeden evvel kulların fiillerini Cenâb-ı Hakk'ın bilmediğine kâildirler. Bunların muakiblerinden *Vâsıl b. Atâ* (ö. 131) ve bunun kayınbiraderi *Amr b. Ubeyd*, ezeli mukadderâtı küllî düsturlar halinde kabul ediyorlardı.

Bunlar; nusûsta vârid olan *hayır ve şerrin Allah'ın takdiriyle olması* keyfiyetini mevt ü hayat vesaire gibi kulların kudretlerinden hariç olan ef'âl-i ilâhiyyeye atfediyorlardı. Fakat bu küllî düsturların intibak ettiği cüz'îlerde yani kulların kendi kudretleriyle iktisap ettikleri hayır ve şerde takdîr-i ezeli bulunduğunu kabul etmiyorlardı.

*Şehristânî*'nin (Vâsiliyye, c. I, s. 29, 'İbn Hazm' kenarı) ikinci kaidesi hakkındaki sözleri bizim yazdığımız veçhile anlaşılacak lâzım geldiği gibi *Vâsıl*'ın kayınbiraderi ve arkadaşı *Amr b. Ubeyd*'in de kaderi, *Şehristânî*'den nakletmiş olduğumuz sûretle, yani küllî düsturlar halinde olarak kabul ettiği *Fahr-ı Râzî*'nin *Tefsîr-i kebîr*'inde (c. I, s. 269, Devlet Matbaası Basması) *Hatîb*'in *Târîh-i Bağdâd*'ından naklen îrâd etmiş olduğu şu hikâyeden anlaşılacaktır:

<sup>2</sup> *Zehabi*, *Mizân*'ında bu adam hakkında şöyle söylüyor: "İsmi *Geylân b. Ebî Geylân* olup *kader* hususunda katledilmiştir. *Dâll* ve *miskindir*. *Ya'kûb b. Uyejne* kendisinden hadis rivayet etmiştir. Belig kâtiplerden idi." *İbn Hacer*, *Zehabi*'nin *Mizân*'ı üzerine yazmış olduğu *Lisânü'l-Mizân*'ında bu adamın peygamberlik iddia edenlerden *Hâris*'e iman etmiş ve bilâhare *Kaderî* ve *zındık* olmuş olduğunu söylemektedir. Kendisinin pederi *Osman b. Affân*'ın kölesi idi. Halife *Hişâm b. Abdülmelik* zamanında katledilmiştir. Kendi mezhepdaşları tarafından yazılmış olan kitaplardan *el-Münyetü ve'l-Emel*, *Dekken*, *Haydarâbâd basması*, s. 15'te bu adam hakkında büyük sitayişler görülmektedir. Halife *Ömer b. Abdülaziz* ile bu *Geylân* arasında cebir ve ihtiyârâ ait cereyan eylemiş olan mühim bir münâzara için *Şâtîbî*'nin *el-İ'tisâm*'ına (c. I, s. 69) müracaat ediniz.

*Amr b. Ubeyd*'in yanına gelenlerden bir zat, Ebû Leheb hakkındaki âyet-i kerî-menin levh-i-mahfûzda olup olmadığını kendisinden sormuş ve *Amr b. Ubeyd* bu soru karşısında, bu âyetin levh-i mahfûzda mevcut olduğunu, fakat *Ebû Leheb*'in şahsına inhisar etmeyerek umumî bir halde bulunduğunu söylemiştir.

Gene bu tefsirin aynı sahifesinde aynı menbâdan yani *Hatîb'in Târîh-i Bağdâd*'ından naklen *Amr b. Ubeyd*'in, kendi mantığına muhalif olduğu için, efrâd-ı beşeriyeye ait olan mukadderât-ı ezeliyyeyi hâkî olan hadislere karşı serâpa itiraz kesilmiş olduğu görülmektedir. *Amr b. Ubeyd* bu hadisleri rivayet eden râvîlere derece derece itiraz ettiği gibi, hadisin sıhhati takdirinde Peygamberimize ve Cenâb-ı Hakk'a da mu'teriz ve muâriz kalacağını söylemiştir.

Kader hakkındaki bu fikrî hareket, yukarıda söylediğimiz veçhile, gerek *Basra*'da *Hasan Basrî*'nin etrafında zuhûr etmiş olsun ve gerek bazı müelliflerin dedikleri gibi, *Şam*'da Emevî halifelerinin saraylarında müstahdem olan *Yahya ed-Dımeşkî* vesaire gibi Hıristiyanların tesiriyle başlamış olsun, İslâm ruhuna aykırı olduğundan bunlarla muhaddisler arasında bu hususta çok hararetli mücadeleler vukû bulmakta idi. *İmam Mâlik*, *Geylân*'ı kendisiyle mücâleseden menetmiş ve meşhur fakîh *Ezvât*, bir münâzara neticesinde bunun katline fetva vermiş ve katli icrâ olunduktan sonra, âlimlerden *Reca' b. Hayve*, *Hişâm b. Abdülmelik*'e bunun katlinin 2000 kişinin katlinden efdal olduğunu yazmıştı. Bunun temsil etmekte olduğu *Kaderiyye* aleyhinde *Ebû Dâvûd*'un *İbn Ömer*'den tahrîc etmiş olduğu: "*Kaderiyye* bu ümmetin Mecûsileridir. Bunların hastalarını yoklamayın ve ölenlerinin cenazelerinde hazır olmayın"<sup>3</sup> mealindeki hadis ve gene *Ebû Dâvûd*'un kitabında bulunan şu: "Ehl-i kader ile bir mecliste oturmayın ve onlara söz açmayın"<sup>4</sup> mealindeki hadis ve daha bir çok hadisler vaz' olundu. *Kaderiyye*'den olanlar da bu hadisleri muhâsımlarının aleyhlerinde kullanarak, mezmûm olan *Kaderiyye*'nin kendileri olmayarak küllî ve cüz'î hayır ve şerri Cenâb-ı Hakk'a isnâd edenler olduklarını söylemeğe başladılar.<sup>5</sup>

Kaderin nefy ü isbâtı hakkında bu hararetli mücadeleler devam ediyorken, *Hasan Basrî*'nin talebesi meyânında bulunanlardan *Vâsıl b. Atâ*<sup>6</sup>, tarihen kendilerine

<sup>3</sup> القدريّة مجوس هذه الأمة إن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم

<sup>4</sup> لا تجالسوا أهل القدر ولا تتأخروهم

<sup>5</sup> *İbn Teymiyye*'nin *Kitâbü'l-akl ve'n-naql* (*Minhâcü's-sünne* kenarı, c. I, s. 35)'de dediği gibi, muhakkikler *Kaderiyye* ismini *kader* telâkkisinde İslâm'ın ruhundan ayrı düşmüş olan her mezhep erbabına itlâk etmektedirler. Bunlar, bu ismi, kullanı kendi fiil ve iradelerinde tamamıyla hür telâkki ile kaderi nefyedenlere verdikleri gibi; bunun zıddı olarak kullanı fiillerinde tamamıyla muztar ve mecbur addeden *Cebriyye-i mahzaya* da vermektedirler. Nitekim *İmam Ebû Bekir el-Hallâl*, *Kitâbü's-sünne*'sinde الرد على القدريّة unvanıyla açmış olduğu bâbda, *Kaderiyye* kelimesiyle *Cebriyye*'yi kast etmiştir.

<sup>6</sup> Muhalif ve muvafık müellifler tarafından edebî kudreti takdir ve teslim olunan bu zat iyi telâffuz edemediği (ra') harfini sözlerinde kullanmaktan ihtiraz ve tecânüp ettiği halde, söz söylemekteki kudret ve maharetinden dolayı kendisinin bu harfi kullanmaktaki çekingenliğinin farkına asla varılmazdı. Bu zatın bu husustaki muvaffakiyeti, bir mesel-i sâir hükmünü almış ve Arapça şiirlerde bir nükte mevzuu olmuştur. Bu, büyük bir edip olan *Vâsıl*, aynı zamanda büyük bir zâhid idi. Vefatında hakkında söylenmiş olan mersiyelerin birindeki şu:

ولا عرف الثوب الذي هو قاطعهم ولا مى ديناراً ولا مى درهم

[Müddet-i hayatında paraya el sümemiş ve üzerine giyindiği kumaşın ne cins kumaş olduğuna asla dikkat etmemiş idi] beytinde hiçbir mübalâğa olmadığı temin olunmaktadır. *Mu'tezile*'nin birinci şahsiyeti olan *Vâsıl*, İslâm memleketlerinin her tarafına mezhebini neşr için talebesinden muhtelif kimseleri göndermiş ve bu hususta da büyük faaliyet ve muvaffakiyetler göstermişti. *Horasan*'a göndermiş olduğu *Hafs b. Sâlim*, *Tirmiz*'de *Cehmiyye*'nin reisi olan *Cehim b. Safvân* ile münazara ederek muvakkat bir zaman için *Cehim*'i kendi mezhebine imaleye muvaffak olmuştu. *Mağrib*, *Yemen*, *el-Cezire*, *Kûfe* ve sair mahallere gönderdiği talebesi içinde, *Mağrib*'e göndermiş olduğu *Abdullah b. Hâris*'e pek çok kimseler tebâiyet etmiş ve arkadaşları içinde en çok muvaffakiyet kazanan bu *Abdullah* olmuştu. *Câhiz*, *el-Beyân ve't-tebyîn* nâmındaki kitabının baş tarafında ve *Müherred*, *el-Kâmil*'inde *Vâsıl*'in edebî

tekaddüm eden *Havâric*'in mürtebib-i kebîreyi tekfir etmelerine mukabil bunların kâfir olmadıklarını ve aynı zamanda mü'min dahi olmadıklarını söyledi ki, o vakte kadar ulemâ-i tâbiîn başta olmak üzere, umumiyetle ehl-i İslâm tarafından – *Havâric*'den mâadâ – mürtebib-i kebîre olanların mü'min oldukları kabul edilmekte idi. Bunun üzerine *Hasan Basrî*'nin dersinden ayrılmış olan *Vâsıl b. Atâ*, arkadaşı mezkûr *Amr b. Ubeyd* ile *Basra* mescidinin diğer bir mahallinde ahz-i mevkî ettiler.

*Mu'tezile ismi nereden geliyor*: Bu ismin nereden geldiği hakkında, muhalif ve muvafıkların muhtelif sözleri vardır. *Vâsıl b. Atâ*'nın *Hasan Basrî*'nin dersinden ayrılarak, refiki *Amr* ile, mürtebib-i kebîre olanların küfür ile iman arasında mutavassıt bir vaziyette kalıp, mutlak sûrette ne mü'min ve ne kâfir olmadıklarını söylemeleri üzerine; *Hasan Basrî*'nin bunlar hakkında umumiyetle Ehl-i İslâm'ın kavillerinden ayrılmış olmalarını ifade ile *قول الأمة قد اعتزلا قول المعتزلة* demiş olması, bunların *معتزلة* nâmıyla yâd edilmelerine sebep olmuştur. Bunların bu isimle yâd olunmalarının sebebini kendilerinden öğrenmek istersek şöyle görüyoruz: *Meryem sûresi*'nin 48'inci âyeti olan şu: *وَأَعْتَبْكُمْ وَمَا تَدْعُونَ* [Ben sizden ve *Cenâb-ı Hak'tan gayri taptığınız şeylerden ayrılıyorum.*] âyet-i kerîme müfâdı mûcibince, kendilerine muhalif olanların hakikî tevhid ashâbı olmadıklarını göstermek için, kendilerine *Mu'tezile* ismini vermişlerdir ve bu ismi aynı zamanda *Süfyan-ı Sevrî*'den mervî olan *الفئة المعتزلة وأتقأها فرقة أبرها وسبعين فرقة أبرها* [Ümmetim yakında yetmiş ve daha ziyade fırkalara ayrılacaktır ki bu fırkaların en takiy ve en sâlihini *mu'tezil* olan fırka teşkil edecektir.] hadisinden iktibas eylemişlerdir.

Ahiren *Dimeşk*'ta basılmış olan *İbn Asâkir*'in *Tebyînü kizbi'l-müşteri*'sinin baş tarafındaki nâşirin mukaddimesinden *Ebu'l-Hüseyn et-Tarîfî*'nin *رد أهل الأهواء والبدع* nâmındaki eserinden naklen görüyoruz ki, bunlar *İmam Hasan*'in *Muâviye*'ye biat etmesi üzerine, gerek *İmam Hasan* ve gerek *Muâviye*'den ayrılmaları münasebetiyle kendilerine *Mu'tezile* nâmını vermişlerdir. *Mu'tezile*'nin bu ismi *(وَإِنْ لَمْ تُؤْمِنُوا لِي فَاَعْتَبِلُون)* âyet-i kerîmesinden almış olmaları rivayeti dahi vardır ki, bu rivayet hakkında *Fahr-i Râzî*'nin *Mu'tezile*'den biriyle vâki olan münazarası, *Fahrî Râzî*'nin tefsirinde (c. 7, s. 470) mevcuttur.

*Hitat-ı Makrizî*'de (c. 11, s. 476) görüldüğü veçhile, Yahudilerin ayrılmış olduğu fırkalardan *Feruşim* nâmında bir fırka vardı ki, bu *Feruşim* kelimesinin manası, *Makrizî*'nin bildirdiğine göre *Mu'tezile* demektir. Hakikaten bu *Pharisees* kelimesi *separated* manasına gelmektedir ki, bu da *Mu'tezile* kelimesine intibak eder. Bu *Parisees* kelimesinin izahında İngilizce ansiklopedide, bunların yani Yahudilerin *Mu'tezile* nâmındaki fırkalarının, "*kadere ait sözler söylemiş ve de umumiyetle fiilleri Cenâb-ı Hak'ın yaratmış olduğunu kabul etmemiş*" olduklarını; bazı müelliflerin rivayet eylediğine dahi bakılacak olursa İslâm'daki *Mu'tezile*'nin de aynı fikr ü itikatta bulunmalarından dolayı Yahudilikten ihtida edenler tarafından kendilerine aynı isim verilmiş olduğu kabul olunabilir ki, bu mütalâyayı ilk defa dermeyân etmiş olan zat *Mısır Dâru'l-fünûn*'u müderrislerinden aziz arkadaşımız *Ahmed Emîn Bey*'dir.

→

kudreti hakkında pek kıymetdâr malûmat vermişlerdir. Zamanında *Şîa*'nın gulâtı ve *Havâric* ve *Mürcie* gibi İslâm mezheplerinin *Kelâm*'ına kendisinden daha ziyade vâkîf kimse olmadığı gibi, *Mani* mezhebi hakkındaki malûmatına da kimse yetişemezdi. Münazara esnasında en kat'î delilleri ihzar ve iraddaki sūr'at ile hasımı ilzâm etmekteki mahâreti de ayrıca zikre şayandır. Bu zat ilim ve zühd ü takvası ve edebî kudreti ve talâkat ve belâğatıyla ve akl ü zekâ faaliyetleriyle bir mezhep reisine lâzım olan bütün evsafı haizdi.

<sup>7</sup> Duhân (44), 21: "Eğer bana inanmadınızsa bari ben(im yolum)dan çekilin." (Hazırlayan)

Mu'tezile'den birçokları bu ismi kabul etmiyor ve kendilerine أهل العدل والتوحيد diyorlardı ki, Mu'tezile'nin Kaderiyye ile kesb-i ittisal eden ve tarih itibariyle diğer müddeâlarına tekaddüm eyleyen bu *adl*, nefy-i kader; ve *tevhid* dahi nefy-i sıfât demekti. Mecmuamızın ikinci sayısında intişar etmiş olan "Mu'tezile ve Husûn Kubuh"<sup>8</sup> nâmındaki makalemizde şöyle yazmış idik:

Gerçi bunlar selefleri olan Kaderiyye müddeâsını aynen müdâfaa ile akıl ve mantığa sarılarak mukadderât-ı ezeliyye müvâcehesinde beşerin serbesti-i harekâtını kabul edemeyip nefy-i kader etmiş olmalarıyla, Ehl-i Sünnet nazaran nâhoş görünmüşler ise de, hiçbir vakit evâmîr-i dîniyyeyi ihmal etmemişlerdir. Bunların evâmîr-i dîniyyeyi ihmal etmemekle beraber akli da ihmal etmemiş olmaları, dînî ma'rifet menba'larına selef tarafından ictinâb edilen bu kıymetdâr unsuru ilâve etmelerini îcâb etmiştir ki, bugün *Kelâm* denilen felsefe-i dîniyyenin mebdaini bu nokta teşkil etmiş ve bu ilmin ilk mümessilleri bunlar olmuşlardır. Bunların felsefesindeki en mütebâriz nokta-i nazarlardan biri, tevhid esasına müstenid ulûhiyet mefhûmunun kendilerine göre iğlâktan kurtarılmasıdır ki, bu da biri adalet-i ilâhiyyeye olan imana zarar veren bilumûm fikirlerin Allah mefhûmundan uzaklaştırılması gibi *ahîlâki*; diğeri de Cenâb-ı Hakk'ın vahdet-i mutlakasını, tağayyür nâ-pezîrlîğini ihlâ eden her sıfatı, ulûhiyyet fikrinden ayırmak sûretiyle *mâba'det-tabîi* iki istikamette tecelli eder.

Adalet-i ilâhiyye lehine olarak kaderi ve tevhid-i ilâhî nâmına sıfât-ı ezeliyyeyi nefyederler ki, Mu'tezile'nin Kaderiyye ile kesb-i ittisâl eden nefy-i kader müddeâları tarih sırasıyla sâir mesâile tekaddüm eder. Bunlar adalet-i ilâhiyye lehine nefy-i kader ve tevhid-i ilâhî nâmına nefy-i sıfât ettiklerinden kendilerine أهل العدل والتوحيد dedikleri gibi, mezheplerine mahsus akâid kitaplarını dahi bu nikât-ı esâsiyyeye göre أبواب التوحيد ve أبواب العدل diye iki zümreye ayırırlar.

Vech-i tesmiye ne olursa olsun, *Basra*'da zuhûr etmiş olduğu kat'î olan i'tizâl mezhebi, *Irak*'ta sür'atle ilerlemiş ve Emevîlerin son halifelerinden *Yezîd b. Velîd* ve *Mervân b. Muhammed* bu mezhebi kabul etmiş idiler. Emevîlerin inkırazı ile Abbâsîler zuhûr edince, *Dimeşk*'a halef olan *Bağdat*'ta, halifelerin etrafında hâiz-i nüfûz İrânî, Yunânî ve Süryânî müneccim ve tabipler görünmeğe başladılar. *Bağdad*'ı bina ile Abbâsî devletini esaslandırmış olan *Mansûr*, fakihlerden sayıldığı halde *tencim*'e büyük ehemmiyet verir ve müneccimlerin reylerini almadan hiçbir harekette bulunmazdı. Mecûsî iken *Mansûr*'un delâletiyle ihtida etmiş olan müneccim *Nevbahî*, daima bu halifenin yanında bulunuyordu. Bu halife, hilâfetinin son yıllarında dûçâr olduğu mide rahatsızlığını tedavi için Süryânîlerden *Corcis*'ı Cündisabur'dan sarayına celbetmişti. *Corcis* Yunanca'dan bu halife nâmına bir çok tıp kitapları terceme etmişti. *Mansûr*'a halef olan *Mehdî* ve *Hâdî* zamanlarında *İbnü'l-Mukaffa*' vesaire tarafından Fârisî'den terceme edilen kitaplar vasıtasıyla *Mani* mezhebi sür'atle meydan almağa başladı. Bu makalemizin baş tarafında söylediğimiz veçhile, *Mani* mezhebi esasen Emevîler zamanında tanınmağa başlamış ve *Eğânî*'den nakletmiş olduğumuz gayet mühim bir vesikaya nazaran, halife ikinci Velîd'in kendisi bu mezhebi kabul etmişti.

*Mürücü'z-zehab*'te (c. 2, s. 401, Mısır basması) görüldüğü veçhile *Mehdî*, bahs ü cidâl erbabından olan mütekellimlere kitaplar yazdırarak efkâr ve itikada ârız olan şüpheleri izale ettirmeğe mecburiyet hissetti. *İmam Buhârî*'nin *Kitâb Halkı Afe'al el-İbad* s. 21, *Dehli* basmasında görüldüğü veçhile, *Şemgale* nâmında zenâdika rüesâsından biri

<sup>8</sup> Adı geçen makale için bkz.: "Mu'tezile ve Husûn-Kubuh", *Marife*, yıl.1, sayı.1, s. 259-270. (Hazırlayan)

*Mehdî*'nin huzuruna getirilmiş ve *Mehdî* buna Müslimlerden kendisine tâbi olanların kimler olduklarını söylemesini emretmesi üzerine, Şemgale bunların sayılmakla bitmeyeceklerini söylemişti. *Eğânî*'de (c. 3, s. 142, Bulak basması) görüldüğü veçhile *Mehdî* zamanında zenâdika yani *Manî* mezhebine girmiş olanlar hakkında takibata nezaret etmek üzere صاحب الزنادقة nâmıyla bir memuriyet ihdas edilmişti. Bunlardan sonra hilâfet makamını işgal eden *Hârûn* zamanında da İrânî, Hindî ve Süryânî âlimler ve tabiplerin *Bağdad*'a getirmiş oldukları malûmat ile *tıp*, *nücûm* ve *el-kimyaya* dair inkişâfât devam etmekte idi. Nihayet bunun oğlu *Me'mûn* zamanında kesb-i resmiyet eden terceme devri başlamıştı. Hicretin ikinci karnı evâilinde Yahudi ve Hıristiyan ve Mecûsîlerden İslâm dinini kabul etmiş olanların, bu dine olan sû-i tesirleri görünmeğe başladı. Bunların yalnız şehadet kelimesini telâffuz etmiş olmaları, dimağlarını doldurmuş olan eski itikatlarını bittabî bir hamlede dışarı atmış olmadı. Bunlar kendileri ile beraber İslâm dinine getirmiş oldukları Yunan felsefe ve mantığının etrafındaki bir çok meselelerle İslâm dininin sâfiyet ve güzelliği ile mümtaz olan itikadını iğlâk etmeğe başladılar. İslâm dininin maruz kaldığı bu sû-i tesir yalnız bu yeni mühtediler tarafından îkâ' edilmiyordu. Aynı zamanda ehl-i İslâm tarafından fethedilen muhtelif mahallerin yerli ahâlisinden kendi din ve mezhepleri üzerinde kalmış olanlar dahi İslâm'ın saffetine halel getirmekte idiler ki, bunların içinde yukarıda söylediğimiz veçhile Abbâsî halifelerinin saraylarında mühim mevkiler işgal edenler dahi olmuştu.

Şunların ve bunların tesiriyle *kader* meselesi ortaya çıktığı gibi, İslâm dinine tekaddüm eden dinlerde mevcut olan Allah'ın sıfatları ve Allah'ın kelâmının mahlûk olup olmaması gibi bir takım meseleler dahi meydan aldı. Bu muhtelif itikat ve efkâr erbabının İslâm muhîtime saçtıkları bu müddeâları, İslâm nokta-i nazarından red için cedelî bir menhece ihtiyaç hasıl oldu ki, *Kelâm* ismini alan bu menheci İslâm'da ilk defa açmak şerefi *Mu'tezile*'ye aittir. Muhâsımlarının karşılıklarına aynı silâhlarla çıkanlar bunlar olmuşlardır.

İlmî usûl dahilinde mücadele ile Allah Teâlâ'nın vücûdunu inkâr edenlerin ve cebri isbât eyleyenlerin hücumlarını defetmişlerdir. Hıristiyan ve Mecûsîler tarafından îkâ' edilen şüpheleri dahi izale eylemişlerdir.

*Mu'tezile*'nin birinci şahsiyeti olan *Vâsıl b. Atâ*'nın terceme-i hâlinde yukarıda söylemiş olduğumuz veçhile, bu zat Maniliğin bütün müddeâlarını biliyor ve reddediyordu. Bunun, Maniliği red için yazmış olduğu الرد علي المانوية nâmındaki eseri, isminden anlaşılacağı veçhile Maniliğe ait bin meseleyi ve bunların red ve cerhlerini ihtiva ediyordu.

*Mu'tezile* mezhebinin bihakkın müessisleri olan bu *Vâsıl b. Atâ* ve arkadaşı *Amr b. Ubeyd*'in muakiblerinden olup Abbâsîlerin birinci halifeleri *Abdullah el-Seffâh*'ın zamanında, hicrî 135'te doğmuş olan ve i'tizâl mezhebini *Vâsıl*'ın talebesinden *Osman et-Tavîl*'den alan *Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf*<sup>9</sup> ve tilmizi *İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm*'ı,<sup>10</sup> Abbâsî-

<sup>9</sup> Köprülü Kütüphanesi'nde 1175 numaralı *el-Muntazam*'da hicrî 235 senesi vefeyâtında *Ebü'l-Hüzeyl*'in pek mufassal terceme-i hâli vardır.

<sup>10</sup> *Nazzâm*'ın yazdığı kitaplarda vuzûh bulunmadığı hakkında *Câhiz*'in *Kitâbü'l-hayavân*, c. 2. s. 45'ine bakınız. Ve gene bu zatın pek doğru sözlü ve doğru özlülüğü hakkında aynı kitaba (c. 2. s. 83) ve pek ağır başlılığı hakkında gene bu kitaba (c. 2, s. 136) ve sır saklamak hususundaki za'fını öğrenmek için de bu kitabın c. 5, s. 61'ine bakınız. *Câhiz*'in bu kitabında, *Nazzâm* hakkındaki şu fikri dikkate şayandır: "Ben derim ki eğer *Kelâm* ilmiyle iştiğal edenler olmayaydı, her dinin avâmî helâke dûçar olurlardı. *Mu'tezile* olmayaydı her mezhebin avâmî helâka dûçar olurlardı ve eğer *İbrâhim en-Nazzâm* ve arkadaşları olmaya idiler *Mu'tezile*'nin avâmî helâke dûçar olurlardı. Çünkü bu zat onlara yollar gösterdi ve muğlâk meseleleri kolaylaştırdı ve uzun mebhâsleri ihtisar eyledi. (c. 4, s.

ler içinde felsefî temayülâtıyla mümtaz olan *Me'mûn* kendisine takrîb etmiş ve dinî mesâilde akla bir mevki veren ve aklın suallerini ihmal etmeyen bu âlimleri Arapça'ya terceme ettirdiği felsefe ve mantık kitaplarından bol bol istifade ettiriyordu. İlk defa bunlar tarafından Yunan felsefesiyle kelâm mezcedilmeğe başlanmıştı. *Me'mûn* bu zatların ve *Sümâme b. Eşres* ve *Bişr el-Merisî* gibi diğer kimselerin tesirleriyle ve belki daha doğrusu kendisinin mizacına tevafuk etmekle, Abbâsîlerden *Mu'tezile* mezhebine sülûk eden halifelerin birincisi oldu.

*Mu'tezile*'nin İslâm itikâdiyatını muhtelif muhâsımlara karşı müdafaada hizmetleri sebkemekle beraber birçok ehl-i İslâm nazarında bunlar nâhoş görünmekte idiler. Çünkü bunların muhaddislere birçok noktalarda muhalif kalmaları, aleyhlerinde muhaddislerin şiddetli hücumlarını celbetmişti. Bununla beraber bunların nefy-i kader ve nefy-i sîfât eylemeleri ve İslâm'ın güzel ve sade olan akidesini derin bir felsefe çukuruna düşürmüş olmaları ve kendi efkâr-ı mezhebiyyelerini te'yîd için yalnız delil îrâdını kâfi görmeyerek *Me'mûn* ve *Mu'tasım* zamanlarında halkı kendi mezheplerini kabule kılıç kuvvetiyle mecbur tutmaları, ehl-i İslâm nazarında nâhoş görünmeleri için ayrı sebepler teşkil ediyordu.

*Mu'tezile*'nin birinci fırkasını teşkil eden ve *Vâsıl b. Atâ*'ya nisbetle *Vâsılıyye* nâmıyla yâd edilen fırka *nefy-i kader* ve *nefy-i sîfât* ve *مترلة بين المتزلتين* esaslarıyla bir de *Cemel* ve *Sıffîn* vak'alarında bulunanlar haklarında verilecek hüküm üzerinde deveran ediyordu.

Nefy-i kader; tarihen *Mu'tezile*'ye tekaddüm eden ve de *Mu'tezile* içinde eriyen *Kaderiyye*'den devren *Mu'tezile*'ye geçmiş olan bir itikad idi ki, bu da kendi mütalâalarına göre Cenâb-ı Hakk'ı zulümden tenzih ile adl-i ilâhîyi ispata mâtuf idi.

Bunlar beşerde gayrı mahdud bir serbesti-i irade kabul ediyorlar ve her istediğini yapmak ve her istemediğini yapmamak insanın elinde olduğunu söylüyorlar idi ki, bu da bunlarca takdîr-i ezeli'nin nefyine vâbeste idi. Çünkü takdîr-i ezeli olduğu takdirde beşerin iradesi hür addedilmezdi ve hür olmayan bir irade sahibini mes'ul etmekle Cenâb-ı Hakk adaletsizlik etmiş olurdu. Umumiyetle *Mu'tezile*'nin beş asıllarından biri olan *adl* bu sûretle tekarrür etmiş ve *Vâsıl b. Atâ* en çok bu esası te'sis ile uğraşmıştı.

*Vâsıl*'ın ikinci esası olan ve de umumiyetle *Mu'tezile*'nin beş asıllarından biri bulunan *tevhiidi* teşkil eden nefy-i sîfât dahi nefy-i kader gibi *Mu'tezile*'nin hariçten aldığı bir itikattır.<sup>11</sup>

Malûmdur ki *Aristo* ve etbâi Cenâb-ı Hakk'a *âkil* ve *cevher* itlak ederler ve bunun yalnız kendi nefsinin bildiği ve hiçbir fiil ve iradesi olmadığını kabul eylerdi. *Mebde-i evvel* ve *illet-i ulâ* dedikleri bu mebde-i vâcib felsefî bir müntehâ olup devr ü teselsülün butlânı neticesinde vücûdu kabul edilmiş olan kuru ve renksiz bir mebde ve illettir. (Bunlara göre bu mebde-i vâcibin yalnız sîfât-ı selbiyye ve izâfiyyeyle ittisâfı caiz görüldü ki, bunlar dahi neticeten nefy-i sîfât demektir.)

Gazâlî, *Aristo* felsefesini cerhetmek üzere yazmış olduğu *Tehâfüt* nâmındaki eserinin medhali olan *Makâsıd* nâmındaki kitabının ikinci makâlesinde söylediği veçhile, bunlarca "Vâcibü'l-vücûdun vücûdu, mahiyetinden başka değildir. Yani *niyyet*'i ile

→

69) Bu zat üstadı *Ebü'l-Hüzeyl*'e mübâhaselerde ekseriya galebe ederdi. 221'de 36 yaşında iken füc'eten vefat etmiştir. *Mevâkıf*'in nihayetinde, İslâm mezheplerine ait olan kısımda bu zat için "Kaderiyye'nin şeytanlarından idi" denilmektedir.

<sup>11</sup> *Nehcü'l-Belâğa*'nın ilk hutbesinde: *وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه* diye *Mu'tezile*'nin kâil olduğu veçhile Cenâb-ı Hakk'a karşı kemâl-i ihlâsın nefy-i sîfât ile husûl bulacağı beyan edilmektedir.

mahiyeti birdir ve bunun teaddüdü caiz olmadığı gibi zatı üzerine sıfatı olmak da caiz değildir.”

Yunanlılardan müteessir olan Harranîler –Arapça’daki nisbet kaideleri haricinde olarak Sâbie’nin merkezi olan Harran nâmındaki şehre nisbettir– dahi; *Fihrist*, s. 318’de görüldüğü veçhile, “malûlâtta hiçbir şeyin sıfatı Hak Teâlâ’ya lâhik olamaz” derlerdi.

İslâm’da en evvel nefy-i sıfât etmiş olan şahsiyet olduğu müellifler tarafından müttefikan bildirilen *Ca’d b. Dirhem*’in<sup>12</sup> dahi Harran ehâlisinden olması nazar-ı dikkate alınır, bunun bu fikri Harranîler’den almış olduğu kabul olunur ki Harranîler’in dahi bu hususta Yunanlılardan müteessir olduklarında şüphe yoktur.

Böyle uzun bir mazisi olan nefy-i sıfât dahi *Vâsıl* tarafından kabul edilmiş ve umumiyetle *Mu’tezile*’nin asıllarından birini teşkil eden *tevhide* esas olmuştur.

*Mu’tezile*’nin beş aslı kaidelerinin üçüncüsü olan ve de bizzat *Vâsıl*’ın kendi fikrinden doğan *menzile beyne’l-menzileteyn*, mürtekib-i kebîrenin küfr ü iman menzileleri arasında mutavassit bir menzilede kalması demektir. *Vâsıl*’ın takririne göre, iman bir çok hayırlı hasletlerden mürekkep idi ki, bunların tamamı kendisinde bulunan kimseye mü’min denilir. Fâsıkta ise, bu hayırlı hasletlerin tamamı bulunmadığından kendisine mü’min denilmez. Lâkin bunda imanı teşkil eden hayırlı hasletlerin tamamı bulunmuyorsa da, şehadet vesaire gibi hayırlı hasletlerin bazıları bulunmaktan olduğundan kendisine kâfir dahi denilmez. Binaenaleyh mü’min olmadığı gibi kâfir dahi olmadığından, küfürle iman arasında mutavassit bir vaziyette kalmış olur. Fâsıkta kâfir veya mü’min ismini vermeyi ve de ind-i ilâhî’de fâsığın kâfir veya mü’min olduğuna şehadet etmeyi, Allah’ın hikmetine karşı bir tecavüz addederlerdi.

*Vâsıl*’a göre *menzile beyne’l-menzileteyn*’de kalan fâsık, tevbe etmeden ölecek olursa müebbeden cehennemde kalır ki, bundan da umumiyetle *Mu’tezile*’nin beş asıllarından dördüncüsü olan *infâz-ı va’id* alınmıştır. *Vâsıl*’a ve umumiyetle *Mu’tezile*’ye göre, Kur’an’ın umûmâtıyla sabit olan yalnız va’id-i âm nazar-ı itibara alınmış olmakla, bunların infaz olunmamasıyla Allah Teâlâ’nın sıdkı arasında münâfât husûle geleceğini söylemektedirler.

*Mu’tezile*’nin beşinci aslı kaideleri de<sup>13</sup> *el-emr bi’l-ma’rûf ve’n-nehî ‘ani’l-münkerdir* ki bununla da Allah Teâlâ’ya ve Resûlüne tâat kastetmişlerdir.

Bunlar, *Hasan Basrî* gibi sahabe hakkında sükûtlarını muhafaza etmemiş ve sahabenin yekdiğerlerini tahtie etmelerini sened ittihaz ederek, bunları tenkit etmiş ve hareketleri hakkında hükümler vermişlerdir.

Bu hususta *Amr b. Ubeyd*’den bir çok sözler mervî bulunmaktadır. *Ebû Hüreyre*’yi ta’n ile hakkında fena sözler söylemiş olan bu zat *Amr b. As* ve *Muâviye*’ye hainlik isnad ile bunların ganimet mallarından hırsızlıkta bulunmuş olduklarını söylemiştir.

*Mu’tezile*’nin ilk ve mühim şahsiyetlerini teşkil eden *Vâsıl* ve arkadaşı *Amr, Ali b. Ebî Tâlib*’in de Sıffîn ve *Cemel* muharebelerindeki vaziyetini teşhir etmiş ve kendisinden

<sup>12</sup> Son Emevî halifesi *Mervân el-Cezîre* valiliği esnasında bu zattan okumuş ve efkârını kabul etmiş olduğundan kendisine *Mervân-ı Himâr* denildiği gibi aynı zamanda *Mervân-ı Ca’d* dahi denilirdi.

<sup>13</sup> İmâmîler dahi *Mu’tezile*’yi takliden *tevhid* ve *adl*’i aynı mülâhazalarla usûl-i dîniyyeden addetmişler ve bunlara *nübüvvet* ve *imâmeti* ilâve etmişlerdir.



evvelki halifelere hürmet eden bu zatlar<sup>14</sup>, *Ali b. Ebî Tâlib* ve muhâsımları hakkında iki muhtelif hüküm vermişlerdir:

*Vâsıl'a* göre *Mütelâineyn'*de olduğu gibi, tayin edilmeksizin her iki taraftan biri fâsıktır. *Vâsıl* diyor idi ki: "Hiçbir kıymeti olmayan bir demet ot için *Cemel* vak'asında bulunanlardan *Ali b. Ebî Tâlib* ve muhâsımlarından meselâ *Talha* şahadet edecek olurlarsa, tayin edilmeksizin bu iki kimseden biri fâsık olduğundan, bunların şahadetlerini reddederim."

*Amr* ise, bu iki tarafın ikisini de tefsik etmiştir: Binâenaleyh *Vâsıl'a* göre, şahitlerin her ikisi de aynı taraftan oldukları takdirde şahadetin reddolunmaması lâzım geldiği halde, *Amr'e* göre bu takdirde de şahadetlerin reddolunması îcâb etmektedir.

*Vâsılıyye'*den sonra *Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'*ın *Hüzeilyye* nâmıyla yâd edilen fırkası ehemmiyet kesbetmiştir. Bu zat Cenâb-ı Hakk'ın sıfatı, iradesi ve kelâmı vesaire gibi meseleler üzerinde uğraşmıştır.

Bunun tilmizi olan *Nazzâm, cüz'ü lâ yetecezzâyı* nefyile *tafre'*ye kâil olmuştur ki, bu *tafre* ve *Ebü Hâşim'*in isbata uğraşdığı *hâl* ve *Eş'arî'*nin kabul etmiş olduğu *kisb, Kelâm* ilminde îrad edilmiş olan muhallerden addedilmektedir. Bu zat, Kur'ân-ı Kerîm'in i'câz meselesinde de mevzû-ı bahs eylemiştir ki, buna ve bundan başka bir çok *Mu'tezile'*den olanlara göre Kur'ân-ı Kerîm'deki i'câz; tanzîrine imkân olmakla beraber tanzîri kimse için müyesser olmamış olmasındadır. Bu da üstadı gibi istidlâl tarîkiyle Allah Teâlâ'yı bilmeyi vâcib addeder ve bunlarda vücûb fikri *الله وجوب علي* ve *el-Aslah* kanunu görülür ki bilâhare bu vücûb fikrinden husûn-kubuh meseleleri zuhûr etmişti. [Bunlar için mecmuamızın ikinci sayısındaki "Mu'tezile ve Hüsn ü Kubuh", nâmındaki makalemize müracaat buyrula.<sup>15</sup>]

Bunlardan sonra *Ebü Ali el-Cübbâi'*nin hocası olan *Ebü Ya'kûb eş-Şehhâm* ve meşhur *Câhız* ve bunu müteakip *Ebü Ali el-Cübbâi* ve oğlu *Ebü Hâşim* şöhret kesbetmiş ve bir çok meseleler ile uğraşmışlardı. Emevîler zamanında *Basra'*da zuhûr etmiş olan *Mu'tezile* mezhebi, bu şehirden zikrolunan rüesânın mesâisiyle devam eylemekte iken, bunlar *Bağdat'*ta diğer bir mektep teşkil eylediklerinden, Abbâsîler devrinde *Mu'tezile* mezhebi *Basra Mu'tezilesi* ve *Bağdat Mu'tezilesi* nâmlarıyla ikiye ayrılmışlardı ki, bu iki mektebin bir çok meselelerde ihtilâf-ı nazarları vardır.

Bu ihtilâfın bazıları şunlardır:

1— *Basralılar* kıyası kabul ederler. *Bağdatlılar* kabul etmezler.

2— *Basralılar* Allah'ın iradesini kendisinin ne aynı ve ne gayrı olmayan bir hareket addederler. Allah'ın iradesinin hareket olduğunu kabul eden *Bağdatlılar* bu hareketi Allah'ın gayrı addederler.

3— *Basralılar* her müteahidi müsîb addederler. *Bağdatlılar* etmezler.

4— *Basralılar* Cenâb-ı Hakk'ın müdrik değil iken bilâhare müdrik olduğunu söylerler. *Bağdatlılar* idraki kabul etmeyerek, Cenâb-ı Hakk'ın fâil değil iken bilâhare fâil olduğunu kabul ederler.

<sup>14</sup> *Mu'tezile* Ebû Bekr es-Siddîk'in ve bunu takip eden diğer halifelerin hilâfetlerini sahih görürler ve de Peygamberimizden sonra hilâfet makamını işgal edecek olan zatın Peygamberimiz tarafından tayin olduğuna dair bir iddia serdetmezler. Yalnız Nevbahtî'nin devlet matbaasında basılmakta olan kitabında (s. 8) söylediği veçhile *Mu'tezile'*den bazıları seleflerinden ayrılarak Peygamberimizin kendilerinden sonra hilâfet makamını işgal edecek zatın —her ne kadar ismini ve nesebini tasrih etmemiş ise de — sıfatını tarif etmiş olduğunu iddia etmişlerdir.

<sup>15</sup> Bkz. "Mu'tezile ve Husûn-Kubuh", *Marife*, yıl: 1, sayı: 1, s. 259-270. (Hazırlayan)

5— *Basralılar Aslah* kanununu ahirete hasrettikleri halde, *Bağdatlılar* bu kanunun dünya ve ahirette kullar hakkında cârî olduğunu söylerlerdi.

6— *Basralılar* cisimlerin ekvândan başka arazlardan hali olacaklarını kabul ederlerdi. *Bağdatlılar* ise *ekvân* yerinde *elvânı* kabul ederlerdi.

7— *Basralıların* kudemâsı indinde *Ebû Bekir*, *Ali*'den efdaldır. *Bağdatlılarca* *Ali*, efdaldır.

*Bağdat Mu'tezilesinin* reisi olan *Bişr b. Mu'temir*, *Mu'tezile*'nin efâdılından mâdüt idi. Bunun, aklın sitayîşi hakkındaki kasidesi meşhurdur. *Me'mûn* ve bunu takip eden *Mu'tasım* ve *Vâsık* devirlerinde *Bağdat Mu'tezilesini* temsil eden *Sümâme b. Eşres* dahi bunların rüesâsından idi. *Mürdâr* ve *Ca'ferler* ve *Hayyât* ve *Kâ'bî* bunların meşhur simalarındandır.

*Mu'tezile* böyle *Basra Mu'tezilesi* ve *Bağdat Mu'tezilesi* nâmlarıyla yâd edildikleri gibi, bu iki mektebin muhtelif meselelerdeki nokta-i nazarlarını tetkik ve muhakeme etmiş olan *Ebu'l-Hüseyn el-Basrî*'ye<sup>16</sup> nisbetle *Hüseyniyye* ve mütebâkî umûm *Mu'tezile* şeyhlerine nisbetle *Meşâyihîyye* nâmlarıyla da iki şubeye ayrılırlar.

Cehmiyye:

"Cehmiyye'nin en esâsî davaları, Allah'ın sıfatları olduğunu nefyetmektir."

(*Minhâcü's-sünne*, c. I, s. 166)

*Vâsıl b. Atâ* ve *Amr b. Ubeyd*, *Kaderiyye*'nin müddeâsı olan *nefy-i kadere* İslâm itikâdiyyâtı sahasında esaslı bir mevki temin etmekle uğraşmaktalar iken, *Tirmiz* veya *Merv*'de *Cehm b. Safvân*<sup>17</sup> tarafından bunu tamamıyla aksi olan bir müddeâ ortaya sürülmüştü.<sup>18</sup>

*Cehm* ru'yetullahı dahi inkâr etmiştir. Yapılan fiil ve hareketin bir icap neticesi olduğunu ve insanda hiçbir kudret ve ihtiyâr bulunmadığını iddia ediyordu. İnsanlardan sudûr eden her fiil ve hareketi, taşın düşmesi, suyun akması ve rüzgârlı havalarda denizin dalgalanması gibi, cemâdâtta cârî olan tabiî neticelerinden addediyordu. *Mu'tezile*'nin, beşeri, fiil ve hareketinde tamamıyla serbest add ile herkesin istediğini yapmak ve istemeğini yapmamak elinde olduğunu söylemelerine mukabil; *Cehm* ta-

<sup>16</sup> Bu zat *Mu'tezile* esâtizesinin delillerini tedkik ile bunların bazılarını iptal, bazılarını tezyif eylemiştir ve asrındaki *Mu'tezile*'nin felsefî meslekleri iyice bilmediklerinden istifade ile sözlerini bunlara terviç ettirmiştir. Bunun, *Usûl-i fıkîh*'tan te'lif etmiş olduğu *el-Mu'temed* nâmındaki eserini *Fahr-i Râzî*, *el-Mahsûl*'üne me'haz ittihaz eylemiştir. تصفح الأدلة، شرح أصول الخمسة، غرر الأدلة، نâmındaki kitapları meşhurdur. *Zehabî*, *Mizân*'ında 'rivayete ehil olmamakla beraber, zekâsıyla meşhur olduğunu ve bid'at sahibi olmasına rağmen diyanetiyle ma'rûf bulunduğunu' söylemektedir. 436 H.'de *Bağdat*'ta vefat etmiştir. Muhtelif kitaplarda kendisinin müteahhir *Mu'tezile* içinde yegâne bir zat olduğu hakkında müteaddid tabirler ile sitayişler vardır. Meşhur şair *Ebu'l-Alâ el-Maarî* dahi, bir şiirinde kendisini ve *el-Mu'temed* nâmındaki kitabını medh eylemektedir.

<sup>17</sup> *Ensâb-ı Sem'ânî*'de bunun kendisi ve mezhebi hakkında şu sözler vardır: "Bu adam *Belfli*ydi. İhdas ettiği bid'atini ilk defa *Tirmiz*'de veya *Merv*'de izhar etmiştir. Bunun itikadiyyâtında birçok bozuk cihetler varsa da bunların en fenası Hak Teâlâ'ya *Şey*', *Hayy*, *Âlim* itlâk edilmesini caiz görmemesidir. Buna göre bu isimleri insanlar hakkında dahi kullanmak mümkün olduğundan, bunları Hak Teâlâ hakkında kullanmak mahlûk ile Hâlik arasında teşbîhi icab ettirir. Bundan dolayı *Mûcid*, *Hâlik* gibi yalnız Cenâb-ı Hakk'a has olan isimlerle Allah Teâlâ'yı tavsif ederdi. Halbuki bunun bu fikri Kur'ân-ı Kerîm'deki *Âlim*, *Semî*, *Basîr* vesaire gibi Allah'ın bir çok isimlerinin iskât olunmasını muktezîdir."

*Cehm*'in *nefy-i sîfâtı*, İslâm âleminde en evvel *nefy-i sîfât* etmiş olduğu yukarıda arz olunan *Ca'd b. Dirhem*'den aldığı söylenmektedir. *Cehm*, siyasî mesâile de karışmış ve Emevîlerin son *Horasan* valileri *Nasr b. Seyyâr* ile, daha doğrusu halkı kitap ve sünnete davete kıyam ettiğinden Emevîlerle *Hâris b. Süreyç* arasında tehaddüs eden ihtilâfta *Hâris* taraftan olduğundan hitabet ve fesahat sahibi olan *Cehm* bu ihtilâfta iltihak ettiği tarafa bir çok kimseleri celbetmiş ve bilâhare ihtilâfın ortadan kalkması hususunda intihâb olunan hakemlerden biri olmuş ve bu hadiselerin vukûu senesi olan 128 H.'de esir edilip katledilmişti.

<sup>18</sup> Asıl metinde, buradan itibaren, dizgi hatası sebebiyle bir veya daha fazla paragraf düşmüştür. (Hazırlayan)

mamiyla bunun zıddı olarak, insandan ancak Allah Tealâ'nın takdir ettiği fiillerin sudûru zarûf olup, bunlardan başka hiçbir kimseden hiçbir fiilin sudûr edemeyeceğini söylüyordu. *Cehm*'in kabul etmiş olduğu bu *cebîr*, *Mu'tezile*'nin kabul etmiş oldukları hürriyet-i iradenin, bir kelime ile *Tefvîz*'in îkâ etmiş olduğu tesire mukabil tam bir aksi tesir ifade ediyordu. Bundan dolayı bunun mezhebine *Cebriyye-i hâlisâ*, *Mücbere* veya kendisine izafeten *Cehmiyye* denildi. Buna göre, insana isnâd olunan fiiller hakikat olmayıp 'su aktı', 'güneş doğdu' isnâdlarında olduğu gibi mecazdır. Dünyadaki fiillerde cebr olduğu gibi, ahiretteki mükâfat ve mücâzât da cebr ile cereyan edecektir. İnsanların dünyadaki fiilleri cebrî olduğu gibi ahiretteki mazhar olacakları mükâfât veya düçar olacakları mücâzâtları dahi cebrîdir.

Bu zat aynı zamanda *Mu'tezile* gibi, sıfât-ı ilâhiyyeyi nefyediyordu. *Cehm*, terceme-i halinde söylendiği veçhile, Mâlikle mahlûk arasında müşâbehet bulunacağını ileri sürerek insanın tavsîf olunabileceği *Hayy* ve *Âlim* sıfatlarıyla Cenâb-ı Hakk'ın tavsîf olunmasını caiz görmüyordu. *İbn Teymiyye*'nin *Minhâcû's-sünne*, c. I, s. 72'inde görüldüğü veçhile, İslâm âleminde ilk defa nefy-i sıfât etmiş olan *Ca'd b. Dirhem*'in bu müddeâsıyla pek çok meşgul olmuş olan *Cehm*, bu hususta tarih itibariyle de *Mu'tezile*'ye tekaddüm etmiştir. *Mu'tezile*'nin ilk şahsiyeti olup *Cehm* ile muasır olan *Vâsil b. Atâ*, bu mesele ile *Cehm* kadar uğraşmamıştı. *Mu'tezile* Cenâb-ı Hakk'a *Hayy*, *Âlim*, *Kâdir* diye vâki olan hükümleri kabul ediyorlardı. *Cehm* dahi bu hükümlerin Hâlik ile mahlûk arasında müşâbehet tevlîd etmeyecek olanlarını kabule tereddüt etmiyordu. Bilâhare *Cehmiyye*'nin gulâtı, nefy-i sıfât etmeye bir de nefy-i esma ilâve ile tamamıyla bu hükümleri dahi nefyetmeye başlamıştı.

*Cehm* nefy-i sıfât davasının neticesi olarak Kur'ân-ı Kerîm'in mahlûk olduğunu da kabule mecbur oldu. Buna göre Allah'ın kelâm sıfatının tecellisi olan Kur'ân'ı, Allah'ın sıfatlarında biri olarak kabule imkân yoktu. Allah Tealâ'nın *Mütekellim* olmadığı kabul edildiği takdirde bittabiî Kur'ân Allah'ın *kelâm-ı kadîmi* olamazdı.<sup>19</sup>

*Cehm*'i nefy-i sıfât vadisine sevk eden sebeplerden biri de, *İbn Teymiyye*'nin dediği gibi (*Minhâcû's-sünne*, c. I, s. 39), bunun âlemin kadîm olmayıp hâdis olduğunu isbat sadedinde *cevâhir* ve *araz* delilini iltizam etmesi olmuştur. Âlemi *cevâhir* ve *araz* kısımlarına taksim edecek olursak görüyoruz ki, *cevâhir* yani cisimler sükûn ve hareket vesaire gibi arazdan hali kalmamaktadırlar. *Araz* veya havâdisin evveli olmamak mümtenî olduğundan, *araz* ve havâdisin mebdei bulunmak zarûfîdir. Bu hâdis olduğu sabit olan *araz* veya havâdisten hâlî olmayan âlemin dahi hâdis olması lâzım gelir ki, bu delile göre arazdan olan sıfatlarla Allah Tealâ ittisâf edecek olursa, Allah Tealâ'nın mahalli havâdis olması lâzım geliyordu. Bundan dolayı *Ca'd b. Dirhem* başta olmak üzere *Cehm b. Safvân*, Allah'ın sıfatlarını ve kendisiyle kâim olan ef'âl-i ihtiyâriyyesini nefyetmişler.

Bunlar ve bunlara iştirak etmiş olan *Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf*, *İbn Teymiyye*'nin dediği gibi havâdise mukârin olan şeylerin hâdis olduğuna hüküm verirlerken, havâdisin aynından hâlî olmamakla nev'inden hâlî olmamayı tefrik etmemişler ve aynı zamanda havâdisten hâlî olmayanlar arasında da fark gözetmemişlerdir. Halbuki havâdisten hâlî olmayanlar mef'ûl ve ma'lûl olarak hâlî olmadıkları gibi *vâcib bi nefsihi* olarak da hâlî olmayabilirler.

<sup>19</sup> Asıl metinde, buradan itibaren, dizgi hatası sebebiyle bir veya daha fazla paragraf düşmüştür. (Hazırlayan)

Bunların hudûs-ı âlemi isbatta iltizam etmiş oldukları delildeki 'havâdisin evveli olmamak mümtenî bulunması' mukaddimesine 'havâdisin evveli olmamak mümtenî olduğu gibi ahiri olmamak dahi mümtenîdir' çünkü bir imtidâdın ezel cihetiyle inkitâ bulunmamak sabit olunca, aynı zamanda ebed tarafından da inkitâ bulunmamak sabit olmuştur. "Bir imtidâd ezel tarafından, nâmütenâhî olmasıyla beraber ebed cihetinden mütenâhî olması bâtıldır" diye edilen itiraza karşı gerek *Cehm* ve gerek *Ebü'l-Hüzeyl*, delillerine edilen bu itirazı defetmek zaruretiyle müstakbele doğru da havâdisin devamını menettiklerinden, *Cehm* cennet ve cehennem fenâsını ve *Ebü'l-Hüzeyl* de cennet ve cehennemdekilerin hareketlerinin fenâsını kabule mecbur oldular. Aynı sebebe binaen (Ebu'l-Meâli, 419-478) dahi Allah'ın ilminde istirsâle<sup>20</sup> kâil oldu.

*Cehm*, *cebirde* ileri gitmiş olduğundan, ef'âl-i ilâhiyyede hikmet dahi aramazdı. Allah Teâlâ'nın kullarına olan emirlerini ve nehiyelerini *teklîf-i mâ lâ yutâk* kabilinden addettiği gibi, Allah'ın umumiyetle fiillerini mahz-ı meşîyyetiyle icra ettiğini ve bunlarda bir hikmet ve maslahat bulunmadığını söylerdi ve derdi ki: Allah Teâlâ bir fiilini bir sebep ve illete binaen icra edecek olursa, o sebep ve illetin dahi bir sebep ve illeti olmak icap eder ki bu sûretle bir teselsül husûle gelmiş olur. Aynı zamanda bir sebep ve illete binaen bir fiil icra edecek olursa, Allah Teâlâ'nın o sebep ve illete muhtaç olması icap eder.

Ef'âl-i ilâhiyyede hikmet ve merhamet bulunduğunu kabul etmeyen *Cehm*; çolakları, elsiz ayaksızları ve cüzzamlıları gördüğü vakit "*Erhamü'r-Râhimîn* mi bu insanları elden ve ayaktan mahrum etmiştir?" diye Cenâb-ı Hakk'ın ef'âlinin hikmet ile değil yalnız meşîyyet ile vâki olduğunu ve Cenâb-ı Hakk'ın iki mütemâsilden birini diğerine bilâ müreccih tercih ettiğini söylerdi.

Bunun zevcesi dahi kelâm meselelerine iştirak edecek kadar malûmat sahibi idi. *İbn Temiyye*'nin *el-Akîdetü'l-Hameviyyetü'l-Kübrâ*'sında görüldüğü veçhile (s. 439), bunun yanında "*Allâhu alâ arşih = Allah arşı üzerindedir*" diyen bir kimseye bu kadın: "*Mahtûd alâ mahtûd!*" diye, bu takdirde Allah'ın mahtûd olması icap edeceğini söylemiştir.

*Cehm*'in kabul etmiş olduğu *cebir*, işleri kadere bırakarak a'mâl-i dîniyenin terk olunmasını icap ettiği gibi, Allah'ın sıfatlarını isbat eden ayetleri te'vildeki ifratı dahi nusûs-ı dîniyenin ifade ettiği manalara karşı büyük bir tehlike teşkil ettiğinden, *Cebriyye* hareketi muhaddisler tarafından en şenî bir bid'at addedildi ve nefy-i sıfâta ve Kur'ân-ı Kerîm'in mahlûkiyetinde ve Cenâb-ı Hakk'ın kâbil-i ru'yet bulunmamasında *Mu'tezile* vesaire *Cehmîyye*'ye peyrev olmuş olduklarından, muhaddisler bu hususlardaki redlerini *Mu'tezile* ve *Neccâriyye* ve *Darariyye* ve *Mürchie*'den oldukları halde nefy-i sıfât etmeleriyle kendilerini de muhtevî bulunan *Cehmîyye* cephesine tevcih ediyorlar ve bu umumî cephe üzerinde bunların cümlesini reddetmiş oluyorlardı. Çünkü her *Cehmî* meselâ *Mu'tezilî* değilse de her *Mu'tezilî* *Cehmî* idi. *Buhârî* ve *Ahmed b. Hanbel*<sup>21</sup> ve müteahhirlerden *İbn Kayyim el-Cevziyye*'nin *Cehmîyye*'nin reddi hususundaki eserleri meşhurdur.

<sup>20</sup> Bu zat *Lâyetenâhân*'ın gerek aynen ve gerek ilmen sübûtu mümtenî olduğundan, Allah'ın ilminin yalnız cisimlere teallûk ettiğini ve arazların fertlerine birer birer teallûk etmeyip, bunlara umumî sûrette teallûk ettiğini söylerdi. Akmakta olan bir nehrin suyundaki katreleri görmeyip, bu suyu ittisal halinde gördüğümüz gibi.

<sup>21</sup> *Ahmed b. Hanbel*'in bu eseri, mecmuamızın altıncı sayısıyla neşredilmiştir. 1879'da *Câmiu'l-beyân fî teşiri'l-Kur'ân*'nındaki esere zeylen *Dehli*'de de tabolunmuştu.



*Eyyûbîler'*den *Salâhaddîn*'in kendisi ve kadısı *Sadreddîn*, *Atabekân*'dan *Nûreddîn Mahmûd b. Zengî*'nin hizmetinde buldukları tarihten beri bu mezhepte yetişmiş ve bunlardan *Salâhaddîn*, çocukluğunda bu mezhebin akâidini hâvî, *Kutbeddîn Nîsâbüri* tarafından yazılmış olan kitabı hıfzetmiş ve aynı zamanda kendi çocuklarına da hıfzettirmekte bulunmuş olduğundan, Mısır'a mâlik olduğu zaman idaresinde bulunan ahâliyi bu mezhebi iltizama mecbur etmiş ve bu mecburiyet *Eyyûbîlerin* bütün hükümetleri esnasında devam eylemiştir. Tahsil sadedinde şarka gelen *İbn Tumret*<sup>24</sup> dahi bu mezhebi garba götürmüş ve bunun vasıtasıyla garpta dahi bu mezhep tanınmıştır.

*Ebu'l-Hasen el-Eş'arî*'nin müdafaa ettiği esaslar şunlardır:

1— Allah'ın ezeli sıfatları vardır ve bu sıfatlar kendisinin aynı olmadıkları gibi gayrı da değildirler ve bu sıfatları tecezzî etmezler. Binâenaleyh, ilmiyle malûmatın cümlesini bilir ve kudretiyle makdûrâtın cümlesini kâdir olur. Malûmatının her biri için ayrı bir ilmi olmadığı gibi, makdûrâtının her biri için de ayrı bir kudreti yoktur. Kendisinin kelâm sıfatı da bir olup; emir, nehiy ve haber sûretiyle olan teaddüdü itibârdır. Nefsî kelâma râci' değildir ve Peygamberlere inen lâfızlar ezeli kelâmın delâletleri olup medlûl olan kelâm ezeli, yani gayrı mahlûk; delâlet eden ibare ve lâfızlar muhdes ve mahlûkturlar.

2— Hayır ve şer ve menfaat ve mazarratlarıyla bütün kâinatı Allah Teâlâ irade etmiştir.

3— İstîâat fiil ile beraberdir, yani fiil mevcut değil iken istîâat yoktur. Halbuki insanlar, istîâat yok iken mükellef olduklarından teklîf-i mâlâ yutâk caiz olmuş olur.

4— Kulların fiillerinin hepsi Allah'ın mahlûku, kulların meksûbudurlar ve Allah'ın vasıflarının ahassı kudret olduğundan, kulların hâdis olan kudretlerinin fiilin vukûunda hiçbir tesiri yoktur.<sup>25</sup>

5— Allah Teâlâ'yı görmek caizdir.

6— İlimden başka Cenâb-ı Hakk'ın semi' ve basar gibi ezeli sıfatları vardır.

7— (*yed-el*) ve (*vech-yüz*) gibi haberî sıfatlar sabittir.

8— Günahkârları affetmek ve etmemek Allah'ın meşiyetine bağlıdır.

9— Vücûda gelen mümkünât, arada hiçbir şeyin tevassutunun tesiri olmaksızın ibtidâen Cenâb-ı Hakk'a müsteniddirler. [Tevlîd yoktur ve esbâbın da tesiri yoktur.]

10— Vâcibâtın isbâtı için yegâne tarîk şer'dir. [Binâenaleyh husûn ve kubuh aklî olmayıp şer'î olduğundan, şer'in vürûdünden evvel Allah'ı bilmek vacip olmadığı gibi, erbâbı tâatın ten'îmi ve bilâkis günahkârların ta'zîblerinin vücûbu şer'î olup aklî değildir.]

11— Kur'ân nazım ve fesahat itibarıyla dahi mu'cizdir. Lâfzan dahi beşeriyetin aczi hasebiyle kâbil-i tanzîr değildir.

12— Allah Teâlâ'ya hiçbir şey vacip değildir. [Binâenaleyh kullara yarayan şeyleri yaratmak Allah'a vacip olmaz.] *Vücûb ale'llâh* yoktur.

13— Peygamberlerin gönderilmeleri vacip değildir.

14— Velîlerin kerâmetleri vardır.

15— Kabir sorgusu, haşir, mizan ve sırat hakktır.

16— İmâmet ihtiyar ve ittifak tarîkiyle sabittir, *nass* ile değil...

<sup>24</sup> Mecmuamızın onuncu sayısında bu zat hakkında bir makalemiz vardır.

<sup>25</sup> Kulların hâdis olan kudretlerinin fiilin vukûunda hiçbir tesiri olmadığı halde *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî*'nin kullara isnad etmiş olduğu kesbin manasını anlamak mümkün olmadığından, yukarıda dediğimiz gibi bunu ve *Nazzâm*'in *tafrasını* ve *Ebû Hâşim*'in isbat etmiş olduğu *hali kelâmın* muhâlâtından addetmişlerdir.

Eşâ'ire ile Mu'tezile arasında aşağıdaki maddelerde ihtilâflar vardı:

	MU'TEZİLE	EŞÂ'İRE
1	Cisimler mahiyet itibariyle mütemâsildirler ve hayat için bünye şarttır.	Cisimler mahiyet itibariyle mütemâsil iseler de hayat için bünye şart değildir. <sup>26</sup>
2	Kader yoktur.	Vardır.
3	Kulların fiilleri Allah'ın mahlûku değildir.	Kulların fiilleri Allah'ın mahlûkudur.
4	Kâinatın mecmûu meşiyet-i ilâhiyye ile değildir.	Kâinatın mecmûu meşiyet-i ilâhiyye iledir.
5	İstitâat fiilden evvel mevcuttur.	Değildir, fiil ile beraberdir.
6	Teklîf-i mâlâ yutâk caiz değildir.	Caizdir. <sup>27</sup>
7	Allah Teâlâ'nın fiilleri ta'îl kabul eder.	Etmez.
8	Allah Teâlâ'nın fiilleri bir garaza mübtenîdir.	Değildir.
9	Allah Teâlâ'yı ru'yet caiz değildir.	Caizdir.
10	Tâat iradeye muvâfakattır.	Tâat emre muvâfakattır.
11	Kullar, Allah Teâlâ'ya karşı ihticâc ederler.	Edemezler.
12	Ahirette şefâat yoktur.	Vardır.
13	Şer'in vürûdundan evvel eşya hakkında hüküm vardır.	Yoktur.
14	Şükr-i mün'im aklen vaciptir.	Şükr-i mün'im şer'an vaciptir.
15	Haram, rızk değildir.	Haram rızktır.
16	Tevbesiz afv vâki olmaz.	Olur.
17	Sihir yoktur.	Vardır.
18	Ehl-i İslâm'ın cehennemdeki hulûdları meks-i dâimî demektir.	Ehl-i İslâm'ın cehennemdeki hulûdları meks-i tavîl manasınadır.
19	Mürtekb-i kebîre mü'min değildir.	Mü'mindir.
20	Va'îdî infâz vaciptir.	Değildir.
21	Kullara aslah olanı yaratmak Allah'ın üzerine vaciptir.	Değildir.
22	İnsanlara peygamberleri göndermek Allah'a vaciptir.	Değildir.
23	Tâata mukâbil sevap vermek Allah'a vaciptir.	Değildir.
24	Ma'siyete mukâbil ikâb vermek Allah'a vaciptir.	Değildir.
25	Tevbe eden kulun tevbesini kabul etmek Allah'a vaciptir.	Değildir.
26	Kebâirden ictinâb edenlerin sağâirini affetmek Allah'a vaciptir.	Değildir.
27	Allah'ın hidâyet ve rahmeti bütün mükellefler haklarında umûmîdir.	Değildir.
28	İman Allah'ın husûsî yardımıyla hâsıl olmaz.	İman Allah'ın husûsî yardımıyla hâsıl olur.
29	İhbât-ı amel vardır.	Yoktur.
30	İrhâs caiz değildir.	Caizdir.
31	Seyyiâtın affolunması iman etmekle beraber amel-i sâliha icra eylemeye mütevakkıftır. İman etmiş oldukları halde amel-i sâliha icra etmeyenler ebediyyen cehennemde kalırlar.	Kalamazlar.

<sup>26</sup> İki tarafın delilleri için *Fa'îr-i Râzî* tefsirine müracaat: c. 8, s. 315, Devlet Matbaası basması.

<sup>27</sup> İki tarafın delilleri için *Fa'îr-i Râzî* tefsirine müracaat: c. 2, s. 187, Devlet Matbaası basması.