

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI
DOKTORA TEZİ

MU'TEZİLÎ DÜŞÜNCENİN GELİŞİM SÜRECİ

Hatice POLAT

DANIŞMAN
PROF.DR. OSMAN KARADENİZ

İZMİR-2021

TEZ ONAY SAYFASI



YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “Mu’tezilî Düşüncenin Gelişim Süreci” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Hatice POLAT

...../...../2021



ÖZET
Doktora Tezi
Mu'tezilî Düşüncenin Gelişim Süreci
Hatice POLAT

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Temel İslam Bilimleri Programı

Fetihler sonrasında İslâm coğrafyasının genişlemesi ile birlikte farklı kültür ve felsefelerin Müslümanlar arasında yayılması sürecinde Mu'tezile, akıl ve mantığın temel ilkelerini esas alan zihnî yapısı ile dikkat çeken ve İslâm düşüncesine yön veren bir oluşum olmuştur. Tezimizin amacı ise, hicrî II. asırda ortaya çıkan bu ekolün, gelişim sürecini incelemektir. Mu'tezilî düşüncenin geniş bir zaman diliminde aktif olması nedeniyle araştırma, hicrî IV. asır ile sınırlandırılmıştır.

Mu'tezile'nin düşünce yapısını doğru anlayabilmek için ekolün gelişim gösterdiği dönemin siyasî, dinî, içtimâî ve kültürel şartlarının irdelenmesi gerekecektir. Bu amaçla araştırmada, Mu'tezilî düşüncelerin tezahür ettiği ve şekillendiği dönemin incelenmesine önem verilmiştir. Tarihî arka plan, Hz. Peygamber (sav) sonrası ilk ihtilafların görülmeye başlandığı dört halife döneminden başlatılarak ele alınmıştır. Konunun işlenmesinde, toplumun fikirsel olarak dönüşümünde etkili olan siyasî olaylar, tercüme faaliyetleri ve felsefî merak betimleyici bir yöntem ve objektif bir bakış açısıyla ele alınarak doğru bir şekilde analiz edilmeye çalışılmıştır.

Süreç içinde Mu'tezile, İslâm'ı savunmayı temel gaye edinmiş, muhatapları ile bu konuda mücadele edebilmek amacıyla felsefenin yöntemlerine başvurmuştur. Böylece ekol, İslâm dünyasında din ile felsefenin arasını uzlaştırmaya çabalamıştır.

Teşekkül sürecinde, daha çok kelâmî konular üzerinde yoğunlaşarak usûlü'l-hamse olarak tanımlanan beş esası ortaya koymuştur. Ancak gelişim

döneminde, tercüme faaliyetlerinin ve farklı kültürler arasında gerçekleştirilen ilmî münazaralarında etkisi ile felsefe üzerine yoğunlaşarak bilgi ve varlık mevzularında nazariyeler ortaya koymuştur.

Bu yönü ile İslâm düşüncesinde yönlendirici bir etki yapan Mu'tezile'nin hem teşekkülünde etkili olan arka planı hem de fikirleri ile incelenmesi günümüz İslâm toplumlarının zihinsel gelişimi açısından önem arz etmektedir.

Anahtar kelimeler: Mezhepler Tarihi, Mu'tezile, Usûlü'l-Hamse, Tevhit, İnsan Fiilleri.



ABSTRACT
Doctoral Thesis
The Development Process of Mu‘tazilī Thought
Hatice POLAT

Dokuz Eylül University
Graduate School of Social Sciences
Department of Basic Islamic Sciences
Basic Islamic Sciences Program

In the process of spreading different cultures and philosophies among Muslims with the expansion of the Islamic geography after the conquests, Mu‘tazila became a formation that attracted attention with its mental structure based on the basic principles of reason and logic and gave direction to Islamic thought. The aim of our thesis is, Hijri II. It is to examine the development process of this school that emerged in the century. Due to the fact that Mu‘tazilī thought was active in a wide period of time, the research was carried out by IV. century limited.

In order to understand Mu‘tazila's mentality correctly, it will be necessary to examine the political, religious, social and cultural conditions of the period in which the school developed. For this purpose, importance has been given to the study of the period in which Mu‘tazilī thoughts were manifested and shaped. The historical background is discussed starting from the period of the four caliphs, when the first conflicts after the Prophet began to appear. Political events, translation activities and philosophical curiosity, which are effective in the intellectual transformation of the society, have been analyzed with a descriptive method and an objective perspective.

In this process, Mu‘tazila adopted the defense of Islam as its main goal, and applied the methods of philosophy in order to struggle with its interlocutors on this issue. Thus, the school tried to reconcile religion and philosophy in the Islamic world.

During his formation process, he focused more on theological issues and put forward five principles defined as Usual Hamse. However, during his development period, he focused on philosophy with the effect of translation activities and scientific debates between different cultures, and revealed theories on knowledge and wealth.

With this aspect, it is important for the mental development of today's Islamic societies that Mu'tazila, who has a directing effect on Islamic thought, is examined with both his background and his ideas that are effective in his formation.

Keywords: Sects History, Mu'tazila, Usual Hamse, Unity, Human Action's.

MU'TEZİLÎ DÜŞÜNCENİN GELİŞİM SÜRECİ

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	xii

GİRİŞ	1
-------	---

BİRİNCİ BÖLÜM

MUTEZİLE'NİN DOĞUŞUNA ETKİ EDEN UNSURLAR

1.1. SİYASÎ OLAYLAR	12
1.1.1. Dört Halife Dönemi	12
1.1.1.1. Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer Dönemi	13
1.1.1.2. Hz. Osman Dönemi	15
1.1.1.3. Hz. Ali Dönemi	18
1.1.2. Emeviler ve Abbasiler Dönemi	23
1.1.2.1. Emeviler Dönemi	23
1.1.2.1.1. Siyasî Olaylar	23
1.1.2.1.2. Tercüme Faaliyetleri ve İlmî Münazaralar	27
1.1.2.2. Abbasiler Dönemi	30
1.1.2.2.1. Siyasî Olaylar	30
1.1.2.2.2. İlmî Münazaralar	32
1.1.2.2.3. Tercüme Faaliyetleri	36
1.1.2.2.4. Mihne Hareketi	42
1.2. İTİKÂDÎ TARTIŞMALAR	45
1.2.1. Kader-Özgür İrade	46

1.2.1.1. Meselenin Ortaya Çıkışı	46
1.2.1.2. Meselenin Kaynağı Sorunu	49
1.2.1.2.1. Dinlerin Etkisi	49
1.2.1.2.2. Felsefenin Etkisi	54
1.2.2. İman-Amel İlişkisi	57
1.2.2.1. Meselenin Ortaya Çıkışı	57
1.2.2.2. İman Kavramı	60
1.2.3. Sıfatlar Meselesi	64
1.2.3.1. Meselenin Ortaya Çıkışı	65
1.2.3.2. Halku'l-Kur'an	71
1.2.3.3. Haberî Sıfatların İzahında Te'vil	78
1.2.3.4. Ru'yetullah	84

İKİNCİ BÖLÜM

MU'TEZİLÎ DÜŞÜNCENİN TEŞEKKÜL VE GELİŞİMİ

2.1. BEŞ ESASIN DOKTRİNLEŞME SÜRECİ	87
2.1.1. el-Menzile beyne'l-Menzileteyn	87
2.1.1.1. Meselenin Ortaya Çıkışı	87
2.1.1.2. Büyük Günah İşleyen Durumu	92
2.1.2. el-Va'd ve'l-Va'id	95
2.1.2.1. Meselenin Ortaya Çıkışı	96
2.1.2.2. İstihkâku'l-Mükellefîn	97
2.1.2.3. Kabir Azabı	101
2.1.2.4. Şefa'at	103
2.1.2.5. Sırat - Mizân	105
2.1.3. el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Münker	106
2.1.3.1. Meselenin Ortaya Çıkışı	107
2.1.3.2. Meselenin Teorik Boyutu	108
2.1.3.3. İmâmet	111
2.1.4. Tevhit	115
2.1.4.1. Allah'ın Sıfatları	118

2.1.4.1.1. Zâtî Sıfatlar	123
2.1.4.1.1.1. Vücûd	126
2.1.4.1.1.2. Hayat	127
2.1.4.1.1.3. Kudret	128
2.1.4.1.1.4. İlim	131
2.1.4.1.1.5. Sem', Basar	133
2.1.4.1.2. Fiilî Sıfatlar	134
2.1.4.1.2.1. İrade	136
2.1.4.1.2.2. Kelâm	139
2.1.5. Adalet	142
2.1.5.1. Hüsün-Kubuh	142
2.1.5.2. Allah'tan Kötülüklerin Nefyedilmesi	147
2.1.5.3. Teklîf	149
2.1.5.3.1. Teklifin Şartları	150
2.1.5.3.1.1. Devam Eden Teklif	152
2.1.5.3.1.2. Mükellef	154
2.1.5.4. İnsan Fiillerinin Yaratılması	155
2.1.5.4.1. Mübâşîr Fiiller	160
2.1.5.4.2. Mütevellid Fiiller	161
2.1.5.5. Lütuf	165
2.1.5.5.1. Lütfün Kaynağı	168
2.1.5.5.2. Sıhhat Şartları	171
2.1.5.6. Salah-Aslah	173
2.1.5.7. Nübüvvet	176
2.1.5.7.1. Nübüvvetin İmkânı ve Gerekliliği	179
2.1.5.7.2. Nübüvvetin İspatı ve Mucizeler	181
2.2. BİLGİ- VARLIK	185
2.2.1. Bilgi	185
2.2.1.1. Bilgi Edinme Yolları	185
2.2.1.1.1. Duyular	186
2.2.1.1.2. Doğru Haber	188
2.2.1.1.3. Akıl	193

2.2.1.2. Bilginin Mahiyeti	195
2.2.1.2.1. Ma'nâ	195
2.2.1.2.2. İ'tikâd	198
2.2.1.2.3. Hal	202
2.2.1.2.4. Sukûnu'n-Nefs	203
2.2.1.3. Bilgi Çeşitleri	205
2.2.1.3.1. Ezelî Bilgi	205
2.2.1.3.2. İnsan Bilgisi	207
2.2.1.3.2.1. Zaruri Bilgi	208
2.2.1.3.2.2. İktisâbî Bilgi	210
2.2.2. Varlık	211
2.2.2.1. Meselenin Ortaya Çıkışı	212
2.2.2.2. Ma'dûm-Mevcûd	224
2.2.2.2.1. Cevher - Cisim	229
2.2.2.2.2. Araz	237
2.2.2.2.3. Halâ	244
2.2.2.2.4. Hareket-Tafrâ	249
2.2.2.2.5. Nedensellik	255
2.2.2.2.6. Kumûn	260
SONUÇ	263
KAYNAKÇA	269

KISALTMALAR

AÜİF	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
bkz.	Bakınız
CÜİFD	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
çev.	Çeviren
ÇİFD	Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi
Der.	Derleyen
DEÜİFD	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	Editör
İA	İslâm Ansiklopedisi
İFAV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAM	İslâm Araştırmaları Merkezi
İÜEF	İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
MÜİFD	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
OMÜİFD	Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ö.	Ölüm tarihi
SDÜİFD	Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
SÜİFD	Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
tah.	Tahkik
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
t.y.	Basım tarihi yok
y.y.	Basım yeri yok

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Amacı

Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra gelişensiyasî, itikâdî, içtimâî, ve hukukî olaylar karşısında, Müslümanlar arasındazümreleşmeler ortaya çıkmaya başlamıştır. İtikâdî ve fikhî alanda ortaya çıkan bu zümreleşmeler için genel olarak, “gidilen yol, benimsenen görüş” anlamlarına gelen mezhep kavramı kullanılmıştır.

Dinî yapıların ortaya çıkışında, Kur'an'ın, sürekli olarak aklı kullanmaya teşvik etmesiyle sağladığı fikir ve vicdan hürriyetinin yanı sıra insan fitratındaki farklılıklar da önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Muhtelif duygu, düşünce, kültür, karakter, zekâ ve anlayışa sahip Müslümanlar arasında İslâm'ı anlama ve yorumlama hususunda fikir ayrılıklarının ve zümreleşmelerin ortaya çıkması kaçınılmazdır.

Bu bağlamda Mezhepler Tarihi, İslâm toplumlarında ortaya çıkmış olan bu fırkaların teşekkül ve gelişim süreçlerini fikir, hadise, zaman ve mekân bağlantısı içinde ele alarak tarafsız bir bakış açısıyla inceleyen bilim dalıdır.

Biz de bu tezimizde hicrî II. asrın başlarında ortaya çıkan Mu'tezilî düşüncenin gelişim sürecini incelemeye gayret ettik. Ancak hicrî II. asırdan başlayarak Selçuklular zamanına kadar uzayan Mu'tezile tarihini, Kâdî Abdülcebbar'ı da (ö. 415/1025) içine alarak hicrî IV. yüzyıl ile sınırlandırma yoluna gittik.

Araştırmamızda sınırlandırdığımız bu tarihsel süreçte, hem Mu'tezilî düşüncenin teşekkülünde etkili olan unsurları analiz etmeye hem de ekolün alâmet-i farikası olarak tanımlayabileceğimiz usûl-i hamseye dair görüşleri ile bilgi ve varlık mevzularındaki nazariyelerini ortaya koymaya çalıştık.

Mu'tezile, Allah'ın sıfatları, büyük günah işleyenin durumu ve iman-amel ilişkisi etrafındaki tartışmalar neticesinde teşekkül etmiş bir ekoldür. Abbasi halifelerinden Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde gelişerek devletin resmî mezhebi olmuş, Mihne dönemi sonrası devlet ve halk nazarında önemini yitirmekle birlikte Selçuklularda Tuğrul Bey zamanına kadar varlığını devam ettirmiştir.

Bu tarihten sonra siyasî desteğini yitiren Mu'tezile, varlığını Zeydilik ve kısmen de İmâmiyye Şiası içinde sürdürmüştür. Bu yakınlıkta, Zeyd b. Ali ile Kâsım b. İbrahim er-Ressî'nin izlerini görmek mümkündür.

Ekol, özellikle Emeviler devrinde başlayıp Abbasiler ile gelişen tercüme faaliyetleri ve felsefeye ilginin de etkisi ile kelâmî-felsefî meselelere yoğunlaşarak akla dayalı bir düşünce ekolü olarak ön plana çıkmıştır.

İlkelerini, usûlü'l-hamse şeklinde formüle etmekle birlikte bilgi ve varlık düşünceleriyle de ilgilenerek dönemlerinde dikkat çeken nazariyeler geliştirmişler ve kelâmî tartışmalar üzerinde yönlendirici bir etki ortaya çıkarmışlardır.

Mezheplerin teşekkül süreci, belirli aşamalardan sonra uzun bir zaman diliminde gerçekleşir. Hiçbir dinî, sosyal ya da siyasî hareket, kısa bir sürede ortaya çıkmaz. Bu oluşumların zuhuru, çeşitli aşamaların geçilmesi ile mümkün olmaktadır. Bu kapsamda bir mezhep hakkında doğru bilgiye ulaşabilmek için doğuş zamanını ve gelişim sürecini doğru analiz etmek büyük bir önem taşımaktadır.

O halde hicrî II. asrın başlarından itibaren teşekkül etmeye başlayan Mu'tezile'yi, içinde doğduğu siyasî, içtimâî, dinî, kültürel bağlardan soyutlayarak anlamak mümkün değildir. Bu kapsamda çalışmamızda, Mu'tezile'nin teşekkülünü doğru analiz edebilmek amacıyla dört halife döneminden itibaren Abbasilere kadar uzanan tarihsel süreç, siyasî ve kültürel açıdan detaylı bir şekilde incelenmiştir.

Bu zaman diliminde gerçekleşen siyasî olaylar, tercüme faaliyetleri ve ilmî münazaralar Mu'tezilî âlimlerin görüşlerinin şekillenmesi noktasında önemli bir unsur olarak dikkatli bir analizi gerektirmektedir.

Bu noktada mezheplerin oluşumunda, en etkili unsurun, insan olduğu da unutulmamalıdır. Çünkü bireylerin, olgu ve olayları algılaması ve anlamlandırması birbirinden farklıdır. Bu nedenle ekolün teşekkül ettiği zaman sürecinde gerçekleşen siyasî ve kültürel olaylar, diğer fırkalar tarafından farklı şekillerde algılanmış ve yorumlanmıştır. Mu'tezile ise, bu süreci algılama ve değerlendirmede sezgi, duyular, karizmatik bir şahsiyet veya geleneğe başvurmak yerine akla ve mantıkî kurallara öncelik vermiştir.

Akla ve akıl yürütmeye büyük önem veren Mu'tezile'nin sahip olduğu bu zihin yapısını besleyen etmenlerden biri olan yabancı kültür ve medeniyetlerle ilişkisi, teşekkül ve gelişim sürecini doğru değerlendirebilmek açısından önem

kazanmaktadır. Çünkü güçlü kültür ve medeniyetler, devlet ve imparatorlukların yıkılıp gittiği gibi bir anda tarih sahnesinden silinmezler. Bu kültür ve medeniyetlerin izleri, başka toplumlarda farklı biçimlerde yeniden ortaya çıkar.

Onlar, sahip oldukları akılcı bakış açısıyla, İslâm'ın savunmasını yaparken bu amaç doğrultusunda pek çok eser yazmışlardır. Bu hususta araştırmacıya düşen görev, bu ilişkileri objektif bir bakış açısı ile değerlendirmek olmalıdır. Bu amaçla tezimizin birinci bölümünde, Mu'tezile'nin yabancı kültürlerle olan ilişkisi; tercüme faaliyetleri ve taraflar arasında gerçekleşen ilmî münazaralar çerçevesinde araştırılmıştır.

Sosyal hayatın kendi içinde taşıdıkları dinamikler, bireylerin ve toplumların din anlayışlarında birbirlerinden ayrılmalarına yol açmıştır. Buna göre Haricilik, çölde yaşayan Bedevilerin karakteristik özelliklerini bünyesinde barındırırken; Şiilik, ilâhî nitelikler taşıdığına inanılan karizmatik liderlerle yönetilmiş olan Fars toplumunun özelliklerini taşımaktadır. Mürcie ve Mu'tezile ise, şehirleşmiş toplumların tezahürlerini yansıtır.¹

Şehirleşmiş bir toplumsal zemine sahip olan Mu'tezile'de, kitâbî kültür ve sistematik düşünce gelişmiştir. Bu durum, onların olayları ve düşünceleri derinlemesine analiz yapmalarını mümkün kılmıştır. Ayrıca teşekkül ettiği Basra şehrinin çok kültürlü sosyolojik yapısı, onların hür düşünceye önem veren ve kendi içlerinde farklı düşüncelere imkân tanıyan kelâmcılar olmalarını sağlamıştır. Bu kapsamda araştırmamızda, ekol bünyesinde aynı mevzu çerçevesinde ortaya çıkan farklı görüşleri ele almaya çalıştık.

Şehirleşmiş bir toplum yapısına sahip olan fırka, temsilcilerinin içinde yaşadıkları sosyal havzaların da saiki ile zaman içerisinde Basra ve Bağdat şeklinde iki ekole ayrılmıştır. Basra Mu'tezilesi, akıl ile nassı bir arada değerlendiren bir ekol iken; Bağdat Mu'tezilesi, daha çok siyasî alandaki görüşleri ile ön plâna çıkarak imâmet konusuna vurgu yapan bir oluşum olmuştur. Onların bu tavrında başkentte yaşamalarının ve yöneticilerle olan münasebetlerinin önemli bir etkisi vardır. Diğer taraftan Bağdat'ta gerçekleşen tercüme faaliyetlerinin bir sonucu olarak, Basralılara göre felsefenin etkisinde daha fazla kalmışlardır.

¹ Sönmez Kutlu, **Mezhepler Tarihine Giriş**, 3. baskı, DEM Yayınları, İstanbul, 2013, s. 45.

İlk olarak büyük günah işleyen kişinin durumu çerçevesindeki tartışmalar neticesinde ortaya çıkan ekol, zamanla usûlü'l-hamse olarak adlandırılan temel ilkelerini geliştirmiştir. Bu beş ilkedен el-menzile beyne'l-menzileteyn, el-vâ'd ve'l-vaîd ile el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker Mu'tezile'nin ilk döneminde teşekkül etmiştir. Ekolün altın kuşağı olarak adlandırılan sonraki devirde ise bu üç görüşe paralel olarak tevhit ve adalet ilkeleri geliştirilmiştir.

Tezimizin ikinci bölümünde beş ilke, tarihsel süreçlerine uygun bir sıra ile ele alınırken meseleler çerçevesinde ekol içerisinde ileri sürülen görüşler mümkün olduğunca tarihsel gelişimine uygun bir sıra ile incelenmeye çalışılmıştır. Ekolün, Ebü'l-Huzeyl ve sonrası dönemde özellikle tevhit ve adalet ilkeleri üzerinde yoğunlaştıklarını gözlemledik. Bu nedenle çalışmamızda, tevhit ve adalet ilkeleri üzerinde diğer üç esasa oranla daha fazla durduk.

Felsefeden aldıkları terminoloji ile tevhit ve adalet ilkelerini izah etmeye çalışmaları, dikkat çekici ve kendi çağları açısından ayırt edici bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Tercüme faaliyetleri ve felsefeye olan ilgilerinin bir neticesi olarak, rasyonalist bir bakış açısı geliştirmişlerdir. Bu bakış açılarının irdelenmesi, günümüz Müslümanlarının sorunları üzerinde ufuk açıcı bir etki bırakacaktır.

Mu'tezilî âlimler, felsefeye olan ilgileri sebebiyle tercüme faaliyetlerinin nimetlerinden daha fazla yararlanmışlardır. Böylece onlar, geliştirdikleri bilgi ve varlık teorileri neticesinde din ile felsefenin arasını uzlaştıran bir ekol olarak tarih sahnesinde yerlerini almışlardır. Özellikle varlık nazariyelerinde, kadîm felsefî mirastan da yararlanarak İslâm akaidine uygun bir şekilde orijinal bir üslupla tevhit ilkesini izah etmeye çalışmaları ve süreç içinde birbirinden farklı birçok görüş geliştirebilmeleri dikkat çekici bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mezhepler Tarihi'nin öncelikli amacı, İslâm toplumlarının birlikte yaşama kültürünü artırarak birlik ve beraberliğini güçlendirmektir. Farklı düşünce ve ekoller hakkında doğru bilgi sahibi olmak muhatapların birbirlerine karşı hissettikleri ön yargı ve hoşgörüsüzlüklerin ortadan kalkmasını sağlar. Bu ön yargıların güçlü olması halinde toplumda hâkim mezhep haricindeki diğer ekoller, ya kendi kabuğuna ya da yer altına çekilmek zorunda kalacaktır. Böylece ötekileştirilen bu fırka mensupları, zaman içinde çift kimlikli kişilere dönüşürken; bu durum, toplumsal güveni de yok eden bir duruma sebep olacaktır.

Bu kapsamda tezimizde, akılcı bakış açısı ile İslâm düşünce tarihinde önemli bir iz bırakan Mu'tezile mezhebinin teşekkül ve gelişim süreçlerini içeren hicrî II. asır ile IV. asır arasındaki dönemi incelenecektir.

Mu'tezile mezhebi, akılcı, özgürlükçü, bireysel, eleştirel ve sorgulayıcı din söylemi ve zihniyet yapısı ile İslâm düşünce tarihinde önemli bir konuma sahiptir. Her ne kadar günümüzde mezhebin temsilcileri kalmasa da XIX. asırdan itibaren rasyonalist düşüncenin hâkim olduğu günümüz dünyasında, Mu'tezile üzerine yapılacak araştırmalar önem kazanmaktadır.

2. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmacıyı ilmî bir bilgiye ulaştıran yol olan araştırma metodu, bilimsel yöntemlere dayanmak zorundadır. Bilimsel yöntemler, gerçeğe ulaşmanın en kısa ve güvenilir yoludur. Bu şekilde gerçekleşen bir araştırmayla bilgiye ulaştığımızı söyleyebiliriz. Bu nedenle araştırmamız süresince İslâm Mezhepleri Tarihi'nin nesnel metotlarına sadık kalınacaktır.

Mezhepler, insanların dinî anlama gayeleri neticesinde ortaya çıkmış olan beşer ürünü oluşumlardır. Dolayısıyla araştırmalarda bu gerçek göz önünde tutularak mezhepler ve görüşleri, din ile özdeşleştirilmemelidir. Tezimizde, bu prensiplere sadık kalınarak; mezhebin doğuşunda etkili olan siyasî, dinî, içtimâî, kültürel sebepler ile geliştirdikleri teoriler, zaman-mekân bağlamında ve fikir-hadise irtibatı kullanılarak betimleyici bir metotla izah edilmeye çalışılacaktır.

İlk dönem kaynaklara baktığımızda makâlât yazarlarının, mezhepleri kendi dönemlerinin bakış açısından ele aldıklarını görmekteyiz. Bu nedenle fikirlerin ve mezheplerin, ilk kez nerede ve hangi şartlar altında ortaya çıktığına dair yeterli bilgiye sahip olamıyoruz. Bu durum göz önünde bulundurularak kaynaklardaki bilgiler objektif bir bakış açısında ele alınmıştır.

Araştırmamıza konu olan Mu'tezilî âlimlerin ilk dönem kaynaklarına ulaşamıyor olması, sonraki asırlarda yazılan makâlât ve tabakât türü eserlerde ise fikir-hadise irtibatının kurulmamış olması ve mevcut bilgilerin birbiri ile çelişmesi fikirlerin kime ait olduğunu ortaya çıkarmayı zorlaştırmaktadır. Bu durum, kaynakları tenkitçi bir metotla incelememizi gerektirmiştir.

Bu nedenle araştırmada, nazariyeler, fikir-hadise irtibatı prensibi çerçevesinde ele alınmış; fikirlerin arka plânındaki sosyal olaylar ve tarihî etmenlerin araştırılmasına dikkat edilmiştir.

Araştırmamız esnasında dikkat ettiğimiz bir diğer önemli ilke ise, aktarıla gelen menkûlden, temellendirilebilir mâkûlû seçme prensibidir. Özellikle aynı mesele hakkında, birbirine muhalif şekilde gelen rivayetler içinde, akla en yatkın olan seçilmiştir. Çünkü mezheplerin bir kısmı, ya kendi görüşlerini ve mensuplarını yüceltmek amacıyla ya da muhaliflerini kötüleme amacıyla nakillerde bulunmuşlardır. Dolayısıyla muhaliflerin yazdıkları bilgilerle, muvafıkların yazdıkları bilgilerin sağlaması yapılmış; örtüşen ve ayrışan yönler değerlendirilmiştir.

Mezhebin görüşleri, doğru-yanlış şeklinde nitelendirilmeden, taraftarlarının savunduğu şekliyle izah edilmeye çalışılmıştır. Muhalif mezheplerin, olumlu-olumsuz tanımlamalarına itibar edilmeksizin; ekolün kendi asıl kaynakları, objektif bir bakış açısıyla taranmıştır.

Bu ilke ve metotlar doğrultusunda tezimiz, iki ana bölümden oluşmuş olup birinci bölümde, Mu'tezilî düşüncenin teşekkülünde etkili olan siyasî, ictimâî, kültürel ve dinî etmenler incelenmiştir. İkinci bölümde ise Mutezile düşüncesinin ana omurgasını oluşturan kelâm muhtevalı beş ilkenin kendi içindeki tarihsel yapılanmasına temas edilmiş, yine ilkelerin toplumsal olaylarla irtibatları kurulmaya çalışılmıştır. Mu'tezilî dünya görüşünün temelindeki bilgi-varlık anlayışlarıyla tez sonlandırılmıştır.

3. Araştırmanın Kaynakları

Araştırmamızda Mu'tezile'nin gerek teşekkül süreci gerekse kelâmî ve felsefî görüşleri hususunda mümkün olduğunca temel kaynaklardan yararlanılmaya çalışılmıştır.

Tezimizde Mu'tezile'nin doğuşuna etki eden unsurları araştırdığımız birinci bölümde, tarih ve tabakât kitaplarından istifade edilmiştir. Böylece fırkanın teşekkülüne zemin hazırlayan siyasî, kültürel, toplumsal ve dinî arka planın tam olarak tespiti amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda Belâzürî'nin Ensâbu'l-Eşrâf,

İbn A'sem el-Kûfi'nin Kitâbu'l-Futûh, Taberi'nin Târîhu'l-Ümemve'l-Mülûk, İbn Esîr'in el-Kâmil fî't-Târih ile İbn Kesîr'in el-Bidâye ve'n-Nihâye adlı tarih kitaplarından yararlanılmıştır. Ayrıca yine o döneme dair incelememiz açısından önemli bilgileri ihtiva eden ve yazıldığı tarih itibarıyla ekolün teşekkül süreci ile çağdaş olan İbn Sa'd'ın Kitabu't-Tabakâtu'l-Kebîr isimli kitabından da istifade edilmiştir.

Araştırma esnasında, sadece klâsik tarihî kaynaklarla yetinilmemiş olup tarihsel süreç üzerinde yapılan modern dönem çalışmalarından da yararlanılmıştır. Bu hususta Wellhausen, Hodgson, Vloten, Watt, Taha Hüseyin ve Ahmet Akbulut'un çalışmaları incelenerek ekolün teşekkülünde tarihsel dönemin etkisini daha sağlıklı ve doğru bir şekilde tespit etmek arzulanmıştır.

Çalışmanın bu bölümünde ele alınan bir diğer mesele ise Mu'tezile'nin gelişiminde bölgede bulunan kadîm medeniyetlerin etkisidir. Bu kapsamda özellikle Bağdâdî'nin (ö. 429/1037) el-Fark beyne'l-Fırak ile Şehristânî'nin (ö. 548/1153) el-Milel ve'n-Nihâl adlı eserlerinde konu ile ilgili olarak geniş malûmatlara yer verildiğini gördük.

Mu'tezile üzerinde çalışma yapan oryantalistler, bu kaynaklarda geçen bilgilerden hareketle mesele üzerinde yoğunlaşmışlar ve farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Konu hakkındaki çalışmaları ve iddiaları görebilmek amacıyla Wolfson'un Kelâm Felsefesine Giriş ile Kelâm Felsefeleri, Nyberg'in Mu'tezile makalesiyle el-İntisâr'ın girişine yazdığı mukaddimesi, Watt'ın İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri ile İslam Felsefesi ve Kelâmı adlı çalışmaları ve Tritton'un İslâm Kelâmı adlı çalışmaları eleştirel ve karşılaştırmalı bir bakış açısı ile incelenmiştir.

Bu kitapların haricinde Josef Van Ess'in "Mu'tezile: İslâm'ın Akılcı Yorumu" ile "Mu'tezile Atomculuğu" ve "Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm Bilim İlişkisi" adlı makaleleri irdelenmiştir.

Ayrıca Macdonald'ın Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory, Wensinck'in The Muslim Creed Its Genesis and Historical, Nâdir'in Felsefetü'l-Mu'tezile, Nallino'nun "Buhûs fî'l-Mu'tezile" isimli çalışmaları da konumuz hakkında önemli tespitler içermektedir.

Mu'tezile'nin kelâmî ve felsefî görüşlerini incelediğimiz ikinci bölümde mezhebin kendi kaynaklarından istifade edilme yoluna gidilmiştir. İbnü'n-Nedîm'in

Fihrist adlı eserinde Mu'tezilî âlimlerin çok sayıda eser verdikleri nakledilmekle birlikte bunlardan çok azı günümüze ulaşmıştır. Araştırmamız esnasında yararlandığımız Mu'tezilî kaynaklar şunlardır:

Hayyât tarafından bir reddiye olarak yazılan Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Reddu ala İbni'r-Râvendî, beş esas ve imâmet teorilerinin günümüze kadar ulaşmasında en etkili olan kaynaklardan biridir. Kitap, İbnü'r-Râvendî'nin Câhız'ın Faziletü'l-Mu'tezile adlı eserine cevap olarak yazdığı Fadîhatu'l-Mu'tezile'ye red maksadıyla kaleme alınmıştır.

Eserde, Mu'tezilî âlimlerin ilâhî sıfatlar, nübüvvet, ahiret, halku'l-Kur'an istiaat gibi kelâmî ve felsefî konudaki görüşlerine yer verilmiştir. Ayrıca Mu'tezile'nin imâmet nazariyesi hakkında da detaylı bilgiler mevcuttur.

Çalışmamızda yararlandığımız bir diğer kaynak olan Kitâbu'l-Makâlât, Ebü'l-Kâsım el-Belhî tarafından yazılmış olup kendisinin günümüze ulaşan tek eseridir. Müellif, burada mezhepler hakkında bilgi verirken yaygın oldukları şehirleri de anmıştır. Kitap vasıtası ile Mu'tezile'nin teşekkül edip geliştiği coğrafyanın sosyo-kültürel olarak analizi mümkün olmaktadır.

Tezimizin ikinci bölümünde en çok istifade ettiğimiz kaynaklardan biri olan Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, Abdülkerîm Osman tarafından tahkiki yapıp neşredilmiştir. Ancak eserin hem metin hem de şerh olarak Kâdî Abdülcebbar'a nispeti noktasında farklı fikirler bulunmaktadır. Bu konuda kitabı, metni ve şerhi ile kendisine nispet edenler olduğu gibi metnin Kâdî Abdülcebbar'a, şerhinin ise öğrencilerine ait olduğunu ileri süren görüşler de bulunmaktadır. Biz, eserden ekseriyete uyarak Kâdî Abdülcebbar'a nispet ederek yararlandık.

Eserin başında uzun bir mukaddime bulunmaktadır. Müellif, mukaddime bölümünde bilgi nazariyesi hakkında bilgi vermiştir. Bu mukaddimededen sonra ise, beş esas detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Bu beş esas; tevhit, adalet, el-va'd ve'l-vaîd, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker sırası ile işlenmiştir.

Kâdî Abdülcebbar'ın bir diğer eseri olan el-Muğnî fi Ebvâ bi't-Tevhid ve'l-Adl, yirmi cilt olup Mu'tezile'nin nazariyeleri ve sistematigi hakkında en kapsamlı bilgilerin yer aldığı bir kitaptır.

Kâdî Abdülcebbâr, kitapta Mu'tezile'nin beş esasını tevhit ve adl başlıkları altında toplamıştır. Buna göre, ilk üç esas, adl prensibi altında ele alınmıştır. Eserin altıncı cildinden itibaren adl esas, bütün boyutları ile değerlendirilmiştir. Kayıp olan ilk üç cildin ise tevhit ilkesini içerdiği düşünülmektedir. Elimizde mevcut olan dördüncü cilt, ru'yetullah konusunu, beşinci cilt ise, İslâm dışı din ve düşüncelerin reddini kapsamaktadır.

Eserde Basra Mu'tezilesi'nin temel ilkeleri ve düşünce yapısı geniş bir şekilde izah edilmektedir. Ayrıca Kâdî Abdülcebbâr, kendi görüşleriyle birlikte Ebû Ali ve Ebû Hâşim'in fikirlerine de geniş bir yer vermiştir. Tezimizde, Mu'tezile'nin adalet ve bilgi görüşlerini incelediğimiz bölümlerde bu kitaptan yararlanılmıştır.

Kâdî Abdülcebbâr tarafından yazılan bir diğer kitap olan Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile de çalışmamızda istifade ettiğimiz bir diğer kaynaktır. Bu eser, Fadlu'l-İ'tizâl asıl olmakla birlikte Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin Kitâbü'l-Makalât'ından Bâbu Zikri'l-Mu'tezile ve el-Hâkim el-Cuşemî'nin Şerhu Uyûni'l-Mesâil'inden Mu'tezile'nin on birinci ve on ikinci tabakalarının da yer aldığı bölümlerle birlikte üç kaynağı kapsamaktadır.

Tezimizde yararlandığımız bir diğer eser ise, el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-Teklîf'tir. Kâdî Abdülcebbâr'ın eserinin şerh edilmesi ile derlenen bu kaynak, dört ciltten ibarettir. I. cildinin tahkiki, J. Joseph Houben tarafından yapılmıştır. O, bu tahkikinde kitabın Kâdî Abdülcebbâr'a ait olduğunu savunmuştur. Ancak II. cildini neşreden Daniel Gimaret ve J. Joseph Houben tarafından eser, bu kez Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrencisi olan İbn Metteveyh'e nispet edilmiştir. Burada Mu'tezile'nin beş esası ile birlikte bilgi felsefesine dair detaylı bilgiler bulunmaktadır.

Araştırmamız süresince eserlerinden yararlandığımız bir diğer Mu'tezilî müellif Câhız'dır. Tezin birinci bölümünde itikâdî tartışmaların incelenmesi esnasında kendisini Resâilü'l-Câhız başlığı altında te'lif edilen risaleleri ile el-Beyân ve't-Tebyîn adlı eserleri kullanılmıştır.

Mu'tezile'nin günümüze ulaşmış önemli kaynaklarından biri olan el-Mesâil fi'l-Hilaf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn, Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî tarafından yazılmıştır. O, bu eserinde Basra ve Bağdat ekolleri arasındaki dakiku'l-ke'lâm mevzularındaki ihtilafli meseleleri on dört başlık altında ele almıştır.

Ayrıca bu konuda, mezhebin eski bir mensubu olan Eş'arî'nin Makalâtu'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-Musallîn adlı kitabında da oldukça ayrıntılı malûmâtlar bulunmaktadır. Eş'arî, kitabın birinci bölümünde Mu'tezile'ye oldukça geniş yer vermiştir. Ancak bu bölümde, Basra ve Bağdat ekollerine değinmekle birlikte tâli fırkalarından bahsetmemiştir. Bununla birlikte burada Mu'tezile'nin tevhit konusundaki görüşlerini detaylı bir şekilde nakletmiştir. Kitabın ikinci bölümünde ise, dakiku'l-kelâm konuları ele almıştır.

Ayrıca tezimizin ikinci bölümünde, Mu'tezilî âlimlerin görüşlerine ulaşabilmek amacıyla İbn Hazm'ın el-Fisâl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihâl'i, Cürcânî'nin Şerhu'l-Mevâkıf'ı ile Tefâtânî'nin Şerhu'l-Makâsıd adlı eserlerinden de yararlanılmıştır.

Ülkemizde doktora düzeyinde Mu'tezile üzerine yapılan ilk çalışma, Kemal Işık'a aittir. Işık, bu çalışmasında Mu'tezile'nin doğuşuna etki eden unsurlar ile teşekkülünden çöküşüne kadar geçen tarihsel süreci kısaca ele almıştır. Araştırmasının üçüncü bölümünde ise, beş esası incelemiştir. 1967 yılında yapılan "Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri" adlı bu inceleme sonrasında uzun süre bu konuda çalışma yapılmadığını görmekteyiz.

Daha sonra 1992 yılında Osman Aydın'ın "İlk Mu'tezilî Fikirlerin Teşekkülü" başlığı altında yüksek lisans çalışması yapmıştır. Aydın, bu çalışmasında Mu'tezile'nin ilk kuşağı olarak tanımlayacağımız Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd üzerinde yoğunlaşarak, bu süreçte teşekkül eden usulü'l-hamsenin ilk üç esası üzerinde durmuştur. Doktora çalışmasını da Mu'tezile üzerinden devam ettiren Aydın, "Mu'tezile'nin Beş Esasının Teşekkülünde Ebü'l-Huzeyl'in Yeri" adını verdiği bu araştırmasında Ebü'l-Huzeyl ve kelâmî görüşlerini incelemiştir.

Daha sonra Muharrem Akoğlu tarafından "Mihne Hadiseleri ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrine Etkisi" adlı çalışma yapılmıştır. Mihne hadiselerinin tarihî arka planı, siyasallaşması ve Mu'tezile'nin tarihî seyrine etkisi incelenmiştir.

Bu mevzuda yapılan bir diğer araştırma, Mehmet Ümit'in "Zeydiyye-Mu'tezile etkileşimi ve Kasım er-Ressi" adlı tezidir. Bu tez, adın da anlaşıldığı üzere iki ekol arasındaki etkileşimi ele almaktadır.

Konumuzla alakalı olan bir diğer çalışma, Murat Akın'a aittir. "Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları" adlı bu tezde, fırkanın teşekkül ve

farklılaşma süreçleri ve iki ekolün önemli âlimleri ile birlikte tevhit, varlık ve adalet mevzularındaki fikrî ihtilafları ele alınmıştır.

Tezimizde, bu çalışmadan farklı olarak siyasî, sosyal, tarihî, kültürel ve dinî arka plan detaylı olarak ele alınmıştır. Felsefî çalışmalar ve diğer dinlerle iletişim sonrasında geliştirildiği iddia edilen teoriler üzerinde durularak bu mesele izah edilmeye çalışılmıştır. Söz konusu çalışma, içerik olarak iki ekol arasındaki ihtilaflı meseleleri kapsamaktadır. Tezimizin bu çalışmadan ayrıştığı nokta, fırka mensupları tarafından geliştirilen teorilerin yanısıra kaynağı sorununun ele alınmış olmasıdır.

Ayrıca ihtilaf konusu olmayan bilgi felsefesi, tafrâ, nedensellik ve kumûn nazariyeleri araştırılmıştır. Yine tezimizde, Mu'tezile'nin tevhit teorisi incelenirken sıfatların izahında başvuru olan selbî metodun haricinde ma'nâ ve hal nazariyelerine de yer verilmiştir. Adalet kapsamında ise, söz konusu araştırmada ele alınmayan teklîf ve nübüvvet nazariyeleri incelenmiştir.

Bu kapsamda bahsedeceğimiz bir diğer çalışma ise Orhan Şener Koloğlu'na ait olan "Cübbâiler'in Kelâm Sistemi" adlı çalışmasıdır. Yazar, bu incelemesini Mu'tezile'nin iki önemli âlimi olan Cübbâiler'in görüşleri ile sınırlandırmıştır.

2000 yılından sonra Mu'tezile üzerine yapılan doktora çalışmalarında ciddi bir yoğunlaşma olduğunu görmekteyiz. Bu yoğunlaşmada ulaşılan Mu'tezilî kaynak sayısının artmasının da olumlu bir etkisi olduğunu düşünüyoruz. Bizi bu kanaate sevk eden sebep ise, bu çalışmaların, daha çok eserlerine ulaşılan Câhız ve Kâdî Abdülcebbâr üzerinde yoğunlaşmasıdır.

Tezimizde mevcut bu çalışmalardan farklı olarak daha kapsamlı bir şekilde Mutezilî düşüncenin teşekkül ve gelişim dönemlerini ve bu arada bu sürece etki eden unsurlar ile birlikte ele alınmaya gayret edilmiştir. Mu'tezile'nin beş esası ile birlikte bilgi ve varlık nazariyelerine de karşılaştırmalı bir metotla yer verilmiştir. Bu nazariyeler incelenirken, Mu'tezile'nin fikirleri yanında meselelerin kaynağı üzerinde de durulmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM

MUTEZİLE’NİN DOĞUŞUNA ETKİ EDEN UNSURLAR

1.1. SİYASÎ OLAYLAR

İtikadî İslâm mezheplerinin teşekkül sürecinde, Hz. Peygamber sonrası yaşanan hilafet tartışmaları ile siyasi olayların önemli bir rolü olduğunu görürüz. Hz. Peygamber’in vefatı akabinde, halifeyi belirlemek maksadı ile Benî Saide’de yapılan toplantıda, Hz. Ebu Bekir’in halife seçilmesi ihtilafları bitirmemiştir. Müslümanlar, daha sonraki devirlerde meydana gelen olaylar neticesinde parçalanarak ayrışmaya devam etmişlerdir.²

Mu’tezilî düşüncenin teşekkülünde, önemli bir unsur olan büyük günah kavramının ortaya çıkışında Hz. Osman ve Hz Ali dönemlerinde yaşanan olaylar önemli bir yer işgal etmektedir. Hz. Peygamber’in vefatından sonra meydana gelen siyasi olaylarda, İslâm öncesi Arap toplumunun yapısı ile kabilecilik ruhunun yansımalarını görmek mümkündür. Çünkü Arap siyasi kültürü ve kabilecilik ruhu, uzun bir geçmişe dayanmaktadır.³ Bu nedenle Hz. Osman döneminde meydana gelen olayları, sadece bu dönemde yaşanan sorunlara bağlamak doğru bir değerlendirme olmayacaktır.

1.1.1. Dört Halife Dönemi

İslam tarihinde Hz. Ebu Bekir ile başlayıp Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali’nin hilafetleri ile devam eden devreye “Dört Halife ya da Hulafâ-i Râşidîn Dönemi” denilir. Hızla gerçekleşen fetihler neticesinde bu dönemde farklı din ve medeniyetler ile karşılaşmıştır. Bu dönemde dikkat çeken bir diğer husus ise, siyâsî görüş ayrılıklarının yaşanmasıdır. Yaşanan bu olaylar neticesinde büyük günah, iman-amel ilişkisi gibi itikadî meseleler ön plana çıkarken; Haricîlik ve Şîa teşekkül etmeye başlamıştır. Diğer taraftan Allah’ın sıfatları hakkındaki bazı yanlış görüşler ile birlikte Gâliyye’nin izleri görülmeye başlanmıştır.

² Sabri Hizmetli, “İtikadî İslâm Mezheplerinin Doğuşuna İctimaî Hadiselerin Tesîrleri Üzerine Bir Deneme”, **AÜİFD**, Cilt: 26, 1983, s. 654.

³ Ahmet Akbulut, **Sahabe Dönemi İktidar Kavgası**, 6. baskı, Otto Yayınları, Ankara, 2018, s. 25.

1.1.1.1. Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer Dönemi

Hz. Peygamber'in vefatı akabinde, Hz. Ali ve yakın akrabası cenaze işleri ile meşgul olurken; Ensar, Benî Saide'de toplanarak emirliğe Sa'd b. Ubâde'yi getirmeyi düşünmekteydi. Bu toplantıdan haberdar olan Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Ebû Ubeyde b. Cerrah Benî Saide'ye giderek bu toplantıya katılmışlardı. Benî Saide'de yapılan görüşmelerin neticesinde Hz. Peygamber sonrası dönemde Müslümanların ilk lideri olarak Hz. Ebu Bekir seçilmişti.

Hz. Peygamber sonrası ilk halifenin seçiminde, tarafların konuşmaları dikkate alındığında; dayandıkları temel ilkelerin, asabiyet üzerine kurulduğu görülmektedir. Asabiyet düşüncesi, Peygamber sonrası İslâm toplumunda inanç ile birlikte etkisini korumaya devam etmiştir. Kureyşliler, Hz. Muhammed'in kendi içlerinden çıkmış olmasından dolayı kendilerini, hilafette hak sahibi olarak görüyorlardı.⁴ Arap anlayışında, hâkimiyetin soy ya da kabile içinde kalması normal karşılanmaktaydı.⁵ Çünkü toplumda alışlagelmiş anlayışları, adetleri, inançları, düşünceleri değiştirmek kolay değildir. Asırlar boyunca ırk, nesep, kabile gibi unsurların üstünlük sebebi kabul edildiği ve uğruna savaşların yapıp kan döküldüğü bir ortamda Hz. Peygamberin eşitlik, adalet anlayışlarını yerleştirmesi de kolay olmamıştır. Kur'an'ın soy üstünlüğüne ve asabiyet düşüncesine muhalif kesin hükümlerine⁶ ve Peygamberin açık, net uygulamalarına rağmen bu telakkiler toplumda yaşamaya devam etmiştir. Benî Saide'de Ensar ile Muhacir arasında geçen diyaloglar ise bunun en açık kanıtıdır.

Hz. Ebubekir döneminde dikkat çeken bir diğer olay, tezimizin iman amel ilişkisini ele alacağımız bölümde inceleyeceğimiz ridde savaşlarıdır. Burada kelime-i tevhidi ikrar ederek Allah ve Rasulü'ne iman ettiğini belirten kabilelere karşı savaşacak olmak, sahabe arasında tereddütlere neden olmuştur. Ancak halife,

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, **Kitabu't-Tabakâtu'l-Kebîr**, tah. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hancı, Kahire, 2001, III, s. 166; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, **Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk**, tah. Ebû Sayyib el-Keremî, Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, Ürdün, t.y, I, s. 491; Ebû'l-Hasen İzzüddîn İbn Esîr, **el-Kâmil fi't-Târih**, 4. baskı, tah. Ebi'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, II, s. 189; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, Mektebetü'l-Maârif, Beyrut, 1990, VI, s. 301.

⁵ Julius Wellhausen, **Arap Devleti ve Sükûtu**, çev. Fikret Işıltan, AÜİF Yayınları, Ankara, 1963, (Arap Devleti), s. 17.

⁶ Bakara, 2/124; Al-i İmran, 3/68, 139; Hucurat, 49/10, 13; Hûd, 11/45-46.

kabilelerin zekât vermeyi reddetmelerini, iman amel ilişkisinden ziyade siyasî bir başkaldırı olarak görmüş ve sahabeyi ikna etmeyi başarmıştır.

Hız. Ebu Bekir'den sonra Hız. Ömer'in hilafete geçişı, ilk halifenin vasiyeti ile olmuştur. Hız. Ebu Bekir'in bu vasiyeti, halk tarafından kabul görmüş ve vefatı akabinde kendisine biat edilmiştir.⁷İkinci halifenin seçiminde, kabilevî etkilerden ziyade onun kişisel kabiliyetleri ve özellikleri etkili olmuştur ki bu, kabile gelenekleri ile uyuşmayan İslâmî bir özelliktir.⁸ Hız. Ömer'in on yıl süren hilafeti sürecinde ise siyasî ya da itikadî bir ayrılığa zemin hazırlayacak herhangi bir olayın olmadığını görüyoruz.

Hız Ömer, kendisinden sonra yerine geçecek olan halifenin tayinini Aşere-i Mübeşşire'den hayatta kalan Osman b. Afvan, Ali b. Ebî Tâlip, Talha b. Ubeydulllah, Zübeyr b. Avvam, Sa'd b. Ebî Vakkas ve Abdurrahman b. Avf'dan oluşan şûranın kararına bırakmıştır. Şûra meclisine oğlu Abdullah b. Ömer'i de dâhil etmiş, fakat oğlunun görev almaması şartını koymuştur.⁹Ayrıca Aşere-i Mübeşşire'den olmasına rağmen Saîd b. Zeyd'i amcasının oğlu olması sebebi ile şûraya dâhil etmemiştir.¹⁰ Muhtemelen o, ailesinden birinin halife seçilmesi durumunda halifeliğin saltanata dönüşebileceği endişesi taşımaktadır. Bu sebeple oğlu Abdullah'ı da şûraya aday olmaması şartı ile dâhil etmiştir.

Üçüncü halifenin seçilme sürecinde, asabiyetin etkisinden farklı olarak; Hız. Osman'ın yaşı ile yumuşak huyluluğunun yanı sıra Hız. Ali'nin savaşlarda birçok Müslüman'ın yakın akrabasını öldürmüş olmasından dolayı toplumun bir kesiminde Hız. Ali'ye duyulan tepkinin de etkili olduğu düşünülmektedir.¹¹

Tarihî olayların vuku bulmasını tek bir neden üzerinden açıklamaya çalışmak bizi tarihi yanlış değerlendirmeye ve gerçeğe tam uymayan sonuçlar çıkartmaya götürecektir. Dolayısıyla tarihsel olayların değerlendirilmesinde birçok etkenin farklı

⁷ İbn Sa'd, III, s. 254; İbn A'sem el-Kûfî, **Kitâbu'l-Futûh**, tah. Ali Sîray, Dârû'l-Edvâ, Beyrut, 1991, I, ss. 121-123; Taberî, s. 563; İbn Esîr, II, s. 272; İbn Kesîr, VII, s. 18.

⁸ Abdülaziz Dürî, **İslâm İktisat Tarihine Giriş**, çev. Sabri Orman, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, s. 92.

⁹ İbn Sa'd, III, s. 57-58; Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd Belazûrî, **Ensâbu'l-Eşrâf**, tah. Süheyl Zekkâr, Riyâd Zerkalî, Dârû'l-Fikr, Beyrut, 1996, VI, s. 122; İbn A'sem, I, ss. 326-28; İbn Kesîr, VII, ss. 144-145.

¹⁰ İbn Kesîr, VII, s. 145.

¹¹ Ethem Ruhi Fığlalı, **İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri**, AÜİF Yayınları, Ankara, 1983, (İbadiyye), ss. 33-34.

oranlarda etkisinin olacağı göz ardı edilmemelidir.¹² Bundan dolayı Hz. Osman'ın hilafetine geçişinde tartışma konusu olan etkenlerin farklı oranlarda sürece tesir ettiğini söylemek daha tutarlı olacaktır.

1.1.1.2. Hz. Osman Dönemi

Şûra sonucu halife seçilen Hz. Osman'ın hilafet süreci iki döneme ayrılır. “İyi İdare” olarak adlandırılan birinci devre 24-29 (644-649) yıllarını kapsarken “Karışıklık Devri” olarak tanımlanan ikinci devre ise 30-35 (650-655) yıllarını kapsamaktadır. İkinci dönemde yaşanan olaylar ve toplumda ortaya çıkan fitne ortamından dolayı bu dönem, iç savaşa açılan kapı anlamında “el-Babü'l-Meftuh” olarak da tanımlanmıştır.¹³

“İyi İdare” olarak adlandırılan Hz. Osman'ın hilafetinin ilk altı yıllık döneminde insanlar, halifenin yönetiminden memnundurlar. Kureyş' e göre ise o, Hz. Ömer'den daha sevimlidir. Çünkü onun kadar sert ve tavizsiz değildir ayrıca Kureyşliler'i korumaktadır. Lâkin hilafetinin ikinci altı yılındaki karar ve uygulamaları halk arasında hoşnutsuzluğun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Özellikle vilayetlerde akrabalarına görev vermesi, devlet gelirlerinin dağıtımında akrabalarını kayırdığına yönelik iddialar ve hac sonrası Mina'da namazı dört rekât olarak kıldırması gibi uygulamaları halk içinde muhalefetin oluşmasına sebep olmuştur. Daha önceki iki halifenin, akrabalarına devlet imkânlarından kullandırmadıklarının hatırlatılması üzerine; Hz. Osman, yaptığı davranışı sıla-i rahim olarak yorumlamış ve diğer iki halifenin bunu terk ettiklerini oysa kendi görüşünün bu yönde olduğunu ifade etmiştir.¹⁴

Hz. Osman'ın ailesine olan düşkünlüğü, ashap tarafından da biliniyordu. Onun bu zaafına rağmen şûra sonucunda halife olarak seçilmesi, ashaptan bazılarının da hoşuna gitmemişti. Ayrıca Hz. Osman'ın vilayetlerde görev verdiği Benî Ümeyye, Hz. Peygamber'in sohbetinde yetişmemiş insanlardı.¹⁵ Halifeye ve valilere duyulan

¹² Edward Hallett Carr, **Tarih Nedir?** 2. baskı, çev. Misket Gizem Göktürk, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 100-102.

¹³ Edmund Bosworth, **Doğuşundan Günümüze İslâm Devletleri**, çev. Hande Canlı, Kaktüs Yayınları, İstanbul, 2005, s. 34.

¹⁴ İbn Sa'd, III, s. 60; Belâzûrî, VI, s. 133.

¹⁵ Belâzûrî, VI, s. 134.

öfkenin bir nedeni de dünyevileşmenin artmış olmasıydı. Şam'da Ebu Zer ve Amîr b. Abdulkays bu itirazın liderliğini üstlenmişlerdi. Bu dönemde Ebû Zer, Şam'da Muaviye ile mal biriktirme konusundaki tartışmasından dolayı Rebeze'ye sürgün edilmiştir.¹⁶ Bu nedenle valiler, toplum vicdanında kabul görmüyor ve onların, İslâmî ilkelere muhalif yaşamları insanlar arasında dozu giderek artan bir muhalefete neden oluyordu.

Aslında valiliklerde ve devlet görevlerinde Ümeyye Oğulları'ndan yararlanma Hz. Ömer'in hilafeti döneminde başlamıştır. Bunun esas nedeni, bu ailenin, Cahiliyye döneminde yöneticilik hususunda deneyim ve tecrübe sahibi olmasıdır. Hz. Ömer, valilerinin bu özelliklerinden yararlanırken; otoritesi ile onları, kontrol altında tutmayı da başarmıştır.¹⁷

Hiz. Osman'ın tepki alan uygulamalarından biri de câhiliyye döneminde müşriklerin önde gelenleri arasında yer alan ve Medine'deki tavırlarından dolayı Hiz. Peygamber tarafından Taif'e sürgün edilen amcası Hakem b. Ebî As'ın Medine'ye girmesine izin vermiş olmasıdır. Oysa Hiz. Muhammed'in vefatından sonra da Hiz. Osman'ın talebine rağmen ilk iki halife buna onay vermemişlerdi.¹⁸

Hicrî 26 yılında Hiz. Osman, Harem-i Şerif'in onarılmasını ve mescidin genişletilmesini istemişti. Bu amaçla Harem-i Şerif'in etrafında bulunan bazı evler istimlâk edilmek istenmiş buna karşı çıkan ev sahiplerinin itirazları dikkate alınmaksızın evlerinin bedeli Beytü'l-Mâl'den ödenerek evleri yıkılmış; şikâyetle bulunanlar ise, halifenin emri ile önce tutuklanmışlar daha sonra Abdullah b. Halid'in araya girmesi ile serbest bırakılmışlardı.¹⁹ Yaşanan bu durumun Medine'de huzursuzluğa yol açmış olması muhtemeldir.

Hicrî 30 yılında Huzeyfe b. el-Yeman, el-Bâb'da yapılan bir savaşta farklı şehirlerdeki Müslümanlar arasında kıraat farklılığından kaynaklanan tartışmaları fark eder ve bu durum hakkında halifeye bilgi verir. Hiz. Osman, Müslümanlar arasında kıraatta birliği sağlamak amacı ile resmi Kur'an nüshasını çoğaltarak ülkenin farklı bölgelerine gönderir. Bu nüsha dışındaki yazılanları yaktırması ve yalnızca çoğaltılan nüshalara itimat edilmesini emretmesi, Abdullah b. Mes'ud ile ona tâbi olanlar

¹⁶ Belâzûrî, VI, ss. 166-170; İbn Esîr, III, s. 10.

¹⁷ Marshall Hodgson, "İlk Müslüman Devlet", **İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih**, çev. Ercüment Karataş (Ed. Metin Karabaşoğlu), İz Yayıncılık, İstanbul, 1995, I, s. 155.

¹⁸ Belâzûrî, VI, ss. 135-136.

¹⁹ İbn Esîr, II, s. 481.

arasında huzursuzluğa neden olmuştur.²⁰ Ayrıca Cuma günü uzaktan gelenlerin işitmesi için ikinci bir ezan okutması da²¹ toplumda bazı kişilerin tepki göstermesine neden olmuştur.²²

Hız. Osman döneminde yaşanan kabile isyanlarında, ekonomik nedenlerüzerinde de durulmuştur.Bunagöre, fetihler sonrasında kabileler ile Kureyşliler arasında ortaya çıkan gelir farkı, kabilelerin Kureyş'e olan bakışını değiştirmiştir.²³

Toplumsal huzursuzluk, sahabe arasında da yaşanmaktadır. İçlerinde Zeyd b. Sâbit, Ebû Useyd es-Saidî, Ka'b b. Mâlik, Hasan b. Sâbit'in olduğu bir grup yaşananlardan huzursuzdular ve bu düşüncelerini Hız. Ali ile paylaşmışlardı. Bunun üzerine Hız. Ali, halifeye giderek ona olaylar karşısında toplumda ortaya çıkan huzursuzluklardan bahseder ve halifeyi, valilerini denetlememekle suçlar.²⁴

İbn Esîr, Hız. Osman döneminde yaşanan fitne olaylarında, varlığı müphem olan Abdullah b. Sebe'nin rolünden bahseder. Buna göre aslen Yahudi olup Hız. Osman döneminde Müslüman olan Abdullah b. Sebe', Basra, Kûfe, Şam ve Mısır'a gitmiş ve buralarda Hız. Ali'nin vaî olduğunu, fakat Hız. Osman'ın bunu gasp ettiğini iddia ederek toplumda fitne çıkartmaya çalışmıştır.²⁵

Osman'ın hilafeti döneminin özellikle de son altı yılında gerçekleşen bu olaylar ülkede isyancı grupların ortaya çıkmasına yol açarken; Mısır, Basra ve Kûfe bu tepkilerin merkezleri olmuştur. Medine'de durumun halife için gittikçe zorlaştığını gören Muaviye, Hız. Osman'a isyancılardan korunması için Şam'a gelebileceğini teklif ettiğinde;halife, bu teklifi Hız. Peygamber'in ve ilk iki halifenin yolundan ayrılmak olarak gördüğü için kabul etmez. Muaviye, isterse Medine'ye asker gönderebileceğini bildirdi ise de kendisi, halk üzerinde baskı kuran ilk halife olmak istemediği için bu teklifi de kabul etmemiştir.²⁶

²⁰ İbn Esîr, III, ss. 7-8; Hodgson, I, s. 155.

²¹ İbn Esîr, III, s. 10.

²² İbn Esîr, III, s. 10.

²³ Dürî, s. 28.

²⁴ İbn Esîr, III, s. 58; Belâzûrî, VI, s. 175.

²⁵ İbn Esîr, III, s. 46; Abdullah İbn Sebe, hakkında kaynaklarda farklı künyelere izafe edilmiş ihtilaflı bilgilerin bulunması nedeni ile varlığı müphem bir şahıs olarak karşımıza çıkmaktadır. Abdullah İbn Sebe hakkında detaylı bilgi için bkz: Sıddık Korkmaz, **Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi**, Araştırma Yayınları, İstanbul, 2005; Ethem Ruhi Fırlı, **Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri**, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1999, (İslâm Mezhepleri), ss. 339-342.

²⁶ Esîr, III, s. 50; Taberî, s. 761; Taha Hüseyin, **Fitnetü'l-Kübrâ**, Müessesetü'l-Hindâvî, Kahire, 2012, I, s. 194.

Halifenin Medine'ye gelen isyancılar tarafından muhasara altında tutulması kırk gün sürmüştür. Halifeyi muhasara altında tutanlardan Muhammed b. Ebî Bekir, Kinâne b. Bişr, Sûdân b. Humrân ve Amr b. Hamik, halifenin evine Amr b. Hazm'ın evinin duvarından tırmanarak girdiklerinde içeride halifenin dışında eşi Nâile'nin bulunduğunu ve halifenin Bakara Suresi'ni okumakta olduğunu görmüşlerdir.²⁷ İçeri girenler tarafından halifenin elini kesilmiş, kanı okuduğu mushafa damlamış ve halife öldürülmüştür.²⁸

Ashap, olayların halifenin öldürmesine varacağını öngörememiş ve isyancıları dağıtabilecek güçte olmalarına rağmen halifeyi kuşatma sürecinde yalnız bırakmışlar, ancak halifenin öldürülmesinden sonra büyük bir pişmanlık yaşamışlardır.²⁹

H. Osman'ın öldürülmesinden sonra cenazesi, üç gün boyunca defnedilememiştir. Üç gün sonra ise yıkanmadan ve kanlı elbiseleri ile gece vakti Bakî Mezarlığı yanındaki Haşsu Kevkeb olarak adlandırılan bir duvarın arkasına Yahudi mezarlığına gece vakti defnedilebilmiştir.³⁰ Ensar'dan bir grup, cenaze namazı kılmak isteyenlere engel olmak istemişlerse de daha sonra vazgeçmişler, fakat cenazenin Müslüman mezarlığına defnedilemeyeceğini belirterek; Bakî Mezarlığı'na izin vermemişlerdir.³¹ Cenaze namazına engel olmak istenmesi ve cenazenin Müslüman mezarlığına defnedilmesine izin verilmemesi; toplumda H. Osman'ın yaptıkları ile imanı arasında ilişki kuran bir grubun varlığını ortaya koymaktadır. Bu durum Müslümanlar arasında gerçekleşen ve mürtekib-i kebire kavramını ortaya çıkaran iman-amel ilişkisi etrafındaki tartışmaların ilk izleri olarak görülebilir.

1.1.1.3. H. Ali Dönemi

H. Osman H. 35 yılında öldürülünce, halife olarak H. Ali'ye biat edilmiş olsa da toplumda olaylar durulmamış; Medine de bulunan sahabe ile birlikte Talha ve

²⁷ Belâzûrî, VI, s. 221; Taberî, s. 779.

²⁸ Belâzûrî, VI, s. 221; İbn Sa'd, III, s. 70; Taberî, s. 779.

²⁹ Belâzûrî, VI, s. 219.

³⁰ Taberî, s. 786; İbn Esîr, III, s. 69; İbn Kesîr, VII, s. 190.

³¹ Taberî, s. 786; Belâzûrî, VI, ss. 203-205.

Zübeyr de, halifeye biat etmiş olmalarına rağmen Mekke'ye gidip Hz. Aişe ile bir araya gelmişler ve kerhen biat ettiklerini açıklamışlardır.³²

Hz. Ali için hilafetinin başlangıcındaki bir diğer önemli sorun, Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılmasıdır. Halifenin katilleri hala şehirdedir ve içlerinde Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvam'ın da bulunduğu bir grup sahabe, Hz. Ali'ye bu katillerin cezalandırması için baskı yapmaya başlamışlardır. Hz. Ali ise, bu baskılara isyancı gruba tam olarak hâkim olamamaları sebebiyle sabredilmesi gerektiği şeklinde cevap vermektedir.³³ Onu, bu konuda temkinli davranmaya sevk eden durum, kendisine sadece Medine'de biat edilmiş iken diğer vilayetlerde durumun henüz netleşmemiş olmasıdır.³⁴

Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılmasını talep edenler, sadece Medine'deki bir grup sahabe ile sınırlı değildir. Muaviye de Şam'da bu iddiaları dillendirmektedir. Hz. Ali, hilafete geçtikten sonra idaresi altındaki bölgelerin valilerini değiştirme yoluna gitmiş; fakat Şam'a atadığı Sehl b. Huneyf, burada Muaviye'nin muhalefetinden dolayı göreve başlayamayarak Medine'ye geri dönmüştür.³⁵ Bu durum, Hz. Ali'nin halifeliğine yönelik muhalefetin açık bir tezahürüdür. Ayrıca Muaviye, Nâile'nin kendisine gönderdiği mektup üzerinden Hz. Ali'yi halifeyi öldürmekle suçlamaktadır.

Hz. Aişe de, Hz. Osman'ın mazlum olarak öldürüldüğünü ve halifenin katilinin, Hz. Ali olduğunu dile getirmiş ve Hz. Ali'ye karşı³⁶ savaşmak maksadıyla Talha ve Zübeyr'in de içinde bulunduğu bir ordu ile birlikte Basra'ya doğru yola çıkmıştır.³⁷

Hz. Aişe ve beraberindeki ordunun Basra'ya doğru yola çıktığı haberini alan Hz. Ali Basra'ya gider. Gerek Hz. Aişe'nin gerekse Hz. Ali'nin sulh amacıyla geldiklerini söylemelerine rağmen³⁸ hicrî 36 yılında gerçekleşen Cemel Savaşı'nda içlerinde Talha ve Zübeyr'in de bulunduğu iki taraftan toplam on üç bin kişi ölür.³⁹

³² İbn Sa'd, III, ss. 29-30; Belâzûrî, III, s. 22; Taberî, s. 803.

³³ İbn Esîr, III, s. 86; İbn Kesîr, VII, ss. 228-229.

³⁴ Ethem Ruhi Fırlalı, "Ali", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ali#1> (01.05.2019).

³⁵ İbn Esîr, III, ss. 92-93.

³⁶ İbn Esîr, III, s. 96; İbn Sa'd, III, s. 29.

³⁷ Belâzûrî, III, ss. 22 – 23.

³⁸ İbn Kesîr, VII, s. 238.

³⁹ İbn Sa'd, III, ss. 29-30.

Savaştan sonra yaptıklarından pişmanlık duyan Hz. Aişe, “*Keşke taş olsaydım, ağaç olsaydım.*” sözleri ile bu pişmanlığını dile getirmiş ve Hz. Peygamber’in yanına defnedilmeyi istemeyerek “*Ben peygamberden sonra kötü şeyler yaptım, beni peygamber eşlerinin yanına defnedin.*” demiştir.⁴⁰ Bu savaş Müslümanlar arasındaki birçok yeni tartışmanın da sebebi olmuştur.

Cemel Savaşı’nda iki tarafın Müslüman olması, Müslümanların zihninde ölenin ve öldürülenin imanî durumunun ne olacağı sorusunu ortaya çıkarmıştır. Realitedeki bu duruma cevap verebilmek için tarihî kaynaklarda, taraflar arasında uzlaşa sağlanmış iken savaşın başlamasına varlığı müphem olan Yahudi kökenli Abdullah b. Seb’e ve arkadaşlarının sebep olduğu tezinin savunulduğunu görmekteyiz. Savaş sonrasında gerek Hz. Aişe’nin gerekse Hz. Ali’nin kendilerine yöneltilen itirazlara verdikleri cevaplar, bu sorunun daha savaşın hemen akabinde tartışılmaya başlandığını göstermektedir. Oysa hem Hz. Aişe’nin hem de Hz. Ali’nin her iki taraf için de rahmet okumaları⁴¹ ve Hz. Ali’nin iki taraftan da ölenlerin cenaze namazlarını kıldırması,⁴² olayı imanla ilişkilendirmediklerini ortaya koymaktadır.

İki tarafın Müslüman olduğu bir savaşta ölen ve öldürülenin durumlarının ne olacağı sorununa çözüm arayışı, aynı konu hakkında farklı rivayetlerin nakledilmesine de sebep olmuştur. Bir rivayette; Cemel Savaşı’nda İbn Cürmüz’ün, Zübeyr’i öldürdüğü haberini Hz. Ali’ye bildirdiğinde; Hz. Ali’nin, kendisine Hz. Peygamber’in Zübeyr’i öldürenin cehennemlik olacağını söylediği bildirilmektedir. Bunun durum İbn Cürmüz’ün, Hz. Ali için “*Vallahi ben onun düşmanını öldürdüğümü zannedyordum, dostunu değil.*” şeklinde cevap vermesine sebep olmuşken⁴³ bir diğer rivayette; İbn Cürmüz, Zübeyr’in kesik başını getirdiğinde Hz. Ali’nin bir tepki vermeden başının ceset ile birlikte defnedilmesini emrettiği anlatılmaktadır.⁴⁴ Aynı kaynaktaki bu farklı rivayetler, önde gelen sahabenin birbirleri ile savaşmaları gerçeğinin zihinlerde yarattığı sorulara yönelik çözüm arayışları için tarihin kurgulanması olarak görülebilir. Wellhausen bu durumu;

⁴⁰ İbn Sa’d, X, s. 73.

⁴¹ İbn Esîr, III, s. 144.

⁴² İbn Kesîr, VII, s. 245.

⁴³ Belâzûrî, III, s. 51.

⁴⁴ Belâzûrî, III, S. 54.

“Salihler, hiçbir şeyde mukaddes tarih mevzuunda olduğu kadar yalan söylemezler”⁴⁵ şeklinde değerlendirmiştir.

Zihin karışıklığı, savaş sonrasında ganimetler hususunda da kendini göstermiştir. Hz. Ali’nin, Cemel’de ele geçirilen ganimetleri dağıtmayı reddetmesi üzerine insanların; kanları helal olanların mallarının niçin helal olmadığını sormaya başlamaları ve Hz. Ali’nin bu itirazlara “Hanginiz payında ümmü’l-mü’minînin olmasından hoşlanır?”⁴⁶diyerek cevaplamaya çalışması yaşanan kafa karışıklığını ortaya koymaktadır.

Hz. Ali, Cemel sonrası Kûfe’ye dönerek Hemezân valisi Cerîr b. Abdullah el-Becelî ile Azerbeycan valisi Eş’as b. Kays’ı kendisine biat etmeleri için yanına çağırması; her ikiside gelerek biat ettiklerini açıklamışlardır. Daha sonra Muaviye’ye Cerîr’i göndermiş ve ondan kendisine biat etmesini istemiştir. O ise, biat etmeyi kabul etmemiş, üstelik Şam halkını Hz. Ali’ye karşı kışkırtmak amacıyla Hz. Osman’ın kanlı gömleği ve karısı Nâile’nin parmaklarını Şam mescidinde minbere asarak insanlara göstermiştir.⁴⁷ Bununla insanların öfkesini canlı tutmayı amaçlamış olmalıdır. Aynı zamanda Hz. Osman’ın kanı talebi ile ortaya çıkması, kabilevî bir nitelik taşımaktadır.

Hz. Ali ile Muaviye arasında gerçekleşen Sıffin Savaşı öncesi taraflar arasında uzun bir süre karşılıklı mektuplaşmalar olmuştur. Bu mektupların birinde Muaviye, kendisinin ve babasının liderlik yaptığından, ayrıca kardeşi Ümmü Habibe kanalı ile mü’minlerin dayısı ve vahiy kâtibi olduğundan bahsederek⁴⁸ kendi üstünlüğünü ispat etmeye çalışmıştır.

Hz. Ali, Muaviye’nin bu mektubuna verdiği cevaba “ciğer yiyicinin oğlu” hitabı ile başlayarak kendisinin üstünlüklerinden ve Hz. Peygamber ile olan yakınlığından, İslâm’a daha küçük bir çocukken girmiş olmasından bahsetmiş⁴⁹ ve Muaviye’ye faziletleri üzerinden kendisi ile yarışamayacağını bildirmek istemiştir.

Karşılıklı görüşmelerden bir sonuç çıkmaması üzerine savaş başlamıştır. İki taraf arasında tam olarak Safer ayında başlayan savaş esnasında Amr b. As,

⁴⁵ Julius Wellhausen, **İslâm’ın En Eski Tarihine Giriş**, çev. Fikret Işıltan, İÜEF Yayınları, İstanbul, 1960, s. 126.

⁴⁶ İbn Kesîr, VII, s. 245.

⁴⁷ İbn Esîr, III, s. 161.

⁴⁸ İbn Kesîr, VIII, s. 8.

⁴⁹ İbn Kesîr, VIII, s. 8.

Iraklıların saldırılarının şiddetlendiğini görünce savaşı kaybetme korkusu ile Muaviye'ye gelerek; askerlerin mushafları havaya kaldırmasını önermiştir.⁵⁰ Böylece Iraklıları, Kur'an'ın hakemliğinde çözüm aramaya çağırmış olacaktı. Amr, bu savaş hilesi ile Hz. Ali'nin ordusunda ihtilaf çıkarmayı ve Iraklıların savaş arzusunu kırmayı planlamaktaydı. Nihayetinde Amr, Hz. Ali'nin ordusunda tefrika çıkarmayı başarmıştır. Hz. Ali, ordusuna Muaviye'yi, Amr'ı ve diğerlerini tanıdığını, onların çocukluklarından beri kötü niyetli insanlar olduklarını, din ve Kur'an ile ilgilerinin olmadığını ifade etsede söz geçirememiştir.

Hakemlerin bir araya gelmesi sorunu çözmekten çok uzak bir seyir takip etmiştir. Ayrıca Hz. Ali'yi savaşı sonlandırarak hakem teklifini kabul etmeye zorlayan ve daha sonra Harîciler olarak adlandırılan zümre, Sıffin Savaşı akabinde ordudan ayrılarak Harûrâ'ya gitmişler ve Kur'an dışında hakem kabul ettikleri gerekçesi ile her iki tarafın da yarı atı gibi küfürde yarıştıklarını iddia etmeye başlamışlardır.⁵¹ Kendilerinin de hakeme başvurmayı kabul ettikleri için küfre girdiklerini, fakat tövbe ederek bu günahlarından geri döndüklerini söylüyorlar ve aynı şeyi Hz. Ali ile ordusundan da istiyorlardı.⁵² Yaşanan bu durum, Hâricîler'in ameli imandan bir cüz kabul ettiklerini gösterir. Artık bu tarihten itibaren Müslümanlar arasında iman ilişkisi bağlamında büyük günah işleyeninin durumu tartışılmaya başlanmış ve fırkalaşmalara zemin hazırlanmıştır.

Müslümanlar arasında ortaya çıkan ilk ihtilaf iman-amel ilişkisi etrafında gerçekleşmiş, tarih boyunca da devam etmiştir.⁵³ Bu ihtilafın neticesinde ortaya çıkan büyük günah sorunu, Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde yaşanan siyasî olaylara dayanmaktadır. Mürtekb-i kebîre tartışmaları genel olarak Sıffin Savaşı'na dayandırılrsa da ilk nüveleri Hz. Osman'ın öldürülmesi olayında görülmektedir. Onun, hataları nedeni ile cenazesinin üç gün bekletilerek Bâkî Mezarlığı yerine Yahudi mezarlığına defnedilmesi ve cenaze namazının kılınmasına izin verilmek istenmemesi göz önüne alındığında; daha bu dönemde Müslümanlar arasında büyük günah işleyen kişiyi, iman dairesinin dışında gören bir grubun var olduğu görülmektedir. Büyük günah meselesinde, Müslümanlar arasında birbirine muhalif iki

⁵⁰ İbn Esîr, III, s. 176.

⁵¹ İbn Esîr, III, s. 202.

⁵² İbn Esîr, III, s. 204; Belâzûrî, III, s. 112.

⁵³ Hüseyin Atay, **Ehl-i Sünnet ve Şia**, AÜİF Yayınları, Ankara, 1983, s. 165.

düşünce ortaya çıkarken Mu'tezîle, bu hususta-daha sonra inceleyeceğimiz üzere-bir anlamda uzlaştırmacı bir tavır sergilemek istemiştir.

1.1.2. Emeviler ve Abbasiler Dönemi

1.1.2.1. Emeviler Dönemi

Hulefâ-i Râşidîn döneminden sonra 661 yılında Suriye'nin merkezi olan Şam'da kurulan Emeviler Devleti, 750 yılında gerçekleşen Abbasi ihtilaline kadar varlığını devam ettirmiştir. Emeviler, aynı zamanda İslam tarihinde ilk haneden-devlet vasfına sahiptirler.

Emevi devri, itikâdî tartışmaların başladığı ve kelâm ilminin temellerinin atıldığı bir dönem olarak kabul edilmektedir. Hulefâ-i Râşidîn döneminde gerçekleşen siyâsî olaylar neticesinde başlayan itikâdî tartışmalar, Emevi halifeleri ve valilerinin tutumlarıyla hız kazanmıştır. Bu tartışmalar neticesinde Şîa, Havâric, Kaderiyye, Cebriyye ve Mürcie olarak adlandırılan fırkalar ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu dönemde Allah'ın sıfatları mevzuu çerçevesinde, toplumda teşbih ve tecsim düşüncesine sahip zümrelerin olduğu görülmektedir.

1.1.2.1.1. Siyasî Olaylar

Hiz. Ali'den sonra oğlu Hiz. Hasan'a biat edilmişse de o, taraftarlarına güvenemediği için 41/661 yılında bazı şartlar karşılığında hilafeti Muaviye'ye bırakmayı kabul etmiştir⁵⁴ ve bu yıl cemaat yılı olarak anılmıştır.⁵⁵ Böylece hilafeti ele geçiren Muaviye'nin yaklaşık on dokuz yıl süren yönetiminden sonra ise yerine 60/680 yılında oğlu Yezid'i getirmesiyle⁵⁶ İslâm dünyasında halifelik, sultanlığa dönüşmüştür.

Yaklaşık doksan yıl süren Emevi yönetimi, Müslüman toplumun bir kesimi tarafından meşru bir yönetim olarak kabul edilmemiştir. Özellikle Hiz. Osman döneminde vali olarak atanan aile üyelerinin toplumda hoşnutsuzluğa neden olması,

⁵⁴ İbn Esîr, III, s. 271; Belâzûrî, III, s. 288.

⁵⁵ İbn Esîr, III, s. 269.

⁵⁶ İbn Esîr, III, s. 377.

Ümeyye Oğulları'nın İslâm'ın ilk yıllarında Müslümanlara karşı gösterdikleri sert tavırları ve Mekke'nin fethine kadar İslâm'a girmemiş olmaları bu durumun genel sebepleridir. Ayrıca Muaviye'nin (ö. 60/680), halifeliği elde ediş yolu, oğlunu kendisinden sonra halifeliğe tayin etmek sureti ile halifeliği sultanlığa çevirmesi, Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi, Harre vakası⁵⁷ ve diğer Emevi halife ve valilerinin İslâm'a muhalif uygulamaları bu hoşnutsuzluğunu pekiştiren diğer unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Emevi politikaları, Arap ırkçılığı üzerine kurulmuştu. Emevilerin uyguladıkları ırkçı politikalar sonradan Müslüman olan ve İslâmî esaslara göre eşit muameleyi hak eden mevâlî⁵⁸ üzerinde hoşnutsuzluğa ve isyanlara neden olmaktaydı.

Emevilerin uyguladıkları vergi politikaları da mevâlî arasında tepkiyle karşılanmaktaydı. Halife Abdülmelik (ö. 86/705) döneminde Irak valisi olarak atanan Haccac b. Yusuf (ö. 95/714), halka yaptığı ilk konuşmasında; isyankârlığı bırakıp ıslah oluncaya kadar onları şiddetle terbiye edeceğini söyleyerek uygulayacağı politikayı ortaya koymakta idi.⁵⁹ Haccac, valiliği döneminde Müslüman olup şehirlere yerleşmiş olan mevâlîyi, köy ve kasabalarına gerigöndermiş; bunlardan cizye almaya da devam etmiştir. Uygulanan bu zulümden Basralı ilim adamları da rahatsız olmuşlardır.⁶⁰

Emevi halifesi Ömer b. Abdülaziz döneminde (717-720), Ebu's-Sayd lakaplı azatlı bir köle, halifeye mevâlînin durumunu anlatarak yaşananları açık bir şekilde ortaya koymuştur. Ebu's-Sayd'ın anlattıklarına göre, yirmi bin mevâlî maaşsız savaşmaktadır. Bir o kadarı ise, Müslüman olmalarına rağmen cizye ödemeye devam etmektedir. Ayrıca başlarındaki kumandan, zalim ve kavmiyetçi bir insandır.⁶¹

Emeviler döneminde Müslüman olmuş olan mevâlîye, aşağı bir ırk ve köle gibi bakmak adet haline gelmişti. Ayrıca birçok sosyal olayda Araplar ile aralarına net bir ayırım ortaya konularak mevâlîyi tecrit etmek genel bir durum halini almıştı.

⁵⁷ 63/683 yılında Medineliler ile Emevi kuvvetleri arasında Harretüvâkım'da gerçekleşen savaş.

⁵⁸ Gerlof Van Vloten, **Emevi Devrinde Arap Hâkimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar**, çev. Mehmet Sait Hatipoğlu, AÜİF Yayınları, Ankara, 1986, ss. 28-29. Mevâlî hakkında detaylı bilgi için bkz: İsmail Yiğit, "Mevâlî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/mevali> (14.02.2021).

⁵⁹ İbn Esîr, IV, s. 139; Belâzûrî, VII, s. 274.

⁶⁰ İbn Esîr, IV, s. 200.

⁶¹ İbn Esîr, V, s. 52.

Mevâlî tarafından tepki ile karşılanan bu uygulamalar, aynı zamanda Emevi halifelerinin meşruiyetinin sorgulanmasına sebep oluyordu. Emevi yönetimi ise, toplumda oluşan bu hoşnutsuzluklara karşı meşruiyetini sağlayabilmek amacı ile “hilafetin Kureyşiliği” fikri ile kader konusunda cebrî zihniyeti destekleme yoluna gitmiştir.⁶²

Yezid, babasının ölümünden sonra yaptığı konuşmasında; “Muaviye, Allah’ın iplerinden bir iptir; Allah, onu uzatmak istediği kadar uzattı ve sonra istediği zamanda onu kesti.”⁶³ demiştir. Dolayısıyla Emeviler, devlet dâhil her şeyi Allah’ın himayesinde görüyorlar ve bu doğrultudaki fikirleri destekliyorlardı.

Özellikle Emeviler döneminde bazı şairlerin şiirlerinde bunu açık bir şekilde işlediklerini görebiliriz. Emevi devrinde eski üslûbu devam ettiren üç büyük hiciv şairinden biri olan Cerîr (ö. 110/728), Haccac’a medhiye için yazdığı şiirinde Haccac’ın Irak’a vali olarak atandığı dönemde Irak halkının Allah’ın dinine muhalif olduklarını; Haccac’ın ise, bu insanlar için bir şifa olduğunu ifade eder.⁶⁴ Ayrıca Cerîr’in dalâlet yönünden Hud kavmine benzettiği ve münafıklar olarak tanımladığı Irak halkına karşı Haccac, Allah’tan yardım ve afiyet bulmuştur.⁶⁵

Cerîr, Abdülmelik b. Mervan için yazdığı başka bir şiirinde “Şayet halife ve onun Kur’an okuyuşu olmasaydı insanların için ne onlar için konulan hükümleri olurdu, ne de cemaatle ibadetleri olurdu,” demektedir. Ayrıca Abdülmelik b. Mervan’a “Sen el-eminsin, sen Allah’ın eminsin” demektedir.⁶⁶

Emevi halifeleri, işledikleri siyasî cinayetleri meşru göstermek amacı ile Allah’ın takdirinin ve ezelde yazılmış alın yazısının böyle olduğunu; kendilerinin ise sadece bu kadere infaz etmekle yükümlü olduklarını iddia etmişlerdi.⁶⁷ Haccac, Basralılar’a şöyle seslenmekte idi: “Vallahi insanlara bir kapıyı tutmalarını emretsem onlar ise başka bir kapıyı tutsalar onların kanları Allah tarafından bana helal olur.”⁶⁸

⁶² Mahmut Ay, **Mu’tazile ve Siyaset**, 2. baskı, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2017, s. 85.

⁶³ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, **Uyûnu’l-Ahbâr**, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabiyye, Lübnan, t.y, II, s. 239.

⁶⁴ Cerîr b. Atıyye, **Dîvânu Cerîr**, tah. Kerîm Bestânî, Dârû’l-Beyrut, Beyrut, 1986, s. 355; William Montgomery Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, 4. baskı, çev. Ethem Ruhi Fırlıklı, Sarkaç Yayınları, Ankara, 2010, (Teşekkül), s. 113.

⁶⁵ Cerîr, s. 195.

⁶⁶ Cerîr, s. 278.

⁶⁷ Atay, s. 165.

⁶⁸ Ebû Ömer Ahmed ibn Muhammed ibn Abdürabbih, **el-İkdu’l-Ferîd**, tah. Muhammed Said Aryân, el-Mektebû’l-Ticariyyeti’l-Kübra, Kahire, 1953, IV, ss. 117-118.

Emeviler'in bu iddialarının, toplumun bir bölümünde kabul görmesinde İslâm öncesi Arap düşüncesindeki dehr anlayışının da etkisi vardır. Cahiliyye şiirlerine de yansıyan dehr anlayışına göre, bir kişinin başına gelenler hep dehr (zaman) tarafından ortaya konur. Bu anlayış aynı zamanda çöl yaşamı için de uygundur. Bir bedevî, her şeyin önceden tayin ve tespit edildiğini ve önlem almasının yersiz olduğunu bildiği zaman, zor çöl şartlarının getirdiği endişeden de kurtulur. İslâm öncesi dönemde, her şeyin sebebi olarak dehri gören bir insanın, toplumda meydana gelen olayları Allah'ın iradesine bağlaması da zor olmasa gerektir.

Böylelikle Emeviler, yaptıkları haksızlıkları, zulümleri, işledikleri cinayetleri Allah'ın iradesine bağlayarak kendi üzerlerindeki sorumluluktan kurtulmaya, yaptıklarını meşrulaştırmaya çalışıyorlardı. Bunu sağlamak amacı ile bu doğrultudaki dinî düşünceyi desteklemişlerdi.

Bu dönemde Muaviye'nin, Hz. Peygamber'den (sav) sonra halife olacağını bildiren mevzu hadis rivayetleri yolu ile topluma, Muaviye'nin hilafete geçişinin ilahî bir kader olduğu düşüncesi aşılarmaya çalışılmıştır. Bu rivayete göre Hz. Peygamber, abdest alırken Muaviye'ye bakarak; ona, ileride Müslümanların başına geçeceğini müjdelir. Halife olduğunda iyilikleri yapmasını ve kötülüklerden sakınmasını tavsiye eder. Bu rivayetin bir neticesi olarak Muaviye, halifeliği Hz. Peygamber'in "iktidara geldiğinde iyi davran," sözü üzerine üstlendiğini söyleyecektir.⁶⁹

Ayrıca Muaviye'nin cennetlik olduğunu bildiren bir rüyanın görülmesi, Hz. Peygamber'in Muaviye'ye doğru yolda bir lider olması için dua etmesi gibi rivayetler bu algıyı güçlendirmeye yöneliktir. İş i ileri noktaya götüren bir başka rivayette ise Cebrail, Hz. Peygamber'den Muaviye'ye selam vermesini ve ona iyiliği tavsiye etmesini istemektedir. Çünkü Cebrail, Hz. Peygamber'e Muaviye'nin "Allah'ın emini" olduğunu bildirmiştir.⁷⁰

Emevi halifeleri için kullanılan "halifetullah" ifadesi ile siyasi alanla ilgili bir terim, ilahi alana kaydırılarak halifelerin sorumluluktan kurtarılmalari amaçlanmıştır.⁷¹ Oysa ilk zamanlar bu halifetü Rasûlillah şeklinde kullanılıyordu.

⁶⁹ İbn Kesîr, VIII, s. 123.

⁷⁰ İbn Kesîr, VIII, ss. 121-123.

⁷¹ Ay, ss. 91-92.

Böylece yönetme gücünü Allah'tan alan bir iktidara karşı isyan, aynı zamanda Allah'a karşı da isyan sayılacaktır. Bundan dolayı itaat, dinin gereği olmuştur.

Lâkin bu rivayetlerin Muaviye'nin iç dünyasında tam karşılığının olduğunu söylemek zordur. Çünkü Muaviye, ölümü yaklaştığında çevresindekilere şunu söyler:

*“Rasulullah bana bir gömlek vermişti, ben de onu sakladım. Bir gün de tırnaklarını kesmişti, ben kesilmiş tırnaklarını aldım ve bir şişenin içinde korudum. Öldüğüm zaman bana bu gömleği giydirin, bu tırnakları öğütterek gözüme ve ağzıma serpin. Umulur ki Allah, onların bereketi ile bana merhamet eder.”*⁷²

Ayrıca ölmeden önce malının yarısının Beytü'l-Mâl'e iade edilmesini isteyerek en azından kalan yarısının helal olmasını amaçlamış olmalıdır. Hastalığı şiddetlendiğinde kendisi ile ilgilenen kızı Remle'ye; “Bu başın sahibi helal, haram demeden mal biriktirip durdu. Keşke ateşe girmeyecek olsa,”⁷³ diyerek iç dünyasındaki pişmanlığını dile getirmiştir.

Her ne kadar Muaviye'nin iç dünyasında kabul görmemiş olsa da Emevihalifelerinin uyguladıkları politikalar nedeni ile savundukları din anlayışı, insan hürriyetini ve sorumluluğunu esas alan düşüncelerin gelişmesine zemin hazırladı. Bu konu çerçevesinde yapılan sistemli ilk itirazlar, Kaderî olarak tanımlanan Ma'bed b Halid el-Cühenî (ö. 83/702) ve Gaylân ed-Dimeşkî'ye (ö. 120/738) aittir.

Emevi politikalarına karşı ilk tepkiyi ortaya koyan kaderî düşünce, Mu'tezîle'nin alt yapısını oluşturmuştur. Başlangıçta kader sorunu düzeyinde tartışılan hürriyet düşüncesi, tercüme faaliyetleri ile gelişen felsefî etki sonrası ihtiyar, irade, insan fiilleri, kudret, istitaat çerçevesinde tartışılmaya başlanarak Mu'tezîle'nin adalet ilkesini oluşturmuştur.

1.1.2.1.2. Tercüme Faaliyetleri ve İlmî Münazaralar

Emeviler döneminde Mu'tezilî düşüncenin seyrinde rol oynayan bir diğer faktör, tercüme faaliyetlerinin başlamasıdır. Fetihler öncesinde Yunan felsefesine ait eserler, bölgede bulunan bazı manastırlar tarafından Süryaniceye tercüme edilmeye

⁷² İbn Esîr, III, s. 370.

⁷³ İbn Esîr, III, s. 370.

başlanmıştı. Fetihler sonrasında bu okulların çalışmalarına engel olunmamış ve buradaki çeviri faaliyetleri devam ettirilmiştir. Bu süreçte Müslümanların, bölgede bulunan diğer din ve düşünce mensuplarına karşı inançlarını izah edebilmek ve savunabilmek için mantık ve felsefeye ihtiyaç duymaları, bu eserlerin Süryaniceden Arapçaya çeviri sürecini başlatan önemli etkenlerden biri olmuştur.

İslâm dünyasında tercüme çalışmaları, ilk olarak Emeviler döneminde başlamıştır. Emeviemirlerinden Halid b. Yezid b. Muaviye (ö. 85/704), İskenderiye’de bulunan ve Yunan felsefesine vâkıf olan bilginlerden, Aristo’nun Organon adlı eserini Arapçaya tercüme etmelerini istemiştir. Ayrıca Mısır’da bulunan ilim adamlarını ülkeye getirterek Yunanca eserleri, Arapçaya tercüme ettirmiştir.⁷⁴ Şehristânî tarafından nakledilen Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve taraftarlarının felsefe kitaplarına muttali olduklarına⁷⁵ dair bilgi de tercüme faaliyetlerinin Emeviler döneminde başladığını ortaya koymaktadır. Emevi halifelerinden Yezid b. Velîd’in (126/744) i’tizal düşüncesine sahip olması⁷⁶ teşekkül dönemindeki Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd gibi Mu’tezilî âlimlerin fikirlerini yayma konusunda özgür bir ortam bulmalarını kolaylaştırmıştır.

Bu dönemde Mu’tezilî düşüncenin seyrinde bir diğer önemli faktör, Müslümanlar ile Hristiyan din adamları arasında gerçekleştirilen ilmî münazaralardır. Şam ve Irak toprakları fethedildikten sonra kılıç ile olan savaş sona ermiş olmakla birlikte bu defa dil ile olan savaş başlamıştır. Emeviler döneminden itibaren Müslümanlar ile Hristiyan din âlimleri arasında başlayan münazaraların merkezi Şam’dır. Çünkü Şam, hem Hristiyan nüfusun çoğunlukta olduğu bir yerdir hem de hilafetin merkezidir. Bu dönemde ön plana çıkan Yuhannâ ed-Dimeşkî (ö. 128/749) ise, Abdülmelik b. Mervân’ın sarayında çalışmaktadır.⁷⁷

Yuhannâ ed-Dimeşkî, doğu kilise babalarının sonuncusudur. O, Hristiyan ilahiyatını savunmuş ve onun zamanında doğu kiliselerinde Hristiyan ilahiyatı, zirve noktaya ulaşmıştır. Hristiyan teolojisini savunurken, Aristo mantığını kullanarak klî

⁷⁴ Ebü’l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya’kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk İbnü’n-Nedîm, **Kitâbu’l-Fihrist**, tah. Rızâ Teceddüd, Daru’l Marife, Beyrut, 1978, s. 303; Ali Samî en-Neşşâr, **Menahicu’l-Bahs inde’l-Mütfekkiri’l-İslâm**, Daru’l-Nahzati’l-Arabiyye, Beyrut, 1984, (Menâhicu’l-Bahs), s. 22.

⁷⁵ Şehristânî, **el-Milel ve’n-Nihal**, tah. Ahmed Fehmî Muhammed, Darûl-Kütüb, Beyrut, t.y, (Milel), I, s. 40.

⁷⁶ İbnü’l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. **Tabakâtu’l-Mu’tezile**, 2. baskı, tah. Susanna Diwald-Wilzer, Dâru’l-Müntezir, Beyrut, 1988, (Tabakât), s. 120.

⁷⁷ Ahmed Emîn, **Duhâ’l-İslâm**, Müessesetü’l-Hindâvî, Kahire, 2012, (Duhâ’l-İslâm), s. 310.

delillere başvurmuştur. Etkisi, doğu ile sınırlı kalmamış; eserleri, batıda Latinceye tercüme edilmiştir.⁷⁸ Yuhannâ'nın fikirlerinin, yaşadığı coğrafyadan uzak olan batıya tesiri bile söz konusu iken; birlikte yaşadığı ve dillerini kullandığı Müslümanlara tesir etmemesi mümkün değildir.

Yuhannâ, aynı zamanda Gaylân ed-Dimeşkî (ö. 120/738 civarı) ile çağdaştır ve aynı dönemde Şam'da yaşamıştır. Dolayısıyla bu iki âlimin birbirlerinden ve fikirlerinden habersiz olduklarını düşünemeyiz. Ancak kaderî düşüncenin fikir babası kabul edilen Ma'bed e-Cühenî(ö. 83/702), Şam'da yaşamasına rağmen Yuhannâ'dan öncedir. Bu tarihî bilgiler, bize Yuhannâ'nın ilk Kaderîler üzerinde iddia edildiği gibi tek başına kapsamlı bir etkisinin olmadığını göstermektedir.

Yuhannâ, “Bir Müslüman ile Bir Hristiyan Arasındaki Tartışma” adını verdiği risalesinde Müslüman âlimlerle olan münazaralarını anlatır. Yuhannâ, hiçbir eserini Arapça yazmamıştır. Bununla birlikte Şam'da, Arap kültürünün hâkim olduğu bir dönemde yaşayan Yuhannâ'nın, Arapça bilmemesi mümkün değildir. Öyleyse Yuhannâ'nın tesiri, yaptığı sözlü münazaralar yolu ile olabilir. Çünkü onun eserleri, Arapçaya ilk kez IV/X. asırda Antakya'da tercüme edilmeye başlanmıştır.

Macdonald da benzer şekilde Müslümanların, Hristiyan düşüncesine kilise babalarının kitaplarını okuyarak ulaşmadıklarını; bu fikirlere münazaralar kanalı ile muttali olduklarını belirtir.⁷⁹

İslâm düşüncesinin Hristiyan teolojisinden etkilenecek şekilde şekillendiğini savunan oryantalistler, düşüncelerini Delâletü'l-Hairîn⁸⁰ adlı eserinde bu iddiaları dile getiren İbn Meymûn'a dayandırmışlardır. Fakat oryantalistlerin tamamı, İslâm düşüncesinin Hristiyanlığın gölgesinde geliştiği teorisine katılmamaktadırlar. Schmölders ve Mabilieu, bu konuda İbn Meymûn'un iddialarına katılmazlar. Onlar, mütekellimlerin Hristiyanlıktan felsefeye karşı bazı deliller almış olabileceklerini, lâkin Hristiyan tesiri konusunda benzerlik dışında önemli bir ictibasın olmadığını ifade etmişlerdir.⁸¹ Hodgson ise, Mu'tezilî düşüncenin teşekkülünde

⁷⁸ Zühdi Cârullah, **Mu'tezile**, Ehliyetü'n-Neşrûve't-Tevzî', Beyrut, 1974, ss. 24-25.

⁷⁹ Abdurrahman Bedevî, **Mezâhibu'l-İslâmiyyîn**, Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, Beyrut, 1977, I, ss. 118-120; Duncan Black Macdonald, **Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory**, Trow Directory, Newyork, 1903, s. 132.

⁸⁰ Detaylı bilgi için bkz: Musa b. Memûn el-Kurtûbî el-Endülisî, **Delâletü'l-Hâirîn**, tah. Hüseyin Atay, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Ankara, t.y.

⁸¹ Harry Austryn Wolfson, **Kelâm Felsefesine Giriş**, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul, 1996, (Giriş), s. 74.

Hristiyanlar ile yaptıkları münazaraların etkisi olduğunu da dile getirmekle birlikte asıl dayanağın vahiy olduğunu vurgulamıştır.⁸² Watt da benzer şekilde bir Hristiyan etkinin mevcudiyeti ile birlikte İslâm akaidinin iç siyasî baskılar neticesinde şekillendiğini belirtir.⁸³

Müslümanların dinî akideleri üzerinde Emeviler döneminde Hristiyan ilahiyatçılar ile mütekellimler arasında gerçekleşen bu münazaralar neticesinde, bazı düşüncelerin Müslümanlara tesir etmesi mümkün olsa da bu tesirin, bütün kelâmcıları kapsadığını ve İslâminançları üzerinde tek etken olduğunu söylemek mümkün değildir.

Bu dönemde yetişen Mu'tezilî âlimler, bir taraftan kilise babalarının İslâm'a muhalif görüşlerini çürütmek amacıyla reddiyeler⁸⁴ geliştirirken bir taraftan da düşüncelerini aklî metotlarla temellendirme noktasında onlardan etkilenmişlerdir.

1.1.2.2. Abbasiler Dönemi

Adını Hz. Peygamberin amcası Abbas b. Abdülmuttalib'den alan bu devlete, Hz. Peygamber'in soyuna nisbetle Hâşimîler de denilmektedir. 750 yılında kurulan devlet, varlığını 1258 yılına kadar devam ettirmiştir. Emevî devleti gibi hanedean-devlet özelliğini taşımaktadır.

Abbasiler dönemi, kelâmî tartışmaların sistemleştiği ve itikâdî mezheplerin şekillendiği bir dönem olmuştur. Emeviler devrinde teşekkül eden Mu'tezile, Me'mun, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde hızla gelişmiş, ancak Mütevekkil'in hilafeti döneminde gücünü kaybetmiştir.

1.1.2.2.1. Siyasî Olaylar

Emeviler döneminin ırkçı ve asabiyetçi politikaları, zamanla toplumda geniş bir kitleye ulaşan mevalî tarafından tepki ile karşılanmış ve Abbasilerin isyanına

⁸² Marshall Hodgson, **İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih**, çev. Senai Demirci, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995, I, s. 409.

⁸³ William Montgomery Watt, **İslâm Felsefesi ve Kelâmı**, çev. Süleyman Ateş, AÜİF Yayınları, Ankara, 1968, (İslâm Felsefesi), s. 67.

⁸⁴ Mu'tezile içinde Hristiyanlara yönelik olarak Ebû'l-Huzeyl, Ebû Mûsa el-Murdâr, Câhız, Dırâr ve Ebû İsa el-Verrâk tarafından reddiyeler yazılmıştır. Detaylı bilgi için bkz: İbnü'n-Nedîm, ss. 204-216.

destek vererek Abbasi yanlısı bir tutum sergilemelerine yol açmıştır. Abbasiler de genel olarak kendilerine toplumsal bir taban oluşturabilmek amacıyla onları gözetten bir politika yürütmüşlerdir.

Bu süreçte mevalî bir tabana sahip Mu'tezile de Mütevekkil dönemine kadar Abbasi halifeleri tarafından desteklenmiştir. Kâdî Abdülcebbâr(ö.415/1025), Fadlu'l-İ'tizâl'de Abbasiler'in ikinci halifesi olan Mansûr ile Amr b. Ubeyd'in (ö. 114/761) yakın ilişkisinden bahseder. Halife Mansur, hilafeti döneminde Mu'tezilî bilginleri kendi yanına çekmeye çalışmış; bu hususta Amr b. Ubeyd'den de yardım istemiş, fakat Amr, devlet ricaline yakın olmayı tercih etmemiştir.⁸⁵

İbnül-Murtazâ ise, Abbasi halifelerinden Mansûr (136-158/754-775), Me'mûn (198-218/813-833), Mu'tasım Billâh (218-227/833-842), Vâsık (227-232/842-847), Mühtedî Billâh (255-256/869-870) ve Mu'tazîd Billâh'ın (279-289/892-902) Mu'tezilî düşüncede olduğunu nakleder. Abbasi halifelerinden Mehdî (148-169/775-785), meclisinde Şebib b. Şebbe'den (ö. 170/786) Amr b. Ubeyd'in sözlerini anlatmasını istemiştir.⁸⁶ Ayrıca Mehdî, hilafetinin ilk yıllarında Mu'tezile'ye karşı bir tutum sergilemişse de Zenâdîka hareketine karşı başlattığı mücadelede Mu'tezile'den yararlanmak zorunda kalmıştır.

Harûnürreşid (170-193/786-809) döneminde, halife ile Mu'tezilî âlimlerin arası iyi değildir. Harûnürreşid, Bağdat Mu'tezilesi'nin lideri kabul edilen Bîşr b. Mu'temir'i (ö. 210/825) Râfızâ olduğu gerekçesi ile hapse attırmıştır. Bîşr ise, hapiste kendi üzerine atılan bu ithamları reddeden bir şiir yazmıştır.⁸⁷ Aynı şekilde Bağdat Mu'tezilesi'nin bir diğer âlimi olan Sümâme b. Eşres (ö. 213/828)de zındıklık ithamı ile Harûnürreşid tarafından hapse atılmıştır.⁸⁸

Ayrıca gerek Bîşr'in gerekse Sümâme'nin Harûnürreşid döneminde hapse atılmalarının bir diğer nedeni olarak onların, Bermekî ailesi ile olan yakınlığına işaret edilmektedir.⁸⁹ Zira Harûnürreşid, ülkedeki İran nüfuzunu ortadan kaldırmak amacıyla yıllarca vezirlik görevini üstlenen Bermekî ailesini yönetimden

⁸⁵ Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, **Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile**, tah. Fûâd Seyyid, Daru'l-Tunusiyye, Tunus, 1974, (İ'tizâl), ss. 246-248.

⁸⁶ İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, ss. 122-127.

⁸⁷ İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 52; Kâdî Abdülcebbâr, **İ'tizâl**, s. 265.

⁸⁸ Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, **Târîhu Bağdad**, tah. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 2001, VIII, s. 22.

⁸⁹ Cihat Tunç, "Bîşr b. Mu'temir", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/bisr-b-mutemir> (22.10.2020); Akoğlu, s. 48.

uzaklaştırmış ve Câ'fer b. Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'yi (ö. 187/803) öldürtmüştür.⁹⁰Fakatİbnül-Murtazâ, Tabakât'ında Harûnürreşid'in cedel ilmini yasaklatıp mütekellimleri hapse attırdığından bahseder.⁹¹ Dolayısıyla halifenin bu iki Mu'tezilî âlime karşı tutumunda siyasî nedenlerin yanı sıra fikirsel bir temelinin de olması mümkündür.

Diğer taraftan halifenin oğlu olan Me'mûn'un eğitim sürecinde, daha önce halife Mehdi'nin dayısının çocuklarına da hocalık yapan, on dört kıraat imamından biri olan ve Mu'tezilî olduğu nakledilen Yahyâ b. Mübârek el-Yezidî'nin (ö. 202/817)⁹² yer alması; Mu'tezilî âlimlerin sarayda hala aktif olduklarını göstermektedir.

Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerini kapsayan 198-232/813-846 yılları arası Mu'tezile tarihi için “altın çağ” olarak tanımlamak mümkündür. Bu devirde Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849), Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816), Muammer b. Abbâd (ö. 215/830), Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825), Hişâm el-Fuvâtî (ö. 218/833'den önce),Nazzâm (ö. 231/849), Ali el-Esvârî (ö. 240/854), Sümâme b. Eşres (ö. 213/828), Ebû Mûsâ el-Murdâr (ö. 226/841), Ahmed b. Ebî Duad (ö. 240/854), Abbâd b. Süleyman (ö. 250/864), Câhız (ö. 255/868), Ca'fer b. Mübeşşir (ö. 234/848-849), Ca'fer b. Harb (ö. 236/850-851) gibi Mu'tezilî düşüncenin usul ve kaidelerini geliştirip sistemleştiren âlimler yetişmiştir.

1.1.2.2.2. İlmî Münazaralar

Abbasiler döneminde de Emeviler'e benzer şekilde halifelerin destekleri ile Müslümanlar ve diğer din mensupları arasında münazaralar gerçekleşmiştir. Nastûrî patriği Timotheos, 781 yılında Halife Mehdi'nin huzurunda Hristiyanlığın ilahî yönünü savunmuştur.⁹³ Halife Me'mûn'un huzurundaYuhannâ ed-Dımeşkî'nin öğrencisi Theodore Ebû Kurre (ö. 812'den sonra) ile Müslüman âlimler arasında

⁹⁰ Taberî, 1683.

⁹¹ İbnü'l-Murtâzâ, **Tabakât**, s. 128.

⁹² Suat Mertoğlu “Yezidî, Yahyâ b. Mübârek”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/yezidi-yahya-b-mubarek> (22.10.2020).

⁹³ Philip Hitti, **Siyasal ve Kültürel İslâm Tarihi**, çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1989, II, s. 543.

Mesih hakkında gerçekleşen münazara da bunlardan biridir.⁹⁴ Ayrıca daha Harûnürreşid zamanında İncil, Ahmed b. Abdullah b Selâm tarafından Arapçaya çevrilmiştir.⁹⁵ Tercüme işlerinde aktif olan Huneyn ailesi, Mettâ b. Yunus, Yuhannâ b. Adî, Abdülmesih b. Nâime, Yuhannâ en-Nahvî gibi mütercimlerin Hristiyan kökenli olması, Müslümanların Hristiyanlar ile olan diyalogunda dikkat çeken bir başka husustur.

Hindistan topraklarının da Müslümanlar tarafından fethedilmesinden sonra taraflar arasında ilmî münazaralar gerçekleşmiştir. Bu münazaraların ilk örneği Cehm b. Safvan (ö. 128/745-46) ile Sümeniyye mensubu bir grup arasında gerçekleşmiştir.⁹⁶ Vasil b. Ata (ö. 131/748) ise, bazı öğrencilerini Sümeniyye ve Seneviyye mensupları ile tartışmaları için göndermiştir.⁹⁷

İki toplum arasındaki ilişkilere bir diğer örnek, Harûnürreşid dönemine aittir. Hârûnürreşîd, cedel ilmini yasaklamış ve mütekellimleri hapsettirmiştir. Fakat bu dönemde Hintli bir yöneticinin isteği üzerine bir kadı ile Sümeniyye âlimi arasında bir tartışma gerçekleşir. Kadı, bu tartışmada yetersiz kalınca halife, hapsettirdiği mütekellimler arasından bir genci göndermek ister. Ancak çevresindekilerin de tavsiyesi ile bu karardan vazgeçerek gencin hocası olan Muammer b. Abbâd'ı (ö. 215/830) gönderir. Muammer'i tanıyan Hint Meliki, onun eli ile gerçeklerin ortaya çıkmasından korktuğu için yolda onu zehirlettirerek öldürür.⁹⁸

Bu anektot, Harûnürreşid'in hilafetinin 809 yılında sona erdiği Muammer'in vefatının ise 830 olduğu göz önüne alınırsa tarihî gerçekler ile uyuşmamaktadır. Ayrıca aynı hikâye Tabakât'ta ikinci kez tekrarlanmakta, fakat bu defa olayda Muammer yerine onun öğrencisi olan Ebû Halde'nin⁹⁹ ismi geçmektedir. Bu ikinci rivayet, tarihî seyre daha uygun düşmektedir.

Böylece fethedilen bu topraklardaki mevcut sosyo-kültürel arka plan ve taraflar arasında gerçekleşen münazaralar neticesinde, İslâm düşüncesinde Hint tesirinin ilahiyat, matematik, astronomi, tıp gibi farklı alanlarda gerçekleştiğini

⁹⁴ Cârullah, s. 25.

⁹⁵ Hitti, II, s. 543.

⁹⁶ Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, **Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye**, tah. Dağşû b. Şebîb el-Acmî, Gırâs, Kuveyt, 2005, ss. 196-199.

⁹⁷ İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, ss. 32, 42; Ebü'l-Ferec Ali b. Hüseyin el-İsfahânî, **Kitabü'l-Eğânî**, tah. İbrahim Se'âfin, Bekir Abbâs, Dâr Sâder, Beyrut, 2008, III, s. 34.

⁹⁸ İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, ss. 54-55.

⁹⁹ İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, ss. 58-59.

görürüz. İlahiyat alanında Müslümanlar ile Hintli âlimler arasındaki en önemli ihtilaf konuları, tenasüh ve nübüvvetin inkârı olmuştur. Hint dinlerinin tesirinde teşekkül ettiği iddia edilen bir diğer konu ise, atom nazariyesidir.

Çok kültürlü bir sosyal yapıya sahip olan Irak'ta bütün kültürler bu şekilde birbiri ile kaynaşmıştır. Basra Mescidi örneğinde olduğu gibi her grubun bir ders halkası vardı. Bu halkalara farklı dinlerden, milletlerden ve fikirlerden insanlar katılabiliyor, soru sorup düşüncelerini dile getirebiliyorlardı. Bu insanlar evlerde ve halifelerin saraylarında da bir araya geliyor ve müzakere edebiliyorlardı. Böylelikle fikirler birbiri ile kaynaşıyordu.

Farklı kültürlere mensup âlimler ile yapılan fikrî münazaraların gerçekleştiği dönemde, Abbasi halifesi Mehdî'nin, Nastûrî Patriği I. Timotheos'dan Aristo'nun Topika kitabını çevirmesini istediğini görürüz. Patrik, bu kitabı 782 civarında dönemin Mısır valisinin Hristiyan kâtibi Ebû Nûh'un yardımı ile Yunancasına da başvurarak Süryaniceden çevirir. Bu eser, daha sonra iki defa daha tercüme edilmiştir. Topika gibi zor bir eserin tercih edilmesi, kitabın içeriği itibarı ile İslâm toplumunun ihtiyaçlarına cevap veriyor olmasıdır. Topika, cedel ilmini sistematik bir şekilde öğretme amacı ile yazılmış bir diyalektik eserdir. Eserin amacı, insanların bir tezi savunmalarını ya da çürütmelerini sağlayacak, genel kabullere dayalı bir yöntem geliştirmektir.¹⁰⁰ Abbasiler döneminde ülkede yaşayan İslâm dışı din mensupları ile Müslümanlar arasında yaşanan dinî münazaralar ve bu münazaralarda ortaya çıkan İslâm akaidini savunma ihtiyacı, bu eserin tercüme ettirilmesine sebep olmuştur.

Fethedilen coğrafyadaki farklı inanç ve öğretilerin etkileri, fetihler sonrasında da devam etmiştir. İran dinlerinin, gnostik ya da batınî fırkalara yansımaları olduğu gibi Abbasiler dönemindeki kültür hayatı üzerinde de belirgin izleri olmuştur. Bu dönemde İbnü'l-Mukaffa' (ö. 142/759), Beşşâr b. Bürd (ö. 167/783-84), Ebû Nûvâs (ö. 198/813), Abdülkerîm b. Ebû'l-Avcâ (ö. 155/772) gibi meşhur edebiyatçı şairler, Zenâdika arasından çıkmıştır.

Zenâdika, zındık kelimesinin çoğulu olup Zerdüştlüğün kutsal kitabı Zend Avesta'nın tefsir ve te'viliyle meşgul olanlar anlamına gelmektedir. İlk olarak milâdî III. yüzyılın sonlarında Sâsânîler tarafından, nûr ve zulmet tanrılarına inanan

¹⁰⁰ Dimitri Gutas, **Yunanca Düşünce Arapça Kültür**, çev. Lütfi Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2003, ss. 66-67; Topika'nın tercüme süreci hakkında detaylı bilgi için bkz: İbnü'n-Nedîm, s. 309.

Maniheistlere¹⁰¹ yönelik mücadelede onları tanımlamak amacıyla kullanılmıştır.¹⁰² Araplar, bu kavramı İranlılardan alarak Senevî inanca sahip olanlar için kullanmaya başlamışlardır.¹⁰³

Abbasiler döneminde Maniheistlerin oluşturduğu tehlike fark edilmiştir. Özellikle halife Mehdî döneminde, Maniheistlere karşı müsamahasız bir mücadele gerçekleştirilerek Divanu'z-Zenâdika kurulmuştur. Bu dönemde zındık kavramı ile kastedilen, Maniheistlerdir. Ayrıca mütekellimlerden, Maniheist fikirleri çürüten kitaplar yazmaları da istemiştir. Halife Mehdi'nin Topika'yı tercüme ettirmesinde bu olayların etkisi büyük olmalıdır.

Mu'tezile, henüz teşekkül döneminden itibaren genellikle İranlılardan oluşan Zenâdika tehlikesini baştan görmüş ve buna karşı İslâm inancını savunmak amacı ile mücadele etmiştir. Bu konuda yazdıkları reddiyelerin¹⁰⁴ yanı sıra Vâsıl, İslâm akâidinisavunmaları için ülkenin farklı bölgelerine öğrenciler göndermiştir.¹⁰⁵ Maniheistlerle girişilen bu münazaralar neticesinde önemli bir oranda felsefî kelâm külliyyatı oluşmuştur. Bu dönemde kelâmcılar, cevher-gevher örneğinde olduğu gibi bazı kavramları da Farsçadan almışlardır.¹⁰⁶

Mu'tezile'nin Maniheistler ile diyalogu Vâsıl (ö. 131/748) ve Amr (ö. 144/761) dönemine dayanır. Vâsıl ve Amr, Basra'da bir Budist'in evinde Maniheist görüşleri ile tanınan Abdülkerim el-Avcâ, Salih b. Abdulkuddûs ve Beşşar b. Bürd sık sık görüşmüştür. Vâsıl, bu görüşmelerin neticesinde Maniheizm'e bir reddiye yazmıştır. Ayrıca Beşşar'ın savunduğu ateş akidesine karşı devrinin tabiat felsefesine

¹⁰¹ III. yüzyılda Mani tarafından eski İran'da kurulan ve günümüzde müntesibi bulunmayan gnostik bir din. Detaylı bilgi için bkz: Şinasi Gündüz, "Maniheizm", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/maniheizm> (13.02.2020).

¹⁰² Mustafa Öz, "Zındık", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/zindik> (10.02.2020).

¹⁰³ Mes'ûdî, I, s. 251.

¹⁰⁴ Mu'tezilî âlimler arasında Ebû'l-Huzeyl, Nazzâm, Ebû Mûsa el-Murdâr, Ebû Bekir el-Esam, Dırâr ve Ebû İsa el-Verak Zenâdika ve Seneviyye'ye yönelik reddiye yazmışlardır. Detaylı bilgi için bkz: İbnü'n-Nedîm, ss. 204-216.

¹⁰⁵ Cârullah, ss. 37-38. Vâsıl, öğrencilerinden Osman et-Ta'vîl'i Ermenistan'a, Hafs b. Sâlim'i ise Horasan'a göndermiştir. Detaylı bilgi için bk. İbnü'l-Murtaza, **Tabakât**, ss. 32, 42; Ebû'l-Ferec, III, s. 34.

¹⁰⁶ Seyyid Numanu'l-Hak, "Hint ve Farisî Arka Plan", **İslâm Felsefesi Tarihi**, (Ed. Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman), çev. Şamil Öçal ve H. Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul, 2007, s. 82.

dayanan toprak akidesini savunmuştur. Safvân el-Ensârî'nin Vâsıl'a yazdığı şiirinde bu akide anlatılmıştır.¹⁰⁷

Mecûsî ve Seneviler ile karşılıklı uzun süren münazaraları olan bir diğer Mu'tezilî âlim Ebü'l-Hüzeyl'dir(ö. 235/849-50 [?]). Ebü'l-Hüzeyl'in, Düalist fikirleri ile tanınan Salih b. Abdulkuddûs ile tartışmalarının olduğu ve getirdiği deliller ile muhatabının görüşlerini zayıflatmayı başardığı nakledilmiştir.¹⁰⁸ İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Hüzeyl'in Milas adlı kitabından bahseder. Mecûsî olan Milas, Seneviyye'den bir grupla Ebul-Huzeyl'in tartışmasını izler ve Müslüman olur.¹⁰⁹

İran coğrafyasında yer alan Seneviyye'nin de etkisi ile Müslümanlar arasında kötülüğün kaynağı üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede, kötülüğün Allah'a mı yoksa şeytana mı nispet edileceği; Allah'ın, insanları yanlış sürüklemesine rağmen şeytanın kalmasına nasıl razı olduğu soruları Müslümanlar arasında tartışılmıştır. Bu tartışmalar, Mu'tezile'nin adalet ilkesinin gelişmesinde etkili olmuştur. Mu'tezile'nin adalet, ilahî lütuf, salâh-aslah konularında geliştirdiği nazariyeleri vardır. Mu'tezile, geliştirdiği bu nazariyeler ile kötülüğün kaynağı konusunda Zerdüştlerin İslâm'a saldırılarına cevap vermiştir.

Abbassiler döneminde, genelde İslâm düşünce tarihi özelde ise Mu'tezile için en önemli olaylardan biri de Emeviler döneminde başlayan tercüme faaliyetlerinin sistemleştirilerek devam ettirilmesi olmuştur.

1.1.2.2.3. Tercüme Faaliyetleri

İslâm coğrafyasında ilk dönemde, Hint ve İran merkezli düşüncelerin etkisi daha kuvvetli iken zamanla Yunan kaynakları ön plana çıkmıştır. Bu durum çevrilen eserlerde de kendini göstermiştir. Bu değişimin nedeni ilmî sebeplerden ziyade dinî sebeplere dayanmaktadır. Çünkü Hint felsefesi, İslâm dünyasına Maniheiztler kanalı ile girmiştir. Maniheiztlerin, düalist bir din anlayışına sahip olması Müslümanların bu felsefeye daha ihtiyatlı yaklaşmalarına sebep olurken; Yahudi ve Hristiyan kanalı

¹⁰⁷ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Maḥbûb el-Câhiz, **el-Beyân ve't-Tebyîn**, tah. Abdüsselâm Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1998, (el-Beyân), I, ss. 27-29; Henrik Samuel Nyberg, "Mu'tezile". **MEB İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1978, VIII, s. 759.

¹⁰⁸ İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 46; İbnü'n-Nedîm, s. 204.

¹⁰⁹ İbnü'n-Nedîm, s. 204.

ile aktarılan Yunan felsefesi, bu kadar tehlikeli kabul edilmemiştir.¹¹⁰ Dolayısıyla Müslümanlar, doğrudan ulaşılan bir Yunan felsefesinden ziyade Yahudi, Hristiyan ve Helenistik felsefenin izlerini taşıyan bir Yunan düşüncesinin etkisi altında olmuşlardır.

Eski Yunan kaynaklı ilim ve felsefe, İskender'in ölümünden fetihlerin gerçekleştiği döneme kadar Mısır, Filistin, Suriye, Irak ve İran'da korunmuş; Antakya, Harran, Urfa, Cundişapur ve İskenderiye'de bulunan felsefe okullarında da bu ilimler devam ettirilmiştir.

Eski Yunan birikiminin doğu dünyasına aktarılmasındaki en önemli unsur, Büyük İskender'in milattan önce dördüncü asırda gerçekleştirdiği fetihlerdir. Bu fetihlerin sonucunda Mısır'da bulunan İskenderiye medresesi, Helenistik çalışmaların önemli bir merkezi haline gelerek; Yeni Eflatuncu felsefenin beşiği kabul edilen Atina ile yarışan bir okul oldu. Özellikle altıncı asırda, Bizans imparatoru Justinien'in Atina'yı işgali ile Yunan ilimleri, İskenderiye medresesi kanalı ile Suriye'ye geçerek burada büyük bir gelişme göstermişti. Yunan ve Süryanî ilimleri, Süryanî medreselerinde tetkik edildikten sonra; Süryanî bilginler tarafından, Yunancadan Süryanîceye tercüme edildi.

Bu tercümen faaliyetlerinde, Sasani imparatoru Kisra Enûşirvân (ö. 579) tarafından kurulan Cundişapur Tıp Akademisi'nin büyük bir rolü vardır. Bizans imparatoru tarafından ülkeden gönderilen birçok bilim adamının Cundişapur'a gelmesi, buradaki bilimsel faaliyetlere büyük bir katkı sağlamıştır. İslâm fetihleri sonrasında da halifeler, buradaki çalışmaları desteklemeye devam etmişlerdir.¹¹¹

Kisra Enûşirvân, burada bulunan âlimlere, Yunanca eserlerin Farsçaya tercümesini yaptırmıştır. Ayrıca Cundişapur'un Hindistan'a yakın olmasından dolayı burası, Hint kültürü ile de temas halindedir.¹¹² Böylece Cundişapur Hint, Yunan ve Fars kültürlerinin ortak temas noktası olmuştur.

Bölgedeki güçlü bir felsefî birikime sahip şehirlerden biri olan Harran, Eski Yunan ilimlerinin yanında Keldânî ilimlerin bilgisine de sahiptir. Hellenistik kültürün hâkim olduğu Harran'da Sâbiî âlimler, Helenistik geleneği İslâm fetihleri

¹¹⁰ Cavit Sunar, **İslâm Felsefesi Dersleri**, AÜİF Yayınları, Ankara, 1967, (İslâm Felsefesi), s. 23.

¹¹¹ Myriam Salama-Carr, **Tercüme fî Asri'l-Abbasi**, Arapça çev. Necîp Gazâvî, Menşürâtü Vizâratî's-Sekâfe, Şam, 1998, ss. 10-11.

¹¹² Cârullah, ss. 48-49.

sonrasında da yaşatmaya devam ettirerek tercüme faaliyetlerinde önemli bir görev üstlenmişler ve sahip oldukları eserlerin büyük bir kısmını Arapçaya aktarmışlardır.¹¹³

Bağdat'ın başkent olmasından sonra ortaya çıkan entelektüel ortam ve kentleşme olgusu toplumun, bilgiye olan ihtiyacını arttırmıştır. Bu durum geniş çaplı bir tercüme faaliyetine zemin hazırlamıştır.¹¹⁴ Emevilerin son dönemlerinde bireysel çabalar ile gerçekleşen çeviriler, Abbasiler döneminde kurumsal bir nitelik kazanmıştır. Bu dönemde Beytü'l-Hikme'nin kurularak çeviri faaliyetlerinin devlet himayesinde gerçekleştirme projesi, Mu'tezile'nin de desteklediği bir proje olmuştur. Mu'tezilî âlimlerin devlet adamları ile olan yakınlığı, onların bu tercümelere kısa sürede ulaşmalarını sağlamıştır.

Yunanca, Suriye topraklarında Bizans ve Sasaniler dönemlerinde resmi dildir. Süryanice (Aramice) ise, Hristiyan kiliselerinde kullanılmaktadır. İslâm fetihlerinden sonra Arapçanın resmi dil olması ile birlikte ilk halifeler, öncelikli olarak Irak'ta Fars idaresi ile alakalı olan her şeyin Arapçaya tercümesini istediler. Felsefî ve ilmî çalışmaların tercümesi, Huneyn b. İshak okulunun çalışmaları ile başlasada buradaki çalışmalar, sistematik olmayıp bireysel ilgiye yöneliktir. Sistematik tercüme çalışmaları ise, Abbasiler döneminde başlayabilmektedir. Bu dönemde yapılan ilk çalışmalar, genellikle tıp ve astronomiye yönelik iken zamanla felsefî çalışmalar önem kazanmıştır.

Tercüme faaliyetlerinde öne çıkan diğer iki isim ise halife Mansur döneminde İbnü'l-Mukaffa' ve Harun Reşid döneminde Yuhannâ b. Mâseveyh'tir. Abbasiler döneminde önemli mütercimler arasında Yahyâ b. Bıtrîk, Haccâc Matar, Kustâ b. Lukâ ve Sâbit b. Kurrâ'yı da saymak gerekir. Onuncu asrın önemli mütercimleri ise Metâ b. Yunus, Sinân b. Sâbit ve Yahyâ b. Âdî'dir.¹¹⁵

Tercüme faaliyetlerisürecinde mütercimler, genellikle Hristiyan'dır ve Arapçaya ilave olarak Süryanice ile Yunanca da bilmektedirler. Mütercimlerin bazıları saray doktorudur. Buhtîşû ailesi ve Yuhannâ b. Mâseveyh gibi. Ayrıca

¹¹³ Watt, **Teşekkül**, s. 253.

¹¹⁴ Osman Aydın, **Akılî Din Söylemi**, Hitit Kitap, Ankara, 2010, (Akılî), s. 31.

¹¹⁵ Salama-Carr, ss. 12-14.

Buhtîşû ve Huneyn b. İshak örneğinde olduğu gibi, tercüme çalışmalarını aile içinde kuşaklar boyu devam ettirenler de mevcuttur.¹¹⁶

Mu'tezilî âlimlerin, bu çalışmalara erken sürede ulaşabilmiş olmaları; onların, teorilerini Yunan felsefesinin gölgesinde geliştirdiklerine yönelik iddialarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Müsteşrikler, ilk kelâmcıların lahûtî meseleleri münakaşa esnasında Aristo mantığını kullandığını iddia ederler. Buna göre, Mu'tezile üzerinde Aristo felsefesinin önemli bir etkisi söz konusu olup Mu'tezile'nin ikinci kuşağı, eserlerini Aristo'nun gölgesinde te'lif etmişlerdir. O'leary, neredeyse Mu'tezile tarafından ortaya konan bütün nazariyelerin Yeni Eflatuncu Aristo şârihlerinin gölgesinde geliştiğini iddia etmektedir.¹¹⁷ Nicholson da benzer iddiaları gündeme getirerek Müslümanlar tarafından ortaya konan bütün felsefî ve bilimsel birikimin Yunan kültüründen türetildiğini dile getirmiştir.¹¹⁸

Ali Sami en-Neşşâr, bu iddianın günümüze kadar devam eden bir hata olduğu fikrindedir. O, bu kanaatin gelişmesinde aşağıdaki nedenlerin etkili olabileceğini düşünmektedir: Bu nedenlerden biri şudur: Mu'tezile, erken devirlerde Hristiyanlar ile dinî tartışmalara başlamıştı. Hristiyanların bu tartışmalarda Aristo mantığını kullanması, Mu'tezile üzerinde iz bırakmış olabilir. Diğer bir neden ise, araştırmacıların ellerinde Mu'tezile'nin araştırma yöntemleri hakkında kesin bilgi verecek ilk dönemlere ait kitapların olmaması ve elimize ulaşan beşinci asırdan sonraki kelâmcıların eserlerinin Aristo mantığı üzerine kurulmuş olmasıdır.¹¹⁹

Aristo'nun, âlemi kadîm olarak kabul etmesinin Mu'tezile ile arasında sert bir engel olduğunu belirten Neşşâr, Mu'tezile'nin Aristo tarafından geliştirilen âlemi bir gayeye göre götüren ve cismânî olmayan İlk Muharrik fikrine de karşı çıktığını söylemektedir. Çünkü bu düşünce, İlk Muharrik'in yaratma gücünü elinden almakta ve onu, sadece âlemi harekete geçirmekle sınırlandırmaktadır.¹²⁰

Ayrıca o, mütekellimlerin ve özelde Mu'tezilî âlimlerinden Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), Kadî Abdülcebbar (ö.

¹¹⁶ Salama-Carr, s. 31.

¹¹⁷ De Lacy Evans O'leary, **İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, çev. Hüseyin Yurdaydın ve Yaşar Kutluay, AÜİF Yayınları, Ankara, 1971, s. 84.

¹¹⁸ Reynold Nicholson, **A Literary of The Arabs**, Urwin Brother Limited The Gresham Press, London, 1977, s. 358.

¹¹⁹ Neşşâr, **Menâhîcu'l-Bahs**, ss. 92-93.

¹²⁰ Ali Sami en-Neşşâr, **İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, çev. Osman Tunç İnsan Yayınları, İstanbul, 1999. (Felsefî Düşünce), II, s. 247.

415/1025), Naşî el-Ekber (ö. 293/906) gibi pek çoğunun Aristo mantığını eleştiren yazılar yazmış olması nedeniyle müsteşriklerin bu iddialarına katılmadığını da ifade etmiştir. Neşşâr'a göre müteaahhir dönem kelâmcıları, Aristo mantığını ta'dil ederek ve İslâmî esaslara uyarlayarak kullanmışlardır.¹²¹

Felsefe ile ilgilenen ilk Mu'tezilî âlim olan Ebü'l-Hüzeyl'in(ö. 235/849-50 [?]), hem Maniheistlere hem de Hişâm b. Hakem'e karşı olan mücadelesinde görüşlerini delillendirebilmek amacı ile felsefeye yöneldiği düşünülmektedir.¹²² Ebü'l-Hüzeyl sonrası Mu'tezilî âlimler de benzer şekilde muhaliflerine karşı görüşlerini ispatlayabilmek için usul ve metot açısından Yunan felsefesinden yararlanma yoluna gitmişlerdir.

Macdonald, Ebü'l-Hüzeyl'in Yunan felsefesinden etkilenmekle birlikte Kur'an'ı referans aldığını ve bu fikirleri dönüştürdüğünü belirtir. Nazzâm, benzer şekilde Yunan filozoflarını okuyarak buralardan edindiği bilgileri Mu'tezile düşüncesine uyarlamıştır.¹²³

Mu'tezile'nin Yunan mirasından yararlanarak kendilerine büyük bir teolojik yapı kurduklarını belirten Van Ess, nazariyelerini oluştururken akla dayanmayı tercih eden Mu'tezile'nin nadiren Kur'an'dan iktibasta bulunduğunu belirtir. Fakat bu durum, Kur'an'ın kendileri için ana rehber olma ilkesini değiştirmemiştir. Ayrıca Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm'ın eserlerini, Yunanca eserlerin çoğunun henüz tercüme edilmeden önce tamamladıklarını ifade eden Van Ess'e göre, onların fikirleri üzerinde belirgin bir Yunan tesirinden söz etmek mümkün değildir. O, Nazzâm'ın eserlerinde görülen Stoacı izlere, Maniheist ve Berdesancı¹²⁴ düşünce kanalı ile ulaştığını düşünmektedir.¹²⁵

Ancak İbn Murtaza, Tabakât'ında Ebü'l-Hüzeyl'in felsefe kitaplarına vâkıf olduğunu belirtmektedir.¹²⁶ Ayrıca Aristo'nun bilgi felsefesi ve doktrininin Ebü'l-Hüzeyl'in çağdaşları arasında bilinmesi ve Aristo'ya ait olan Organon adlı kitabın bir

¹²¹ Neşşâr, **Menâhicu'l-Bahs**, ss. 94, 98; Mu'tezilî âlimler tarafından Aristo'ya yöneltilen reddiyeler hakkında detaylı bilgi için bkz: İbnü'n-Nedîm, ss. 215, 222.

¹²² Nyberg, VIII, s. 759.

¹²³ Macdonald, ss. 139-140.

¹²⁴ Süryânîce'de Bar Daysan, günümüz Batı dünyasında daha çok Bardesanes diye bilinen İbn Deysan tarafından kurulan gnostik fırka mensupları.bkz: Mustafa Öz, "Deysâniyye", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/deysaniyye> (16.06.2021).

¹²⁵ Josef Van Ess, "Mu'tezile: İslâm'ın Akılcı Yorumu 2", çev. Veysel Kasar, **Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 4, Sayı: 21, 2009, s. 178.

¹²⁶ İbnü'l-Murtaza, **Tabakât**, s. 44.

bölümünün bu dönemde İbn Mukaffa tarafından tercüme edilmiş olmasından dolayı öğretisindeki arka planın bu şartlar altında şekillenmiş olması mümkündür.¹²⁷ Onun düşünceleri, her ne kadar Kur'an'a dayansada olgunlaşması aklî ve felsefî nitelikler taşımaktadır.

Pretzl de Van Ess ile benzer bir şekilde ilk dönem mütekellimleri üzerinde Hellenistik gnostik unsurların etkisinin daha belirgin olduğunu düşünmektedir. Ayrıca Pretzl, İslâmî öğretilerin oluşum sürecinin sadece farklı fikirler ile temas sonucu olmadığını; aksine giderek Hristiyanlığı, Maniheizm'i, Gnostisizm'i ve Yunan felsefesini dışlamaya dayandığını belirtir.¹²⁸ Mu'tezile tarihinde diğer din mensuplarına yönelik reddiyelerin sayıca çokluğu ve bu reddiyelerin teşekkül döneminde ve altın çağ olarak adlandırılan kuşakta yoğunlaşmış olması bu kanaati desteklemektedir.¹²⁹

Mu'tezile üzerinde Hellenistik akılcılığın etkisine işaret eden bir diğer araştırmacı olan Fazlur Rahman, Mu'tezilî âlimlerin hür düşünürler oldukları yönündeki düşünceye katılmaz. Mu'tezile, geleneksel İslâm'ın aksine akaid esaslarını sistemli bir şekilde incelemiş ve diğer din ve düşünce mensuplarına karşı savunmuştur. Dış tehlikeler ortadan kaldırıldıktan sonra ise tevhit ve adalet ilkelerine yoğunlaşmıştır. Ona göre Mu'tezilî âlimler, bu konuda Hellenistik akılcılığın katı ve hoşgörüsüz savunmacıları olmuşlar; nihayetinde kendi silahları ile de yenilmişlerdir.¹³⁰

Zühdi Cârullah da, benzer bir sonuca işaret ederek; Mu'tezile'nin felsefeyi, başlangıçta İslâm dinine muhalif olanlara karşı kullanmayı amaçladığını, ancak zamanla felsefî konularda derinleştikçe felsefeye olan ilgilerini artırdıklarını belirtmiştir. Cârullah'a göre bu durum, iki tehlikeli sonucun ortaya çıkmasına neden olmuştur. İlk olarak, Yunan felsefesini yüceltmişler ve filozofların nazariyelerine kutsallık atfederek; neredeyse onları, peygamberlik makamına yakın bir hale getirmişlerdir. İkinci olarak ise, Mu'tezile dinî hedeflerinden uzaklaşarak felsefî

¹²⁷ Osman Aydın, **İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Hüzeyl Allaf**, Ankara Okulu, Ankara, 2013, (Aklileşme Süreci), ss. 182-183.

¹²⁸ Otto Pretzl, "Erken dönem İslâm'ın Atom Öğretisi", çev. Bilal Kır, **Kelâm Araştırmaları**, Cilt:13, Sayı: 1, 2015, ss. 573-575.

¹²⁹ Mu'tezilî âlimler tarafından diğer din ve düşünce mensuplarının görüşlerini çürütmek ve ret etmek amacıyla yazılan reddiyeler hakkında detaylı bilgiler Fihrist'te mevcuttur. İbnü'n-Nedîm, ss. 204-214.

¹³⁰ Fazlur Rahman, **İslâm**, 3. Baskı, çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul, 1993, s. 124.

meseleler ile ilgilenmesiyle birlikte; sadece hareket, sükûn, cevher, âraz, mevcut, ma'dûm ve cüz-i lâ-yetecezzâgibi kavramlar ile meşgul olmaya başlamıştır.¹³¹

Mu'tezile'nin Yunan felsefesinden etkilendiğine dair iddialar genellikle tevhit, adalet ve tabîyyat konuları üzerinde olmuştur. Fetihler sonrasında farklı din ve medeniyetlerle kurulan ilişkinin bir neticesi olarak gerek Müslümanlar arasında ortaya çıkan İslâminancına aykırı düşünceler gerekse diğer din mensuplarının İslâm'a saldırılarına karşı Mu'tezile, İslâm akaidini savunma görevini üstlenmiştir. Lâkin bu süreçte Mu'tezile'nin karşı karşıya kaldığı muhatapları, gelişmiş bir kültüre ve geniş bir felsefî birikime sahiptiler. Bunun sonucunda Mu'tezilî âlimler, muhataplarına karşı sadece Kur'an ve sünneti temel alan bir mücadelenin yeterli olmayacağını düşünerek felsefeye yönelmişler; mantık, cedel usullerini tetkik etmeye başlamışlardır.

Böylece Mu'tezile, din ile felsefenin arasını birleştirmeye çalışmıştır. İslâm inancını, diğer din mensupları ve düşünce akımlarına karşı savunurken; felsefe ile mantığın usul ve kaidelerinden yararlanarak aklı önemsemişler, onu dinî hüküm çıkarmada bir metot haline getirmişlerdir. Bu bakış açısının bir neticesi olarak Mu'tezile, Yunan felsefesinin İslâm dünyasına girmesini kolaylaştırmıştır. Mu'tezile'nin sahip olduğu bu bakış açısı ve toplumsal ihtiyaç, tercüme faaliyetleri üzerinde de yönlendirici bir etki bırakmıştır.

Mu'tezile'nin tarihsel seyrinde Abbasiler döneminde yaşanan en önemli olaylardan biri de Mihne dönemidir.

1.1.2.2.4. Mihne Hareketi

218/833 yılında Me'mûn'un, valisi İshâk b. İbrâhim'e yazdığı mektupta, halku'l-Kur'an konusunda kadı ve muhaddislerden oluşan bir grubu imtihan etmesini istemesiyle Mihne¹³² olarak adlandırılan süreç başlamış olur.

Me'mûn, aynı senenin Rebiülevvel ayında İshâk b. İbrâhim'e ikinci bir mektup yazar. Bu mektupta isimlerini yazdığı yedi kişiyi de imtihan etmesini ister. Daha sonra yazdığı üçüncü bir mektupta konu hakkındaki kararlılığını daha net bir

¹³¹ Cârullah, ss. 49-50.

¹³²Bazı Abbâsî halifeleri döneminde halku'l-Kur'ân konusunda bazı âlimlerin sorguya çekilip eziyet edilmesine ilişkin olaylara verilen ad.

şekilde ortaya koyar. Valinin, halifeden aldığı bu bir dizi mektup sonucu fukâhâ ve muhaddislerden oluşan grupları sınamasıyla süreç başlamış olur. Bu süreçte, imtihan edilen âlimlerden dördü dışında diğerleri halku'l-Kur'an düşüncesini kabul ettiklerini belirtirler. Halku'l-Kur'an düşüncesini reddeden dört âlim ise Ahmed b. Hanbel, Hasan b. Hammâd es-Seccâde, Kavâirîrî ve Muhammed b. Nûh el-Madrûb'tur. Ülkenin diğer bölgelerindeki valilere de yazılan mektuplarla uygulama bütün ülke sathına yayılmıştır.¹³³

Mu'tasım'ın hilafeti döneminde ise, başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere hadis ve fıkıh âlimlerinden birçok kişi sorgulanmıştır. Bu sorgulamaların neticesinde halife, halku'l-Kur'an fikrini kabul ettiremediği birçok kişinin ölüm emrini vermiş olmasına rağmen, muhalefetin başı olan Ahmed b. Hanbel'i toplumsal tepkiden çekinmesi nedeni ile öldürmemiştir. Hâlbuki başta Ahmed b. Ebî Duâd olmak üzere bir çevresinden birçok kişi onu öldürmesi için telkinde bulunmuş hatta halka karşı bunun sorumluluğu üstlenmeyi teklif etmişlerdir.¹³⁴

Halku'l-Kur'an tartışmaları, Emeviler döneminde Ca'd b. Dirhem (ö. 125/742-743) ve Cehm b. Safvan (ö. 125/743) tarafından dile getirilen getirilmiştir. Fakat Abbasiler döneminde mesele, entelektüel düzeyde münazara edilen fikrî bir mücadele konusu olmanın çok ötesine geçerek, bir devlet politikasına dönüşmüştür. Bu dönüşümün nedenleri hakkında, farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Muharrem Akoğlu'na göre, halku'l-Kur'an düşüncesi etrafında ortaya çıkan Mihne politikalarının arka planında Arap-Mevâlî çekişmesi ve Mevâlî'nin intikam alma isteğinin yanında Me'mûn'un toplumsal düzeni sağlamak ve mevcut siyasî kaosu ortadan kaldırmak için siyasî bir manevraya duyduğu ihtiyaç bulunmaktadır. Mevâlî'nin ise, halku'l-Kur'an düşüncesini savunmasında Arapça ile oluşturulmaya çalışılan Arap üstünlüğüne dair düşünceleri yıkmayı amaçlamış olması muhtemeldir.¹³⁵ Halku'l-Kur'an düşüncesi etrafında oluşan siyasî olaylarda Mevâlî'nin etkisine bir diğer delil ise, bu fikrin Mürcie mensubu olan Bîşr el-Merîsî (ö. 218/833) tarafından desteklenmiş olmasıdır.¹³⁶

¹³³ Taberî, ss. 1824-1825.

¹³⁴ İbnü'l Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, **Menâkibu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, Mektebetü'l-İrşad, Beyrut, 1977, s. 327.

¹³⁵ Akoğlu, ss. 87-89.

¹³⁶ İbn Kesîr, X, s. 281; Akoğlu, s. 80.

Me'mûn'un hilâfet merkezi olarak Merv'i seçmesi, başta Fazl b. Sehl'i vezir yapmak üzere İran asıllı kişilerle yönetici kadrosu oluşturması, Bağdat ve ülkenin çeşitli yerlerindeki ayaklanmalar ile Hz. Ali soyunun isyanları göz önüne alındığında Mihne olaylarını sadece Mu'tezile ile irtibatlandırmak eksik kalacaktır. Me'mûn, ülkedeki dinî düşüncüyü kontrol altına alarak; toplumdaki çatışmaları durdurmayı amaçlamış olmalıdır. Ayrıca kardeşi Emin ile girdiği mücadele, Arap-Mevalî çatışmasını büyötmüştür. Me'mûn, Mihne sürecinde Arap kökenli olan Bağdat ulemasının gücünü sınırlayan bir politika yürötmüştür. Bağdat ulemasına Mihne öncesi hediyeler vermesi de amacının onları kontrol altında tutmak olduğunu gösterir.¹³⁷ Bu yolla amacına ulaşamayınca Mihne politikasına yönelmiş olmalıdır. Bu politikanın seyrinde ise Ahmed b. Ebî Duâd (ö. 240/854) etkin bir konumdadır.

Mihne sürecinin başlamasında siyasî olayların yanında Me'mûn'un ilme duyduğu merak da bu tartışmaları canlı tutmuştur. Me'mûn, oluşturduğu bir mecliste, Bişr el-Merisî ile Abdülaziz el-Kinânî'nin konuyu tartışmalarını sağlamış ve tartışma süresince de tarafsızlığını korumuştur.¹³⁸

Ayrıca Sümâme b. Eşres'in (ö. 213/828), Me'mûn'un yanında önemli bir kıymeti haiz olması nedeniyle Me'mûn, hocası Yahyâ b. Mübarek'in yanı sıra Sümâme kanalı ile de Mu'tezilî düşüncenin etkisi altında kalmıştır. Me'mûn'un Mu'tezilî düşünceye yönelmesinde, muhakkak ki onun ilme, araştırmaya ve fikirsel tartışmalara yönelik kişisel ilgisinin de önemli bir etkisi vardır. Dolayısıyla Me'mûn'un kişiliği ile Mu'tezile'nin genel eğilimi bir benzerlik taşımaktadır.

Me'mûn döneminde başlayıp Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde de devam eden Mihne politikası ve âlimlerin sorgulanma süreci Mütevekkil'in hilafete geçmesi ile sona ermiştir. Mütevekkil, hilafeti döneminde (847-861) halku'l-Kur'an etrafındaki tartışmaların yapılmasını yasaklamış ve düşüncelerinden dolayı hapse atılan insanları serbest bırakmıştır.¹³⁹ Bu dönemle birlikte Mu'tezile'nin "altın çağ" olarak adlandırılan dönemi sona ererken "gümüş çağ" başlamıştır.¹⁴⁰

Mütevekkil, yayınladığı fermanlarla; dinî konularda, aklî tefekkürü ve araştırmayı yasaklayarak; insanları, tasdik ve taklit metotlarını takip eden hadis

¹³⁷ Walter Melville Patton, **Ahmed Ibn Hanbel and The Mihna**, Brill, Leiden, 1897, s. 51-52.

¹³⁸ Abdülaziz b. Yahyâ b. Müslîm Kinânî, **el-Hayde ve'l-İntisâru'l-Menhec es-Selefi**, tah. Muhammed Abdülhâdî, Dâru-Ammar, Amman, 1988, ss. 30-33.

¹³⁹ Taberî, s. 1905.

¹⁴⁰ Watt, **Teşekkül**, s. 371.

âlimlerine uymayı emretmiştir.¹⁴¹ Mihne döneminde başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere hadis ve fıkıh âlimlerine uygulanan baskı ve işkenceler halk arasında Mu'tezile'ye karşı bir reaksiyonun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu reaksiyon sadece Mu'tezile ile sınırlı kalmamış onların kullandıkları usul ve metotları da kapsamıştır. Mütevekkil'in de bu anlayışı destekleyen fermanlarının etkisi ile İslâm toplumunda aklî düşünce ve buna bağlı olarak araştırma usul ve yöntemleri terkedilirken Ehl-i Hadis'in yıldızı parlamaya başlamıştır.

Mihne sürecinde Mu'tezilî âlimlerin, Abbasi yönetimi ile olan sıkı ilişkilerine kendi içlerinden de eleştiri gelmiştir. Mu'tezile'nin rahibi olarak tanınan İsa b. Sabîh el-Murdar(ö. 226/841), devlet ricâline yakın olan kişinin ne miras bırakabileceğini ne de miras alabileceğini belirterek konuyu iman ile ilişkilendirmiştir. Murdar'dan sonra gelen bir grup Mu'tezilî ise, bu şekildeki kişiyi fâsık olarak tanımlamışlardır.¹⁴²

Mütevekkil ile birlikte değişen devlet politikası, Mu'tezile'den kopmalara neden olmuştur. Bu dönemde Ebû İsa Verrâk, İbnü'r-Râvendî, Eş'arî, Abdullah b. Mümellek, Ebû Muhammed Nevbahtî, Ebû Ca'fer b. Kubbe, Ebü'l Hasan b. Bîşr, gibi âlimlerin Mu'tezile'den ayrılarak kendilerine göre farklı bir yol tutmuşlardır.¹⁴³

Mütevekkil'in Mihne siyasetine son vermesi ile başlayan ve “gümüş çağ” olarak adlandırılan dönemde daha önceki fikir zenginliğinin olmadığını görürüz. Buradaki en büyük âmillerden birisi, toplumun ve yönetimin aklî düşünceye yönelik olumsuz tutumları nedeni ile eskisi gibi çok sayıda Mu'tezilî âlimin yetişmemesidir.

1.2. İTİKÂDÎ TARTIŞMALAR

Kur'an-ı Kerim, Müslümanlar için asıl ve vazgeçilmez kaynaktır. İslâm'ın bütün akaid esasları, Kur'an'a dayanmak zorundadır. Fakat Hz. Peygamber'in vefatından sonra geçen zaman içinde Kur'an'ın nâzil olduğu dönemin sosyolojik

¹⁴¹ Ebî Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Abdullah b. Osmân ez-Zehebî, **Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl**, tah. Muhammed Berekât, Ammâr Rihâvî, Dâru'l-Risâleti'l-A'lemiyye, Beyrut, 2009, IV, s. 3.

¹⁴² Abdülkâhir Bağdadî, **el-Fark Beyne'l Fırâk**, Mektebetü Dâri't-Turâs, Kahire, t.y, (el-Fark), s. 164.

¹⁴³ Bu âlimler hakkında detaylı bilgi için bkz: İbnü'n-Nedîm, ss. 225-226.

koşulları değişmiştir. Ortaya çıkan bu yeni durum, Kur'an ayetlerini anlama ve yorumlamada birbirine muhalif pek çok görüşün ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Hız. Peygamber hayatta iken Müslümanlar arasında siyasî ya da fikrî bir ayrılık bulunmamaktaydı. Bu durum peygamber sonrasında da bir süre böyle devam etmişse de Müslümanların Irak, İran, Suriye topraklarının fethetmeleri sonrasında yabancı kültür ve inançlarla karşılaşmaları bu birliği bozmuştur. Artık İslâm inancının, Hicaz coğrafyasında yorumlandığı şekli ile bu yeni topraklarda yorumlanması mümkün değildir. Bu bölge Hint, Yunan, Mısır ve Mezopotamya medeniyetlerinin bulunduğu, düşünce ve felsefî oluşumların geliştiği bir coğrafyadır. Dolayısıyla bu coğrafyada tartışılan konular ve felsefî birikim, Hicaz bölgesinden farklıdır.

Hız. Peygamber sonrasında yaşanan siyasî olayların ve sosyo-kültürel değişimin etkisi ile Müslümanlar arasında kader-özgür irade, iman-amel ilişkisi, halk'ul-Kur'an ve haberî sıfatlar gibi konular tartışılmaya başlanmış; Mu'tezilî âlimler ise, bu meselelere akılcı yaklaşımı ön plana çıkaran bakış açıları ile çözüm aramışlardır.

1.2.1. Kader-Özgür İrade

Cemel ve Sıffîn savaşlarında kardeş kanının dökülmesi, Müslümanlar arasında kader konusunun tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Toplumda bir grup, yaşananları ilâhî irade ile açıklamaya çalışırken; Kaderiyye olarak adlandırılan zümre ise, bunu reddetmiş ve sorumluluğu insan iradesine dayandıran görüşler ileri sürmüştür.

1.2.1.1. Meselenin Ortaya Çıkışı

İslâm düşünce tarihinde, kaderî fikri ilk savunan Ömer el-Maksus'dur (ö. 80/699). Ömer, Emevi halifesi Muaviye b. Yezid'in hocasıdır. Emeviler, onu; halifeyi ifsat ettiği gerekçesi ile öldürmüşlerdir. Ondan sonra Basra'da Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702), kader hakkında konuşmuştur. Ma'bed, bu düşüncelerinden

dolayı halife Abdülmelik b. Mervan'ın emri ile Haccac tarafından öldürülmüştür.¹⁴⁴ Ancak Zehebî, Ma'bed'in kader hakkında ilk konuşan kişi olduğunu belirttiikten sonra onun öldürölme gerekçesinin siyasi olduğunu; Abdurrahman b. Eş'as ile birlikte isyan ettiğı için öldüröldüğünü bildirir.¹⁴⁵ Ma'bed'in fikirlerini, daha sonra Gaylân ed-Dımeşkî (ö. 113/731) devam ettirmiştir. Ayrıca bu fikirler, Amr b. Ubeyd(ö. 144/761) üzerinde de etkili olmuştur.

Mu'tezileekölü Kaderiyye, Adliyye ve Ashabu'l-Adl olarak da isimlendirilmiştir.¹⁴⁶ Mu'tezile'ye bu ad, insanın kendi fiilini takdir ve yaratma kudretine sahip olduğunu ve Allah'ın, kulun fiili üzerinde bir etkisi bulunmadığını ileri sürmelerinden dolayı verilmiştir.¹⁴⁷

Kader ile ilgili ayetler ve hadislerin hem cebr hem de ihtiyâr anlamı taşıması bu konuda yaşanan tartışmaların ana nedeni olmuştur. Ma'bed ve Gaylân tarafından savunulan kaderî düşünce, daha sonra Mu'tezilî âlimler tarafından sahiplenilmiştir. Selef âlimleri kader, kaza ve akaid ile ilgili konularda te'vil ve tefsire başvurmaksızın Kitap ve sünnete tâbi olmayı yeterli görürken; Mu'tezile, bu bakış açısına karşı olmuştur.¹⁴⁸ Bakış açısındaki bu farklılık, iki taraf arasında bir fitne ve düşmanlık ortaya çıkarmasına rağmen bugün bize büyük bir kelâmî servet bırakmıştır.

Gerçekte insan hürriyeti ve kader konuları tüm asırlar boyunca her felsefede, her dinde insan aklının bir ürünü olmuştur. Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde de konu gündeme gelmiştir. Rasulullah'a, kader hakkında tartışan bir grubun varlığı haber verildiğinde; peygamber, geçmiş milletlerin bu yüzden helak olduğu konusunda uyarmış ve ümmetine bu konularda tartışmalarını tavsiye etmiştir. Buna rağmen tabiin döneminde bu soru yeniden tartışılmaya başlanmıştır.¹⁴⁹

Bir görüşe göre de kelâm fırkaları, kader hakkındaki kanaatlerini Kur'an ayetleri incelemeleri sonucunda geliştirmemişler; bilakis teori ve kanaatlerini destekleme amacıyla sonradan Kur'an ayetlerine başvurmuşlardır. Buna göre Cehm,

¹⁴⁴ İbn Sa'd, VII, s. 264; İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 334.

¹⁴⁵ Zehebî, IV, s. 353.

¹⁴⁶ Şehristânî, **Milel**, I, s. 39.

¹⁴⁷ Bağdâdî, **el-Fark**, s. 71.

¹⁴⁸ Ali Fehmi Haşîm, **Nez'atü'l-Akliyye fî Tefkiri'l-Mu'tezile**, Dâru Mektebeti'l-Fikr, Trablus, 1968, s. 36.

¹⁴⁹ Ahmet Mahmut Suphî, **Fî İlmi'l-Kelâm**, 5. baskı, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1985, I, s. 95.

önce cebrî düşünceye ikna olmuş; akabinde de fikirlerini Kur'an ayetleri ile destekleme yoluna gitmiştir. Ma'bed el-Cühenî'de aynı şekilde önce kaderî olmuş sonra bunu ayetlerle delillendirmiştir.¹⁵⁰

Kader tartışmalarındaki cebrî düşünce üzerinde, Cahiliyye Arap kültürünün etkisi desöz konusudur. Müşriklerin *“Allah dileseydi şirk koşmazdık.”*¹⁵¹ şeklindeki sözleri, cahiliyye döneminde Arap toplumunda kader anlayışının ilahî takdir çerçevesinde şekillenmiş olduğunu gösterir. *“Dediler ki bu dünya hayatından başka bir şey yoktur; ölürüz ve yaşarız, bizi helak eden dehrden başkası değildir.”*¹⁵² ayetlerinde işaret edilen dehr anlayışı ile insanın sorumluluğunu yok sayan kader anlayışı arasında önemli benzerlikler vardır.¹⁵³

İbnü'l-Murtazâ'nın Tabakât'ında verdiği bilgilere göre, dört halife döneminde işledikleri günahları cebr anlayışı ile izah etmeye çalışanlar olmuşsa da halifeler, insanın sorumluluğuna vurgu yaparak buna şiddetle karşı çıkmışlardır.¹⁵⁴ Bu bilgileri dikkate aldığımızda cebr ve irade özgürlüğü çerçevesindeki tartışmaların, toplumda daha ilk dönemlerden itibaren mevcut olduğunu söyleyebiliriz.

Mu'tezilî kelâmcıları, insanın fiillerinde özgür olduğunu düşünmeye sevk eden en önemli etken; Allah'ın, insanları fiillerinden sorumlu tutmasıdır. Eğer insan, fiillerinde özgür olmasa idi bu konuda bir mesuliyetin de olmaması gerekirdi. Aksi takdirde insanın, iradesi dışında gerçekleşen fiillerinden dolayı mesul tutulması abes olurdu ki Allah bundan münezzehtir. Bu sebeple Mu'tezilî âlimler, cebr anlamı taşıyan ayetleri te'vil yoluna giderken; konu ile alakalı hadislere de iltifat etmemişlerdir.

Bu kapsamda Hayyât(ö. 300/913 [?]), *“Dileseydik elbette herkesin doğru yolda yürümesini sağlardık.”*¹⁵⁵ ayetini Allah'ın kudretinden haber vermek şeklinde te'vil etmiştir.¹⁵⁶ *“Allah onların kalplerine küfürleri sebebi ile damga vurdu.”*¹⁵⁷ ve *“Allah onların kalplerini mühürledi.”*¹⁵⁸ ayetlerine de; Allah'ın onları

¹⁵⁰ Suphî, I, s. 96.

¹⁵¹ En'am, 6/48.

¹⁵² Câsiye, 45/23-24.

¹⁵³ Osman Aydın, “İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı” ÇİFD, Cilt: 2, 2002, (Özgür İrade Söylemi), s. 129.

¹⁵⁴ İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, ss. 11-12.

¹⁵⁵ Secde, 32/13.

¹⁵⁶ Hayyât, Ebü'l-Hüseyin. **Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Reddu ala İbni'r-Ravendî el-Mülhıd**, tah. Henrik Samuel Nyberg, Matbaatu ve Erâu'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1925. s. 120.

¹⁵⁷ Nisa, 4/154.

emrettiği imandan engellemesi şeklinde yorum verilmesine karşı çıkmıştır. Allah bundan münezzehtir. Bu ayetlerde sadece isim, hüküm ve duruma şahitlik yapma söz konusudur. Ayette bu durum “küfürleri sebebiyle” ifadesi ile de belirtilmiştir.¹⁵⁹

Kur’an’da kader konusunda hem cebrî hem de özgür irade ve sorumluluğa işaret eden ayetlerin varlığı, Müslümanlar arasında bu konuda farklı düşüncelerin gelişmesinde en önemli etken olmuştur. Toplumda cahilî Arap kültürünün ve bunu pekiştiren Emevî dinî politikalarının etkisi ile cebrî düşünce gelişirken; diğer taraftan buna muhalif olarak insan özgürlüğünü esas alan kaderî düşünce teşekkül etmiştir. Bu ekolü devam ettiren Mu’tezile ise, cebrî anlam taşıyan ayetleri te’vil etmek suretiyle nazariyesini temellendirme yoluna gitmiştir.

1.2.1.2. Meselenin Kaynağı Sorunu

Mu’tezile’nin insan iradesi ve sorumluluğunu ön plana çıkaran kader düşüncesine nasıl ulaştığı konusunda farklı tezler ileri sürülmüştür. Bu mevzuda ortaya atılan iddialar, genellikle bölgedeki inanç ve düşünceleri kapsayacak şekilde Hristiyanlık, Yahudilik, İran ve Yunan kültürleri üzerinde odaklanmıştır. Bu iddiaların temel dayanaklarının ise, klâsik kaynaklarda geçen ifadelerle dayandığını görmekteyiz.

1.2.1.2.1. Dinlerin Etkisi

Hatîb el-Bağdadî, kader inancının ilk savunucularından olan Bîşr el-Merisî’nin (218/833) babasının Yahudi olduğunu rivayet etmektedir.¹⁶⁰ Şehristânî de Yahudiler’in kader konusunda ihtilaf içinde oldukları belirtilmektedir. Bu konudaki nazariyeleri itibarıyla Rabbanîler¹⁶¹, Mu’tezile’ye benzetilirken Karâiler¹⁶² ise Cebriyye ve Müşebbihe’ye benzetilmiştir.¹⁶³

¹⁵⁸ Bakara, 2/7.

¹⁵⁹ Hayyât, ss. 120-121.

¹⁶⁰ Hatîb el-Bağdadî, VII, s. 537.

¹⁶¹ Kur’ân-ı Kerîm’de yahudi din âlimi ve önderleri için kullanılan terim.

¹⁶² Milâdî VIII. yüzyılda Irak’ta doğan ve Tanah’ı dinî hükümlerin yegâne kaynağı olarak kabul eden yahudi mezhebi.

¹⁶³ Şehristânî, **Milel**, II, s. 229.

Tarihî kaynaklarda geçen bu bilgilerden hareketle Goldziher, Schreiner ve Neumark, Müslümanlar arasındaki kader tartışmalarının Yahudi kaynaklı olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁶⁴

Benzer bir yaklaşımı İbn Kuteybe’de görmekteyiz. O, Gaylân ed-Dımeşkî’den (ö. 120/738 civarı) bahsederken onun Hristiyan asıllı olduğunu vurgulamak amacı ile “Gaylân el-Kıbtî” ifadesini kullanmaktadır.¹⁶⁵ Böylece Müslüman olan bir kişinin kökenini bildirerek aslında Gaylân’ın savunduğu fikirlerin, Hristiyan kaynaklı olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır. Ebü’l-Ferec ise, A’sa Bekr’in kaderî düşüncesiyle Hireli Hristiyanlardan aldığını rivayet etmektedir.¹⁶⁶

Sünnî kaynaklar, Ma’bed el-Cühenî’nin (ö. 83/702 [?]) kader düşüncesini; Sûsen ya da Sevsen denilen, Hristiyan iken Müslüman olup daha sonra tekrar Hristiyan olan bir kişiden aldığını belirterek bir anlamda bu Hristiyan etkiye işaret etmektedirler. Lâkin bu şahsın meçhul bir kişi olması, Kaderiyye’nin hasımları tarafından ortaya atılan bu iddianın, husumet kaynaklı olabileceğini ortaya çıkarmaktadır.¹⁶⁷

Sünnî kaynaklarda geçen ve Hristiyan etkiye atıf yapan benzer ifadeler nedeni ile özellikle oryantalistler tarafından, Müslümanlar arasındaki özgür irade fikrinin Hristiyan kaynaklı olduğu iddia edilmiştir. Devrin önemli bir kilise babası olan Yuhannâ ed-Dımeşkî’nin (ö. 749 [?]) düşüncesinde özgür irade kavramının önemli bir yer tutması ise, oryantalistlerin bu düşüncesini pekiştirmiştir.

Morris Seale, İslâm dünyasındaki kader tartışmaları üzerinde, Hristiyan bir etkinin mevcudiyetini savunur. Ona göre, kader düşüncesinin Müslümanların kendi iç dinamikleri sonucu ortaya çıktığını savunanlar, iki tez üzerinde durmaktadırlar. Bunlardan ilki, Kaderiyye’nin ilk temsilcilerinin, irade hürriyeti fikrini ilahî adalete çağıran Haricîlerden almış oldukları iddiasıdır. Diğer iddia da, Yunancada irade hürriyeti için kullanılan kelimenin Arapçada tam karşılığının olmadığıdır. Seale, Haricîlerin Kur’an’ı esas almalarına rağmen adalete dair bir fikirlerinin olmadığını belirterek birinci teze karşı çıkar. Ayrıca Watt’ın araştırmalarından hareketle Yunancadaki irade hürriyeti kelimesinin karşılığında Arapçada tefvîz kelimesinin

¹⁶⁴ Wolfson, **Giriş**, s. 86.

¹⁶⁵ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, **el-Maârif**, 4. baskı, tah. Servet Akkâşe, Dâru’l-Maârif, Kahire, t.y, (Maârif), s. 625.

¹⁶⁶ Ebü’l-Ferec, IX, s. 84.

¹⁶⁷ Suphî, I, s. 179; Bedevî, I, s. 112; Cârullah, s. 26.

kullanıldığını belirterek, ikinci delilin de geçerli olmadığını ortaya koymaya çalışır.¹⁶⁸

Hitti de bu konu üzerinde Yuhannâ'nın etkisine işaret eder.¹⁶⁹Yuhannâ'nın etkisine işaret eden bir diğer oryantalist ise, Kremer'dir. Kremer, onun eserine atıfla, Müslümanların hür düşünceye dair teorilerini Hristiyanlardan aldığını iddia etmiştir.¹⁷⁰Konu üzerinde Hristiyan etkinin varlığını savunan oryantalistler arasında De Boer ve Sweetman da bulunmaktadır. De Boer, *ihtiyâr* kavramının hemen hemen bütün Doğu Hristiyanlarında bulunduğunu belirtir.¹⁷¹ Sweetman ise, Antakya'daki okulda bulunan Nastûrîlerin özgür iradeyi kabul ettiklerini ve bunu Tanrı'nın adaleti ile açıkladıklarını belirtir.¹⁷²Macdonald da, Rum kilisesi tarafından savunulan kaderî fikirlerin, Müslümanlar ile Hristiyanlar arasındaki tartışmalar kanalı ile İslâm düşüncesine geçtiğini dile getirmiştir.¹⁷³Macdonald'ın kastettiği Rum kilisesi, Süryânî ve Ermeni kiliselerinin de dâhil olduğu monofizit kiliseler olmalıdır.

Kader ve özgür irade konusundaki tartışmaların genelde Yuhannâ üzerinde odaklandığını görürüz. O, insan fiillerinin tamamının Allah'ın iradesi ve takdiri ile gerçekleşmeyeceğini düşünmüş ve fiilleri ikiye ayırmıştır. Bunlar, cebrî fiiller olarak tanımladığı ve insan iradesinin olmadığı doğum, iştme gibi fiiller ile insanın iradesi ile gerçekleşen, niçin yaptığını bildiği, sonuçlarını takdir ettiği ihtiyârî fiillerdir. İnsan, iradesi ile gerçekleştirdiği fiillerin sonucunda övülmeyi ya da yerilmeyi hak etmektedir. Cebrî fiiller, Allah'ın iradesi ve takdiri ile gerçekleşirken; ihtiyârî fiiller, insanın iradesi ile gerçekleşmektedir. Ayrıca Allah, ihtiyârî fiilleri gerçekleşmeden önce bilmektedir.

Yuhannâ, insanda irade hürriyetinin bulunmasını,insanınakıl sahibi olmasına bağlar. Çünkü insan, aklı ile ayırt edebilme yeteneğine sahiptir. Mu'tezile'nin irade hürriyeti nazariyeleri ve bunu ispat yöntemlerinin Yuhannâ'nın fikirleri ile olan benzerliği ortadadır.

¹⁶⁸ Morris Seale: **Muslim Theology. A Study of Origins, with Reference to the Church Fathers.** London, 1964, pp. 27-35'den aktaran Bedevî, I, ss. 113-114.

¹⁶⁹ Hitti, II, s. 386.

¹⁷⁰ Wolfson, **Giriş**, s. 76.

¹⁷¹ Tjitze Jacobs De Boer, **İslâm'da Felsefe Tarihi**, çev. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık, 1960, s. 32.

¹⁷² Windrow Sweetman, **Islam and Christian Theology**, Lutterworth Press, Londra, 1945, I, ss. 61-63.

¹⁷³ Macdonald, s. 132.

LâkinZühdi Cârullah, tüm bu benzerliğe rağmen Mu'tezile'nin Yuhannâ'dan etkilendiği anlamının çıkarılamayacağını belirtir. Çünkü kader ile ilgili düşünce farklılıkları, insanlık tarihi boyunca geliştirilen beşerî aklın ortak bir ürünüdür.¹⁷⁴ Ayrıca daha önce de belirttiğimiz gibi İslâm toplumunda kaderi düşüncenin fikir babası kabul edilen Ma'bed el-Cühenî'nin (ö. 83/702) Yuhannâ'dan (ö. 128/749) önce yaşamış olması bu konudaki iddiaları zayıflatmaktadır.

Yuhannâ ile dinî tartışmaların yapıldığı, Ebû Kurre'nin(ö. 812'den sonra)Arapça konuştuğu bir ortamda Mu'tezile'nin bu fikirlere vâkıf olmaması mümkün değildir. Ebû Kurre'den günümüze kalan ve Arapça yazılan bir makalede yer alan Allah'ın iyiliği yaratması, O'nun beşerî akıl ile tazim edilmesi, insan aklınınyaratıcının sıfatlarını, hüsün-kubuhu bilmeye kâdir olması ve hayır ile şerri ayırt edebilmesi şeklindeki fikirleri, Mu'tezile mezhebinin görüşlerine çok benzemektedir. Ebû Kurre, bu eserinde Allah'ın varlığını ve Hristiyan inancının doğruluğunu naklî delillere başvurmaksızın yalnızca aklî deliller ile ispatlamaya çalışmaktadır.¹⁷⁵Onların, Ebû Kurre'nin bu eserine ulaşmaları ve buradan iddialarını savunmaya yönelik yöntemleri almış olmaları ihtimal dâhilindedir.

Neşşâr da benzer şekilde Mu'tezile'nin, dinî konularda felsefî araştırmaların yapısal niteliği ile meşgul olduklarını, bu konuların teşekkülünde,Hristiyanlık ya da bir dış unsurun etkisinden bahsedilemeyeceğini; tesirin sadece felsefî metot ve yöntem açısından söz konusu olduğunu belirtir.¹⁷⁶ Tritton ise İslâm'ın kendi iç bünyesinden doğan kader tartışmalarının Hristiyanlar ile temas neticesinde hızlandığını söylemiştir.¹⁷⁷

Osman Aydınlı'ya göre kader fikri,İslâm düşüncesinde sürekli mevcuttur ve Hristiyanlığın tesir ettiği iddiasına ihtiyatla yaklaşılması gerekir. Çünkü bu fikrin gelişmesi için hem gerekli siyasî ortam hem de Kur'an ve hadiste gerekli malzeme mevcuttur.¹⁷⁸ Nyberg ise, bu tartışmaların kaynağını yaşanan siyasi olaylara dayandırmaktadır.¹⁷⁹

¹⁷⁴ Cârullah, ss. 30-31.

¹⁷⁵ Cârullah, ss. 31-32.

¹⁷⁶ Neşşâr, **Felsefî Düşünce**, II, ss. 259-260.

¹⁷⁷ Arthur Stanley Tritton, **İslâm Kelamı**, çev. Mehmet Dağ, AÜİF Yayınları, Ankara, 1983, s. 57.

¹⁷⁸ Aydınlı, **Akılci**, ss. 166,192.

¹⁷⁹ Nyberg, VIII, ss. 757

Nallino, Kur'an'da hem cembrî anlamda kader ve kazaya işaret eden hem de insan hürriyetini vurgulayan ayetlerin olduğuna atıf yaparak; kader konusunda, Müslümanlar arasındaki sert tartışmaların Kur'an lafızlarının yorumlanması çerçevesinde yaşandığını vurgular. O, Ehl-i Sünnet'in, araştırma yapmaksızın kader ve kaza anlamı taşıyan ayetlere dayandıklarını; bazı ilk kelâmcıların ise, doğuda yaşayan Hristiyan ilahiyatçıların dolaylı etkisi ile kader konusunu araştırmaya başladıklarını ifade eder. Nihayetinde bu kelâmcılar, Kuran'ı insanın fiillerinde iradesi bulunduğunu kabul edecek şekilde tefsir etmeye çalışmışlardır. Böylelikle ahiretteki ödül ve cezayı savunma imkânı ortaya çıkmaktadır.¹⁸⁰

Kader ve özgür iradeye dair düşüncenin kaynağı konusundaki bir diğer iddia, İran dinleri üzerinedir. Mu'tezile'nin Seneviyye'den etkilendiği iddialarının temeli "Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleridir" hadisine dayanmaktadır. Mâtürîdî, bu hadisten hareketle Mu'tezile'nin Mecûsîlere ait inanç ve düşünceleri taşıdıklarını savunmuştur. O, "Kaderiyye" adının toplumun geneli tarafından Mu'tezililer için kullanıldığını da dile getirerek hadisin Mu'tezile'yi zemmettiğini savunmuştur.¹⁸¹

Mu'tezilî kaynaklarda ise, kendilerine yöneltilen bu ithamı reddetme gayreti olduğunu görürüz. Farisî bir adam Hz. Peygamber'e gelir ve anneleri, kızları ya da kardeşleri ile nikahlananları gördüğünü; onlara niçin böyle yaptıklarını sorduğunda ise onların bu durumu Allah'ın kazası ve takdiri ile açıkladıklarını söyler. Hz. Peygamber, bunun üzerine kendi ümmeti içinden de böyle bir grubun ortaya çıkacağını ve benzer şeyler söyleyeceklerini belirttiikten sonra "Onlar, ümmetimin Mecûsîleridir." der.¹⁸² İbnü'l-Murtazâ, Tabakât'ın da naklettiği bu rivayet ile "Kaderîler, bu ümmetin Mecûsîleridir." şeklinde nakledilen hadise, bir anti tez ortaya koyarak Mu'tezile üzerindeki ithamı kaldırma gayreti içerisindedir.

Mu'tezile'nin Allah'ı, kötülüğün sebebi olarak kabul etmemeleri düşüncesine dayanarak onların Seneviyye'den etkilendiğini dile getirenlerden biri de İbnü'r-Râvendî'dir. O, Câhız'ın; cisimlerin tabiatları icabı hareket ettikleri ve Allah'ın onları yok edemeyeceği şeklindeki fikri ile tevhit ilkesini tehlikeye attığını ileri

¹⁸⁰ Alfonso Nallino, "Buhûs fi'l-Mu'tezile", **Turâsû'l-Yunânî fi Hadâratî'l-İslâmiyyîn**, (Der. Abdurrahman Bedevî), Mektebetü'l-Nahdati'l-Mısıriyye, Mısır, 1940, ss. 202-203.

¹⁸¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, 9. baskı, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, İstanbul, 2017, s. 473.

¹⁸² İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 14; İthamın teolojik arka planı hakkında bkz: Hilmi Karaağaç, "Kaderiyye/Mu'tezile'nin Mecûsîlikle İthamının Teolojik Arka Planı", **Kelam Araştırmaları**, 13:1, 2015, ss. 191-212.

sürmüştür. Ancak İbnü'r-Râvendî'nin bu iddiaları objektiflikten uzaktır. Çünkü o, Câhız'ın da hocası olan Nazzâm'ın Seneviyye'ye karşı reddiye¹⁸³ yazdığını bilmesine rağmen bu iddialarına devam etmiştir.¹⁸⁴İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'ye yönelik iddialarını Hayyât, el-İntisâr adlı eserinde cevaplandırmıştır.

İlahî adalet konusunda Nazzâm'ın Seneviyye'den ve özelde Maniheizm'den etkilendiği iddialarına üç hususta karşı çıkılmıştır. Bunlardan ilkinine göre; o, tevhit inancı ile bu iki dinin teolejilerinden ayrılır. Ayrıca iyiliği, varlığın aslî fiili olarak kabul eder. Bu fiil, kadîm ve ezeli olandan sudûr etmektedir. Kötülük, aslî bir fiil değildir ve Allah'ın mahiyetine ilhak olması imkânsızdır. Maniheizm ise, iyilik ve kötülüğün kadîm bir kaynağı olup; bu kadîm kaynaktan ortaya çıktığını savunmuştur. Onun, düşüncesindeki farklılığı gösteren üçüncü husus ise; Maniheizm cebriyeci bir anlayışa sahip iken Mu'tezile, özgür irade konusuna büyük önem vermiş olmasıdır.¹⁸⁵

Mu'tezile'nin kader hakkında geliştirdiği bu teoriler, ilk dönem İslam kaynaklarında genellikle Yahudilik, Hristiyanlık ya da Senevî dinlerle ilişkilendirilmeye çalışıldığını görürüz. Bu konudaki birbirinden farklı bu iddialar, aynı zamanda güvenilirliklerini de şüpheyi düşüren en önemli unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.2.1.2.2. Felsefenin Etkisi

Mu'tezile üzerindeki bir diğer iddia ise, adalet ve buna bağlı olarak el-va'd ve'l-void ilkelerinin Hellenistik ve Stoacı felsefenin etkisi ile geliştiğine yöneliktir.¹⁸⁶ Allah, zulmü yaratmaya muktedir midir? Allah'ın cennet ve cehennem ehlinin orada ebedî kalacağını haber verdikten sonra cennet ve cehennemi yok etmeye gücü yeter mi? Allah'ın insanların faydasına olan bir şeyi yaratmaması mümkün müdür?

Nazzâm ve onu takip edenler, bu soruların cevaplarının muhal olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü zulüm, sadece onu yapmaya ihtiyaç duyan veya zulmün kötülüğünü ve cezasını bilmeyenlerde olur. Böylelikle Allah'ın zulüm ve yalan ile

¹⁸³Nazzâm, Seneviyye'ye yönelik olarak "Kitâbü'r-Reddi alâ Ashâbi'l-Isneyn" adlı kitabı yazmıştır. bkz: İbnü'n-Nedîm, s. 206.

¹⁸⁴ Rudof Strothman, "Seneviyye" **MEB İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1978, Cilt: 10, s. 496.

¹⁸⁵ Neşşâr, **Felsefî Düşünce**, II, ss. 336-337.

¹⁸⁶ Fazlur Rahman, s. 125.

vasıflanması, muhal olmaktadır. Ahmet Emîn, bu konuların Yunan felsefesinde daha önce tartışıldığı ve Mu'tezile'nin tavrında bu tartışmaların etkili olduğu kanaatindedir.¹⁸⁷

Kaderî düşüncenin gelişiminde, Yunan teolojisindeki diyalektik yöntemlerin ve Suriye'de bulunan okulların çalışmalarının etkili olduğu dile getirilmiştir. Burada daha önce belirttiğimiz üzere Yuhannâ ed-Dımeşkî' ve Theodore Ebû Kurre'nin isimleri ön plana çıkmaktadır. Bu iddiayı dile getiren Macdonald, Mu'tezilî âlimlerin, bu bilgilere kilise babalarının eserlerini okumaktan ziyade pratik ilişki ve taraflar arasında gerçekleşen münazaralar kanalı ile ulaştığını düşünürken; Yunan teolojisinin Müslümanlar üzerindeki etkisinin çok da abartılmaması gerektiğini belirtir.¹⁸⁸

Hellenistik dönem filozoflarından olan Lucretius, insan hareketlerini zorlama altında yapılanlar ve isteğe bağlı yapılanlar olmak üzere ikiye ayırır. Hellenistik felsefenin bir diğer temsilcisi olan Epikür, insan davranışlarında özgürlüğe yer vererek Stoacıların öncüsü olmuştur. "Self determination" adı verilen kuramında, özgürlüğü; insanın kendi kendini belirlemesi olarak açıklamıştır.¹⁸⁹

Stoa felsefesine göre, evrende olan her olayın ardında bir nedenin olması zorunludur ve buna evrensel determinizm denir. Bu nazariyenin temelinde, her şeyin nedeninin Tanrı yahut akıl olduğu düşüncesi yer alır. Stoa felsefesinde, asıl nedenin Tanrı olduğu ve Tanrı'nın iradesinin değişmeyeceği kuralı mevcuttur. Bununla birlikte doğa olaylarındaki determinist ilişkide insanın, onu diğer varlıklardan ayrılan özel bir konumu vardır. İnsanda, dışarıdan edindiği izlenimler ile içtepilerin arasına zihni, kişiliği ve bilinci girer. Bilinç, insanda mevcut olan akıl, bilgi ve yargılama yetisidir. Bu yeti, her insanda yaş, yaşanılan ortam ve şartlara göre farklılık gösterir. Böylelikle insanlar, kendi logosları ile özgür olmakta ve özgür fiiller ortaya koymaktadırlar.¹⁹⁰ Hellenistik ve Stoa felsefelerinde insanın davranışlarında özgür olduğu fikrinin işlenmesi, Mu'tezilî âlimlerin bu kaynaklardan ilham aldığı iddiasının temelini oluşturmuştur.

¹⁸⁷ Emîn, **Duhâ'l-İslâm**, s. 710.

¹⁸⁸ Macdonald, s. 132.

¹⁸⁹ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, IV, ss. 125, 129.

¹⁹⁰ Arslan, IV, ss. 344-346.

Benzer iddialar, Von Kremer tarafından da dile getirilmiştir. Mu'tezile'nin Yunan felsefesinin gölgesinde geliştiğine yönelik bu iddialar, genellikle klâsik kaynaklarda geçen rivayetlere dayanmaktadır. Bu kapsamda Nazzâm'ın, Allah'ın kötülüğü ve günahı yaratma kudretinin olmadığına dair düşüncesinde; onun, ilahî kudrette bir sınırlamaya gittiği iddia edilmiştir. Şehristânî, onun bu nazariyesine felsefî kitapları okuduktan sonra ulaştığını iddia ederken; Bağdâdî, Senevîlerden etkilendiğini söylemiştir.¹⁹¹

Fakat yukarıda açıkladığımız üzere Tritton, Nyberg, Nallino, Zühdfî Cârullah, Neşşâr ve Osman Aydınli gibi birçok araştırmacı tarafından bu iddialar kabul edilmemiştir. Genel olarak Mu'tezile'nin kader düşüncesi ile adalet ilkesinin, İslâm'ın iç dinamikleri neticesinde teşekkül edip geliştiğini belirtmişlerdir. Ayrıca bu sorunların, insan aklının ortak ürünü olduğu dolayısıyla her din ve toplum tarafından irdelendiği gerçeğini ortaya koymuşlardır.

Watt da benzer şekilde gerek salah-aslah gerekse çocuklar ve hayvanların acı çekmesine dair konuların, daha önce Hint, Maniheist, Hristiyan ve Hellenistik felsefesinde tartışıldığını; Mu'tezile'nin, yaşadığı çevrede mevcut olan bu fikirleri üstlenmekle birlikte bunları İslâm'ın iç bünyesine mükemmel bir şekilde uyarladıklarını belirtir. Ayrıca Watt, Mu'tezile'nin Yunan felsefesinden ve tartışma usullerinden istifade ettiğini; buradaki amacının ise muhaliflerine karşı görüşlerini ispat endişesi olduğunu da ifade etmiştir.¹⁹²

İnsaniradesinin sınırları ile davranışlarındaki sorumluluğu konusu, tarihin her döneminde insanların zihnini meşgul etmiştir. Bu düşünme faaliyetlerinin neticesinde, benzer şekilde her toplumda insanın davranışlarında irade gücüne sahip olduğunu düşünenler olduğu gibi tam aksi görüşte olanlar da bulunmuştur. Kur'an'da ve hadislerde irade özgürlüğüne ve sorumluluğa işaret eden nasların mevcudiyeti ise, Müslümanların bu konu üzerinde yoğunlaşmasına neden olmuştur.

Müslümanlar arasında çok erken dönemde görülen kader hakkındaki tartışmalarda ön plana çıkan Ma'bed'in Hasan el-Basrî'nin meclisinde bulunması ve kader konusunda Hasan el-Basrî'den gelen rivayetlerin¹⁹³ mevcudiyeti bu sorunun

¹⁹¹ Şehristânî, **Milel**, I, s. 47; Bağdâdî, **el-Fark**, s.123.

¹⁹² Watt, **Teşekkül**, ss. 336, 347.

¹⁹³ Detaylı bilgi için bkz: Osman Karadeniz, "Hasan el-Basrî ve Kelâmî Görüşleri", **DEÜİFD**, Sayı: 2, 1985, (Hasan el-Basrî), ss. 135-156.

Basra'da da tartışıldığını ortaya koymaktadır. Ahmed Emîn, bu noktadan hareketle kader düşüncesinin her din ve inançta ortak bir sorun olduğunu vurguladıktan sonra konunun ilk olarak Yuhannâ'nın da yaşadığı Şam'da mı yoksa Basra'da mı tartışıldığını dair tespitin zor olduğunu belirtir.¹⁹⁴ Bunun nedenini ise, ilk dönem İslâm tarihçilerinin İslâm coğrafyasında görülen fikrî mücadeleye dair naklettikleri bilgilerin yetersizliğidir. Çünkü fetihler sonrasında kılıç ile yapılan savaşlar sona erse de din ve akideler arasındaki çatışmalar devam etmiştir. İlk dönem İslâm tarihçileri, kılıç ile yapılan savaşlara ayrıntılı bir şekilde yer verirken; fikrî çatışmalar hususunda aynı tutumu göstermemişlerdir. Dolayısıyla mevcut kaynaklardan konu hakkında tafsili bilgi edinilemiyor olması, kesin bir sonuca ulaşmayı zorlaştırmaktadır.

Ayrıca bu konu, daha öncede belirttiğimiz gibi her din ve düşüncede mevcut olan insan aklının ortak bir sorusudur. Bu sorunun cevabında neredeyse hiçbir fark olmayacak şekilde bütün dinlerde ve felsefî sistemlerde kötülüğün kaynağını yaratıcıdan uzaklaştırma çabası içinde olan bir grup olmuştur. İslâm düşüncesinde ise, Mu'tezile, kötülüğün kaynağı olarak insanı sorumlu tutan ekol olmuştur.

1.2.2. İman-Amel İlişkisi

İman-amel ilişkisi üzerinde gerçekleşen tartışmaların zemininde siyasî olayların yatmakta olduğunu görüyoruz. Dört halife döneminde Müslümanlar arasında yaşanan üzücü olaylarda, kardeş kanının dökülmesi vicdanlarda derin yaralar bırakmıştır. Olaylarda kimin haklı olduğu, ölen ile öldürülenin imanları ve ahiret hayatındaki durumları üzerine zihinsel sorgulamalar, Müslümanlar arasında farklı düşüncelerin ve fırkaların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

1.2.2.1. Meselenin Ortaya Çıkışı

Hız. Ebubekir döneminde iman-amel ilişkisi çerçevesinde değerlendirebileceğimiz tek olay, zekât vermeyenlerle savaş kararı olmuştur. Halifenin savaş kararına ilk itiraz, Hız. Ömer'den gelmiştir. O, Müslüman olduğuna

¹⁹⁴ Ahmed Emîn, **Fecrû'l-İslâm**, çev. Ahmed Serdaroğlu, Kılıç Kitabevi, Ankara, 1976, (Fecrû'l-İslâm), s. 409.

beyan eden bu kişilerle savaşılamayacağını söylerken sahabeler arasında, o yıl için zekât alınmayabileceği şeklinde düşünceler de mevcuttur. Halife, namaz ve zekâtın birbirinden ayrılamayacağını ve din tamamlandığı için bazı ilkelerin terkedilmesine izin vermeyeceğini belirterek; bu husustaki kararlılığını göstermiş ve toplumu ikna etmeyi başarmıştır. Kabilelerin zekât vermeyi reddetmeleri, dinî nedenlerden ziyade siyasî ve ekonomik nedenlere dayanmakta idi. Zekât üzerine yaptıkları anlaşmanın, Hz. Peygamber ile olduğunu; Hz. Ebubekir ile böyle bir anlaşmalarının olmadığını söyleyerek namaz kılacaklarını, fakat zekât vermeyeceklerini söylüyorlardı.¹⁹⁵ Görüldüğü üzere bu olay, iman-amel ilişkisinden ziyade bedevî Arapların siyasî, ekonomik özgürlüğünü kazanmaya yönelik bir isyan girişimidir ki halife tarafından da bu şekilde değerlendirilmiş ve ashap ikna edilmiştir.

Hz. Osman döneminde ise, toplumda dozu giderek artan huzursuzlukların sonucunda ortaya çıkan fitne ateşi, halifenin evinde kırk gün muhasara altında tutulması ve akabinde şehit edilmesine kadar giden olaylara neden olmuştu. Olayların, halifenin şehit edilmesine kadar gideceğini tahmin edememiş dahi olsalar sahabenin ve toplumun bu olayda pasif bir tutum takınmalarının en önemli nedeni; Hz. Osman'ın uygulamalarını tasvip etmemeleridir. Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra cenazenin üçüncü günün sonundagece vakti ve yıkanmadan Yahudi mezarlığına defnedildiğini görüyoruz.

Müslüman mezarlığına gömülmesine izin verilmeyen halifenin, cenaze namazının da Ensar'dan bir grubun itirazlarına rağmen zorla kılınabilmiş olması bize Ensar içinde dahi, iman ile amel arasında ilişki bulunduğunu kabul eden bir grubun olduğunu göstermektedir. İlk izlerini, Hz. Osman'ın şehit edilmesi sonrasındaki yaşanan olaylarda gördüğümüz mürtekb-i kebîrenin durumu etrafındaki tartışmalar, Cemel ve Sıffin savaşları sonrasında daha da artmış ve Müslümanlar arasında farklı dinî düşüncelerin ortaya çıkmasında önemli bir etken olmuştur.

Haricîler, Hz. Osman'ı tekfir ederek; onu öldürenlerin haklı olduğu kanaatindedirler. Haricî âlimlerden Kalhâtî, Hz. Ali'nin ve sahabenin halifeye kızdıkları için onun öldürülmesine engel olmadıklarını belirterek bu durumu, sanki

¹⁹⁵ İbn Kesîr, VI, s. 311.

ümmetin bir icması gibi yorumlamakta ve ümmetin dalalet üzerinde birleşmeyeceği hadisi ile görüşünü ispatlamaya çalışmaktadır.¹⁹⁶

Ehl-i Sünnet ise, Hz. Osman ile savaşımların zalim olduklarını, onu öldürenlerin kâfir, buna azmedenlerin ise fâsık olduğunu söylerken; Hz. Osman'ı öldürmek üzere gelenlere yol gösteren Medinelilerin de bu fıska ortak olduğunu iddia etmişlerdir. Mu'tezile, bu konuda kesin bir hüküm vermekten kaçınmıştır. Çünkü Vâsıl b Atâ (ö. 131/748)ve Amr b Ubeyd'e (ö. 144/761)göre ya Hz. Osman ya onu öldüren yahut yüz üstü bırakanlardan biri fâsıktır. Bu durum aynen birbirine lanet okuyan iki kişiden birinin fâsık olması gibidir.

Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?]), hem Hz. Osman'ın hem de onu öldürenlerin karşısında olduğunu belirtmiştir. Cübbâiler, Hz. Osman'ın hilafetini onaylarken; onu öldürenlerinde suçsuz olduğuna hükmetmişlerdir. Bağdat Mu'tezilesi'nden olan Ebû Mûsâ el-Murdâr(ö. 226/841), hem Hz. Osman'ın hem de onu öldürenlerin fıska içinde olmakla birlikte Hz. Osman'ın hatalarının onu öldürmeyi mazur kılmayacağını belirtmiştir.¹⁹⁷Muhtemelen Cübbâiler, Murdâr'ın aksine halifenin hatalarının onun katlini mazur kıldığını düşündükleri için katillerin suçsuz olduğuna hükmetmişlerdir.

Mürtekeb-i kebîre meselesinde tartışılan bir diğer boyut, Cemel ve Sıffin savaşlarına katılanlar hakkındadır. Haricîler, Hz. Ali'ye muhalif olanların onunla savaştıkları için küfre girdiklerini; Hz. Ali'nin ise gerek Cemel gerekse Sıffin'de hakeme başvurmayı kabul edene kadar haklı olduğunu,lâkin bu olaydan sonra küfre girdiğini iddia etmişlerdi.

Selef âlimleriye, Cemel Savaşı'nda iki tarafında imanlarının sıhhatine inanmakla birlikte; savaşta, Hz. Ali'nin haklı, muhaliflerinin haksız olduğu kanaatinde idiler. Buna rağmen onların bu hataları şahitliklerini ortadan kaldıracak boyutta değildir.

Vâsıl, bu iki düşünceden farklı bir şekilde savaşta iki taraftan birinin fıska düşmekle birlikte; bu fıska, taraflardan hangisine ait olduğunun bilinemeyeceğini belirtmiştir. O, biri Cemel ashabından diğeri Hz. Ali'nin adamlarından olan iki

¹⁹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdî el-Kalhâtî, **el-Keşf ve'l-Beyân**, tah. Seyyid İsmâîl Kâşif, Umman, 1980, II, s. 221.

¹⁹⁷ Abdülkâhir el-Bağdâdî, **Usûlü'd-Dîn**, İstanbul Dârülfununu İlahiyat Fakültesi, İstanbul, 1928, (Usûl), s. 288.

kişinin şahitliğinin kesinlikle geçersiz olduğunu sadece taraflardan hangisine mensup olursa olsun tek bir taraftaki iki kişinin şahit olması durumunda bu şahitliğin makbul olacağını belirtmiştir.¹⁹⁸

Bu konularda Vâsıl ile benzer düşüncelere sahip olan Amr, Vâsıl'a ilave olarak Cemel'e katılan iki tarafında fîsk içinde olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca Amr, bu fîsk nedeniyle her iki tarafında şahitliğini kesin bir şekilde reddetmiştir.¹⁹⁹

Vâsıl ve Amr'dan sonra Mu'tezile içinde fikir ayrılığı olmuştur. Nazzâm, Muammer ve Câhız, Vâsıl'ın görüşünü devam ettirirken; Havşeb ve Hâşim el-Evkaş, bu savaşta liderlerin kurtulduğunu, fakat onlara tâbi olanların helâk olduklarını düşünmüşlerdir.²⁰⁰ Havşeb ve Hâşim el-Evkaş'ın düşüncelerilerinin bu şekilde şekillenmesinde, Zübeyr, Talha ve Hz. Aişe'nin savaş günü pişman oldukları ve uzlaşmak istediklerine dair rivayetlerin etkili olması mümkün gözükmektedir.

Yaşanan bu olaylar neticesinde, toplumda üç farklı fikir ortaya çıkarken; Müslümanların bu dönemde zihin yürüttükleri en önemli sorular imanın tanımı, iman ve amel arasındaki ilişki, imanın artması ya da eksilmesinin mümkün olup olmadığı ve büyük günah işleyen kişinin durumunun ne olduğudur.

1.2.2.2. İman Kavramı

Başta Ebû Hanîfe olmak üzere fukahânın bir grubu, iman için; dil ile ikrar ve kalp ile tasdik şartlarını ileri sürmüşlerdir. Bunlar, amelleri; imanın kanunları olarak kabul etmişler, fakat imanın bir parçası saymamışlardır. Cehmiyye, imanı; marifet olarak kabul ederken Muhammed b. Kerrâm ise, imanda kalbin hükmünü tamamen kaldırmış ve dil ile ikrarın tek şart olduğunu iddia etmiştir. Bu durumda kişi, kalbinden inanmıyor dahi olsa dili ile imanını ikrar ediyorsa mü'min sayılır.²⁰¹

Ehl-i Hadis, Mu'tezile, Haricîlerin çoğunluğu ve Ebû Hanîfe'den farklı düşünen fukaha, iman için dil ile ikrar ve kalp ile tasdikin yanında üçüncü bir şart koşmuşlardır. Bu şart, uzuvlarla amel etmektir. Bu gruba göre amel, imanı arttırdığı

¹⁹⁸ Bağdâdî, **el-Fark**, s. 119-120.

¹⁹⁹ Bağdâdî, **el-Fark**, s. 121.

²⁰⁰ Bağdâdî, **el-Fark**, s. 121.

²⁰¹ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, **el-Fisâl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihâl**, Mektebetü's-Selâm el-Âlemiyye, t.y, y.y, III, s. 106.

gibi günahlarda azaltmaktadır. Bu görüşleri ile imanın artıp eksilebileceğini ileri sürmüşlerdir.²⁰²

İmanın tanımında ameli şart koşan Mu'tezile, bu amellerin kapsamında görüş ayrılığına düşmüştür. Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?])ve Kâdî Abdülcebbâr(ö. 415/1025), amellerde farz ve nafil ayrımı yapmaksızın bütün ibadetleri kastederken Cübbâîler ve Basra Mu'tezilesi'nin cumhuru, sadece farz amelleri imanın bir parçası kabul etmişlerdir.²⁰³

Ebü'l-Hüzeyl, büyük günahlardan kaçınan bir kişinin Allah katından bir ikram olarak küçük günahlarının da bağışlanacağını düşünmektedir.Ebü'l-Hüzeyl'e göre, iman kapsamına giren taatlerin bir kısmını terk, küfrün kapsamına girerken; bir kısmının terki ise, fisktır. O, ibadetlerin terk edilmesini fisk olarak kabul etmiştir.

Mu'tezile içinde ibadetlerin tamamını iman kapsamına alan bir diğer kişi,Ebû Bekir el-Esam'dır. Esam (ö. 200/816), diğer Mu'tezile âlimlerinden farklı bir şekilde fâsık olarak kabul ettiği mürtekeb-i kebîre için münaфіk ya da kâfir tanımını kullanmayıp; tevhit inancı nedeni ile bu kişiyi mü'min saymıştır. Nazzâm'a göre, iman büyük günahlardan kaçınmaktır. Ona göre, kebîre hakkında vâidin bulunduğu günahlardır.²⁰⁴

Hişâm Fuvâtî (ö. 218/833'den önce)ve Abbâd b. Süleyman(ö. 250/864), imanı; Allah'a iman ve Allah için iman şeklinde ikiye ayırmışlardır. Terk edilmesi, Allah'ı inkâr etmek olan hususları Allah'a iman olarak değerlendirirken; terk edilmesinin küfür ya da fisk olarak değerlendirilmeyecek hususları da Allah için iman olarak kabul etmişlerdir. Namaz ve zekât örneğinde olduğu gibi bunların terki, bazen küfür bazen de fisk olabilir.²⁰⁵ Eğer kişi, bunların terkinin helal olduğu düşüncesinde ise bu fiili küfür olurken bunları terk etmenin haram olduğunu kabul etmekle birlikte terk ediyorsa, bu fiili fisk olmaktadır.

Ebû Ali el-Cübbâî(ö. 303/916), günahlar hususunda büyük ve küçük ayrımına gitmiş ve kişinin büyük günahlardan kaçınması ile küçük günahlarının bağışlanacağını söylemiştir. Kişi, işlediği kebîre sebebi ile imanından bir sevap

²⁰² İbn Hazm, III, s. 106.

²⁰³ Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut,1998, (Mevâkıf), VIII, ss. 352-353.

²⁰⁴ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebî Bişr İshak b. Salim el-Eş'arî, **Makalâtül-İslâmiyyin**, 2. baskı, tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Mektebetü'l-Mahfuza el-Mısriyye, Kahire, 2000, I, ss. 304-305.

²⁰⁵ Eş'arî, I, ss. 304-305.

alamaz. Cübbâi de Huzeyl gibi günaha azmeden kişinin o günahı işlemiş gibi olacağını savunmuştur.²⁰⁶

Mu'tezile'nin ameli imana dâhil eden kanaatinde ileri sürdükleri delilleri şu şekilde özetleyebiliriz:

a) "*Doğru din de işte budur*"²⁰⁷ ayetinin öncesinde namaz, zekât ve diğer ibadetler için din kelimesi kullanılmıştır. Bu hususta delil olarak kullandıkları bir diğer ayet, "Allah katında din İslâm'dır" ayetidir. Mu'tezile, İslâm ile iman kavramlarını eş anlamlı olarak kabul ettiği için bu ayeti de nazariyelerini delillendirmek için kullanmışlardır.

b) "*Mü'minler o kimselerdir ki Allah anıldığında, yürekleri titrer.*"²⁰⁸ ayetinin devamında namaz ve Allah için harcama mü'minlerin vasıfları olarak belirtilmiştir.

c) "*Allah, imanınızı asla zayi edecek değildir*"²⁰⁹ ayeti Beytül-Makdis'e yönelerek kılınan namazların zayi olmayacağını bildirmektedir ki burada namaz, imanın dâhilinde geçmiştir.

d) Hz. Peygamber, zâninin zina ederken, hırsızın çalarken mü'min olmadıklarını belirtmiştir.

e) Mu'tezile'ye göre iman, sadece tasdik ya da onaylama ile geçerli olsaydı bu durumda söz ya da davranışlarından hiç kimsenin kâfir olmaması gerekirdi.

f) Bakara Suresi'nin sekizinci ayetinde, bazı insanların; iman ettik demelerine rağmen, gerçekten iman etmedikleri vurgulanır ki tasdik-i imanın bulunduğu bazı durumlarda, şer-i imanın bulunmayabileceğini göstermektedir.

g) İman kavramı, ayetlerde büyük bir övgüyü hak etme anlamında kullanılmıştır ki kebîre sahibi bir insan, böyle bir methe layık olmaz.²¹⁰

Mu'tezile, imanın artmasını kabul ederken noksanlaşmasını ise kabul etmez. Mu'tezile'nin bu kanaati, onların ameli imanın bir parçası olarak kabul etmeleri ile alakalıdır. Bu durumda ameldeki bir eksiklik, imanın azalmasına değil, tamamen

²⁰⁶ Eş'arî, I, s. 305.

²⁰⁷ Beyyine, 98/5.

²⁰⁸ Enfal, 8/2.

²⁰⁹ Bakara, 2/143.

²¹⁰ Sa'deddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, tah. Abdurrahman Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1998, V, ss. 193-195; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 3. baskı, tah. Abdülkerîm Osman, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire, 1996, (Şerh), ss. 701-702.

mü'min vasfının kaybedilmesine yol açarken; amelde gerçekleşen ziyadeliik, imanının artmasını sağlamaktadır. Bu sebeple imanının artmasını kabul ederken azalmasına karşı çıkmışlardır.

Mu'tezile'de iman çerçevesinde tartışılan bir diğer sorun, mukallidin imanıdır. Mu'tezile, kişinin imanının geçerli olmasını; inançla ilgili her hususta delil getirerek şüpheleri ortadan kaldırabilmesine bağlamıştır.²¹¹ Böylece Mu'tezile, bireyin imanının tahkiki olması durumunda geçerli olacağına işaret etmektedir. Mu'tezile içinde bu konuda getirilen bir başka yorumda, tahkiki imana ulaşmaktan aciz olan insanların, doğru görüş sahibi birini taklit etmelerinin yeterli olduğu; bunu da kavrayamayacak olan kişilerin ise, mükellef olmadığı belirtilmiştir.²¹²

Mukallidin imanı konusunda Basra Mu'tezilesi ile Cübbâîler, kişinin Allah'ı vasıfları ile tam olarak bilecek ilme sahip olmadığı için mü'min olmadığını söylemişlerdir. Ebü'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931) ise, farklı düşünerek mukallidin mü'min olduğunu belirtmiştir.²¹³ Mukallidin mü'min olmadığını ileri süren Mu'tezilenin ekserisi, onu fâsık olarak kabul ederken; Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), bu kişiyi kâfir olarak tanımlamıştır. Ebû Hâşim'e göre mukallid, İslâm dininin bütün erkân ve usullerine iman etse ve bunlarla ilgili delilleri bilse dahi tek bir aslın delili hususunda cahil olsa o kişi kâfirdir, onu taklit edenlerin tamamı da kâfirdir.²¹⁴

Görüldüğü üzere Mu'tezile, insanlar arasında âlim-avam ayrımı yapmaksızın herkes için dinin usul ve kaideleri üzerinde akıl yürüterek nazar sahibi olmasını böylece tahkiki imana ulaşmasını şart koşmaktadır. Bu hususta en mu'tedil fikir, Ebü'l-Kâsım el-Belhî'ye ait iken Ebû Hâşim el-Cübbâî en katı düşüncüyü dile getiren kişiolmuştur.

Mu'tezile'nin mukallidin imanını geçerli saymamasındaki en önemli gerekçe sevap anlayışlarıdır. Mu'tezile'ye göre sevap, bir meşakkatî taşımanın karşılığıdır, meşakkatsiz bir şekilde doğrudan Allah'ın rızasını talep etmek ise mekruhtur.²¹⁵ Böylece Mu'tezile, mukallidin imana ulaşmak için bir emek ve gayret

²¹¹ Teftâzânî, V, s. 220.

²¹² Teftâzânî, V, ss. 222-223.

²¹³ İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 133.

²¹⁴ Bağdâdî, **Usûl**, s. 255; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, **Tebsiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn**, tah. Hüseyin Atay, DİB Yayınları, Ankara, 1993, I, s. 35.

²¹⁵ Nesefî, s. 35.

göstermediğini; hâlbuki makbul olanın, kişinin aklını kullanarak Yaratıcı bulması ve iman için gerekli bilgiye ulaşması olduğuna dikkat çeker.

Onlara göre mukallid, bu hususta hiç bir emek vermeden başkasını taklit ederek marifatullahı ulaşmaya çalışmaktadır. Bu nedenle mü'min kabul edilmez. Ancak ikrarı olduğu olduğu için mukallide, kâfir hükmü de verilemez. İşte bu durum Mu'tezile'yi mukallid hakkında el-menzile beyne'l-menziileteyn ilkesine götürmüştür.

Müteahhir Mu'tezile ulemasının bu konuda tartıştığı başka bir husus, ahirette kâfire verilen cezanın mukallide uygulanıp uygulanamayacağı üzerinedir. Uygulanacağı kanaatinde olanlar, mukallidin Allah ve Rasulü'nü tanımada bilgisiz olduğu üzerinde durmuşlardır. Buna karşılık mukallidin, Allah ve Rasulü'ne iman etmesi nedeniyle kâfirin cezasına göre daha az bir ceza göreceğini ileri sürenler de mevcuttur.²¹⁶

İman-amel ilişkisi bağlamında imanın tanımı, artması yahut eksilmesinin imkânı, mürtebib-i kebîre ve mukallidin durumu üzerinde duran Mu'tezile'nin, teşekkül sürecinde üzerinde tartıştığı bir diğer konu sıfatlar meselesi olmuştur.

1.2.3. Sıfatlar Meselesi

Müslümanlar, ilk dönemde Hz. Peygamber (sav) ile aynı çağda yaşamının bir neticesi olarak Allah'ı tanımlama ve kavrama konusunda ciddi bir sıkıntı yaşamamışlardır. Sahabe döneminde yaratıcı hakkında verilen cevaplar yeterli iken zamanla ne olmadığının da cevaplanması gerekmiştir. Çünkü fetihlerle birlikte Müslümanlar, putperest Tanrı tefekküründen farklı olarak Senevîlerle düalist, Yahudilerle antropomorfist yaratıcı anlayışları ile karşılaşırken Hristiyanların Tanrı'yı cevher olarak tasavvur edip O'nu uknumlar olarak kabul ettiklerini görmüşlerdir. Böylece Müslümanlar, fethedilen coğrafyalardaki farklı Tanrı tasavvurları ve İslâm'a yeni geçen insanların önceki Tanrı anlayışlarını, İslâm akaidi ile karşılaştırarak aradaki farkı kavramayı arzulamışlardır. Ayrıca mütekellimler de, muhataplarına karşı tevhit ilkesini korumayı önemli bir misyon olarak görmüşlerdir.

²¹⁶ Teftâzânî, V, s. 224.

1.2.3.1. Meselenin Ortaya Çıkışı

Kur'an'da Allah'ın ilim, hayat, kudret, irade, semi', basar ve kelâm gibi vasıfları geçmektedir. Mu'tezile, Kur'an'da geçen bu sıfatların Allah'ın zatının aynısı mı yoksa zatına zaid mi olduğu sorusu ile meşgul olmuştur.²¹⁷ Onlar, kıdem sıfatını, O'nun en özel vasfı olarak görmüşlerdir. Bu kapsamda başkalarının kadîm olarak benimsedikleri diğer sıfatları reddetmişler ve Allah'a kıdem dışında başka kadîm sıfatlar nispet etmenin, ilahlıkta müşterekliğe yol açacağını savunmuşlardır.²¹⁸ Mu'tezile, sıfatlar meselesinde teaddüd-ü kûdemaya düşmemek maksatıyla kısmî bir ta'til düşüncesini benimsemiştir.

Mu'tezilî düşüncede, Allah'ın sıfatları hakkındaki ta'til görüşünün nasıl ortaya çıktığı ya da kaynağı hakkında farklı tezler ileri sürülmüştür. Özellikle müsteşrikler arasında, Allah'ın sıfatları hakkındaki teorilerin kaynağı olarak; Yuhannâ ed-Dımeşkî (ö. 749 [?]) başta olmak üzere kilise babaları gösterilmiştir.

Mu'tezile'nin sıfatları inkâr etmesinde, Hristiyan tesiri olduğunu savunanların başında ise Von Kremer gelir. O, Arapça "ta'til" kavramının "kenosis" kelimesinin tercümesi olduğunu savunur. Her iki kelimedede genellikle "boşaltma" şeklinde tercüme edilir. Wolfson ise, bu iki kavramın aynı anlamda olmadığını düşünmektedir. Buna göre ta'til kavramı, Mu'tezile'ye muhalifleri tarafından onların, sıfatların gerçekliğini inkâr ettikleri ve Tanrı'yı sıfatlardan boşalttıkları gerekçesi ile verilmiştir. Kenosis ise, İsa'nın kendisini Tanrı suretinden boşaltıp insan suretini takması anlamında kullanılmıştır.²¹⁹

Wensinck, Tanrı'nın özü ve nitelikleri ile isimleri arasındaki ilişki sorununun yüzyıllar öncesinde Hristiyanlık teolojisinde tartışıldığını belirtir. Dionysius Arepogite'nin bu konuda savunduğu düşünceler, daha sonra Yuhannâ ed-Dımeşkî tarafından devam ettirilmiştir. Wensinck, Hristiyan skolastiklerdeki bu fikirlerin Müslümanların doktrinine çok benzediğini savunur.²²⁰ Benzer fikirler, Tritton tarafından da dile getirilmiştir. Tritton'a göre Yuhannâ, sıfatların Allah'ın gayrı

²¹⁷ Emîn, **Duhâ'l-İslâm**, ss. 708-709.

²¹⁸ Şehristânî, **Milel**, I, s. 38.

²¹⁹ Wolfson, **Giriş**, s. 77.

²²⁰ Arent Jan Wensinck, **The Muslim Creed Its Genesis and Historical**, Cambridge University, London, 1932, ss. 70-72.

olmadığı şeklindeki nazariyeye öncülük etmiştir. Çünkü o, sıfatların tabiat bakımından Allah'a ait olduğunu ve başka yerden alınmadığını ileri sürmektedir.²²¹

Becker, Gerdet ve Anawati de Mu'tezile'nin sıfatlar konusunda, Hristiyanlıkta Kutsal Kitap'taki teşbih anlamı taşıyan ayetlerin zahirî manalarını kabul etmeyen fikirlerden etkilendiğini savunurlar.²²²

Mu'tezile'nin Allah'ın sıfatları ile ilgili düşünceleri üzerinde Hristiyan tesirinin mevcudiyetini iddia edenler yalnızca müsteşrikler olmamıştır. Zühdi Cârullah ve Kemal Işık da bu konuda benzer düşüncelere sahiptirler. Zühdi Cârullah, Yuhannâ ed-Dımeşkî'nin Allah'ı, bütün iyiliğin kaynağı olarak gördüğünü ifade eder. Yuhannâ'ya göre insan, Allah'ın verdiği güçle iyiliği yapmaya muktedir. Şayet ilahî bir yardım olmasaydı da insan iyiliğe güç yetirebilirdi. Mu'tezile'nin düşüncesi de buna yakındır. Onlar, Allah'ın kötülük yapmayacağı ve kötülüğü yaratma kudreti ile vasıflanamayacağını savunmuşlardır.²²³

Fakat Mu'tezile içinde kötülüklerin Allah'tan nefyedilmesi meselesinde iddia edildiği şekilde tek bir düşünce yoktur. Cârullah'ın, Mu'tezile'ye atfettiği bu görüş, Nazzâm, Ali el-Esvârî ve Câhız tarafından savunulmuştur. Bu nazariye, Allah'ın kudretine sınırlama getirdiği gerekçesi ile başta Ebü'l-Huzeyl olmak üzere Mu'tezile'nin geneli tarafından kabul edilmemiştir. Ayrıca Abbâd b.Süleyman ve Hişam el-Fuvâtî, Allah'ın kabih fiileri yaratma hakkındaki kudretini kabul etmekle birlikte yaratmaya dair kudretini kabul etmeyerek mesele hakkında üçüncü bir teori ortaya koymuşlardır.

Ayrıca Yuhannâ, ezeli sıfatları da nefyetmektedir. Onun deliline göre biz, Allah'ı sınırlandıramayız ya da O'nun tabiatını bilemeyiz. Allah'ı bilme ve idrak etme kuvveti, bize verilmemiştir. Allah için kullanılan kıdem, hayat, semî, basar gibi sıfatların çoğu hatalıdır. Çünkü bu sıfatlar terkipler içerir. Böylece Allah, bazı unsurlarla mürekkep olmuş olur. Allah için kullanılan bazı isimler de Allah'ın isimlerinin hakiki manasında değildir. Yuhannâ, Allah'ın sıfatlarını nefyetme olayını aynı şekilde O'nun isimlerini de nefyetmeye taşımıştır.

Zühdi Cârullah, Yuhannâ ed-Dımeşkî'nin Kitab-ı Mukaddes'de geçen teşbih ve tecsîm manaları taşıyan birçok ifadeyi mecaz olarak kabul edip te'vil yoluna

²²¹ Tritton, s. 58.

²²² Wolfson, **Giriş**, s. 78.

²²³ Cârullah, s. 26.

gittiğini belirterek benzer bir yaklaşımın Mu'tezile'de de görüldüğünü dile getirmiştir.²²⁴

Kemal Işık ise, Yuhannâ ed-Dımeşkî ve Ebû Kurre gibi Hristiyan kelâmcıların Müslümanlar arasında bulunuyor olmasının böyle bir tesirin meydana gelmesine kâfi olduğunu belirtmektedir. Işık, Halife Me'mun'un huzurunda gerçekleşen münazaralar göz önüne alındığında Mu'tezile'nin, Yuhannâ ed-Dımeşkî ve Ebû Kurre'nin bazı fikirlerini almış ya da etkilenmiş olmasının mümkün olduğunu dile getirmektedir.²²⁵

Tritton ve Von Kremer, Cehm b. Safvan (ö. 128/745-46) ile dile getirilen ve Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?]) tarafından devam ettirilen bütün fiillerin yok olacağına dair teorinin²²⁶ menşei noktasında, Hristiyan teolojisine işaret etmişlerdir. Tritton'a göre, bu teorinin Hristiyanlık ya da Yeni Eflatunculuktan etkilenmiş olması mümkündür. Çünkü Theodore Ebû Kurre'nin; "Kıyamet gelip bütün şeyler değişmez olunca" ya da Aristo'ya atfedilen Esolocya kitabında geçen; "Yukarı âlemde nefsin konuşmaya ya da hareket etmeye ihtiyacı yoktur." sözleri Ebü'l-Hüzeyl'e ilham kaynağı olmuş olabilir.²²⁷

Kremer de benzer şekilde kilise babalarının cehennem azabını reddetmeleri ile Cehm b. Safvan'ın cennet ile cehennemin faniliği ve hareketlerinin son bulacağına dair görüşü arasındaki benzerliğe dikkat çeker. Von Kremer'e göre, Mu'tezile, Cehm'den bu düşüncüyü alarak cennet ile cehennemin fani olmayacak, fakat hareketleri son bulacaktır, şekline dönüştürmüştür.²²⁸

Müsteşriklerin bu iddialarına karşılık Bağdâdî'de Ebü'l-Hüzeyl'in bu teoriyi, Dehrîlerin nazariyelerini çürütmek amacı ile ortaya koyduğuna dair bir bilgi mevcuttur.²²⁹ Bu bilgidен hareketle Neşşâr, Ebü'l-Hüzeyl'in amacının; Dehriyye'ye ait olan hareketin kıdemi fikrini çürütmek olduğunu belirtir. Ayrıca Ebü'l-Hüzeyl, bu

²²⁴ Cârullah, ss. 27-29.

²²⁵ Kemal Işık, **Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri**, AÜİF Yayınları, Ankara, 1967, ss. 38-39.

²²⁶ Hüzeyl'e göre, insanlar dünya hayatında, sorumluluklarını yerine getirmelerini sağlayacak olan istitaat gücüne sahip kılınmalarına karşılık âhirette böyle bir güce ihtiyaç duymayacaklardır. Çünkü ahiret yurdu mükâfat ve ceza yeridir. O, bu düşüncesi doğrultusunda cennet ve cehennem halkının eylemlerinin sona ereceğini ve bu durağanlık halinde bütün lezzetlerin cennetlikler için bir araya getirileceğini, bütün acıların da cehennemlikler için toplanacağını iddia etmiştir. Detaylı bilgi için bkz: Eş'arî, II, s. 167; Şehristânî, I, s. 41.

²²⁷ Tritton, s. 90.

²²⁸ Cârullah, s. 32.

²²⁹ Bağdâdî, **el-Fark**, s. 112.

teorisi ile Aristo'ya ait olan evrenin hareketinin ebedi olduğu şeklindeki fikri reddetmeyi de amaçlamış olabilir. Bu noktada Neşşâr, teorinin menşeinin, felsefî bir temele dayandığını belirtmekle birlikte yabancı bir tesirin mevcudiyetini kabul etmez.²³⁰

Ayrıca Ebü'l-Hüzeyl, karmaşıklığın birleşik olmayı gerektireceği; birleşikliğin ise hâdis olmaya götüreceği endişesinden hareketle Allah'ı basit algılamaya çalışmıştır. Ona göre, Allah'ın farklı eserlerinden dolayı muhtelif suretlerde ortaya çıkan tek bir fiili vardır. Tritton ise, Hüzeyl'in bu düşüncesinin de Yuhannâ ed-Dimeşkî'de bulunduğunu savunmaktadır.²³¹

Tritton, Ebü'l-Hüzeyl'in yanı sıra Nazzâm (ö. 231/845)'in da Yuhannâ ed-Dimeşkî'den etkilendiği düşüncesindedir. O, Nazzâm'a ait olan Allah'ın hâkim (bilge) olduğunu söylemek; Allah'ın varlığını teyit eder ve O'ndan cehaleti nefyeder şeklindeki düşüncenin Yuhannâ ile paralellik gösterdiğini belirtir.²³²

Buna karşılık Mu'tezile'nin Allah'ın sıfatlarına dair teorisinde, Hristiyan teolojisine işaret edenlerin yanı sıra İslâm'ın iç dinamiklerinden kaynaklandığını savunanlar da mevcuttur. Neşşâr, bu konuda gerek Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748)'ningerekse Amr b. Ubeyd (ö. 144/761)'in düşüncelerinde diğer dinlerden etkilendiklerine dair bir delilin olmadığını belirtir.²³³

Mu'tezilî âlimler, yaşadıkları coğrafyada tevhit düşüncesinin öncüleri iken Yuhannâ ve öğrencileri ise teslis akidesinin öncüleri olmuşlardır. Mu'tezile, mutlak tenzihi savunurken; Yuhannâ, Allah'ın İsa'ya hulûl ederek onda zuhur ettiğini ispatlamaya çalışmaktadır. İtikâdî noktadaki bu kesin farklılıktan hareketle Mu'tezile üzerinde Mesihî bir etkiden bahsedilemeyeceği dile getirilmiştir.²³⁴

Sıfatların nefyedilmesine dair düşüncenin ilk temsilcilerinden olan Cehm, Haşevî düşüncelere sahip olan Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ile çağdaştır. Neşşâr, Cehm'in bu görüşü; o dönemde Mukâtil ve taraftarları tarafından topluma yayılan teşbih düşüncesini reddetmek için geliştirdiğini belirtir.²³⁵

²³⁰ Neşşâr, **Felsefî Düşünce**, II, s. 299.

²³¹ Tritton, s. 91.

²³² Tritton, s. 93.

²³³ Neşşâr, **Felsefî Düşünce**, II, s. 215.

²³⁴ Neşşâr, **Felsefî Düşünce**, II, s. 249.

²³⁵ Neşşâr, **Felsefî Düşünce**, II, s. 95. Neşşâr tarafından da dile getirilen Mukâtil b. Süleyman'ın Mücessime ve Müşebbihe'den olduğu iddialarına karşılık onun günümüze ulaşan hiçbir eserinde aşırı teşbihçi düşüncelere rastlanmamıştır. Dolayısıyla Mukâtil'e nisbet edilen bu

Mu'tezile içerisinde konuyu ilk dile getiren Vâsıl'da dabenzer tepkiler mevcuttur. Vâsıl'ın sıfatları nefyetmekle teslis öğretisini çürütmeyi amaçlamış olması ihtimaller arasındadır. Lâkin Neşşâr, Vâsıl'ın Hristiyanlarla tartıştığına dair bir yeterli bilgiye sahip olunmaması nedeni ile bu ihtimali zayıf bulur. O, Vâsıl'ın sıfatları nefyetmede asıl amacının; düalist yaratıcı anlayışına sahip olan Seneviyye'nin öğretisini çürütmek olduğunu düşünür. Onu bu düşünceye sevk eden şey, Vâsıl'ın Senevilerle olan teması ve öğrencilerinin genellikle Fars dinlerinin hâkim olduğu şehirlere giderek buralarda mücadele etmiş olmalarıdır.²³⁶

Vâsıl, Allah için kadîm mana sıfatları iddia etmenin; iki ilahın varlığı düşüncesine yol açacağını ifade eder. Şehristânî, Vâsıl'ın müntesiplerinin, felsefe kitaplarına muttali olduktan sonra Allah'ın âlim ve kâdir olduğuna dair bütün sıfatları reddettiklerini belirtmiştir.²³⁷

Vâsıl'dan sonra felsefe kitaplarına vâkıf olan Mu'tezilî âlimler, sıfatlar konusunda geniş bir bilgi birikimine sahip oldular. Bunun sonucunda Mu'tezile, sıfatların nefyini izah ederken selbî yolla açıklamaya çalışmış ya da haller nazariyesine başvurmuştur. Bu noktada Mu'tezile'nin sıfatların selbî yolla izahı nazariyesini, Yunan felsefesinin özellikle de Yeni Eflatunculuğun etkisinde oluşturdukları iddia edilmektedir.²³⁸ Mu'tezile'nin Allah'ın mahalde olmayan bir irade yaratması düşüncesi ile "demiurge", "faal akıl" ya da "logos" nazariyelerine yaklaştığı da iddia edilmiştir.²³⁹

Hodgson da benzer şekilde Mu'tezile'nin, Allah'ın sıfatlarını reddettiğini ve O'nun, kendi cevheri gereği ilim, kudret sahibi olduğunu savunduklarını belirterek; onların bu kanaatlerinde, Yeni Eflatunculardan etkilendiklerini iddia eder. Ona göre Mu'tezile, filozoflardan aldıkları cevher ve sıfatlar kavramlarını; Yeni Eflatuncular gibi Allah'ın sonsuz basitliğini ispatlamak için kullanmıştır.²⁴⁰

değerlendirmeleri, Cehm b. Safvân ve başkalarıyla özellikle Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında yaptığı tartışmalar bağlamında değerlendirmek daha doğru olacaktır. bkz: İbn Kesîr, IX, s. 350; Ömer Türker, "Mukâtil B. Süleyman", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mukatil-b-suleyman> (11.06.2020).

²³⁶ Neşşâr, **Felsefî Düşünce**, II, s. 186.

²³⁷ Şehristânî, **Milel**, I, s. 40.

²³⁸ İrfan Abdülhamit, **İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları**, 3. baskı, çev. M. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul, 1994, s. 249; Cârullah, s. 60.

²³⁹ Tritton, s. 83.

²⁴⁰ Hodgson, I, s. 410.

Mu'tezile üzerinde Yeni Eflatuncu görüşlerin etkisini iddia eden bir diğer müsteşrik ise De Boer'dir. O, Ebû'l-Huzeyl'in sıfatlar hakkındaki görüşlerini yaşadığı yüzyılın etkisinde kalarak şekillendirdiğini düşünmektedir.²⁴¹

Yeni Eflatuncu filozoflar olan Philon ve Plotinos, Tanrı'nın varlığının söylenebileceğini, fakat ne olduğunun söylenemeyeceğini iddia etmişlerdir. Her iki filozof da, Tanrı'yı sıfatlar ile nitelemekten kaçınmıştır. Yeni Eflatunculuğun bir diğer temsilcisi olan Albinus, Tanrı fikrini izah ederken negatif bir dil kullanmaktadır. Çünkü Tanrı, aşkın bir varlık olduğu için olumlu bir sıfatla nitelendirilemez.²⁴²

Mu'tezile'nin sıfatlar meselesinde Yunan filozoflarının etkisinde kaldığını iddia etmek mümkün değildir. Çünkü görülmektedir ki Yeni Eflatuncu filozoflar, ilahî sıfatları tamamen inkâr etmektedirler. Hâlbuki Mu'tezile, sıfatları inkâr eden bu görüşün aksine Allah'ın, zâtın aynı olan sıfatları olduğunu savunmaktadır.

Bu konudaki bir diğer iddia, Mu'tezile'nin, Allah'ın zâtı ile sıfatlarını ayrı kabul ederek selbî bir tutum izlemesinin, Eflatun ve Aristo'nun noksansız yaratıcının noksansız yalınlığını vurgulayan fikrine yakın olduğudur. Ancak bu iddia da kesinlik taşımaktan uzaktır.

Macit Fahri, buradaki olayın, sadece bir benzeşme olduğunu belirtir. Buna göre Mu'tezile'nin bu nazariyesinde temel amacı, tevhit esasını korumaktır.²⁴³ Macdonald da, sıfatları inkâr etmenin kaynağı olarak gösterilen Grek ilahiyatçılarla tartışmaların kesinlik ifade etmediği kanaatindedir.²⁴⁴

Allah'ın sıfatları konusunun, hem Kur'an'da hem de hadislerde üzerinde durulan itikâdî bir konu olması nedeniyle Müslümanların bu konuyu kavramaya ve izah etmeye çalışmaları; konu üzerinde fikir yürütmeleri kaçınılmaz bir durumdur. Dolayısıyla tevhit ilkesini açıklamayı ve savunmayı kendine şiar edinmiş olan Mu'tezile'nin bu konuya duyarsız kalması düşünülemezdir.

Mu'tezile'nin, sıfatlar konusundaki bakış açısı; tevhit anlayışlarının doğal bir sonucudur. Ne yazık ki Mu'tezilî âlimlerin çoğunun kendi eserlerine ulaşamamasından dolayı ortaya koydukları nazariyeler, farklı kaynaklar kanalı ile

²⁴¹ De Boer, ss. 37-40.

²⁴² Arslan, V, s. 31.

²⁴³ Macit Fahri, **İslâm Felsefesi ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş**, 4. baskı, çev. Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008, s. 40.

²⁴⁴ Macdonald, ss. 131-132.

nakledilmiştir. Bu kaynaklarda ise, nazariyelerin menşei noktasında yeterli bilgilerin olmaması, bu konuda kesin bir sonuca ulaşmayı zorlaştırmaktadır. Tevhit ilkesini, temel şiarı kabul etmiş ve yaratıcı inancını, her türlü antropomorfist anlayıştan uzak tutmak isteyen Mu'tezile'nin, Allah'ın sıfatları çerçevesinde fikir yürütmesinin kendi felsefesinin doğal bir sonucu olduğu da göz ardı edilmemelidir.

Mu'tezilî âlimler, yaşadıkları coğrafyadaki farklı din ve düşünce mensupları ile tartışmış olmakla birlikte bu din ve düşüncelerin temelindeki yaratıcı inancının İslâm inancı ile uyuşmaması tam bir etkilenmenin önündeki en büyük engeldir. Ayrıca İslâm toplumunda ortaya çıkan Müşebbihe, Mücessime ve Haşeviyye'nin tevhide aykırı düşünceleri, Mu'tezilî âlimlerin ilk hedefi olmuştur. Bu doğrultuda Mu'tezile, tevhit ilkesini izah amacıyla sıfatlara dair nazariyesini geliştirmiş ve sistemleştirmiştir. Bu süreçte münazaralar ve tercümeler kanalı ile ulaştığı Hristiyanlığın ve Yunan felsefesinin benzer konulardaki metotlarından da yararlanmış olması muhtemeldir.

1.2.3.2. Halku'l-Kur'an

Kur'an'da “*Allah'ın kelâmı*”²⁴⁵ ve “*Allah'ın kelimesi*”²⁴⁶ şeklinde geçen ayetlerin varlığına rağmen halku'l-Kur'an'dan bahseden bir ayet mevcut değildir.²⁴⁷Konu, Hz. Peygamber ve sahabeler döneminde de tartışılmamıştır. Fakat Darimî, Mekke müşriklerinden Velid b. Muğire'nin “ Bu Kur'an, insan sözünden başka bir şey değildir.” sözü ile Cebriyye'nin “Kur'an yaratılmıştır” sözü arasında bir fark olmadığını söyler. Ayrıca Kureyş müşriklerinden sonra bu sözü dillendirenin Ca'd b. Dirhem (ö. 125/742-743) ve Cehm b. Safvan (ö. 125/743) olduğunu belirtir.²⁴⁸Dârimî'nin bu rivayetine rağmen, Kur'an'ın Allah tarafından gönderilmediğini aksine Hz. Muhammed'in uydurduğu bir kitap olduğunu iddia eden ve müşrik olan İbn Muğire'nin sözü ile Kur'an'ın Allah tarafından gönderilmiş ilâhî

²⁴⁵ Bakara, 2/75; Tevbe, 9/6; Fetih, 45/15.

²⁴⁶ En'âm, 6/34, 115; Nisa, 4/164; A'raf, 7/158; Kehf, 18/27, 109; Lokman, 31/27.

²⁴⁷ Halku'l-Kur'an fikrinin kaynağı için ayrıca bak. Muharrem Akoğlu, **Mihne Sürecinde Mu'tezile**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, ss. 99-110.

²⁴⁸ Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid ed-Dârimî, **er-Reddû ale'l-Cehmiyye**, tah. Ebû Âsım eş-Sevvâmî el-Eserî, Mektebetü'l-İslâmiyye Kahire, 2010, s. 167.

bir kitap olarak kabul eden Cebriyye tarafından dillendirilen nazariyenin farklı olduğu ise açıktır.

Ca'd, Hişam b. Abdülmelik (ö. 125/743)döneminde yaşamış ve fikirleri nedeni ile öldürülmüştür.²⁴⁹ Ca'd'ın görüşleri daha sonra Cehm b. Safvan tarafından savunulmuştur.İbn Kuteybe, farklı olarak halku'l-Kur'an düşüncesini ilk dile getirenin Beyân b. Sem'ân ya da Muğire b. Saîd el-İclî olduğunu rivayet etmiştir.²⁵⁰

Konu, Emeviler döneminde tartışılmaya başlansa da Abbasiler döneminde önemini arttırmış ve zamanla devlet politikası haline gelmiştir. Bu bağlamda Halife Mu'tasım'ın huzurunda, Ahmed b. Hanbel ile Ebû Duad arasında halku'l-Kur'an konusu üç gün boyunca tartışılmıştır. Ebû Duad, bu tartışmalarda Hristiyanların "*Kur'an gayrı mahlûktur*" sözünü kullanarak Hz. İsa'nın ebediliğini ispatlamaya çalıştıklarını belirtmiştir. Buna göre Hristiyanlar, "*...Meryem oğlu İsa Mesîh, ancak Allah'ın elçisidir, Allah'ın Meryem'e ulaştırdığı kelimesidir*"²⁵¹ ayetinden hareketle "madem Kur'an yaratılmamıştır o halde İsa da yaratılmamıştır"nazariyesini dillendirmişlerdir. Mu'tezile de bu nedenle halku'l-Kur'an teorisini savunmaktadır.

Bu tartışmada her iki tarafın görüşlerini, ayetler çerçevesinde delillendirmeye ve açıklamaya çalışmaları önemlidir. Ebû Duad, Allah'ın Kur'an'da her şeyin yaratıcısının kendisi olduğunu belirttiğine göre²⁵² bu durumda, O'nun dışındakilerin mahlûk olması gerektiğini belirtmiştir.²⁵³

Tarihsel süreçte, halku'l-Kur'an tartışmaları entelektüel düzeyde münazara edilen fikrî bir mücadele konusu olmanın çok ötesine geçmiştir. Hicrî 218 yılında Me'mun'un İshak b. İbrahim'e yazdığı bir mektupla; âlimlerin bu konu üzerinden imtihan edilmesi, mihne adı verilen süreci başlatmıştır. Halife Me'mun, yazdığı bu mektupta, kendisinin halku'l-Kur'an düşüncesine ulaşmasına sebep olan delillerden bahsetmiş ve kanaatini ayetler ile temellendirmeye çalışmıştır. Buna göre; "*anlayıp düşünesiniz diye onu Arapça Kur'an yaptık*."²⁵⁴ayetinde geçen "cealnâ" fiilinin yaratma anlamına geldiğini ileri sürmüştür. "*Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve ışığı var eden Allah'a mahsustur. Ama yine de kâfir olanlar, (putları)*

²⁴⁹ İbn Esîr, IV, s. 466.

²⁵⁰ Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim İbn-Kuteybe, **el-Maarif**, Dâru'l-Maarif, Kahire, t.y, II, s. 148.

²⁵¹ Nisâ, 4/171.

²⁵² Ra'd, 13/16; Zümer, 39/62.

²⁵³ İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 124.

²⁵⁴ Zuhurf, 43/3.

rablerine eş tutuyorlar.”²⁵⁵ ayetinde de “ceale” fiilinin aynı anlamda kullanılmış olmasının fikirlerinin doğruluğuna delil olduğunu söylemiştir.²⁵⁶

Mihne döneminin yaşanmasına neden olacak kadar İslâm tarihinde önemli bir yeri olan halku’l-Kur’an düşüncesinin kaynağı hakkında farklı tezler ileri sürülmüştür. Bu iddialar Hristiyanlık, Yahudilik ve Yunan felsefesi etrafında şekillenmiştir.

Müslümanlar ile Hristiyanlar arasındaki en önemli ihtilaf “*Allah’ın kelâmı*” ya da halku’l-Kur’an çerçevesinde olmuştur. Hristiyanlar, Kur’an’daki kelimetullah ifadesinden hareketle; Mesih’in kadîm ve Allah’a ulûhiyette eş olduğunu delillendirmeye çalışmışlardır. Müslümanlar ise, Mesih’in insanî yönüne vurgu yaparak kelimetullahın bu şekildeki yorumunu kabul etmemişlerdir.

Buradaki tartışma, zaman içinde genel anlamda Allah’ın kelâmı konusuna yönelmiştir. Allah’ın kelâmı olan Kur’an, yaratılmış mıdır yoksa yaratılmamış olup kadîm midir? Mahmud Suphî’ye göre Mu’tezile, Hristiyanlığa bir tepki olarak Kur’an’ın yaratıldığını savunmuştur.²⁵⁷

Yuhannâ ed-Dimeşkî, yaşadığı çağda Müslümanlar arasında Kur’an’ın mahlûk olduğunu savunmanın, şeriatı ilhad olarak kabul edildiğini söyler. Tritton, bunun sebebinin ilâhî kanunları, kanun koyucunun üstüne ya da dışına yerleştirilen eğilimde aramak gerektiğini belirtir. Yunanlıların “kaderleri (fates)”, Babillilerin ise “kader levhaları” mevcuttur. Yahudiler arasında da şeriatın âlemden önce yaratıldığını savunanlar mevcuttur. Hristiyanlıkta ise, logosun ezeli bir şekilde Allah’ta mevcut olduğu inancı vardır. Buradan hareketle Yuhannâ, Müslümanların, Hz. İsa’yı Allah’ın kelâmı ve ruhu olarak kabul ettiklerine göre onun yaratılmamış olduğunu da kabul etmeleri gerektiğini söyler.²⁵⁸

Mu’tezile de bu noktada; Kur’an’ın yaratılmamış olduğunu söylemek ile Hristiyanların, “Mesih, yaratılmamış ilahî kelâmdır ve zaman içinde ilahî bir varlık olarak ortaya çıkmıştır.” sözü arasında bir fark görmez. Çünkü Kur’an’ın yaratılmadığı doktrini ile “tecessüd doktrini” arasındaki fark, sadece tezahürdedir. Hristiyanlıkta “kelâm”, Mesih’te bedenleşirken; İslâm’da Kur’an ile tebliğ edilmiş

²⁵⁵ En’am, 6/1.

²⁵⁶ Taberî, s. 1820.

²⁵⁷ Suphî, I, ss. 56-57.

²⁵⁸ J. P. Migne, **Patrologia Graeca**, Paris, 1857-1866, XCVI, s. 1341; XCIV, s. 768’den aktaran Tritton, s. 57.

olmaktadır. Dolayısıyla bu endişe, Mu'tezile'nin halku'l-Kur'an görüşünü savunmasına neden olmuştur.²⁵⁹ Sweetman da halku'l-Kur'an düşüncesinin, logosun yaratılmadığını dile getiren Hristiyan teolojisine bir tepki olarak ortaya çıktığını ileri sürmüştür.²⁶⁰

Macdonald, Mu'tezile'nin halku'l-Kur'an teorilerinde Kur'an ayetlerine dayandıkları tezini ikna edici bulmaz ve onların, Hristiyanlıktaki logos anlayışının tesirinde kaldıklarını savunur. Bu hususta, Yuhannâ ed-Dımeşkî ve Rum kilisesinin rolüne işaret eder. Hristiyanlıkta İsa'nın dünyevî tezahürüne karşılık Tanrı kelâmı olan Kur'an'ın yer aldığını belirtir. Dolayısıyla Macdonald, bu teorinin Kur'an öğretileri hakkında bir diyalektiğin sonucu olmayıp Hristiyanlıktaki fikir aktarımından kaynaklandığını savunmaktadır.²⁶¹ Benzer iddialar, O'leary²⁶², Becker, Gardet, Anawati²⁶³ ve Fazlur-Rahman²⁶⁴ tarafından da dile getirilmiştir.

Halku'l-Kur'an görüşünün Yahudiler kanalı ile İslâm kelâmına sirayet ettiğine dair iddia, İbn Esîr'de geçen bir rivayete dayanmaktadır. Buna göre halku'l-Kur'an düşüncesi; Bişr el-Merisî, Cehm b. Safvân, Ca'd b. Dirhem ve Ebân b. Sem'ân kanalı ile Lebîd b E'sâm'a dayanır. Lebîd, Yahudi'dir ve Hz. Peygamber'e büyü yapmıştır. O, Tevrat'ın yaratılmış olduğunu savunmuştur. Ayrıca bu düşüncenin bir diğer savunucusu olan ve aynı zamanda Lebîd'in yeğeni olan Tâlût, Zenadîka'dan olup bu düşüncesini de gizlememiştir.²⁶⁵

Schreiner ve Neumark, İbn Esîr'de geçen bu rivayetten hareketle halku'l-Kur'an düşüncesinin kaynağının Yahudi ilahiyatı olduğunu dile getirmişlerdir. Neumark, Yahudiler arasında Tevrat'ın ezeli olduğuna inanan kişiler olduğunu belirterek Müslümanlar arasındaki halku'l-Kur'an tartışmalarının buradan kaynaklandığını savunmuştur.²⁶⁶

Halku'l-Kur'an nazariyesinin kaynağı hakkındaki bir diğer iddia ise eski Yunan felsefesine işaret etmektedir.²⁶⁷ Bu iddia, Heraklitos ve Anaxagoras'ın

²⁵⁹ Henry Corbin, **İslâm Felsefesi Tarihi**, 9. baskı, çev. Hüseyin Hatemî, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 212-213.

²⁶⁰ Sweetman, I, s. 116.

²⁶¹ Macdonald, s. 146.

²⁶² O'leary, ss. 58-59.

²⁶³ Wolfson, Giriş, s. 79.

²⁶⁴ Fazlur Rahman, s. 126.

²⁶⁵ İbn Esîr, VI, s. 121.

²⁶⁶ Wolfson, **Giriş**, ss. 85-86.

²⁶⁷ Wolfson, **Giriş**, s. 90.

felsefelerinde yer alan logos kavramına dayanır. Heraklitos’a göre logos ve Tanrı, eşdeğer kavramlardır.²⁶⁸ Anaxagoras ise, Heraklitos’un logosu yerine nous kavramını kullanmaktadır. Ona göre nous, evrende saf olarak bulunan tek şey olup her şeyin bilgisine ve bunların üzerinde kudrete sahiptir.²⁶⁹ Logos kavramının Arapçaya “kelâm” olarak çevrilmesi ile Allah’ın kelâmının ezeliği tartışılmaya başlanmıştır. Mu’tezile, bu tartışmalara tevhit düşüncesi ekseninde teaddüd-i kudemaya yol açacağı endişesi ile muhalif olarak katılmış ve halku’l-Kur’an düşüncesini geliştirmiştir.

Fazlur Rahman da benzer şekilde Mu’tezile’nin, Hristiyanların ortaya koyduğu şekliyle Hellenistik felsefeden etkilendiklerini ifade eder. Buna göre Mu’tezile, Yunan düşüncesinin tesirinde kalarak aklı; Allah’ın asli unsuru olarak görmüş ve yaratılmış olarak kabul ettiği vahiyden üstün tutmuştur.²⁷⁰

Halku’l-Kur’an nazariyesinin teşekkülündeki bu dış kaynak iddialarının karşılığında Watt, Madelung ve Neşşâr, bu iddialara karşı çıkarak halku’l-Kur’an düşüncesinin İslâm’ın iç dinamikleri neticesinde teşekkül ettiğini dile getirmişlerdir.

Watt, müsteşriklerin halku’l-Kuran düşüncesinin ortaya çıkışında Hristiyanlığın etkili olduğu iddialarına katılmaz. O, Kur’an’da geçen “kelâm” kelimesinin tam karşılığının konuşma olduğunu belirtir. Hâlbuki Kur’an’da Hz. İsa, Allah’tan bir kelime²⁷¹ şeklinde ifade edilmektedir.

Watt, bu nazariyenin İslâm teolojisinin iç dinamikler neticesinde doğduğunu düşünmektedir. Lâkin Müslümanlar, bazı Hristiyan teolojilerine muttali olduklarında kendi düşüncelerini, Müslüman rakiplerine karşı savunmak için Hristiyan teolojisi içinde bazı yararlı maddeler bulmuş olabileceklerini belirtir. Buna rağmen, insanları konu hakkında tartışmaya yöneltten ilk etken, İslâm’ın kendi bünyesinde ortaya çıkmıştır.²⁷²

Nitekim Ahmed b. Hanbel, Halku’l Kur’an teorisini eleştirirken²⁷³ Mu’tezile’nin düşüncelerini genellikle ayetler çerçevesinde çürütmeye çalışmıştır.

²⁶⁸ Arslan, V, s. 196.

²⁶⁹ Arslan, V, s. 300.

²⁷⁰ Fazlur Rahman, s. 126.

²⁷¹ Âl-i İmrân, 3/45.

²⁷² Watt, **İslâm Felsefesi**, ss. 66-67.

²⁷³ Detaylı bilgi için bk; Ahmed b. Hanbel, ss. 206-256.

Mu'tezile'ye göre, Allah'ın zatı ile kâim olan tek sıfatı "kîdem"dir. Allah'ın zatının yanında başka Kadîm sıfatlar kabul edilmesi kadîmlerin çoğalmasa anlamına gelir ki bu durum, Mu'tezile'nin en önemli ilkesi olan tevhite aykırıdır. Mu'tezile, kelâmın ses ve harflerden teşekkül ettiğini; dolayısıyla böyle bir şeyin sadece cisim ya da araz olabileceği belirtir. Cisim ya da arazın kîdeminden söz edilemeyeceğine göre Kur'an da kadîm olamaz. Allah, dilediğinde zatının dışında bir mahalde, yarattığı kelâm ile konuşur.

Ayrıca onlar, Kur'an'da yer alan nasih ve mensuh ayetlerin varlığını, fikirlerinin doğruluğunda bir delil olarak kullanırlar. Şayet Kur'an, kadîm olmuş olsaydı neshedilmezdi. Bu konuda kullandıkları mantikî delil ise şöyledir: Şayet Kur'an, kadîm olsaydı insanlar ve diğer canlılar henüz yaratılmadan önce Allah'ın emredici ve yasaklayıcı olması gerekirdi ki böyle bir şey, Allah'ın şanına yakışmaz. İşte bu durum, Kur'an'ın mahlûk olduğunu ortaya çıkarır.²⁷⁴Eş'arî²⁷⁵ ve modern dönemden Wensink de²⁷⁶ aynı şekilde meselenin, yalnız Allah ezelîdir inancının bir sonucu olduğunu belirtirler.

Halku'l-Kur'an düşüncesinin ilk savunucuları olan Cehmiyye'nin bu iddiasının, gelenekçi Sünnilikte ortaya çıkan Allah'ın antropomorfik açıdan kişileştirilmesine karşılık bir reaksiyona dayandığı da iddia edilmiştir. Ahmed b. Hanbel'in er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye'de Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğunu ispatlamaya çalışması ve hadisçiler arasında Allah'ın Hz. Musa ile konuşması üzerinden sürdürülen antropomorfik anlayışın mevcudiyeti, bu iddianın temel kaynaklarını oluşturmaktadır.

Madelung, Mu'tezile'nin mihne döneminde halku'l-Kur'an düşüncesini temellendirdiği en önemli hususun, zamansallık sorunu olduğunu belirtir. Onlar, Kur'an'ın kadîm kabul edilmesini tevhit ilkesine aykırı buldular. Çünkü mihne sürecindeki hadisçiler, antropomorfik bir anlayış ya da Allah'a konuşma organları atfeden düşünce içinde değillerdi. Bu nedenle bu dönemde Mu'tezile âlimleri tevhit

²⁷⁴ İbrahim Agâh Çubukçu, "Mu'tezile ve Akıl Meselesi", AÜİFD, cilt:12, 1964, s. 56.

²⁷⁵ Eş'arî, II, s. 178.

²⁷⁶ Wensinck, ss. 69-70.

düşüncesi ekseninde zamansallık vurgusu ile düşüncelerini izah etmeye çalışmışlardır.²⁷⁷

Watt, halku'l-Kur'an görüşünün kaynağını kaderî düşünce ile irtibatlandırır. Buna göre, Kur'an'da tarihî olaylar anlatılmıştır. Buna karşılık Kur'an'da hadiselerin Levh-i Mahfuz'da bulunduğu²⁷⁸ve buradan Kadir Gecesi'nde nâzil olmaya başladığı da bildirilmektedir.²⁷⁹Eğer bu ayetler, Kur'an'ın yaratılmamış olduğu anlamında yorumlanırsa; bu durumda hadiselerin önceden tayin ve takdir edilmesi durumu ortaya çıkacaktır. Ayrıca ayette geçen “(Ey Muhammed!) Sana geçmişin haberlerinden bir kısmını böylece anlatıyoruz.”²⁸⁰ifadesi Kur'an'ın bu olaylardan sonra ortaya konduğuna işaret etmektedir. Halife Me'mun'un, Kâsım b. İbrahim'e yazdığı mektupta bu ayeti delil olarak kullanması Mu'tezile'nin konuya bakış açısını yansıtmaktadır.²⁸¹

Halku'l-Kur'an ve sıfatların nefyedilmesi konularında Neşşâr, dış bir etkinin varlığını kabul etmemektedir. Çünkü gerek Vâsıl'ın gerekse Amr'ın düşüncelerinde diğer dinlerden etkilendiklerine dair bir delilin olmadığını belirtir.²⁸²

Hz. Peygamber ve sahabeler döneminde, Müslümanların gündeminde olmayan ve ilk kez Ca'd b. Dirhem ile Cehm b. Safvân tarafından savunulan ve mihne sürecinde devlet politikası haline gelen halku'l-Kur'an teorisi, kaynağı noktasındafarklı fikirler ileri sürülmüştür. Bu meselede, özellikle Yuhannâed-Dımeşkî'yi merkeze alan Yahudilik, Hristiyanlık ve Yunan felsefesine işaret eden araştırmacılar bulunmaktadır.

Ancak mihne sürecindeki tartışmaların Kur'an merkezli gerçekleşmesi, Allah'ın haricinde kadîm bir varlığın ortaya çıkacağı endişesi ve Allah'ın antropomorfik açıdan kişiselleştirilmesine yönelik bir reaksiyon, Mu'tezile'yi bu teoriyi savunmaya sevk eden önemli unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu süreçte Mu'tezile'nin, İslâm inanç esaslarını temel kabul etmekle birlikte etkileşim

²⁷⁷ Wilferd Madelung, “Halku'l-Kur'an Hakkındaki İhtilafın Kökenleri” çev. Abdullah Bülent Ünal, **Din Felsefesi Açısından Gelen-Ek-i II**, 2. baskı, (der. Recep Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul, 2017, ss. 473-474.

²⁷⁸ Burûc, 85/2.

²⁷⁹ Kadir, 97/1.

²⁸⁰ Tâhâ, 20/99.

²⁸¹ Watt, **Teşekkül**, s. 340.

²⁸² Neşşâr, **Felsefî Düşünce**, II, s. 247.

içerisinde olduğu bu kültürlerden etkilenmesi de tarihte devamlılığın tabii bir sonucudur.

1.2.3.3.Haberî Sıfatların İzahında Te'vil

Te'vil, bir şeyi aslına döndürmek anlamına gelir. İstılahta ise lafzı, zahir manasından Kur'an ve sünnete uygun muhtemel bir manaya taşımak şeklinde kullanılmıştır.²⁸³ Mu'tezile, haberî sıfatların izahında tecsim ve teşbihe düşmekten kaçınarak, te'vil metodunu takip etmiştir. Kur'an-ı Kerim'de, müteşabih ayetler içinde yer alan haberî sıfatları incelediğimizde; bu ayetlerin, Allah'ı zihnen farklı şekilde tasavvur etmeye imkân verdiğini görürüz.²⁸⁴ Bu ayetlere getirilen yorumlar ile İslâm dünyasında Müşebbihe, Mücessime ve Hululiyye olarak adlandırılan farklı inanç ekolleri ortaya çıkmıştır.

Müslümanlar arasında İslâm'ın özüne aykırı olarak görülmeye başlanan bu farklı tanrı tasavvurları karşısında konuyu ilk tartışan kişi, Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) olmuştur. Daha sonra Cehm b. Safvan (ö. 128/745-46) tarafından savunulan teori, Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) ve diğer Mu'tezilî âlimler tarafından da benimsenmiştir.²⁸⁵

Tanrı tasavvurunda ortaya çıkan bu farklı algılarda, insan fitratının etkisi göz ardı edilemez. İnsan zihni, Tanrı'nın mutlak ve aşkın olmasını algılamakta zorlanır. Tanrı'yı, yaratılanlara benzetmeden soyut bir şekilde tasavvur edebilmek için yüksek bir kültür gerekir. Ayrıca insan aklı, Tanrı'yı ulaşılmaz kabul etmek istemez ve O'nunla kolaylıkla iletişimde bulunma arzusuna meyillidir.²⁸⁶ Tarih boyunca insanlar arasında, Tanrı'nın varlığını kavrama hususunda tenzih ya da teşbihi esas alan yaklaşımlar olmuştur. Teşbih düşüncesini esas alan toplumlar ise, görüşlerini kutsal kitaplarda yer alan bazı nitelemeler ile delillendirmeye çalışmışlardır.

²⁸³ Seyyid Şerif Cürânî, **et-Ta'rîfât**, tah. Muhammed Sıddîk Minşâvî, Dâru'l-Fadîla, Kahire, t.y, (Ta'rîfât), s. 46.

²⁸⁴ Abdülhamit Sinanoğlu, "İslâm Düşüncesinde Benzetmeci Gurupların Allah Tasavvurları", **ÇÜİFD**, Cilt: 5, Sayı: 1, 2005, s. 84.

²⁸⁵ Mustafa Sinanoğlu "Muattıla" **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/muattila> (04.10.2020).

²⁸⁶ Mehmet Evkuran, "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru Tevhit, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz", **İslâmî İlimler Dergisi**, Cilt: 1, Sayı: 3, 2007, s. 52.

İslâm düşünce tarihini incelediğimizde Tanrı'yı müşahhas bir şekilde tasavvur edenlerin, kültürel alt yapılarının zayıf ve farklı fikirlere kapalı insanlar olduklarını görürüz. Tanrı'yı mücerret kavramlar ile izah edenler ise, felsefî ve kültürel zenginliğe sahip kişilerdir.

İslâm düşüncesinde, teşbih meselesi ise, hicrî birinci asrın sonları ile ikinci asrın başlarında ortaya çıkmıştır. Müslümanlar arasında görülen bu yaklaşımların kaynağının, Kur'an ve hadislerde yer alan haberî sıfatlar ile ilgili ifadeler olduğunu belirtilmiştir. Çünkü bu ifadeler, lafzî olarak kabul edildiğinde teşbih ve tecsim içermektedir.²⁸⁷ Farklı Allah tasavvurlarının ortaya çıkmasına neden olan bu konuda, mezhebî bakış açılarının yanında bireylerin içsel hallerinin de önemli bir etkisi vardır.²⁸⁸

Haberî sıfatlara iman edip bunları, zahirî anlamları üzere bırakarak tevfiz yöntemini takip eden Selefiyye, bu konuda insan aklının aciz kaldığını ifade ederek te'vilden kaçınmış, ancak teşbihe de düşmemiştir.²⁸⁹ Şehristânî ise, seleften bir grubun Allah'ın sıfatlarını ispat konusunda aşırıya gittiklerini, insanlara ait olan vasıfları Allah'a izafe ettiklerini belirtmiş ve bu grupları Şia'nın gûlatı ile Ashabu'l-Hadis'in Haşeviyyesi olarak tanımlamıştır.²⁹⁰

Haşeviyye mensupları,²⁹¹ Allah'a dokunarak O'nunla temas kurma ve el sıkışmanın mümkün olduğunu; müttakî Müslümanların gerek dünyada gerekse ahirette Allah ile kucaklaşıp sarılacaklarını ileri sürüyorlardı.

Haşeviyye, Allah'ı benzeri olmayan tek bir varlık olarak tanımlarken; Kur'an'da geçen ayetlerden hareketle Allah'ın nefis, yed, sem ve basar sıfatlarına sahip olduğunu savunmuştur. Onlar, Allah'ın dünyada görülemeyeceğini yalnızca ahirette görülebileceğini belirtmişler ve bu konuda Kur'an ayetlerinin yanı sıra *"Rabbinizi, kıyamet gününde ayın on dördüncü gecesinde Ay'ı gördüğünüz gibi göreceksiniz"* hadisini de²⁹² delil olarak kullanmışlardır.²⁹³ Böylelikle Haşeviyye, Hz.

²⁸⁷ Abdülhamit, s. 208.

²⁸⁸ Sinanoğlu, s. 84.

²⁸⁹ Abdülhamit, s. 213.

²⁹⁰ Şehristânî, **Milel**, I, s. 92; Müşebbihe hakkında ayrıca bkz: Bağdâdî, **el-Fark**, s. 198.

²⁹¹ Haşeviyye, dinî meselelerde akıl yürütmeyi reddederek naslarda yer alan bilgileri olduğu gibi benimsemek suretiyle teşbih ve tecsime varan düşüncelere sahip olan zihniyet yapısına sahip zümrelere verilen bir addır. bkz: Şehristânî, **Milel**, I, s. 92.

²⁹² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, **Sahihu'l-Buhârî**, 2. baskı, tah. Ebû Üsâme Selîm b. İ'dü'l-Hilâlî, Dâr Ibn Affân, Umman, 2009, Tevhit, 24.

²⁹³ Ebû Saîd Neşvân b. Saîd (b. Neşvân) b. Sa'd b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh Himyerî,

Peygamber'in hadislerini te'vil yapmaksızın olduğu gibi anlayarak cebri ve teşbihçi bir düşünce yapısına sahip olmuştur.²⁹⁴

Haşeviyye, ayetler ve hadisler konusunda te'vil yapmaktan kaçındığı gibi Hz. Peygamber'den nakilde bulunan her âlimi güvenilir kabul etmiş ve akidesini bu nakiller üzerine oluşturmuştur. Mu'tezile ise, Haşeviyye'den farklı olarak haberin hüccet kaynağı olabilmesi için belirli şartlar ileri sürmüştür.

Müşebbihe içerisinde, hulûl düşüncesine sahip olan bir zümre de bulunmaktadır. Cibril'in, Hz. Muhammed'e bir bedevî şeklinde gelmesinden ve Hz. Meryem'e de insan olarak görünmesinden hareketle Allah'ın bir beşer şeklinde görüneceğini iddia etmişlerdir.²⁹⁵

Kaynaklarda Allah hakkında teşbih ve tecsim içeren düşüncelere yönelmiş olan kelâmcılar arasında Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/869) ve Mukâtil b. Süleyman da (ö. 150/767) gösterilmektedir. Buna göre Muhammed b. Kerrâm, taptığı ilahın arş üzerinde bulunduğunu belirtmiş ve hakkında cevher adını kullanmıştır.²⁹⁶ Mukâtil b. Süleyman ise, Allah'ın insan suretinde ve eti, kanı olan bir "şey" olduğunu iddia etmiştir.²⁹⁷

Allah'ın cisim olduğuna inanan Mücessime, O'nun bir mekâna sahip olduğunu savunmuştur. Bu görüşlerini, "*Rabbin gelip melekler de saf saf dizildiğinde*"²⁹⁸ ayetinden hareketle, gelme eyleminin bir mekân ile söz konusu olacağını belirtmiş ve Allah'ın cisim olduğunu savunmuştur.²⁹⁹ Ayrıca Allah'a cismiyet isnat edenler, "*Rahman arşa istivâ etmiştir*"³⁰⁰ ayetine dayanırlar. Onlara göre yaslanmak, ayakta durmak anlamlarına gelen istivâ kelimesi cisimlere ait bir nitelik olduğuna göre Allah'ın da bir cisminin olması gerekir. Mu'tezile ise ayette geçen istivâ kavramını "istilâ ve galebe" anlamında tevil etmiştir.³⁰¹

el-Hûrû'l-în, 2. baskı, tah. Kemâl Mustafa, Mektebetü'l-Yemeniyye, Beyrut, 1985, s. 201.

²⁹⁴ Himyerî, s. 258.

²⁹⁵ Şehristânî, **Milel**, I, s. 99.

²⁹⁶ Şehristânî, **Milel**, s. 100.

²⁹⁷ Himyerî, s. 201.

²⁹⁸ Fecr, 89/22.

²⁹⁹ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, "Reddî Müşebbihe", **Resâilü'l-Câhiz**, tah. Abdüsslelâm Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, t.y, (Resâil), V, s. 13.

³⁰⁰ Tâ-hâ, 20/5.

³⁰¹ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 226; Eş'arî, I, ss. 284-285.

Mücessime'nin Kur'an'dan aldıkları bir diğer delil, "*Gözümün önünde (nezaretimde) yetiştirilmen için*"³⁰² ayetidir. Ayette Allah, kendisi için göz ifadesini kullanmıştır. Göz ise sadece cisimlerde olduğuna göre ayette geçen ifade üzerinden Allah'ın cisim olabileceğini savunmuşlardır. Mu'tezile âlimleri ise bu ayeti "Yetiştirilmenin ilmim dâhilinde gerçekleşmesi için" şeklinde yorumlamışlar ve "*Bizim gözetimimiz altında ve öğrettiğimiz şekilde gemiyi yap*"³⁰³ ifadesinin de bu anlamı tasdiklediğini belirtmişlerdir.³⁰⁴

Allah hakkında eşyaya benzemeyen "şey" kavramının kullanılabileceğini belirten ve bu hususta bir tenakuz görmeyen Mu'tezile, "cisim" tanımının yapılmasına karşı çıkmıştır.³⁰⁵ Allah'ı cisim kabul ederek O'nun ilminin, sonlu ve sınırlı olduğunu savunan Rafızîlere karşı Ebü'l-Hüzeyl; Allah'ın ilminin Allah'ın kendisi olduğunu, O'na hiçbir şeyin benzemediğini ve yaratıcının sonsuz ve sınırsız olduğunu dile getirmiştir.³⁰⁶ Onların bu kanaati varlık teorileri ile de yakından bağlantılıdır. Cismi, üç boyutlu olarak tanımlayan Mu'tezile'nin bu tanımı, Allah için kullanması muhal olmaktadır.

Mücessime, "*O'nun vechi dışında her şey yok olacaktır*"³⁰⁷ ayetini de bu konu ile ilişkilendirerek Allah için kullanılan vech ifadesinin O'nun cisim olduğunun bir başka delili olduğunu iddia etmişlerdir. "Vech" in sözlükte "zât" anlamına geldiğini ifade eden Mu'tezile, ayeti; "O'nun zatı dışında her şey yok olacak" şeklinde yorumlamışlardır. "Bu elbisenin yüzü yeni" cümlesinde de "yüz" kavramı elbisenin kendisi için kullanılmıştır. İtirazlarını aklî delillerle de devam ettiren Mu'tezile, ayetin anlamının muhaliflerinin söylediği şekilde olması durumunda Allah'ın vechi dışında O'nun her şeyinin yok olması gerekeceğini,³⁰⁸ Allah'ın ise bu şekildeki her türlü nitelemeden münezzeh ve berî olduğunu belirtmişlerdir.

Onlar, "*İki elimle yarattığım şey*"³⁰⁹ ayetinde geçen "iki el" ifadesini kuvvet manasında kullanmışlardır. "*Bu işe benim elim yetmez*"³¹⁰ cümlesi de bu şekildedir. "*Allah: Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni men eden*

³⁰² Tâ-hâ, 20/39.

³⁰³ Hûd, 11/27.

³⁰⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 226.

³⁰⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 117.

³⁰⁶ Hayyât, s. 134-135.

³⁰⁷ Kasas, 28/28.

³⁰⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 227.

³⁰⁹ Sa'd, 38/75.

³¹⁰ Mâide, 5/64.

nedir?”ayetindeki “iki el” ifadesine Müşebbihe’nin aksine kuvvet anlamı vermişlerdir.³¹¹ Benzer şekilde “*Elbette onu sağ elimizle yakalardık*”³¹² ifadesini ise, “kudret” olarak yorumlamışlardır.³¹³

Mu’tezile, ayetlere yönelik bu bakış açısını, hadislerde de uygulamış ve zahirî manası ile tevhit ilkesine aykırı düşen bütün hadisleri te’vil etme yoluna gitmiştir. Buna göre kelâmcılar, hadisçileri; teşbih içeren hadisleri naklettikleri için Allah'a iftira etmekle suçlamışlardır. “*Allah, Âdem'i kendi suretinde yarattı.*” “*Allah, elini iki omzumun arasına koydu. Öyle ki parmaklarının soğukluğunu iki göğsüm arasında hissettim.*” ve “*Mü'minin kalbi, Allah'ın parmaklarından iki parmağının arasındadır*” şeklindeki rivayetleri buna örnek olarak vermişlerdir.³¹⁴

Mü'minin kalbinin Allah'ın iki parmağının arasında olduğunu belirten bu hadisi, teşbih ifade ettiği için reddeden kelâmcılar, buradaki parmakların nimet şeklinde te’vil edilmesi durumunda bu hadisin sahih olduğunu dile getirmişlerdir. Ayrıca bu şekildeki bir te’vil, Arapça dil kurallarına da uygundur.³¹⁵ Böylece Mu’tezile, tevhit ilkesinin bir gereği olarak ayetlerde olduğu gibi hadislerde de teşbih ve tecsim ifade edecek yorumlardan kaçınmayı amaçlamıştır.

Şehristânî, Müşebbihe’nin pek çok habere yalanlar katarak, bunları Hz. Peygamber’e dayandırdıklarını; bu bilgileri ise, Yahudilerden aldıklarını belirtir. “Allah'ın gözleri rahatsız oldu, Nuh tufanından ağlayınca gözlerinden rahatsız oldu, melekler kendisini ziyaret ettiler. Arş onun altında demir yükün çıkardığı gibi sesler çıkarır, arşın her tarafından dört arşın fazla gelmektedir” şeklindeki haberler bu gruba ait olan düşünceler arasındadır.³¹⁶

Tevrat’da teşbih içeren ifadeler vardır.³¹⁷ Tevrat’ın bu şekilde teşbihi çağrıştıran birçok ifade ile dolu olması, bu konuda Yahudi kültüründeki bazı rivayetlerin Müslümanlar arasında yayılmasına neden olmuştur.

³¹¹ Kâdî Abdülcebbar, **Şerh**, s. 227.

³¹² Hâkka, 69/45.

³¹³ Eş’arî, II, s. 205.

³¹⁴ İbn Kuteybe, **Te’vîlü Muhtelifi’l-Hadis**, tah. Ebû Üsâme Selîm b. İd, Dâr İbnü’l-Affân, Kahire, 2006, (Muhtelifi’l-Hadis), ss. 58-62.

³¹⁵ İbn Kuteybe, **Muhtelifi’l-Hadis**, ss. 395-396.

³¹⁶ Şehristânî, **Milel**, s. 96.

³¹⁷ “Rabb, gökten bakar, bütün Âdemoğullarını görür; oturduğu yerden bütün yeryüzünde oturanlara bakar, her birinin kalbini yaratan, bütün işlerini temyiz eden O’dur.” Mezmurlar, 33/13-15; “Kötü yolda yürüyen, kendi tasarılarının ardınca giden asi bir halka; bütün gün ellerimi uzatıp durdum.” Yeşaya, 65/2; “Ey dostlarım, acıyın bana, siz acıyın. Çünkü Tanrı’nın eli vurdu bana.” Eyüp, 19/21.

Müslüman olan Yahudiler arasında Kur'an ayetlerinin tefsirinde Tevrat'tan nakillerde bulunanlar olmuştur. Örneğin Taberî, Hz. Âdem kıssasında Kur'an'da yer almayan, fakat Tevrat'ta geçen pek çok bilgiyi, Vehb b. Münebbih kanalı ile nakletmiştir. Bu yolla İsrailiyyât dediğimiz bilgiler İslâm düşüncesi içerisine girmiş ve bu tür bilgiler ile dolu birçok kitap yazılmıştır. Müslümanlar arasında, bu eserler kanalı ile İslâm akaidine aykırı olan bazı Yahudi inançları doğru kabul edilmeye başlanmıştır.

Hadisteki İsrailiyat'ta ise şahıslara ya da olaylara bir kutsiyet kazandırma arzusu vardır. *"Rabbim miraç gecesinde beni karşıladı, benimle merhabalaştı, elini omzuma koydu hatta O'nun parmak uçlarının soğukluğunu hissettim."*³¹⁸ Bu şekilde Haşeviyye'nin bakış açısına göre peygamberin konumu yükseltilmiş olur.³¹⁹ Bu ve benzeri görüşler, özellikle Mücessime, Müşebbihe, ve Haşeviyye fırkaları arasında yayılmıştır.

Tevhit ilkesini nazariyelerinin temel hareket noktası kabul eden Mu'tezile için yaratıcıyı insana benzeten antropomorfik düşünceler kesinlikle kabul edilemez. Bu nedenle Mu'tezilî âlimler, İslâm dünyasında ortaya çıkan ve benzer düşünceleri dile getiren Mücessime, Müşebbihe ve Haşeviyye ile mücadele etmek amacıyla yazdıkları reddiyelerin³²⁰ yanı sıra bu fikirlerin kaynaklarından biri olan Yahudilere yönelik dereddiyeler kaleme almışlardır.³²¹ Ebü'l-Huzeyl el-Allâf, Câhız, Ebû Bekir el-Es'am ve Ebû Îsâ el-Verrâk Yahudilere yönelik reddiye yazan Mu'tezilî âlimlerdir.

Fakat müsteşrik Martin Schreiner, teşbih düşüncesinin Yahudi kaynaklı olduğu iddialarınakatılmamaktadır. Ona göre, Yahudilerden etkilenenler tam aksine anti-antropomorfist düşünceye sahip olanlardır. David Neumark da bu konuda Schreiner ile aynı fikirdedir.³²²

Mu'tezile, Müslümanlar arasında ortaya çıkan bu grupların dışında Hristiyanlar ile olan teması sonrasında onların Allah'ı, bir cevher olarak tasavvur ettiklerini görmüştür. Onlar, İslâm'ın tevhit ilkesi ile çelişmesinden dolayı

³¹⁸ Hanbel, 5/243

³¹⁹ Suphî, I, s. 47.

³²⁰ Yazılan bu reddiyyeler hakkında detaylı bilgi için bkz: İbnü'n-Nedîm, ss. 204-215.

³²¹ İbnü'n-Nedîm, ss. 204-216.

³²² Wolfson, **Giriş**, s. 85.

Hristiyanlığın bu akidesine karşı çıkmış;³²³ sıfatları nefyetmenin yanı sıra ru'yetullahı ve her türlü teşbihi de reddetmiştir. Bu konudaki müteşâbih ayetleri, te'vil yoluna gitmiş ve geliştirdiği bu akidesini, tevhit olarak adlandırmıştır.

Mu'tezile, beş esasını ispat edebilmek ve muhaliflerine karşı savunabilmek için Kur'an'a başvurmuştur. Kendi görüşleri ile çatışan nasları ise, güçlü bir akıl ve geniş bir dil kültürü ile te'vil etmişlerdir. Tefsirlerinde kendi düşünce ve inançlarını yansıtmışlar ve nakil yerine aklın verilerini ön plana çıkarmışlardır. Mu'tezile'nin, ayetleri te'vil ederken akıldan sonra başvurduğu bir diğer yöntem, lügavî izah ve Arap şiirine yönelme olmuştur. Dilin kaynağının tevkifi olmayıp istilahî olduğunu belirterek lafızları yorumlamışlardır.³²⁴Bu bağlamda Câhız, Allah hakkında teşbih ifade eden sözler sarf etmeyi büyük bir günah ve kötü bir iftira olarak yorumlamış ve teşbih düşüncesine sahip olanları akıl yerine zanna tabi olduklarını belirterek zemmetmiştir.³²⁵

Müslümanlar arasında ortaya çıkan teşbih ve tecsim düşüncesinin temelinde görüldüğü üzere, insan fıtratı da dâhil olmak üzere sosyolojik, kültürel ve dinî metinlere dayanan birçok etken bulunmaktadır. İslâm'ın özü olan tevhit akidesine tamamen ters olan bu düşünceler karşısında Mu'tezile, lafız olarak ayet ve hadislerde, teşbih ve tecsim ifade edecek yorumlardan kaçınarak bunları te'vil etmeye çalışmıştır. Onları, haberi sıfatları te'vil etmeye götüren temel gaye, tevhit esasını korumaya yönelik hassasiyetleridir.

1.2.3.4.Ru'yetullah

Mu'tezile, Allah için cismaniyet çağrıştıran ayetlere yönelik tutumlarını ru'yetullah konusunda da devam ettirmişlerdir. Allah'tan cismaniyet reddedildiğinde O'na yön ve mekân izafe etmek de nefyedilmiş olunur. Dolayısıyla bu durum, Allah'ın insanlar tarafından görülmesi de imkânsız olur. Ru'yet için ışık, görülenin renk sahibi olması gibi bazı şartlarının olması gerekir. Allah ise, bütün bunlardan münezzehtir.³²⁶

³²³ Yahya Huveydî, **Dırâsât fi'l-Kelâm ve'l-Felsefeti'l-İslâmiyye**, 3. baskı, Daru's-Sekâfeti li'n-Neşrîve't-Tevzi', Kahire, 2002, s. 106.

³²⁴ İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, Fecr Yayınları, Ankara, 1996, I, s. 286, 291.

³²⁵ Câhız, **Resâil**, I, s. 283, 302.

³²⁶ Emîn, **Duhâ'l-İslâm**, s. 707.

Câhız, Müşebbihe'nin Allah'ın görülebileceği iddiasına karşı "Ehl-i Kitap, senden gökten bir kitap indirmeni istiyorlar. Onlar, bundan daha büyüğünü Musa'dan istemişler, 'Bize, Allah'ı apaçık göster' demişlerdi de bu haksız davranışları yüzünden onları hemen yıldırım çarpmıştı." ayetini³²⁷ delil getirmiştir. Buna göre Allah'ın görülebilir olması ve bazı duyularla idrak edilmesi caiz olsaydı ayette kavmin isteğinin de gerçekleşmesi gerekirdi.³²⁸

Ayrıca Mu'tezile, bu isteğin karşılığında verilen cevapta geçen لَنْ تُرَيْنِي ifadesinde لَنْ edatının ebedilik ifade ettiğini dile getirerek ru'yetullahın caiz olmadığını dile getirmişlerdir.³²⁹

Ebu Musa el-Murdar da aynı hususa dikkat çekerek, ru'yetullahı kabul eden kişinin; Allah'ı, insana benzetmiş olacağını belirtmiştir. Dolayısıyla teşbih düşüncesine sahip olan kişi, Allah inkâr etmiş olur.³³⁰

"Gözler O'nu idrak edemez, hâlbuki O, gözleri idrak eder." ayeti³³¹ ile Mu'tezile, ru'yetullahın imkânsız olduğunu savunmuştur. Muhaliflerinin, bu ayette idrak kelimesine ihata anlamı vererek "Gözler O'nu ihata edemez." şeklinde yorumlamalarına ise Arapçada kelimenin bu anlamda kullanılmadığını ifade ederek karşı çıkmıştır. Çünkü "Sûr, şehri ihata etti." cümlesinde ihata için idrak anlamı verilemez. Aynı şekilde "Ölünün gözü kâfûru ihata etti." cümlesinde de ihata kelimesine idrak anlamı verilemez.³³² Dolayısıyla bu iki kavram birbirinin yerine kullanılamaz.

"Oysa o gün bir kısım yüzler, Rablerine bakarak mutlulukla parıldayacaktır."³³³ ayeti ru'yetullahın mümkün olduğuna bir delil olarak kullanılmıştır. Ayette geçen "nazar" kelimesine, ru'yet anlamı verilerek ulaşılan bu yoruma, Mu'tezile karşı çıkmıştır. Araplar, "Hilale baktım, ancak hilali göremedim" (Nazartü el-kamera velemerahu) cümlesini kullanmaktadırlar. Eğer bu iki kelime eş anlamlı olmuş olsaydı bu şekilde bir kullanımın olmaması gerekirdi. Muhalifleri, bu ayeti, ahiret hayatı ile ilgili has bir ifade olarak kabul etmişler ve

³²⁷ Nisâ, 4/153.

³²⁸ Câhız, **Resâil**, IV, s. 12.

³²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 256.

³³⁰ Hayyât, s. 99.

³³¹ En'âm, 6/103.

³³² Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 238.

³³³ Kıyamet, 75/22-23.

ayetin, amm bir anlam içeren “Gözler O’nu idrak edemez” ifadesini tahsis ettiğini belirtmişlerdir.

Mu’tezile’ye göre, bu ayetin tahsise ihtimali mümkün değildir. Allah, bu ayetle kendisinden ru’yeti nefyederek zâtı için bir medihte bulunmuştur. Dolayısıyla onlar, Allah’ın ahirette de ru’yetinin mümkün olmadığını belirtmişlerdir.³³⁴ Ayette geçen “nazar” kelimesine “intizar” anlamı vererek ayeti; “Yüzler o gün parıldamaktadır, Rablerinin sevabını beklemektedir” şeklinde yorumlamışlardır.³³⁵

Ru’yetullah konusunda ihtilaf edilen bir diğer delil, “Rabbim! Bana görün; sana bakayım, dedi.”³³⁶ ayetidir. Hz. Musa’nın, Allah’tan bu şekilde bir talepte bulunması, ru’yetullahın caiz olduğuna dair bir delil olarak kabul edilmiştir. Ebü’l-Hüzeyl, bu iddiaya karşı çıkarak ayette geçen ru’yet kelimesine, ilim anlamı vermiştir. Lâkin Mu’tezile’de hâkim olan görüşe göre, ru’yetullah talebi Hz. Musa’ya ait olmayıp kavminin bir isteğidir.³³⁷

Ru’yetullahı kabul etmeyen Mu’tezile, Allah’ın kalpler ile görülüp görülemeyeceği noktasında ihtilaf yaşamıştır. Ebü’l-Hüzeyl(ö. 235/849-50 [?])ve Mu’tezile’nin çoğunluğu Allah’ın kalplerle görülmesini kabul ederken Hişâm el-Fuvâtî (ö. 218/833’den önce)ve Abbâd b. Süleyman (ö. 250/864)reddetmişlerdir.³³⁸ Dırar(ö. 200/815 [?]), Allah’ın ahirette altıncı bir his ile idrak edileceğini belirtmiştir.³³⁹

Mu’tezile’nin genel kanaatine göre, Allah birdir ve O’nun bir benzeri yoktur, gözler O’nu dünyada da ahirette de göremez. Akıl, O’nu şekillendiremez, düşünceler kavrayamaz. Allah cisim değildir, O’nun sınırı, yeri yoktur. Bir mekândan bir mekâna ya da bir halden bir hale geçmez.³⁴⁰

Görüldüğü üzere Mu’tezile, Allah’ı yaratılanlara benzeteceği ya da O’na cismaniyet isnat edeceği düşüncesi ile ru’yetullaha karşı çıkmış ve bunuçağrıştıran nasların tamamını te’vil yoluna gitmiştir.

³³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 240; Câhız, *Resâil*, IV, s. 8.

³³⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 241.

³³⁶ A’raf, 7/143.

³³⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 252.

³³⁸ Eş’arî, I, s. 233.

³³⁹ Himyerî, s. 200.

³⁴⁰ Himyerî, s. 200.

İKİNCİ BÖLÜM

MU'TEZİLÎ DÜŞÜNCENİN TEŞEKKÜL VE GELİŞİMİ

2.1. BEŞ ESASIN DOKTRİNLEŞME SÜRECİ

Hicrî II. asırda ortaya çıkan bir ekol olan Mu'tezile, İslam'ın akâid esaslarının temellendirilmesi ile meşgul olmuştur. Bu süreçte, bu esasları izah ve ispat edilmek amacıyla; karşı fikirlerin iddiaları ile de mücadele etmiş ve bu doğrultuda nassın yanında çağının felsefî birikiminden de yararlanmışır. Onlar, inanç esaslarını ululü'l-hamse olarak adlandırdıkları beş esas halinde ortaya koymuşlardır. Ayrıca bu esaslar çerçevesinde, bilgi ve tabiat felsefeleri ile de ilgilenmişlerdir.

2.1.1. el-Menzile beyne'l-menzileteyn

Sözlükte el-menzile beyne'l-menzileteyn, iki mekân arasında üçüncü bir mekân anlamına gelmektedir. Mu'tezile'ye göre, büyük günah işleyen kişi imandan çıkmaktadır. Ancak akaid esaslarını inkâr etmediği için kâfir olarak da kabul edilmez. Dolayısıyla bu kişi fîsk konumundadır. Böylece Mu'tezile, geliştirdiği bu teori ile mürtekib-i kebîreyi mü'min ya da kâfir sayan devrinin düşüncelerinden ayrılarak fasık olarak tanımlamıştır. Bu kişi, işlediği büyük günahattan tövbe etmeden ölmesi halinde küfür konumuna geçer ve ebediyen cehennemde kalır. Ancak küfre girmedeği için cezası kâfirlerin azabından azdır.

2.1.1.1. Meselenin Ortaya Çıkışı

Haricîlerden Ezârika'nın ortaya çıktığı dönemde Vâsıl b. Atâ'(ö. 131/748), Hasan el-Basrî'nin (110/728) öğrencilerindendir. Bu dönemde toplumda tartışılan en önemli konulardan biri, büyük günah işleyen (mürtekib-i kebîre) kişinin durumu olup bu sorun karşısında Müslümanlar arasında farklı fikirler ortaya çıkmıştır.

Bu görüşler arasında en radikali, Ezârika'ya aittir. Hâricî fırkalarından olan Ezârika, küçük ya da büyük günah ayrımı yapmaksızın günah işleyen kişinin Allah'a şirk koştuğunu iddia etmiş hatta müşrik kabul ettiği bu kişilerin çocuklarını da

müşrik kabul ederek; onların kadınlarını ve çocuklarını öldürmekten çekinmemiştir. Sufriyye, Ezârika ile benzer görüşlere sahip olmasına rağmen çocuklar konusunda farklı düşünmüştür.

Bu konuda fikir beyan eden bir diğer Hâricî fırka olan Necedâtın da Ezârika'ya göre daha mutedil bir tutum benimsediğini görürüz. Onlar, ümmetin birleştiği bir günahı işleyen kişiyi, kâfir-müşrik olarak nitelerken; hakkında ihtilaf olan bir günahı işleyeni, fıkıh bilginlerinin o konudaki içtihatlarına havale etmişlerdir. Bireyin günah hakkındaki cehaletinde ise, onu mazur görmüşlerdir. Bir diğer Haricî fırka olan İbâziyye, mürtekib-i kebîrenin; şirk küfrü yerine nimet küfrü ile kâfir olduğunu iddia etmiştir.³⁴¹

Büyük günah işleyen kişinin durumu hakkında ortaya çıkan İbâziyye dışındaki bu radikal Haricî fırkaların karşısında bir reaksiyon olarak Mürcie, daha mutedil ve ılımlı bir düşünce geliştirmiştir. Onlar, mürtekib-i kebîre hakkında herhangi bir görüş belirtmemeyi tercih ederek ircâ düşüncesini ortaya koymuşlardır. Ameli, imandan bir cüz kabul etmeyerek; günahların imana bir zarar vermeyeceğini söylemişler ve mürtekib-i kebîreyi mü'min olarak tanımlamışlardır.³⁴² Bu konudaki üçüncü bir fikir ise, Hasan el-Basrî'ye aittir. O, mürtekib-i kebîrenin münafık olduğunu iddia eder. Ancak onun, burada kastettiği tekzibi bir nifaktan ziyade amelî bir nifak olmaktadır.³⁴³

Konu hakkında birbirinden farklı fikir beyan eden bu üç grubun ortak noktası, mürtekib-i kebîreyi fâsık olarak kabul etmeleridir. Haricîlere göre, mürtekib-i kebîre fıkı nedeni ile kâfir iken; Mürcie, fıkı fücruyla birlikte onu mü'min kabul etmiştir. Tâbiûn âlimleri ve Müslümanların ekserisi de, mürtekib-i kebîreyi mü'min kabul etmekle birlikte günahı nedeniyle fâsık olduğunu düşünmüşlerdir.

Vâsıl, bu düşüncelerin tamamından ayrılarak fâsık olarak kabul ettiği mürtekib-i kebîrenin ne mü'min ne de kâfir olduğunu; fıkın, iman ile küfür arasındaki bir konumda, el-menzile beyne'l-menzileteyn halinde bulunduğunu söylemiş ve bu düşüncesinden dolayı Hasan el-Basrî'nin meclisinden ayrılmıştır. Vâsıl'ın bu görüşüne daha sonra yakın arkadaşı olan Amr b. Ubeyd de katılmış ve bu

³⁴¹ Bağdâdî, **el-Fark**, s. 117.

³⁴² Şehristânî, **Milel**, I, s. 137.

³⁴³ Hasan el-Basrî'nin mürtekib-i kebîre hakkındaki görüşleri ve bu konuda Abdülmelik b. Mervân'a yazdığı risale hakkında detaylı bilgi için bkz: Karadeniz, **Hasan el-Basrî**.

olayın akabinde fırka, ümmetin görüşünden ayrılanlar anlamında Mu'tezile olarak adlandırılmıştır.³⁴⁴

Şehristânî, Hasan el-Basrî'nin meclisinde geçen bu olayı anlatırken o dönemde Müslümanların mürtebib-i kebîrenin durumu hakkında iki gruba ayrıldıklarından bahseder: Bunlardan ilki Bağdâdî'nin Ezârika'ya nispet ettiği düşüncedir ki Şehristânî, bu görüşü Haricîlerin Vaîdiyye kolu ile ilişkilendirmiştir. Diğeri ise Mürcie'nin kanaatidir.

Hasan el-Basrî'nin meclisine gelen bir kişi, bu görüşleri aktardıktan sonra onun fikrini öğrenmek ister. Hasan el-Basrî, soruya henüz cevap vermeden Vâsıl araya girerek bu kişinin ne mü'min ne de kâfir olduğuna dair fikrini serdeder. Vâsıl, görüşünü açıkladıktan sonra hocasının yanından ayrılarak mescidin başka bir köşesinde çevresinde toplananlara düşüncesini anlatmaya başlar. Hocasının, Vâsıl'ın kendisinden ayrıldıklarını söylemesinden sonra Vâsıl ve taraftarları Mu'tezile şeklinde adlandırılırlar.³⁴⁵

Vâsıl ve Hasan arasında geçen bu hikâyenin gerçeklik ihtimali tartışmalıdır. Çünkü aynı olayı, Vâsıl b. Atâ üzerinden anlatan rivayetlerin yanı sıra Amr b. Ubeyd'i merkeze alanların da varlığı³⁴⁶ bu şüphenin ortaya çıkmasına neden olan bir durumdur.

Ayrıca hiçbir fikrin teşekkülü, tarihî bağlarından koparılıp tek bir olaya indirgenerek açıklanamaz. Her düşüncenin teşekkülü ve gelişimi; siyasî, dinî, kültürel, sosyolojik birçok unsura dayanmaktadır. el-Menzile beyne'l-menziileteyn, büyük günah kavramı etrafında şekillenmiş, siyasî ve sosyolojik bir zeminde teşekkül etmiş bir düşüncedir. Bu düşünce, mürtebib-i kebîreyi kâfir ilan ederek toplumun dışına atan Haricîler ile bu kişileri mü'min kabul ederek ahlakî zafiyet hissi uyandıran Mürcie arasında orta bir yol olarak ortaya çıkmıştır.

³⁴⁴ Bağdâdî, **el-Fark**, s. 118; Ebû Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî, **Zikru'l-Mu'tezile min Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, (Fadlû'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile içinde), tah. Fuad Seyyid, Dârü'l-Tunûsiyye, Tunus, 1974, s. 115.

³⁴⁵ Şehristânî, **Milel**, I, ss. 42-43; İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 3.

³⁴⁶ İbn Kuteybe, Amr b. Ubeyd'in kaderî düşünceye sahip olup bu düşüncesini insanlara tebliğ ettiğini; bu nedenle de Hasan el-Basrî'nin meclisinden i'tizal ettiğini nakletmektedir. bkz: Maârif, s. 483; İbn Teymiyye ise bu olayın Hasan el-Basrî'nin ölümünden sonra Katade döneminde gerçekleştiği naklederken görüşleri ile i'tizal edenin Amr b. Ubeyd olduğunu söyler. bkz: Ahmed b. Teymiyye, **Mecmûu'l-Fetâvâ**, tah. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Mücemmi' Melik Fahd, Medine, 2004, VIII, s. 228.

Emeviler döneminde Haricîlik ve Mürcie siyasî bir tavrı temsil etmektedir. Dolayısıyla bu iki fikir arasında orta bir yol olan bu ilke, siyasetten uzak değildir. Haricîler, Hz.Osman'ı mürtekib-i kebîre olarak kabul etmekle Emevi karşıtı bir tutum takınırken; Mürcie, nisbeten Emevi taraftarı bir konumdadır. İşte bu noktada, el-menzile beyne'l-menzileteyn akidesinin Hz. Osman'a ve onun ölümü sonrasında gerçekleşen olaylara tatbik edilmiş olması mümkündür. Ancak bu akidenin, fiiliyatta Mürcie'den çok farklı bir durumu olmamıştır.

Mu'tezile, el-menzile beyne'l-menzileteyn nazariyesindebüyük günahışleyen kişiyi kâfir şeklinde nitelendirmeyerek dünyevî boyutu ile Mürcie'ye yakın dururken; fâsığın, ebedî azaba müstahak olduğuna yönelik kanaati ile Haricîlerin çizgisine yaklaşmıştır. Bu durum ise Bağdâdî tarafından, Mu'tezile'nin; Haricîlerin kaypak bir şekli³⁴⁷ olarak adlandırılmasına yol açmıştır.

Vâsıl, mürtekib-i kebîre için mü'min hükmü verenler ile kâfir hükmü verenler arasında orta bir yol tutmuştur. Bu görüşün kaynağı noktasında, Aristo ya da Eflatun'un iyilik ve kötülük arasında bir menzil teorisine dayanan orta bir ahlak düşüncesine işaret edilmektedir.³⁴⁸

Fakat Vâsıl, nazariyesini ortaya koyarken Kur'an, sünnet ve her işte orta yolu tavsiye eden İslâmî ruha dayanmış gözükmektedir. Bu durum aynı zamanda Vâsıl'ın siyasî duruşu ile de paraleldir. Siyasette orta bir yol takip eden Vâsıl, şer'i konularda da bu uzlaşmacı tavrını devam ettirmiştir.

Vâsıl ve Amr, mürtekib-i kebîreye dair fikirlerinin akabinde el-menzile beyne'l-menzileteyn görüşünü ortaya koymuşlardır. Bağdâdî, onların bu düşüncelerinde Ma'bed el-Cühenî'yi takip ettiklerini ve insanları Kaderiyye'ye inanmaya çağırdıklarını belirtir.³⁴⁹

Kâdî Abdülcebbâr, el-menzile beyne'l-menzileteyn teorisinin kaynağını Mu'tezile'nin ikinci tabakasından kabul ettiği³⁵⁰ aynı zamanda Vâsıl'ın hocası da olan Ebû Hâşim Abdullâh b. Muhammed b. Alî b. Ebî Tâlib (ö. 98/716-17)'e dayandırmaktadır.³⁵¹

³⁴⁷ Bağdâdî, **el-Fark**, s. 119.

³⁴⁸ Cârullah, s. 55.

³⁴⁹ Bağdâdî, **el-Fark**, s. 119.

³⁵⁰ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, ss. 214-215.

³⁵¹ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 138.

Kaynaklarda geçen bu bilgilerden hareketle mürteb-i kebîre hakkında Vâsıl'dan önce de benzer düşüncelerin gündemde olduğunu; Vâsıl tarafından ise bu görüşlerin sistemleştirildiğini söylemek mümkündür. Hocası Hasan el-Basrî'nin vefat ettiği dönemde yaşının çok genç olması, onun tamamen orijinal bir nazariye serdetmesini zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla Vâsıl'ın, kendinden önceki âlimlerin düşüncelerini sistemleştirerek teorisini geliştirdiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. O, daha sonra bu konudaki fikirlerini izah eden el-Menzile beyne'l Menzileteyn adında bir kitap³⁵² yazmıştır.

Bu konuda adı geçen bir diğer âlim olan Amr b. Ubeyd, başlangıçta kebîre sahibinin fâsık olduğu kanaatinde olup hocası Hasan el-Basrî'nin görüşünü devam ettirirken daha sonra Vâsıl ile gerçekleştirdiği münazaralarda düşüncesini değiştirmiştir. Bu tartışmada Amr, *"İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin. İşte onlar yoldan çıkanların ta kendileridir."*³⁵³ ayetinden hareketle iffetli kadınlara iftira atıp dört şahit getiremeyenlerin fâsık olarak tanımlandığını belirtir. Ayrıca *"Erkeğiyle kadınıyla münafıklar birbirine benzer; kötülüğü özendirip iyiliği engellerler, hayır için harcamaya elleri varmaz. Onlar Allah'ı umursamadılar, O da onları kendi hallerine bıraktı. Gerçek şu ki münafıklar, günaha batmış kimselerdir."*³⁵⁴ ayetinde ise münâfıklar, fâsık olarak tanımlanmıştır. Böylece Amr, her fâsığın münafık olduğunu düşünmektedir.

Vâsıl ise, Amr'ın söylediklerini kabul etmekle birlikte; ümmetin kebîre sahibinin zalim olduğu konusunda icma halinde olduklarını, oysa Kur'an'da, kâfirlerden zalimler olarak bahsedildiğini söyler. Bu durumda kebîre sahibi için Kur'an'da, hem münafık hem de kâfir tanımlamaları geçmiştir. Vâsıl, kendisinin bu noktada ümmetin icmâ ettikleri fâsık görüşünü kabul ettiğini, fakat ihtilaf ettikleri mü'min, münafık ya da kâfir sözünden kaçındığını söyler. Bu tartışmanın nihayetinde Amr, el-menzile beyne'l-menzileteyn nazariyesini kabul etmiştir.³⁵⁵

Vâsıl ile Amr'ın münazarasında dikkat çeken husus, her ikisinin de savunduğu görüşlerin hayata yansımada büyük bir farkın olmamasıdır. Çünkü

³⁵² İbnü'l-Murtazâ, **Kitâbu'l-Münye ve'l Emel fi Şerhi Milel ve'n-Nihal**, tah. Walker Arnold, Dâiratu'l-Maârif, Haydarabad, 1898, (el-Münye), s. 21.

³⁵³ Nur, 24/4.

³⁵⁴ Tevbe, 9/67.

³⁵⁵ İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, ss. 36-37.

Vâsıl, fâsık hükmü ile kebîre sahibine dünya yaşamında Müslüman muamelesi yapmaktadır. Benzer şekilde Amr da münafık hükmü ile benzer sonuca ulaşmaktadır. Burada ikisi arasındaki en önemli fark, Vâsıl'ın Amr'a göre daha uzlaşmacı bir yapıda olmasıdır. Bunun bir diğer örneğini, Cemel ve Sıffın savaşlarına katılanlar için ortaya koydukları hükümlerde de görmek mümkündür.³⁵⁶

Bu konu üzerinde Amr b. Ubeyd ve Hasan el-Basrî arasında da bir münazara söz konusudur. Amr, hocasına nifakların tamamını küfür olarak kabul edip etmediğini sorduğunda Hasan el-Basrî, “evet” cevabını verir. Bunun üzerine Amr, bu ifadenin her fıskın küfrü getirmesi anlamına geldiğini, lâkin bunu iddia eden hiç kimsenin olmadığını söyleyerek hocasına karşı çıkmıştır. Amr'a göre münafık, inkârını gizlediği ve toplumda Müslüman gibi görüldüğü için büyük bir azabı hak etmektedir. Halbûki mürtebib-i kebîre için böyle bir şey söz konusu değildir.³⁵⁷

Böylece el-menzile beyne'l-menzileteyn teorisi, iman-amel ilişkisi kapsamındaki tartışmalar neticesinde toplumda teşekkül eden iki zıt fikre karşılık, uzlaştırmacı bir düşünce olarak ortaya çıkmıştır. Görüşü ilk olarak savunan kişi noktasında Vâsıl b. Atâ'nın yanı sıra Amr b. Ubeyd'e işaret eden kaynaklar olmakla birlikte Kâdî Abdülcebbâr'ın naklettiği bilgilerden hareketle daha önceye dayandığını söylemek mümkündür. Ancak teorinin sistemleşmesi ve yaygınlaşması Amr b. Ubeyd'e nazaran daha mutedil olan Vâsıl b. Atâ'ya dayanması muhtemel gözükmemektedir.

2.1.1.2. Büyük Günah İşleyeninin Durumu

Mu'tezile'ye göre kişiyi fâsık konumuna getiren ma'siyetler, büyük günahlardır ve kişi bu durumda el-menzile beyne'l menzileteyn durumuna düşer.³⁵⁸ Mu'tezile büyük günahı, hakikî olsun yahut takdirî olsun fâilinin cezası, sevabından çok olan eylem olarak tanımlamıştır. Küçük günah ise, sevabın günahından çok olduğu eylemdir.³⁵⁹

³⁵⁶ Osman Aydın, **İlk Mu'tezilî Fikirlerin Teşekkülü**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1992, (İlk Mu'tezilî), s. 89.

³⁵⁷ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, ss. 714-715.

³⁵⁸ Cürcânî, **Mevâkıf**, VIII, s. 362.

³⁵⁹ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 632.

Mu'tezile'ninel-menzile beyne'l-menzileteyn görüşü, iki delile dayanmaktadır. Birincisi, fâsığın mü'min kabul edilmediği üzerinedir ki bu, onların ameli, imanın bir parçası sayan tanımları ile doğrudan bağlantılıdır. Diğer delilleri de fâsığın, kâfir olmadığı konusunda ümmetin icma halinde olmasıdır. Çünkü sahabe ve sonra gelenler, kebîre sahiplerine sadece had cezası uygulamışlar ve onları mürtet kabul etmemişlerdir.

Ameli, imanın bir parçası kabul eden Mu'tezile'ye göre, büyük günah işleyen bir kişinin bu günahı nedeniyle, zem ve lanete müstahak olduğu sabittir. Şeriatte ise, mü'min adı, sadece medh ve tazim için kullanılmıştır. Buna karşılık Kâdî Abdülcebbâr, bu kişiler için mü'min adının mutlak anlamda kullanılamasa da mukayyed olarak kullanılabileceğini söylemiştir. Kâdî'nın bu düşüncesine itiraz, Ebü'l-Kasım el-Belhî'den gelmiştir. O, mukayyed anlamın da mutlaklık taşıdığı kanaatindedir.³⁶⁰

Mu'tezile içinde bu meselede farklı tek fikir, Ebu Bekir el-Esam'a (ö. 200/816) aittir. Esam, ibadetlerin tamamını iman kapsamına almakla birlikte mürtekeb-i kebîreyi, mü'min kabul etmiştir. Ona göre, küfür kabul edilmeyen bir kebîreyi işleyen kişi, bundan dolayı fâsık olur ve onun için kâfir ya da münafık tanımlarını kullanmak yerine tevhit inancı nedeni ile bu kişiyi mü'min olarak kabul etmek gerekir.³⁶¹

Mu'tezile'nin cumhuru, fâsığı mü'min kabul etmemekle birlikte dünya hayatında Müslüman muamelesi yapmışlardır. Bunun nedeni, övgü ya da takdir olmayıp bu kişileri kâfirlerden tefrik etmektir. Eğer kebîre sahipleri, ölmeden önce tövbe ederlerse ahirette mü'min hükmünde olacaklardır. Ahirette fâsık ile kâfirin göreceği cezanın karşılaştırması, mü'min ile peygamberlerin mükâfatına benzer. Nasıl mü'minlerin ahirette alacağı mükâfat peygamberlerden az ise, fâsığın azabı da kâfirlerden az olacaktır.³⁶²

Kâfir kavramı, terim olarak Allah'ın nimetlerini inkâr edip; bunları örtmesinden dolayı büyük bir azaba müstehak olan ve evlilik, miras, Müslüman kabristanına defnedilmek gibi sosyal haklardan mahrum olan kişidir. Mu'tezile, kâfir

³⁶⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, ss. 701-702.

³⁶¹ Eş'arî, I, s. 305.

³⁶² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, ss. 137-139

hakkında verilen bu hükümlerden sonra fâsığın, kâfir hükmünde olmayacağını ortaya çıktığını söylemiştir.³⁶³

Vâsıl, Kur’anda kâfirler ile ilgili hükümlerin hiçbirinin büyük günah işleyenleri kapsamadığını belirterek Haricîlerin mürtekib-i kebîreyi kâfir sayan düşüncelerine itiraz etmiştir.³⁶⁴ Kur’an’da kâfirlerin özellikleri Allah ve Rasulü’ne inanmamak, Allah’ın haram kıldığını kabul etmemek ve hak dini kabul etmemek şeklinde sıralanırken; kâfirler ile cizye verilinceye kadar savaşılmaması istenmiştir. Oysa bu durum büyük günah işleyen kişiye uymamaktadır. Ayrıca kâfirler, İslâm toplumunda miras hakkından mahkûmdur ve Müslüman mezarlığına da gömülemezler. Bu hükümler de mürtekib-i kebîreye uygulanmamıştır.

Hz. Ali, Cemel ve Sıffîn’de kendisine karşı savaşanlara da kâfirin hükmünü uygulamamıştır. Kendisine, bu kişilerin kâfir olup olmadığı sorulduğunda; onların küfürden kaçtıklarını belirtmiştir. Müslüman olup olmadıkları sorulduğunda ise, şayet Müslüman olsalardı onlarla savaşmayacaklarını söyleyerek bu kişilere Müslüman vasfını da vermemiş ve onları, asiler olarak tanımlamıştır.

Kebîre sahibinin kâfir olarak tanımlanamamasının bir diğer delili, lian ayetidir. Eğer kebîre sahibine kâfir hükmü verilmiş olsaydı iftira suçu sonrasında eşlerden biri kâfir olacağı için liana ihtiyaç kalmaksızın nikâh akdi bozulurdu. Bu durumda mürtekib-i kebîreye kâfir denilemeyeceği gibi bunu çağrıştıran ifadelerde kullanılamaz.³⁶⁵

Vâsıl, el-menzile beyne’l-menziileteyn görüşü ile büyük günah işleyen kişiyi kâfir olarak tanımlamayarak; Haricîlere karşı yeni bir düşünce ortaya koymuştur. Ancak o, mürtekib-i kebîreyi ebedî cehennemlik kabul ederek meselenin ahiret boyutunda Haricî çizgiye yakın durmaktadır.

Vâsıl’ın teorisinde görülen bu Haricî izleri, yaşadığı Basra şehri ile ilişkilendirmek mümkün gözükmemektedir. Basra, kuruluşu itibari ile Bedevilerin esas olduğu, mevâlînin ise Bedevi-Arap kabilelerin himayesinde şehre yerleşebildikleri bir yapıdadır. Bu nedenle şehirde genelde Bedevî Arapların sahip olduğu zihniyet olan Haricilik hâkimdir. Temim kabilesinin, şehirdeki hâkimiyetinden dolayı

³⁶³ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 712.

³⁶⁴ Hayyât, s. 166.

³⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, ss. 713-714.

Haricîlik içindeki İbâzîlerin etkisi daha belirgin olmuştur. Kendileri de Fars kökenli iki mevâlî olan Vâsıl ve Amr'ın bu düşüncelerden etkilenmesi ise doğaldır.³⁶⁶

Mu'tezile, el-menzile beyne'l-menzileteyn nazariyesiyle kendilerine yöneltilen, ümmet içinde nifak çıkarma iddialarını kesinlikle kabul etmez. Onlar, tam aksine bu düşünceleri ile ümmeti birleştirdiklerini ileri sürerler. Çünkü kebîre sahibinin konumu hakkında ümmet içinde farklı görüşler ortaya atılmıştır. Ortaya atılan bu fikirlerin ortak noktası, bu kişilerin fâsık olduğu üzerinedir. Dolayısıyla Mu'tezile, ümmetin icma ettiği bu düşüncüyü kabul etmiştir. Fakat ümmet, fâsığın, mü'min mi yoksa kâfir mi olduğu hakkında ihtilaf içinde olmuştur. Mu'tezile de bu ihtilaftan uzak durmayı tercih etmiştir.

Onlara göre bu ilke, aslında esma ve ahkâm ile ilgilidir. Çünkü kebîre sahibi, iki isim ve iki hükmün arasında bir yeredir. Bu kişi, ne mü'min ne de kâfir olmadığına göre verilecek hükümde mü'min ya da kâfire verilen hükümle aynı olamaz. Ayrıca Mu'tezile, bu konuyu aklî bir mesele olmaktan ziyade şer'i bir mesele olarak değerlendirmiştir. Çünkü insan, aklı ise mükâfat ve cezayı gerektiren durumları idrak edebilirken; taatlere verilecek sevap ile günahlara verilecek cezayı idrak hususunda yetersiz kalır.

2.1.2. el-Va'd ve'l-Vaîd

Mu'tezile mezhebinin temeli kabul edilen ve mürtekeb-i kebîre tartışmaları etrafında şekillenen el-menzile beyne'l-menzileteyn teorisi, akabinde el-va'd ve'l-vaîd düşüncenin gelişmesine zemin hazırlamıştır.

Va'd, birisine gelecekte dokunacak bir faydayı yahut ondan uzaklaştırılacak zararı kapsayan haberin tamamıdır. Bunun hak edilmiş bir hasen olması yahut olmaması arasında bir fark yoktur. Allah için, itaat edenlere sevap va'detti denildiği gibi hak etmeyenlere de lütufta bulundu denildiği de görülmektedir. Vaîd ise gelecekte başkasına ulaşacak zararı yahut kaybedeceği faydayı kapsayan haberlerdir.³⁶⁷

³⁶⁶ Muharrem Akoğlu, "Entelektüel Mu'tezile'de Bedevî Etki", **Bilimnâme**, Cilt: 20, Sayı: 1, 2011, ss. 16-18.

³⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, ss. 134-135.

Bu konuda tartışılan temel soru, Allah'ın kebîre sahiplerini cezalandırıp cezalandırmayacağı yahut Kur'an'da geçen va'd ve va'de yönelik ayetlerin kimleri kapsadığıdır. Bu dönemde yapılan tartışmalarda, Allah'ın va'dine sadık kalacağı bütün fırkalar tarafından kabul edilen ortak bir konudur. Dolayısıyla tartışma va'de yönelik ayetler üzerinde yoğunlaşmıştır.

2.1.2.1.Meselenin Ortaya Çıkışı

el-Va'd ve'l-va'd kapsamındaki tartışmalar, ilk olarak Mürcie ile Hâricî bir fırka olan Va'diyye arasında gerçekleşmiştir. Hâricîler, büyük günah işleyen ebedî olarak cehennemlik olduğunu ve azabının kâfirler gibi olacağını belirterek Allah'ın va'dinden dönmeyeceğini savunurken; Mürcie, geliştirdiği ircâ teorisi ile Allah'ın dilerse kebîre sahibini affedebileceğini dile getirmiştir. Onlara göre Allah'ın, va'dinden dönmesi bir noksanlık sayılmaz.

Mu'tezile ise, kulun büyük günah işleyip tövbesiz olarak ölmesi durumunda, azabı kâfirlerin azabından daha hafif olmakla birlikte ebedî olarak cehennemde kalacağını belirterek; va'd konusunda, Hâricîlere yakın bir çizgide durmuştur.

Mu'tezile'nin bu konudaki ilk dönem düşüncelerine dair bilgiler, genellikle Amr b. Ubeyd üzerinden nakledilmiştir. Buna göre Amr b. Ubeyd (144/76) ile Ebû Amr b. Alâ (154/771) arasında geçen bir diyalogda; Amr b. Ubeyd, "*Şüphesiz Allah, sözünden dönmez*"³⁶⁸ ifadesinden hareketle Allah'ın va'dinden de va'dinden de dönmeyeceğini dile getirmiştir. Bunun üzerine Ebû Amr b. Alâ, Amr'ın acem olduğu için Arapçanın inceliklerini bilmediği söyler ve "Ben tehdit ettiğimde ya da va'd ettiğimde; tehdidimden dönerim, sözümü ise yerine getiririm" şeklindeki şiiri okuyarak Arapların bakış açısını göstermek ister.³⁶⁹

Bu olayın bir benzeri İbnü'l-Murtazâ tarafından Tabakât'ta da geçmektedir. Burada Amr, muhatabının itirazına, söylenen sözden ve tehditten geri dönülmeyeceğini belirten bir şiir okuyarak cevap verir. İbnü'l-Murtazâ, bu şiir üzerine Ebû Amr'ın sustuğunu nakleder.³⁷⁰

³⁶⁸ Âli-İmrân, 3/9.

³⁶⁹ Zehebî, III, s. 282.

³⁷⁰ İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 84.

Zehebî’de geçen bir başka rivayette Amr’ın, katilin cehennemlik olduğuna dair kanaatini ahirette, Allah’a “*Kim de bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.*”³⁷¹ ayeti ile delillendireceğini söylemesi ve akabindeki diyaloglar;³⁷² onun, bu konudaki görüşlerinin sıklıkla dillendirdiğini göstermektedir.

Bu rivayetlerin Amr b. Ubeyd’i merkeze alıyor olması, teorinin ilk olarak Amr b. Ubeyd tarafından savunulduğu savını gündeme getirmiştir.³⁷³ Fakat hicrî II. asırda Mu’tezilî âlimler tarafından yazılan ilk kaynakların günümüze ulaşmamış olması nedeni ile bu konuda kesin bir hükümde bulunmak güçtür. Amr’ı merkeze alan bu sav, ihtimal barındırmakla birlikte; yaşadığı çağda Amr, bu teorinin sıkı bir savucusudur. Buna karşılık va’d ve va’de yönelik ilk eserin³⁷⁴ Ebü’l-Hüzeyl’e ait olması, teorinin onun tarafından sistemleştirildiğini göstermektedir.

Mu’tezile’nin mürtekib-i kebîreyi fâsık olarak tanımlayıp tövbe etmeden ölmesi halinde ebedî olarak cehennemlik olacağına yönelik iddiası akabinde va’d ve va’de meselesinin ortaya çıkmasına neden olurken; tartışma daha ziyade va’de yönelik ayetler üzerinde yoğunlaşmıştır.

2.1.2.2. İstihkâku’l-Mükellefîn

Basra Mu’tezilesi’nin tamamı ile Bağdat Mu’tezilesi’nin çoğuna göre, sevap lütuf iken; ceza adalettir. Onlar, sevap ve ceza vermenin Allah üzerine vacip olmadığını belirtmekle birlikte Allah’ın bunları yapacağını bildirdiğini söylemişlerdir. Öyleyse kulun va’d ve va’di hak etmesi onun fiilleri yahut terkleri ile alakalıdır.³⁷⁵

Mu’tezile’ye göre kişi, sevap yahut günahı yaptığı iyilik ve kötülükler karşılığında kazandığı gibi terk ettiği davranışlarla da kazanabilir. Ayrıcasevap, ya yaptığı iyilikten pişmanlık duyma ya da o sevaptan daha büyük bir günahı nedeni ile düşerken günah da aynı şekilde duyulan nedametle ya da işlenen daha büyük bir taât

³⁷¹ Nisa, 4/93.

³⁷² Zehebî, III, s. 280.

³⁷³ Aydınli, **Aklileşme Süreci**, ss. 76-77.

³⁷⁴ İbnü’n-Nedîm, s. 204.

³⁷⁵ Teftâzânî, V, s. 125.

vesilesi ile düşer. Buna karşılık Mu'tezile, Allah'ın tövbe edilmeyen günahları affetmeyeceğini söylemiş ve günahkârları cezalandırmasının hasen olduğunu belirtmişlerdir.³⁷⁶

Bağdat Mu'tezilesi'ne göre sevap, cömertlik yönünden vaciptir. Hâlbuki cezanın vacip olması daha önemlidir. Bu sebeple Allah'ın günahkârları affetmesi caiz değildir.³⁷⁷ Onlar, cezayı Allah'ın kullarına bir lütfu olarak görmektedirler. Böylece kul, hak ettiği cezanın affedilmeyeceğini bildiğinde sorumluluklarını yerine getirme ve günahlardan sakınma konusunda daha dikkatli olacaktır.

Mu'tezile'nin ekserisi, mürtebib-i kebîrenin ebedî olarak cehennemlik olduğunu düşünmektedir. Onları bu düşünceye sevk eden unsurlar ise, şöyle izah edilmiştir:

- a) Kur'an'da cehennemde kalınacağını ifade eden ayetler, genel ifadeler taşımaktadır.
- b) Fâsık, şayet cennete girecek olsa hak ederek girerdi. Lâkin ya amelini boşa çıkardığı için ya da günah ve sevabını dengelediği için bu hakkı zail olmuştur.
- c) Şayet fâsığın azabı sona erecekse kâfirin azabının da sona ermesi gerekir. Çünkü her ikisinde de kötülükler sonludur.
- d) Mu'tezile, azabın devamı ile vaîdin bir lütuf olduğunu düşünmektedir. Çünkü bu durum insanları günahtan uzaklaştırmaktadır. Bu sebeple azabın devamı vaciptir ve zâil olmaz.³⁷⁸

Böylece Mu'tezile, fâsığın ebedî olarak cehennemlik olduğunu hem aklî hem de naklî delillerle ispat etmeye çalışmıştır.

Fâsığın, cehennemlik olduğunu ifade eden ayetlerin tamamında ebediliğin mutlak olarak zikredildiğini dile getiren Mu'tezile, âsi için şu iki durumdan birinin geçerli olduğunu söyler. Buna göre Allah, âsiyi ya affeder ya da affetmez. Affetmemesi durumunda âsi, ebedî olarak cehennemlik olur ki Mu'tezile'nin de teorisi budur. Affetmesi durumunda ise ya cennete girer ya da girmez. Fakat cennete girmemesi mümkün değildir. Çünkü cennet ve cehennemin arasında başka bir yer mevcut değildir. Bu durumda, âsinin cennete girmesi gerekir. Cennete ise, ya lütuf olarak ya da sevaplandırılarak girebilir. Mükellefin, cennetteki durumunun burada

³⁷⁶ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, ss. 642-643.

³⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, ss. 644-646.

³⁷⁸ Teftâzânî, V, ss. 131-134.

bulunan deliler, çocuklar ve hurilerden farklı olduğunu dile getiren Mu'tezile, âsinin lütufla cennete girmesine karşı çıkar. Sevaplandırılarak girmesi de mümkün değildir. Çünkü sevabı hak etmeyen bir kişiyi ödüllendirmek, kabihtir ve Allah, kabih bir iş yapmaz.³⁷⁹

Câhız, insanların kendi amelleri ile cennete gireceklerini savunur. Çünkü insanları, cennete Allah'ın sokacağını iddia etmek cehenneme sokanın da Allah olduğunu kabul etmeyi gerektirecektir.³⁸⁰ Bu durumda Allah'a yönelme bırakılmış ve duanın faydası yok edilmiş olur.

Mu'tezile'nin, mürtekib-i kebîreyi tövbe etmeden ölmesi durumunda ebedî cehennemlik olarak görmesindeki temel mantık, kötülüklerin iyilikleri yok edeceği düşüncesidir. Bu sebeple bu kişi, ebedî olarak cehennemliktir. Mu'tezile'ye göre, sevabın, yüceltmeye dayanan saf bir menfaat olması; kötülüğün ise, küçük düşürmeye dayanan saf bir zarar olması nedeni ile bu ikisi, bir arada bulunmazlar.

Fakat Mu'tezile içinde mürtekib-i kebîre hakkında farklı fikirler de ortaya çıkmıştır. Esam, mürtekib-i kebîreyi mü'min kabul etmesi nedeniyle bu kişinin tövbe etmeden ölmesi halinde; onun hakkında Ehl-i Sünnet'in fikrine yakın bir görüşü benimserken³⁸¹ Basra Mu'tezilesi'nden Muhammed b. Şebîb ve Hâlidî mürtekib-i kebîre için mağfireti mümkün görmüşlerdir.³⁸²

Ayrıca kâfirler için azabın sürekli olduğunu dile getiren Mu'tezile'nin genelinden farklı olarak Câhız, İslâm'a ulaşmak amacıyla büyük bir çaba gösteren, ancak ulaşamayan kişinin, mükellefin sorumluluklarından mazur olduğunu ve bir azaba duçar olmayacağını söylemiştir.³⁸³ Böylece azap konusunda bir sınırlamaya giden Câhız, İslâm davetinden haberi olmayan kitleleri, dinî sorumlulukların dışında bırakmıştır.

Mu'tezile'ye göre Allah, küçük günahları hemen; büyük günahları ise tövbeden sonra affeder.³⁸⁴ Mu'tezile, tövbe konusunda kişinin işlediği günahtan dolayı üzgün olması ve bu günahı işlememe imkânına sahip olsa, işlemeyeceğine inanmasını yeterli görmüştür. Onlar, cennet ehlinin de kusurlarından dolayı pişman

³⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 666.

³⁸⁰ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 176.

³⁸¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Esam, Ebû Bekir" TDV **İslâm Ansiklopedisi**, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/esam-ebu-bekir> (26. 10. 2020).

³⁸² Bağdâdî, *Usûl*, s. 242.

³⁸³ Cürcânî, *Mevâkıf*, VIII, s. 336.

³⁸⁴ Cürcânî, *Mevâkıf*, VIII, s. 340.

olmakla birlikte hüznü duymadıklarını belirterek; tövbe konusunda hüznü şartkoşmazlar. Asi, her an tövbe ile mükellef olmasına karşılık her daim hüznü hissetmesi mümkün değildir. Tövbeyi aklen vacip kabul eden Mu'tezile, bunun, hemen günahın akabinde yapılmasını şart koşturmuş ve geciktirilmesinin günahı katlayarak arttıracaklarını belirtmiştir. Tövbenin ardından ikâbı ise, zulüm olarak kabul etmişlerdir.³⁸⁵

Mu'tezile, tövbenin kabul edilmesini üç şarta bağlamıştır. Bunlar; yapılan hatanın telafisi, bu hatadan dolayı yaşanan pişmanlık ve bir daha yapmama konusundaki kararlılıktır.³⁸⁶

Kulun, çirkin görülen bir şeyden kaçınmasıyla, sevabı; yahut bir vacibi terk etmesiyle de, cezayı hak etmesi Mu'tezile'nin tartıştığı bir konu olmuştur. Müttekaddimûn dönemi, yokluğun illet olamayacağı gerekçesi ile kulun böyle bir şeyi hak etmeyeceğini söylemişlerdir. Onların bu düşüncelerindeki temel dayanaklardan birisi, insanın her an için tek tek sayılamayacak kadar kötülükten kaçınması gerekeceği gibi bir durumun ortaya çıkacak olmasıdır ki bu mümkün değildir. Mu'tezile'nin sonraki âlimleri ise, bu şekildeki bir va'd ve va'idi mümkün görmüşlerdir.³⁸⁷

Mu'tezile'ye göre Allah, bizleri meşakkatli işlerle sorumlu tutuyorsa mutlaka bunların karşılığında sevap vermesi zorunludur. Hatta bu sevabın, fiilin mislinin ötesinde bir miktarda olması gerekir ki teklif, hasen olsun. Allah'ın kullarını meşakkatli fiillerle sorumlu tutmasının karşılığında sevabın zorunlu olduğunu dile getiren Mu'tezile, kulun gerektiğinde cezaya müstahak olmasının hem aklî hem de naklî delillerinin olduğunu savunur.

Bu konuda Mu'tezile, iki aklî delil ileri sürmüştür. Bunlardan ilkinde göre Allah, bizlere vacipleri zorunlu kılmış, kötülüklerden ise kaçınmamızı istemiş ve bunları da bizlere öğretmiştir. Bu durumda öğretmesinin ve zorunlu kılmasının bir sebebi vardır ki bu, ihlal ettiğimiz zaman büyük bir cezaya müstahak olmamızdır.³⁸⁸

Bu konudaki ikinci delili ise, Ebû Hâşim (ö. 321/933) geliştirmiştir. Buna göre Allah, insanın fitratında kötülüğe karşı bir meyil yaratmıştır. Bunun mukabilinde

³⁸⁵ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğni**, tah. Mahmûd Muhammed Kâsım, Dâru'l-Mısriyye, Kahire, 1965, XIV, ss. 314-315; Teftâzânî, V, s. 163-166.

³⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğni**, XIV, s. 311.

³⁸⁷ Teftâzânî, V, s. 129.

³⁸⁸ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, ss. 614-619.

insanı, kötülüğe yönelmekten alıkoyacak ve emirleri yerine getirmeye yöneltecek bir ceza takdir etmelidir. Aksi takdirde mükellefin kötülüğe yönlendirilmesi gibi bir durum söz konusu olur ki bu Allah için caiz değildir.³⁸⁹

Mu'tezile'nin bu nazariyesine itiraz, yine kendi içlerinden gelmiştir. Ebü'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931), Allah'ın bizlere sayısız nimetler, lütuf ve ihsanlarda bulunduğunu; bunların karşılığında da bizleri meşakkatli fiillerle mükellef kıldığını söylemiştir. Bu sebeple ayrıca sevap vermesi zorunlu değildir.³⁹⁰

2.1.2.3. Kabir Azabı

Va'd ve'l-va'îd konusunda tartışılan bir diğer mesele kabir azabı üzerine olmuştur. Dırâr b. Amr(ö. 200/815 [?]),³⁹¹ kabir azabını kabul etmeyerek Haricîlere yakın bir çizgide dururken; Cübbâî(ö. 303/916), tam aksi bir görüşle Ehl-i Sünnet'e yaklaşmıştır. Kabir azabını kabul etmeyenler, düşüncelerini "*Ey rabbimiz!" diyecekler, "Bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin. Şimdi günahımızı itiraf etmiş bulunuyoruz, bir çıkış yolu yok mu?"*³⁹²ve "*Cansız nesneler iken size O hayat verdiği halde Allah'ı nasıl inkâr edebiliyorsunuz? Sonra sizi öldürecek, sonra diriltecek, sonra O'na götürüleceksiniz.*"³⁹³ ifadeleri ile izah etmektedirler.³⁹⁴

Allah,burada insanı iki kere öldürüp iki kere dirilteceğinden bahsetmektedir. Eğer kabirde bir yaşam olsaydı, bu durumda insanın dirilmesi ve öldürülmesi üç defa olurdu ki bu durum, ayetlere terstir. Aklî delilleri ise şöyledir: Acı, lezzet ve konuşma mizaç ve bünyeye muhtaç olan bir hayat ile kaim olan şeylerdir. Hâlbuki meyyitin bir süre hareketsiz ve konuşmaz bir halde olduğu görülür.³⁹⁵

Kabir azabının varlığını kabul eden Kâdî Abdülcebbar'a göre ise, bu;kul için bir lütuftur. İnsan, Allah'ın emir ve yasaklarına uymaması halinde önce kabirde

³⁸⁹ Kâdî Abdülcebbar, **Şerh**, s. 620.

³⁹⁰ Kâdî Abdülcebbar, **Şerh**, ss. 617-618.

³⁹¹ Mu'tezilî düşüncenin gelişimine çok katkı sağlayan bir mütekellim olmasına rağmen bazı aşırı bulunan düşünceleri nedeni ile sonraki Mu'tezilîler tarafından mezhebin bir mensubu kabul edilmemiştir. İbnü'l-Murtazâ, Tabakât'ında Dırâr b. Amr'ı Mu'tezilî listede saymamıştır. Klasik mezhepler tarihi kaynaklarında da hakkında yeterli bilginin bulunmamasının nedeni, sahip olduğu farklı görüşleri olabilir. Detaylı bilgi için bkz: Mustafa Öz, "Dırâr b. Amr", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/dirar-b-amr> (28.05.2020).

³⁹² Mü'min, 40/11.

³⁹³ Bakara, 2/28.

³⁹⁴ İbn Hazm, IV, ss. 55-56.

³⁹⁵ Teftâzânî, V, ss. 112-113; Cürçânî, **Mevâkıf**, VIII, s.345.

sonra cehennemde azap göreceğini bilirse bu hususlarda daha dikkatli davranır. O, bu konudaki fikirlerini ve delillerini detaylı bir şekilde izah etmiştir. “*Nuh tufanı yüzünden tufanda boğuldular, ardından ateşe atıldılar...*”³⁹⁶ ve “*Bu azap, onların sabah akşam sokulacakları ateştir. Kıyamet koptuğunda ‘Firavun ailesini en şiddetli azabın içine atın’ denilecek*”³⁹⁷ ayetlerini, kabir azabının varlığını ispat etmek amacıyla delil olarak kullanmıştır. Ancak Mü’min kırk altıncı ayetin Firavun ailesiyle tahsis edildiğini belirtir.

Kâdî Abdülcebâr, kabir azabının sübûtu hakkında hadisten de delil getirmektedir. Buna göre, Hz. Peygamber (sav), bir defasında iki kabre uğramış ve kabirdekilerin azap gördüğünü bildirmiştir. Kabirdeki bu iki kişiden birinin azap görme sebebi, söz taşıması iken; diğerrinin idrar konusunda hassas davranmamasıdır.³⁹⁸

Ölen kişinin ailesi, kendisi için yas tutması halinde azap göreceğini bildiren hadiste³⁹⁹ kastedilene ise, lafzî anlamdan farklı olarak yorumlamıştır. Çünkü başkasının günahından dolayı zulüm görmek azap olur. O halde burada kastedilen, ölen kişinin vasiyeti sonucu gerçekleşen yastır. Çünkü yakınlarına kendisi için yas tutmayı vasiyet etme o dönemde bir gelenektir.

Kâdî Abdülcebâr, kabir azabının gerçekleşebilmesi içincanlı olmayı şart koştaktadır. Buna göre, Allah, azap etmek istediğizaman ölüleri diriltecektir. Azabın gerçekleşmesi için canlı olmanın yanı sıra aklın bulunması da gereklidir. Kâdî Abdülcebâr buradan hareketle cehennemliklerin de akıl sahibi olması gerektiğini belirtmekle birlikte; bu konuda akıl hakkında bildiklerinin bu kadar olduğunu söyleyerek meselenin incelikleri hakkında daha fazla bilgi vermez.

Mesele üzerinde ele aldığı bir diğerr mevzu, azabın gerçekleşeceği zamandır. Ona göre, bu konuda da tek bilgi kaynağı yine nasıtır. Berzah kavramının ise, “*ürkütücü büyük iş*” anlamına geldiğini belirtir. Kabirde münker ve nekîrin sorgusunu da kabul eder. Fakat bu sorgulamaya dair bilgiye, insan aklı ile ulaşamaz.⁴⁰⁰ Bu durumda bu hususta tek bilgi kaynağı, nas olmaktadır.

³⁹⁶ Nuh, 71/25.

³⁹⁷ Mü’min, 40/45.

³⁹⁸ Buhârî, Vudû 58-59.

³⁹⁹ Buhârî, Cenâiz, 32-33;

⁴⁰⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, ss. 730-734.

Mu'tezile içinde Dırâr b. Amr, kabir azabını kabul etmeyerek Haricîlere yakın bir çizgide dururken; Ebû Ali el-Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbâr kabir azabını kabul ederek Ehl-i Sünnet'e yaklaştırmışlardır.

Mu'tezile, ölümden sonraki hayatla ilgili olarak kabir azabının haricinde cennet ile cehennemin şu andaki mevcudiyeti üzerinde durmuştur. Onlara göre, cennet ve cehennem şu anda mevcut değildir. Onlar bu teorilerini şu delillerle izah etmeye çalışmışlardır:

- a) Hesap gününden önce bu ikisinin yaratılması abestir.
- b) Allah, zâtı dışında her şeyin helâk olacağını bildirmiştir. Şayet şu anda cennet ve cehennem yaratılmış olsaydı bunlarında kıyamet anında yok olması gerekirdi ki bu, nâss ve icma yoluyla geçersizdir.
- c) Şayet yaratılmış olsalardı cennet ve cehennemin ya bu âlemde olmaları gerekir ya da başka bir âlemde yaratılmış olmalıydılar. Bu ihtimallerin her ikisi de bâtıldır. Çünkü bu âlemin unsurları, semânın genişliği gibi olan cennetin genişliğini kapsayamaz. Diğer âlem ise, yönlerle sınırlanmaya ihtiyaç duyacağı için şekli küre olurdu. Bu durum ise iki âlemin arasında boşluğun olmasını gerektirirdi.⁴⁰¹

2.1.2.4. Şefaât

Meselenin ahiret hayatı ile ilgili kısmına giren şefaât, lügatte “vitr”in zıddı olan şüf/çift kavramından türemiştir. Böylelikle ihtiyaç sahibi, şefaâtçi ile çift olmuş olmaktadır. Kavram, ıstılahta başkasına fayda sağlamak yahut ondan zararı gidermektir. Hz. Muhammed'in ümmetine şefaât edeceği noktasında, ümmet arasında ihtilaf yoktur. İhtilaf, şefaatin kimleri kapsayacağı üzerinedir. Mürcie, şefaatin, namaz ehlinde fâsıklar için olduğunu söylerken; Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), şefaatin; tövbe eden mü'minler için geçerli olduğunu söylemiştir. Ebû Hâşim (ö. 321/933), günahı ısrar eden günahkâr için de şefaatin hasen olduğunu söylemiştir. Ebü'l-Huzeyl (ö. 235/849-50 [?]) ise şefaati, küçük günah işleyen kişilerle sınırlandırmıştır.⁴⁰²

Mu'tezile içinde şefaati kabul edenler, genel olarak kavramı; azabı uzaklaştırmaktan ziyade sevabı arttırmak olarak kabul etmişlerdir. “Öyle bir günden

⁴⁰¹ Teftâzânî, V, ss. 107-108.

⁴⁰² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 690.

korkun ki, o gün kimse başkası için bir şey ödeyemez; hiç kimseden fidye kabul edilmez, kimseye şefaate fayda vermez, onlara asla yardım da yapılmaz”⁴⁰³ ayetinin bu teorilerine biri delil olduğunu belirtmişlerdir.⁴⁰⁴ Bu bağlamda Mu'tezile'nin bir kısmı iman edenlerin cennetteki makamlarının arttırılmasını, Hz. Peygamber'in mü'minlere yönelik bir şefaati olarak yorumlamışlardır.⁴⁰⁵

Şefaati kabul etmeyen Mu'tezilî âlimlere göre ise, cehenneme giren bir kişinin buradan çıkması mümkün değildir. Onlar bu hususta, ahirette insana hiçbir şeyin fayda ya da zarar vermeyeceğine işaret eden ayetlerle, teorilerini izah etmeye çalışmışlardır.⁴⁰⁶

Kâdî Abdülcebbâr, Hz. Peygamber'den nakledilen ve büyük günah işleyen kişinin affedileceğine dair hadisleri ise, ahad olarak değerlendirmiş ve tevbe edenin bağışlanması şeklinde de te'vil etmiştir.⁴⁰⁷

Şefaati kabul etmeyen Mu'tezile'nin delilleri kısaca şöyledir:

- a) Şefaatin kabul olmayacağını bildiren ayetlerin umum ifade etmesi.
- b) Mürtekb-i kebîre için şefaatin olmayacağını bildiren ayetler.⁴⁰⁸
- c) Fâsığın ebedî cehennemlik olduğunu bildiren ayetler.
- d) “Allah'ım bizi Hz. Muhammed'in şefaati hak edenlerden eyle” şeklindeki duanın sıhhati üzerinde icmanın olması.⁴⁰⁹

Onların bu konudaki kanaatleri, lütuf anlayışları ile de bağlantılıdır. Fâsığa yönelik şefaate, kişiyi günah karşısında duyarsızlaştırır. Ayrıca sevabı hak etmeyen kişiyi affetmek yani ödüllendirmek kabihtir ve kişi, lütufla cennete giremez. Bu durum, onların adalet anlayışının tabii bir neticesidir.

⁴⁰³ Bakara, 2/123.

⁴⁰⁴ Cürçânî, **Mevâkıf**, VIII, s. 341.

⁴⁰⁵ Eş'arî, II, s. 147.

⁴⁰⁶ Müddesir, 74/48; İnfîât, 82/19; Cin, 72/21; Bakara, 2/48, 123, 254; Şuarâ, 26/100-101.

⁴⁰⁷ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, 692.

⁴⁰⁸ “Allah onların önlerindeki de arkalarındaki de (bildiklerini de bilmediklerini de) bilir. Onlar Allah'ın razı olduklarından başkasına şefaate edemezler ve Allah korkusundan titrerler!” Enbiyâ, 21/28; “ ...Tövbe edenleri ve yolundan gidenleri bağışla, onları cehennem azabından koru!” Mü'min, 40/7.

⁴⁰⁹ Teftâzânî, V, ss. 157-158.

2.1.2.5.Sırat - Mizân

Ahiret hayatının bir diğer kavramı olan sırat konusunda, Mu'tezile içinde tek bir fikir yoktur. Cürcânî, Mu'tezile'nin ekserisinin sıratı inkâr ettiğini belirtmektedir. Ebû Ali ise, ikircikli bir tutum takınmış bazen kabul bazen red içeren ifadeler kullanmıştır. Ebû'l-Huzeyl ve Bişr ise, sıratın varlığı hususunda bir kesinlik olmadığını söyleyerek bunu imkân dâhilinde görmüşlerdir. Sıratın varlığını reddedenler, bunun söylendiği gibi kıldan ince kılıçtan keskin olması halinde üstünden geçmenin aklen mümkün olmadığını belirtmişlerdir. Ayrıca bu durum, mümkün olsa dahi büyük bir zahmet içermektedir. Böyle bir zahmet ise, iman eden insanlar için azap anlamı taşır. Hâlbuki ahirette iman edenler için azap söz konusu değildir.⁴¹⁰

Kâdî Abdülcebbâr ise, bu konuda Mu'tezile'nin ekserisinden ayrılarak sıratı iman edilmesi gereken hususlardan biri olarak kabul etmiştir. O, sıratı cennet ile cehennem arasında, cennetlikler için genişleyen, cehennemlikler içinse daralan bir yol şeklinde tanımlar. Kur'an da ise "*Bizi dosdoğru yola ilet*"⁴¹¹ ayetinin buna işaret ettiğini söyler.

Bununla birlikte Haşeviyye'nin tanımladığı şekilde kıldan ince kılıçtan keskin ifadesini reddeder. Çünkü bu tanımla, insanlar buradan geçmekle mükellef tutulmaktadır. Hâlbuki ahiret, teklif yurdu değildir ve burada mü'min için elem söz konusu olamaz. Dolayısıyla bu şekildeki bir tanım batıldır.⁴¹²

Mu'tezile içinde sıratın varlığını kabul eden diğer âlimler ise, onu taatlere işaret eden deliller olarak görmüşler ve bu delillere tutunanların cennete gireceğini söylemişlerdir. Kâdî Abdülcebbâr ise, bu meseleyi yorumu olmayan bir husus kabul ederek aksi davranışın Allah'ın kelâmını zahirin gerektirmediği bir anlama yormak olacağını söyler. Bu konuda ayetin lafzî manaya tefsirinin mümkün olduğu hallerde daha fazla konuşma hususunda temkinli davranmak gerektiğini düşünmektedir.⁴¹³

⁴¹⁰ Cürcânî, **Mevâkıf**, VIII, s.

⁴¹¹ Fatiha, 1/6.

⁴¹² Kâdî Absülcebbâr, **Şerh**, s. 737.

⁴¹³ Kâdî Absülcebbâr, **Şerh**, s. 738.

Mizan mevzuunda bazı Mu'tezilî âlimler, amellerin arazlar olduğu ve ölçülemeyeceğinden hareketle kavrama, adalet anlamı vererek ahirette tecelli edecek olan ilâhî adalete işaret etmişlerdir.⁴¹⁴

Kâdî Abdülcebbâr ise, bu âlimlerin nazariyelerine, kavramın Kur'an'daki kullanımından hareketle ulaştıklarını belirtmektedir. Ancak kendisi, sırat fikrindeki bakış açısına uygun bir şekilde, zaruret olmadıkça bu şekildeki mecaz yorumların doğru olmadığını belirtmektedir. Ona göre, kelâmın hakiki anlamının kullanılması mümkün olduğu durumda mecaz kullanımı caiz değildir.⁴¹⁵

O, kavrama sadece adalet anlamı vermenin yeterli olmayacağını belirterek; mizanı, terazi anlamına hamletmiştir. Buna göre, amellerin ağırlık ve hafiflik anlamı olduğundan hareketle taatleri “nur”, mâsiyetleri ise “zulüm” olarak yorumlamıştır. O, Allah'ın, nuru kefelerden birine, zulmeti de diğerine koymasını mümkün görmektedir. Bu durumda hangisi ağır gelirse sahibi için hüküm o yönde gerçekleşir.⁴¹⁶

İnsanın, amellerinin seçkin kişiler önünde değerlendirileceğini bilmesi halinde bu hususta daha dikkatli olacağını düşünen Kâdî Abdülcebbâr, mizanı da lütuf kapsamında değerlendirmiştir.

Bu meselede Kâdî Abdülcebbâr, mizan konusunda düşüncelerini naklettği Mu'tezilî âlimleri, mecaz anlama başvurmakla itham etmekle birlikte kendisi de nur ve zulmet anlamlarını kullanarak benzer bir yöneme başvurmuştur.

2.1.3. el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu ani'l-Münker

el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker iyiliği emredip kötülükten vazgeçirmeye çalışmaya yönelik çabayı ifade etmek için kullanılan bir tabirdir. Mu'tezile'nin beş esası içinde yer alan ve amelî tevhit olarak da adlandırılan teori, bilgi ve itikât konuları ile de bağlantılıdır. Mu'tezile, amelî, ahlakî ve siyasî yönleri de bulunan bu teorinin daha çok amelî boyutu ile ilgilenmiştir. Mu'tezilî âlimler, zındıklar ve fâsıklar ile cihadı, fazilet olarak görürken; aksini ise, İslâm'a muhalif olmakla eşit olarak kabul etmişlerdir. Onlar, el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu

⁴¹⁴ Teftâzânî, II, s. 164.

⁴¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 735.

⁴¹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 736.

ani'l-münkerin vacip olduğu hususunda fikir birliği içinde iken bu konuda farklı düşünen tek kişi Ebû Bekir b. Esam (ö. 200/816) olmuştur.⁴¹⁷

2.1.3.1. Meselenin Ortaya Çıkışı

Meselenin siyasî boyuttaki teşekkülü Vâsıl b. Atâ'ya (ö. 131/748) dayanmaktadır. Vâsıl, uzak memleketlere gönderdiği dâiler vasıtasıyla İslâm inancını yaymayı ve Mu'tezilî ilkeleri anlatmayı amaçlamıştır.⁴¹⁸ Fakat İbnül-Murtazâ tarafından nakledilen bu bilginin aksine Nyberg, dâilerin Abbasi propagandası yapmaları için gönderilmiş olma ihtimali üzerinde durmaktadır. Nyberg'i bu düşünceye sevk eden şey, dâilerin gönderildiği tarihlerin Abbasi propagandalarının arttığı bir döneme denk gelmesidir.⁴¹⁹

Bütün İslâmî fırkaları siyasî düzleme indiren ve Mu'tezile'yi Abbasi propagandasının manevî bir kolu olarak gösteren bu faraziyeğe göre Mu'tezile, Emevilerden gördükleri zulüm nedeni ile Abbasi hareketini desteklemek zorunda kalmıştır. Bu iddiaya karşılık Tritton, Mu'tezilî davetin siyasî olduğuna dair hiçbir belgenin olmadığını belirtir. Ayrıca hicrî ikinci asrın ilk yarısı, toplumda, İslâm'ın özüne aykırı birçok dinî düşüncenin ortaya çıktığı ve dinî faaliyetlerin yaygınlaştığı bir zamandır.⁴²⁰

Daha sonraki süreçte Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825)'in hapsedilmesi ve Vâsıl'ın Ebû Müslim ile olan alakasının ortaya konulması nedeni ile bu faraziye eleştirilmiştir.⁴²¹ Ancak Watt, teorinin özünde İslâmî esasları uygulayacak bir idareyi desteklemeye de işaret ettiğini; bunun ise Abbasi hareketinin desteklenmesini ihata edecek bir şekilde ele alınmasının muhtemel olduğunu da göz önüne almaktadır.⁴²²

İbnü'l-Murtazâ tarafından Emevi halifesi Yezid b. Velid'in Mu'tezilî olarak nitelenmesi⁴²³ ve dâilerin gittikleri bölgelerde aynı zamanda ticaret yaptıklarına dair bilgiler⁴²⁴ göz önüne alındığında dâilerin amacının, sadece Abbasi propagandası

⁴¹⁷ Suphi, I, s. 166.

⁴¹⁸ İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 32.

⁴¹⁹ Nyberg, VIII, s. 758.

⁴²⁰ Tritton, s. 64.

⁴²¹ Watt, **İslâm Felsefesi**, s. 63.

⁴²² Watt, **Teşekkül**, s. 322.

⁴²³ İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 120.

⁴²⁴ İbnü'l-Murtazâ, **Tabakât**, s. 32.

olduğunu söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla Vâsıl tarafından gönderilen bu dâilerin, gittikleri bölgelerde Emevi zulmünü anlatıp Abbasi hareketinden bahsetmiş olma ihtimallerini göz önünde bulundurmakla birlikte;⁴²⁵bu dönemdeki İslâm’a aykırı dinî faaliyetlerin yoğunlaşmasından dolayı asıl amaçlarının el-emru bi’l-ma’rûf ve’n-nehyu anil münker olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Vâsıl’ın bu gruplara yönelik yazdığı reddiyelerin çokluğu, onun gündeminde İslâm dışı bu unsurlarla mücadelenin olduğunu göstermektedir.

Siyasî boyutta Vâsıl ve Amr ile teşekkül eden bu ilkenin ahlakî boyutunun ise,Kâdî Abdülcebbâr’da geçen bilgilerden hareketle Cübbâîler döneminde oluştuğunu söyleyebiliriz.

2.1.3.2.Meselenin Teorik Boyutu

Bir kişinin kendisinden daha alt seviyede olan birisine “yap” demesi emir iken “yapma” demesi de nehydir. Ma’rûf, fâilinin iyiliğini yahut güzelliğini bildiği her türlü güzel ve iyi fiil; münker ise, tam aksi olarak fâilinin kötülüğünü bildiği kötü fiillerdir.⁴²⁶el-Emru bi’l-ma’rûf ve’n-nehyu ani’l-münkerden kastedilen, ma’rufu yerleştirmek ve münkerden sakındırmaktır. Bu görevi yerine getirirken kolay bir yol varsa bu tercih edilmeli ve zor yöneme başvurmaktan sakınılmalıdır.

Mu’tezile’ye göre, emru bi’l-ma’rûf ilenehyu ani’l-münker arasında fark vardır. Emru bi’l-ma’rûfu yerine getirme konusunda, sadece emir yeterli ve bu konuda bir zorlama yahut had söz konusu değil iken; nehyu ani’l-münkerde, sadece nehyin yeterli olmaması durumunda sırası ile belirli müeyyideler söz konusudur.⁴²⁷

Ma’rûfu iki kısma ayıran Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916)ve Kâdî Abdülcebbâr’a (ö. 415/1025)göre, vacip olan bir ma’rûfu emretmek, vacip, nafileyi emretmek ise, nafile hükmündedir. Ebû Ali el-Cübbâî’den önceki âlimler ise, bu konuda genelleyci bir bakış açısıyla tamamı hakkında vacip hükmü vermişlerdir.⁴²⁸

Münker, zorlama ile durumu değişen ve değişmeyen olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Ölü eti yemek, içki içmek ve küfür ifade eden sözleri söylemek gibi

⁴²⁵ Aydın, **Akileşme Süreci**, s. 79.

⁴²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 141, 744.

⁴²⁷ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 744.

⁴²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh** s. 146, 743.

zararın sadece kendisine ait olduğu fiiller, zorlama ile durumu değişen münkere girerken adam öldürmek, iftira atmak gibi zararın başkasına dokunduğu fiiller, zorlama ile durumu değişmeyen münkere girmektedir.⁴²⁹

Münker, bir başka açıdan aklî ve şer'î olmak üzere ikiye ayrılır. Zulüm, yalan gibi fiiller, aklî münker olarak sayılmış ve bunlardan nehyin, vacip olduğu kabul edilmiştir. Bu fiillerin münker kabul edilmesi, kişiden kişiye değişmez. Mu'tezile, şer'î münkeri de üzerinde ictihad edilebilen ve edilemeyenler olmak üzere ikiye ayırmıştır. Buna göre, hakkında ictihad yapılamayan fiiller hakkında nehy vaciptir. Hırsızlık, zina gibi bu fiillerin durumu, fiili işleyenine değişmesine göre farklılık göstermez. Hakkında farklı ictihadların ortaya konduğu fiillerde, muhatabın kabul ettiği içtihada göre hareket edilir. İctihadı, bu fiili helal kabul etmiş ise; ona nehyi ani'l-münker yapılmazken; haram kabul etmesi durumunda, kişiyi kötülükten sakındırmak gerekir.

Şartların mevcut olması halinde, insanları her türlü münkerden nehyetmek vaciptir. Münkerden nehyin vacip olmasının nedeni ise, onda bulunan kötülüktür. Bu nedenle Mu'tezile, münkerin tamamından sakındırmanın vacip olduğunu söyleyerek küçük ya da büyük günah ayırımına gitmemiştir.

Mu'tezile'nin bu konuda tartıştığı bir diğer husus, bunun naklen mi yoksa aklen mi bilinebileceği üzerinedir. Bu konunun naklen vacip olduğunu ileri sürenler, görüşlerini kitap, sünnet ve icmaya dayandırmışlardır. Allah, *“Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoyarsınız ve Allah'a inanırsınız. Ehl-i kitap da inanmış olsalardı elbette onlar için hayırlı olurdu; içlerinden inananlar da var, fakat çoğu yoldan çıkmıştır.”*⁴³⁰ ayetinde el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker yapan kişi övülmüştür. Bu fiilin övülmesi ise, bu konunun vacip olduğuna bir delil olarak kabul edilmiştir.

Sünnetten delileri, Hz Peygamber'in (s.a.) “Allah'a isyan edildiğini gören bir göz için onu değiştirme yahut uzaklaşma dışında bir yön yoktur.” hadisidir. Ayrıca ümmet, bu konunun vacip olduğu konusunda icma etmiştir.⁴³¹

el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münkerin vacip olabilmesi için bazı şartların bulunması gerekir. Bu şartları şu şekilde sıralayabiliriz:

⁴²⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, s. 145.

⁴³⁰ Âl-i İmrân, 3/110.

⁴³¹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, ss. 142-147.

- a) Kişinin, emredilen şeyin ma'rûf; nehyedilen şeyin de münker bir fiil olduğunu bilmesi gerekir. Aksi halde bu yönde bir bilgisi yoksa el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münkeri gerçekleştirmesi mümkün değildir.
- b) Bir kişinin, münker bir davranışın yapılacağını anlayabilmesi için bu kötülüğün yapılacağına işaret eden bulguların olması gerekir.
- c) Kişinin, münkerden nehyetme görevini yerine getirmesi durumunda toplum için daha büyük bir zararın ortaya çıkmayacağını bilmesi gerekir. Şayet bu görevin yerine getirilmesi, daha büyük bir zarara sebep olacaksa o halde nehyu ani'l-münkeri yapmamak evlâdır.
- d) Bu görevi yerine getirecek kişinin, muhatabı üzerinde sözünün tesir edeceğine dair bir kanaatinin olması gerekir. Eğer kişi, bu şekilde bir kanaate sahip değilse onun üzerinden bu görev düşer.
- e) Ayrıca el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker görevini yerine getirecek olan kişi, ileride bu görevinden dolayı malına ya da kendisine bir zarar gelmeyeceğinden emin olmalıdır. Buna karşılık, Hz. Hüseyin olayında olduğu gibi yaşanan mağduriyet nedeni ile din itibar kazanacaksa bu görevi ifa etmek hasen olmaktadır. Ebû Hâşim el-Cübbâî, meselenin naklen bilinmesi hususunda bir konuyu istisna tutmuştur. Onun istisna tuttuğu konu ise, bir kişinin başkasına zulmettiği görüldüğünde; gören kişinin bundan dolayı önce kalbinde bir üzüntü duyması akabinde ise ortaya çıkacak zararı ortadan kaldırmak için kişiyi bu fiilden nehyetmesinin gerekli olmasıdır.⁴³²

Ebû Ali el-Cübbâî ise, bu ilkenin vacip olmasının aklen bilinebileceği düşüncesinde olmuştur. Şayet aklen bilinebilme imkânı olmasa bu durumda mükellef, kabih fiilleri işlemeye teşvik edilmiş ve bu fiiller kendisine mübah kılınmış gibi olurdu.⁴³³ Böylelikle Ebû Ali el-Cübbâî, bu ilkenin vucûbiyetinin aklen bilinmesini, aynı zamanda ma'rûf ve münker fiillerin aklen bilinmesi ile ilişkilendirmiştir.

el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker yapılabilmesi için gerekli olan bu şartların bulunmaması halinde, mükellefin başka bir sorumluluğunun olup olmadığı konusu, bu hususta ortaya çıkan bir diğer sorundur. Kâdî Abdülcebbâr, mükellefin dindar olarak tanınması; yapılan kötülükten uzak olduğuna dair bir

⁴³² Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, ss. 142-143.

⁴³³ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 142.

izlenim uyandırıyor, bu kişiye herhangi bir sorumluluğun gerekmediğini söylemiştir.⁴³⁴ Fakat insanlar üzerinde aksi bir izlenim oluşturmuş ise, bu durumda münkere rızasının olmadığını açıklaması gerekir.

Mu'tezile, genel olarak bu ilkenin toplum hayatında uygulanmasını vacip olarak kabul etmekle birlikte yerine getirilmesinin her daim mümkün olamayacağını farkındadır. Bu nedenle onlar, teorinin hayata geçirilmesi noktasında, kriterler belirlemek durumunda kalmışlardır.

2.1.3.3. İmâmet

İmam, sözlükte takdime layık olsun ya da olmasın öncü anlamına gelmektedir. Dinde ise, ümmetin üzerinde yöneticilik yapan ve işlerinde tasarruf hakkı bulunan kişidir. Bu hususta, o yegâne nüfuz sahibidir. Mu'tezile, devlette cezaların uygulanması, ülke güvenliğinin sağlanması, askerî hazırlıkların yapılması ve adaletin sağlanabilmesi için bir imama ihtiyaç olduğunu belirtir.⁴³⁵

İmamet gerekliliği konusunda, İslâm fırkaları arasında bir görüş birliği vardır. Allah'ın ahkâmını yerine getiren ve peygambere gönderilen şeriatla devleti yöneten adil bir imama itaat edilmesi vaciptir.

Müslümanların bu konudaki icması, toplum yönetiminin ve Allah'ın gönderdiği kuralların bir yöneticinin liderliğinde uygulanabileceğine dair ön kabule dayanmaktadır. Bu konuda bir imamın liderliğinin çok gerekli görmeyen tek fırka Necâdât'tır.⁴³⁶

Bu konuda Şia, imamet teorisinin bir uzantısı olarak, imamı tayinin Allah'a aklen vacip olduğunu iddia ederken; Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin ekserisi, bunun sem'i olarak vacip olduğu kanaatindedirler. Câhız (ö. 255/869), Kâ'bî (ö. 319/931) ve Ebû'l-Hüseyin (ö. 436/1044) ise, hem aklen hem de naklen zorunlu olduğunu belirtmişlerdir.⁴³⁷ Ebû Ali ve Ebû Hâşim de özellikle hadlerin uygulanmasının sadece imamın mevcudiyeti ile mümkün olacağı düşüncesinde olmuşlardır.⁴³⁸

⁴³⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 144.

⁴³⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 750; *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, tah. Mahmûd Muhammed Kâsım, Dâru'l-Misriyye, Kahire, 1965, (el-Muğnî), XX/I, s. 41.

⁴³⁶ İbn Hazm, IV, s. 72.

⁴³⁷ Cürçânî, *Mevâkıf*, VIII, s.376.

⁴³⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XX/I, s. 41.

Mu'tezile içerisinde Ebû Bekir el-Esam(ö. 210/825), adaletin yaygın olduğu dönemlerde, imama ihtiyacın azalacağından hareketle, böyle dönemlerde imam seçmenin vacip olmadığını iddia etmiştir. Bir başka Mu'tezilî âlim olan Hişâm Fuvâtî (ö. 218/833'den önce) ise, zulmün yaygın dönemlerde imam seçmenin vacip olmayacağını söylemiştir.⁴³⁹ Ona göre imam, insanlara güvenliğin ve sukûnetin olduğu zamanlarda gereklidir.

Görüldüğü üzere imametin gerekliliği hususunda Mu'tezile'nin ekserisinden farklı düşünen Esam ve Hişâm'ın nazariyeleri birbirine de zıttır. Bu iki âlimin aynı mevzuda birbirlerine zıt nazariyeler geliştirmeleri, bir taraftan Mu'tezile içindeki özgür düşünme ortamının mevcudiyetini gösterirken diğer taraftan siyasî ve toplumsal olaylara bakış açılarındaki farklılığı ortaya koymaktadır. Esam, toplumun ictimâî yapısında, adalet olgusunun yerleştiği durumlarda meselelerin kolayca hallolabileceğini düşünmekte ve bu dönemlerde bir imama ihtiyaç görmemektedir. Ona göre, imamın gerekliliği yalnızca toplumdaki adalet olgusunun yok olmasından dolayı ortaya çıkacak olan fitne ve huzursuzluk durumlarında, bu durumu düzeltmek için gereklidir.

Hişâm ise, toplumun ictimâî yapısının bozulduğu ve düzensizlik, anarşi ve fitnenin hâkim olduğu dönemlerde imametseçiminin şartlarına uygun bir şekilde gerçekleşmeyeceği endişesini taşımış olmalıdır.

el-Emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münkerin bir bölümü, ancak imamın otoritesi ile yapılabilirken bir kısmı da insanlar tarafından yapılabilir. Cezaları uygulama, orduyu hazırlama ve devlet görevlilerini atama sadece imamın otoritesi ile sağlanan el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münkere girerken kötü ve yasaklanan davranışlardan nehiy ise, insanların yapabildiklerine girmektedir. Bu grupta yer alanlar, farz-ı kifâye hükmünde olup toplumda bir kesimin yerine getirmesi yeterlidir.⁴⁴⁰

İmamın bulunmadığı bir dönemde, bu ilkenin hükmünün ne olacağı konusunda farklı fikirler ortaya konulmuştur. Buna göre, el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker bir imamın var olması halinde hem kavlen hem de fiilen vacip olduğuiddia edildiği gibi; sadece kavlen vacip olduğu da dile getirilmiştir.

⁴³⁹ Teftâzânî, V, s. 235; Cürçânî, **Mevâkıf**, VIII, s. 377; Eş'arî, II, s. 179.

⁴⁴⁰ Kâdî Abdülcebbar, **Şerh**, s. 148.

Kâdî Abdülcebbâr(ö. 415/1025) ise, bu düşüncelere katılmayarak bu ilkenin Müslümanlar üzerinde her zaman vacip olduğunu; imamın olmasının yahut olmamasının durumu değiştirmeyeceğini söylemiştir.⁴⁴¹

Mu'tezile, Hâricîler ile benzer düşüncelere sahip olarak halifenin Kureyş'ten olma zorunluluğunu kabul etmezler. Onlar, *"Size burnu, kulağı kesik Habeşli bir köle bile imam olarak tayin edilse; ona itaat edin"*⁴⁴² şeklindeki hadisi mihenk kabul ederek; devletin ve dinin maslahatı noktasında soyun ve nesebin bir önemi olmadığını belirtmişlerdir.⁴⁴³Böylece onlar,İslâm'ın insana değer veren düşüncesini takip etmiş oldular.

Buna karşılık Mu'tezile içindeEbû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916)ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), halifenin Kureyş kabilesinden olmasının zorunlu olduğunu savunmuşlardır.⁴⁴⁴ Ebû Ali, bu hususta imamet için gerekli vasıflara sahip ve efdal konumda olmakla birlikte Kureyşli olmayan bir kişi yerine, mefdul konumda olan bir Kureyşli'nin imamete daha lâayık olduğunu düşünmektedir.⁴⁴⁵

Kâdî Abdülcebbâr da benzer şekilde halifenin Kureyş soyundan olması gerektiği kanaatindedir.⁴⁴⁶Ayrıca imamın, ilimde ön plana çıkmış bir müctehid olması gerekir. Kâdî'nın burada müctehidden kastı, imamın fıkıh kitaplarını ve bunların bölümlerini ezberlemesi değildir. Müctehid vasfı ile kastedilen şey, imamın gerekli durumlarda âlimlerin görüşlerine müracaat edebilme ve farklı fikirler arasında tercih yapabilme kifayetine sahip olmasıdır.⁴⁴⁷

Gerek Cübbâîleri gerekse Kâdî Abdülcebbâr'ı imamet meselesinde Kureyşlilik vurgusuna sevk eden temel unsur,Hız. Peygamber'den rivayet elden hadis gözükmektedir. Ayrıca Büveyhîler döneminde yaşayan ve devlet yönetiminde görev üstlenen Kâdî Abdülcebbâr'ın fikir yapısında Zeydî düşüncenin izlerini görmek mümkündür.

Ayrıca imam olacak kişinin fukahanın farklı düşünceleri arasında tercih yapabilmesi, Kur'an'ı anlayıp üzerinde akıl yürütebilmesi ve muradını muhataplarına

⁴⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 148.

⁴⁴² Buhârî, *Ahkâm*/4.

⁴⁴³ Teftâzânî, V, ss. 243-244; konu hakkında detaylı bilgi için bkz: M. Said Hatiboğlu, "İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşiliği", *AÜİFD*, Cilt: 23, s. 144.

⁴⁴⁴ Cürçânî, *Mevâkıf*, VIII, s. 381.

⁴⁴⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX/I, ss. 227-228.

⁴⁴⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XX/I, s. 236.

⁴⁴⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 752.

doğru bir şekilde aktarabilmesi için lügat bilgisine de sahip olması gerekir. Kâdî Abdülcebbâr, imamın bu vasıfların dışında vera sahibi, sözüne güvenilen, kendisine itimat edilen, güçlü, cesaretli ve işlerinde kararlı olması gerekeceğini söylemiştir.⁴⁴⁸

Bir kişinin imam olabilmesi için sadece gerekli şartları taşıması yeterli değildir. İmametın nasıl gerçekleşeceği konusunda Mu'tezile, ümmetin geneline uygun bir şekilde, Peygamber (s.a.) ve önceki imam tarafından tayin edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Ayrıca Mu'tezile, Ehl-i Sünnet ve Zeydiyye'nin Sâlihiyye fırkası ile birlikte; ehl-i hal ve akdin tayiniyle de imametın gerçekleşeceğini söylemiştir.⁴⁴⁹İslâm ümmeti içinde bu konuda farklı düşünen Şia olmuştur.

Fakat Mu'tezile içinde Ebû Ali el-Cübbâi ve Kâdî Abdülcebbâr, Zeydiyye ile benzer şekilde bir kişinin el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münkeri uygulama konusunda kendisine uymaya davet etmesi ile de imametın gerçekleşebileceğini söyleyerek imamete gelişte tayin ve seçimin yanında daveti ve hurucu da bir metot olarak kabul etmişlerdir.⁴⁵⁰Kâdî Abdülcebbâr, ashabın da imametın yolu olarak davet ve hurucu kabul ettiklerini belirtirken bu konuda tarihsel gerçekliğe işaret etmektedir.

Hiz. Peygamber (s.a.) sonrasında hangi sahabenin efdal olduğu konusunda Mu'tezile içinde Müslümanların geneline paralel bir şekilde iki farklı düşüncenin geliştiğini görüyoruz. Mu'tezile'nin bir kısmı,Hiz. Peygamber'den (s.a.) sonraki fazilet sıralamasının hilafete geliş şeklinde olduğunu söylerken bir kısmı ise, Hiz. Ali'nin daha faziletli olduğunu söylemişlerdir.⁴⁵¹ Mu'tezile'nin geneli tafdîl konusunda ilk şekildeki gibidüşünmekle birlikte Vâsıl, Hiz. Ali'yi Hiz. Osman'dan efdal kabul etmiştir. O, bu düşüncesi nedeni ile Şii olmakla itham edilmiştir. Ebû Ali ve Ebû Hâşim, bu konuda bir görüş beyan etmez iken Ebû Abdullah el-Basrî, tafdîl sıralamasında Hiz Ali'yi ilk sıraya geçirmiş daha sonra ise Hiz. Ebû Bekir, Hiz. Ömer ve Hiz Osman şeklinde bir sıralamaya giderek; bu konudaki düşüncelerini içeren uzunca bir kitap yazmıştır. O, Hiz. Ali hakkındaki bu düşüncesi nedeniyle “mufaddıl” olarak tanımlanmıştır. Kâdî Abdülcebbâr ise, onu sahabenin en faziletlisi olarak kabul etmiştir.⁴⁵²

⁴⁴⁸ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 752.

⁴⁴⁹ Cürçânî, **Mevâkıf**, VIII, ss. 382-383,

⁴⁵⁰ Cürçânî, **Mevâkıf**, VIII, ss. 382-383, 385; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 753.

⁴⁵¹ İbn Hazm, IV, s. 90.

⁴⁵² Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 758.

Teftâzânî, Mu'tezile'nin cumhuri tarafından Hz. Peygamberden sonra en faziletli kişinin Hz. Ali olarak görüldüğünü söyler.⁴⁵³ Fakat bu düşüncedeki Mu'tezilî âlimler, müteaahhir döneme ait olmalıdırlar. Çünkü Mu'tezile'nin mütekaddim döneminin cumhuruna göre, Hz. Peygamberden sonra en faziletli kişi Hz. Ebû Bekir'dir.

Sonraki dönem Mu'tezilî âlimler ise, bu konuda Şia'ya yaklaşarak Hz. Ali'nin daha faziletli olduğunu düşünmüşlerdir. Onlar, bu konuda fikirlerini ispatlamak için mübâhele ayetini ve Hz. Ali'nin üstünlüğüne vurgu yapan hadisleri delil olarak kullanmışlardır.⁴⁵⁴ Bununla birlikte ilk üç halifenin hilafetini kabul etmeleri ile Şia'dan ayrılmaktadırlar.

Mu'tezile, imamet mevzusunu, el-emru bi'l ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker ilkesinin toplum hayatına yansıyan boyutuyla değerlendirmiştir. Bu kapsamda imamet gerekliliği tartışılırken âlimlerin toplumsal olaylara bakış açıları, meseleye yaklaşımlarında önemli bir etken olmuştur. Ayrıca hilafette Kureyşlilik şartını zorunlu görmeyerek evrensel bir yaklaşım içinde olmuşlardır. Mu'tezile içinde Cübbâîler ve Kâdî Abdülcebbâr bu konuda muhalif bir çizgide durarak hilafetin Kureyşliliğini kabul etmişlerdir.

2.1.4. Tevhit

Arapçada, "vahd" kökünden türeyen kelime; birlemek, bir şeyin tek olduğuna hükmetmek anlamına gelmektedir. Kelime, Allah için kullanıldığında; O'nu bir olarak tanımak, zihinlerde tasavvur edilen her şeyden soyutlamak,⁴⁵⁵ ortağı olmadığını bilmek ve bunu ikrar etmektir. Mükellimlere göre bir kişinin muvahhit vasfını kazanabilmesi için hem bilgisinin hem de ikrarının olması gerekir.⁴⁵⁶

Müslümanların tamamı, dinin temeli olan tevhit esası üzerinde birleşmişlerdir. Lâkin Mu'tezile, bu konuda Allah'ı yaratılmışların sıfatlarından mutlak olarak tenzih etmek suretiyle farklı yol izlemiştir. Onlar, bu nazariyeleri ile daha önce belirttiğimiz üzere bir taraftan Yahudiliğin ve Hristiyanlığın tanrı

⁴⁵³ Teftâzânî, V, s. 290.

⁴⁵⁴ Cürcânî, **Mevâkıf**, VIII, ss. 397-398.

⁴⁵⁵ Cürcânî, **Ta'rîfât**, s. 69.

⁴⁵⁶ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 128.

tasavvurlarına cephe alırken diğer taraftan Mücessime, Müşebbihe ve Hâşeviyye'nin nazariyelerine karşı çıkmışlardır. Mu'tezile'nin, bu teoride temel çıkış noktası, Allah'ın Kur'an'da "*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur,*"⁴⁵⁷ şeklinde buyurmasıdır.⁴⁵⁸ Onlar, bu konuda yeryüzünde tevhit ilkesini savunan mezhebin sadece kendileri olduklarını iddia ederek;⁴⁵⁹ bunu, usûlü'l-hamsenin en önemli iki ilkesinden biri yapmışlardır.

Aslında Mu'tezile'nin tevhid ilkesiyle üzerinde ısrarla durduğu sıfat kavramına dair bir ifade, ne Kur'an'da ne de peygamberin hadislerinde geçmektedir. Bu kavram peygamber, sahabe ve tabiîn dönemlerinde tartışılmadığı gibi tabiînden sonraki dönemin önemli temsilcileri arasında da gündeme gelmemiştir. İbn Hazm, sıfatlar mevzusundan ilk olarak bahsedenlerin Mu'tezile, Hişâm b. Hakem ve Râfîzîlerin önde gelenleri olduğunakletmektedir.⁴⁶⁰ Bununla birlikte bu konu, diğer fırkalar arasında da tartışılmıştır.

Hişâm b. Hakem, Allah'ın yaratılmış bir ilimle âlim olduğunu söylerken; Zeydî âlimlerden Süleyman b. Cerîr ile Sıfatiyye, O'nun sıfatlarının vücud, adem, hudûs ve kıdem gibi vasıflarla nitelenemeyeceğini savunmuşlardır. Küllâbiyye ise, yaratıcının bu sıfatları ezeli manalar yoluyla hak ettiğini savunmuş ve ezeli kavramıyla kadîm manasını kastetmiştir. Eş'arîlere göre de Allah, bu sıfatlara kadîm manalar yoluyla sahiptir.⁴⁶¹

Mu'tezile, tevhid hakkında mükellefin bilmesi gerekenleri şöyle sıralamıştır: Mükellef, yaratıcının kendisine layık olan sıfatlarını, bu sıfatların keyfiyetini ve hiçbir zaman nitelenemeyeceği vasıfları bilmelidir. Ayrıca mükellef, O'nun selbî ve subutî sıfatlarında bir olduğunu; ona ortak ikinci bir varlığın olmadığını da mutlaka bilmelidir.⁴⁶²

Mu'tezile, Allah'tan sıfatların nefyedilmesi gerektiği ve ilim, kudret, hayat, sem', basar gibi ezeli vasıflara sahip olmadığı konularında birleşmiştir. Onlara göre, yaratıcının ezelde ne ismi ne de sıfatı vardır. Çünkü O, hiçbir şekilde mahlûkata

⁴⁵⁷ Şûrâ, 42/11.

⁴⁵⁸ Suphî, s. 121.

⁴⁵⁹ Hayyât, ss. 13-14.

⁴⁶⁰ İbn Hazm, II, s. 95.

⁴⁶¹ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 183.

⁴⁶² Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 128.

benzemediği için başlangıcı ve sonu yoktur. Allah, tek başına kadîm olup O’ndan başka ilah yoktur.

Kadîm, sözlükte varlığı öne geçen anlamına gelirken; mütekellimler tarafından “varlığının başlangıcı olmayan” anlamında kullanılmıştır. Allah, varlığının başlangıcı olmayan bir mevcuttur ve bunun için kadîm olarak vasıflandırılır. Şayet Allah, kadîm bir varlık olmasaydı muhdes olması gerekirdi. Bu durumda onu yaratan bir muhdisin olması gerekir ki bu önermenin devam ettirilmesi durumunda her muhdisin de bir muhdisi olacağı için sonsuza kadar devam eden bir teselsül ortaya çıkar. Bu ise, teselsülde bulunan hâdislerin tamamının var olmamasını gerektirir. Hâlbuki bilinen bunun tersinedir. Allah, ezelde mevcut olduğu gibi ebedî olarak da mevcuttur ve O, bu vasma li-zâtihî sahiptir.⁴⁶³

Mu’tezile’nin sıfatları zâta zâit olarak kabul etmemesindeki temel gerekçe, Allah dışında başka kadîm varlıkların kabul edileceği endişesidir. Ayrıca sıfatların zâta zait kabul edilmesi durumunda yaratıcıda bileşikliğin ortaya çıkacağı ve Allah için bir mekân tutma anlamına geleceğine yönelik düşünceler de etkili olmuştur.

Mu’tezile sıfatların zâta zait olarak kabul edilmesi ile ortaya çıkacak olan teaddüd-ü kudemanın, küfür olduğunu; Hristiyanların da bu nedenle küfre düştüklerini dile getirmektedir. Ayrıca Allah, kemal vasma sahiptir. Sıfatların zâta zait kabul edilmesi durumunda, yaratıcının zâtında eksik olduğu ve o sıfatla, kemal derecesine ulaşması gerektiği gibi bir düşünce ortaya çıkacaktır ki bu kesinlikle yanlıştır.⁴⁶⁴ Mu’tezile bu nedenle sıfatları, zâttan bağımsız hakikatler yerine zihnî kabuller olarak görmüştür.

Mu’tezile, din ve felsefeyi uzlaştırmaya çabalayan tavrına rağmen sıfatları toptan inkâr etmeyi doğru görmemiştir. Onlar, bu anlayışın ulûhiyeti içi boş bir kavram haline dönüştüreceğini düşünüyorlardı. Bu nedenle sıfatları bir noktaya kadar korudukları bu yaklaşımları ile ehl-i sünnete müntesip olan mezhepler tarihçileri tarafından, sıfatların mutlak inkârını savunan filozofların mezhebine nazaran inkârda mutedil mezhep olarak kabul edilmişlerdir.

⁴⁶³ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, ss. 180-181.

⁴⁶⁴ Cürcânî, **Mevâkıf**, VIII, ss. 55-56.

2.1.4.1. Allah'ın Sıfatları

Allah'ın sıfatlara nasıl layık olduğu konusu İslâm mezhepleri arasında ihtilafıdır. İslâm'ın ilk dönemlerinde Müslümanların gündeminde olmayan bu mesele, daha ziyade hicrî üçüncü asrın ilk yarısında başlamış gözükmetedir.⁴⁶⁵

Mu'tezile, ezelde âlim, hay ve kâdir kabul ederken; Allah'ın zâtı ile mi yoksa sıfatları ile mi âlim, hay ve kâdir olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu mesele hakkında Mu'tezile, O'nunsıfatlarını selbî bir metotla izah etmeye çalışmıştır. Ayrıca geliştirdikleri meânî ve ahval teorileri ile de meseleyi açıklamaya çalıştıklarını görmekteyiz.

Mu'tezile'nin ekserisi, Allah'ın zatına zait bir ilimle âlim olmasını reddederek O'nun zâtı ile âlim, hay ve kâdir olduğunu söylemiştir. Onlar, ilim manasında âlim; kudret manasında kâdir ifadelerini kullandılar. Mu'tezile, ilmin; zata ilave ve O'nunla kâim olduğu düşüncesini inkâr etmesini ise, şöyle izah etmeye çalışmıştır:

Buna göre şayet O'nun ilmi olsa ve bu ilim bir şeye taalluk etse ve bizim ilmimizde o şeye taalluk etse; bu durumda her iki ilim aynı yönde taalluk etmiş olur. Şu halde iki bilginin de birbirine benzer olması gerekecektir; Böylece her iki ilim de ya kadîm ya da hâdis olacaktır.

Ayrıca Allah, Kur'an'da “*herbilenin üstünde bir bilen olduğunu*”⁴⁶⁶ buyurmaktadır. Şayet yaratıcının bir ilmi olsaydı, O'nun üzerinde de bir âlimin olması gerekirdi.⁴⁶⁷

Mu'tezile içinde sıfatların zâtın aynı olduğunu dile getiren ilk kişi, Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?]) olmuştur. O, yaratıcının zâtının aynı olan bir ilimle âlim olduğunu ve aynı şekilde bir kudretle kâdir ve bir hayatla diri olduğunu ifade etmiştir.

Ayrıca kendisini yaratıcının hiçbir şekilde tanımlanamayacağı düşüncesinden uzaklaştıramamıştır. Karmaşıklığın bileşik olmayı gerektireceği; bütün bileşiklerin

⁴⁶⁵ Eş'arî'nin Makalât'ında bu mesele ile ilgili görüşlerini naklettiği âlimler göz önüne alındığında bu sonuca ulaşmaktayız. Kaynaklarda konu hakkında Dırâr b. Amr'ın (ö.200/815) görüşünden daha öncesine rastlanmamaktadır.

⁴⁶⁶ Yusuf, 12/72.

⁴⁶⁷ Cürçânî, **Mevâkıf**, VIII, ss. 89-91.

ise yaratılmış olduğu endişesi ile yaratıcıyı basit olarak algılamaya çalışması nedeniyle O'nun tek bir fiili olduğu kanaatindedir.⁴⁶⁸

Ebü'l-Hüzeyl, "Allah âlimdir" sözü ile bir taraftan O'nun için ilmi ispat ederken diğer taraftan O'ndan cehaleti nefyetmektedir. Buradaki amacı, bu sıfatların tezatlarını yaratıcıdan dışlamaktır. Haberi sıfatlar konusunda, daha önceki bölümde izah ettiğimiz şekilde te'vil yoluna gitmiştir. İbn Hazm, onun "Allah'ın ilmi, Allah'tır" şeklindeki görüşünün akıl yürütme ile yaratıcıyı isimlendirme olduğunu belirtir.⁴⁶⁹

Ebü'l-Hüzeyl'den sonra teoriyi devam ettiren ikinci isim olan Nazzâm (ö. 231/845), "Allah âlimdir" sözünden maksadın; O'nun zâtını ispatlayarak cehaleti yaratıcıdan nefyetmek olarak açıklar. Benzer akıl yürütmeyi, kâdir ve hayolması hakkında da yürütmüştür.

Abbâd b. Süleyman (ö. 250/864), Ebü'l-Hüzeyl'den farklı düşünmüş ve yaratıcının ilimsiz bir şekilde âlim; kudretsiz bir şekilde kâdir olduğunu söylemiştir. Fakat o, yaratıcının nefsi ya da zâtı yolu ile âlim, hay ve kâdir olduğu düşüncesine katılmaz. O, sözlerini şöyle açıklamıştır: "Âlim sözüm, O'nun bir isminin ispatıdır ve onunla makdûru bilir. O, diğer iki sıfat için de benzer şeyler söylemiştir.⁴⁷⁰

Ebü'l-Hüseyin es-Salihî (ö. 436/1044) ise, zâtî sıfatların anlamının, yaratılanlar için olan kullanımından farklı olduğunu belirtir. "Allah âlim'dir" dediğimizde âlimlerden farklı olduğunu söylemiş oluruz. Salihî, diğer sıfatlar için de aynı şeyleri söylemiştir.⁴⁷¹

Cübbâî'ye göre Allah âlimdir denildiğinde kastedilen şey, ilmidir. Ayrıca yaratıcının cahil olduğunu iddia eden kişi de yalanlanmış ve O'nun malûmâtı olduğu delillendirilmiş olur.⁴⁷²

Mu'tezile, Allah'ın bu sıfatlara bizâtihî müstahak olduğunu; kâdir, âlim, hay ve mevcut oluşunun zâtî sıfatların temeli olduğunu iddia etmiştir. Buna göre müdrîk olması, idrak edilen şeyin mevcut olması şartı ile hay olmasını gerektirir. O'nun mürid ve kârih oluşu ise, bir mahalde bulunmayan irade ve kerahat vasıfları iledir.⁴⁷³

⁴⁶⁸ Tritton, s. 87; Eş'arî, I, s. 233.

⁴⁶⁹ İbn Hazm, II, s. 108.

⁴⁷⁰ Eş'arî, I, s. 225.

⁴⁷¹ Eş'arî, I, s. 228.

⁴⁷² Eş'arî, I, s. 228.

⁴⁷³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, s. 129.

Mu'tezile, ilâhî sıfatlar konusunda Eş'arîler, filozoflar ve Şia'dan ayrı bir yol çizmiş ve meseleyi izah edebilmek amacıyla üç farklı nazariye geliştirmiştir. Mu'tezile içinde bu mesele hakkında ilk düşünce üreten kişi Ebü'l-Hüzeyl olmuştur. O, sıfatları zâtın aynısı kabul ederek kendisinden sonra gelen Nazzâm, Abbâd es-Süleyman es-Saymerî, Ebü'l-Hüseyin es-Sâlihî ve Cübbâiler olmak üzere pek çok Mu'tezilî âlim üzerinde etkili olmuştur. Ayrıca Mu'tezile içinde aynı zamanda Ebü'l-Hüzeyl'in de çağdaşı olan Muammer b. Abbâd, geliştirdiği meânî teorisi ile sıfatlar hakkında farklı bir bakış açısı ortaya koymuştur.

Muammer, ilâhî sıfatları ma'nâlar olarak kabul etmiştir. Buna göre, Allah'ın ilmi, ma'nâdan dolayı ilimdir. Bu ma'nâ ise, başka bir ma'nâdan dolayı olmuştur ve bu şekilde sonsuza kadar devam eder.⁴⁷⁴ Neşşâr, batılı araştırmacıların aksine Eş'arî'de geçen bu bilgilerden hareketle meânînin, ilahi sıfatlar olduğunu ifade etmiştir.

Onun, ma'nâ ve sıfatlar noktasında benzer bulduğu hususlar, kısaca şöyle özetlenebilir. Ma'nâ ile sıfatlar, sonsuz ve sınırsızdırlar. Meânî zihinsel bir kabul iken sıfatlar da zihnî süreçlerdir. Neşşâr'a göre Muammer b. Abbâd, sıfatları, muğlak ve dakik ifadeler ile açıklamaya çalışmış; fakat Hayyât, bunu fark edemeyerek onun hareket ve arâzı, hudûs delilleri ile izah ettiğini zannetmiştir. Muammer, hareketin sabit, hâdis ve sonlu olduğunu hâlbuki ma'nânın sonlu olmadığını ve cisme hareketi verenin de bu ma'nâ olduğunu dile getirmiştir.⁴⁷⁵

Şehristânî, Ca'fer b. Harb'in (ö. 236/850-51 [?]) nakline göre, Muammer'in yaratıcının kendisini bilemeyeceğini; çünkü böyle bir kabulün bilen ile bilinenin aynı şey olması sonucunu ortaya çıkaracağını iddia ettiğini belirtmiştir. Muammer, O'nun zâtı dışında bir ilimle bilmesine ise, teaddüd-ü kûdemaya yol açacağı endişesi ile karşı çıkmıştır.

Yine aynı kanalla gelen bilgilere göre Muammer, Allah'ın başkasını bilmesinin de imkânsız olduğunu ve O'nun mevcut olması nedeni ile mevcut üzerine kâdir olmadığını iddia etmiştir.⁴⁷⁶ Hayyât ise, Muammer hakkındaki bu iddialara

⁴⁷⁴Eş'arî, II, s. 180.

⁴⁷⁵ Neşşâr, **Felsefî Düşünce**, II, s. 367.

⁴⁷⁶ Şehristânî, **Milel**, I, s. 59.

karşı çıkmış ve insanın nefsini bildiğini o halde yaratıcısında nefsini bileceğini söylemiştir.⁴⁷⁷

Bu konuda geliştirilen üçüncü teori olan ahval, hal kelimesinin çoğulu olup durum, vaziyet, konum gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁷⁸ İlk kez Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) tarafından dile getirilen ahval teorisi, dar çerçevede sıfatların zât ile ilişkisini, geniş çerçevede ise, küllilerin varlıklarla münasebetini izah etmeye çalışan tartışmaların tesiri ile ortaya çıkmış bir teoridir.⁴⁷⁹

Bu nedenle teorinin kaynağı noktasında Stoa felsefesine işaret edilse de bu teori özünde Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından geliştirilen bir düşüncedir. İki düşünce arasında bulunan benzerlikler ise birebir etkilenmeden ziyade benzer sorular karşısında geliştirilen benzer çözümlerin kanıtları olarak görülmelidir.⁴⁸⁰

Ebû Hâşim'den önce Sıfâtiyye, sıfatları hem zihinde hem de zihnin dışında zât ve mahiyet olarak hakiki bir varlığa sahip şeklinde kabul ediyordu. Mu'tezile ise, bu görüşün kabul edilmesi durumunda teaddüd-ü kudemanın ortaya çıkacağını söyleyerek ilâhî sıfatları, varlık anlamı içermeyen isimler olarak kabul etmişti.

Ebû Hâşim, ilk düşünceyi Kur'an'a uygun bulmakla birlikte Allah için cüzlerden meydana gelen mürekkeb bir varlık anlayışı ortaya çıkaracağı endişesi ile tevhitilkesine aykırı bulmuştur. İkinci teoriyi ise, tevhit inancına uygun olması nedeniyle aklî bakımından doğru bulmuş olmasına rağmen bunu, tamamen sıfatların nefyine götüreceği için Kur'an'a aykırı görmüştür. Muammer b. Abbâd'ınmâna teorisini ise, her mânanın başka bir mânaya bağlı olmasının teselsüle neden olduğunu belirterek kabul etmemiştir.

Ebu Hâşim, reddettiği bu fikirler karşısında ahvâl teorisini geliştirmiştir. O, cevher ile araz, mevcut ile ma'dûm arasında üçüncü bir kavram olduğunu, bu kavramın cevherden ayrı olarak bulunmadığını, bir anlamda cevherin oluş biçimi olarak kabul edildiğini belirtir ve bunu ahval olarak tanımlar.⁴⁸¹

Buna göre âlim olan bir kişinin bilmesi, haldir. Yani kişide bilme fiilinin meydana gelmesi, kalpte yer alan bilme eyleminin hudûsünden dolayı meydana gelen

⁴⁷⁷ Hayyât, s. 85.

⁴⁷⁸ İbn Manzûr, XI, s. 184.

⁴⁷⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Ahval", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ahval> (01.10.2020).

⁴⁸⁰ Richard Frank, "Ebû Hâşim'in Ahvâl Teorisi: Yapısı ve İşlevi", çev. H. Nebi Güdekli, **MÜİFD**, Sayı: 46, Nisan 2014, s. 226.

⁴⁸¹ Yavuz, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ahval> (01.10.2020).

bir haldir. Hâlbuki Allah, cismânî bir varlık olmadığı için onda bu şekilde bir arazın hulûl etmesi imkânsızdır. Oysa O'nun âlim olması, O'nun zatına ait bulunan bir haldir. Ancak bir hal olan bilme eylemi, O'nun zâtında çokluğa sebep olmaz.⁴⁸²

Ahval teorisi, Watt tarafından Mu'tezile'nin gümüş çağının tek yeniliği olarak kabul edilmiştir.⁴⁸³Bu konuda direk Ebû Hâşim'e dayanan alıntıların azlığı teorisinin anlaşılmasını zorlaştıran en önemli unsur olmuştur. Öte yandan teorideki kavramın muğlak olması, kelâmcıların bu teoriye karşı uzak ve çekingen bir tavır takınmalarına neden olmuştur.

Ayrıca teorisinin, Ebû Ali el-Cübbâî'nin savunduğu zât-sıfat özdeşliğini savunan anlayışa muhalif olarak gelişmesi; sonraki dönem Mu'tezilî ulema tarafından, nefyedilen sıfatların kabul edileceği şeklinde algılanmasına yol açmıştır. Teoriyi kabul edenler ise, teoride bulunan muğlaklığı kendi yorumları ile aşmaya çalışmışlardır.⁴⁸⁴

Cübbâî, Allah'ın lizâtihi âlim yahut hay olduğunu söylerken; bir sıfat veya âlim olmasını gerektirecek bir hal manasını kastetmediğini belirtmiştir. Ebû Hâşim'e göre de O, lizâtihi âlimdir. Ancak o, lizâtihi âlim olmasını; mevcut bir zât olması ötesinde bilinen bir sıfat olan bir hale sahip manasında kullanmıştır. Çünkü sıfat, tek olarak bilinemezken sadece zât ile birlikte bilinebilir.

Ebû Hâşim sadece zât ile bilinebilen ve sıfatlar olarak kabul edilen ma'lum ve meçhul olmayan hallerin varlığını savunmuştur. O, aklın; bir şeyi mutlak olarak bilme ile bir sıfattan dolayı bilme arasındaki zaruri farkı ayırt edebileceğini söyler. Bir kişinin zâtı bilmesi, onun, zâtın âlim olduğunu bilmesi anlamına gelmez. Bu, cevheri bilen, cevherin boşlukta yer tutmasını ve arazları bulunduğunu bilmemesi gibidir.

Şüphesiz insan, bir meselede mevcudâtın müşterekliğini, başka bir olayda da onların farklılığını idrak eder. İşte bu haller, ne zâtla ilgilidir ne de zâtın dışındaki arazlarla ilgilidir. Çünkü aksi durum arazın arazla var olmasını ortaya çıkaracaktır. Bu durum zorunlu olarak bunların, haller olmasını gerektirir. Böylece âlimin âlim

⁴⁸² Frank, s. 236.

⁴⁸³ Watt, ss. 416, 419; Orhan Şener Koloğlu, **Cübbâîler'in Kelâm Sistemi**, İSAM Yayınları, İstanbul, 2011, s. 240.

⁴⁸⁴ Koloğlu, ss. 240-241.

olması, zâtın ötesinde bir sıfat olan bir haldir. Buradaki mefhum, zâttaki mefhumun dışındadır, farklıdır. Allah'ın kâdir ve hay olması da aynı şekildedir.⁴⁸⁵

Haller tek başlarına var olamadıkları gibi yok da olamazlar. Onlar zât ile birlikte bulunup onunla bir anlam kazanırlar. Ayrıca onların tek başlarına bilinmesi de mümkün değildir, ancak zât ile birlikte bilinebilirler. Dolayısıyla ne tek başlarına var oldukları ne de yok oldukları iddia edilemediği gibi ne ma'lum, ne meçhul ne mevcut ne ma'dûm ne mezkûr ne de lâ-mezkûr oldukları söylenemez. Onlar için söylenebilecek olan şey, onların zâtın kendisi ile bilindikleri ve böylece zâtı diğer varlıklardan ayıran kavramlar olduklarıdır.⁴⁸⁶

Watt, Ebû Hâşim'in bu teoriyi, dilbilgisi kullanışından çıkarmış olma ihtimali üzerinde durmaktadır. Buna göre “Zeyd binerek geldi” şeklindeki bir cümlede “rakiben” kelimesi hal (zarf) durumundadır ve burada fâilin fiilinin vuku bulduğu andaki durumunu açıkladığı için kelime bu şekilde söylenmektedir. Ahval teorisinde de “Allah bilir” denildiği zaman “bilir” sözü de varlığı değil, varlıktan ayrı olarak onun halini izah eder.⁴⁸⁷

Böylece Ebû Hâşim, kendisinden önce Müslümanlar arasında ortaya çıkmış olan ve sıfatları izah etmeyi amaçlayan bütün teorilerden farklı olarak haller nazariyesini geliştirmiş ve sıfatlar meselesini hal kavramı üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Fakat geliştirdiği bu teori, özünde muğlaklık taşımakla birlikte daha sonra Kâdî Abdülcebbâr, Bâkılânî, Cüveynî gibi kelâmcılar tarafından da kabul edilmiştir.

2.1.4.1.1.Zâtî Sıfatlar

Mu'tezile, zâtî sıfatları, acizlik, ölüm, cehalet gibi zıtları ile yaratıcının vasıflanamayacağı sıfatlar olarak kabul etmiştir. Ayrıca kudret, ilim, hayat gibi sıfatların insan için kullanılıyor olması, Allah ile insan arasında bir benzerliğe yol açmaz. Çünkü O, bu sıfatlara li-zâtihi sahip iken insan zâtı dışında bir ma'nâ ile sahiptir.⁴⁸⁸

⁴⁸⁵Şehristânî, **Milel**, I, s. 69; **Nihâyetul-İkdâm fî İlmi-Kelâm**, tah. Alfred Guillaeme, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire, 2009, (Nihâyetü'l-İkdâm), ss. 130-132.

⁴⁸⁶Şehristânî, **Nihâyetü'l-İkdâm**, ss. 131-133.

⁴⁸⁷Watt, **Teşekkül**, s. 416.

⁴⁸⁸Suphî, s. 123.

Mu'tezile'ye göre, zâtî sıfatlardan akıl yürütme ile ilk ulaşılabilecek olan, O'nun kâdir olmasıdır. Diğer sıfatları ise, buna dayanmaktadır. O'nun âlemin yaratıcısı olduğunu gösteren deliller, Allah'ı vasıtasız bir şekilde kâdir yapan bu sifata da delil olmaktadır. Fakat diğer sıfatlar için böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü bunlarda bir ya da birkaç vasıtaya ihtiyaç duyulmaktadır.⁴⁸⁹

Mu'tezile, yaratıcının kendisinden muhkem bir fiilin ortaya çıkmasını, O'nun âlim olmasına bir delil olarak kabul etmiştir. Kâdî Abdülcebâr, muhkem fiili; fâili haricinde diğer fâiller tarafından gerçekleştirilemeyen fiil olarak tanımlamıştır. Burada iki hususa işaret edilmektedir. Bunlardan ilki, O'ndan daima muhkem fiillerin sadır olduğu, ikincisi ise, bu şekilde muhkem fiillerin sadır olmasının âlim olduğuna işaret etmesidir. O'nun muhkem fiillerine örnek olarak içlerinde olağanüstü (acaip) olanlarla birlikte hayvanları yaratması, felekleri idare etmesi, rüzgârları emri altına alması, yaz ve kışı takdir etmesi gösterilmiştir.⁴⁹⁰ Böylece muhkem fiile kâdir olması, O'nun âlim olduğuna bir işarettir.

İlim ve kudret sıfatları hususunda, Mu'tezile içinde dört grup ortaya çıkmıştır. Nazzâm (ö. 231/845), Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'nin çoğunluğundan oluşan birinci grup Allah'ın ilmi ile "âlim"; kudreti ile "kâdir" olduğu düşüncesindedirler. Bu husustaki delilleriyse, yaratıcının Kur'an'da ilim ve kudreti mutlak olarak zikretmesidir. Onlar, bu düşüncelerini zâtî sıfatlardan sadece ilim ve kudrete uyarlayıp diğer zâtî sıfatlar için kullanmamışlardır.

Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?]) ve taraftarlarından oluşan ikinci grup, O'nun ilmini ma'lûm; kudretinin de makdûr manasında olduğunu söylemişlerdir. Bunu, Müslümanların konuşmalarında yağmur yağdığı zaman "O'nun makdûru" anlamında "Allah'ın kudreti" şeklindeki kullanımları ile izah etmeye çalışmıştır. Bu grup, bu yorumu zâtî sıfatlardan sadece ilim ve kudret için kullanmıştır.

Üçüncü gruba göre, ilim ve kudret de dâhil olmak üzere bütün zâtî sıfatlar, zâtın aynıdır. Yani ilmi, kudreti O'dur. Abbâd b. Süleyman'a (ö. 250/864) göre ise, ne O'nun ilmi, kudreti, sem' ve başarı vardır ne de aksinin söylenmesi mümkündür. Abbâd, bu hususta yorum yapmaktan kaçınmıştır.⁴⁹¹

⁴⁸⁹ Kâdî Abdülcebâr, **Şerh**, s. 151.

⁴⁹⁰ Kâdî Abdülcebâr, **Şerh**, ss. 156-157.

⁴⁹¹ Eş'arî, I, s. 243.

Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyin el-Basrî(ö. 436/1044), hayat sıfatını, bilmesi ve kadir olmasının imkân dâhilinde olması olarak kabul etmiştir. Mu'tezile'nin çoğunluğu ise hayat sıfatını, ilim ve kudretin imkânını gerektiren bir vasıf olarak kabul etmişlerdir. Şayet Allah, hayat sıfatına sahip olmasaydı; bahsedilen ilim ve kudretin imkânına haiz olması gerekçesiz bir tercih olurdu.⁴⁹² Hayatsıfatının kâdir anlamına gelip gelmediği noktasında, Mu'tezile iki gruba ayrılmıştır. Basra Mu'tezilesi, hayat vasfının O'nun kâdir olduğu anlamına gelmeyeceğini söylerken; İskâfî (ö. 240/854)ve Bağdat Mu'tezilesi, bu fikre katılmamıştır.⁴⁹³

Mu'tezile, O'nun âlim ve kâdir olduğunu; bunun ise, mevcut olma ile olacağını dolayısıyla mutlak olarak mevcut olduğunu ve müşahade âlemine indirgenemeyeceğini belirtmiştir. Çünkü bizden biri, âlim ve kâdir olduğunda mevcûd olması gerekir. Dolayısıyla o, âlim ve kâdir olmak için hususi bir bünyeye mebni olan bir mahalle muhtaçtır. Bu şekle mebni olan mahallin ise, mevcut olması gerekir. Oysaki Allah için böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü O, li-zâtihî âlim ve kâdirdir. O'nun âlim ve kâdir olması için bir vücûd gerekmez.⁴⁹⁴ Dolayısıyla yaratıcı, bir mahalle ihtiyaç duymaksızın mevcuttur.

Mu'tezile, O'nun bu sıfatlara li-zâtihî müstahak olduğunu; kâdir, âlim, hay ve mevcûd oluşunun zâtî sıfatların temeli olduğunu iddia etmiştir. Buna göre müdrîk olması, idrak edilen şeyin mevcut olması şartı ile hay olmasını gerektirir.⁴⁹⁵ Mu'tezile, semî' ve basîr sıfatlarını işitilen ve görülen şeylerin idrak edilmesi olarak kabul ederek bunları müdrîk sıfatı içine dâhil etmişlerdir.⁴⁹⁶ Kâ'bî (ö. 319/931)ve Bağdat Mu'tezilesi'nden bir gruba göre ise, işitiyor ve görüyor olması müdrîk olmasının dışında olup âlim olmasının bir sonucudur.⁴⁹⁷

O'nun kâdir, âlim, hay, mevcut şeklindeki sıfatları, lafız açısından diğer varlıklara da atfedilebilir,lâkin Allah'ın bu sıfatlara sahip olma keyfiyeti, diğer varlıklardan farklıdır. Çünkü Allah, bu sıfatlara zâtı gereği sahip olurken diğer varlıklar muhdes bir mana ile sahip olmaktadırlar.

⁴⁹² Cürçânî, **Mevâkıf**, VIII, ss. 91-92.

⁴⁹³ Eş'arî, I, s. 235.

⁴⁹⁴ Kâdî Abdülcebbar, **Şerh**, s.177.

⁴⁹⁵ Kâdî Abdülcebbar, **Şerh**, s. 129.

⁴⁹⁶ Teftâzânî, IV, s. 141.

⁴⁹⁷ Bağdâdî, **el-Fark**, s. 181.

Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025)'ın kâdir, âlîm, hay, mevcûd, semî', basîr ve müdrîk şeklinde sıraladığı zâtî sıfatlar, Mu'tezile tarafından kâdir, âlîm, hay ve mevcûd şeklinde dört grup olarak kabul edilmiştir. Böylece Kâdî Abdülcebbâr'ın tasnifinde yer alan semî ve basîr sıfatları Basra Mu'tezilesi tarafından müdrîk vasfına dâhil edilmiş; müdrîk sıfatı ise hay sıfatına katılmıştır. Bağdat Mu'tezilesi ise bu sıfatları, O'nu âlîm olması ile ilişkilendirmişlerdir.

2.1.4.1.1.1.Vücûd

Vücûd kavramı Arapçada bulmak, elde etmek, yoktan var olmak, zengin, varlık sahibi olmak gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁹⁸

Vücûd kavramından Antik Yunan'da ilk bahseden Elealı Parmenides'tir. Daha sonra kavram, Eflatun ile geliştirilmiştir. Eflatun mutlak, mücerred bir şekilde mevcûd ile ma'dûm kavramlarının vazedilemeyeceğini; bunların, ancak izafi olarak mümkün olacağını söylemiştir. Aristo ise, Eflatun'un oluşu mutlak ma'dûmdan başlatmasına itiraz ederek, mutlak olan adem ile maddî ademin birbirinden ayırmak gerektiğini belirtmiştir. Çünkü gerçek yok olma, mutlak yokluk iken; maddî yok oluş, arızîdir. Ayrıca o, cevher ile varlığı eşit kabul etmiş ve nesne için var dediğimiz zaman o nesnenin mahiyetini belirleyeceğimizi; bu mahiyetin ise cevherin kendisi olduğunu söylemiştir.⁴⁹⁹

Aristo metafiziği İslâm dünyasına girmeden önce mütekellimler arasında vücûd kavramı yerine şey ya da cisim kavramları kullanılmakta idi. Fakat yaratıcı hakkında şey ya da cisim denilebilir mi sorusu ortaya çıkınca cismin üç boyutlu olması; O'nun ise, boyuttan münezzeh olması nedeni ile cisim denilemeyeceği belirtilmiştir. Allah hakkında şey denilmesi meselesinde ise Zeydîler ve Cehm b Safvân, şey denilemeyeceğini söylerken; bunların haricindeki mütekellimler, yaratıcıyı diğer şeylere benzetmemek koşulu ile O'nun için şey denilebileceği kanaatinde olmuşlardır.

Kelâmcılar, mevcûd ifadesini Allah için O'nun ma'lûm ve kâim bi-nefsihî olduğunu ifade etmek suretiyle kullanmışlardır. Mu'tezile'nin de dâhil olduğu pek çok mütekellim, vücûd ile mevcudun aynı olduğu ve mevcudun, vücûda zait bir vasf

⁴⁹⁸ İbn Manzûr, XIII, s. 364.

⁴⁹⁹ Bekir Karlığa, "Vücûd", **MEB İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1978, XIII, s. 323.

olup olmadığı konusu açısından meseleye yaklaşmışlardır.⁵⁰⁰Mütekellimler arasında, tevhit inancının bir neticesi olarak Allah için “var olan” anlamında mevcûd kavramının kullanılmasına ihtiyatla yaklaşıldığı görülür. Bunun nedeni ise, mevcûd kavramının müşahhas bir gerçeklik taşıyor olmasıdır.

Mu'tezile, vücûd vasfını hayat vasfında olduğu üzere O'nun âlim ve kâdir olması üzerinden izah etmeye çalışmıştır. Çünkü âlim ve kâdir olması,O'nun mevcûd olması ile mümkün olacaktır.⁵⁰¹ Nasıl ki şâhid âlemde, âlim ve kâdir olan bir kişinin mevcûd olması gerekiyorsa Allah için de aynı durum söz konusudur.

Abbâd b. Süleyman, mevcûd sıfatının Allah için bir ad ispatı olduğunu savunarak; “Allah'ın kâin olduğu” sözüne karşı çıkmıştır. Cübbâî ise, “Allah mevcûddur” sözünün bazen ma'lûm anlamına geldiğini belirtir. Eşya için ezelde yaratıcı olması demek O'nun ma'lûmatı ezelde bilmesini gerektirir. Ezelde ma'lûmât, Allah için mevcûdât demektir. Cübbâî, mevcudun bazen ezelde ma'lûm ve ezelde kâin anlamlarına geldiğini söylemiştir.⁵⁰²

Allah, ezelde mevcûd olduğu gibi ebedî olarak da mevcûddur. Şayet ezelde mevcûd olmasaydı ve bu özellik O'nda sonradan ortaya çıkmış olsaydı bu halde kendisini oluşturacak bir yaratıcıya ihtiyaç duyardı ki bu, imkânsızdır. Allah'ın ebedî olarak mevcûd olması ise, O'nun bu sığata zâtı sebebi ile sahip olmasından kaynaklanmaktadır.

2.1.4.1.1.2.Hayat

Kelime anlamı olarak yaşamak, canlı ve diri olmak gibi anlamlara gelen hayat sıfatı, Kur'an'da Allah için kullanıldığında ölümsüzlük anlamı taşımaktadır. Bu durumda hayat kelimesinden türeyerek sıfat olan hay ise, kendisi için ölüm olmayan varlık anlamına gelmektedir.⁵⁰³

Mütekellimlerin büyükbir kısmı, O'nun hay olması gerektiği üzerinde ittifak etmişlerdir. Filozoflar ve Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, hayat vasfını; Allah'ın bilmesi ve kudretinin mümkün olması ile ilişkilendirerek açıklamışlardır.

⁵⁰⁰ Karlığa, XIII, ss. 323-324.

⁵⁰¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 177.

⁵⁰² Eş'arî, II, s. 182.

⁵⁰³ Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, tah. Muhammed Seyyîd Keylânî, Dâaru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y. s. 138.

Mu'tezile'nin ekserisi ise, hay olmasını; O'nun kâdir ve âlim olması ile ilişkilendirerek izah etmeye çalışmışlardır. Çünkü kâdir ve âlim olduğunun bilinmesi, O'nun hayat sıfatına sahip olduğunu ortaya çıkarmaktadır.⁵⁰⁴

Mu'tezile, Allah'ın ezelde hay vasfına sahip olduğunu belirtmiştir. Şayet Allah, ezelde hay vasfına sahip olmayarak sonraki bir zamanda sahip olsaydı O'nun hâdis bir vasıfla hay olması gerekirdi ki bu muhaldir.⁵⁰⁵ Ayrıca ezelde hay vasfına sahip olduğu gibi ebedî olarak da bu sıfata sahiptir ve ölüm gibi herhangi bir sebeple hay vasfından uzaklaşması caiz değildir.

2.1.4.1.1.3. Kudret

Mu'tezile, Allah'ın ezelde kâdir olduğu gibi ebedî olarak da kâdir olduğunu; acz ya da güçsüzlük nedeni ile bu vasıflardan yoksun olmasının caiz olmadığını belirtmiştir.⁵⁰⁶

Allah'ın zorbalık ve zulme kâdir olmakla vasıflanıp vasıflanamayacağı konusunda ise farklı düşünmüşlerdir. Bu hususta Allah için bir sınırlama kabul etmeyen Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?])'e göre, muhdes olan varlıkların ilim ve kudret bakımından sonlu olmaları gerekir.

Bunun sebebi ise, Kadîm ile muhdeslerin farkını ortaya koymaktır. Kadîm için herhangi bir sınır olmadığı gibi parça ve bütünlük söz konusu değildir. Hâlbuki muhdes varlıklar parçalardan oluştuğu için birleşme ve bütünlük söz konusudur. Ebü'l-Hüzeyl, bu kanaatiniyaratıcının her şeyi bildiğini ve ihata ettiğini vurgulayan ayetlerle⁵⁰⁷ ispat etmeye çalışmıştır.⁵⁰⁸

O, bu bakış açısını Allah'ın kötülükler üzerindeki kudreti ile ilgili nazariyesine de yansıtmış ve bu hususta bir sınırlamayı kabul etmemiştir. Buna göre, Allah'ın, zulme kâdir olmasını ve zulmetmeye gücünün yetmesini, başta Ebü'l-Hüzeyl olmak üzere çoğunluk kabul etmiştir. Ancak Mu'tezile içinde bu konuda, iki farklı görüş daha ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri olan Abbâd b. Süleyman(ö.

⁵⁰⁴ Kâdî Abdülcebbâr, Şerh, s. 160; el-Muğnî, V, s. 229; Bağdâdî, Usûl, s. 105; Cürçânî, Mevâkıf, VIII, s. 92.

⁵⁰⁵ Kâdî Abdülcebbâr, Şerh, s. 165; el-Muğnî, V, s. 230.

⁵⁰⁶ Kâdî Abdülcebbâr, Şerh, ss. 155-156.

⁵⁰⁷ Nahl, 16/76; Bakara, 2/28; Fussilet, 41/52; Cin, 72/28.

⁵⁰⁸ Hayyât, ss. 9-10.

250/864), zulme ve zorbalığa kâdir olduğunu kabul etmekle birlikte zulmetmeye ve zorbalık yapmaya kâdir olmasını reddetmiştir.⁵⁰⁹

Diğer fikir ise Nazzâm (ö. 231/845)'a aittir. O, cehalet, yalan ve kötü şeylerin Allah'ın kudreti şumulüne girmediğini söyleyerek; O'nun kötü fiil konusunda kudretli olmadığını iddia etmiştir. Çünkü fiilin kötülüğünü bilerek yapmak sefihlik iken bilmeden yapmak cehalettir. Bunların her ikisi de Allah'tan tenzih edilmesini gerektirecek noksanlıklardır.⁵¹⁰

Nazzâm'ın bu nazariyedeki asıl amacı, kötülükleri Allah'tan nefyetmektir. Onu bu düşünceye sevk eden en önemli unsurlardan biri, Senevîlerin düalist anlayışlarıdır. Senevîlerle yaptığı mücadelesi neticesinde kötülükleri Allah'tan nefyetmiş ve O'nun kudretinde bir sınırlamaya gitmiştir.

O'nun, kulları için iyilik dışında bir şey yaratmaya gücü yetmeyeceğini dile getiren Nazzâm, buna bağlı olarak kullar için cennet nimetleri bir iyilik olduğundan dolayı bunları zerre miktar bile azaltamayacağını; aksi halde azaltmanın, O'nun katında bir zulüm olacağını söylemiştir. Ayrıca Basra Mu'tezilesi'ne göre, bir şeyi yapabilmeye dair kudretin onun zıddını yapabilmeye de yeterli olması gerekir. İşte bu noktada Nazzâm'ın, "Allah'ın, zıddına ya da terkine güç yetiremediği şeyler olur." şeklindeki düşüncesi, Basriyyûn tarafından tekfir edilmiştir.⁵¹¹ Ayrıca Nazzâm'ın bu fikrinde filozoflardan etkilendiği iddia edilmiştir.⁵¹²

İbnü'r-Râvendî, Ali el-Esvârî'nin; Allah'ın bir şeyi yapacağını bildiği zaman yahut bunu haber verdiğinde onu yapmamasını Allah'ın kudreti için imkânsız gördüğünü, iddia etmiştir. Hayyat, İbnü'r-Râvendî'nin bu iddiasına karşı çıkmış ve Esvârî'nin, Allah'ın bir şeyi yapacağını haber vermesi ile onu yapmamaya yönelik kudretinin olmasının birbirine yaklaştırılmasını anlamsız gördüğünü, belirtmiştir.⁵¹³

Mu'tezile, Allah'ın; kulların güç yetirdiği şeye muktedir olmakla vasıflanması hususunda iki farklı teori geliştirmiştir. Mu'tezile içinde çoğunluk bu şekildeki bir vasıflanmayı reddetmiştir. Belhî, bu noktada kulun fiilleri ile O'nun

⁵⁰⁹ Eş'arî, I, s. 252.

⁵¹⁰ Cürçânî, **Mevâkıf**, VIII, s. 72.

⁵¹¹ Bağdâdî, **el-Fark**, ss. 132-133.

⁵¹² Şehristânî, **Milel**, I, ss. 47-48.

⁵¹³ Hayyât, s. 20.

fiillerinin farklı olduğunu belirterek kulun makdûrunun benzeri noktasında Allah'ın kudretinin şümülû yoktur, demiştir.⁵¹⁴

Cübbâîler de Allah, kulun fiilini tayin konusunda kâdir değildir derken bunu temânü delili ile izah etmeye çalışmışlardır.⁵¹⁵ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî de bu hususta Cübbâî ile benzer düşünceye sahiptir.⁵¹⁶ Allah, kulda bulunan fiillerden birini yapmayı dilese ve kul bunu istemese; ya her ikisinin dileği gerçekleşecektir ki bu durumda iki tezat bir araya gelecektir. Yahut ikisi de gerçekleşmeyecek; böylelikle iki tezat ortadan kalkacaktır. Son bir ihtimal olarak birinin dileği gerçekleşirken diğeri gerçekleşmeyecektir. Bu durumda da diğeri taraf istediğini yapmaya kâdir olmamış olacaktır.

Esvârî ise, genel olarak Nazzâm'ın görüşlerini devam ettirmekle birlikte Allah'ın yapmayacağını bildiği yahut bildirdiği şeylerde kudret vasfı ile nitelenemeyeceğini; oysa insanın bu vasf ile nitelenebileceğini; insana ait kudretin iki zıt şeyi yapmaya uygun olduğunu söylemiştir.⁵¹⁷

Şahhâm, Allah'ın, kulların güç yetirdiği şeye muktedir olması meselesinde çoğunluğun aksine bunu kabul etmiştir.⁵¹⁸ O, hareketlerin Allah tarafından yaratıldığını belirterek insana ait fiili, Allah'ın yapması durumunda zorunluluk; insan yapması durumunda ise, kesb olarak yorumlamıştır.

Allah'ın arazları yaratmaya kudretinin olup olmadığı konusunda Mu'tezile içinde iki fırka ortaya çıkmıştır. Muammer ve taraftarları, Allah'ın arazları yaratmaya kâdir olmadığını ve bu şekilde vasıflanamayacağını belirtirken Muammer dışındakiler, bunun mümkün olduğunu söylemişlerdir.⁵¹⁹

Mu'tezile, akıl yürütme ile ilk ulaşılabilecek sıfat olarak kabul ettiği Allah'ın kâdir olması vasfının ezelf ve ebedî olduğunu kabul ederek Allah'tan acziyet ve güçsüzlüğü nefyetmişlerdir. Allah'ın kudretinin sonlu olması hakkında hemfikir olan Mu'tezile'nin, bunun sınırları noktasında farklı fikirler geliştirdiğini görmekteyiz. Bu meselede fikir ayrılığına düştükleri hususlar kötü fiiller ile Allah'ın kudreti arasındaki ilişki, Allah'ın zulme kâdir olması, kulların güç yetirebildiği fiillerde

⁵¹⁴ Cürcânî, **Mevâkıf**, VIII, s. 73; Eş'arî, I, s. 251; Teftâzânî, IV, ss. 103-104.

⁵¹⁵ Cürcânî, **Mevâkıf**, VIII, s. 73.

⁵¹⁶ Teftâzânî, IV, ss. 103-104.

⁵¹⁷ Şehristânî, **Milel**, I, s. 52.

⁵¹⁸ Eş'arî, I, s. 251.

⁵¹⁹ Eş'arî, I, ss. 250-251.

muktedir olmakla vasıflanıp vasıflanamayacağı, kulun fiilini tayin ve arazları yaratmaya kudretinin olup olmadığı çerçevesinde şekillenmiştir.

2.1.4.1.1.4. İlim

Mu'tezile'ye göre, mükellef; Allah'ın ebedî bir şekilde âlim olduğunu, cehalet yahut yanılma ile bu sıfattan uzaklaşmasının caiz olmadığını, Allah'ın bilenenlerin tamamında ve onların bilinebileceği her yön hakkında âlim olduğunu bilmesi gerekir. Allah'ın ezelî ve ebedî olarak âlim olduğuna delalet eden hususlar, bir önceki sıfatla benzerlik göstermektedir.

Mu'tezile'nin Allah'ın ilmi konusunda, ezelde cisimleri bilip bilmediği noktasında farklı fikirler ileri sürülmüştür. Hişâm el-Fuvâtî, Allah'ın ezelde âlim olmakla birlikte eşyayı da bilmesi halinde; eşyanın ezelde Allah ile bir arada olması durumu ortaya çıkacağı için bunu reddetmiştir.⁵²⁰

Ebü'l-Hüseyin es-Sâlihî, Allah'ın eşyayı ezelde vakitleri ile bileceğini söylemiştir. Bu, Allah'ın vakti geldiğinde eşyanın olacağını ezelde bilmesi anlamındadır. Abbâd b. Süleyman ise, Allah'ın ezelde bilinenleri, eşyayı, cevherleri, arazları, fiilleri ve yaratılmışları bileceğini ileri sürmüştür. Bağdat Mu'tezilesi'nden bir grup, eşyanın var olmadan önce eşya; bilinenlerin de var olmadan önce aynı şekilde bilinen olduğunu söylemiştir. Ebû Ali el-Cübbâî, Allah'ın eşyayı, cevherleri ve arazları ezelde bildiğini iddia etmiştir. Mu'tezile'den bir grup Allah'ın ezelde henüz yaratmadığı cisimleri ve âlemleri bildiğini ayrıca olmamış olanı bildiği gibi olmayacak olanı da bildiğini iddia etmişlerdir. Bu Şahhâm'ın düşüncesidir.⁵²¹

Genel olarak Mu'tezile Allah'ın, eşyayı icat ve ihdas ettiği zaman eşyanın olacağını ve meydana geleceğini bilmesini kabul etmekle birlikte; bu kabulün, eşyanın Allah ile birlikte var olduğu, ezelî olduğu anlamlarına gelmeyeceğini belirtmiştir. Görüldüğü üzere Mu'tezile'nin Allah'ın ezelde eşyayı bilmesi noktasında itirazının nedeni, eşyanın ezelî bir varlık vasfı kazanacağına yönelik endişesidir. Onların bu meseleye karşı geliştirdikleri cevaplarda, bu endişe temelinde kuramlar geliştirdiklerini görmekteyiz.

⁵²⁰ Eş'arî, I, s. 219; İbn Hazm, II, s. 99.

⁵²¹ Eş'arî, I, ss. 219-223.

Mu'tezile, şeyin var olduğuna dair bilgiyle, var olacağına dair bilginin tek bir bilgi olduğunu savunur. Zeyd'in yarın şehre gireceğini bilen kişi, ertesi gün olduğunda bu bilgisi devam ettiği ve bu bilgiyi yok edecek bir gaflet bulunmadığı takdirde Zeyd'in an itibarıyla şehre girdiğini bilir. Bizden birinin, Zeyd'in an itibarıyla şehre girdiğine dair başka bir bilgiye ihtiyaç duymasının nedeni ilk bilgimizden dolayı gaflete düşmemizdir. Hâlbuki Allah, gafletten münezzehtir.⁵²² Dolayısıyla Allah'ın şeyin var olduğuna dair bilgisi ile var olacağına dair bilgisi aynıdır. Ma'lumun yokluktan varlığa yönelik değişmesi, Allah'ın ilminde bir değişiklik olmasını gerektirmez.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ise, bu düşünceye farklı yönlerden deliller getirerek karşı çıkmıştır. Bu delillerinden ilkinde göre, meydana gelecek olmanın hakikati, meydana gelmiş olmanın hakikatinden zaruri olarak farklıdır. Bunu bilmek, diğerini bilmekten farklıdır. Çünkü iki bilinenin farklılığı, ikisine dair bilginin farklılığına dayanır.

Ebü'l-Hüseyin bu konuda getirdiği bir diğer izah da bir şeyin gerçekleştiğine dair bilginin şartı, o şeyin gerçekleşmesi; gerçekleşeceğini bilmenin şartı ise henüz gerçekleşmemesidir der. Buna göre şayet bu iki bilgi bir olsaydı şartları arasında bir farklılığın olmaması gerekirdi. Örnek olarak Zeyd'in yarın şehre gideceğini bilen kişi sabaha kadar bu bilgisini muhafaza ederek karanlık bir evde otursa ve karanlık nedeni ile sabah olduğunu anlamasa Zeyd'in şehre girdiği bilgisine, ancak sabah olduğuna dair ilave bir bilgi ile ulaşır. Dolayısıyla bu iki bilgi, birbirinin aynısı değildir. İleri sürdüğü bu izahlar neticesinde Ebü'l-Hüseyin, Allah'ın zatının; O'nun malumatları vuku bulması şartı ile âlim olmasını gerektirdiğini söylemiştir.⁵²³

Allah'ın ezelî ve ebedî bir şekilde âlim olduğunu kabul eden Mu'tezile, bu kabul ile Allah'tan cehalet ve yanılmayı nefyetmektedir. Lâkin Mu'tezilî âlimler tarafından tartışılan Allah'ın ezelde cisimleri bilip bilmediği hususunda farklı fikirler geliştirilmiştir. Onları bu konuda farklı fikirler geliştirmeye sevk eden temel unsur, Allah'ın haricinde başka ezelî bir varlık ortaya çıkaracağı endişesidir.

⁵²² Cürcânî, **Mevâkıf**, VIII, s. 86.

⁵²³ Cürcânî, **Mevâkıf**, VIII, ss. 87-89.

2.1.4.1.1.5.Sem', Basar

Allah'ın sem' ve basar sıfatları, Mu'tezile içinde farklı tasniflerle ele alınmıştır. Kâdî Abdülcebbâr, müdrîk vasfı ile birlikte bu iki sıfatı zâtî sıfatlar içinde müstakil sıfatlar olarak değerlendiren; Basra Mu'tezilesi hay sıfatı, Bağdat Mu'tezilesi ise ilim sıfatı içine katmıştır.

Nazzâm (ö. 231/845) ve Mu'tezile'nin ekserisi, Allah'ın ezelde semî' ve basîr olduğunu kabul etmiştir. Fakat Abbâd b. Süleyman (ö. 250/864),bunu kabul etmemiştir. Çünkü bu durum işitilen ya da görülenlerin ezelde de mevcut olmasını zorunlu kılar. Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Allah'ın ezelde semî' ve basîr olduğunu kabul etmekle birlikte sâmi' (işiten) ve mubsîr (gören) demekten kaçınmıştır. Bunun nedeni işitilen ve görülenlerin ezelde var olmasının imkânsızlığıdır.⁵²⁴

Semî' ve basîr, bu vasıflara sahip olunması durumunda işitilen şeyleri işitme ve görülebilen şeyleri görmedir. Sâmi' ve mubsîr ise bulunduğu hal içinde işitilen şeyleri işitme ve görülebilen şeyleri görmedir.⁵²⁵

Allah'ın ezelde semî' ve basîr olduğunu kabul edenler, Allah'ın ezelde sâmi' ve mubsîr olduğu noktasında iki gruba ayrılmışlardır. İskâfî (ö. 240/854)ve Bağdat Mu'tezilesi'ne göre, Allah ezelde hem semî' ve basîr hem de sâmi' ve mubsîr'dir.⁵²⁶

Ebû Ali el-Cübbâî, Kâdî Abdülcebbâr ve Basra Mu'tezilesi ise, Allah'ın ezelde sem'i ve basîr olduğunu söylerken sâmi' ve mubsîr için bunu söylememişlerdir.⁵²⁷ Çünkü bunların ezeli olduğunun kabulü aynı zamanda işitilen ve görülen şeylerin de ezeli olma sonucunu ortaya çıkaracaktır.

Allah'ın müdrîk, semî' ve basîr olması Mu'tezile'nin ekserisi tarafından kabul edilmekle birlikte bunların tasniflenmesinde farklı düşünceler ortaya çıkmıştır. Mu'tezile, bu sıfatları izah ederken, diğer zâtî sıfatlarda olduğu üzere Allah'ın kadîm vasfını koruyarak O'nun haricinde başka kadîm varlıklar olduğunu çağrıştıracak bütün yorumları nefyetmeye çalışmıştır.

⁵²⁴ Eş'arî, I, ss. 233-234.

⁵²⁵ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, ss. 167-168.

⁵²⁶ Eş'arî, I, s. 234.

⁵²⁷ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, ss. 167-168.

Mu'tezile, Ehl-i Sünnet'ten farklı bir tasnifle Allah'ın müdrîk olmasını ifade eden idrak sıfatını da zâtî sıfatlar içinde değerlendirmiştir. Allah'ın müdrîk olma vasfı, Basra ve Bağdatlı Mu'tezilî âlimler arasında farklı nazariyelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Basralı âlimler, Allah'ın müdrîk olmasını hay vasfına ilave bir sıfat olarak kabul ederlerken; Bağdat Mu'tezilesi bunu Allah'ın müdrekatı bilmesi olarak kabul etmiştir. Onlar, Allah'ın müdrîk olmasını hay vasfına ilave bir sıfat olarak kabul etmezler.

Kâdî Abdülcebbâr, bir kişinin gözleri kapalı iken diri olmasına rağmen önündekileri göremeyeceğini belirterek, müdrîk olmanın hay vasfına ilave bir sıfat olmasını reddetmiş; diğer taraftan Allah'ın müdrîk olmasının müdrekatı bilme ile ilişkilendirmesini de kabul etmeyerek Bağdat Mu'tezilesi'ne de karşı çıkmıştır. Bizim Allah'ı biliyor olmamıza rağmen O'nu idrak edemiyor oluşumuzdan hareketle ilmin olduğu bazı durumlarda idrakin olmayabileceğini söyler. Ayrıca bir insanın uykusunda böcek ısırılmaları ile ortaya çıkan acıyı duyduğunu söyleyerek ilmin olmadığı bazı durumlarda ise idrakin olabildiğini belirtmiştir.⁵²⁸ Böylece o, Allah'ın müdrîk olmasını ayrı bir sıfat olarak değerlendirmiştir.

2.1.4.1.2. Fiilî Sıfatlar

Fiilî sıfatların Allah'a nispeti, bütün âlimler tarafından kabul edilmiştir. Bunlar yaratmak-yaratmamak, azap edip-etmemek gibi zıtlarıyla da Allah'ın nitelenmesi mümkün olan sıfatlardır. İmam Âzam ve sonraki dönem Hanefî-Mâtürîdî ulema ve selef âlimleri, fiilî sıfatları, zâtî sıfatlar gibi kadîm kabul etmişler ve zât-ı ilâhiyyeye nisbet etmişlerdir. Eş'arîlere göre, bunlar müstakil bir sıfat olmayıp ilim, kudret ve iradenin fonksiyonlarıdır. Dolayısıyla hâdis olup zât-ı ilâhiyyeye nisbeti mümkün değildir.

Mu'tezile'de benzer şekilde fiilî sıfatları, hâdis ve zât ile kâim olmayan şeklinde tanımlamıştır.⁵²⁹ Böylece onlar, bu sıfatların hâdis olduğunu ve Allah'ın bir

⁵²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, ss. 168-169.

⁵²⁹ Bekir Topaloğlu, "Allah", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/allah#1> (15.10.2020).

fiilde bulunduğu an bu fiile münasip bir şekilde sıfatın da var olacağını iddia etmişlerdir.⁵³⁰

Mu'tezile ve Eş'ariyye'ye göre Allah, bütün mahlukâtı, kudret vasfının hâdis taallukuyla yaratmıştır. Onlara göre, Allah'ın kudret sıfatı ilâhî fiillerin kaynağıdır. Çünkü fiilî sıfatlar, hâdistirler; bu sebeple Alah'ın zâtı ile kâim değildir. Mâtürîdîlerin subûti sıfatlar içinde kabul ettiği tekvîn sıfatı, Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcılar tarafından gerçek bir sıfat olarak görülmeyerek kudret sıfatı ile ilişkilendirilmiştir.⁵³¹

Fiilî sıfatların tasnifinde, Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında önemli farklar olduğu görülmektedir. Buna göre Ehl-i Sünnet'in subûti içinde değerlendirdiği irade ve kelâm sıfatları, Mu'tezilî kelâmcılar tarafından hâdis olarak kabul edilmiş ve fiilî sıfatlar içinde değerlendirilmiştir.⁵³²

Hâlık, Râzık, Muhsîn, Cevâd, Sâdık gibi fiilî sıfatların ezeli olup olmaması noktasında Mu'tezile'nin üç gruba ayrıldığını görürüz. İçlerinde Abbâd b. Süleyman (ö. 250/864)'ın da yer aldığı birinci grup, bu hususta çekimser kalmayı tercih etmiştir.

Ebû Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303/916) yer aldığı ikinci grup, hem fiilî sıfatların hem de bu sıfatların zıtlarının ezeli olduğunu kabul etmemişlerdir. Onlar şöyle der: "Eğer Allah'ın ezelde sâdık olmadığını söyler ve zıtları hakkında konuşmazsak; bu durum, Allah'ın ezelde kâzib olduğunu çağrıştıracaktır. Dolayısıyla Allah, ezelde sâdık olmadığı gibi kâzib de değildir.

Bağdat ve Basra Mu'tezilesi'nden oluşan üçüncü grup ise, Allah'ın ezelde hâlık ve râzık olmadığını söylemişlerdir. Fakat şüphe iddiaları nedeni ile ne şartlı ne de mutlak olarak âdil, muhsîn, cevâd, sâdık ve halîm gibi fiilî sıfatların ezeli olmadığını söylemişlerdir.⁵³³ Bu düşüncedeki Mu'tezilî âlimlerin şüphe olarak kabul ettikleri şey bu sıfatların zıtlarıdır.

Mu'tezilî âlimler, zâtî sıfatlara kıyasla fiili sıfatlar üzerinde daha az durmuşlardır. Bununla birlikte fiilî sıfatlar içinde kabul ettikleri irade ve kelâm

⁵³⁰ Talât Koçyiğit, **Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar**, AÜİF Yayınları, Ankara, 1984, s. 134.

⁵³¹ Tefâtânî, IV, s. 169; Tefik Yücedoğru, "Tekvin", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/tekvin> (30.12.2020).

⁵³² Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, ss. 440-457, 529-535; Eş'arî, I, ss. 244-245.

⁵³³ Eş'arî, I, s. 242.

vasıfları üzerinde yoğunlaşmış olmaları, zannımızca Selefi âlimler ile yaptıkları fikrî münazaraların bir neticesi olmalıdır.

2.1.4.1.2.1. İrade

İradeyi, zâtın mürîd olması; keraheti ise isteksiz, gönülsüz olmasını gerektiren şey olarak tanımlayan Mu'tezile, Allah'ın mürîd olmasını fiilî bir sıfat olarak kabul etmekle birlikte konuyu adalet ilkesi içinde değerlendirmiştir.⁵³⁴

Mu'tezile tarafından, aralarında bir ihtilaf olmaksızın fiilî sıfat olarak değerlendirilen bu mesele hakkındaki tek farklı düşünce Bîşr b. Mu'temir'e aittir. O, Allah'ın ezelde de mürîd olduğunu düşülmektedir. Fakat Allah'ın ezeldeki iradesi ma'siyete değil taatlere yöneliktir. O, Allah'ın iradesini zâtî ve fiilî irade şeklinde ikiye ayırarak irade sıfatını hem zâtî hem de fiilî sıfat olarak kabul etmiştir.⁵³⁵

Bu meselede, bütün mezhepler, Allah'ın mürîd olmasını kabul ederken; ihtilafa düştükleri nokta, bu sıfatın zâtla ilişkisi olmuştur. Neccâriye, Allah'ın zâtı ile mürîd olduğunu iddia ederken Küllâbiye ve Eş'arîyye, kadîm ve ezelî bir irade ile mürîd olduğunu savunmuşlardır. Bunların aksine Mu'tezile, Allah'ın herhangi bir mahalde olmayan muhdes bir irade ile mürîd olduğunu iddia etmekle birlikte⁵³⁶ meselenin izahında farklı fikirler geliştirmiştir.

Ebü'l-Hüzeyl, Nazzâm, Câhız, Ebü'l-Hüseyin, Ebü'l-Kasım el-Belhî ve Mahmud Harezmî gibi bir grup Mu'tezile âlimine göre, Allah'ın iradesi, O'nun fiildeki faydayı bilmesidir. Basra Mu'tezilesi'nin çoğunluğuna göre bu sıfat, ilim ve kudretin dışında ayrı bir vasıf olup iki makdurdan hangisinin gerçekleşeceğini tahsis eder. Çünkü kudrette her iki zıttın da gerçekleşmesi mümkündür ve aralarında bir fark yoktur. İşte bu iki mümkün karşısında bir tahsis edicinin olması gerekir ki bu tahsis edici kudret olmadığı gibi bilgi de olamaz. Çünkü bilgi, gerçekleşmeye tabidir. Bu durumda bu tahsis edicinin ilim ve kudret dışında olması gerekir ki bu da iradedir.⁵³⁷ Bu konu ile ilgili Basra Mu'tezilesi içinde üçüncü bir görüş ise, Allah'ın iradesini hay vasfı ile ilişkilendiren Kâdî Abdülcebâr'a (ö. 415/1025) aittir.⁵³⁸

⁵³⁴ Eş'arî, I, s. 244; Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, VI/2, s. 3; **Şerh**, ss. 431-432.

⁵³⁵ Şehristânî, **Milel**, I, s. 57.

⁵³⁶ Kâdî Abdülcebâr, **Şerh**, s. 440.

⁵³⁷ Cürcânî, **Mevâkıf**, VIII, ss. 93-94.

⁵³⁸ Kâdî Abdülcebâr, **Şerh**, s. 432.

Allah'ın mürid olması hususunda Ebü'l-Hüzeyl(ö. 235/849-50 [?]), Allah'ın iradesinin muradından ve maksadından farklı olduğunu belirtmiştir. O'nun yarattıklarına dair iradesi, gerçek anlamda yaratılmamış olup “kun” sözü ile birlikte onları yaratmasıdır. Ayrıca O'nun iradesi bir mekânda olmadan vardır ve irade, Allah ile kâim değildir.⁵³⁹ O, Allah'ın iradesinin bir mahalde yaratılmadığına dair düşüncesinde Basra Mu'tezilesi ile aynı fikirdedir.⁵⁴⁰

Bu husustaki bir diğer nazariye, Nazzâm (ö. 231/845)'a aittir. Nazzâm, Allah'ın mürid vasfını; O'nun, eşyayı yaratması olarak yorumlamıştır. Buna göre tekvini iradesi, tekvindir. Allah'ın, insanların fiillerinin müridi olarak vasıflanması bu fiillere âmir olması anlamındadır. Yine kıyametin kopacağı saatte mürid olması, Allah'ın buna hâkim olması ve bunu haber vermesidir. Nazzâm'ın yanı sıra Bağdat Mu'tezilesi de bu fikirde olmuştur. Ca'fer b. Harb (ö. 236/850-51[?]) ise, Allah'ın; inkârı imana, kötüyü iyiye zıt olmasını irade ettiğini, “O hükmetti” sözünün de “bu şüphesiz böyledir” anlamına geldiğini söyler.⁵⁴¹

Bişr b. Mu'temir'e (ö. 210/825)göre ise, Allah'ın iradesi iki çeşittir. Bunlardan ilki, Allah'ın zâtında vasıflanan iradesi; diğeri ise, Allah'ın fiilleri ile vasıflandığı iradesidir. O, kulların günahlarının Allah'ın zatındaki irade ile alakalı olmadığını belirtmiştir.⁵⁴² Ebû Musa el-Murdâr(ö. 226/841)ise, Allah'ın; kulları ile onların günahları arasına girmeme manasında kulun günahlarını irade ettiğini belirtirken Câhız(ö. 255/869), Allah'ın mürîd olmasını; O'nun fiillerinde sehv ile cehaletin bulunmaması ve mağlup ya da mahkûm olmasının caiz olmaması anlamında kullanmıştır.⁵⁴³

Görüldüğü üzere Mu'tezilî âlimler, Allah'ın mürit olması hususunda farklı fikirler ileri sürmüşlerdir. Onların bu konudaki temel hedefi inkâr, günah ve ma'siyet içeren fiilleri Allah'a izafe etmemek ve bunları Allah'tan nefyettir.

Allah'ın herhangi bir mahalde olmayan muhdes bir irade ile mürîd olduğunu belirten Mu'tezile, Allah'ın zâtı ile mürîd olduğunu savunan Neccâriye'nin

⁵³⁹ Eş'arî, I, s. 244; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, VI/2, s. 4.

⁵⁴⁰ Bağdâdî, **el-Fark**, s. 127.

⁵⁴¹ Eş'arî, I, s. 245; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, VI/2, s. 4.

⁵⁴² Eş'arî, I, s. 244; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, VI/2, s. 4.

⁵⁴³ Şehristânî, Mîlîl, I, s. 65; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, VI/2, s. 5.

düşüncesi kabul edilirse; Allah'ın irade edilen şeylerin tamamını irade etmesinin vacip olması gerekeceğini belirterek buna karşı çıkmıştır.⁵⁴⁴

Neccâriye'nin iddia ettiği şekilde Allah'ın zâtı ile mürîd olması durumunda âlemin mevcudiyetini de ezelde dilemiş olması imkân dâhilindedir. Bu durumun mümkün olması ile irade etmesi vacip olur. Bu durum ise, âlemin ezelde hudûsünü gerektirecektir ki Mu'tezile'nin, itiraz ettiği nokta budur. Mu'tezile'nin Neccâriye'ye itiraz ettiği bir diğer nokta, Allah'ın zâtı ile mürîd olması durumunda iki zıttın arzu edilmesinin mümkün olmasıdır. Çünkü iki zıt şeyi iki mürîdin dilemesi yahut aralarındaki çelişkiyi ortadan kaldırmaya inandığı zaman bir mürîd için mümkün oluyorsa, zâtı ile mürîd olan Allah için de caiz olması gerekecektir ki bu, muhaldir.⁵⁴⁵

Ayrıca zâtı ile mürîd olduğu kabul edilirse Allah'ın, kötü fiilleri de dilediğine yönelik bir kabul gerekecektir. İşte bu nokta, Mu'tezile'nin adalet ilkesine aykırı olup konuyu tevhit ilkesinden ziyade adalet ilkesi kapsamında ele almasının asıl nedenidir. Mu'tezile'ye göre, Allah, kullarının kötü fiillerini irade etmez ve bu kâbih fiillerden hoşlanmadığı gibi bunların faillerine gazap eder. Şayet Allah bu fiilleri irade etmiş olsaydı; O'nun noksan bir sıfata sahip olması gerekecektir ki bu, Allah için caiz değildir.⁵⁴⁶

Allah'ın kadîm bir irade ile mürîd olmasına ise, kadîm vasfının sıfat-ı nefsiyyeden olduğu ve bu düşüncenin kabulü durumunda mürîd vasfının da Allah'a eşdeğerde olması durumu ortaya çıkacağı için kabul etmemişlerdir.

Mu'tezile, Allah'ın mürîd olmasını; bir mahalde bulunmayan, li-nefsihi ve kadîm olmayan yaratılmış bir irade ile izah ederek irade sıfatını, fiilî sıfatlar içinde tanımış ve Allah'ın zâtı haricinde kadîm ve ezeli varlık ortaya çıkaracak algıdan kaçınmaya çalışmıştır. Bu konudaki farklı düşünce Bîşr'e aittir. Ayrıca Allah'ın mürîd olmasını adalet ilkesi ile ilişkilendiren Mu'tezile, kötü ve yasak kabul edilen fiillerin murad edilmesini, Allah'tan nefyederek kulun iradesine vurgu yapmayı amaçlamıştır.

⁵⁴⁴ Kâdî Abdülcebâr, **Şerh**, s. 440.

⁵⁴⁵ Kâdî Abdülcebâr, **Şerh**, ss. 442-443.

⁵⁴⁶ Kâdî Abdülcebâr, **Şerh**, ss. 444, 462.

2.1.4.1.2.2. Kelâm

Mu'tezile'ye göre kelâmullah, görünür âlemdeki ma'kûl kelâmıla aynı cins olup düzenli harfler ve parça parça seslerden meydana gelmektedir. Bu kelâm, Allah tarafından cisimlerde duyulabilecek ve manası anlaşılabilecek şekilde yaratılan bir arazdır. Böylece melek, Allah'ın kelâmını peygamberlere ileterek emirleri ulaştırmakta ve aslahı öğretmektedir. Ayrıca Allah'ın kelâmı, insanların kelâmına benzer şekilde emir, nehiy, haber ve diğer bölümleri kapsamaktadır. Dolayısıyla Allah'ın kelâmı kadîm değildir.⁵⁴⁷

Mu'tezile'nin tamamı, Kur'an'ın mahlûk, muhdes ve mef'ul olduğu, sonradan var olduğu, Allah'ın onu kullarının yararına göre ihdas ettiği, bir benzerini yaratmaya kâdir olduğu, bu kelâm kendi fiili olduğu için Allah'ın bununla haber veren, konuşan, emreden ve nehyeden olarak vasıflandığı konularında fikir birliği içinde olmuşlardır. Böylece Mu'tezile'nin tamamına göre Allah, bu kelâmıla mütekellimdir.⁵⁴⁸

Kâdî Abdülcebbâr'ın naklettiği bu bilgilere karşılık Eş'arî, İskâfî ve Abbâd'ın buna karşı çıktığını; Allah'ın mütekellim olarak kabul edilmesi durumunda mütefâil olarak da kabul edilmesi gerekeceğini söylediklerini belirtmiştir.⁵⁴⁹

Mu'tezile'nin en çok üzerinde durduğu konulardan biri olan Allah'ın kelâmı hususunda cisim olup olmadığı tartışılmış ve altı farklı düşünce ortaya çıkmıştır. Bunlardan birinci fırka, Ebü'l-Hüzeyl'e aittir. O, Kur'an'ın yaratılmış ve araz olduğunu belirtirken; cisim olduğunu söylemekten kaçınmıştır. Ona göre kelâm, aynı anda okuma, ezber ve yazma yoluyla birden çok mekânda bulunabilir.⁵⁵⁰

Ebü'l-Hüzeyl, kelâmullahı bir mahalle ihtiyaç duyan ve ihtiyaç duymayan olmak üzere ikiye ayırmıştır. Buna göre Allah'ın şey için "ol" emri herhangi bir mahalle ihtiyaç duymayan hâdis bir emir iken diğer sözleri ise bazı cisimler üzerinde hâdistirler. O, Allah'ın her kelâmını araz kabul ettiği için Allah'ın "ol" emri ile insanın "ol" sözünün aynı cinsten olduğunu, lâkin insan sözünün bir

⁵⁴⁷ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, VII, s. 3.

⁵⁴⁸ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, VII, s. 3.

⁵⁴⁹ Eş'arî, I, s. 241.

⁵⁵⁰ Eş'arî, I, s. 246.

mahalle ihtiyaç duyduğunu; kelâmullahın ise bir mahalle ihtiyaç duymadığını söylemiştir.⁵⁵¹

İkinci görüş Nazzâm'a aittir. Nazzâm, yaratılmışların kelâmını araz ve hareket olarak kabul eder. Onun varlık felsefesinde tek bir araz vardır; o da harekettir. O, Allah'ın kelâmını cisim kabul etmiştir. Bu cisim, hecelenen, işitilen bir ses olup insanın yaptığı sadece okumadır. Allah'ın kelâmının bir anda birden fazla mekânda bulunmasının mümkün olmadığını söylerken; kelâmın her mekânda bulunduğunu kabul etmiştir.⁵⁵²

Ca'fer b. Harb ve Bağdat Mu'tezilesi, Kur'an'ı araz ve yaratılmış kabul etmiştir. Ca'fer b. Harb ile aynı fikirde olan Muammer, Kur'an'ın işitildiği mekânın fiili olduğunu söylemiştir. Benzer düşüncedeki bir diğer âlim olan İskâfî, Allah'ın kelâmının birden fazla mekânda bulunabileceğini söylemiştir.⁵⁵³ İskâfî, Allah hakkında O, kulları ile konuşur anlamına gelen "yükelimu" denebilirken karşılıklı konuşma anlamı taşıyan "yetekellimu" denilemeyeceğini iddia etmiştir. Bu düşüncesine paralel olarak da Allah için "mükellim" ismini kullanırken "mütekellim" ifadesini kullanmamıştır. Çünkü konuşan anlamına gelen "mütekellim", konuşmanın kendisinden doğduğunu akla getirirken; hitap eden anlamındaki "mükellim" için bu şekilde bir durum söz konusu değildir.⁵⁵⁴

Bunların haricinde Eş'arî, isim vermediği bir grubun Allah'ın kelâmını cisim ve yaratılmış kabul ettiğini nakletmektedir.⁵⁵⁵ Görüldüğü üzere bu konuda farklı fikirler ortaya çıkmış olsa da bunlar genel olarak birbirine yakındır. Buna göre Eş'arî'nin isim vermediği fırka ve Nazzâm (ö. 231/845), Allah'ın kelâmını cisim olarak kabul ederken; Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?]), Ca'fer b. Harb (ö. 236/850-51 [?]), Muammer (ö. 215/830) ve İskâfî (ö. 240/854) Kur'an'ın yaratılmış olduğunu kabul etmekle birlikte onu araz olarak tanımlamışlardır. Ayrıca bunlar, Kur'an'ın aynı anda birden fazla mekânda bulunabileceğini düşünmüşlerdir.

Bunların haricinde Cübbâîler, Allah'ın bir mahalde yarattığı kelâm ile mütekellim olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre kelâmın hakikati, parçalanmış sesler ve düzenlenmiş harflerdir. Bu durumda mütekellim, kelâmın kendisi ile kâim

⁵⁵¹ Bağdâdî, **el-Fark**, s. 127; Şehristânî, **Milel**, I, s. 45.

⁵⁵² Eş'arî, I, s. 245.

⁵⁵³ Eş'arî, I, s. 246.

⁵⁵⁴ Bağdâdî, **el-Fark**, s. 170.

⁵⁵⁵ Eş'arî, I, s. 246.

olduğu kişi olmayıp kelâmı yapandır. Bu noktada Ebû Ali el-Cübbâî(ö. 303/916), Mu'tezile'den farklı olarak Allah'ın her okuyucunun okuyuşu esnasında kendisi için okuma mahallinde bir kelâm yarattığını iddia etmiştir.⁵⁵⁶O, bu düşüncesi ile hem okuyan hem de işiten için aynı mahalde iki kelâmın bulunacağını ispatlamaya çalışmıştır.

Mu'tezile, Allah'ın kelâmının sesler ve harfler olduğunu,lâkin bunun Allah'ın zâtı ile kâim olmadığını; bilakis Allah'ın bunu kendisi dışında Levh-i Mahfuz'da yahut Cebrail'de yahut peygamberlerde yarattığını belirterek kelâmın hâdis olduğunu savunmuş ve nefsî kelâmı reddetmiştir. Kelâm sıfatının kadîm olmasına karşı çıkanların delillerini şöyle özetlemek mümkündür:

- a) Kur'an harflerden oluşan nazımın ismidir.
- b) Kur'an'ın özellikleri hâdis lafızları ifade etmektedir. Örneğin Arapça bir zikir olması, Hz. Peygamber'e indirilip okunup dinlenebilmesi, Mushaflarda yazılı olması gibi özellikler, kadîm bir mana taşımaz.
- c) Ezelde mazi bir siganın verilmesi yalandır.
- d) İşiten ve muhatap yokken emir, nehiy ve haber verme abestir.
- e) Ezelî olanın ebedî de olması gerekir. Bu durumda ahiret hayatında da kullar için teklifin devam etmesi gerekir.
- f) Hz. Musa'nın Tûr Dağı'ndaki konuşması sadece orası için geçerli olmayıp ebedî olması gerekirdi.⁵⁵⁷

Mu'tezile'nin bu konudaki naklî delilleri ise kısaca şöyledir: Allah, ayetlerde Kur'an'ı zikir olarak tanımlamış⁵⁵⁸ ve zikrin de muhdes olduğunu buyurmuştur. Ayrıca Allah Kur'an'da *"Bir şeyin olmasını dilediğinde ona "ol!" der, hemen oluverir."* buyurmuştur.⁵⁵⁹ Bu ayete göre *"ol"* emri gelecekte ortaya çıkacak olan bir iradeden sonradır. Çünkü ayette bu emir *"fa"* edatı ile birlikte kullanılmıştır. Gelecekte ortaya çıkacak olan iradeden sonra meydana gelecek olan şey hâdistir. Çünkü *"şey"*den te'hir muhdes olmayı gerektirir.⁵⁶⁰ Hâdis olan şeyden hemen önce vuku bulmak da hâdis olmayı gerektireceğine göre Allah'ın kelâmı da hâdistir.

⁵⁵⁶ Şehristânî, **Milel**, I, ss. 67-68.

⁵⁵⁷ Teftâzânî, IV, ss. 154-162.

⁵⁵⁸ Enbiyâ, 21/2, 50; Zuhrûf, 43/44; Şuarâ, 26/5.

⁵⁵⁹ Bakara, 2/117; Âl-i İmrân, 3/47, 59; En'âm, 6/73; Nahl, 16/40; Meryem, 19/35; Yâsîn, 36/82; Mü'min, 40/68.

⁵⁶⁰ Cürcânî, **Mevâkıf**, VIII, ss. 110-111.

2.1.5. Adalet

Adalet ilkesi, Allah'ın fiilleri ile Allah hakkında caiz olan ve olmayan konuları içermektedir. Adl sözcüğü, Arapçada “adale-ya'dilü-adlen” fiilinin masdarıdır. Bu masdarla, bazen fiil kastedildiği gibi bazen de failin kastedildiği görülür. Fiil kastedildiğinde, “başkasına yarar sağlamak yahut zarar vermemek üzere failin yaptığı her türlü hasen fiil” anlamına gelir. Lâkin Kâdî Abdülcebbâr, bu tanıma yetersiz bulmuştur. Çünkü bu tanıma göre, âlemin Allah tarafından yaratılması adl kapsamında olacaktır. Bu sebeple o adl kavramını, “başkasının hakkını tam olarak vermek ve başkasına ait olanı da ondan almak”⁵⁶¹ şeklinde tanımlamıştır.

Adl masdarı ile fail kastedildiğinde ise, mübalağa manasında kullanılır. Bu, oruç tutan (sâim) için savm denilmesi gibidir. Mu'tezile, Allah için adl veya hâkim ifadeleriyle; Allah'ın hiçbir şekilde çirkin fiil yapmadığı, bunları tercih etmediği, üzerine vacip olan hususları ihmal etmediği ve yaptıklarının tamamının hasen olduğunu kastetmiştir.⁵⁶²

Mu'tezile, insanın yaptığı kötü eylemlerin yaratıcısının Allah olmasını kabul etmez. Allah, insana davranışlarını seçebilmesi için irade hürriyeti vermiştir ki bu hürriyetin bir neticesi olarak da insan eylemlerinden sorumludur. Aksi halde irade hürriyetine sahip olmayan bir insanın davranışlarından sorumlu olması, ilâhî adalet ve hikmet ile uyumlayacaktır.

2.1.5.1. Hüsün-Kubuh

Hüsün, sevinç gibi insanın tabiatı ile uyuşan, kemal vasfına sahip olan ve övgüyle anılan şey iken; kubuh, dünyada yergiyi ahirette ise cezayı gerektiren şekilde tanımlanmıştır.⁵⁶³

Güzellik ve çirkinlik üç anlamda kullanılmıştır. Bunlardan ilki, yeterlilik ve eksiklik sıfatı olarak kullanılan anlamıdır ki bunu idrak eden akıldır. İkinci anlamı, amaca uygunluk ve aykırılıktır. Burada, hüsün-kubuh yerine maslahat ve mefsedet kavramlarının kullanıldığı da görülür. Bu anlamın idraki de aklîdir ve kelâmî

⁵⁶¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 301.

⁵⁶² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 301.

⁵⁶³ Cürcânî, *Ta'rîfât*, ss. 77, 144.

tartışmanın kapsamı dışındadır. Son olarak hüsün ve kubuh kavramları, medh ve sevabın yahut yergi ve ikabın fiille taallukudur.⁵⁶⁴ Buna göre övgü ve sevabın taalluk ettiği fiile, hüsün; yergi ve ikabın taalluk ettiği fiile de kubuh denir. Asıl tartışma konusu, bu kullanımdır.

Hüsün-kubuh meselesi kapsamında, fiillerin özünde maslahat ya da mefsedet gibi hükümlere sahip olup olmadığı, insan aklının vahiy desteği olmaksızın bunları idrak edip edemeyeceği, Allah'ın kubuhu yaratıp yaratamayacağı ve şeriat gelmeden insanın şer'i emirlerden sorumlu olup olmadığı soruları tartışılmış ve üç farklı fikir ileri sürülmüştür.

Eş'ari, Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî usulcüler ve bazı Hanefî usulcülerine göre, bir fiil; Allah emrettiği için iyi ya da Allah yasakladığı için kötüdür.⁵⁶⁵ Dolayısıyla fiillerin hüsün-kubuh vasıfları, zâtlarına ait bir özellik olmayıp şeriate dayanmaktadır.

Cehmiyye, Mu'tezile, Şia, Kerrâmiyye, İslâm filozofları ile Maturidî, çizgideki bazı âlimler, hüsün-kubuhu, fiillerin zâtî bir vasfı olarak görmüşler ve akıl yürütme ile bilineceğini iddia etmişlerdir. Bu husustaki üçüncü bir görüş ise, bu iki teori arasında orta bir yol takip eden Mâtürîdîler'in çoğunluğu ile bazı Selefîyye'ye mensup âlimlere aittir. Onlar, hüsün ve kubuhun kısmen aklî kısmen de şer'i olduğunu savunmuşlardır.⁵⁶⁶

Hüsün-kubuhun, fiillerin özünde bulunan zâtî nitelikler olduğuna dair düşünceyi ilk defa dillendiren Cehm b. Safvan (ö. 128/745-46) olmuştur. Bu düşünce, Cehm'den sonra Mu'tezile tarafından da devam ettirilmiştir.

Hüsünü, aklî olarak övgü gerektiren; kubuhu ise, yergi gerektiren⁵⁶⁷ şeklinde tanımlayan Mu'tezile, fiilleri hüsün-kubuh özellikleri açısından önce ikiye ayırmıştır. Bunlardan ilki, uyku durumunda olan insan örneğinde olduğu gibi hüsün ve kubuh niteliği taşımayan fiillerdir. Bu fiiller, vücut vasıflarının dışında ilave bir sığata sahip değillerdir.

İkinci grupta ise, vücut vasıflarına ilave bir sıfatla hüsün ve kubuh kabul edilen fiiller yer almaktadır. Bu fiiller de kendi içinde iki gruba ayrılmaktadır.

⁵⁶⁴ Cürcânî, *Mevâkıf*, VIII, ss. 202-203.

⁵⁶⁵ Seyfeddîn el-Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm*, tah. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 214.

⁵⁶⁶ İlyas Çelebi, "Hüsün-Kubuh" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/husun-ve-kubuh> (14. 11. 2020).

⁵⁶⁷ Cürcânî, *Mevâkıf*, VIII, s. 203.

Bunlardan ilki, sadece zemm taşıyan fiillerdir. İkincisi ise, hüsün vasfı taşıyan fiillerdir ki bunlar; mübah, vacip ve menduptan oluşmaktadır.⁵⁶⁸ Mu'tezile'ye göre, fiiller bu vasıflara ya zâtlarından ya sıfatlarından ya da farklı itibarlar nedeni ile sahip olmaktadır.

Hüsün-kubuhun, fiillerin zâtlarından kaynaklandığına dair düşünce, Mu'tezile'nin erken dönemine aittir. Nazzâm, Ebû Ca'fer el-İskâfî gibi erken dönem Mu'tezilî âlimleri bu düşüncenin temsilcileridir. İskâfî'ye göre, hüsün taattir ve iyiliği zatından kaynaklanmaktadır. Kabih de, aynı şekilde zatından dolayı kötüdür. Taatler de ma'siyetler de, zâtlarındandır.⁵⁶⁹

Sonra gelenler ise, bu vasıfların fiilde bulunan bir sıfattan kaynaklandığını iddia etmişlerdir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye göre, bir şeyin kubuh olması için fiilde, kendisini çirkin yapacak bir vasfın bulunması gerekir. Hâlbuki hüsün için böyle bir durum yoktur. Bir şeyin hüsün vasfı kazanabilmesi için kendisinde çirkinleştirici bir vasfın olmaması yeterlidir.

O, kubuh kavramını; “kubuh olan şeyin kendisini ve çirkinliğini bilmeye güç yetirenin yapmayacağı şey” olarak tanımlar. O, bu tanımında güç yetiren ifadesi ile aciz ve baskı altında bulunan kişinin fiilini dışarda tutmuştur. Bilme ifadesi ile İslâm'ın zuhuruna yakın bir zamandaki kişinin işlediği haramları hariç tutmuştur. Bilmeye güç yetirmek ifadesi ile de dağ başında yaşayan birinin inkârını, kubuh tanımının içine sokmayı amaçlamıştır. Çünkü Mu'tezile'ye göre, akıl sahibi insanlar Allah'ı aklî deliller ile bilebilirler. Yapmayacağı ifadesinden kastedilen şey ise, bu fiili yapma eyleminin akıl sahiplerinin eylemleri ile uzlaşmayacağı durumdur.⁵⁷⁰

Böylece Ebü'l-Hüseyin, kubuhun akıl ile bilinebileceğini ve kulun akıl yürütme ile ulaşabileceği bilgilerden ilahi davet kendisine ulaşmasa dahi sorumlu olduğuna işaret etmektedir. Ebü'l-Kâsım el-Belhî'ye göre ise kubuh, kendisinde bulunan bir sıfat ile zâtı gereği kötüdür.⁵⁷¹

Bu hususta Mu'tezile içinde üçüncü bir yaklaşım, Ebû Ali el-Cübbâî'ye aittir. O, zât ve sıfata işaret eden bu yaklaşımlardan farklı olarak fiillerin hüsün ya da kubuh olmasının itibarî yönler ve itibara göre değişen izâfî vasıflar nedeni ile

⁵⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, VI/I, 7-8.

⁵⁶⁹ Eş'arî, II, s. 43.

⁵⁷⁰ Cürcânî, **Mevâkıf**, VIII, ss. 204-205.

⁵⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 310; Eş'arî, II, s. 43.

olduğunu söylerken; yaklaşımını yetim bir çocuğun te'dip amacıyla ve haksız olarak tokatlanması ile örneklendirerek izah etmiştir.⁵⁷² Ebû Ali el-Cübbâî tarafından geliştirilen bu yaklaşım Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr tarafından da devam ettirilmiştir.⁵⁷³

Mu'tezile tarafından hüsün-kubuh meselesi, varlık felsefesi açısından ele alınmasının yanı sıra bilgi felsefesi boyutuyla da tartışılmıştır. Buna göre, hüsün-kubuhun varlığın zâtında olduğunu kabul eden Mu'tezile, bunların akılla bilinebileceğini savunmuştur. Mu'tezile'ye göre fiiller, hüsün ve kubuh özelliklerinin bilinmesi açısından üç gruba ayrılır:

- a) Namaz, zekât ve kefaretlar örneğinde olduğu gibi ibadetlere yönelik fiillerin hüsün- kubuh vasıfları sadece vahiy yoluyla bilinmektedir.
- b) Bazı fiillerde ise, bu vasıflar açık bir şekilde ıztırâri olarak bilinmektedir. Fayda sağlayan doğruluk yahut zararı engellemeyen ve fayda getirmeyen yalan gibi.
- c) Zarara sebep olan doğruluk ve fayda getiren yalan örneklerinde olduğu gibi bazı fiillerde ise, hüsün-kubuhu idrak yalnızca akıl yürütme ile mümkün olmaktadır.⁵⁷⁴

Görüldüğü üzere Mu'tezile, hüsün-kubuhun idrak edilmesini vahiy, ıztırâri bilgi ve akıl yürütme olmak üzere üç şekilde mümkün görmüştür. Buna göre şer'i hükümler vahiy olmadan bilinemez, burada vahiy; hüküm koyucu, müsbittir. Hâlbuki aklın zorunlu olarak bildiği ya da akıl yürütme ile ulaştığı meselelerde vahiy, müsbit değil muzhirdir.

Tevhidi bilmek, adalet, boğulmak üzere olan bir insanı kurtarmak ya da nimet verene şükür etmek gibi fiillerin hasen olması; küfür, zarara yol açan yalan, zulüm ya da haksız yere adam öldürmek gibi fiillerin ise kabîh olması vahye ve akıl yürütmeye ihtiyaç duymadan ıztırâri olarak bilinmektedir. Bazı fiillerin hüsün ve kubuh vasıfları ise, fiilin sahip olduğu yön ve itibara göre değişmektedir. Buna göre Allah için yapılan secdenin güzel; şeytana yapılan secdenin kötü olması ya da zalim bir kişiden mazlumu kurtarmak için söylenen yalanın güzel; adalete engel olmak amacıyla söylenen yalanın ise kötü olması bu tür fiillere örnektir.⁵⁷⁵ Bu tür fiillerin hüsün ve kubuh niteliklerini idrak sadece akıl yürütmekle mümkün olmaktadır.

⁵⁷² Cürçânî, **Mevâkıf**, VIII, s. 204.

⁵⁷³ bkz: Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, VI/I, s. 77; **Şerh**, s. 309.

⁵⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, VI/I, ss. 64-66.

⁵⁷⁵ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, ss. 30-31, 310.

Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre, taabbudî fiiller dışında kalan diğer fiillerde hüsün-kubuh önce akılda meydana gelmiş sonra şeriat tarafından açığa çıkarılmış hakiki bir durumdur. Bu durumda fiillerin hüsün ve kubuh olması, şeriatın gelmesinden öncedir. Şeriatın buradaki işlevi, açığa çıkarmak ve açıklamaktır.

Mu'tezile, hüsün-kubuhun akılla idrak edilebileceğini kabul etmekle birlikte peygamberliğinde lüzumunu savunmuştur. Buna göre Kâdî Abdülcebbâr, maslahat ve mefsedetin akılla bilenebileceğini, ancak hangi fiilin maslahat hangi fiilin ise mefsedet olduğuna peygamberler vasıtasıyla ulaşılabilirliğini söyleyerek peygamberlerin gerekliliğine işaret etmiştir.⁵⁷⁶ Görüldüğü üzere Mu'tezile, varlıklara ait bu vasıfların akılla bilenebileceğini kabul etmekle birlikte meseleye salt rasyonalist bir şekilde yaklaşmayarak vahyin etkisini ve peygamberlerin gerekliliğini kabul etmiştir.

Mu'tezile'nin hüsün kubuhun akılla idrak edilebileceğine dair teorilerini dayandırdıkları delilleri şöyle özetlemek mümkündür:

- a) İyiliğin hüsün, düşmanlığın ise kubuh olması bütün insanların şüphe duymadığı bir husus olup herhangi bir dine ya da inanca göre değişmez.
- b) Doğru ile yalan arasında yahut boğulan bir kişinin kurtarılması ile ölüme terk edilmesi arasında tercih edilmesi gerekse; her insan, doğruyu ya da boğulanı kurtarmayı tercih eder ki bu durum, bu tercihlerin kaynağının akıl olduğunu göstermektedir.
- c) Hüsün ve kubuhun kaynağının şeriat olduğu kabul edilse bu defa Allah'ın yalan söylemeyeceği ya da iyilikleri yasaklayıp kötülükleri emretmesinin imkânsız olduğuna dair bilgiler için tekrar şeriata ihtiyaç duyulacak ve bu şekildeki bilgiler, bir teselsüle sebep olacak ve şeriat hiçbir zaman sabit olamayacaktır.
- d) Ayrıca Allah'ın yalan söylemeyeceği ve bir yalancı eliyle mucize yaratmayacağına dair bilgiler, aklî ön kabule dayanır. Bu bilgilerin akla dayandığı kabul edilmez ise bu durumda nübüvvet de sabit olmazdı.
- e) Bir kişinin Allah'ı vasıfları ile tanıyıp iman etmesi, akabinde ise O'na şirk koşması durumunda bu kişinin yerilme ve cezalandırılması gerektiği herkesçe bilinir.

⁵⁷⁶ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, ss. 564-565.

f) Ayrıca nazarın vacip olma durumu, akılla bilinir olmasaydı bu durumda daha önce belirtildiği üzere peygamberlerin susturulabilmesi gerekirdi.⁵⁷⁷

Mu'tezile, adalet ilkesinin bir gereği olarak Allah'ın, insana irade hürriyeti verdiğini ve bunun akabinde onu, davranışlarından sorumlu tuttuğunu kabul etmiştir. Ayrıca Allah, insana irade hürriyetinin yanı sıra iyi ile kötüyü birbirinden ayırt edebilmesi ve iyiye yönelebilmesi için akıl gücünü de vermiştir. Böylelikle insan akıl gücü ile varlıkların ve fiillerin hüsün ve kubuh vasıflarını ıztırârî olarak ya da istidlâl yoluyla bilmektedir. Lâkin Mu'tezile, meseleye filozofları aksine sadece rasyonalist bir şekilde yaklaşmayarak şer'i hususların vahiyle bilinebileceğini kabul etmiş ve bu konuda aklın gücünü sınırlamıştır.

2.1.5.2. Allah'tan Kötülüklerin Nefyedilmesi

Mu'tezile'nin ekserisi, Allah'ın zulüm ve zorbalığa kâdir olduğunu, zulmetmeye gücünün yettiğini savunmuştur. Allah'ın muktedir olduğu zulmü yapması hakkında ise Ebû Huzeyl, Ebû Musa el-Murdâr, Bişr b. Mu'temir, Muhammed b. Şebîb ve İskâfî gibi Mu'tezilî âlimler, O'nun kudretini kabul etmekle birlikte zulüm yapmayacağını savunmuşlardır.⁵⁷⁸

Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825), Allah'ın çocuklara azap etmesi hakkında Allah'ın buna muktedir olduğunu söylemiş; çocuklara azap etmesi halinde ise çocuğun buluğa ulaşmış ve Allah'ı inkâr ederek azabı hak etmiş olacağını söyleyerek⁵⁷⁹ aslında Allah'ın zulme kudretinin olduğunu ama yapmayacağını izah etmeye çalışmıştır.

Mu'tezile'nin geneline göre, Allah'a kabih fiiller atfetmek ve Onun bu fiilleri yapabileceğini iddia etmek; Allah'ın cahil ve zalim olması anlamına gelecektir. Çünkü bir kişinin kabih bir fiili yapabilmesi ya kabih fiil hakkında cahil ya da biliyor olmasına rağmen muhtaç olmasından kaynaklanmaktadır. Hâlbuki Allah bunlardan münezzehtir. Ayrıca Allah'ın bazı kabih fiilleri yapabilmesi demek bütün kabihleri yapabileceği anlamına gelmektedir. Bu durumda Allah'ın yalan söyleyebilen, yalancı peygamber gönderebilen, insanları dalaletle düşüren ve sebepsiz olarak ceza veren

⁵⁷⁷ Teftâzânî, IV, ss. 290-291.

⁵⁷⁸ Eş'arî, I, s. 252; II, ss. 209-210;

⁵⁷⁹ Eş'arî, I, s. 252; II, s. 210.

olması gerekir ki bunlar Allah'ın zâtı hakkında fesat ve küfrü gerektiren sözlerdir.⁵⁸⁰ İlk olarak Ebü'l-Hüzeyl(ö. 235/849-50 [?]) tarafından dile getirilen ve Mu'tezile'nin geneli tarafından kabul edilen bu düşünce, daha sonra Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebû Hâşim (ö. 321/933) ve Kâdî Abdülcebbâr(ö. 415/1025) tarafından da devam ettirilmiştir.⁵⁸¹

Fakat Abbâd b. Süleyman (ö. 250/864), Allah'ın kabih fiilleri yaratmaya kâdir olduğunu kabul etmekle birlikte yapmaya kâdir olmadığını söyleyerek Ebü'l-Hüzeyl'in düşüncesinden ayrılmıştır. Abbâd ile birlikte Hişâm el-Fuvâtî de Allah'ın zulüm yapmasını muhal görmüştür.⁵⁸²

Nazzâm(ö. 231/845),Ebû Ali el-Esvârî (ö. 240/854) ve Câhız(ö. 255/869) ise, Allah'ın kabîh fiillere kâdir olmasını reddederek O'nun kötü bir fiili yaratacak ve yapacak bir kudretle nitelenemeyeceğini savunmuşlardır. Onlara göre Allah'ın kabihi yapma kudreti sadece kulun kesbi ile mümkün olmaktadır. Aksi halde Allah, tek başına bu şekilde bir kudretle vasıflanamaz.⁵⁸³

Bunlara göre Allah'ın kabih fiilleri yaratması zulümdür, zulüm ise, noksanlık ve bilgisizlikten kaynaklanır. Allah, bunların her ikisinden de münezzehtir. Fakat Nazzâm'ın geliştirdiği bu teori, Ebü'l-Hüzeyl ve taraftarları ile Cübbâîler tarafından Allah'ın kudreti üzerinde bir sınırlamaya sebep olduğu için eleştirilmiştir.⁵⁸⁴

Kâdî, çelişki olarak görüp karşı çıktığı Nazzâm'ın teorisine yönelttiği ilzamları dört delil üzerinden izah etmiştir:

- a) Allah'ın insanda ıztırârî bilgiyi yaratmaya kâdir olduğu kesindir. Bu durumda Allah'ın cehli de yaratma kudretini olması gerekir. Çünkü bir şeyi yaratmaya kudreti olanın o şeyin zıddını da yaratmaya muktedir olması gerekir. Hâlbuki cehalet, kabih bir fiildir.
- b) Nazzâm'ın öncülük ettiği bu teori, insanlar arasında kudret yönünden en zayıf olan kişinin bile Allah'a göre daha muktedir olması sonucunu ortaya çıkaracaktır ki bu, caiz değildir.

⁵⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, ss. 317-318.

⁵⁸¹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, VI/I, s. 128.

⁵⁸² Eş'arî, I, s. 252.

⁵⁸³ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 313; **el-Muğnî**, VI/I, s. 127; Eş'arî, II, ss. 208-209.

⁵⁸⁴ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, VI/I, ss. 127-128.

c) Bu konudaki üçüncü ilzam, Allah'ın kabih fiillere muktedir olması durumunda bunu yapmasının vacip olacağı iddialarına yöneliktir. Mu'tezile'nin geri kalanı, Allah'ın şerre kâdir olmasının mutlaka onu yapması gerektiği anlamına gelmeyeceğini belirtmişlerdir. İnsanların da muktedir oldukları şeyleri bazen yapmadıkları görülmektedir. Ayrıca Allah'ın kıyameti koparmaya muktedir olmakla birlikte şu anda kıyameti koparmadığı için bu konuda kudretinin olmadığı iddia edilemez. Buna göre Allah'ın kabih fiilleri yapmıyor olması O'nun buna kudretinin olmadığı anlamına gelmemektedir.

d) Kâdî Abdülcebbâr'a göre, Allah'ın Kur'an'da kendisinden zulmü nefyetmekle övünmesi; Allah'ın kabih fiillere muktedir olmakla birlikte bunu yapmadığı anlamını taşımaktadır. Çünkü kudretinin yetmediği bir şeyi yapmamakla övünmek abestir ki Allah abes işlerden münezzehtir.⁵⁸⁵

Mu'tezilî âlimler, Allah'ın kabih kabul edilen fiiller karşısındaki kudreti hakkında üç farklı nazariye geliştirmişlerdir. İlk olarak Ebü'l-Huzeyl tarafından dile getirilen ve daha sonra Mu'tezile'nin geneli tarafından kabul edilen teoriye göre, Allah, kabih fiilleri yaratmaya ve yapmaya gücü yetmekle birlikte bunları yapmamaktadır. Abbâd ve Hişam el-Fuvâtî, Allah'ın kabih fiilleri yaratma hakkındaki kudretini kabul etmekle birlikte yapmaya dair kudretini kabul etmeyerek bunu muhal görmüşlerdir. Nazzâm, Ebû Ali el-Esvârî ve Câhız ise O'nun kabih fiiller hakkında ne yaratmaya ne de yapmaya yönelik bir kudretinin olduğunu belirtmişler; bu düşünceleri ile de yaratıcının kudreti üzerinde sınırlamaya gitmekle itham edilmişlerdir.

2.1.5.3. Teklîf

Sözlükte muhatabı külfete mecbur etmek,⁵⁸⁶ sorumluluk yüklemek, yükümlü tutmak, sıkıntı, zorluk⁵⁸⁷ anlamlarına gelen teklif; Kâdî Abdülcebbâr tarafından, kişiyi, cebr noktasına ulaşmayan bir meşakkatle birlikte; faydayı elde etmek ve zararı def etmek için yapması ya da yapmaması gereken şeyler hakkında bilgilendirmek

⁵⁸⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, ss. 313-316.

⁵⁸⁶ Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 65.

⁵⁸⁷ İbn Manzûr, IX, s. 307.

şeklinde tanımlanmıştır. Burada bilgilendirme, ya zaruri bilginin yaratılması ya da delillerin ortaya konulması ile olur. Bunların her ikisi de Allah için caiz ve mümkündür. Teklifin mahiyeti budur ve Allah dışında hiçbir varlık, gerçek anlamda mükellif değildir.⁵⁸⁸

Mu'tezile, teklifin amacını, insanları sevaba ulaştırmak olarak kabul etmiştir. Onlara göre, insanın sevaba nail olması, meşakkatlerin ardından gerçekleşirse hasen olur. Aksi halde meşakkat taşımadan sevaba nail olursa bu hasen olmaz. Bu konudaki delilleri şöyledir:

- a) “*Kim Allah’a ve Rasulüne itaat ederse Allah onu, cennetlere koyacaktır*”⁵⁸⁹ ayeti ve buna benzer diğer ayetler.
- b) Meşakkatin amacının, sevaba nail olmak olduğu hakkında icmanın olması.
- c) Meşakkat içeren teklif, zarar vericidir ve zarar verme, hak etmeksizin ve menfaat sağlamaksızın olursa zulümdür. Bu durumu güzelleştiren yön ise, meşakkatin amacının sevaba vesile olmasıdır.⁵⁹⁰

Kâdî Abdülcebbâr, teklifin amacını, mükâfata ulaştırmak olarak açıklamıştır. Burada mükellefe düşen görev, teklifi yerine getirmektir. Kâdî, teklifi yerine getirmeyene de ceza verilmesi gerektiğini söylemiştir. Onun, teklifin amacına yönelik getirdiği bu yorum, adalet anlayışının doğal bir sonucudur.

Mu'tezile, teklifi aklî ve sem’î olmak üzere iki bölüme ayırmış ve bu ikisini, birbirinin tamamlayıcısı olarak tanımlamıştır. Aklî teklifte, teklifi bilen şey akıl iken; sem’î teklifte, teklifi bilmeye götüren şey vahiydir. Hem aklî teklifin hem de sem’î teklifin anlaşılabilmesi sadece istidlal ile mümkün olacağı⁵⁹¹ için teklifin bilinmesinde akıl önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.1.5.3.1. Teklifin Şartları

Sözlükte zorluk, sıkıntı, zahmet anlamlarına gelen meşakkat⁵⁹², Mu'tezile için teklifin önemli şartlarından biri kabul edilmiştir. Ebû Hâşim (ö. 321/933), teklifi

⁵⁸⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 509-510.

⁵⁸⁹ Nisa, 4/13.

⁵⁹⁰ Teftâzânî IV, s. 303.

⁵⁹¹ İbn Metteveyh, *Kitâbu'l-Mecmû' fi'l-Muhît-bi't-Teklîf*, thk. Jan Peters, Dâru'l-Meşrîk, Beyrut, 1986 (el-Mecmû'), II, ss. 176-177.

⁵⁹² İbn Manzûr, XII, ss. 50-51.

mükellef için meşakkat içeren bir fiili istemek şeklinde tarif etmiştir.⁵⁹³ Mükellefin karşılığında sevap kazandığı ya da ikaba müstehak olduğu fiillerin, mükellef açısından meşakkat içermesi gerekir. Kişinin arzu ettiği, şehvet duyduğu şeyden vazgeçmesi ya da nefret duyduğu bir şeyi yapması meşakkat içermektedir.⁵⁹⁴

Böylece Mu'tezile, mükellefin yaptığı fiillerin karşılığında sevap ya da ikabı hak etmesinin, ancak bu zorluklara katlanmasının karşılığında gerçekleşeceği kanaatinde olmuştur. Ayrıca daha önce belirttiğimiz üzere, onlar;teklifin amacı olan sevaba nail olmayı,fiilin meşakkat taşıması şartı ile hasen olarak kabul etmişlerdir.

Teklifin şartlarından birisi de mükellefin, teklifi yerine getirmesinde engelleyici durumların olmamasıdır. Bu hususta mükellefi engelleyen bir durum söz konusu ise, teklif hasen olmaz. Mu'tezile tarafından teklif-i mâ lâ yutâk konusunun hasen kabul edilmemesi de bu kapsama girmektedir.⁵⁹⁵ Mu'tezile açısından teklifin, kulun kudreti dâhilinde olması, ilahi adaletin bir gereği olmaktadır.

Teklif-i mâ lâ yutak hakkındaki tartışma konusu ya cisimleri yaratma örneğinde olduğu gibi özünde mümkün olan,lâkin kulun kudretinin asıl olarak müteallık olmadığı ya da göğe tırmanmak gibi adeten müteallık olmadığı fiiller hakkındadır.⁵⁹⁶ Bu meseledeki bir diğer tartışma konusu, teklifin imkânı hakkındadır.

Mu'tezile, güç yetirilemeyen şeyle sorumlu tutulmayı aklen çirkin bulduğu için reddetmiştir. Bu, felçli bir kişiyi yürüyerek uzak bir memlekete gitmekle sorumlu tutmaya benzer ki bunun, çirkin olduğu, aklın bedihî ilkeleri ile idrak edilebilecek bir şeydir.⁵⁹⁷ İnsanın, mes'ul olması için ihtiyarî fiilleri üzerinde müstakil bir kudret ve iradesinin bulunması gerekir. Bu şartları taşımayan bir mükellefi cezalandırmak ise, Allah'ın adl vasfına uymaz ve zulüm sayılır.

Teklif ile ilgili koşullar hakkında ele alınan bir diğer husus, Ebû Hâşim tarafından geliştirilen ilcâ' teorisidir. Ebû Hâşim, bu teorisinde mülce' kavramı üzerinde durarak teorisini izah etmeye çalışmıştır. Buna göre mülce', mecbur kaldığı iki zararlı durumdan, zararı daha az olanı zararı daha fazla olana tercih edendir. Ebû

⁵⁹³ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XI, s. 297; Koloğlu, s. 265.

⁵⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XI, ss. 387-389; İbn Metteveyh, **el-Mecmû'**, III, ss. 189-190.

⁵⁹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XI, s. 391.

⁵⁹⁶ Teftâzânî IV, s. 296; Cürcânî, **Mevâkıf**, VIII, s. 223.

⁵⁹⁷ Cürcânî, **Mevâkıf**, VIII, s. 222.

Hâşim, teorisini yaşadığı şiddetli açlıktan dolayı ölü eti yemek zorunda kalan kişi ile örneklendirir.⁵⁹⁸

Ebû Haşim, mülce'nin yaptığı tercihinden dolayı sorumluluğu olmadığına dair kanaatini, “*Ama biri zorda kalırsa haksızlığa sapmadıkça, sınırı aşmadıkça kendisine günah yoktur.*”⁵⁹⁹ ayetiyle delillendirmiştir. Böylelikle Ebû Hâşim, teklifin hasen olabilme şartları içerisinde mükelleften ilcâ'nın kaldırılmasını şart koşmuştur.

Son tahlilde Mu'tezile, teklifin amacını sevaba nail olmak olarak belirlerken; buna ulaşmanın meşakkât içermesi gerektiğini belirtmişlerdir. Ayrıca aklî ve sem'î şeklinde ikiye ayırdıkları teklifin idrakini ise sadece istidlâl yani akıl ile olacağını belirterek akılcı bakış açılarını devam ettirmişlerdir.

Teklifte meşakkâtî kabul etmekle birlikte kulun gücünü aşan teklife ise karşı çıkmışlardır. Bu, onların irade ve sorumluluğu esas alan adalet anlayışlarının doğal bir sonucudur.

2.1.5.3.1.1. Devam Eden Teklif

Bu konuda tartışılan husus, Allah'ın şu an mü'min olmakla birlikte gelecekte kâfir olacağını ya da kâfir iken ileride mü'min olacağını bildiği kişilere yönelik teklifinin durumudur.

Mu'tezile'nin teklifin amacını, “mükellefi başka bir şekilde nail olamayacağı dereceye yükseltmek” şeklinde kabul etmesi; onların, muhatapları tarafından “bu durumda sevaba ulaşamayacağı halinden belli olan kişiye, teklifin yöneltilmesinin hasen olmaması gerekir,” şeklinde eleştirilmelerine neden olmuştur. Mu'tezile, kendilerine yöneltilen bu eleştiriyi, “teklifin amacının sadece sevaba ulaşmak olmadığı, aynı zamanda mükellefi başka bir şekilde nail olamayacağı bir dereceye de yükseltmek olduğu” şeklinde cevaplamıştır. Böylece sevaba ulaşacağı belli olan ile belli olmayan arasında bir fark olmadığı ortaya çıkmış olur.⁶⁰⁰

Bir kişinin mükellef olması güzeldir. Bunun güzel olması, Allah'ın mükellefi; teklife ilişkin hususta muktedir yapması, güdülenmesini güçlendirmesi ve bu konudaki engelleri kaldırması ile olmaktadır. Bunlar hem mü'min hem de kâfir için

⁵⁹⁸ Cürcânî, *Mevâkıf*, XI, s. 394.

⁵⁹⁹ Bakara, 2/173.

⁶⁰⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, s. 511; *el-Muğnî*, XI, ss. 165-166.

sabittir. Aralarındaki fark mü'minin, özgür iradesi ile iyi olanı yaparken kâfirin, iradesini kötü yönde kullanmasıdır.⁶⁰¹

Allah, kâfire teklifte bulunmuş olmakla ona karşı nimet verici olmaktan çıkmamıştır. Kâdî Abdülcebbâr, bunu başkasına para veren kişi üzerinden örneklendirir. Parayı alan kişi, parayı kaybetse bu durumda bağışta bulunanın, kaybedene nimet vermediğini, bağışta bulunmadığını iddia edemeyiz. Teklifte de durum aynıdır. Bu durumda kâfire, teklifle zarar veren Allah değildir; iradesini kötü yolda kullanan kâfirin kendisidir.⁶⁰²

Kısacası kâfiri, mükellef kılmak ile mü'mini mükellef kılmak arasında bir fark yoktur. Buradaki ihtilaf konusu, inkâr edeceği bilinen mü'minin, Allah'ın mükellef tutması hasen olup olmadığı meselesidir. Mu'tezile'ye göre, bu şekildeki bir teklif hasendir.⁶⁰³

Ebû Hâşim, hem Bağdâdiyyât adlı eserinde ve hem de diğer eserlerinde yaşaması halinde inkâra düşeceğini bildiği mü'mini öldürmesinin Allah'ın üzerine vacip olmadığını belirtmiştir. Ebû Alide aynı şekilde teklifin devam ettirilmesini caiz görmektedir.⁶⁰⁴

Gerek Ebû Ali'yi gerekse Ebû Hâşim'i bu şekilde düşünmeye sevk eden temel unsur, teklifin devam etmesi halinde Allah'ın bu kişiye imanını devam ettirerek sevabını arttırma imkânı sunmuş olmasıdır. Mü'min ise bu imkânı kullanmayarak küfre düşmeyi kendisi tercih etmektedir.⁶⁰⁵

Ebû Hâşim, şeytanın küfre çağırması durumunda inkâr edeceği bilinen kişiye -şayet şeytanın bu daveti olmasa bu kişinin iman edeceği bilinmektedir- yönelik teklifi hasen görür. Şeytanın davetinin söz konusu olduğu yerde iman etmek zordur. Bu durumda, kötü fiilleri yapmaya yönelik arzu artar. Teklifte ortaya çıkan bu zorluklar, sevabında ziyadeleşmesine neden olur.⁶⁰⁶ Böylece bu mü'min, yaşama imkânına sahip olması halinde inkâr etmesinden kendisi sorumlu olmaktadır.

Bu meselede tartışılan bir diğer husus ise, yaşaması halinde iman edeceği bilinen kâfire yönelik teklif olmuştur. Ebû Ali, bu şekildeki teklifin devam

⁶⁰¹ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 512; **el-Muğnî**, XI, ss. 309-310.

⁶⁰² Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 514.

⁶⁰³ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 517; **el-Muğnî**, XI, s. 183.

⁶⁰⁴ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XI, ss. 229-230.

⁶⁰⁵ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XI, s. 230.

⁶⁰⁶ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XI, s. 228.

ettirilmesini vacip olarak kabul ederken; Ebû Hâşim, teklifin devam ettirilmesi halinde inkâr edeceği bilinen mü'mine yönelik kanaatine paralel olarak; bu teklifin de Allah üzerine vacip olmadığını belirtmektedir. Ebû Ali el-Cübbâî'yi bu şekilde farklı düşünmeye sevk eden unsur ise; onun, bu teklifi, kâfirin cezadan kurtulmasına yönelik bir lütuf olarak görmesi olmuştur.⁶⁰⁷

Mu'tezile, teklifin devam ettirilmesi noktasında kâfire teklif ile inkâra düşeceği bilinen mü'min ile iman edeceği bilinen kâfire yönelik teklif üzerinde durmuştur. Onlar, teklife icabet etmenin özgür irade ile gerçekleşeceği düşüncesinden hareketle mü'min ile kâfire yöneltilen teklif arasında bir fark olmadığını; tarafların yönelimlerini kendilerinin seçtiğini belirtmişlerdir. Bu bakış açısını, inkâr edeceği bilinen mü'min ile iman edeceği bilinen kâfire yönelik teklif tartışmasında da devam ettirerek bu durumu hasen kabul etmişler ve iman ile inkâra yönelik tutumun, insanın özgür iradesi ile belirlendiğini vurgulamışlardır. Onların bu meselede ihtilaf ettikleri husus, bu şekildeki teklifin Allah üzerine vacip olup olmadığı üzerinde odaklanmıştır.

2.1.5.3.1.2. .Mükellef

Mükellef, vazifelendiği şey hakkında âlim olan, istenileni ifâ eden ve yapılacak ya da terkedilecek hususlarda sorumluluğu olduğunu bilendir.⁶⁰⁸ Kâdî Abdülcebbâr, mükellef olacak kişide şu özelliklerin bulunması gerektiğini belirtmiştir:

- a) Mükellef, teklif edilen fiili yerine getirebilmek için mükellef olmadan öncesinde gerekli olan kudrete sahip olmalıdır. Mu'tezile daha önce izah ettiğimiz üzere insanın güç yetiremediği şeyle teklif olunmasını kabul etmemiştir. Dolayısıyla mükellef için teklîf-i mâ lâ yutak söz konusu olamaz.
- b) Mükellefin, sorumluluğunu yerine getirebilmesi için bunu ifâ etmesini sağlayacak aletlerin olması gerekir. Bunların mükellefte fiilden önce bulunması, teklifi ifânın güzelleşmesi için lüzumludur. Burada aletlerden kastedilen ise sadece vücut organları olmayıp fiilin yerine getirilmesi için gereken bütün vasıflardır.

⁶⁰⁷ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XI, s. 230; Şerh, s. 510.

⁶⁰⁸ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XI, s. 400.

- c) Mükellef, sorumluluğunu yerine getirme hususunda kudrete ve gerekli aletlere ihtiyaç duyduğu gibi ayrıca sorumluluğunun vasıfları hakkında bilgi sahibi olmaya da ihtiyaç duymaktadır. O, teklif edildiği şeyi, diğerlerinden ayıran vasıfları bilmeli ya da bu imkâna sahip olmalıdır.
- d) Mükellefe teklif edilen hususların idraki yalnızca akıl ile mümkün olduğu için teklif öncesinde mükellefin akıl sahibi olması gereklidir.
- e) Teklifin hasen olması için mükellefin fitrî olarak arzu duyma ve nefret etme hislerine sahip olması gerekir. Mu'tezile için bu durum, teklifin meşakkatî açısından önemlidir. Çünkü zaten arzu duymadığı bir şeyin yapılmaması isteniyor ve mükellef bunu fitrî olarak yerine getiriyorsa; teklifin yerine getirilmesi hususunda, herhangi bir meşakkat olmadığı için bunun bir anlamı da yoktur. Teklifin hasen olması, meşakkat barındırmasına bağlıdır. Mükelleften, fitrî olarak arzu duyduğu şeyleri yapmamasının; nefret ettiği şeyleri ise yapmasının istenmesi teklifin gereği olmalıdır.
- f) Teklifin yerine getirilmesi hususunda mükellefe, bir zorlamanın olmaması gerekir. Çünkü zorlama ile yapılan fiilin övgüsü olmaz. Bu açıdan mükellefin teklifin gereğini yapma ya da yapmama noktasında özgür olması gerekir.
- g) Mükellef için teklif edilen şeyde bir takım amaçların bulunması gerekir. Şayet teklifte, meşakkatle birlikte bir amaç söz konusu değilse ve sevk edici unsurlar yoksa teklif söz konusu olmaz. Mükellef, teklifi yerine getirdiğinde övgü kazanacağını; teklifi yerine getirmedeğinde ise bu övgünün zail olacağını bilmelidir ki teklifi yerine getirmeye sevk edici olsun.⁶⁰⁹

2.1.5.4. İnsan Fiillerinin Yaratılması

İnsanın fiillerinin yaratılması meselesi, İslâm mezhepleri içinde farklı fikirlerin ortaya çıktığı bir konu olmuştur. Cebriye, bütün fiillerin Allah tarafından yaratıldığını, insanların ise fiiller üzerinde hem kazanma hem de yaratma açısından hiçbir rolünün olmadığını iddia etmiştir. Onlara göre, insan bu hususta sadece mahal konumundadır.⁶¹⁰ Bu konudaki ikinci görüş, Dırâr b. Amr (ö. 124/742 [?]) tarafından dile getirilen kesb teorisidir. O, mübaşir fiil ile mütevellid fiili aynı şekilde

⁶⁰⁹ Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, XI, ss. 367-400.

⁶¹⁰ Neseî, II, s. 594; Kâdî Abdülcebâr, **Şerh**, s. 323.

değerlendirmiş ve insandaki fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu belirtmiştir. Burada fiiller üzerinde insanın rolü, fiili kesb etmektir.

Bu konuda teori geliştiren üçüncü bir grup, Dırâr b. Amr'dan ayrılarak mübaşir fiil ile mütevellid fiili birbirinden ayırmış ve mübâşir fiilin Allah tarafından yaratılıp insan tarafından da kesb edildiğini dile getirmişlerdir. Bunlara göre, mütevellid fiilleri yaratan tek fâil, Allah'tır.⁶¹¹

Mu'tezile, tevhit ve adalet ilkesinin bir gereği olarak kötü fiilleri, Allah'tan nefyetmiş; bireyin sorumluluğuna ve özgür iradesine işaret eden bir bakış açısıyla konuya yaklaşmıştır. Buna göre insan, kendi fiillerinin yaratıcısıdır. Mu'tezile'nin mütekaddimîn dönemi, efâlu'l-ibâd hususunda insan için "hâlık" lafzını kullanmaktan çekinerek; fiillerin insana nispetini ifade etmek amacıyla mûcîd ve mûhdîs lafızlarını kullanmayı tercih etmişlerdir. Onlar arasında, bu konuda en radikal fikir, mûcîd ve muhdîs lafızları ile hâlık lafzı arasında bir fark olmadığını belirterek; insan için hâlık lafzını kullanmaktan çekinmeyen Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) olmuştur. Neseî, Ebû Ali el-Cübbâî'ye gelinceye kadar Müslümanların çoğunluğunun hâlık lafzını, Allah dışında hiçbir varlık için kullanmadıklarını; burada yaratma yerine icâd ve ihdâs ifadelerini kullanıp insanı, mûcîd ve muhdîs olarak tanımladıklarını belirtmektedir. Ebû Ali el-Cübbâî tarafından dile getirilen bu düşünce, daha sonra Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 436/1044) tarafından da devam ettirilmiştir. Ebû Abdullah el-Basrî, bu meselede Allah'ın hakiki anlamda hâlık olmayıp mecâzî olarak bu şekilde vasıflandırılabilceğini; gerçekte hakiki olarak hâlık olanın kul olduğunu iddia etmiştir.⁶¹²

Onlar, insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğuna dair bu nazariyelerini hem aklî hem de naklî yöntemlerle izah etmeye çalışmışlardır. Kâdî Abdülcebbâr'ın düşüncelerini ispatlamak amacıyla ileri sürdüğü aklî delilleri şöyle özetlemek mümkündür:

- Şayet insan fiillerinin yaratıcısı Allah ise, bu durumda insanların bir alet yardımı ile yapabildikleri şeyleri, aletsiz olarak da yapabilmeleri gerekir. Merdivene ihtiyaç duymadan yukarı çıkabilmek ya da kalem ve ele gerek olmadan yazabilmek gibi. Oysa bu, mümkün değildir.⁶¹³

⁶¹¹ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 323.

⁶¹² Neseî, II, ss. 594-595.

⁶¹³ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, VIII. s. 187

- İnsanlara ait fiillerin, zulüm ve haksızlık içeriyor olması da bu fiillerin yaratıcısının Allah olmadığına bir diğer ispatıdır. Fiillerin yaratıcısı Allah olsaydı insanların yaptığı zulüm ve haksızlıkların sorumluluğunun Allah'a ait olması gerekirdi. Bunun aksi zulüm ve zorbalık olurdu ki Allah, zâlim ve zorba değildir.⁶¹⁴
- İnsanların bütün tasarruflarının kendi gayelerine uygun bir şekilde gerçekleşiyor olması, bu tasarrufların, insan tarafından yaratıldığının bir delilidir. Çünkü insan, amaçlarına uygun olması halinde bir tasarrufta bulunabilirken; şartlar uygun olmasına rağmen istemezse o fiil gerçekleşmiyor. İşte bu durum, insanın tasarrufları üzerindeki kudretini göstermektedir.⁶¹⁵
- Kur'an-ı Kerim'de birçok ayet emir, nehiy, va'd, vâ'id, zem ve medh bildirmektedir. Bu durumda insan kendi fiillerinin yaratıcısı değilse Allah'ın kendine emretmesi, nehyetmesi, va'd ve vâ'idde bulunması gibi bir durum ortaya çıkacaktır ki bu, Allah hakkında muhaldir. Ayrıca bir kişiyi kendisinden kaynaklanmayan bir fiilden dolayı zem ya da medh etmek de hasen bir durum değildir.⁶¹⁶

Kâdî Abdülcebbâr, *“Yaptıklarına karşılık olarak onlar için ne mutluluklar saklandığını hiç kimse bilemez.”*⁶¹⁷ve *“İyiliğin karşılığı da ancak işte böyle iyiliktir.”*⁶¹⁸ayetlerinin insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğuna işaret ettiğini belirterek; görüşünü naklî deliller yoluyla da izah etmeye çalışmıştır.⁶¹⁹

Mu'tezile, kendi fiillerinin yaratıcısı olarak kabul ettiği insana, davranışlarının sorumluluğunu da yüklemiştir. Mu'tezile'ye göre insan, hayat ve güç sahibi olduğu için kendi fiillerini yapacak bir kudrete sahiptir.⁶²⁰ İşte bu kabul, istitâat kavramını gündeme getirmiştir.

Sözlükte güç, kuvvet, kudret ve takat anlamlarına gelen istitâat; mütekellimler tarafından, fiilin tam olarak gerçekleştirilmesi için gerekli olan kudret şeklinde

⁶¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 344; **el-Muğnî**, VIII, s. 196

⁶¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 336; **el-Muğnî**, VIII, s. 218

⁶¹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, ss. 326-336, 359.

⁶¹⁷ Secde, 32/17.

⁶¹⁸ Rahman, 55/60.

⁶¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 360; Mu'tezile, bu hususta Kehf, 18/29; Sa'd, 38/27; Zâriyat, 51/56 ve Teğabûn, 64/2 ayetlerini de delil olarak kullanmıştır. bkz: **Şerh**, s. 362.

⁶²⁰ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, VIII, s. 3.

tanımlanmıştır.⁶²¹Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?]), Muammer b. Abbâd (ö. 215/830)ve el-Murdâr (ö. 226/841) istitâatı, araz kabul ederek sağlık ve sağlamlık haricinde bir şey olduğunu savunurken; Gaylân(ö. 120/738 civarı), Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825)ve Sümâme b. Eşres (ö. 213/828)sağlamlık, organların sağlığı ve afetlerden uzak olunması şeklinde tanımlamışlardır.⁶²²

Mu'tezile içinde insanın istitâat gücüne sahip olması, hay olması ile birlikte değerlendirilmiş ve bu meselede iki farklı düşünce ortaya çıkmıştır. Nazzâm ve Ebû Ali el-Esvârî'ye göre, bizzat insanın kendisi hay ve müstefîdir. Nazzâm'a göre insan, kendisinin acziyet ve insanın haricinde bir şey olarak tanımladığı afet ortaya çıkıncaya kadar bizzat nefsiyle, hayat vafına ve istitâat gücüne sahiptir ve bu güç,insanda fiilden önce mevcuttur.

Mu'tezile içinde bu konuda ortaya çıkan ikinci görüşe göre ise, insanın hay ve müstefî olması bizzat kendisinden kaynaklanmayıp onun dışındadır.⁶²³Böylece insanın istitâat gücüne sahip olmasını, Mu'tezile içinden bir grup, insanın zâtı ile ilişkilendirirken ikinci bir grup, zâtı dışına dayandırmıştır.

Mu'tezile'ye göre, kudretin, insanda fiilden önce bulunması gerekir. Çünkü kudretin makdûra bitişik olduğunu iddia etmek, teklif-i mâ lâ yutağı gerektirecektir ki bu, kabihtir ve adalete uymaz. Makdûrlar ise, irade gibi doğrudan (mübaşir) olanlar ve ses gibi dolaylı (mütevellid) olanlar olmak üzere ikiye ayrılır. Doğrudan (mübaşir) fiilde, kudretin fiilden önce bulunması gerekir. İkinci vakitte ise bunu yapması mümkündür.

Mütevellid filler ise, ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan ilki, okun atılmasıyla birlikte isabet etmesi fiilinde olduğu gibi, sebebinden sonra gelir. İkincisi ise, te'lif ile birlikte yan yana olmada olduğu gibi, sebebi ile beraber olandır. Sebebi ile beraber olanın durumu, doğrudan fiillerin durumu gibidir. Sebebinden sonra meydana gelen fiillerde ise, sebebin bir vakit öne geçmesi gerekliyse de diğer vakitlerde kudretin, sebebin önüne geçmesine engel değildir.⁶²⁴

Mu'tezile, istitâatın; insanda fiilden önce bulunması zorunluluğunun yanı sıra fiil ile birlikte zıddına güç yetirmeyi de kapsamı gerektiği üzerinde,fikir birliği

⁶²¹ Cürçânî, **Ta'rîfât**, s. 19.

⁶²² Eş'arî, I, s. 274.

⁶²³ Eş'arî, I, s. 274.

⁶²⁴ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, ss. 390-391.

içinde olmuştur. Çünkü bunun aksi, aynen istitâatın fiilden önce olmaması durumunda olduğu gibi Allah'ın kulunu güç yetiremeyeceği şeyle mükellef tutması olacaktır ki Mu'tezile, bunu kabul etmemektedir. Ancak Eş'arî, isim vermemekle birlikte Mu'tezile'nin son döneminden bazılarının kudretin fiille birlikte ve bir şey oluşurken hem o şey hem de zıddı için geçerli olduğu kanaatinde olduklarını nakletmektedir.⁶²⁵

Mu'tezile, insanın ikinci bir vakitte yok olan istitâatle, doğrudan bir fiil meydana getirme imkânını tartışmış ve bu meselede farklı nazariyeler geliştirmiştir:

- Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?])'e göre insanın, fiilden önce istitaate ihtiyacı vardır. İnsanın, fiil ortaya çıktıktan sonra istitâata ihtiyacı yoktur. İkinci vakitte aczin ortaya çıkmasını caiz gören Ebü'l-Hüzeyl, dilsiz bir kişide az miktarda konuşma vasfının olabileceği örneğinden hareketle, fiilin ikinci bir vakitte yok olmuş bir kudretle meydana gelebileceğini kabul etmektedir.
- Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre insanın var olma halindeki fiili yapmak için istitaate ihtiyacı yoktur. Çünkü bu onunla yapmış olduğu şeyi yapmak olurdu. Fakatölü ve aciz bir organda fiilin bulunması olanaksız olduğu için insan burada istitaate ihtiyaç duyar. Ca'fer b. Harb (ö. 236/850-51 [?]) ve İskâfî'nin (ö. 240/854) de yer aldığı bu grup, ma'dûm bir kuvvetle mübaşir fiilin vuku bulmasını muhal bulurken; mütevellid fiilin meydana gelmesini mümkün görmüşlerdir. Taşın atıldıktan sonra gitmesi ma'dûm bir kudretle meydana gelmiştir.
- Ebü'l-Kâsım el-Belhî'ye (ö. 319/931) göre ise, kudret bâki olmadığı için mübaşir bir fiil, ma'dûm bir kuvvetle meydana gelebilirken; aciz ve ölü bir organda meydana gelmez.
- Ebü'l-Hüseyin es-Sâlihî (ö. 436/1044) ise, kuvvete, fiilin meydana gelmesi esnasında ihtiyaç duyulduğunu; dolayısıyla ma'dûm bir kuvvetle, hiçbir fiilin meydana gelmeyeceğini söylemiştir.⁶²⁶

Mu'tezile'nin bu konuda üzerinde durduğu bir diğer husus, bir makdûrun iki kâdirin kudreti altında olamayacağı düşüncesidir. Mu'tezile, iki kâdirin bir makdûra tesir edebilmesini kesin bir şekilde reddetmiştir. Onlar, kudreti sadece müessir olarak

⁶²⁵ Eş'arî, I, s. 275.

⁶²⁶ Eş'arî, I, s. 276-277.

kabul ettikleri için aksinin imkânsız olduğunu söylemişlerdir. Fakat Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, bu genel eğilimden farklı bir şekilde iki kâdirin bir makdûr üzerinde tesir edebilmesini mutlak olarak mümkün görmüştür.⁶²⁷ Mu'tezile, geliştirdiği bu teori ile bir makdûr üzerinde iki kâdirin varlığının kabul edildiği kesb teorisine kat'î bir şekilde karşı çıkmaktadır.

İnsanın fiillerine dair tartışmalar, Mu'tezile'nin tevhit ve adalet ilkeleri ile doğrudan bağlantılıdır. Onlar, bu meseleyi tartışarak tenzih teorilerini güçlendirmeyi ve insanın kendi fiilleri üzerindeki iradesini ispatlamayı amaçlamışlardır.⁶²⁸ Böylece Mu'tezile, kulun kendi fiilleri üzerindeki iradesini ispatlayarak; kötü fiilleri, Allah'tan nefyetmeyi ve teşekkül ettiği coğrafyada bulunan Senevî dinlere karşı tevhit ilkesini güçlendirmeyi amaçlamıştır. İnsanı kendi fiillerinin yaratıcısı olarak kabul ettikleri teorileriyle, Müslümanların geneli tarafından eleştirilmelerinden dolayı iddialarını, geliştirdikleri aklî ve naklî delillerle ispatlamaya çalışmışlardır.

2.1.5.4.1. Mübâşîr Fiiller

Mu'tezile içinde fiilleri ilk tasnif eden kişi, Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) olmuştur. O, kulun fiillerini hareket, sükûn, itimat, nazar ve ilim olarak sınıflandırmıştır. Daha sonra gelen Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?]) ise, insana ait fiilleri kalbin ve organların fiilleri olmak üzere iki grupta tasniflemiştir. Ebû Ali (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim (ö. 321/933), bu tasnife ilave olarak organların fiillerini hareket, itimat, te'lîf, elem, ses; kalbin fiillerini ise fikir, irade, itikat, pişmanlık ve bunların zıtları olarak sınıflandırmışlardır.⁶²⁹

Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) ise, farklı bir tasnifle fiilleri üç kısma ayırmıştır:

- Bir illetten dolayı tevellüt yolu ile meydana gelenler: Ses, acı, te'lîf gibi.
- Hem doğrudan hem de bir illet nedeni ile meydana gelenler: İtimat, oluşlar ve ilim gibi.

⁶²⁷ Cürcânî, **Mevâkıf**, VI, ss. 89-90.

⁶²⁸ Galip Türcan, "Kelâmda İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme", **SDÜİFD**, Sayı: 15, 2015/2, ss. 140-141.

⁶²⁹ Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, IX, s. 13.

- Sadece doğrudan yaptığımız mübaşir fiiller: İrade, kerahet, zan, nazar ve akait gibi.⁶³⁰

Farklı fiil tasniflerinin yapıldığını gördüğümüz Mu'tezile içinde fiiller, meydana geliş şekillerine göre mübaşir fiiller ve mütevellid fiiller şeklinde ikiye ayrılmıştır. Buna göre, mübaşir fiil; insanın kendi kudret mahalli içinde herhangi bir nedene dayanmaksızın gerçekleşen fiildir.⁶³¹

İşkâfî (ö. 240/854), bir amaç doğrultusunda meydana geldiği düşünülen ve her bir cüzü yenilenme, kararlılık, amaç ve iradeye ihtiyaç duyan bütün fiilleri mübaşir fiil olarak tanımlamıştır.⁶³² Bu durumda mübaşir fiil, insanın özgür iradesi ile Allah'ın kendisinde yarattığı kudret çerçevesinde, bir amaç doğrultusunda gerçekleştirilip azimle devam ettirildiği için Mu'tezile'nin adalet ilkesine uygun bir şekilde insanın sorumluluğu kapsamına girmektedir.

Mübaşir fiili, tevlide neden olduğu için müvellid, sebep ve fâil olarak adlandıran Mu'tezile, mübaşir fiilin akabinde gerçekleşen fiilleri ise, mütevellid fiil olarak kabul etmiştir.

2.1.5.4.2.Mütevellid Fiiller

Tevlîd, elin hareketi ile anahtarın hareket etmesi örneğinde olduğu gibi bir fiil vasıtasıyla fiilin fâilinden, başka bir hareketin elde edilmesidir. Tevellüd, sözlükte anne ve babası olmadan kendiliğinden doğan hayvanlar⁶³³ anlamına gelirken; mütetekellimler tarafından her iki kavramın da aynı anlamda kullanıldığını görmekteyiz.

İnsanın elinin hareketi ile anahtarı çevirmesi sonrasında kapının açılması ya da atılan okun akabinde bir kişinin yaralanması veya ölmesi tevellüde örnektir. Burada oku atmak, iradi fiil (mübaşir fiil) iken bunun sonucunda ortaya çıkan yaralanma veya ölüm ise mütevellid fiildir.⁶³⁴ Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre, insan hem mübaşir fiilden hem de mütevellid fiilden sorumludur.⁶³⁵

⁶³⁰ İbn Metteveyh, **el-Mecmû'**, I, s. 411.

⁶³¹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, IX, s. 13; İbn Metteveyh, **el-Mecmû'**, I, s. 411.

⁶³² Eş'arî, II, ss. 84-85.

⁶³³ Cürcânî, **Ta'rîfât**, s. 61.

⁶³⁴ Eş'arî, II, s. 91.

⁶³⁵ Eş'arî, II, s. 87.

Mütevellidin mahiyeti ile ilgili olarak İskâfî, mütevellid fiili; bir irade ve amaç olmadan hata sonucu meydana gelen fiil olarak kabul etmiş ve mübaşir fiil ile mütevellid fiili ayıran en önemli unsurun; mübaşir fiilde bulunan amaç ve irade olduğunu belirtmiştir. İskâfî tarafından yapılan bu tanımın haricinde Mu'tezile içinde üç farklı fikir daha ortaya çıkmıştır. Eş'arî, bu fikirleri nakletmekle birlikte temsilcileri hakkında bir bilgi vermemiştir. Bu konuda İskâfî'nin görüşü haricinde dile getirilen diğer üç nazariyeden ilki şöyledir: Mütevellid, sebebi insanın kendisi olan, lâkin başkasında bulunan fiildir. Diğer gruba göre ise, sebebini insanın kendisi gerektirmekle birlikte terk etmesinin imkân dışı olduğu fiildir. İnsan bu fiili, kendisinde de başkasında da yapabilir. Son olarak mütevellid, insanın murâdını takip eden üçüncü bir fiildir. Darbenin akabinde gelen acı ya da cismin atıldıktan sonra gitmesi gibi.⁶³⁶

Mu'tezile'nin, tevlîd düşüncesine ulaşmasının nedeni; fiillerde ardışıklık olduğunda ve bir kasıt olmasa da diğerinin ardından gelen fiilin kullardan çıktığını gördüğünde ardışık fiili, kulların tesirine isnat etmenin mümkün olmadığını fark etmesidir. Hâlbuki kulun kudretinin tesir ettiği fiilde, bir kastın olması gerekir.⁶³⁷ Bu durum, Mu'tezile'yi tevlîd nazariyesine sevk etmiştir.

Tevlîd nazariyesi, her ne kadar Bîşr b. Mu'temir'e isnad edilsede⁶³⁸ gerek Eş'arî gerekse Şehristânî'de geçen bilgiler, bize bu konudaki ilk fikirlerin Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?])'e dayandığını göstermektedir.⁶³⁹ Teori ile ilgili olarak Bîşr'in adının ön plana çıkması ise muhtemelen meselenin detaylı bir şekilde ilk kez Bîşr tarafından incelenmesi olmalıdır.

Mu'tezile içinde, tevlîd teorisinin bir neticesi olarak mütevellidin fâili tartışılmış ve bu hususda beş farklı düşünce ortaya çıkmıştır.⁶⁴⁰ Tevlîd nazariyesi hakkında ilk fikir yürütenlere göre, mütevellidin fâili insandır. Bu düşünce Bîşr b. Mu'temir, Ebü'l-Hüzeyl, Ca'fer b. Mübeşşir, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-

⁶³⁶ Eş'arî, II, ss. 84-85.

⁶³⁷ Cürcânî, **Mevâkıf**, VIII, s. 177.

⁶³⁸ Şehristânî, **Milel**, I, s. 56.

⁶³⁹ Şehristânî, eserinde bir taraftan Bîşr'in tabiatçı filozoflardan etkilenecek tevlîd nazariyesini geliştirdiğini belirtirken diğer taraftan Ebü'l-Hüzeyl'in tevlîd hakkındaki fikirlerine yer vermektedir. Buna göre Ebü'l-Hüzeyl, insanın fiillerini kalbin fiilleri ve organların fiilleri şeklinde ikili bir tasnife tabi tutmuş ancak bu tasnifine ilave olarak kulun fiili sonucunda meydana gelen bir fiilden yani tevellütten de bahsetmiştir. Şehristânî, **Milel**, I, s. 46. Ayrıca bkz: Eş'arî, II, s.79; Hayyât, ss. 76-78.

⁶⁴⁰ Osman Demir” Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi”, **MÜİFD**, Sayı: 36, 2009/1, s. 66. (63-82)

Cübbâî, Kâdî Abdülcebbâr ve Mu'tezile'nin çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir.⁶⁴¹

Bişr b. Mu'temir, tevellüd eden şeylerin tamamının, insandan kaynaklanan fiiller olduğunu söylemiştir. Ona göre, düşme anında ayağın kırılması, olaya sebep olan kişinin fiili iken; kırılan ayağın iyileşmesi de insanın fiilidir. Bir kişi, başkasının gözünü açtığı anda gözü açan kişide meydana gelen idrak; gözü açan kişinin fiilidir. Böylece insanın tevellüd yoluyla başkasında bilgi meydana getirebildiği ortaya çıkmaktadır. Benzer şekilde bir kişiyi başka bir insan kör etse, bu ikinci kişinin kör olan kişi üzerindeki bir fiilidir ki insan, kendisinden kaynaklanan bir sebeple başkasında fiil yapabilir.⁶⁴²

Bişr, insan tarafından bir nedenle ortaya çıkan fiilleri, insana isnat ederken; fiilin, insan kaynaklı bir nedenle ortaya çıkmaması durumunda ise onu Allah'a isnat etmiştir.⁶⁴³

Ebü'l-Hüzeyl'e göre, darbe sonucu meydana gelen elem ya da atılan taşın gitmesi örneklerinde olduğu gibi insan fiillerinden tevellüd eden ve insan tarafından keyfiyeti bilinen her şey, insanın fiilidir. Darbe sonucu meydana gelen elem ya da atılan taşın gitmesi örneklerinde olduğu gibi. O, Bişr'e benzer bir şekilde insanın kendisinden kaynaklanan bir sebeple başkasında fiil meydana getirebileceğinin iddia ederken Bişr'den farklı olarak insanın kendi fiilinden kaynaklanan, ancak başkasında ortaya çıkan idrak ve bilgiyi Allah'ın fiili olarak kabul etmiştir. Ebü'l-Hüzeyl'in bu kanaate ulaşmasındaki temel faktör, insanın bunların keyfiyetini bilememesidir.⁶⁴⁴

Ebü'l-Hüzeyl, Bişr'den ayrıldığı bu kanaati ile tevlîd teorisinin yapısında bulunan zorunluluk ilkesine katılmamış ve insanın özgürlüğünü esas almıştır.⁶⁴⁵ Ayrıca hem Ebü'l-Hüzeyl hem de Bişr b. Mu'temir, insanın kuvvet, hayat ve cisim meydana getirmesinin caiz olmadığı kanaatindedirler.⁶⁴⁶

Nazzâm (ö. 231/845) ise, bu konuda farklı bir kanaate sahip olmuş ve tevellüd eden fiillerin sebeplerinin kaynağının Allah olduğunu iddia etmiştir. Onun

⁶⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, IX, s. 12.

⁶⁴² Eş'arî, II, s. 79.

⁶⁴³ Hayyât, s. 95.

⁶⁴⁴ Eş'arî, II, s. 79; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, IX, s. 12; Neseffî, II, s. 680; Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, **Usûlî'd-Dîn-Ehl-Sünnet Akâidi**, 6. baskı, tah. Halife Doğan, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 174-175.

⁶⁴⁵ Osman Demir, **Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015, (Nedensellik), s. 87.

⁶⁴⁶ Eş'arî, II, s. 80.

bu kanaatindeki temel dayanak, insanı sadece ruh olarak telakki etmesi ve insan için hareket haricinde bir fiil kabul etmemesidir. Ayrıca Nazzâm'ın bu telakkisine göre insan, hareketi; ancak kendi üzerinde meydana getirebilmektedir. Bu durumda insanın kendisi dışında meydana gelen fiiller, Allah'ın fiilleri olmaktadır.⁶⁴⁷ Sâlih b. Kubbe de insanın sadece kendi üzerinde fiilde bulunabileceğini belirterek mütevellidi Allah'a isnad etmiştir.⁶⁴⁸

Bu iki gruptan farklı olarak Muammer b. Abbâd, tevlîdin fâilini cisim olarak kabul etmiştir. Buna göre, cisimlere hulûl eden hareket, sükûn, renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk tabiatlarının sonucu olarak hulûl ettikleri cisimlerin fiilidirler.⁶⁴⁹

Mesele üzerinde dördüncü görüş, tevlîdin bir fâili olmadığını iddia eden Sümâme b. Eşres ve Câhız'a aittir. O ikisine göre, insanın irade dışında bir fiili yoktur. Dolayısıyla insanın iradesi dışında olanlar, bir yaratıcısı olmadan meydana gelmektedir.⁶⁵⁰

Bu mesele üzerinde son düşünce, Dırâr b. Amr ve Hafs el-Ferd'e aittir. Onlar, insan fiillerini iradeyi esas alarak ikiye ayırmışlar ve tevlîdin kaynağını hem insana hem de Allah'a dayandırmışlardır. Buna göre insanın irade ettikten sonra vazgeçebildiği mütevellit fiiller, insanın kendi eylemleridir. Fakat irade ettikten sonra vazgeçemedikleri şeylerin fâili, insan değildir. Dırâr'a göre, insanın kendi mekânı haricindeki fiilinden tevellüt eden hareket, sükûn gibi fiilleri, insanın kazancı olmakla birlikte bunları yaratan Allah'tır.⁶⁵¹

Mu'tezile'nin, insanın dolaylı fiilleri üzerindeki sorumluluğunu izah etmek amacıyla geliştirdiği tevlîd nazariyesinin kaynağı üzerinde farklı fikirler ortaya çıkmıştır. Şehristânî, Bişr'in tevellüd nazariyesini tabiatçılardan aldığını belirtmekle birlikte; tabiatçıların mütevellid fiil ile mübaşir fiil arasında ayrım yapmadıklarını bazen de kudretin varlığını kabul etmediklerini nakletmektedir.⁶⁵² Bu bilgi bize Bişr'in nazariyesi ile tabiatçı filozofların nazariyelerinin birebir örtüşmediğini sadece belli noktalarda benzerlikler taşıdığını göstermektedir.

⁶⁴⁷ Eş'arî, II, ss. 80-81; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, IX, ss. 10-11; Neseî, II, s. 680.

⁶⁴⁸ Eş'arî, II, s. 82; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, IX, s. 12.

⁶⁴⁹ Eş'arî, II, ss. 81-82; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, IX, s. 11; Pezdevî, s. 173.

⁶⁵⁰ Eş'arî, II, s. 83; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 388; **el-Muğnî**, IX, s. 11; Neseî, II, s. 681.

⁶⁵¹ Eş'arî, II, s. 83; Pezdevî, s. 173.

⁶⁵² Şehristânî, **Milel**, I, s. 60.

Wolfson, Mu'tezile'nin fiillerin sınıflandırılması konusunda Aristo'nun etkisine işaret eder. Bu konudaki en büyük etki Ebü'l-Hüzeyl üzerinde olmuştur.⁶⁵³

Osman Demir, teoriyi Aristocu ya da tabiatçı düşünceden ziyade modern dönemdeki "vesileci" (occasionnaliste) anlayışına⁶⁵⁴ daha yakın bulmaktadır.⁶⁵⁵

Mu'tezile, tevlîd nazariyesi ile insanın fiillerinde bulunan sebep sonuç ilişkisini açıklamaya çalışmıştır. Ayrıca teori, Mu'tezile'nin adalet ilkesi ve insan iradesi ile sorumluluğunu ön planda tutan yaklaşımı ile de yakından alakalıdır. Bir insanın oku atması ve okun hedefteki insanı öldürmesi bir illet ve malûl ilişkisidir. Burada okun atılması illet iken akabinde gerçekleşen ölüm, malûl olmaktadır ve malûlun gerçekleşmesi durumunda sorumluluk, illete nispet edilmektedir. Böylece fiillerin sorumluluğu insana ait olmaktadır.

2.1.5.5. Lütuf

Sözlükte nazik olmak, merhametli ve iyi davranmak⁶⁵⁶ anlamlarına gelen lütuf, terim olarak; Allah'ın kullarına verdiği ve onların isyan ve inkârdan uzak durarak iman etmelerini kolaylaştıran ilâhî fiildir.⁶⁵⁷

Mu'tezile, lütuf teorisi ile insanın fiilleri üzerindeki ilahî yardımın kapsamını ve etkisini tartışmıştır. Farklı düşünceler geliştirdikleri bu teorinin temeli, Allah-insan ve irade-sorumluluk ilişkisini esas alan tasavvurlara dayanmaktadır. Bu kapsamda Cübbâiler, lütfu "kişinin Allah'a itaati seçmesini ya da seçmeye yaklaştırmasını kolaylaştıran fiil" şeklinde tanımlamışlardır.⁶⁵⁸

⁶⁵³ Harry Austryn Wolfson, **Kelam Felsefesine Giriş**, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 493.

⁶⁵⁴ Occasionnaliste (Aranedencilik): Bütün olayların tek gerçek nedeninin Tanrı olduğunu öne süren, insana neden gibi görünen bütün öbür şeylerin Tanrı'nın istencini yansıtan birer ara neden olduğunu savunan felsefe öğretisi. Descartes'in ruh ve beden ikiliğini çıkış noktası olarak alan aranedencilik, bu tözler arasında ancak Tanrı'nın aracılığıyla bağ kurulabildiğini söyler. Batı felsefesinde Geulincx, Malebranche tarafından savunulan öğretinin İslam felsefesinde savunucusu Gazzâlî'dir. bkz: Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Türk Di Kurumu Yayınları, Ankara, 1975.

⁶⁵⁵ Osman Demir, "Tevlîd", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/tevlid--kelâm> (07.04.2020).

⁶⁵⁶ İbn Manzûr, IX, s. 316.

⁶⁵⁷ İlyas Çelebi, "Lütuf", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/lutuf> (24.11.2020).

⁶⁵⁸ Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, XIII, s. 32.

Kâdî Abdülcebbâr ise, lütfu; “vacip yahut mendup olsun mükellefin kendisiyle teklifi içeren şeyi seçtiği yahut seçmeye yaklaştığı her cins”⁶⁵⁹ şeklinde tanımlamıştır. Kâdî Abdülcebbâr’ın getirdiği bu tanımla lütuf, insanın ahlâkî davranışlarının taşıyıcısı konumuna getirilmiştir.⁶⁶⁰ Bu tanım, mükellefin tercihinden hareketle Mu’tezile’nin insan merkezli bakış açısının bir yansıması olmuştur.

Kâdî Abdülcebbâr, ayrıca tevfiik ve ismet kavramlarını da lütfâ yakın anlamda kullanmıştır. Tevfik, vuku buluş esnasında maltûfa uygun olan fiil olarak tanımlanmıştır. Bir diğer kavram olan ismet ise, gerçekte engel olma anlamına gelirken; kişiyi günah işlemekten koruyan lütuf anlamı da taşır. Kâdî Abdülcebbâr, bu nedenle ismet sıfatının sadece peygambere verildiğini belirtmektedir.⁶⁶¹

Lütuf teorisi, Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]), Nazzâm (ö. 231/845) ve Ebû Ali el-Esvârî (ö. 240/854) tarafından geliştirilen aslah teorisine muhalif olarak ortaya çıkmış gözükmektedir. Çünkü teorinin ortaya çıkışındaki önemli bir isim olan Bişr b. Mu’temir, aslah teorisinin kabul edilmesi durumunda Allah’ın bütün insanları cennete koyması gerekeceğini söylemiştir. Şayet böyle bir durum olacaksa da bunun Allah’ın bir lütfu olarak gerçekleşeceğini söyleyerek⁶⁶² aslah teorisine karşı çıkmıştır.

Bişr, lütfun kaynağının Allah olduğunu belirtirken; bunun, Allah için vacip olduğu iddialarına karşı çıkmıştır. Çünkü Allah, bu lütfu iman etmeyecek birisi için kullansaydı o kişi, kesinlikle iman ederdi. Bişr’e göre, Allah’ın kulları için en iyi şeyleri yapması vacip değildir. Hatta bu imkânsızdır. Çünkü Allah’ın takdir ettiği iyiliğin bir miktarı ya da nihayeti yoktur.⁶⁶³ O, Allah’ın gücü ve kudreti üzerinde sınırlamaya sebep olacağı endişesi ile aslah teorisine karşı çıkarken Allah’ın kullarına verdiği ilahî yardımı, lütuf olarak tanımlamış ama bu konuda vucûbiyet iddiasında bulunmamıştır.

⁶⁵⁹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XIII, s. 15.

⁶⁶⁰ Konu hakkında daha detaylı bilgi için bkz: Mahsum Aytepe, **İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği Mu’tezile’nin Lütuf Teorisi**, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2018.

⁶⁶¹ Kâdî Abdülcebbâr, Şerh, s. 770; **el-Muğnî**, XIII, s. 35.

⁶⁶² Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XIII, s. 192.

⁶⁶³ Eş’arî, I, s. 287.

Mu'tezile içinde Bişr b. Mu'temir haricinde Dırâr b. Amr ve Hafs el-Ferd de Allah'ın kâfirlere lütuf vermesinin kabul edilmesi halinde, onların iman edip cennet girebileceklerini iddia etmişlerdir.⁶⁶⁴

Ca'fer b. Harb da Bişr'e benzer bir şekilde Allah'ın katından bir lütfun varlığını kabul etmekle birlikte;bunu,Allah üzerine vacip görmez. Çünkü lütfu mazhar olmaksızın ulaşılan imanda daha çok sevap söz konusudur.⁶⁶⁵ Ayrıca ona göre, bu lütuf, kâfirlere verilsetamamı iman eder.Bişr'den farklı olarak Allah'ın kulları için zaten en iyiyi yarattığını⁶⁶⁶ belirtmiştir. Dolayısıyla o, mevcut dünyanın mümkün olanın en iyisi olduğunu dile getirerek, bu hususta Bağdat Mu'tezilesi'nin aslah teorisine yakın bir fikir beyan etmiştir.

Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre ise, Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği kişi için bir lütuf yoktur. Ayrıca Allah, insanların sorumluluklarını yerine getirirken ihtiyaç duyacakları hiçbir şeyi onlardan esirgemez.

Nazzâm, Allah'ın mükellefin iman etmesine yardım edecek lütuflara sahip olduğunu ve bununla mükellefe yardım ettiğini kabul etmiştir.Ebû Ali el-Cübbâise, Mu'tezile içindeki genel kanaate paralel bir şekilde Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği kişiye yönelik bir lütfunun olmadığını ifade etmiştir.⁶⁶⁷

Görüldüğü üzere Bişr b.Mu'temir, Dırâr b. Amr, Hafs el-Ferd ve Ca'fer b.Harb tarafından savunulan teori; Mu'tezile'nin geneli tarafından tamamen reddedilmemiştir. Mesele daha sonra vucûb alellah bağlamında tartışılmaya devam etmiş ve Cübbâiler tarafından ele alınmışsa da Kâdî Abdülcebbâr tarafından sistemleştirilmiştir. Kâdî, meseleyi el-Muğni'nin on üçüncü cildinde bütün boyutları ile tartışmıştır.

Mu'tezile tarafından savunulan lütuf teorisi, özellikle Eş'arîler ve Ehl-i Sünnet tarafından eleştirilmiştir. Muhaliflerinden Mu'tezile'ye yöneltilen eleştiriler, şayet Allah'ın üzerine lütuf vacip olsaydı yeryüzünde kâfirin, fâsığın ve elemin kalmaması gerektiği ve her asırda peygamberin bulunması gerektiği üzerinde odaklanmıştır.

⁶⁶⁴ İbn Hazm, II, s. 93.

⁶⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XIII, s. 28.

⁶⁶⁶ Eş'arî, I, s. 287.

⁶⁶⁷ Eş'arî, I, s. 289.

Kâdî Abdülcebbâr, Mücebbire haricinde Mu'tezile içinden Bişr b. Mu'temir başta olmak üzere Bağdâdîyyunun da lütuf düşüncesine muhalif olduklarını nakletmektedir.⁶⁶⁸

Lütuf teorisini savunan bu iki Mu'tezilî âlim arasındaki ihtilaf, lütfun Allah'a vacip olup olmadığı üzerinedir. Bişr, lütfun Allah'a vacip olması halinde dünyada asi insanın kalmayacağını ileri sürerek buna karşı çıkmıştır. Kâdî Abdülcebbâr ve Basra Mu'tezilesi'nin müteaahir dönemi ise, lütfun tekliften sonra Allah'a vacip olduğunu kabul etmişlerdir. Onlar, insanlar arasında ihsan edilen lütufla isyandan uzaklaşıp itaat edecek insanlar olduğu gibi tam aksini yapacak olanların da mevcut olduğunu belirtmişlerdir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği kullarına yönelik muamelesi, lütfâ dönüşmez.⁶⁶⁹ Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbâr'ın Bişr'e itirazının temeli, aynen bir babanın çocuklarını tanıması gibi Allah'ın kullarının davranışlarını bileceği üzerine kuruludur ve bu durum lütfun, Allah'ın üzerine vacip olmasına engel değildir.

Ayrıca Kâdî Abdülcebbâr, lütuf teorisi mevzusunda Mücbire içinde kabul ettiği Eş'arîler ve Ehl-i Sünnet'in kendilerine muhalif olduklarını belirtmektedir. Bu husustaki temel sebep ise, lütuf kavramına bakış açılarının farklı olmasıdır.⁶⁷⁰ Mu'tezile, lütfun amacı olarak mükellefin görevlerini yerine getirmesi hususunda desteklenmesi ve engellerin kaldırılması şeklinde algılayıp bunun Allah'a vacip olduğunu iddia ederken; Eş'arîler ise, kul için gücünün yetmeyeceği şeylerdeki sorumluluğu caiz görmektedirler.

2.1.5.5.1. Lütfun Kaynağı

Mu'tezile, lütfun kaynağını ilk olarak Allah'ın fiili ve Allah'ın haricindekilerin fiili şeklinde ikiye ayırmış, daha sonra ise Allah'ın haricindekilerin fiilini mükellefin fiili ve Allah ile mükellefin haricinde olanların fiilleri⁶⁷¹ şeklinde ayırarak genelde üçlü bir taksime gitmiştir.

⁶⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 519.

⁶⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, ss. 519-520.

⁶⁷⁰ Eş'arîlerin teklif-i mâ lâ yutâk ve lütuf hakkındaki görüşler için bkz: İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, **İrşâd fî Kavâtu'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd**, tah. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyi', Tevfik Ali Vehhâbe, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire, 2009, ss. 186, 240.

⁶⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XIII, s. 28; **Şerh**, s. 519.

Mu'tezile içinde lütfun kaynağını, Allah'ın fiillerine dayandırma hususunda bir görüş ayrılığı bulunmamakla birlikte Allah'ın haricindeki fiillerin, lütuf olması hakkında farklı fikirlerin ortaya çıktığını görmekteyiz.

İlk dönem Mu'tezilî âlimler, lütfun mutlak şekilde Allah'a vacip olmadığını savunurken müteahhir dönem Basra Mu'tezilesi, sadece tekliften sonraki lütfun Allah'a vacip olduğu kanaatinde olmuştur.⁶⁷² Buna göre, Allah'ın fiillerinden kaynaklanan lütuf, ya tekliften öncedir ya da teklifle aynı andadır yahut tekliften sonradır ki burada, dördüncü bir ihtimal yoktur. Daha önce belirttiğimiz üzere Basriyyûn, lütfun vacip olmasını tekliften sonra olması şartı ile kabul etmiş; tekliften önce ya da teklifle birlikte olan lütfun Allah için vacip olmadığını söylemişlerdir.

Ebû Ali el-Cübbâî, lütfun Allah'ın fiillerinden beklenebileceğini belirterek; Allah'ın haricindeki varlıkların fiillerini, lütfun kaynağı olarak değerlendirmemiştir. O, gerek dinî gerekse dünyevî hususlarda insanların fiillerinden kaynaklanan menfaatin, Allah'ın kullarına yönelik rahmetine ters düşeceğini belirtmektedir.⁶⁷³ Cübbâî'nin Allah'ın fiilleri haricindeki fiillerden kaynaklanan lütuf anlayışını tevhit ilkesi çerçevesinde reddetmiş gözükmektedir. Çünkü insanlara rahmet eden ve onların işlerinde menfaat yaratan sadece Allah'tır.

Allah'ın fiilleri haricindeki fiillerinde lütuf olduğunu kabul eden Ebû Hâşim ise, babasının aksi yöndeki bu kanaatinin onun tarafından tam olarak tetkik edilmediğini belirtmiş⁶⁷⁴ ve babasından farklı bir fikre sahip olmuştur.

Kâdî Abdülcebbâr da Ebû Ali el-Cübbâî'nin bu düşüncesine katılmamaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre, insan fiilleri dinî ya da dünyevî meselelerde başkasına menfaat sağlıyorsa bu durum onun lütfun kaynağı olabileceğini göstermektedir. Ayrıca insanın fiilleri başkası için zarar verici oluyorsa benzer şekilde fayda sağlayıcı da olabilir. Çünkü bu ikisi arasında farklı bir yön yoktur. Bu durumu Kâdî Abdülcebbâr şu şekilde özetlemiştir: Şayet Zeyd'in fiili Amr için mefsedet oluşturmaması mümkünse, o halde maslahat oluşturabilmesi yani lütuf olması da mümkündür.⁶⁷⁵

⁶⁷² Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 521.

⁶⁷³ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XIII, s. 28; İbn Metteveyh, **el-Mecmû'**, II, s. 329.

⁶⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XIII, s. 28; İbn Metteveyh, **el-Mecmû'**, II, s. 328.

⁶⁷⁵ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XIII, s. 28; İbn Metteveyh, **el-Mecmû'**, II, s. 329.

Eğer lütfun kaynağı bizim fiilimiz ise, zarardan sakınma manasında kullanıldığı zaman bunu yerine getirmek bize vaciptir. Kâdî Abdülcebbâr, zarardan korunmak ifadesi ile kullanıldığında nafileleri lütfun haricinde tutmuştur. Bunun nedeni ise, nafilelerde lütfu yapma zorunluluğunun olmaması ve mükellefin bunu terk etmesi halinde zarara uğramayacak olmasıdır.⁶⁷⁶

Lütuf, bizim haricimizde başkasının fiili olması durumunda ise fiili işleyip işlemeyeceği onun halinden anlaşılır. Allah'ın, içinde lütuf bulunan bir fiille, kişiyi mükellef tutması hasen iken bu fiilin gerçekleştirilmemesi kabih olmaktadır.⁶⁷⁷

Lütuf, Allah'ın ya da mükellefin dışında olduğunda teklif, lütfun gelmesine bağlıdır. Şayet fâil bunu yerine getirebilirse o durumda mükellef, lütuf olan bu fiilden sorumlu olur. Fâilin bunu yerine getirememesi durumunda ise teklif zâil olur. Dolayısıyla başkasına maslahat olması için fâile lütuf zorunlu tutulmaz. Bu durumda zararı gidermek başkası ile değil kendisi ile alakalı olmalıdır.

Böylece “Allah'ın şeriatın edası için peygamber göndermesinin vacip olması ümmet için maslahattır” şeklindeki yargı batıl olmaktadır. Mu'tezile'ye göre bir şeyin vacip olması sadece kendisi ile ilgili bir konu olması sebebiyle zorunlu olur. Dolayısıyla lütfun vacip olması, bunun fâilin maslahatı ile de alakalı olmasıyla mümkündür. Aksi halde başkasının maslahatı olan bir fiil, fâil için maslahat olmuyorsa fâil bununla zorunlu tutulamaz. Aynı şekilde başkasının maslahatı için fâile meşakkat yüklenmesi de caiz değildir.⁶⁷⁸ Şu halde peygamberlerin şeriatın gerektirdiği zorluklara tahammül etmesi ve şeriatın gereklerini eda etmesi kendileri için bir lütuf iken, ümmet için ise maslahattır.

Mu'tezile içinde lütfun kaynağı noktasındaki ihtilaf, Allah'ın haricindeki varlıkların fiili çerçevesinde gerçekleşmiştir. Buna göre Ebû Ali, lütfun kaynağı olarak sadece Allah'ın fiillerini kabul ederken Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr buna karşı çıkmışlardır. Aradaki bu ihtilafın nedeni ise, tevhit ilkesine yönelik farklı yaklaşıma dayanmaktadır.

⁶⁷⁶ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 519.

⁶⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 519.

⁶⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XIII, s. 116; İbn Metteveyh, **el-Mecmû'**, II, s. 33.

2.1.5.5.2. Sıhhat Şartları

Bir şeyin lütuf olması için öncelikle mevcut olması gerekir. Çünkü ma'dûmun bir şeye davet ya da bir şeyden sakındırma konusunda pay sahibi olması mümkün değildir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin lütuf için gerekli gördüğü şartların tamamı öncelikle mevcut olmaya bağlıdır.⁶⁷⁹

Bir şeyin lütuf olabilmesi için lütuf ile lütfedilen şey (maltuf) arasında bir ilişkinin bulunması zorunludur. İnsanların hastalandıklarında yaşadıkları küçücük acıya dahi sabırlarının az olması, onlar için vacipleri yerine getirme ve kabîh fiilleri ise terk etme hususunda bir lütuf olmaktadır.⁶⁸⁰ Burada kişinin hastalık esnasında yaşadığı sıkıntı, Allah'ın emirlerine karşı riayetini arttırarak onun için bir lütuf olmaktadır.

Lütfun koşullarından üçüncü husus, lütfu mevzu olan eylemin mükellefin tercihine dayanmasıdır. Burada mükellefin tercihinde onu zorlayan bir unsurun olmaması gerekir. Çünkü lütfteki amaç, taatin sevabı hak ettiren bir yönü gerektirmesidir; oysa ilcâ' bunu ortadan kaldırır.⁶⁸¹ Mu'tezile, lütuf hususunda kulun bir baskı altında tutulmadan tercihlerinde özgür olması gerektiği düşüncesinden hareketle bu koşulu gerekli görmüştür.

Lütfu ilgili dördüncü koşul, lütfun hasen olmasıdır. Mu'tezile'de lütfun hasen olması, fiillerle ilişkilendirilmiştir. Bu fiilin, Allah'a ya da insana ait olması arasında bir fark yoktur. Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın fiillerinin tamamının hasen olmasına ve kulların fiillerinde hasen vafına dikkat çekmektedir.

Bütün kabîh fiilleri Allah'tan nefyeden Mu'tezile tarafından, Allah'a ait fiil olarak kabul edilen lütuf, bazı hallerde vaciptir ve tekliften illetlerin kaldırılması grubuna girer. Bu durumda Allah'ın fiilleri, mükellef için lütfun hasen olması anlamına gelmektedir. Kulların fiillerinin hasen olması ise zararın giderilmesi koşuluna bağlıdır.⁶⁸² Böylece zararın giderilmesi her durumda vacip olmaktadır. Vucûbiyet, hasenlik üzerine zâit bir değerdir. Yani lütfun vacip olması, lütfu mevzu

⁶⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XIII, ss. 12, 86-87; İbn Metteveyh, **el-Mecmû'**, II, s. 343.

⁶⁸⁰ İbn Metteveyh, **el-Mecmû'**, II, s. 343.

⁶⁸¹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XIII, s. 33; İbn Metteveyh, **el-Mecmû'**, II, s. 344.

⁶⁸² İbn Metteveyh, **el-Mecmû'**, II, ss. 344-345.

olan fiilin de hasen olmasını gerektirmektedir. Ayrıca Mu'tezile tarafından nafîle ibadetler de lütuf olarak değerlendirilmiştir.

Lütfun beşinci koşulu, mükellefin lütuf, maltûf ve bu ikisi arasında bulunan münasebeti ya icmâlî ya da tafsili olarak bilmesidir. Bu hususta bazen zan, ilmin yerine geçebilirken bazen de temkîn, ilmin yerine geçmektedir.⁶⁸³

Mükellefin lütuf ile maltûf hakkında âlim olması, lütfun gerekçelerini anlamasını ve tespit etmesini sağlar. Şayet mükellef, bu hususta bilgi sahibi değilse lütfu, tam anlamıyla inanmaz ve onu tasavvur edemez. İşte bu durum, Mu'tezile'nin zan ve temkîni gerektiği durumlarda ilmin yerine geçirmesinin temel sebebi olmuştur. Şu halde kişi, lütufla âlim olduğunda; lütuf, ilmin kendisine değil maluma ait olur. Şayet faydayı hasen yapan ya da zararı kabih yapan şeyin zanna dayanması örneğinde olduğu gibi bilgiye zân ile ulaşılmışsa bu durumda lütuf, zânnın kendisi olmaktadır.⁶⁸⁴

Mu'tezile'nin zannın dışında ilmin yerine geçebileceğini kabul ettikleri temkîn, sözlükte; sağlamlaştırmak, muktedir kılmak, imkân vermek anlamlarına gelmektedir.⁶⁸⁵ Cürcânî, yolda bir yerden bir yere giden kişi içinde temkîn kavramını kullanmış ve istikamet üzere olmak, anlamını vermiştir.⁶⁸⁶ Temkîn, kendisi ile fiilin işlenmesine imkân veren kudret ve vasıtalar anlamında kullanılmış ve bu vasıtaların mükellefin sorumluluklarını ifa etmesini sağladığı belirtilmiştir.⁶⁸⁷ Kâdî Abdülcebbâr, temkini; kendisi olmadan fiilin ortaya çıkmadığı şey olarak tanımlamıştır. Mu'tezile'nin teklifin şartlarının oluşmasında mükellefte, zıt fiilleri yapmasına imkân verecek bir vasfın bulunması gerektiğini kabul etmesi; Allah'ın mükellefe maslahat yahut mefsedette kullanmak üzere temkîni verdiği fikrini ortaya çıkarmıştır.⁶⁸⁸ Buna göre temkîn, kendi özü itibarıyla olumlu ya da olumsuz bir değer taşımayıp işlerlik kazandırdığı fiile göre müspet yahut menfî bir anlam kazanmaktadır.⁶⁸⁹

Temkînin ilmin yerine geçmesi ise, mükellefin başka bir fiile yönelik gerçekleştirdiği lütufta tasavvur edilir. Bu durum, hem dinin hükümleri ile ilgili fiillerde hem de bunun haricindekilerde geçerlidir. Bu şekilde mükellef, maltûfu

⁶⁸³ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XIII, s. 86; İbn Metteveyh, **el-Mecmû'**, II, s. 345.

⁶⁸⁴ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XIII, s. 86; İbn Metteveyh, **el-Mecmû'**, II, s. 345.

⁶⁸⁵ İbn Manzûr, XIII, s. 412.

⁶⁸⁶ Cürcânî, **Ta'rîfât**, s. 60.

⁶⁸⁷ İbn Metteveyh, **el-Mecmû'**, II, s. 330.

⁶⁸⁸ İbn Metteveyh, **el-Mecmû'**, II, s. 328.

⁶⁸⁹ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 515.

yapmasa dahi âlim makamına gelmeye imkân bulmaktadır. Mükellefin, maltûfu yerine geçmemesi durumunda ise sorumluluk kendisine aittir. Bununla birlikte Allah'ın uymayacaklarını bilse dahi kâfirleri şeriatle muhatap kılması caizdir. Çünkü kâfirlerin kulluk görevlerinin mahiyetini biliyor olmaları; onlara yönelik bu teklifi hasen kılmaktadır. Bu imkân ile birlikte kötülükler yok edilmektedir.⁶⁹⁰ İşte bu durum, temkini bazı durumlarda ilmin yerine geçirmektedir.

Lütfun altıncı koşulu ise, lütfun, ilgili olduğu fiile tekaddüm etmesi gerektiğidir. Bu konudaki Mu'tezilî kanaat, lütfun, fiilin oluşundan önce mevcut olması gerektiğine yöneliktir.⁶⁹¹ Bu düşünce, Mu'tezile'yi mükellefin itaat ya da isyan etmesine imkân verecek bir vakte kadar yaşaması gerektiği fikrine ulaştırmıştır.

Lütfun maltûfa tekaddüm etmesi gerektiği hususunda Mu'tezile içinde fikir ayrılığı yoktur. Fakat tekaddümün miktarı için kullanılan “bir vakit” ifadesi üzerinde farklı fikirler ortaya çıkmıştır. Ebû Ali el-Cübbâî, bir vakitten daha fazla tekaddüm etmesini caiz görmezken; Ebû Hâşim, lütfun maltûfta bir vakitten daha fazla tekaddüm etmesini caiz görmüştür.⁶⁹²

2.1.5.6. Salah-Aslah

Aslah konusu Mu'tezile'nin adalet ilkesinin bir neticesi olarak ortaya çıkmış bir teoridir ve vucûb alellah ilkesi çerçevesinde ele alınmıştır. Mu'tezile'nin Allah'ın kesinlikle kabih fiilleri işlemediği, kendisine vacip olan hususları ihmal etmediğine dair kanaati aslah teorisinin zeminini oluşturmaktadır.⁶⁹³ Kâdî Abdülcebbâr, aslah teorisinden ilk bahsedenlerin Ebû'l-Hüzeyl, Nazzâm, Ebû Ali el-Esvârî, Câhız ve Ebû Hâşim olduklarını belirtir.⁶⁹⁴

Aslah teorisi Bişr, Hafs ve Dırâr haricinde Mu'tezilenin ekserisi tarafından kabul edilmiştir. Onlar ise, lütuf mevzusunda izah ettiğimiz üzere Allah'ın takdir ettiği iyiliğin bir miktarı ya da nihayeti olmadığını belirterek aslah teorisine karşı çıkmışlardır.

⁶⁹⁰ İbn Metteveyh, **el-Mecmû'**, II, s. 346.

⁶⁹¹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XIII, s. 94; İbn Metteveyh, **el-Mecmû'**, II, s. 350.

⁶⁹² İbn Metteveyh, **el-Mecmû'**, II, s. 351.

⁶⁹³ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 301.

⁶⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, VI/I, s. 127; Wensinck, s. 82.

Mu'tezile'nin çoğunluğu Allah'ın salah olarak yaptıklarının benzerlerini de yapmaya sonsuz bir şekilde kâdir olduğunu iddia ederken; Abbâd b. Süleyman ve ona bağlı küçük bir grup, bu fikre karşı çıkmıştır. Abbâd, Allah'ın bir şey hakkındaki salahın bir benzerini yaratmak için bu şekildeki bir şeyi terk etmesinin caiz olmadığını iddia etmiştir.⁶⁹⁵

Mu'tezile'nin geneli tarafından salahı yaratmanın Allah için vacip olduğu düşüncesi kabul edilirken; aslahı yaratmanın Allah'a vacip olup olmadığı mevzuu farklı fikirlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Ebü'l-Hüzeyl, Allah'ın kabih fiillere kudretinin bulunması ile birlikte hikmet ve rahmetinden dolayı bunu yapmayacağını, kulları için aslah olanı yarattığını ve bundan daha uygununu yaratmaya gücünün olmadığını savunmuştur.⁶⁹⁶

Nazzâm, Ali el-Esvâri ve Câhız ise, Allah'ın kulları için en iyiyi yaratmasını zorunlu görmüşler ve Allah'ın mü'minlere ve çocuklara azap etmek ve cehenneme atmaya yönelik bir kudrete sahip olmasını muhal görmüşlerdir. Nazzâm, Allah'ın yarattıklarından daha aslah olanı yaratmaya gücünün olduğunu belirtir ki bunun, bir sonu yoktur. Allah'ın fiilleri noksanlıkla nitelenemez. Nazzâm, ayrıca Allah'ın aslah olan fiili yaratmamasını, cimrilik olarak yorumlamıştır.⁶⁹⁷ Buna göre onların en önemli delilleri, Allah'ın daha iyiyi yapma imkânı varken bunu kullarından esirgemesi durumunda O'nun cimri ve zalim olacağı düşüncesidir. Bu nedenle Allah yaptıklarından daha uygunu yaratmaya kâdirdir.

Ebü Rîde, Nazzâm'ı bu kanaate sevk eden unsurun, onun Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih etme çabası olduğunu belirtir. Nazzâm, Allah'ın bütün vasıflarının kemal derecesinde olduğunu belirtmiş ve noksanlığı Allah'tan tenzih etmeye çalışmıştır.⁶⁹⁸ Ayrıca Nazzâm, Esvârî ve Câhız'ın, Allah'ın kötü bir fiili yaratacak ve yapacak bir kudretle nitelenemeyeceğine dair kanaatleri ile kulları için aslahı yaratmasını zorunlu gören görüşleri birbiriyle paralellik arz etmektedir.

Aslah teorisi, Bağdat ve Basra Mu'tezilesi arasında ihtilaf konusu olmuştur. Bağdat Mu'tezilesi, Allah'ın kulları için aslah olanı yaratmasını hem dünya hem de ahiret işleri için vacip kabul etmiştir. Onlar, yaratıcının bilinmesinin kulların mükellef

⁶⁹⁵ İbn Hazm, III, s. 92.

⁶⁹⁶ Eş'arî, II, s. 225.

⁶⁹⁷ Eş'arî, II, s. 225.

⁶⁹⁸ Abdülhâdi Ebü Rîde, **İbrahim En-Nazzâm'da Tabiat Anlayışı**, çev. Hüseyin Aydın, Nehir Yayınları, Malatya, 2003. s. 92.

tutulması ile mümkün olacağını belirtmişler ve bu açıdan âlemin yaratılmasını Allah'ın üzerine vacip olarak görmüşlerdir. Kulların O'nun bilgisine ulaşabilmeleri için akılları ve kudretlerinin ikmal edilmesi ve onlardaki illetlerin giderilmesi aslahtır. Ayrıca isyânkar ve inkârcıların cehennemde ebedî olarak kalmaları, oradan çıkarılmalarından aslahtır. Aynı şekilde fâsıkların tövbe etmeden ölmeleri halinde sevaplarının ve amellerinin düşürülmesinin aslah olduğunu belirtmişlerdir.⁶⁹⁹

Aslah düşüncesini savunanlara eleştiri yine Mu'tezile içinden gelmiştir. Basra Mu'tezilesi, Allah'ın kulları için aslahı yaratmasını vacip olarak kabul eden bu teoriye karşı çıkmıştır. Onlar, bu teorinin kabulü halinde Allah'ın sonsuza kadar aslahı yaratmaya mecbur kalacağını, bunun ise muhal olduğunu belirtmişlerdir.⁷⁰⁰

Aslah teorisine yönelik yine Mu'tezile içinden bir diğer eleştiri, lütuf teorisini savunan Dırâr b. Amr ve Bişr b. Mu'temir'den gelmiştir. Daha önce belirttiğimiz üzere onlar, kullar için aslahı yaratmanın vacip olmasına karşı çıkarak bunu lütuf kavramı ile izah etmeye çalışmışlardır.

Muhaliplerinin Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiri, Allah'ın aslahı yaratması vacip ise niçin insanları melek yahut peygamber olarak yaratmadığı üzerinedir.⁷⁰¹

Birbirine etki tepki şeklinde ortaya çıkan lütuf ve aslah düşüncelerinin tekâmül süreci Mu'tezile içindeki fikirsel hareketliliğin önemli bir örneğidir. İlk kez Dırâr b. Amr tarafından dile getirilen lütuf teorisi, daha sonra Bağdat Mu'tezilesi'nden olan Bişr b. Mu'temir tarafından savunulmuşsa da ilerleyen dönemde Basra Mu'tezilesi tarafından benimsenmiş ve Kâdî Abdülcebbâr tarafından da sistemleştirilmiştir.

Aslah teorisi ise, ilk kez Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Ebû Ali el-Esvârî ve Câhız tarafından gündeme getirilmekle birlikte teoriyi benimseyip savunan Bişr b. Mu'temir haricindeki Bağdat Mu'tezilesi olmuş, Basriyyûn ise kavramı sadece dinî alanla sınırlandırma yoluna gitmiştir.

⁶⁹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XIII, ss. 43-44; Cüveynî, s. 231.

⁷⁰⁰ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XIV, s. 56.

⁷⁰¹ İbn Hazm, III, s. 98.

2.1.5.7. Nübüvvet

Allah, dünyada yarattığı ilk insanı peygamber olarak görevlendirmesi sebebiyle nübüvvet ve insanlığın tarihi paraleldir. Allah, ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Adem'den sonra da insanlara tarihin her döneminde uyarıcılar göndermeye devam etmiştir. Bu yönü ile nübüvvet konusu, İslâm dininin üç ana inanç konusundan birisi olmuştur. Böylece kelâmın ana mevzularından biri haline gelen nübüvvet meselesi, genellikle mütekellimler tarafından imkânı, gerekliliği ve ispatı kapsamında değerlendirilmiştir.

Kur'an'da peygamberliği ifade etmek amacıyla nebî ve resul kelimeleri kullanılmıştır. Nebî, Allah'ın bir melek vasıtasıyla ya da kalbine ilham vererek veya salih rüya göstermek suretiyle ilahî mesajlarını aktardığı kişidir. Cürcânî, resûl kavramını, Cebrâil'in kendisine Allah'tan özel bir kitap bildirdiği kişi olarak tanımlamıştır. Bu yönü ile kendisine yeni bir şeriat vahyedilmiş olan resûl, nebiden daha üstün bir konuma gelmektedir.⁷⁰² İki kelimenin tanımlarına yüklenen bu yorumların neticesinde mezhepler arasında nebî ve resûl arasında farklılığın olup olmadığı tartışılmıştır. Mu'tezile ise genel olarak nebî ve resûl kavramları arasında bir fark görmemektedir.⁷⁰³ Zemahşerî bu hususta ekolden farklı düşünmüş ve nebî ve resûl kavramlarının farklı anlamlara geldiğini belirtmiştir. O, görüşünün doğruluğunu *"senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki..."*⁷⁰⁴ âyeti ile izah etmeye çalışmıştır.⁷⁰⁵

Nübüvvet konusunda tartışılan bir diğer mevzu, nübüvvetin vehbî mi kesbî mi olduğu hakkındadır. Mu'tezile'nin cumhuru, bu konuda Ehl-i Sünnet'e paralel bir şekilde nübüvvetin kesbî olmayıp Allah'ın bir fazlı olduğu kanaatinde olmuştur. Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın, peygamberlerini görevlerini en iyi şekilde ifa edebilmelerini sağlamak için onları, insanlar tarafından kerih görülen tutum ve davranışlardan koruduğunu belirtir. Ona göre nübüvvet, hem peygamberlikle görevlendirilen kişi için hem de gönderildiği toplum için bir lütuftur.⁷⁰⁶

⁷⁰² Cürcânî, **Ta'rîfât**, s. 201.

⁷⁰³ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, ss. 567-568.

⁷⁰⁴ Hac, 22/52.

⁷⁰⁵ Zemahşerî, **el-Keşşâf an Hakâik Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl**, thk. Mustafa Hüseyin Ahmed, Darü'l-Kitabî'l-Arabî, Beyrut, 1987, IV, s. 562.

⁷⁰⁶ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, ss. 573-576.

Lâkin Abbâd b. Süleyman⁷⁰⁷ ve Hişam el-Fuvâtî,⁷⁰⁸nübüvvetin kesbî olduğunu düşünmektedirler. Onlara göre, nübüvvet, kulların davranışları neticesinde elde edilmektedir.

Bu husustaki bir diğer tartışma mevzusu olan kadınların peygamberliği, itikâdî İslâm mezhepleri arasında daha çok Mâtûrîdîler, Eş'arîler ve Zâhirîler arasında tartışılmıştır. Diğer taraftan mesele, bu mezheplerin resûl ve nebî tanımları ile de yakından ilgilidir. Çünkü mütekellimlerin tamamı, resullerin erkek olduğu konusunda hem fikirdirler.⁷⁰⁹ Dolayısıyla mesele, kadınların nebî olması üzerinde odaklanmıştır. Kadınların nebîliği hakkında Müslümanlar arasında üç farklı fikir ortaya çıkmıştır:

- a) Bunlardan ilk grup, kadınların nebî olmasının geçersiz olduğunu iddia etmişlerdir. Mâtûrîdîler tarafından savunulan bu düşünce, “*Senden önce de ancak kendilerine vahiy indirdiğimiz kişileri (ricâl) peygamber olarak gönderdik. Eğer bilmiyorsanız bilgi sahibi olanlara sorun.*”⁷¹⁰ve “*Senden önce de şehir halkı içinden seçip kendilerine vahiyettiğimiz kişilerden (ricâl) başkasını peygamber göndermedik.*”⁷¹¹ayetlerinde geçen ricâl kelimesine dayanmaktadır.
- b) İkinci grup ise, kadınların nebî olarak görevlendirilmesini mümkün görmüşlerdir. Bu görüş, İmam Eş'arî ile taraftarları ve Zâhirîler tarafından savunulmuştur. Onlar bu ayetlerde geçen ricâl kelimesinin resûl anlamına geldiğini belirterek Allah'ın Hz. Meryem'e⁷¹² ve Hz. Musa'nın annesine⁷¹³ vahiyettiğini bildiren ayetler üzerinden kadınların nebî olmasını mümkün görmüşlerdir.⁷¹⁴

Fakat Eş'arîlerin tamamının bu kanaatte olduğunu söyleyemeyiz. Eş'arî kelâmcılar Fahreddin Razi ve Teftâzânî çeşitli sosyolojik ve psikolojik

⁷⁰⁷ Eş'arî, II, s. 122.

⁷⁰⁸ Şehristânî, **Milel**, I, s. 64.

⁷⁰⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtûrîdî, **Te'vilâtü'l-Kur'ân**, tah. Ahmed Vanlıoğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul, 2005, IV, s. 373.

⁷¹⁰ Nahl, 16/43

⁷¹¹ Yusuf, 12/109.

⁷¹² Meryem, 19/17.

⁷¹³ Kasas, 28/7.

⁷¹⁴ İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî**, tah. Daniel Gimeret, Darü'l-Meşrik, Beyrut, 1987, s. 174.

nedenlerden hareketle kadınların nebî olmasının mümkün olmadığını dile getirmişlerdir.⁷¹⁵

- c) Kendisi de Zahirî düşüncede bir âlim olan ve kadınların nebî olarak görevlendirilmesini mümkün gören İbn Hazm, mütekellimlerin bir bölümünün isebu konuda herhangi bir fikir beyan etmeksizin çekimser kaldıklarını nakletmektedir.⁷¹⁶

Ebû Ali el-Cübbâî ise, Nahl Suresi'nde geçen ricâl ifadesini, *"Hani onlara peygamberler gelip (ikna etmek için) her yolu deneyerek, "Allah'tan başkasına kulluk etmeyin" demişlerdi. Ama onlar, "Rabbimiz (buna inanmamızı) isteseydi mutlaka (elçi olarak) melekler gönderirdi. Bu durumda biz, sizinle gönderilen şeyin gerçek olduğunu kabul etmiyoruz" dediler."*⁷¹⁷ ayeti ile ilişkilendirmiştir. O, ricâl kelimesinden maksadın, melekler olduğuna işaret ederek; Allah'ın peygamberlerine gönderdiği meleklerin suret olarak erkek şeklinde olduğunu söylemiştir. Kâdî Abdülcebbar'a göre, melekler sadece insanların huzurlarında peygamberlere erkek olarak gözükürler.⁷¹⁸

Mu'tezile içinde ayetin bu şekilde yorumlanmasına itiraz Zemahşerî'den (ö. 538/1144)gelmiştir. Ona göre, ricâl kelimesinden maksat, melekler değil "er"lerdir. O, peygamberlerin daima erkek olduğu kanaatindedir. Düşüncesini ispatlamak amacıyla İbn Abbâs'tan da peygamberlerin sadece erkek olduğuna dair nakilde bulunmuştur. Ayrıca Hz. Peygamberin vefatından sonra nübüvvet iddiasında bulunan Secâh bt. el-Münzir adlı kadına şairin itirazı yine bu mevzu üzerinden olmuştur.⁷¹⁹

Son tahlilde Mu'tezilî âlimler, nebî ve resul kavramları arasında bir fark görmemişlerdir. Onların bu hususta tartıştığı bir diğer mevzu olan nübüvvetin kaynağı noktasında, genel olarak Ehl-i Sünnet'e yakın bir görüş beyan eden Mu'tezile içinde, peygamberliğin kesbî olduğunu savunanlar da olmuştur. Bu durum, Mu'tezile'nin kendi içinde özgür bir irade ortamına sahip olduğunu gösteren delillerden biridir. Bu hususta ele aldıkları bir diğer mevzu olan kadınların

⁷¹⁵ Fahreddin er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, Darü'l-Fikr, Beyrut, 1415/1995, IX, s. 230; Teftâzânî, V, s. 49.

⁷¹⁶ İbn Hazm, V, s. 12.

⁷¹⁷ Fussilet, 41/14.

⁷¹⁸ Nizâmeddîn en-Nisâbü'rî, **Garâibü'l-Kur'an ve Regâibü'l-Furkân**, tah. Şeyh Zekeriyâ, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, h. 1416, IV, ss. 263-264.

⁷¹⁹ Zemahşerî, III, ss. 708-709.

peygamberliğini ise kabul etmemişler ve nübüvvetin sadece erkekler için söz konusu olduğunu savunmuşlardır.

2.1.5.7.1. Nübüvvetin İmkânı ve Gerekliliği

Mu'tezile, İslâm dünyasında nübüvveti inkâr edenlere karşı nübüvvetin imkânını ve gerekliliğini savunmuştur. Bu hususta özellikle Berâhime'nin adı ön plana çıkmaktadır. Berâhime, nübüvveti inkâr etme gerekçesini; bunu, Allah'ın hikmeti açısından abes görmekle izah etmiştir.⁷²⁰

Berâhime, Hint kökenli "Berhâm" yahut "Berâhim" isimli kişiyi takip edenler şeklinde tarif edilmektedir. Şehristânî de, bu grubun kökenini Berâhim'e dayandırmış ve onun nübüvveti inkâr eden bir kişi olduğunu nakletmiştir. Berâhime'yi Hz. İbrahim'e nispet eden düşüncelere karşı çıkan Şehristânî, bu grubun peygamberliği inkâr eden bu fikirleri nedeni ile bunun imkânsız olduğunu belirtmektedir.⁷²¹

Fakat kaynaklara bakıldığında Berâhime'nin tamamının nübüvveti inkâr ettiğini söylemek zordur. Buna göre Berâhime'nin bir grubu, tevhit, nübüvvet ve ahirete inanırken; ikinci bir grup tevhit ve ahirete inanmakla birlikte nübüvveti inkâr etmektedir. Üçüncü bir grup ise, tenasüh düşüncesine sahip olup tevhit ve peygamberlik düşüncelerini reddedenlerdir.⁷²²

Berâhime'nin nübüvveti inkâr eden bu düşüncelerine karşı Kâdî Abdülcebbar'ın el-Muğnî'nin on beşinci cildinde onların iddialarını çürütmeye çalıştığını görürüz. O, bu hususta ilk olarak insana düşen görevin Allah'ın peygamber göndermesinin mümkün olduğunu bilmesi olduğunu söylemiştir.

Berâhime'nin nübüvveti inkâra yönelik eleştirileri, ilk olarak doğru bilginin mahiyeti üzerine odaklanmaktadır. Onlar, insanın akli ile bilgiye ulaşabildiği hususlarda, bunları ayrıca tekrar teyit etmek için peygamber göndermenin abes olduğunu iddia etmişler ve bunu Allah'ın hikmetine aykırı bulmuşlardır. Ayrıca insan akli, bu şekilde akılla bulunabilen bir bilginin peygamber kanalı ile teyit edilmesini çirkin görürken nebevî haber bunu doğru kabul etmektedir. Dolayısıyla

⁷²⁰ İbn Hazm, I, s. 29.

⁷²¹ Şehristânî, **Milel**, III, ss. 95-96.

⁷²² Mutahhar b. Tâhir Makdisî, **el-Bed' ve't-Târîh**, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire, t.y, V, ss. 9-19.

onlar, bu durumda bu iki bilginin çeliştiğini de ileri sürerek nübüvveti inkâr etmişlerdir.⁷²³

Kâdî Abdülcebbâr, Berâhime'nin bu eleştirisine bilginin eşyaya taalluk eden gerçeklik olduğu dolayısıyla eşyanın değişmesi ile eşyaya dair bilginin değişeceğini söyleyerek cevap vermiştir. Buna göre geceye ait bilgiler ile gündüze ait bilgiler birbirinden farklıdır.⁷²⁴ İşte buradan hareketle Mu'tezile, aklın vahiyden önceki bilgisi ile sonraki bilgisinin birbirinden farklı olduğunu ve burada bir çelişkinin olmadığını savunmuştur.

Nübüvveti inkâr eden kişi ve gruplara karşı nübüvvetin imkânını ispatlamak için mücadele eden Mu'tezile, bu kapsamda Allah'ın peygamber göndermesinin zorunluluğu üzerinde durmuştur. Mu'tezile'den bir grup, Allah'ın iman edeceğini bildiği kişilere peygamber göndermesinin vacip olduğunu düşünmüşlerdir. Çünkü burada bu insanların ıslah edilmesi durumu söz konusudur. Lâkin iman etmeyeceğini bildiği kişilere peygamber göndermesi ise zorunlu olmamakla birlikte bu kişilerin ahiretteki itirazlarını kesmek açısından hasendir.⁷²⁵ Mu'tezile, peygamber göndermenin imkânını Allah açısından vacip kabul ederken; bu durumu, kul açısından aslah ya da lütuf kapsamında değerlendirmiştir.

Nübüvvetin gerekliliği birey ve toplum nezdinde insanların peygamberlerin varlığına ihtiyaç duyup duymadıkları; şayet ihtiyaç duyuyorlarsa bunun hangi alanlarda olduğu konularını kapsamaktadır. Konu, Eş'arîler tarafından Allah'ın zâtı-sıfatları çerçevesinde ulûhiyet ekseninde ele alınırken; Mu'tezile, Mâtûrîdî âlimlerin bir bölümü ve Müslüman filozoflar tarafından aklın ve insanın yetersizliği çerçevesinde insan eksenli olarak ele alınmıştır.⁷²⁶

Mu'tezile, akli önemli bir bilgi kaynağı kabul etmekle birlikte tezimizde hüsün-kubuh bölümünde bahsettiğimiz üzere hangi fiilin maslahat hangisinin mefset olduğu dair kesin bilgilerin peygamber vasıtası ile elde edilebileceğini belirtmiş ve nübüvvetin gerekliliğine vurgu yapmıştır.

⁷²³ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XV, ss. 109-110.

⁷²⁴ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XV, s. 110. Berâhime'nin nübüvvet düşüncesine itiraz ettikleri noktalar peygamberlerin getirdikleri ilkeler ve ibadetler ile dinî ritüellerin şekilleri, mucize ve dinin kaynağı hususlarında odaklanmıştır. Kâdî Abdülcebbâr, eserinin bu cildinde hem bu itirazlara cevap vermiş hem de nübüvvetin imkânını delilleri ile izah etmeye çalışmıştır.

⁷²⁵ Cürçânî, **Mevâkıf**, VIII, s. 254; Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XV, s. 20; Câhız, **Resâil**, III, s. 240.

⁷²⁶ Mustafa Akçay, "Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", **SÜİFD**, Cilt: 3, 2001, ss. 217-218.

Aynı şekilde ibadetlerin ve kulluk görevlerinin şartları, vakit ve mekânı gibi hususların bilinmesi sadece vahiy yolu ile mümkün olmaktadır. Kâdî Abdülcebâr'a göre insan aklı, eşyadaki hüsün ve kubuhu idrak edebilir, lâkin bu idrak bir tecrübenin akabinde gerçekleşmektedir. Hâlbuki insanın bunu tecrübeden önce bilmesi gerekir. İşte bu durum peygamberliğin gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır.⁷²⁷

Kâdî Abdülcebâr'a benzer şekilde Câhız da aklî bilginin yetersizliğine işaret etmektedir. Buna göre, ilk olarak aklın kendisi sınırlıdır. Ayrıca akla bilgi sağlayan kaynakların da sınırlı olması, onun her şeyi bilmesini muhal kılmaktadır. O halde dünya meselelerinde dahi yetersiz olan aklın, Allah'ın emirlerini bilmesi mümkün değildir.⁷²⁸ Ayrıca akıl, şehvet nefis güdülerinin de etkisi altındadır. İnsan aklı, kendi menfaatini sağlamak amacıyla nefsinin ve şehvetinin arzularına uyabilir. İşte bu noktada peygamberler, insanlar için bir uyarıcı olmaktadır.⁷²⁹ Benzer bilgiler Ebû Ali el-Cübbâî tarafından da dile getirilmiştir.⁷³⁰

Geliştirdiği teorilerde aklı ön plana çıkaran Mu'tezile, bu bakış açısına rağmen Müslüman filozoflardan ayrılarak aklın yetkisini sınırlamıştır. Onlar, aklî bilginin gerek hüsün-kubuh konusunda gerekse taabbûdî konularda sınırlı olduğuna işaret ederek nübüvvetin gerekliliğini izah etmeye çalışmışlardır.

2.1.5.7.2. Nübüvvetin İspatı ve Mucizeler

Mucize, “aceze” fiilinden türeyen ism-i fâildir ve kelimenin sonunda yer alan “ta” mübalağa anlamı taşımaktadır. Kelime, bu hali ile başkalarını aciz bırakan anlamına gelmektedir.⁷³¹ Terim anlam olarak mucize, peygamberlik iddiasında bulunan kişilerin kendisini inkâr edenlere karşı gösterdiği benzerini meydana getirmekten başkalarının aciz kaldığı ya da men'i tarzda ortaya çıkan harikulade bir fiildir.⁷³² Böylece nübüvvet iddiasında bulunan kişi, mucizenin kelime anlamına uyumlu bir şekilde muhataplarını aciz bırakmış olur.

⁷²⁷ Kâdî Abdülcebâr, **Şerh**, s. 381.

⁷²⁸ Câhız, **Resâil**, IV, s. 320.

⁷²⁹ Câhız, **Resâil**, IV, s. 300.

⁷³⁰ Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, XV, s. 123.

⁷³¹ Teftâzânî, II, s. 130.

⁷³² Osman Karadeniz, **İlim ve Din Açısından Mucize**, İFAV, İstanbul, 2019, (Mucize), s. 26.

Mucizeyi, nübüvvetin ispatı ve doğruluğuna işaret eden bir fiil olarak kabul eden Mu'tezile, mucizenin şartları üzerinde durmuştur:

- a) Mucize, ya doğrudan yahut hükmî olarak Allah tarafından yaratılmalıdır.
- b) Mucize olarak kabul edilen fiilin, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin iddiasının hemen akabinde vaki olması gerekir. Kâdî Abdülcebbâr, mucizenin iddiadan önce olmasını caiz görmez. Çünkü henüz ortada herhangi bir nübüvvet iddiası yoktur. Mucizenin nübüvvet iddiasından sonra ortaya çıkması ise, ancak Peygamberin vefatından sonra mümkün olabilir. Dolayısıyla mucize, iddianın hemen akabinde olmalıdır. Fakat Ebü'l-Kâsım el-Belhî, mucizenin takdimini caiz görmektedir.
- c) Mucize, peygamberin iddiasına uygun nitelikte olmalıdır.
- d) Bu konudaki son şart ise, mucizenin harikulade olması gerektiğine yöneliktir. Buna göre mucize, insanların adet edindikleri türden olmamalıdır.⁷³³

Mu'tezile içinde mucizenin peygamberlerin nübüvvetlerini ispatlama konusunda olduğu gibi nübüvvet iddiasında bulunan, yalancı peygamberi yalanlama hususunda da bir delil olarak kabul edenler bulunmaktadır. Buna göre Müseylimetü'l-Kezzâb, peygamberliğini ispatlamak amacıyla insanlara kuyuya tükürdüğünde kuyunun suyunun bollaşarak taşacağını iddia etmiş, lâkin kuyunun suyu tam aksine tükürmesi akabinde kurumuştur. Bu haliyle mucize, yalancın iddiasını çürütmeye bir delil olmaktadır. Ancak Kâdî Abdülcebbâr, bu iddiaya katılmamaktadır. O, böyle bir şeyi yaratmanın Allah için caiz olmadığını; O'nun bir kişiyi yalanlamak istediği durumda mucizeyi yaratmamasının yeterli olduğunu belirtmiştir.⁷³⁴

Mucize hususunda tartışılan bir diğer mesele ise irhâs hakkında olmuştur. Peygamberlerden nübüvvetleri öncesinde ortaya çıkan harikuladelikler anlamına gelen irhâs, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile tarafından farklı değerlendirilmiştir. Buna göre peygamberlik öncesi dönemde, Hz. Peygamberi bir bulutun gölgelemesi ya da Hz. İsa'nın beşikte konuşması gibi irhâs olarak tanımlanan bu harikulade olaylar, Ehl-i Sünnet tarafından keramet kapsamında değerlendirilmiştir. Çünkü onlara göre peygamberler, nübüvvetleri öncesinde de velâyet makamından daha aşağı değillerdir.

⁷³³ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, ss. 568-570.

⁷³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, ss. 570-571.

Mu'tezile'ye göre ise, nübüvvet mucize ile gerçekleşmektedir. Dolayısıyla irhâs diye bir şeye gerek yoktur. Onlar, irhâsa örnek olarak nakledilen bu rivayetleri, önceki peygamberlerin mucizeleri saymak gibi bir yola gitmişlerdir.⁷³⁵ Hatta onlar bu te'villerinde ileri giderek, Hz. Peygambere atfedilen ve irhâs olarak tanımlanabilecek olayları Câhiliyye döneminde yaşamış olan ve tevhit inançları ile tanınan Hâlid b. Sinân el-'Absî⁷³⁶ ve Kus b. Sâide⁷³⁷, ye atfetmişlerdir.

Mütekellimler, nübüvvetin ispatı konusunda delil olarak kullandıkları mucizeleri farklı şekillerde tasnif etmişlerdir. Bu tasniflerden biri, mucizenin ortaya çıkış keyfiyeti temel alınarak yapılmıştır. Bu tasnife göre mucizelerin, manevî-aklî mucizeler ve maddî-hissî mucizeler şeklinde ikiye ayrıldığını görürüz. İkinci grupta yer alan aklî-hissî mucizeler de ayrıca kendi içinde kudretin kaynağı temelinden hareketle yalnızca Allah'ın kudreti dâhilinde bulunanlar ve kulun kudreti dâhilinde bulunanlar şeklinde ikiye ayrılmıştır.⁷³⁸

Mütekellimler ise, mucizeyi genellikle hissî, haberî ve aklî mucizeler şeklinde üçe ayırmışlardır.

Kevnî mucizeler de denilen hissî mucizeler, genellikle muhatapların duyularına hitap etmektedir ve tabiatla ilgili olan mucizelerdir. Kur'an'da hissî mucizelere örnek nitelikte birçok ayet bulunmaktadır. Buna göre Salih peygamberin devesi, Musa peygamberin asasının Firavun'un önünde yılanı dönüşmesi ve elinin parıltılı bir ışık saçması, İsa peygamberin ölülere diriltmesi ile kör ve alacalıları iyileştirmesi gibi mucizeler bu türdendir.⁷³⁹

Bu mucizelerin kabulü konusunda Mu'tezile'nin ilk dönem âlimleri ile müteaahir dönem âlimleri arasında farklılık olduğunu görürüz. Buna göre Nazzâm'ın da dâhil olduğu ilk dönem Mu'tezilesi, aklı temel aldıkları için hissî mucizeleri reddetmişlerdir.⁷⁴⁰ Lâkin Kâdî Abdülcebbâr'ın da bulunduğu sonraki dönem, bu

⁷³⁵ Karadeniz, **Mucize**, ss. 60-61; Topaloğlu-Çelebi, s. 159.

⁷³⁶ Ahmet Önkâl, "Hâlid b. Sinân" **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/halid-b-sinan> (13.03.2021).

⁷³⁷ Mehmet Ali Kapar, "Kus b. Sâide", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kus-b-saide> (13.03.2021).

⁷³⁸ Detaylı bilgi için bkz: Karadeniz, **Mucize**, ss.47-49.

⁷³⁹ İbn Füreke, s. 183.

⁷⁴⁰ Bağdâdî, **el-Fark**, ss. 131-132.

hususla Ehl-i Sünnet'e yaklaşarak nübüvvetin ispatı hususunda hissî mucizeleri kabul ederek; kendilerinden önceki kuşağı eleştirmişlerdir.⁷⁴¹

Bu tür mucizeler, Mu'tezile'nin zorunlu nedenselliği reddetmesindeki en önemli saiklerden biridir. Çünkü bu tür mucizelerde Allah'ın müdahalesi ile tabiat kanunlarında alışılmışın dışına çıkılmaktadır. Ayrıca bu mucizeler, peygamberin yaşadığı dönemin şartları ve durumları ile sınırlıdır. Bu mucizeler vasıtası ile peygamberler, yaşadıkları toplumun şartlarına uygun bir şekilde nübüvvetlerini ispatlamaya çalışmışlardır.

Haberî mucizeler ise, gayba ya da geçmişe ait bilgilere dayanır. Peygamberler, Allah'tan aldıkları vahiyler doğrultusunda ya geçmiş toplumlar ve olaylar hakkında ya da gelecekteki bir olay hakkında bilgi vermişlerdir. Hz. Peygamber'in de bu şekilde haber verdiği olaylar mevcuttur. Sasanîlere yenilen Rumların yakın bir zamanda onları yeneceklerini haber vermesi⁷⁴² bu tür mucizelere bir örnektir. Aynı şekilde Kisrâ'nın sarayının yıkılacağını da haber vermesi, haberî mucizelerin kapsamına girmektedir.⁷⁴³

Manevî mucize ya da bilgi mucizeleri olarak da tanımlanan aklî mucizeler ise, belirli bir zaman ya da mekân ile sınırlı olmayıp düşünme ve akıl yürütme ile algılanabilmektedir. Aklî mucizeler, bu yönü ile hissî mucizelerden ayrılır. Peygamberlerin sıdk vasıfları, insanlara el emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker yapmaları ve güzel ahlakları ile insanlara örnek olmaları bu tür mucizelerdir.⁷⁴⁴

Aklî mucizelerin ilk muhatapları, peygamberlerin etrafında olan insanlardır. Kur'an, geçmişteki inkârcı toplumların sonları hakkında bilgi vererek insanları uyarmakta ve akıllarını kullanarak düşünmeye çağırmaktadır.

Kur'an'ın i'cazı konusunda ise Mu'tezile içinde iki farklı düşünce ortaya çıkmıştır. Ebû Ali el-Cübbâî, Kur'an'ın geniş bir hacme sahip olmasına rağmen içinde hiçbir tezatın bulunmamasını ve bir benzerini meydana getirme konusunda insanları aciz bırakmasını bir mucize olarak kabul ederken; Kur'an'ın bu durumu haber vermesinin de ayrıca aklî mucize olduğunu belirtmiştir.⁷⁴⁵ Ancak Nazzâm,

⁷⁴¹ Kâdî Abdülcebâr, **Şerh**, s. 596.

⁷⁴² Rûm, 30/1-4.

⁷⁴³ İbn Hacer, XIV, s. 22.

⁷⁴⁴ İsfahânî, **el-İ'tikadât**, s. 129.

⁷⁴⁵ Nureddîn es-Sâbü'nî, **Matûrîdiyye Akâidi**, çev. Bekir Topaloğlu, DİB Yayınları, Ankara, 1998, ss. 47-52.

Kur'an'ın nazmına yönelik bu şekildeki bir i'cazı kabul etmemektedir. O, Kur'an'ın gelecekte haber vermesini i'caz olarak değerlendirmiştir.⁷⁴⁶

2.2. BİLGİ- VARLIK

2.2.1. Bilgi

Bilgi felsefesi ile ilgili tartışmalar, Yunan felsefesine ait eserlerin tercüme edilmeye başlanmasından sonra ortaya çıkmış gözükmektedir. Gerek Vâsıl gerekse Amr yaşadığı çağın konjektürü çerçevesinde el-menzile beyne'l-menzileteyn, el-va'd ve'l-vaîd ile el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker esasları üzerinde durmuşlardır. Fakat Vâsıl için sistemli bir bilgi felsefesinden bahsedemesek de aklı, hakikatin bilinmesini sağlayan bir delil olarak kabul etmesi ile Mu'tezile içinde mesele üzerinde ilk konuşan kişi olmuştur.

Mu'tezile içinde bilgi felsefesindeki karışıklığı gören ilk kişi Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf olmuştur.⁷⁴⁷ Dolayısıyla ortaya koyduğu düşünceler ve geliştirdiği nazariyeler ile aklî düşünceyi sistematik hale getiren ilk kişidir.

2.2.1.1. Bilgi Edinme Yolları

Mu'tezile doğru bilgiye ulaşabilmenin akıl, duyular ve haber vasıtasıyla mümkün olacağı kanaatindedir. Ancak bu üç bilgi kaynağının her biri farklı tür bir bilgiyi vermektedir. Dolayısıyla bir kaynağın sağladığı bilgiyi diğer kaynak sağlayamaz. Örneğin duyular, fiziki âlem ile ilgili bilgilerimizin kaynağı iken haber geçmiş ile ilgili bilgilerimizin kaynağıdır. Duyuların kapsamına girmeyen gayb âlemi hakkında bilgi sahibi olmak için ya istidlale ya da habere gereksinim duyarız.

⁷⁴⁶ Bağdâdî, **Usûl**, s. 184.

⁷⁴⁷ Marie Bernard, "İlk Mu'tezililerde İlim Kavramı" çev. Şerafeddin Gölcük, **AÜİFD**, Ankara, 1977, s. 327.

2.2.1.1.1. Duyular

İnsan var oluşunun ilk anlarında ışık, renk, acı, mutluluk, hareket gibi farklı duyumlarla karşılaşır ve bunlar üzerinde düşünmeye başlar. Bu, insanın ilk düşünmeleridir. İnsan, daha sonra bu duyumları üzerinde daha derin bir tefekkür sürecine girerek sezmek, tahayyül etmek gibi farklı davranışların fikirlerine yönelip düşünce üretmeye çalışır. İşte bu durum insanın, duyular kanalı ile dış nesneler hakkında fikirler edindiğini ve bu duyumların ruhundaki etkilerini tefekkür ettiğinde bunlarla ilgili bilgilere ulaştığını gösterir.⁷⁴⁸

Zorunlu bilgiler kapsamında değerlendirilen müşâhedât, kaynağı açısından hissiyât ve vicdaniyât şeklinde ikiye ayrılır. Bunlardan hissiyât, dış duyu organlarımız kanalı ile aklımızın ulaştığı bilgilerden oluşurken; iç duyularımız kanalı ile ulaşılan bilgilere ise vicdaniyât denilir.⁷⁴⁹

İnsanın sesi idrak edebilmesi için işitme duyusuna, tat için tat alma duyusuna ihtiyacı vardır. Dolayısıyla insanlar idrak için duyu organlarına ihtiyaç duyarlar. Bununla ilgili olarak Câhız'ın naklettiğine göre Nazzâm, nefsin; duyu organları kanalı ile hissettiklerini idrak ettiğini söylemiştir.⁷⁵⁰ O, varlıkların, seslerin ve renklerin idrakinin müdahale yolu ile olduğu kanaatindedir. Buna göre bir şeyin göz ile idraki, ancak gözün o şeye sıçraması ve onunla müdahale etmesi (iç içe geçmesi) yolu ile olur. Aynı şekilde sesi, kulağımıza çarpması ve intikal etmesiyle idrak ederiz. Bu diğer duyu organlarımız için de geçerlidir. Böylece Nazzâm'a göre duyular ile hissettiklerimizi bizler, ancak müdahale, ittisal ve mücâvere yolu ile idrak edebiliriz.⁷⁵¹

Eş'arîlere göre, göz ile mevcut olan her şeyi idrak etmek mümkün iken; Mu'tezile, sadece cisimlerin ve renklerin idrak edilebileceğini belirtmiştir.⁷⁵² Cisimden başka bir şeyin his yolu ile idrak edilmesine karşı olan Nazzâm, arazların

⁷⁴⁸ Étienne Bonnot de Condillac, **İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme**, çev. Miraç Katircioğlu, MEB Yayınları, İstanbul, 1992, s. 18.

⁷⁴⁹ Teftâzânî, I, s. 211.

⁷⁵⁰ Eş'arî, II, s. 19.

⁷⁵¹ Eş'arî, II, s. 265.

⁷⁵² Bağdâdî, **Usûl**, s. 9.

ittisal vasıtasıyla idrak edilmesini kabul etmiştir. Buna göre sadece cisimler görülür, işitilir, tadılır, koklanır ve dokunulur.⁷⁵³

Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?]) ve Muammer b. Abbâd (ö. 215/830), beş duyuyu beden haricindeki arazlar olarak kabul etmişlerdir. Abbâd b. Süleyman (ö. 250/864) ise, kelâmcıların çoğu tarafından kabul edilen beş duyuya cinselliği dâhil ederek insanda altı adet duyunun bulunduğunu iddia etmiştir.⁷⁵⁴ Fakat Pezdevî, Abbâd'ın acıyı da dâhil ederek insan duyularını yedi olarak kabul ettiğini nakletmektedir.⁷⁵⁵

Mu'tezile elemleri hayat mahalli olan bedenlerimizde ve beden ile birlikte idrak edebileceğimizi belirtir. Yine bu idrak, insanın hayat vasfı ile diri olmasına bağlıdır. Ayrıca Mu'tezile, insanın nefret duygusu ile eleme; şehvet duygusu ile de lezzeti idrak ettiğini savunmuşlardır.⁷⁵⁶ Böylece Mu'tezile, dış duyu organları haricinde iç duyular kanalı ile de bilgiye ulaştığını kabul etmektedir.

İnsanın müdrîk olması için sadece hayat sahibi olması yeterli değildir. Çünkü insan, gözlerini kapadığı andan itibaren çevresindekileri göremez.⁷⁵⁷ Bu durumda müdrîk olmak insana zâid bir sıfattır ve bunun gerçekleşebilmesi için duyuların sağlam olmasının yanında engellerin de yok edilmesi gerekir. İnsanın, müdrekatı idrak etmesi; onun duyularının sağlam olması ve engellerin yok edilmesi şartıyla hayat sahibi olmasına bağlıdır.⁷⁵⁸

Duyular ile elde edilen bilgilerin hatadan uzak olması ve bu yolla elde edilen bilgide, sükûnu'n-nefse ulaşabilmek için bu bilgilerin akıl ile temyiz edilmesi gerekir. Duyular yolu ile elde edilmiş olan bilgilerin sıhhati, akıl vasıtası ile bilinmektedir.⁷⁵⁹ Kâdî Abdülcebbâr tarafından dile getirilen bu görüş ile birlikte akıl, duyular ile elde edilen bilgilerin üzerinde temyiz edici bir vasfa sahip olmaktadır.

Duyu organlarımızla elde ettiğimiz algıların, bilgi değeri taşıyabilmesi için gerçek olmaları gerekir. Bu ise, duyu organlarının sağlıklı olması ile mümkündür. Bu

⁷⁵³ Eş'arî, II, s. 266.

⁷⁵⁴ Eş'arî, II, s. 19.

⁷⁵⁵ Pezdevî, s. 21.

⁷⁵⁶ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 173.

⁷⁵⁷ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 168.

⁷⁵⁸ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 167.

⁷⁵⁹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XII, ss. 160-161; Murat Memiş, **Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi**, Sarkaç Yayınları, İstanbul, 2011, s. 146.

bilgilerin ilim değeri taşıyabilmesi için ise, akıl tarafından desteklenmesi, denetlenmesi gerekmektedir.⁷⁶⁰

Mütekellimler arasında duyular ile mahsusâtın idrak edilmesi meselesinde farklı fikirler ortaya çıkmıştır. Burada farklı düşüncelere sevk eden unsur, idrakin kaynağının duyular mı, Allah mı yoksa üçüncü bir etken mi olduğu üzerinedir. Bu mesele üzerinde Muammer b. Abbâd(ö. 215/830), idrakin duyulardan kaynaklandığını ve duyuların fiili olduğunu belirtmiştir. Lâkin ona göre bu fiil,ihtiyarî bir fiil olmayıp zaruri bir fiildir. İbrahim b. Nazzâm (ö. 231/845)'a göre ise idrak, Allah'ın fiilidir.⁷⁶¹ Onu bu kanaate sevk eden unsur ise, duyuları yaratanın Allah olmasıdır.

Mu'tezile'nin yedinci tabakasından kabul edilen Salih Kubbe'ye⁷⁶² göre idrak ilk olarak Allah'ın fiilidir. Allah dilerse görme ile ilgili tüm koşullar yeterli olsa dahi görmeyi ortadan kaldırabilir. Allah dilerse ölmüş bir insanda fiil yaratabilir.⁷⁶³

Bağdat Mu'tezilesi'nden bir gruba göre ise, idrak Allah'ın fiili olmayıp insanın fiili olmaktadır. Dırâr, idrakin Allah tarafından yaratılmakla birlikte insan tarafından sonradan kazanıldığını savunmuştur.⁷⁶⁴

Duyu organları, insanın evreni idrak etmesinde ve bunlar üzerinde fikir yürütmesinde dayandığı ilk alet, ilk araçtır. İnsan, duyu organları ile idrak ettikleri üzerinden fikirler yürüterek bir bilgiye ulaşmaktadır. Dolayısıyla dış dünyaya ait bütün algılarımız, duyu organları ile elde ettiğimiz düşüncelere, idraklere dayanmaktadır. Mu'tezile, duyu organları ile elde edilen düşüncelerin sahih olabilmesini;duyu organlarının sağlıklı olmasına ve bu bilgilerin aklın kritiğinden geçmesine bağlamıştır.

2.2.1.1.2.Doğru Haber

Haber, hubr (hibre) kökünden türemiştir. Terim olarak, geçmişte olan yahut gelecekte olacak olan bir hadiseyi bildiren veya özünde doğru ya da yalan olma

⁷⁶⁰ Câhız, **Kitâbü'l-Hayevân**, 2. baskı, tah. Abdüsselâm Muhammed Harûn, Mektebetü'l-Câhız, Mısır, 1965; (Hayevân), I, s. 206.

⁷⁶¹ Eş'arî, II, s. 64.

⁷⁶² Kâdî Abdülcebbâr, **İ'tizâl**, s. 281.

⁷⁶³ Eş'arî, II, s. 65.

⁷⁶⁴ Eş'arî, II, s. 65.

ihtimali barındıran sözler anlamına gelmektedir.⁷⁶⁵ İnsan, çocukluk anından itibaren kendisine gelen haberlerin bazısının doğru bazısının yanlış olduğunu bilir. İnsanın bu haberlerden hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunu ayırt etmesi ise aklın temyiz gücü sayesinde.⁷⁶⁶

İnsan, aklının ya da duyu organlarının kapsamı dışındaki bilgilere haber yolu ile ulaşabilmektedir. Gerek duyular gerekse akıl, bize doğrudan bir bilgi sunarken haber; vasıtalı bir bilgi kaynağıdır. Biz, hem duyularda hem de akılda, bilgiye mevzu olan objelerle bizzat kendimiz muhatap olmaktayız. Ancak haberde durum farklıdır. Burada bilgiye mevzu olan objenin muhatabı, doğrudan biz değiliz. Biz, bilgiyi bize aktaran kişi ile muhatap olmaktayız. Bilgiyi bize aktaran, izah eden bu vasıta sebebiyle haber, vasıtalı bir bilgi kaynağıdır.⁷⁶⁷

Mütekellimler arasında haber, tartışmasız bir şekilde bilgi kaynağı olarak kabul edilmiştir. Bu kabuldeki en önemli etken vahyin bilgi kaynaklarından biri olmasıdır. Çünkü mütekellimler, doğru haber ifadesinden daha çok ya Kur'an ayetlerini ya da peygambere ait haberleri anlamışlardır.

Mütekellimler tarafından kabul edilen ve bilgi kaynaklarından biri olan haber üzerinde ilk konuşan ve haberin kaynağı, doğru ya da yanlış olması açılarından tespitine yönelik yöntemleri ele alan ilk kişi Vâsıl b. Atâ olmuştur.⁷⁶⁸ Vâsıl, üzerinde icma edilen haberi, mütevâtir haber olarak kabul ederken; üzerinde icma edilmeyen haberi, haber-i vâhid ya da haber-i hass olarak tanımlamıştır.⁷⁶⁹

Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?]), bir haberin mütevâtir derecesine ulaşması için aralarında en az bir kişinin cennetlik olduğu on kişi tarafından nakledilmesini şart koşmuştur. Şayet yalan üzerine birleşmesi mümkün olmayan bu topluluğun sayısı yirmiye ulaşabilse ve aralarında cennet ehlinde biri yoksa bu durumda kâfirler ve fâsıkların haberi kabul edilmez. Ebü'l-Hüzeyl'in mütevâtir haber konusunda bir tahdide gitmesine sebep olan yirmi sayısı *“Eğer sizden sabırlı yirmi*

⁷⁶⁵ Cürçânî, **Ta'rîfât**, s. 84.

⁷⁶⁶ İbn Hazm, I, s. 13.

⁷⁶⁷ Özcan, s. 74.

⁷⁶⁸ Ebû Hilâl el-Askerî, **el-Evâil**, 2. baskı, tah. Muhammed Seyyid el-Vekîl, Dâru'l-Beşîr, li's-Sekâfe ve'l-Ulûmel-İslâmiyye, Kahire, 1987, s. 374.

⁷⁶⁹ Cemâleddîn Abdurrahman es-Suyûtî, **el-Vesâil fî Müsâverati'l-Evâil**, tah. Ebû Hacer M. Zağlul, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, s. 116; Harun Çağlayan, **Kelâmda Bilgi Kaynakları**, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2009, s. 72.

*kişi bulunursa inkâr edenlerden iki yüz kişiyi yener, sizden yüz kişi olursa bin kişiyi yener...*⁷⁷⁰ ayetidir.⁷⁷¹

Nazzâm (ö. 231/845) ise, Mu'tezile'nin genel anlayışının aksine cisimler ve renklerin haber yolu ile bilinemeyeceğini ve ümmetin hata üzerinde icma edebileceğini iddia etmiştir.⁷⁷² Çünkü mütevâtir haberi bize ulaştıran cemaat nihayetinde insanlardan oluşmaktadır. Her ne kadar bu haberi nakledenlerin sayısı dinleyenlerden fazla olsa ve nakledenlerin ona verdikleri önem çok güçlü dahi olsa mütevâtir haberde yalan olması yahut nakledenlerin hata yapması mümkündür.

Nazzâm, icma da dâhil olmak üzere insana ait haberi, mutlak bilgi olarak kabul etmemesinin nedeni; görüldüğü üzere insanda bulunan kizb ya da yanılma gibi eksik vasıflardır. O, haberin doğru olarak kabul edilebilmesi için mütevâtir yahut âhâd olmasına bakmaksızın akla uygunluğunu şart koşturmuştur. Bu nedenle akla uygun bulmadığı mütevâtir bir haberi, reddederken; ağır hastalık yaşayan birinin öldüğünü bildiren âhâd haber örneğindeki gibi akla uygun bulduğu âhâd bir haberi, kabul etmiştir.⁷⁷³ Çünkü son örnekte daha sonra cenaze hazırlıklarının görülmesi bu haberi mütevâtir seviyesine getirmektedir.

Ayrıca Nazzâm, mütevâtir olmasına rağmen aklî ilkeler ile uyuşmadığını düşündüğü haberleri kabul etmemiştir. O, bu kapsamda Hacerü'l-Esved'in beyaz bir halde cennetten indirilmiş bir taş iken müşriklerin günahları nedeniyle karardığını bildiren mütevâtir haberi reddetmiştir. Ona göre, günahlar nedeniyle kararan bu taşın daha sonraki itaatlerden dolayı tekrar beyazlaması gerekeceği akıl yürütme ile ortaya çıkmaktadır. Ayrıca o, inşikâku'l-kamer mucizesini de gene mütevâtir bir haber olmasına rağmen reddetmektedir. Çünkü bu kadar dikkat çekici bir olayın müşrikler tarafından görülmesi ve Müslümanlar tarafından da onların inkârlarını çürütme hususunda bir delil olarak kullanılması gerekirdi.⁷⁷⁴ Nazzâm'ın mütevâtir dahi olsa haberin bilgi kaynağı olması noktasındaki en önemli ilkesi, haberin aklın ilkelerine uygunluğudur.

⁷⁷⁰ Enfâl, 8/65.

⁷⁷¹ Bağdâdî, **el-Fark**, s. 127.

⁷⁷² Bağdâdî, **el-Fark**, s. 141; **Usûl**, s. 11.

⁷⁷³ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XV, s. 392.

⁷⁷⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Haber-i Vâhid", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/haber-i-vahid#2-kelâm> (29.12.2020).

Kâdî Abdülcebbâr, haberi üçe ayırır: Buna göre haberin ya doğru olduğu bilinmektedir ya yalan olduğu bilinmektedir yahut doğru veya yalan olduğunu gösteren bir bilgi yoktur. Doğru olduğu bilinen haberlerin doğruluğu ya zaruri ya da iktisâbî bir bilgidir. Hz. Peygamber'in namaz, zekât, hac gibi ibadetleri yerine getirdiğini bildiren haber, doğruluğu zaruri olan bilgiye örnektir. Ülkeler, krallar ve kralların yerine tahta geçenler hakkındaki haberler örneğinde de olduğu üzere bu tür haberlere mütevâtir haberler denir ve bu tür haberler zaruri olarak bilinir.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre, mütevâtir haberi nakledenlerin sayısının en az on beş olması gerekir. Bununla birlikte, mütevâtir haberin sıhhati için dörtten daha fazla kişi tarafından nakledilmesi şartını yeterli görmüştür. Ayrıca onların getirdikleri haberlerin zaruri olarak bildikleri şeylerin cinsinden olması gerekir.⁷⁷⁵

Doğruluğu istidlal ile bilinen haber ise tevhit, adalet, nübüvvet gibi mevzulardaki haberlerdir. Yine Hz. Peygamberin susarak onayladığı davranışların haberlerinin doğruluğu da istidlal ile bilinir. Çünkü bu haber şayet yalan olsaydı muhakkak ki Hz. Peygamber hemen bu haberleri reddederdi.

Yalan olduğu bilinen haberlerde aynı şekilde zaruri ve iktisâbî şeklinde ikiye ayrılır. Gökyüzünün altımızda ya da yeryüzünün üstümüzde olduğuna dair haber, yalan olduğu zaruri olarak bilinen haberler türündendir. Kizbi istidlal yolu ile bilinen haberlere örnek ise Mücbire, Müşebbihe gibi fırkaların batıl inançlarına ilişkin haberlerdir.⁷⁷⁶

Mu'tezile'nin haberin bilgi kaynağı olması boyutuyla üzerinde durduğu bir diğer husus, mütevâtir derecesine ulaşmayan haber türü olan haber-i vâhiddir. Âhâd haberin tek bir kişinin bildirmesine dayanan haber anlamına geldiğini ifade eden ilk kişi, Vâsıl b. Atâ(ö. 131/748) olmuştur. Vâsıl, gerçeğin dört yönden bilineceğini iddia etmiş ve bu yönleri kitap, mütevâtir haber, akıl ve icma şeklinde tayin etmiştir.⁷⁷⁷ Ona göre bunların dışında kalanlar hüccet olarak kabul edilmezler.

Konu üzerinde duran bir diğer Mu'tezilî âlim Amr b. Ubeyd'in (ö. 144/761) bilgi nazariyesinde akıl, bilgiye ulaşmada birinci kaynak iken mütevâtir haber, ikinci kaynak olmuştur. Ona göre haber-i vâhid, bir bilgi kaynağı değildir. O, bu tür bir haberi sübutu açısından güvenilmez bulduğu için reddetmiştir. Sünnî kaynaklarda

⁷⁷⁵ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 768.

⁷⁷⁶ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, ss. 768-769.

⁷⁷⁷ Askerî, s. 374.

onun akla aykırı bulduğu için peygambere atfedilen haberlerin tamamını reddettiğine dair bilgiler, Amr'ın Hz. Peygamber'den naklettiği rivayetleri göz önüne alındığında⁷⁷⁸ pek isabetli gözükmemektedir.

Ebü'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) ise, haber-i vâhidin delil olarak kabul edilmesi için en az dört kişi tarafından bildirilmesini zorunlu görmüştür.⁷⁷⁹

Bu konuda fikir beyan eden bir diğer Mu'tezilî âlim ise Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) olmuştur. O, Kur'anî ilkelere aykırı olmayan haber-i vâhidlerin zan taşıdığını, ancak bu zannın kuvvetli bir hale gelmesi halinde bilginin vuku bulabileceğini kabul etmiştir.⁷⁸⁰

Hayyât (ö. 300/913 [?]) da âhâd haberin delil olmasını kabul etmemiştir. Bağdâdî'nin nakline göre o, âhâd haberlerin amelî alanda da delil olarak kullanılmasına karşıdır. Kâ'bî (ö. 319/931) ise, Hayyât'ın bu görüşüne karşı çıkan bir kitap yazmıştır.⁷⁸¹

Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025), haber türleri içinde üçüncü bir tür olarak kabul ettiği doğru ya da yalan olduğu hususunda bir bilgi olmayan haberlere örnek ise, âhâd haberlerdir. O, gerekli şartları taşıdığı durumda bu tür haberler ile amel etmenin caiz olduğu kanaatindedir. Ancak bu tür haberlerin itikâdî konularda kabulü mümkün değildir.⁷⁸² Kâdî Abdülcebbâr, âhâd haberi haber getirenlerin yanılabilirliği ya da yalan söyleme ihtimalleri nedeni ile delil olarak kabul etmemiştir. Bu nedenle furu'u'd-dinde haber-i vâhid ile amel edilirken tevhit, adalet gibi usûlû'd-dini ilgilendiren konularda delil olarak kabul edilemeyeceğini savunmuştur.

Kâdî Abdülcebbâr'ı haber-i vâhidi, amelî alanda caiz görmesine sevk eden unsur, bu ibadetle mükellef kılınmamız halinde bizim için salah olacak olan bir şeye mani bir halin bulunmamasıdır.

Nazzâm haricindeki Mu'tezilî âlimler, haber-i vahidin zan barındırması nedeni ile dinin usulüne dair konularda bir karine olmayacağını belirtirken furu'u'd-dinle ilgili konularda belirli şartlar dâhilinde hüccet değeri taşıyacağını ifade etmişlerdir.

⁷⁷⁸ Âişe Yûsuf el-Menâî, **Usûlû'l-Akâide beyne'l-Mu'tezile ve's-Şîatü'l-İmâmiyye**, Darü's-Sekâfe, Doha-Katar, 1992, ss. 84-85.

⁷⁷⁹ Bağdâdî, **el-Fark**, s. 127.

⁷⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XV, s. 330.

⁷⁸¹ Bağdâdî, **el-Fark**, s. 150.

⁷⁸² Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 769; **el-Muğnî**, IV, s. 225.

2.2.1.1.3.Akıl

İslâm tarihinde akılla ilgili tanımların daha sahabe döneminde yapılmaya başlandığını görüyoruz. Amr b. As, aklı “zanda isabet etmek ve olmuş vasıtası ile olacakları bilmek” şeklinde tarif etmiştir.⁷⁸³

Bilgi kaynağı olarak aklın rolüne dair sistemli tartışmaların, Mu'tezile ile birlikte başladığını söylemek mümkündür. Câhız(ö. 255/869), Mu'tezile'nin İslâmtarihindeki önemine işaret etmek amacıyla “Kelâmcılar olmasaydı bütün kavimleri oluşturan halklar yok olurdu; Mu'tezile olmasaydı bütün İslâm fırkalarına mensup kimseler yok olurdu.”⁷⁸⁴ demiştir.

Mu'tezile'yi diğer İslâm fırkaları içinde öne çıkaran vasfı, akla verdiği önem olmuştur. Onlar, Allah'ın sıfatlarını aklî yöntemlerle izah etmeye çalışmışlardır. Onlara göre, yaratıcının varlığı yahut hüsün kubuh meselesi gibi önemli dinî hususlar akıl yolu ile bilinebilir.

Vâsıl b. Atâ, akılı; hakikatin bilinmesini sağlayan bir hüccet şeklinde tanımlar. Sümâme b. Eşres (ö. 213/828) ise, aklî bilgiyi sem'i bilginin önüne geçiren ilk kişidir. Hüsnü Zîne, Sümâme'nin bu kanaate Yunan felsefesine muttali olduktan sonra ulaştığını iddia eder. Sümâme'nin çağdaşı olan Ebü'l-Hüzeylise, akılı; insanın kendisi ile diğer varlıkları ayırmasını ve bilginin edinilmesini sağlayan kuvvet şeklinde tanımlamıştır.⁷⁸⁵

Arapçada akıl kavramı, varlıkları birbirinden ayırt etmek ve üstünlüklerini belirtmek için vaz edilmiştir.⁷⁸⁶ İbn Hazm, akla getirdiği bu tanım ile aklın bir araz olduğunu iddia etmiştir. Mu'tezile de benzer şekilde akılı, araz olarak tanımlamış ve eşyanın idrak edilmesinde gözün duruluğu, saflığı olarak kabul etmiştir.⁷⁸⁷ Fakat ilk dönem Mu'tezilesi'nin akılı araz olarak tanımlayan bakış açısının aksine Ebü'l-Hüzeyl, akılı cevher olarak kabul etmiştir.⁷⁸⁸

⁷⁸³ Paul Janet, Gabriel Séailles, **Metâlib ve Mezâhib**, çev. Elmalılı Hamdi Yazır, Eser Neşriyat, İstanbul, 1923, s. 33.

⁷⁸⁴ Câhız, **Hayevân**, IV, s. 69; Tritton, 82.

⁷⁸⁵ Hüsnü Zîne, **el-Akl inde'l-Mu'tezile-Tasavvuru'l-Akli inde'l-Kâdî Abdülcebbâr**, Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, Beyrut, 1978, s. 18.

⁷⁸⁶ İbn Hazm, V, s. 46.

⁷⁸⁷ Pezdevî, s. 329.

⁷⁸⁸ Bağdâdî, **Usûl**, s. 27.

Mu'tezile, vahiy gelmeden önce kişinin üzerine Allah'a iman etmenin gerekli olduğunu belirterek aklın rolünü ön plana çıkarmış⁷⁸⁹ ve nazariyesini Kur'an ayetleri ile ispatlamaya çalışmıştır.⁷⁹⁰ Bu kapsamda Nazzâm, insanın kendisi ve çevresindeki âlem üzerinde tefekkür etmesi halinde bunların bir yaratıcısının olduğunu kesin olarak bileceğini söylemiştir.⁷⁹¹ Buna göre yaratıcı, bir cisim mi, görülebilir mi, O'nun bir benzeri var mı gibi soruların cevaplarını akılla bilmek mümkündür.

Muammer b. Abbâd'a (ö. 215/830) göre insan, görülenden görülmeyene doğru akıl yürütebilir; hakikate ise Kur'an, icma ve akıl ile ulaşılabilir.⁷⁹² Ca'fer b. Harb(ö. 236/850-51 [?]), aklın Allah'ın varlığı, sıfatları, va'd ve va'dî ile ilgili bilgileri vahiy olmadan da bilmesinin mümkün olduğunu kabul etmekle birlikte aklı bilgiyi, insan faktörünü göz önünde tutarak zarurî bir bilgi olarak kabul etmemiştir.⁷⁹³

Ca'fer b. Mübeşşîr (ö. 234/848-49)ise, va'd hakkındaki görüşü haricinde Nazzâm gibi düşünmektedir. O, Allah'ın varlığını bilmeden O'na âsi olan kişilerin cezalandırılmasının vacip olduğunu belirtmiş ve va'din devamının akılla bilinebileceğini iddia etmiştir.⁷⁹⁴

Aklın vasıtasıyla Allah'ın varlığının bilgisine ulaşılacağını dile getiren bir diğer Mu'tezilî âlim Hişâm el-Fuvâtî'dir (ö. 218/833'den önce). O, arazların delil ile yani akılla bilinmesinin mümkün olduğunu; Allah'ın varlığının da sadece akılla bilinebileceğini iddia etmiştir. Bu durumda arazlar, Allah'ın varlığını ispat hususunda delil olarak kullanılamazlar. Bu nedenle de o, arazlardan ibaret olan Kur'an'ın Allah ve resulünün varlığını ispat hususunda delil olarak kullanılamayacağını söylemiştir.⁷⁹⁵

Câhız'a göre ise insanlar, hevâları karşısında akıllı, Allah'ın vekili hükmüne getirmişler ve işlerin zorluğunu akıl ile aşmaya çalışmışlar; böylece de doğru bir yolu takip etmişlerdir. O, Akıllı, tabii akıl ve mükteseb akıl şeklinde ikiye ayırmış ve felsefecilerin, kemal noktasına ulaşmak için mükteseb akıldan yararlanmak gerektiği üzerinde icmâ ettiklerini nakletmiştir. Câhız, tabii akıl ile mükteseb akıl üzerindeki

⁷⁸⁹ Pezdevî, s. 331.

⁷⁹⁰ Fussilet, 41/53; Gâşiye, 88/17; A'râf, 7/185.

⁷⁹¹ Bağdâdî, **Usûl**, ss. 26-27; Tritton, s. 94.

⁷⁹² Tritton, s. 118.

⁷⁹³ Bağdâdî, **Usûl**, s. 256.

⁷⁹⁴ Bağdâdî, **Usûl**, s. 256.

⁷⁹⁵ Tritton, s. 115.

bu yardımlaşmayı odun ile ateş, kandil ile yağ örneğine benzetir.⁷⁹⁶ Burada tabii akıl, alet; mükteseb akıl ise, madde olmaktadır.

Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916)ise, aklın insan davranışları üzerindeki etkisine işaret ederek akıllı, insanı kötü filleri yapmaktan koruyup kişiyi iyiye yöneltten kuvvet olarak tanımlamıştır.⁷⁹⁷Kâdî Abdülcebbâr'a (ö. 415/1025) göre, akıl; gerek duyular âleminde gerekse duyular ötesi âlemde değişmez bir hakikat olan fâili muhtardır.⁷⁹⁸ Böylece akıl, insana seçme imkânı veren fâil olarak insanın sorumlulukları ve kararları ile doğrudan ilişkili olmaktadır.

Basra Mu'tezilesi'ne göre, insanın akıllı bir varlık olması, onun kendi özünü bilmesini gerektirir.⁷⁹⁹ Bağdat Mu'tezilesi ise, insanın bir nesnenin bir boyutunu bilirken diğer boyutunu bilemeyeceğini, ancak aynı zamanda aynı boyutu hem bilmesi hem de bilmemesi gibi bir durumun olamayacağını belirtmiştir. Bu bilgi, zaruri ya da iktisâbî bir bilgi olabileceği gibi; bir boyut zaruri bilgi ile bilinirken diğer boyut iktisâbî bir bilgiyle bilinebilir. Bilmenin ilk aşaması, mevzu hakkında bir fikre sahip olmak, ikinci aşaması tefekkür etmek ve son aşaması ise bilgiye sahip olmaktır.⁸⁰⁰

Mu'tezile'nin akıllı bir bilgi vasıtası kabul etmesi daha önce izah ettiğimiz üzere onların hüsün-kubuh anlayışlarına da yansımıştır. Onlar, insanın taabbüdü fiiller haricindeki diğer fiillerine ait hüsün-kubuh vasıflarına dair bilgilere akıl yürütme ile ulaşılabilceğini belirtmişler ve İslâm dünyasında akılcı düşüncenin temsilcileri olmuşlardır.

2.2.1.2.Bilginin Mahiyeti

2.2.1.2.1.Ma'nâ

İlk kez Muammer b. Abbâd (ö. 215/830)tarafından dillendirilen meânî teorisi ile arazlar izah edilmeye çalışılmıştır. Şehristânî, Mu'tezile içinde ma'nâların teselsülünü iddia eden ve Muammer'in fikirlerini devam ettiren Ashâbu'l-Meânî

⁷⁹⁶ Câhız, **Resâil**, I, s. 96.

⁷⁹⁷ Tritton, 94; Işık, s. 79.

⁷⁹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 121.

⁷⁹⁹ Tritton, s. 88.

⁸⁰⁰ Tritton, s. 99.

olarak adlandırdığı bir grubun varlığından bahseder.⁸⁰¹ Bu teori daha sonra görüşlerinde araz metafiziğine yer veren Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim, Ebû Abdullah el-Basrî ve Kâdî Abdülcebbâr tarafından da kullanılmıştır.⁸⁰² Bir önceki bölümde izah ettiğimiz üzere Muammer, Allah'ın sıfatlarının ma'nâlardan ibaret olduğunu söyleyerek meânî teorisi ile arazların haricinde Allah'ın sıfatlarını da izah etmeye çalışmıştır.

Muammer b. Abbâd'a göre müteharriki sükûndan ayıran şey, kendisinde bulunan ma'nâlardır. Aynı şekilde sâkin olanı da müteharrikten ayıran şey kendilerinde bulunan manalardır.⁸⁰³ Böylece müteharriki hareketli yapan şeyin ya da sâkin cisimdeki sükûnu sağlayan şeyin kendilerinde bulunan ma'nâlar olduğu ortaya çıkmış olur. Nitekim her bir ma'nâ, müteharrik bir cisimde harekete ya da sâkin bir cisimde sükûnete neden olur ve bu ma'nâlar, bu şekilde devam eder gider.

Bu teoride evrende bulunan cevher ve arazların sebebi, ma'nâlara bağlanmaktadır. Evrende bulunan her şeyde ma'nâ vardır ve bunlar, kendilerinde bulunan bu ma'nâ sayesinde diğer varlıklardan ayrılırlar.⁸⁰⁴ Böylece her bir ma'nâ başka bir ma'nâyı gerektirmektedir. Muammer b. Abbâd, arazların gerek cevherlerden gerekse birbirlerinden farklılığını yine arazlarla ilişkilendirmiştir. Bu sayede zâtlarındaki ma'nâlardan dolayı arazlar birbirinden farklıdır. Bu nedenle arazlar, başka arazları yüklenseler dahi birbirlerinden farklı olduklarını ifade etmek için parlak kırmızı, soluk kırmızı, salih amel, kabih amel, aşırı güç, yumuşak güç gibi ifadeler kullanırız.

Cisim sâkin olduğunda bir ma'nâdan dolayı sâkindir. Bu ma'nâ ise, harekettir. Şayet böyle olmasa idi başkasından hareketli olmaya daha layık olmadığı gibi hareket etmeye de bundan önceki vakitten daha layık olmazdı. Bu ma'nâ ise, hareketli olan bir cismin hareketli olmasını sağlayan başka bir ma'nâ sebebi ile ma'nâ olmuştur.⁸⁰⁵ Bu durum ma'nâların bir sonu ya da toplamı olmadığı sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

İki arazın ittifak ya da ihtilaf hallerinde sınırsız ma'nâlar ispat etmek gerekir. Eş'arî, ma'nânın araz olmayıp bilakis araza sebep olan şey olduğunu belirterek

⁸⁰¹ Şehristânî, **Milel**, I, s. 46.

⁸⁰² Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XII, s. 15.

⁸⁰³ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XII, s. 15; İbn Hazm, V, s. 29.

⁸⁰⁴ İbn Hazm, V, s. 29.

⁸⁰⁵ Eş'arî, II, s. 53.

ma'nâyı daha açık bir anlama kavuşturmaktadır. Ashâbu'l-Meânî'ye göre, bu sınırsız ma'nâlar, hulûl ettikleri mekânın fiilleridir. Dolayısıyla işgal ettikleri yere fiili veren ma'nâ olmaktadır. Canlı ve ölü hakkındaki bilgimiz de hulûl ettikleri bu sınırsız ma'nâlara dayanır.⁸⁰⁶ Çünkü hayat bir ma'nâdan dolayı hayat iken; bu ma'nâ da başka bir ma'nâya dayanmaktadır ve bu durum bu şekilde sonsuza kadar devam etmektedir.

Muammer, geliştirdiği meânî teorisini bilgi mevzusuna da uyarlamıştır. O, ezeli bilgiyi izah ederken Allah'ın bir ilim ile âlim olduğunu; ilminin bir ma'nâsı bulunduğunu ve bu ma'nânın da bir ma'nâsı bulunduğunu belirterek diğer hususlarda olduğu gibi bu ma'nâların sonsuza kadar devam ettiğini iddia etmiş ve böylece teoriyi tabiatın ve ilâhî sıfatların izahına ilave olarak üçüncü bir alana taşımıştır.

Muammer b. Abbâd'dan sonra meânî teorisi ile bilginin mahiyetini izah etmeye çalışan bir diğer âlim, Kâdî Abdülcebbâr olmuştur. Kâdî Abdülcebbâr, bir oluş, bir fiil olması sebebi ile araz olarak kabul ettiği bilgiyi ma'nâlar üzerinden izah etmeye çalışmıştır. Ona göre fikir, kişinin mütefekkir olmasını sağlayan bir ma'nâdır (niteliktir). Buna göre kişi, bu ma'nâ sayesinde düşünmek ile düşünmemek arasındaki farkı ayırt eder.⁸⁰⁷

Kâdî Abdülcebbâr, ma'nâların bilinmesini zorunlu olarak idrak edilen ve zorunlu olarak idrak edilemeyen şeklinde ikiye ayırmıştır. Buna göre bizim tarafımızdan meydana getirilen fiiller, zorunlu olarak idrak edilen ma'nâlara örnektir. Çünkü bizler, fiillerimizin pek çoğunun hasen yahut kabih olduğunu biliriz. Oluşlar (kevn) ile ilgili nesnelerin taşıdığı ma'nâların idraki ise zorunlu bilgi kapsamında yer almaz; aksine bunların idraki sadece delâlet yolu ile olmaktadır. Burada bizim ihtiyacımız olan şey, cevherlerin her yönüyle oluşlar ile var olduğunu ortaya koymaktır.⁸⁰⁸

Bilginin ma'nâ kavramı ile izah edilmeye çalışılmasının nedeni, onun bir fiil ve araz olarak kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. İlk olarak Muammer b. Abbâd tarafından dile getirilen meânî teorisi Allah'ın sıfatları, hareket, araz mevzularına ilave olarak bilgi teorisine de uyarlanmıştır. Mu'tezile'nin yaşadığı coğrafyada duyu organları dışında elde edilen bütün bilgileri reddeden Sümeniyye

⁸⁰⁶ Eş'arî, II, s. 53.

⁸⁰⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 45.

⁸⁰⁸ İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, II, s. 350; I, s. 41.

gibi grupların nazariyeleri göz önüne alındığında Muammer b. Abbâd ve sonrasında Ebû Abdullah el-Basrî ile Kâdî Abdülcebbâr, ma'nâ kavramı vasıtasıyla bilgiye beş duyu organı haricinde de ulaşılabileceğini ispatlamaya çalışmışlardır.

2.2.1.2.2. İ'tikâd

Mutezile içerisinde bir grup, bilgi tanımlarında itikad kavramını öne çıkarmıştır. Buna göre Ebü'l-Kâsım el-Belhî, bilgiyi “bir şeye olduğu gibi inanmak” olarak ifade ederken; Ebû Ali el-Cübbâî, “bir şeyi bir karine yahut zorunluluk nedeni ile olduğu gibi kabul etmek” olarak kabul etmiştir. Ebû Hâşim ise bilgiyi, kalbin mutmain olması (sükûn bulması) ile birlikte bir şeye olduğu gibi inanması şeklinde tanımlamıştır.⁸⁰⁹

Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin tanımında bilgi ile iman arasında bir fark bulunmamaktadır.⁸¹⁰ Çünkü bilgiye akıl ile ulaşılmaktadır bu durumda bilgi ile iman arasında bir fark da bulunmamaktadır ve hiçbir şekilde bir düşünme, araştırma ya da incelemeye dayanmaksızın taklîd yolu ile ulaşılan inanç, bilgi değeri kazanmaktadır.

İşte bu nedenle Nesefî, Ebü'l-Kâsım el-Belhî özelinde Bağdat Mu'tezilesi'nin bilgiyi, bir şeye olduğu gibi inanmak şeklindeki bu tanımlamalarını eleştirmiştir. Bu şekildeki bir tanım, beş duyu organı ya da bedihî yahut istidlâl yolu ile ulaşılan zorunlu bilgileri tam olarak izah etmemektedir. Ortaya çıkan bu sıkıntıyı gören Ebû Hâşim, bunu izale etmek amacıyla Ebü'l-Kâsım'ın geliştirdiği bu tanıma sükûnu'n-nefs kavramını ilave etme ihtiyacını hissetmiştir.⁸¹¹ Böylece kalbin bilgi hususunda sükûnu'n-nefse ulaşması, ortaya konacak olan araştırma ve emek ile mümkün olacaktır. Ebû Ali el-Cübbâî ise, sükûnu'n-nefs yerine delil ve zarureti gerekli görmüştür.

Ebûl Kâsım ve Ebû Hâşim tarafından savunulan ilmin i'tikâd ile ilişkilendirilmesi, daha sonra Ebû Abdullah el-Basrî ve Kâdî Abdülcebbâr tarafından da devam ettirilmiştir. Kâdî Abdülcebbâr, ilmi, bir şeye i'tikâd edenin i'tikâdında devam ettiği sürece nefsin kendisi ile sükûna kavuştuğu inanç olarak tanımlamıştır.

⁸⁰⁹ Bağdâdî, *Usûl*, s. 5; Nesefî, I, ss. 9-10.

⁸¹⁰ Ahmet Bülent Baloğlu, “Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebü'l-Mu'în en-Nesefî Örneği, *DEÜİFD*, Sayı: 18, İzmir, 2003, s. 10.

⁸¹¹ Nesefî, I, s. 9;

İlim, bu yönü ile kendisiyle yakın anlam taşıyan marifet ve dirayet kavramlarından ayrılır.⁸¹²Bu durumda ilim, i'tikâd sayılarak kendisi ile alakalı olmayan hususlardan ayrılmaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr, görüşünün doğruluğunu şu şekilde ispatlar: Eğer ilim, i'tikâd türünden olmasaydı bu ikisinin birbirinden ayırt edilmesi mümkün olurdu. Çünkü aklî yönden bakıldığında ilim ile i'tikâd arasında hiçbir ilişki yoktur. Bu durumda eğer bir insanın bir şeyi bilmesi ona inanmasını gerektirmiyorsa aynı şekilde inandığı şeyi de bilmemesi gerekirdi ki gerçek, bunun aksinedir. Bu durumda ilmin,i'tikâd türünden bir cins olması gerekir.

İlmi, özel bir şekilde gerçekleşen i'tikâd olarak kabul eden Kâdî Abdülcebbâr, ilmin; ancak bilgisi olan kişiyle mümkün olacağını belirtmiştir. O, bu nazariyesinin üç temel esas üzerine kurmuştur: Bunlar ilmin i'tikâddan önce olması, ilmin özel bir tarzda vuku bulan bir i'tikâd oluşu ve ilmin bilen bir kişiden ortaya çıkmasıdır.⁸¹³

Pezdevî, Mu'tezile'nin bilgiyi; nefsin sükûna ulaşması ve karar vermesiyle bir şeye olduğu hal üzere i'tikâd etmesi şeklinde tanımladığını nakletmektedir.⁸¹⁴ Pezdevî'nin Mu'tezile'nin geneline atfederek yaptığı bu tanım, gördüğümüz üzere Basra Mu'tezilesi'ne aittir. Basra Mu'tezilesi tarafından bilginin,i'tikâd ile ilişkilendirilmesi hem Eş'arî hem de Mâtürîdî mütekellimler⁸¹⁵tarafından eleştirilmiştir.

Bu hususta,Mu'tezile'ye itiraz sadece mezhep dışından gelmemiştir. Ebü'l-Hüzeyl'in yanı sıra Ebü'l-Kâsım el-Belhî de ilmi, bir şeye olduğu gibi i'tikâd etmek şeklinde tanımlamakla birlikte bilgiyi, li-aynihi kabul ederek Basra Mu'tezilesi'nden ayrılmışlardır.⁸¹⁶

Ebü'l-Hüzeyl'e göre, ilimi'tikâddan ayrı kendi başına bir türdür; şayet ilim, i'tikâd türünden olsa her inanılan şeyde bilginin olması gerekir. Hâlbuki taklîd ve tesadüf yolu ile inanılan şeylerde bilgi yoktur.

⁸¹² Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 46.

⁸¹³ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 188.

⁸¹⁴ Pezdevî, s. 22.

⁸¹⁵ Pezdevî, s. 6; Cüveynî, s. 19.

⁸¹⁶ Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, **el-Mesâil fi'l-Hilaf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn**, tah. M'an Ziyade-Rıdvân Seyyid, Ma'hedu'l-Enmâu'l-Arabî, Beyrut, 1979, s. 287.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hüzeyl tarafından dile getirilen taklîd ve tesadüfün bir inanç olmasına rağmen ilim olmadığına yönelik iddialara, i'tikâdı mücerret bir şekilde ilim saymayıp bazı özel şartlarla ilim kabul ettiklerini belirterek cevap vermiştir.⁸¹⁷ Bu durumda taklîd ve tesadüf şeklindeki i'tikâdlar ise, bu türden değildir ve ilim sayılmazlar.

Ebü'l-Hüzeyl'e göre, ilmin i'tikâd türünden olması halinde her âlimin mü'min sayılması gerekmektedir. Ancak bizler, Allah'ı âlim olarak adlandırmamıza rağmen mu'tekid olarak isimlendirmiyoruz. Kâdî Abdülcebbâr'ın hocası Ebû Abdullah el-Basrî de, benzer şekilde Allah hakkında mu'tekid ifadesinin insanlara benzerliği çağrıştıracığı için kullanılamayacağını belirtmiştir. Çünkü inanan olmak gönül, kalp ve akla sahip olmayı gerektirmektedir. Kâdî Abdülcebbâr ise, Ebü'l-Hüzeyl ve Ebû Abdullah el-Basrî tarafından dile getirilen bu iddiaya sadece bilen kişinin mu'tekid olarak adlandırılmasının onun sahip olduğu bilgi ile alakalı olduğunu, ayrıca bunun sadece insanlar için geçerli olduğunu hâlbuki Allah için böyle bir durumun söz konusu olmadığını belirterek cevaplamıştır.

Kâdî Abdülcebbâr, ayrıca i'tikâd terimini, ipin düğümlenerek sağlamlaştırılmasına benzeterek mecaz anlamda kullandıklarını ifade etmiştir.⁸¹⁸ Allah hakkında mecaz anlamların kullanılması ise, tevkîfî ya da şer'î bir izinle mümkün olduğuna göre bu kavramın, Allah hakkında kullanılamayacağı ortaya çıkmaktadır.

Mu'tezile, i'tikâda dayanan ve bu şekilde ilim olan çeşitli şekiller olduğunu savunmuştur. Bunlardan ilk üçü Ebû Ali el-Cübbâîve Ebû Hâşim'in fikir birliği içinde olduğu örneklerdir. Bunların haricinde Ebû Abdullah el-Basrî, bunlara iki vecih daha ilave ederken; bir vecih ise, Ebû Hâşim'in ilmi tanımlamasından ortaya çıkmıştır. Bu vecihleri kısaca şöyle özetleyebiliriz:

Bunlardan birincisi, i'tikâdın, nazar edenden bir karine olacak şekilde ortaya çıkmasıdır. İtikad, bu yöndeki vukuu ile ilim olmaktadır. İkincisi ise, nazar ve istidlalin mütezekkîr kişiden ortaya çıkmasıdır. Üçüncü vecih, ilmin, i'tikâda mevzu olan hususunun, bilen kişide oluşmasıdır. Bu ise, Allah'ın bizde yarattığı inançlara benzer. Böylece bu ilimlerin bilen birinde ortaya çıkması, onların ilim olması

⁸¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 189.

⁸¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, ss. 189-190.

hususunda bir vecih olmaktadır. Bu üç yön Ebû Ali ve Ebû Hâşim'in fikir birliği içinde oldukları durumlardır.⁸¹⁹

Ebû Abdullah el-Basrî'nin ilave ettiği iki vecihe gelince bunlardan ilki, tafsili bilgilerimizin genel (cümle) bilgilerimize ilhakı neticesinde ortaya çıkan bilgi türüdür. Bu, bizim zulmün kötü olduğunu genel olarak bildikten sonra bunu, zulüm olan somut örneklerle ilgili bilgimize ilhak ettiğimizde; her zulmün, kötü olduğu bilgisine ulaşmamız örneği gibidir. Ebû Abdullah'ın ilave ettiği ikinci vecih ise, ilmin hatırlanmasıdır.⁸²⁰ Çünkü ilmin hatırlanması esnasında ortaya çıkan i'tikâd, onun bu şekilde gerçekleşmesini bilme yerine geçer.

Ebû Hâşim'in ilmi tanımlamasından ortaya çıkan altıncı vecih ise şöyledir: Bir kişi taklîd yolu ile Zeyd'in evde olduğuna i'tikâd etse bu i'tikâdı zarurî bilgiye yakınlığı nedeni ile ilme dönüşür. Ebû Hâşim'in bu düşüncesinin kaynağı, onun i'tikâdda bekâyı caiz görmesidir. Kâdî Abdülcebbâr ise, bu konuda Ebû Hâşim'e katılmamaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre, Ebû Hâşim'in bu fikri, kabihin hasene hasenin ise kabihe dönüşmesini gerektirir. Bu ise caiz değildir.⁸²¹

Mu'tezile içinde bilginin tanımı ve değeri hakkında ilk fikir yürüten kişi olan Ebû'l-Hüzeyl, bilginin bir i'tikâda dayandırılmasına karşı çıkarken; Mu'tezile'nin gümüş çağı olarak adlandırdığımız dönemde bu teori, Cübbâiler, Ebû Abdullah el-Basrî ve Kâdî Abdülcebbâr tarafından devam ettirilmiştir.

Ancak bilgiyi bir i'tikâd olarak kabul eden Mu'tezilî âlimler arasında i'tikâdın tanımı noktasında ihtilaf olduğu görülmektedir. Bu meselede Kâ'bî'nin öncülüğünü yaptığı Bağdat Mu'tezilesi, i'tikâdı; "bir şeye inanmak" olarak kabul etmiştir. Hâlbuki ilmin i'tikâd cinsinden olduğunu savunan Basra Mu'tezilesi, i'tikâd kavramına, delil ve karinelerle elde edilen ve bilen kişide bilgisinin doğruluğu hususunda mutmain olmasını sağlayan kanaat, düşünce anlamında kullandıkları görülmektedir.

⁸¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 191.

⁸²⁰ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 191.

⁸²¹ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 192.

2.2.1.2.3.Hal

İslâm dünyasında daha önce belirttiğimiz üzere Ebû Hâşim'den önce zat-sıfat ilişkisini izah etmek amacıyla iki teori geliştirilmişti. Ebû Hâşim ise, bu iki görüşün haricinde ahval teorisini geliştirmiştir. Ona gör, cevher ile araz ve mevcûd ile ma'dûm arasında hal olarak tanımladığı üçüncü bir kavram vardır. O, bu kavramıcevherden ayrı olamadığını belirtmiştir. Böylece hal, bir anlamda cevherin oluş biçimi olarak kabul edilir.

Muammer'in "cisimler kendi arazlarını oluşturacak bir tabiata sahiptir" şeklindeki kanaati; onun, meâni teorisini geliştirmesine neden olmuştur. Bu ise kelâmda, nedenselliği kabul etme anlamına gelmektedir. Mu'tezile içinde Nazzâm ve Muammer dışındakiler, nedenselliği kabul etmemişlerdir. Dolayısıyla Muammer'in meânî teorisi, Mu'tezile'nin çoğunluğuna karşı nedenselliğe inanma anlamına gelmektedir. Bu şekildeki bir nedenselliğe karşı olan Ebû Hâşim de ma'nâ teorisine karşılık hal teorisini geliştirmiştir.⁸²²

Teoriyi Allah'ın ilmini izah etmek amacı ile de kullanan Ebû Hâşim'e göre Allah'ın li-zatihî âlim olması, bilinen bir sıfat anlamındaki "bir hale sahiptir" manasındadır. Ebû Hâşim'e göre akıl, bir şeyi mutlak olarak bilmek ile bir sıfat vasıtası ile bilmek arasındaki farkı ayırt edebilir. Çünkü bir zatı bilmek ayrı bir şeydir, zatın ilmini bilmek ayrı bir şeydir. Zatı bilmek, zatın ilmini bilmeyi de biliyor olmayı gerektirmez. Çünkü bu durum, ne zat ile ne de zatın dışındaki sıfatlar ile ilgilidir.⁸²³ Bu durum, vasfın vasıfla var olmasını gerektirmektedir. Böylece âlimin bilen olması, zatın haricinde sıfat olan bir hal olur. Buradan anlaşılan ile zattan anlaşılan farklı şeyler olmaktadır.

Ebû Hâşim, halin üç yerde olduğunu savunmuştur. Bunlardan ilki, kendisi vasıflanmış olan mevsûftur. O, bu vasfı kendisinde bulunan bir hal nedeni ile hak etmiştir. İkincisi, bir şeyin manen vasıflanmasıdır. O, bu ma'nâyı hal nedeni ile bağlanmış olur. Üçüncüsünde ise, bu vasfı ne kendisi ne de ma'nâ nedeni ile hak etmiştir. Bu vasma, kendisi dışında onda bulunan bir hal ile bağlanmıştır.

Onu bu düşünceye sevk eden şey, Muammer'in meâni teorisi hakkında "Zeyd'in bilgisi, Amr'ın dışında kendisine mi yoksa bir ma'nâyı mı aittir veya ne

⁸²² Wolfson, s. 145.

⁸²³ Şehristânî, **Milel**, I, s. 69.

kendisine ne de ma'nâya mı münhasırdır?" şeklindeki sorusudur. Şayet kendinden olursa tamamı ilim olduğu için ilimlerin tamamının ona münhasır olması gerekecekti. Ma'nâ nedeni ile hak etmesi durumunda ise Muammer 'in ma'nâ teorisi doğru olmuş olacaktı ki Ebû Hâşim bu teoriyi teselsüle yol açtığı nedeni ile reddetmişti. Ne kendisi ne de ma'nâya ait olması durumunda; onun, kendisine münhasır olması, kendisi dışındakine münhasır olmasından daha üstün değildir. Böylece Ebû Hâşim, Zeyd'in ilminin bir halle kendisine münhasır olduğunu söylemiştir.⁸²⁴

Ahval teorisine göre araz, cismin özel bir parçasında yahut mahallinde ortaya çıkar,fakat yetkinlik, arazın bir parçası olduğu için bütüne atfedilir. Dolayısıyla cismi,bilmenin temeli ilimdir ve ilim bir arazdır. Bilen bir kişinin âlim olması ise bir haldir. Lâkin yetkinliğin cismin bütününe atfedilmesi gerektiğinden dolayı hulûl eden araz nedeni ile sadece mahal (kalbin atomları) âlim olmayıp daha ziyade canlı bileşik bütün âlimdir. Burada kişinin âlim olması kalpteki bilme eyleminin hudûsü nedeniyle ortaya çıkan bir haldir.⁸²⁵

Ebû Hâşim'in Allah'ın sıfatlarını izah etmek amacı ile geliştirdiği hal kavramı, zamanla bir öznenin belli bir vasıfla tanımlandığı durumu izah etmek üzere daha kapsamlı bir anlam kazanmıştır. Bir kişide var olan ve bu kişinin o neden sebebiyle başkasından ayrıldığı durum anlamında kullanılmaya başlanmıştır.

2.2.1.2.4.Sukûnu'n-Nefs

Sükûnu'n-nefs kavramı, bireyin zihnindeki şüphelerin giderilmesi ve bilginin sıhhati hususunda mutmain bir hale gelmesini ifade eden zihnî bir süreçtir. Kâdî Abdülcebbâr, marifet, dirayet ve ilim kavramlarının birbirine yakın anlamda kullanıldığını belirterek; bu kavramların mahiyetleri itibarıyla sahip oldukları ortak noktanın nefsin sükûnu, kalbin rahatlama ve mutmain olması ile izah etmiştir. O bilgiyi, bir şeye inanan kişinin inandığı sürece nefsin kendisi vasıtasıyla sükûna ulaştığı i'tikâd olarak tanımlamış ve sükûnu'n-nefsi bilginin mahiyeti içinde değerlendirmiştir.

Kâdî Abdülcebbâr, nefsin sükûnunu; birimizin Zeyd'in evde bulunduğunu görmesi ve bu şekilde bu bilgiye ulaşması ile onun evde bulunduğunu başkasından

⁸²⁴ Bağdâdî, **el-Fark**, s. 195.

⁸²⁵ Frank, s. 236.

öğrenmesi arasındaki farka ait olarak içinde hissettiği duyguları yansıtan bir ifade⁸²⁶ olarak tanımlamıştır. Böylece kişi müşahade yolu ulaştığı ilk bilgide hiçbir şüphe ve tereddüt taşımamakta ve kesin bir bilgiye ulaşmanın rahatlığı ve huzuru içinde olmaktadır.

Basra Mu'tezilesi'ne göre, bilginin bir yönde vuku bulması için bilginin nazardan kaynaklanması ya da nazardan kaynaklanan bir hatırlatmaya dayanması yahut inanılan şeyin bilenin fiili olması gerekir.⁸²⁷ Böylece bu üç yönden elde edilen bilgi ile kalp mutmain olacak yani sükûnu'n-nefse ulaşacaktır.

Bilginintanımlanmasında sukûnu'n-nefs kavramının Kâdî Abdülcebbâröncesinde, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim ve Ebû Abdullah el-Basrî tarafından kullanıldığını görmekteyiz.⁸²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, hocalarının ilmi; sukûnu'n-nefs ile birlikte bir şeye olduğu gibi inanmak olarak tanımladıklarını rivayet etmiştir.⁸²⁹ Bilgiyi tanımlarken kullanılan sükûnu'n-nefs ibaresi ile vurgulanmak istenen şey, bilginin bir araştırma ya da emek sonucu elde edileceğidir.

Câhız ise, cahilin de inandığı şey üzerinde teskin halinde olmasının mümkün olduğunu belirterek, cehalet ile bilgiyi birbirinden ayıran şeyin sükûnu'n-nefs olmadığını iddia etmiştir.⁸³⁰ Bu konuda benzer düşüncede olan bir diğer kişi ise, Ebû Ali el-Cübbâî'dir. O da ilmin sıhhatini gösteren ve bilgiyi bilgisizlikten ayıran emarenin, sükûnu'n-nefs olmadığı kanaatindedir. Ona göre, bu husustaki emare, bilginin selameti ve tenakuzlardan arındırılarak hilafına işaret eden bir şetin bulunmamasıdır.⁸³¹

Böylece o, bu hususta bilgiyi geçersiz kılacak çelişkilerden yahut aksi yöndeki delillerden arındırılmış olmasını temel şart olarak görmüştür. Bununla birlikte o, Câhız'dan farklı olarak sükûnu'n-nefsin âlimde bulunan, fakat cahilde bulunmayan bir vasıf olduğunu savunmaktadır. Bu durumda bilen kişi, bilgisinden emin bir haldedir.

Ebû Ali, bilginin tenakuzlardan selametinin, bilginin kendisi ile ilişkilendirilmesini kabul etmemiş ve bunu, bilgiye giden yola rucû ettirmiştir. Ebû

⁸²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 45.

⁸²⁷ Nisâbü'rî, s. 288.

⁸²⁸ Nisâbü'rî, ss.287- 288.

⁸²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XII, s. 15.

⁸³⁰ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XII, s. 36.

⁸³¹ Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XII, s. 37.

Hâşim ise, babasının bu düşüncesine katılmamış ve bilginin tenakuzlardan selametinin bilgiye giden yol ile ilişkilendirilmesinin sadece mükteseb bir bilgi için geçerli olacağını belirtmiştir. Dolayısıyla bilginin tenakuzlardan selameti, bilginin kendisi ile alakalı olması gerekir ki böylece, zarurî yahut mükteseb olan bütün fiilleri kapsayabilsin. Ebû Hâşim, ayrıca yalan içeren bir bilginin de tenakuzlardan uzak olabileceğini ve bu habere ulaşan kişi için aksi delillere sahip olmadığı sürece bu i'tikâdın ilim olduğunu belirtmiştir. Bir şeyde tenakuzun bulunması, o bilginin yanlışlığını gösterirken; tenakuzdan uzak olması ise, bilginin mutlak olarak doğruluğuna işaret etmez. Böylece Ebû Hâşim'in nazarında sukûnu'n-nefs, bilginin tenakuzdan uzak olmasından daha evlâ gözükmektedir. Lâkin bu durum Ebû Ali'nin sukûnu'n-nefsi tamamen göz ardı ettiği anlamına da gelmez.⁸³²

Bilginin sıhhati mevzusunda sukûnu'n-nefsi şart koşan Mu'tezilî âlimler, bununla kişinin bilgisinin doğruluğu hakkında kesin bir kanaate ulaşarak kalbinin bütün şüphelerden arındırılarak mutmain olmasını amaçlamışlardır.

2.2.1.3. Bilgi Çeşitleri

Bilgi, ortaya çıkışı açısından kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayrılır. Hâdis bilgi olarak kabul edilen insana ait bilgiler ise, zaruri ve iktisâbî şeklinde kendi içinde ikiye ayrılmıştır. Buna göre herhangi bir karineye başvurmaksızın ve istidlâlde bulunmaksızın oluşan bilgiler zarurî bilgi olarak tanımlanırken; akıl yürütme ve inceleme neticesinde ulaşılan bilgiler ise iktisâbî bilgi olarak adlandırılmıştır.⁸³³

2.2.1.3.1. Ezelî Bilgi

Ehl-i Sünnet'in geneli bilgiyi, “ bulunduğ u hal üzere malumu idrak etmek” şeklinde tanımlarken; Mu'tezile ise, bilgiyi “nefsin üzerinde sükûn bulması ve karar vermesi ile bir şeye olduğ u şekilde i'tikad etmek” şeklinde açıklamıştır.⁸³⁴

⁸³² Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muğnî**, XII, s. 38; Koloğlu, s. 137.

⁸³³ Sa'deddin et-Teftâzânî, **Kelâm İlmi ve İslâm Akâdi**, çev. Süleyman Uludağ, 6. baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 102-105.

⁸³⁴ Pezdevî, s. 33; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 43.

Allah'ın ilim sıfatını kabul eden Ehl-i Sünnet, bunu ifade etmek amacıyla “kadîm bilgi” ya da “mutlak bilgi” ifadelerini kullanmışlardır.⁸³⁵ Seyyid Şerif Cürçânî, Allah'ın bilgisinin kadîm olduğunu bu nedenle hâdis bilgi gibi zorunlu ve mükteleb olmakla nitelenemeyeceğini iddia etmiştir.⁸³⁶ Cüveynî, Bakıllânî⁸³⁷ ve Bağdâdî de⁸³⁸ Allah'ın ilmini ifade etmek amacıyla “kadîm bilgi” ifadesini kullanmışlardır.

Araştırmalarımız neticesinde Mu'tezilî kaynaklarda Allah'ın bilgisini izah eden ayrı bir başlığın bulunmadığını gözlemledik. Bu konuda, Ehl-i Sünnet'ten farklı bir tasnife giderek kadîm bilgiye yer vermemelerine sebep olan şey, sıfatlar mevzusundaki kanaatleridir. Onlar, daha önceki bölümde izah ettiğimiz üzere teaddüd-ü kudemâya yol açacağı endişesi ile Allah'a ilim sıfatı isnat etmekten kaçınarak O'nun âlim olduğu kanaatinde olmuşlardır. Ancak Allah'ın bilgisini, her ne kadar bilgi türleri içinde kabul etmeseler de sıfatlar konusunu izah ederken meseleyi detaylı bir şekilde ele aldıklarını görürüz.⁸³⁹

Mu'tezile'ye göre Allah'ta muhkem fiillerin bulunması O'nun âlim olduğuna dair bir delildir. Onlar, muhkem fiilleri, başka kâdirlerin gerçekleştiremediği sadece fâilinde vâki olan her fiil şeklinde tanımlamışlardır. Bu ise, ekseriyetle bazı fiillerin bazılarının akabinde telif edilmesi ile ortaya çıkar. Allah'ın canlıları yaratması, felekleri bazısını bazısıyla telif ederek idare etmesi, rüzgârları emri altına alması ve yaz ile kış mevsimlerini takdir etmesi gibi fiiller Allah'ın muhkem fiillerine örnektir.⁸⁴⁰

Kâdî Abdülcebbâr(ö. 415/1025), bu noktada muhkem fiiller ile Allah'ın âlim olmasını ilişkilendirerek, fâilin muhkem bir fiili yapabilmesi için bu konuda âlim olması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre, kâtibin yazı yazması ve müezzinin her namaz vaktinde ezan okuması muhkem fiillere örnektir ve bunlar kâtibin yazı yazmayı, müezzinin ise namaz vakitlerini bildiğine işaret eder. Kâdî Abdülcebbâr, burada kıyasü'l-gâib ale's-şâhid metodunu kullanarak Allah'ın canlıları sadece kendi cinslerinden yaratmasını, her bir meyveyi bir ağaçta yetiştirmesini ve bu hususta

⁸³⁵ Pezdevî, s. 11.

⁸³⁶ Cürçânî, **Mevâkıf**, I, s. 98.

⁸³⁷ Cüveynî, s. 37.

⁸³⁸ Bağdâdî, **Usûl**, s. 110.

⁸³⁹ Detaylı bilgi için bkz: Memiş, ss. 111-119.

⁸⁴⁰ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, ss. 156-157.

hiçbir karışıklığın yaşanmamasını örnekleyerek bunları Allah'ın âlim olduğuna bir delil olarak kabul etmiştir.⁸⁴¹

Mu'tezile'ye göre mükellefin, Allah'ın bilgisinin ezeli ve ebedi olduğunu, O'nun cehalet ya da yanılma gibi sıfatlarla vasıflandırmanın caiz olmadığını bilmesi gerekir.

Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'nin çoğunluğu tarafından "Allah'ın ilmi vardır" sözü, O'nun âlim olması ile ilişkilendirilmiştir. Çünkü Allah, Kur'an'da "*Fakat Allah sana indirdiğine, onu ilmiyle (ilminin bir eseri olarak) indirdiğine şahitlik eder; melekler de şahitlik ederler. Ve şahit olarak Allah yeterlidir.*"⁸⁴² buyurmuş ve ilmini mutlak bir şekilde kullanmıştır. Basra Mu'tezilesi içinde Nazzâm (ö. 231/845)da aynı kanaatte olmuştur. Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?]) ve taraftarları ise, Allah'ın malum manasında bir ilmi olduğunu belirterek "*O'nun ilminden hiçbir şeyi -dilediği müstesna- kimse bilgisi içine sığdıramaz.*"⁸⁴³ ayetiyle Allah'ın malumu murad ettiğini iddia etmişlerdir.⁸⁴⁴

2.2.1.3.2. İnsan Bilgisi

Araştırmamızın birinci bölümünde ele aldığımız ve Mu'tezile'nin teşekkülünde etkili olan siyasî, kültürel, sosyolojik ve dinî pek çok unsur, Mu'tezile'nin ilk dönem âlimlerinin akla dayanan bir düşünce yapısına meyletmelerine neden olmuştur.

Bişr b. Mu'temir(ö. 210/825), insanın fiillerini ve sorumluluğunu izah etmek amacıyla geliştirdiği tevlîd nazariyesini, bilgi meselesine de tatbik ederek bilginin nazardan tevellüd ettiğini iddia etmiştir. Kâdî Abdülcebbâr ise, teoriyi, barındırdığı müşküllerden arındırmış ve bilginin nazardan tevellüdünü sistemli bir şekilde izah etmiştir. Ona göre, nazar, ilimden tevellüd etmez. Aksine o cehaletten, zandan yahut şüpheden tevellüd eder.⁸⁴⁵

Nazar, birçok farklı mana yerine kullanılabilen bir kavramdır. Bu anlamlardan bir tanesi de düşünmektir. "*İnsanlar devenin nasıl yaratıldığına*

⁸⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, ss. 157-159.

⁸⁴² Nisa, 4/166.

⁸⁴³ Bakara, 2/255.

⁸⁴⁴ Eş'arî, I, s. 243.

⁸⁴⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, s. 13.

bakmıyorlar mı?”⁸⁴⁶ ayetinde geçen nazar kelimesi ile devenin yaratılışı üzerinde düşünmek kast edilmiştir. Ayrıca nazar kavramı, kalp ile birlikte kullanıldığında da düşünmek manasına gelir. Aynı zamanda din işlerinde akıl yürütmek ve dünya işlerinde akıl yürütmek şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Din işleri hakkındaki nazar ise, kendi içinde ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi, hasmın ileri sürdüğü şüpheleri izale etmek için nazar yürütmedir. Diğeri ise, marifetullahı ulaşmak üzere gerçek deliller üzerinden akıl yürütmektir.⁸⁴⁷

2.2.1.3.2.1.Zaruri Bilgi

Zarurat kavramı, *ilcâ*’ anlamında kullanılmıştır. Örfte ise, insanın kudreti kapsamındaki cinslerden olması koşulu ile kendisinde, iradesi dışında meydana gelen şeylerdir. Bu kapsamda kudretimiz dâhilinde olduğu için *zarurî* hareket denilebilirken; *zarurî* renk ifadesi kullanılamaz. Çünkü renk, insanın kudreti kapsamında değildir.⁸⁴⁸ Dolayısıyla *zarurî* ilimden kastedilen, irademiz dışında gerçekleşen ve hiçbir şekilde kendimizden uzaklaştıramadığımız ilimdir. Böylece bu ilmin, irademiz dışında hâsıl olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bir karineye başvurmaksızın ve *istidlâlde* bulunmaksızın elde edilen bilgi anlamında kullanılan zorunlu bilgi için *bedihî* lafzının da kullanıldığı görülmektedir. *Cürcânî*, *bedihî* bilgiyi; zorunlu bilgiden daha özel kabul etmiş ve *bedihî* bilgiyi, tasavvur yahut tasdik etme hususunda aklın hiçbir şeyden yardım olmaksızın sadece ona yönelerek olumladığı fiil olarak tanımlamıştır.⁸⁴⁹

Kâdî Abdülcebbâr, zaruri bilgiyi ikiye ayırmıştır. Bunlardan ilki, bizde *iptidai* olarak ortaya çıkan bilgidir ki nefsimizde; irade eden, tiksinen, arzu eden, nefret eden, zanneden ve inanan gibi özelliklerin bulunduğunu bilmemiz bu bilgi türüne örnektir. *İptidai* olarak meydana gelen bu bilgi de ayrıca kendi içinde aklın kemâlinden sayılan ve aklın kemâlinden sayılmayan şeklinde ikiye ayrılmıştır.

Zaruri bilginin ikinci türü ise, kendimizde bir metot yahut metodun yerine geçen bir şeyle (*cerâmecrahâ*) ortaya çıkan bilgidir. Buna göre bir metotla ortaya

⁸⁴⁶Gâşiye, 88/12.

⁸⁴⁷ *Kâdî Abdülcebbâr*, *Şerh*, s. 69.

⁸⁴⁸ *Kâdî Abdülcebbâr*, *Şerh*, s. 48.

⁸⁴⁹ *Cürcânî*, *Mevâkıf*, I, s. 98.

çıkan bilginin örneği müdrekatı bilmektir. Burada idrak, bilgiye yönelik bir metot olmaktadır. Metodun yerine geçen ve bir şekilde ortaya çıkan bilgiye gelince bunun örneği; zâtı ile bilmenin bi'l-hâl olarak bilmeyi sağlamasıdır. Çünkü zât ile bilmek hâl ile bilmenin aslıdır ve onu bilmenin metodu yerine geçen bir mecrâdır.

Kâdî Abdülcebbâr, zaruri bilginin ikinci türü içinde değerlendirdiği bu iki bilgi arasında bir fark bulunduğunu belirtir. Bizde bir metotla ortaya çıkan bilginin varlığı, bu metot olmasa da caizdir. Bu metot yerine geçen mecrâ ile oluşan bilgi ise, böyle değildir.⁸⁵⁰ Kısacası Allah'ın bizde idrak olmadan da müdrekatın bilgisini yaratması, caiz iken; zâtı bilmeden bizde onun hâlini bilmeyi yaratması ise, mümkün değildir. Burada zât asıldır ve bu asıl hâli bilmeye yönelik bir vasıtaadır.

Aklın kemâlinden sayılmayan bilgi, önceden gördüğümüz bir kişiyi daha sonra tekrar gördüğümüzde onu tanımanın bilgisi gibidir. Mu'tezile, bu şekildeki bilgiyi doğrudan Allah'tan gelen bir bilgi olarak gördüğü için onu, aklın kemâlinden sayılmayan bir bilgi türü olarak kabul etmiştir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu bilgi idrake dayanmamaktadır.⁸⁵¹

Dolayısıyla onun bu bilgiyi, hem idrake dayanmadığını iddia etmesi hem de sürekli olarak Allah tarafından yaratılan bir bilgi olarak kabul etmesi; hafızanın varlığını kabul etmediğine yönelik bir izlenim uyandırmaktadır. Çünkü Kâdî Abdülcebbâr, bu bilgiyi, hafızada kodlananların yeniden hatırlanması olarak kabul etmek yerine Allah'ın her defasında yeniden yaratması olarak görmektedir. Böylece o, insanda hafızanın ifa ettiği görevleri Allah'ın sürekli yaratması olarak görmektedir.

Aklın kemâlinden sayılan bilgi ise, bir haber türüne isnad edilen ile buna isnad edilmeyen olmak üzere ikiye ayrılır. Habere isnad edilen bilginin örneği, fiilin fâili ile bağlantılı olduğu bilgi ve hüsün-kubuh ile benzeri fiillerin hükümlerinden bunlarla alakalı olan konulardır. Habere isnad edilmeyen bilgiye örnek ise, zâtın mevcut yahut ma'dûm olduğunun bilgisi ile mevcut olanın da kadîm yahut hâdis olduğunu dair bilgidir.⁸⁵²

Bu hususta ihtilaflar özellikle marifetullahın zaruri bir bilgi mi yoksa istidlal ile elde edilen bir bilgi mi olduğu üzerinde yoğunlaşmıştır. Ebü'l-Hüzeyl,

⁸⁵⁰ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, ss. 50-51.

⁸⁵¹ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 50.

⁸⁵² Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 51.

marifetullahı istidlâl yöntemi ile ulaşılamayacağı kanaatindedir. Ona göre bu bilgi, insanda bedîhî olarak mevcuttur. İnsan, akıl sahibi bir varlık olduğuna göre kendi nefisini bilmelidir. Bu bilgi, akabinde marifetullahı ulaşmayı gerektirir. Her muhdes varlık için bir müessirin bulunması gerektiği zorunlu bir bilgidir. İnsan yüksek bir bina ile karşılaştığında bu binanın bir inşa edeni olduğunu zorunlu olarak bilir.⁸⁵³ Dolayısıyla insanın, kendisini ve evreni yaratan yaratıcıya dair bilgisi doğuştan gelen zaruri bir bilgi iken diğer bilgileri iktisâbî bilgi türüne girmektedir.

Mu'tezile içinde insan bilgisinin, zaruri bilgi olduğunu iddia eden bir diğer Mu'tezilî âlim Ebü'l-Kâsım el-Belhî olmuştur. O, Allah'ın ahirette bilinmesinin zaruri olması gibi dünyada da zaruri olarak bilineceğini iddia etmiştir.⁸⁵⁴

Kâdî Abdülcebbar ise, bu görüşlere karşı çıkararak zaruri bilginin insanın iradesi dışında gerçekleşen bir şey olduğunu dolayısıyla Allah'ı bilmenin istidlâl ve düşünme neticesinde gerçekleşen kesbî bir bilgi olduğunu savunmuştur.

İnsanda marifetullahı dair bilginin zaruri mi yoksa iktisâbî mi olduğunun tartışıldığı bu meselede Ebü'l-Huzeyl ve Ebü'l-Kâsım marifetullahı zorunlu bir bilgi olarak değerlendirirken; Kâdî Abdülcebbar insanı ön plana çıkararak kesbî bir bilgi şeklinde kabul etmiştir.

2.2.1.3.2.2. İktisâbî Bilgi

Mükteseb bilgi, zaruri bilginin aksine insanın kudreti dâhilinde bulunan bilgilerdir. İktisâbî bilgi türü için her ne kadar istidlâlî yahut mükteseb bilgi tabirleri kullanılsa da iktisâbî ile istidlâlî bilgi arasında anlam farkı bulunmaktadır. İktisâbî bilgi ile kast edilen, insanın kendi fiillerine dayanarak elde ettiği bilgidir. İstidlâlî bilgiyle de akıl yürütme üzerinden elde edilen bilgi kast edilmektedir.⁸⁵⁵ Kâdî Abdülcebbar ise, mükteseb bilginin sadece sadece nazar ile gerçekleştiğini belirtmiştir.⁸⁵⁶

⁸⁵³ Tritton, s. 88; Fethi Kerim Kazanç, "Mu'tezilî Ahlak Nazariyesinde Bilgi Değer Münasebetine Bir Bakış", **OMÜİFD**, Sayı: 12-13, Samsun, 2001, s. 251.

⁸⁵⁴ Kâdî Abdülcebbar, **Şerh**, s. 57.

⁸⁵⁵ Memiş, s. 125.

⁸⁵⁶ Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğnî**, XII, ss. 67-68.

Ebü'l-Hüzeyl, Allah'ı bilmenin dışında kalan bilgiler ile duyular yahut kıyasla elde edilen bilgileri iktisâbî bilgi olarak kabul etmiştir.⁸⁵⁷ Ayrıca Ebü'l-Hüzeyl, bilgiye ulaşmanın yolu olarak “şek”e dikkat çekmektedir. Şek yani şüphe, devam ettirildiği sürece insan için iyi bir şeydir. Ebü'l-Hüzeyl, insanın itikâdî durumunu yolcunun sefer haline benzettir.⁸⁵⁸ Buna göre yolcu, yola koyulmadan önce yolunu kaybetmemek için sağlam bir araştırma yapmak zorundadır. İşte mükellefi de sağlam bir imana ve iyiliğe ulaştıracak şey, şüphedir. Şüphe, mükellefi araştırmaya sevk edecek; böylece mükellef sağlam, doğru bir itikâda ulaşacaktır.

Câhız bilgiyi ikiye ayırmıştır. Bunlardan yakîn olarak tanımladığı bilgi türü kesinlik ifade etmektedir. İkinci bilgi türü ise istidlâli bilgidir. O, istidlâli bilgiyi, delillerin;-güçlülüğüne göre- şüphe noktasından başlayarak ikna noktasına kadar gittiğini belirterek sınıflara ayırmıştır. Fakat bu tür bilgilerde beş duyunun etkisi olmadığı için kesinlik derecesine kadar gitmez. Mükteseb fiillerin kesin bir doğruluğu yoktur. Kişi, zahire göre akıl yürütür, araştırır ve kıyas yapar. Bundan sonra ulaştığı bilgide hatalar da yapabilir, doğruyu da bulabilir. Ayrıca Câhız, marifetullahın doğuştan gelen zaruri bir bilgi olduğunu savunmuştur.⁸⁵⁹

Câhız'a göre, insanların çoğu zanlarla yaşamakta ve kesin bilgiye ulaşamamaktadır. Bunun nedeni ise, insanların hayatta taklit yöntemini takip edip araştırmaya gerek duymamalarıdır.⁸⁶⁰

İnsanın kendi fiillerine dayanarak elde bilgi türü olarak tanımlanan iktisâbî, bilgi, insanın akıl yürüterek ulaştığı bilgi türüdür. Bu bilgi türünün doğruluğu ise, insanın hata yapma ihtimali sebebi ile kesinlik taşımamaktadır.

2.2.2. Varlık

Kelâmda varlık konusu, genellikle ma'lûm kavramı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Ma'lûm, beşer tarafından bilinen ve kendisinden haber verilen her şey anlamına gelir. Bu kapsamda ma'lûm, mevcûd ve ma'dûm olmak üzere ikiye

⁸⁵⁷ Bağdâdî, **Usûl**, s. 32.

⁸⁵⁸ Suphî, s. 204.

⁸⁵⁹ Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr, **Kitabü'd-Delâil ve'l-İ'tibâr ale'l-Halk ve't-Tedbîr**, Mektebetü Külliyyâtî'l-Ezheriyye, Beyrut, 1988. s. 68.

⁸⁶⁰ Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, IV, s. 74; Mehmet Baktır, “Câhız'ın Bilgi Anlayışı”, **CÜİFD**, Cilt: 16, Sayı: 2, Sivas, 2012, s. 116.

ayrılır. Hariçte ortaya çıkan ma'lûma mevcûd; hariçte ortaya çıkmayan ma'lûma ise ma'dûm denilmiştir.⁸⁶¹

Mu'tezile'nin geneli ise, kendi özünde gerçekleşen ma'lûmu “şey” yahut “sâbit” olarak tanımlarken; imkânsız (mümtenî) gibi kendi özünde ortaya çıkmayan ma'lûmu ise menfi olarak tanımlamışlardır. Şayet “sâbit”in a'yânda (dış dünyada) bir oluşu varsa ona mevcûd demişler,lâkin bir oluş söz konusu değilse, onu ma'dûm olarak adlandırmışlardır.

Onlar, ma'dûm kavramını menfi içinde kullanmışlardır. Sâbit, mevcûddan daha genel iken; ma'dûm da menfiden daha genel bir anlam taşımaktadır. Mu'tezile içinde halin mevcudiyetini kabul edenler, varlığın oluşta müstakil olması halinde onu müstakil zât olarak tanımlarken; müstakil değilse hal olarak adlandırmışlardır.⁸⁶²

Aynı kökten türeyen âlem kavramı ile Allah'ın haricindeki her şey kastedilmiş ve bunlar cevherler ile arazlar olmak üzere ikiye ayrılmıştır.⁸⁶³

Mu'tezile, geliştirdiği âlem düşüncesi ile İslâm dışı unsurlara karşı mücadele ederek İslâm akâidini korumayı amaçlamış;âlemin Allah tarafından yaratıldığını, bir sonunun ve sınırının olduğunu belirterek Allah'ın varlığını ve birliğini ispatlamaya çalışmıştır.

2.2.2.1. Meselenin Ortaya Çıkışı

Müslümanlar arasında kozmolojik tartışmaların nasıl ortaya çıktığı hususu, bu döneme ait kaynakların yetersizliği nedeni ile muğlaktır. Mesele çerçevesinde bize ulaşan bilgiler, genel olarak sonradan yazılmış olan dogsografilere dayanmaktadır.

Mu'tezile'nin teşekkül sürecindeki tartışmaları göz önüne aldığımızda varlık meselesi üzerinde durulmadığını görürüz. Yine Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd gibi ilk dönemde yer alan Mu'tezilî âlimlerin bu meseleyi ele alan eserler bırakmamış olmaları da konunun onların gündeminde olmadığını ortaya koymaktadır. Ancak erken dönemden itibaren fethedilen topraklardaki din ve düşünceler etrafında dile

⁸⁶¹ Osman Karadeniz, **İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu**, 2. baskı, İFAV, İstanbul, 2013, s. 89.

⁸⁶² Kâdî Beyzâvî, **Tavâli'u'l-Envâr**, çev. İlyas Çelebi, Mahmut Çınar, YEK, İstanbul, 2014, s. 49.

⁸⁶³ Bağdâdî, **Usûl**, s. 33.

getirilen kozmolojik tartışmalar ve tercüme çalışmaları, kelâmcıların bu mevzuda yoğunlaşmasına neden olmuştur.

Âlemi, cevher ve arazlardan müteşekkil kabul eden mütekellimlere göre, cevher-i fert yahut cüz-i lâ-yetecezzâolarak tanımladıkları atom, belli bir varlığa ad olmanın yanı sıra evrensel bir ilke olarak da kabul edilmiştir.⁸⁶⁴

Müslümanlar arasında varlık meselesi çerçevesinde ele alınan atom nazariyesinin kaynağı noktasında ise, farklı teoriler ileri sürülmüştür. Bu husustaki iddialar, çoğunlukla Yunan ve Hint felsefelerine işaret ederken; teorinin, bölge kültürünün ve İslâm'ın iç dinamiklerinin etkisi ile geliştiği de dile getirilmiştir.

Müslümanlar arasında atomcu düşüncenin ilk izleri Ca'd b. Dirhem'de (ö. 124/742 [?]) görülmektedir. O, kullandığı cevher, araz kavramları ile âlemin hâdis olduğunu kanıtlamak istemiştir. Atomcu düşünceler, daha sonra Cehmiyye ve Mu'tezile'nin önde gelenleri tarafından özellikle de Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?]) tarafından geliştirilmiştir.

İslâm düşüncesinde parçalanamayan cüzün mevcudiyetini kabul eden ilk kişi olan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf,⁸⁶⁵ bu konudaki nazariyesini, Allah'ın ilmi ve kudretinin sınırı kapsamında inceleyerek geliştirmiştir. Ona göre, "Kadîm"; sınırlı ve sonlu olamayacağı ve onun için parça, bütünlük ilişkisinden bahsedilemeyeceğine göre muhdesin tam tersi olması gerekir. Bu durumda muhdes, sonlu ve sınırlıdır. Sonlu ve sınırlı olan bir varlıkta, birleşme ve bütünlük ilişkisi mevcuttur ki zaten, muhdes varlıkların da parçalardan oluştuğu görülmektedir. Parçalardan oluşan şeyin ise, bütününlüğün olmaması düşünülemez.

Hayyât, Ebü'l-Hüzeyl'in bu nazariyesine, ayetlerde⁸⁶⁶ geçen ifadelerden hareketle ulaştığını ifade etmektedir. Ayetlerde Allah'ın her şeyin yaratıcısı, ihata edicisi olduğu ve her şeyi saydığı belirtilmiştir.⁸⁶⁷ Sayılan ve ihata edilebilen şeylerin son sınırının olması gerekir. Yani muhdes varlık, sonlu ve sınırlıdır.

Bu şekilde cüz-i lâ-yetecezzâ fikrine ulaşan Ebü'l-Hüzeyl, ayrıca muhdes varlıklarda birleşme bütünlüşme ilişkisinden hareketle atomların birbirleri ile birleşip cismi oluşturabileceklerini de kabul etmiştir.

⁸⁶⁴ Bulğen, s. 169.

⁸⁶⁵ İbn Hazm, c. V, s. 64.

⁸⁶⁶ "Allah her şeye kâdirdir" 16/76; "O her şeyi bilendir" 2/28; "Her şeyi tam ihata edendir" 41/52; "Her şeyi tam olarak saymıştır" 72/28.

⁸⁶⁷ Hayyât, s. 38.

Ebü'l-Hüzeyl tarafından geliştirilen bu teorinin kaynağı noktasında Yunan felsefesinin etkili olduğunu düşünenler, genellikle Ebü'l Hüzeyl'in; çağının felsefi birikimine sahip olduğunu dolayısıyla da Kur'anî ilkeleri açıklarken Yunan diyalektiğinden yararlandığını dile getirmişlerdir.⁸⁶⁸ Wolfson da benzer şekilde İslâm düşüncesinde ortaya çıkan atomcu nazariyelerin kaynağı olarak, Yunan felsefesine işaret etmiştir.⁸⁶⁹

Ebü'l-Hüzeyl'in Yunan felsefesinden yaralanan ilk kişi olabileceğini belirten Ahmed Emin, cismin tanımında ve cevher-i ferde dair görüşlerinde, Yunan felsefesinden etkilendiğini belirtmiştir.⁸⁷⁰

Atomcu felsefenin Ebü'l-Hüzeyl öncesinde Eski Yunan ve Hint felsefelerinde işlenmiş olmasından hareketle Neşşâr, Allâf'ın teorisinin dış etkilerden uzak, tamamen bağımsız bir şekilde gelişmiş olmasının mümkün olmadığını belirtir.⁸⁷¹

İlk olarak Ebü'l-Hüzeyl tarafından dile getirilen ve daha sonra diğer kelâmcılar tarafından da benimsenen cüz-i lâ-yetecezzâteorisinde, Yunan felsefesinin tesirinde kaldığını dile getiren bu iddialara karşılık, kelâmcıların geliştirdikleri nazariyede ve bakış açılarında, yenilikçi ve orijinal olduklarını savunan araştırmacılar da mevcuttur.

Sokrat öncesi döneme ait olan atomcu düşünce Aristo, Stoacılar ve Yeni Eflatuncular tarafından reddedilmiştir. Kilise babaları tarafından da materyalist bir bakış açısına sahip olması nedeniyle ilgi görmeyen bu teori, Mu'tezile'nin teşekkül döneminde modası geçmiş bir hipotez konumundadır. Van Ess, Ebü'l-Hüzeyl zamanında Demokritos ve Epikür'ün herhangi bir eserinin Arapçaya çevrilmediğini belirtir. Bu dönemde Beytü'l-Hikme'de, atomcu filozoflara ait eserlerin tercüme edildiğine dair bir bilginin bulunmadığını belirten Van Ess, Ebü'l-Hüzeyl'in teorisini, Dırâr b. Amr'ın "bohça teosine" dayandırır.⁸⁷²

Bedevî ise, Van Ess'in aksine elimizde henüz hicrî üçüncü asrın başlarında kelâmcıların, Yunan atomculuk öğretilerinden haberdar olduklarına dair bilgilerin

⁸⁶⁸ Macdonald, s. 140.

⁸⁶⁹ Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 357.

⁸⁷⁰ Emîn, **Duhâ'l-İslâm**, s. 765.

⁸⁷¹ Neşşâr, **Felsefî Düşünce**, II, s. 312.

⁸⁷² Josef Van Ess, "Mu'tezile Atomculuğu", çev. Mehmet Bulğen, **Kelâm Araştırmaları**, Cilt: 10, Sayı: 1, 2012, (Mu'tezile Atomculuğu), ss. 257-258.

bulunduğunu belirtir.⁸⁷³ Bedevî'nin, makalesinde Protagoras'a atfettiği; fakat İbnü'n-Nedîm tarafından Plutarkhos'a ait olduğu bildirilen Fi'l-Ârâi't-Tabî'iyye⁸⁷⁴ adlı eser Kustâ b. Lûkâ tarafından tercüme edilmiştir. Beş bölümden oluşan bu eserde tabiat felsefesine dair çeşitli filozofların nazariyeleri bulunmaktadır.

Kustâ'nın, bu eseri tam olarak ne zaman tercüme ettiğini bilmiyoruz. Ancak 235/849-50 yılında vefat eden Ebü'l-Hüzeyl'in 205/820 yılında doğan Kustâ ile çağdaş olması bu esere vâkıf olmasını muhtemel kılmaktadır.

Ayrıca Bedevî, Kindî için Kestas tarafından tercüme edilen Aristo'nun Fizik ve Metafizik eserlerinden çağdaşı olan Ebü'l Hüzeyl'in haberdar olmasının mümkün olduğunu belirtir. Dolayısıyla o, atomcu görüşlerde, Yunan atomculuğunun etkisinin daha çok olduğunu düşünmektedir.⁸⁷⁵

Mu'tezile'nin atom teorisinde Yunan felsefesinin tesirini, kabul etmeyen ya da bunun nisbî düzeyde olduğunu düşünen filozoflar, iki düşünce sistemi arasındaki farkları izah etmeye çalışmışlardır. Buna göre atom, cevher, araz gibi kavramlar; Yunan felsefesi ile sadece görünüşte bir benzerliğe sahip olup detaylarında farklılık göstermektedir. Yunan atomculuğunda, atomun şekli ve cismânî atomlara zorunlu olarak bağlı olan ağırlık konuları önemli bir yer tutar. Lâkin makalât kaynaklarında, böyle bir bilginin mütekellimler arasında yaygın olduğuna dair bir bilgi yoktur.

Ayrıca Yunan felsefesinde önemli bir yer tutan boş mekân (halâ) kavramının Eş'arî'nin Makalât'ında yer almıyor olmasından hareketle İslâm atom öğretisinin Yunan atomculuğunu devralarak gelişmediği belirtilmiştir.⁸⁷⁶

Kelâmcılara göre atomlar, katıksız cevher olup Allah'ın fiillerinin ve sıfatlarının ezelî iradesi ile nitelendirdiği arazlardır. Bu teori, kelâmcıların atom düşüncesinin materyalist kökenli Demokrit'in sisteminden farklı olduğunu gösteren bir diğer husustur.⁸⁷⁷

Van Ess, yukarıda da belirttiğimiz üzere Ebü'l-Hüzeyl ile Epikür'ün sistemlerinin birbirinden farklı olduğunu belirtmiştir. Epikür'ün ivmelenme anlayışına göre; ilk olarak hareket eden cismin atomlarının tamamı, aynı yönde

⁸⁷³ Abdurrahman Bedevî, "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın Dâkiku'l-Kelâm Anlayışı", çev. Metin Yıldız, **Kelâm Araştırmaları**, Cilt: 11, Sayı: 2, 2013, (Dâkiku'l-Kelâm Anlayışı), s. 287.

⁸⁷⁴ İbnü'n-Nedîm, s. 314.

⁸⁷⁵ Bedevî, "Dâkiku'l-Kelâm Anlayışı", s. 287.

⁸⁷⁶ Pretzl, s. 569.

⁸⁷⁷ Haşimî, s. 79.

hareket etmez. Ancak belli bir süre sonra bu hareket tek yönlü olur. Yönelmiş olan her hareket, böylelikle bir eylemsizlik aşamasından geçer. Ebü'l-Hüzeyl ise, sürecin miktarını belirlemeye çalışır. Onun, hareketler ve sükûnlar arasında yaptığı ayrım süreksiz geometri ile uyushmaktadır.⁸⁷⁸

Ülkemizde ise Hilmi Ziya Ülken, Mu'tezile'nin atomcu görüşleri ile Yunan felsefesinin birbirinden farklı olduğunu izah etmeye çalışmıştır. Ülken, İslâm düşüncesinde sebeplilik ilkesini savunan ilk kişi olan Ebü'l-Hüzeyl'in, fikirlerini açıklarken, Demokritos'un atomculuğundan hareket ettiğini; fakat atomculuk anlayışının, Demokritos'tan farklı olduğunu belirtir. Demokritos'a göre atomlar, başsız ve sonsuzdur. Bu düşüncede, Allah tasavvurunun yeri yoktur. Ona göre atomlar hareket ederken ağır olanları daima aşağı düşer, hafifleri ise yukarı doğru hareket eder. Dolayısıyla evrende her türlü meydana gelme, atomların birleşmesi ve ayrılmasından ibarettir. Böylelikle o, varlıkların oluşmasında tek sebep olarak mekanik zorunluluğu kabul eder.⁸⁷⁹

Ebü'l-Hüzeyl'e göre ise, atomlar, Allah'ın varlığını kanıtlayan bir delil olupsonlu ve ölümlüdür. Dolayısıyla hâdistirler. Demokritos'a göre atomlar, fiilde bölünemezler; fakat bi'l-kuvve bölünebilirler. Ebü'l-Hüzeyl her iki bölünmeyi de kabul etmez. Demokrit, zaman konusunda bir görüş ortaya koymamıştır. Ancak Ebü'l-Hüzeyl, zamanı ruhî bir kavram olarak açıklamıştır. Buna göre öncelik ve sonralık mefhumları tasavvurumuzda mevcuttur. Atomik zaman ise, ferdî cevherlerin birbirine katılmasından doğar.

Ayrıca o, “an” olarak adlandırdığı atomik zamandan bahseder. An, ferdî cevherlerin birbirine katılması sonucu ortaya çıkar. O, anların süreksiz olduğunu ve iki an arasındaki aralığın, zamanın boşluğu olduğunu belirtmiştir. Allâf, mekânda boşluk ilkesine benzer bir şekilde zamanda boşluk ilkesini de kabul etmiştir. Aksi takdirde zamanın açıklanamayacağını savunmuştur. Ayrıca zamanın ezeli ve ebedi

⁸⁷⁸ Van Ess, “Mu'tezile Atomculuğu”, s. 268.

⁸⁷⁹ Demokritos'un felsefesi için bkz: Arslan, I, ss. 314-330; Eduard Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, 2. baskı, çev. Ahmet Aydoğmuş, Say Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 98-99; Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, 2. baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, t.y, s. 39; Kâmiran Birand, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, AÜİF Yayınları, Ankara, 1958, ss. 27-28.

olmadığını, yaratıldığını belirtmiştir. Allah ise, zamanın dışındadır ve zamanın yaratıcısıdır.⁸⁸⁰

Demokritos ve Epikür'ün atom nazariyesi ile doğayı bir ilahî müdahale olmaksızın anlamaya çalıştığını; kelâmcıların ise tam aksine aynı nazariye ile evrenin Allah tarafından yaratıldığını ispatlamaya çalıştıklarını belirten Bulğen de⁸⁸¹ Ülken ile benzer düşünceleri dile getirmiştir.

Atomcu düşünceleri ile Mu'tezile içerisinde ön plana çıkan bir diğer âlim olan Nazzâm'ın düşüncelerinin kaynağı noktasında, kesin bir sonuca ulaşamadığını görüyoruz.

Nazzâm'ın, Yunan felsefesinden etkilendiğine dair teoriler, kumûn nazariyesi ve evrendeki hareketi açıklaması ile Aristo'nun düşünceleri arasında görülen benzerliğe dayanır. Ebû Rîde, Nazzâm'ın evrendeki sayıları sınırsız ve birbirine zıt olan cevherleri tertip eden ve düzenleyen olarak Allah'ı kabul etmesi ile Anaksagoras'ın akla biçtiği rol arasında da bir benzerliğin mevcut olduğunu belirtir.⁸⁸²

Anaksagoras'a göre, evreni harekete geçirmesi için ilk karışıma hareketi veren Nous'tur. Anaksagoras Nous'u akıllı, düzen verici bir ilke olarak tanımlar. Nous, karışıklığı ve kaosu düzene koyandır.⁸⁸³ Lâkin Ebû Rîde, tespit ettiği bu benzerliklere rağmen Nazzâm'ın ana hedefinin, tevhit olduğunu ve çağının felsefesini en iyi bilenlerden biri olmasına rağmen bir taklitçi olmadığını belirtir. Nazzâm, eski filozofların izlerini taşıyan fikirlerini, tenkitçi bir üslupla kendi inançları doğrultusunda süzgeçten geçirdikten sonra şekillendirmiştir. Nazzâm, zamanının felsefesine hâkim olmanın avantajını kullanarak dinî görüşlerini felsefe ile destekleme yoluna gitmiştir.⁸⁸⁴

Ebû Rîde, Nazzâm'ın atomun sonsuza kadar bölünebileceği nazariyesinin Aristo ile örtüştüğünü düşünür. Ona göre Nazzâm, atomcu fikirlerinde Demokrit ve diğer filozoflardan etkilenmiştir.⁸⁸⁵

⁸⁸⁰ Hilmi Ziya Ülken, **İslâm Felsefesi Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru**, 3. baskı, Ülken Yayınları, İstanbul, 1983, ss. 115-116.

⁸⁸¹ Bulğen, s. 117.

⁸⁸² Ebû Rîde, s. 45.

⁸⁸³ Arslan, I, s. 299; Zeller, ss. 92-93.

⁸⁸⁴ Ebû Rîde, s. 45.

⁸⁸⁵ Ebû Rîde, s. 126.

Ebû Rîde'nin bu iddiası, Nasr tarafından reddedilmiştir. Nasr, Nazzâm ile Aristo'nun atomculuk düşüncelerinin farklılık taşıdığını düşünmektedir. Buna göre o, cisimleri oluşturan atomların boyutsuz olduğunu düşünmekte ve atomlardan müteşekkil zaman ile sürekli noktalardan oluşan mekân fikrini savunmaktadır. Ayrıca atomlardan oluşan âlemde ilahî iradenin egemenliğinden söz etmiştir.⁸⁸⁶ Böylelikle Nazzâm, âlemde, ilahî bir iradenin varlığını kabul etmekle Demokrit ve diğer atomcu filozoflardan belirgin bir şekilde ayrılmaktadır.

İslâm düşüncesinde tartışılan atomcu düşüncelerin kaynağı noktasında dile getirilen ikinci bir iddia ise, Hint dinlerinin tesirine yöneliktir. Schmölders ve Mabilieu tarafından dillendirilen bu iddia, Sholomo Pines tarafından da devam ettirilmiştir. Pines, Hint felsefesinin Mu'tezile'de atom anlayışı ve bilgi kaynakları üzerinde etkili olduğunu savunur.

Hint felsefesinde yer alan atomculuk düşüncesine baktığımızda bu nazariyenin, tek bir kişi ya da zümre tarafından geliştirilen bir doktrin olmadığını görürüz. Atomcu nazariyeler, Hintli birçok düşünür tarafından, uzun bir süreçte sistemleştirilmiş, Hint kıtasındaki felsefî ekollerin ortak bir konusu haline gelmiştir.

Gerek Mu'tezile'de gerekse Hint felsefesinde benzer atomcu düşüncelerin mevcut olduğunu görmekteyiz. Bu benzerlikler daha çok atomların bölünmezliği, uzamı, te'lify ve teması konuları çerçevesindedir.

Pines, Vaisesika⁸⁸⁷ ve kelâm düşünceleri arasında atomların uzamı konusunda benzerliğin bulunduğunu dile getirmiştir. Her iki felsefede de atomlar, cisim olmadıkları durumda bir uzama sahip değildir. Ancak atomların cisimler ile kıyas edilmeyen özel bir uzamları vardır. Bu uzam, Hint felsefesinde “samyoga” arazları ile olurken; kelâmcılara göre “te'lify” ile gerçekleşmektedir. Fakat Pines, uzam hakkında isimlendirmenin Hintlilerde farklılık taşıdığını; bu konuda kelâmcıların nazariyelerinin batılılara daha çok benzediğini ifade etmektedir.⁸⁸⁸

⁸⁸⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, **İslâm ve İlim**, çev. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989, s. 137.

⁸⁸⁷ Vaisesika, ayırım, fark anlamlarına gelir ve Hint düşüncesinde büyük Hint düşünürü Kanada tarafından geliştirilmiş, Veda geleneğine bağlı bir ekoldür. Daha çok varlıklar arasındaki benzerlikler ile ayrılıkları bularak gerçeği tanımaya çalışır. Vaisesika sisteminde evreni açıklamaya, doğa felsefesine ve metafiziğe ağırlık verilmiş olup doğa felsefesi; atom öğretisine dayanır. bkz: H. Joachim Störing, **İlkçağ Felsefesi Hint-Çin-Yunan**, çev. Ö. Cemal Güngören, 2. baskı, Yol Yayınları, İstanbul, 2000, s. 98.

⁸⁸⁸ Sholomo Pines, **İslâm Atomculuğu**, çev. Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 111-123.

Samyoga, Nyaya Vaisesika felsefesine göre dravyanın (cevher), sıfatlarından tamamen ayrı olabilmesine rağmen onlarla birlikte bulunma ve sıfatları ile ilişkilendirilme halidir. “Samyoga” olarak nitelenen bu durum sadece dravyalar için söz konusudur.⁸⁸⁹

Bağdat Mu'tezilesi'nden İskâfî'nin de yer aldığı bir gruba göre cisim, atomların te'lifi (birleşme) ve ictiması (bir araya gelme) ile meydana gelmektedir. Onlar, atomun (cüz-i lâ-yetecezzâ) başka bir atom ile bir araya geldiğinde parçalanamayacağını ve birbirleri ile birleştikleri için birleşim halinde cisim olduklarını savunmuşlardır.⁸⁹⁰

Cisimlerin meydana gelme süreci konusunda da iki düşünce arasındaki benzerliklere işaret edilmiştir. Nyaya Vaisesika'ya göre nesnelerin meydana gelme süreci, üç tane ikili bileşimin (dvyanuka) uygun bir şekilde bir araya gelmesi ile gerçekleşebilir. Bu en küçük varlık kabul edilen bir üçlüyü (tryanuka) meydana getirir.⁸⁹¹ Böylelikle nesnelerin meydana gelme sürecinde altı atomun varlığı söz konusu olmaktadır.

Ebü'l-Hüzeyl, cismin altı cüzden oluştuğunu belirtmiştir. Hişam el-Fuvâti'ye göre ise cisim, parçalanamayan otuz altı cüzden oluşmakla birlikte o, bu otuz altı cüzü altı rükün olarak kabul etmiştir. Muammer'e göre de kademeli bir şekilde sekiz atomun birleşmesi ile derin, uzun ve enli bir cisim oluşmaktadır.⁸⁹² Pines, Hint felsefesindeki dvyanuka ve tryanuka kavramları ile Mu'tezilî âlimlerin atomların sayısı ve uzamları hakkındaki görüşlerin benzerliğine dikkat çekmiştir.⁸⁹³

Her iki düşünce sisteminde atomların bölünmezliği kabul edilmiştir. Hint felsefesine göre atomların bölünebilirliğinin bir noktada sona ermesi gerekir. Sonsuza kadar bölünebilirlik kabul edilmesi durumunda, maddede gözlemlenen farklı büyüklükleri izah zor olur. Dolayısıyla bölünebilme sürecindeki son safha bize atomları verir. Atomlar, yapı olarak basittirler ve parçaları yoktur, ebatları küçük sayıları ise sonsuzdur.⁸⁹⁴

⁸⁸⁹ Hiriyan, s. 208.

⁸⁹⁰ Eş'ari, II, s. 4.

⁸⁹¹ Hiriyan, s. 212; Pines, s. 112; Siddhartha Gupta, “The Concept of Atomism in Vaisesika Philosophy,” **Suraj Punj Journal For Multidisciplinary Research**, Volume: 9, Issue: 5, 2019, s. 469.

⁸⁹² Eş'ari, II, s. 4.

⁸⁹³ Pines, s. 112.

⁸⁹⁴ Hiriyan, s. 211; Gupta, s. 469.

Mu'tezile içinde Nazzâmdışında genel olarak cismin parçalanmayan cüze dönüşmesi düşüncesi hâkimdir. Ebü'l-Hüzeyl ve Cübbâî, atomun uzunluğu, eni ve derinliği olmadığını; atomda birleşme, ayrılma, ilim, kudret özelliklerinin bulunmadığını dile getirmişlerdir.⁸⁹⁵ Her iki düşünce sisteminde de atomun bölünmezliği nazariyesinde bir benzerlik bulunmakla birlikte Hint felsefesinde Mu'tezile'nin aksine dravyaların maddi sebebi olan ve pamanus olarak adlandırılan atomlar, bileşensiz ve ezelidirler.

Mümasse olarak adlandırılan atomların teması konusu, hem Mu'tezile hem de Hint felsefesinde benzer şekilde ele alınmıştır. Ebû Bîşr Sâlih b. Ebî Sâlih, iki cüze üçüncü bir cüzün birleşmesinin imkânsız olduğunu belirtirken; Ebü'l-Hüzeyl, cismin altı yönü dolayısıyla altı cüzü olduğunu ve bunlar arasında temasın caiz olduğunu belirtmiştir. Hişâm el-Fuvâtî'ye göre temas rükûnlarda mevcuttur.⁸⁹⁶ Nyaya Vaisesika'da ise dvyanuka ve tryanukanın oluşması atomların teması ile mümkün olmaktadır.⁸⁹⁷

Budizm içinde ortaya çıkmış iki mezhep olan Vaibhâsikas ve Sautrântikas, bütün fenomenlerindharmalardan meydana geldiğini savunmaktadırlar. Bu tek dharmaların hareketi, tek bir zamanda bâki olup sonrakiler onu takip eder. Bu mezhepler, hareketin varlığını reddederler. Onlara göre, dharmaların hareket edecek zamanı yoktur. Hareket olarak görünen yok olan dharmalar dizisidir.⁸⁹⁸ Dırâr ise benzer şekilde bir arazda hareketin meydana gelmesini imkânsız görür. O, cismin, arazların bir araya gelmesi ile oluştuğunu ve hareketin sadece cisimde meydana geldiğini söylemiştir.⁸⁹⁹

Bu nazariyelerin akabinde iki düşünce sisteminde de arazların mekânda bulunmasına dair benzer teorilerin mevcudiyeti dile getirilmiştir. Buna göre Vaisesika mensupları, arazların mekânda bulunduğunu düşünmüşlerdir. Bunun sonucunda uzamsal varlık oluşur.⁹⁰⁰ Onlar, ürünlerin mecburî olarak iki ya da daha fazla dravya üzerinde ikamet ettiğini düşünmüşlerdir.⁹⁰¹

⁸⁹⁵ Eş'arî, II, ss. 14-15.

⁸⁹⁶ Eş'arî, II, ss. 4-5.

⁸⁹⁷ Hiriyan, ss. 211-212.

⁸⁹⁸ Pines, s. 105.

⁸⁹⁹ Eş'arî, II, s. 7.

⁹⁰⁰ Pines, s. 114.

⁹⁰¹ Hiriyan, s. 211.

Mu'tezile içerisinde İskâfî ve taraftarlarına göre, cisimler iki cüzdür ve bu iki cüze üçüncü bir cüzün birleşmesi mümkün değildir. Bunlardan her biri diğerini kaplamaktadır. Bu durumda iki cüz de olsalar mekânlarının tek olması nedeni ile diğerinin mekânı yoktur. Bu düşünce Sâlihî tarafından da dile getirilmiştir.⁹⁰²

Mu'tezilî düşüncedeki atomcu düşüncelerin, Hint felsefesinden ilhamla geliştiği iddiası daha öncede belirttiğimiz gibi ilk olarak Schmölders ve Mabilieu tarafından dillendirilmiştir. Ülkemizde ise Şemsettin Günaltay, 1925 yılında yazdığı "Mütekellimûn ve Atom Nazariyesi" başlıklı makalesinde kelâmcıların fikirleri ile Hint felsefesinde özellikle Kanada tarafından geliştirilen Vaisesika arasında benzerliklerin bulunduğunu ifade eder. Onu bu düşünceye sevk eden şey, iki düşünce sisteminde özellikle üç ilkenin birbirine yakın olmasıdır. Bunlar:

- Maddeyi teşkil eden ilk unsurun gayri mütehayyiz (uzamsız) olması ve hissi olarak algılanamamasıdır.
- Bu nev'idin iki unsur, zahirde görünür bir form ve basit bir uzam oluşturur.
- Bir cismin teşkil edebilmesi için üç atom gereklidir.

Günaltay, Hint atomizminde yer alan bu düşünceler ile Mu'tezile arasındaki benzerliğe dikkat çeker. Ona göre bu şekildeki benzer noktalara Yunan felsefesinde rastlanması mümkün değildir.⁹⁰³

Hint tesiri noktasında benzer iddialar, Sholomo Pines tarafından da dile getirilmiştir. Lâkin Pines, İslâm atomculuğu üzerindeki Hint tesirini araştırdığı çalışmasının nihayetinde kesin bir hipotez ortaya koyamayarak tesirin imkânlar sınırı dâhilinde olduğunu söylemiştir.⁹⁰⁴

Schmölders, Mabilieu, Pines ve ülkemizde de Günaltay gibi atomcu nazariye üzerinde Hint etkisine işaret eden araştırmacıların yanı sıra bu hususta kesin bir hükme ulaşılamayacağını düşünenler de mevcuttur. Dhanani, atomcu düşüncelerin kaynağı noktasında düalist Berdesancı düşünceye işaret etmekle birlikte bu konuda kesin bir sonuca ulaşılamayacağını belirterek bunun nedenini; mütekellimlerin,

⁹⁰² Eş'arî, II, ss. 4-5.

⁹⁰³ Şemsettin Günaltay, "Mütekellimûn ve Atom Nazariyesi", **Dâru'l-Fünûn İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 1/A, 1925, s. 91.

⁹⁰⁴ Pines, s. 121.

atomcu düşünceyi İslâm'ın bünyesine başarılı bir şekilde dönüştürmelerine ve yabancı tesirlerden arındırmalarına bağlamıştır.⁹⁰⁵

Seyyid Numanu'l-Hak, İslâm felsefesinde Hint ve Farisî arka planı ele aldığı makalesinde, Hint felsefesindeki atomcu düşünceleri içeren felsefî metinlerden, ilk dönem kelâmcıların haberdar olduğuna dair elimizde kesin bir bilgi olmadığını ifade eder.⁹⁰⁶ Kelâm metinlerinde, Sümeniyye adında bir gruptan bahsedilse de bunun kimler olduğu tarihçiler arasında ihtilafıdır. Berahime'nin ise, Brahmanlar olduğu noktasında şüphelerin olması bizi, bu konuda kesin bir yargıya varmaktan alıkoyar.

Ayrıca Mu'tezile, henüz teşekkül döneminden itibaren genellikle İranlılardan oluşan Zenadîka tehlikesini baştan görmüş ve buna karşı İslâm inancını savunmak amacı ile mücadele etmiştir. Bu konuda yazıkları reddiyelerin dışında⁹⁰⁷ Vâsıl, İslâm akaidini savunmaları için ülkenin farklı bölgelerine öğrencilerini göndermiştir.⁹⁰⁸ Maniheistlerle girişilen bu münazaralar neticesinde, önemli bir oranda felsefî kelâm külliyatı oluşmuştur. Bu dönemde kelâmcılar, cevher-gevher örneğinde olduğu gibi bazı kavramları da Farsçadan almışlardır.

Bu bilgiler ışığında Seyyid Numanu'l-Hak, Müslümanların Hint ve Farisî kültürden ne almış olursa olsun bunun İslâmî esaslar çerçevesinde dönüştürülerek hazmedildiğini ve böylelikle farklı bir entelektüel sentezin ortaya çıktığını; İslâm düşüncesindeki orijinalliğin de bu olduğunu ifade eder.⁹⁰⁹

Bu hususta tarihte devamlılık ilkesine uygun bir şekilde Müslümanlar, fethettikleri coğrafyada karşılaştıkları medeniyet miraslarını, İslâmî esaslara göre yeniden yorumlamışlardır. Müslümanlar, bu mirastan inançlarına uygun olanlarını seçmişler, bir bölümünü ise yeniden yorumlayarak inançları ile paralel bir şekle getirmişlerdir. Müslümanların sahip olduğu bu bakış açısı, Kur'an'ın kendinden önceki peygamberleri ve kitapları tasdik eden bakış açısı ile de uyumludur.⁹¹⁰

⁹⁰⁵ Alnoor Dhanani, "Kelâmcıların Atomları ve Epikürcü Minimal Parçalar," çev. Mehmet Bulgen, **MÜİFD**, Cilt: 40, Sayı: 1, (Epikürcü Minimal Parçalar), s. 256.

⁹⁰⁶ Seyyid Numanu'l-Hak, "Hint ve Farisî Arka Plan", **İslâm Felsefesi Tarihi**, (Ed. Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman), çev. Şamil Öçal ve Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul, 2007, s. 80.

⁹⁰⁷ Mu'tezilî âlimler arasında Zenâdîka ve Seneviyye'ye yönelik reddiye yazarlar Ebû'l-Huzeyl, Nazzâm, İsâ b. Subeyh el-Murdâr ve Ebû Bekir el-Esam olmuştur. Detaylı bilgi için bkz: İbnü'n-Nedîm, ss. 204-206, 214.

⁹⁰⁸ Cârullah, ss. 37-38. Vâsıl, öğrencilerinden Osman et-Ta'vîl'i Ermenistan'a, Hafs b. Sâlim'i ise Horasan'a göndermiştir. Detaylı bilgi için bk. İbn Murtaza, ss. 32, 42; Ebû'l-Ferec, III, s. 34.

⁹⁰⁹ Seyyid Numanu'l-Hak, s. 89.

⁹¹⁰ Cağfer Karadaş, "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", **Marife Dergisi**, Yıl: 2, Sayı: 2, 2002, ss. 97-98.

Teorinin teşekkülünde dâhilî etkilere işaret eden bir diğer araştırmacı ise Mehmet Bulğen olmuştur. O, mütekellimlerin özelde Mu'tezile'nin erken dönemden itibaren kozmolojik konulara yönelmelerindeki temel amacın, evreni anlamaya yönelik bir merak olduğunu belirterek; mezhep içindeki özgür düşünce ortamının da bu amacı pekiştirdiğini belirtmiştir.⁹¹¹

Kelâmda özelde Mu'tezilî düşüncede gelişen varlık kavramının ortaya çıkışı üzerinde Macdonald, Wolfson, Ahmet Emîn, Bedevî gibi âlimler, Yunan felsefesinde Demokritos ve Epikür tarafından savunulan atomcu düşüncelere dikkat çekmişlerdir. Ancak bu iddia, Yunan atomculuğunun materyalist bir zihniyet barındırıyor olması nedeniyle Pretzl, Joseff Van Ess ve Hilmi Ziya Ülken gibi bazı araştırmacılar tarafından eleştirilmiştir.

Mu'tezile'nin varlık teorisinin kaynağı noktasındaki bir diğer iddia Hint dinlerine işaret etmektedir. Schmölders ve Mabileau tarafından dile getirilen bu iddia daha sonra Pines ve ülkemizden Şemseddin Günaltay tarafından devam ettirilmiştir. Ancak Pines, bu konudaki tesirin mutlak olmayıp sınırlı olduğunu da araştırmasının nihayetinde ortaya koymuştur.

Bu konuda Dhanani, Berdasancı etkiye işaret ederken bu etkinin kat'i olmadığını da ifade etmiştir. Seyyid Numanu'l-Hak, Neşşar, Cağfer Karadaş ve Mehmet Bulğen ise bu hususta İslâm'ın iç dinamiklerine dikkat çekmişlerdir.

Gerek Mu'tezile içinde gerekse diğer mütekellimler arasında evren ve varlık hususunda farklı düşüncelerin ortaya çıkmış olması ve Mu'tezilî âlimlerin birbirlerine yönelik reddiyeler yazmaları;⁹¹² meselenin, Müslümanlar arasında evreni anlamaya yönelik bir merak konusu olduğunu göstermektedir. Kur'an-ı Kerim'de de pek çok ayetin, Müslümanları bu konuda tefekküre çağırmasının bu merakı tetiklemesi muhtemeldir.

İbnü'n-Nedîm'in Fihrist'ini ve Eş'arî'nin Makalât'ını incelediğimizde Vâsıl ve Amr gibi ilk mütekellimlerin tabiiyyat konularına dair herhangi bir fikrine ya da eserine rastlanmaz. Bu konularda ilk fikir geliştirenler, Dırâr b. Amr ve Hişâm b. Hâkem olmuştur. Her ikisinin de Aristo'ya yönelik reddiyeler yazmış olmaları, onların Yunanlı felsefecilerin nazariyelerinden haberdar olduklarını göstermektedir.

⁹¹¹ Bulğen, s. 141.

⁹¹² İbnü'n-Nedîm, ss. 205-206, 214-215.

Fakat bu durum, onların tamamen Yunan felsefesinin tesirinde kaldığını mutlak olarak ortaya koyan bir delil değildir.

Kelâmcıların özelde Mu'tezile'nin, hicri ikinci asrın sonlarından üçüncü asrın sonlarına kadar bir asırdan fazla bir süre tabîyyat konuları ile yoğun bir şekilde ilgilenmelerinin temelini, sadece farklı din ve düşüncelere dayandırmak yetersiz kalacaktır. Fihrist ve Makalâtu'l-İslâmiyyîn incelendiğinde Mu'tezilî âlimlerin aynı hususlarda farklı teoriler geliştirdikleri görülmektedir. Ayrıca Ebü'l-Hüzeyl'in sesin doğası, Muammer'in ise aynalar ve denge konularında kitap yazmış olmaları, Câhız'ın hayvanlar üzerinde deneyler yapması ve Kitâbu'l-Hayevân'ı kaleme alması bu konuda onların, tamamen eski kültürlerden etkilenen devşirmeci bir karakterde olmadıklarını; tam aksine araştırarak, orijinal düşünceler ortaya koyan birer bilim insanı olduklarını göstermektedir.

2.2.2.2. Ma'dûm-Mevcûd

Arapçada varlık kavramını ifade etmek için vücûd ifadesi kullanılırken özel ve ferdî bir şekilde var olanlar için ise mevcûd/mevcûdât kavramları kullanılmaktadır. Fakat Türkçede her iki kavramı da tanımlamak için varlık kelimesi kullanılmıştır.⁹¹³

Kelâmcılar, varlığı kadîm ve hâdis şeklinde iki farklı kategoride incelemişlerdir. Buna göre kadîm varlık hakkında, adem ve butlân caiz değil iken; hâdis varlıkta, tam aksine adem ve butlân caizdir. Kadîm varlık hakkında ademin caiz olmaması demek, O'nun kendiliğinden kadîm olması ve zâtî sıfatlardan herhangi bir nedenle ayrılmasının caiz olmamasıdır.⁹¹⁴

Kadîm varlık aynı zamanda bâkîdir. Bâkînin ortadan kalkması için zıddı ya da zıddının yerine geçen bir şeyin olması gerekir. Bu ise, kadîm varlığın bâkî olmamasının bâkî olmasından daha uygun olduğunu gösteren bir sebebin bulunması gerektiği anlamına gelmektedir. Bu şekilde, zıddı yahut zıddının mahalline geçen bir şey olabilir.⁹¹⁵

⁹¹³ Hilmi Ziya Ülken, **Varlık ve Oluş**, AÜİF Yayınları, Ankara, 1968, s. 105.

⁹¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 92.

⁹¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, ss. 108-109.

Hâdis varlık ise hudûsu için bir hâdise ya da fâile ihtiyaç duymaktadır.⁹¹⁶ İşte bu yönleri ile isbat-ı vâcibin de bir mevzusu olan varlık, Mu'tezile tarafından mevcûdât arasında ortak bir nitelik kabul edilmiştir. Onlar “var”ı, vacip ve mümkün şeklinde ikiye ayırmışlar ve varlığın hem vacip hem de mümkün arasında ortak bir durum olduğunu dile getirmişlerdir.⁹¹⁷

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve Bağdatlı Mu'tezilî âlimler, mevcûd kavramını kâin ve sâbit şeklinde tanımlamışlardır. Lâkin Kadî Abdülcebbar, bu tanıma katılmaz. O, tanımın tanımlanan şeyden daha açık olması gerektiğini belirtmiştir. Hâlbuki tanımda geçen kâin ve sâbit aynı anlama gelmektedir ve bu durum, tanımda gereksiz tekrarlara neden olmuştur. Ayrıca kâin kavramı, mekânda yer tutan cevher için kullanılmaktadır. Oysa mevcûdu, mekânda yer tutan olarak tanımlamak doğru bir ifade değildir. Ona göre, ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın her halükarda mevcûdu tanımlamak için mevcûdâtı göstermek gerekir.⁹¹⁸ Böylece kavramın kendisi, tanımından daha açık ve anlaşılır olmaktadır.

Bu durumda mevcûdâtın varlığı için delil getirmeye gerek yoktur. Çünkü mevcûdâtı müşahade etmekteyiz. Fakat mevcûd kavramı, Allah'a nispet edildiğinde bu durum söz konusu olamaz. Çünkü bizler Allah'ı göremediğimiz için Allah'ın varlığını ispatlama hususunda delillere ihtiyacımız vardır.

Yokluk ve fakirlik gibi varlığın yaratılmadan önceki hali anlamlarına gelen ma'dûm⁹¹⁹ konusu, Yunan felsefesinde tartışılmıştır. Konu, Sokrat öncesi filozoflarından olan Parmenides, Heraklitos, Anaksagoras ile daha sonra Eflatun tarafından ele alınmıştır. Varlığı, oluşa indirgeyen Heraklitos'a göre dünyanın başlangıç ya da sonundan söz etmek imkânsızdır. Bu haliyle Heraklitos'un anlayışında varlık, ezeli ve ebedî bir özellik taşımaktadır.⁹²⁰ Parmenides ezeli, ebedî ve bölünmez kabul ettiği varlıkta; sadece var olanı kabul eder. Ona göre varlık, kendi kendini doğurmuştur.⁹²¹ Anaksagoras'ın asıl amacı ise, oluşun imkânını ispatlamaktır. O, mutlak anlamda bir oluş ve yok oluşa karşı çıkararak varlığı ezeli ve ebedî kabul

⁹¹⁶ Kadî Abdülcebbar, **Şerh**, s. 92.

⁹¹⁷ Fahreddîn er-Râzî, **Kelâm'a Giriş el-Muhassal**, çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yayınları, Ankara, 1978, s. 49.

⁹¹⁸ Kadî Abdülcebbar, **Şerh**, ss. 175-176.

⁹¹⁹ İbn Manzûr, XIII, s. 365.

⁹²⁰ Arslan, I, s. 198.

⁹²¹ Arslan, I, s. 226; Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, 5. baskı, çev. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1998, s. 17.

eder.⁹²² Sokrat öncesi döneme ait olan bu üç filozof, varlığı ezeli ve ebedî kabul etmişler ve varlıkta oluş üzerinde durarak ma'dûmun mevcudiyetini reddetmişlerdir.

Yokluk konusunda Sokrat öncesi filozoflardan ayrılan Eflatun, yokluğu İde kavramı ile bağdaştırmıştır. O, yokluğu İde'nin evreni var edebilmek için kullandığı ilk madde olarak tanımlamıştır.⁹²³ Aristo tarafından formdan yoksunluk olarak kabul edilen ma'dûm, madde (heyûlâ) ve form (suret) ile birlikte varlığın üç ilkesi arasında yer alır. Maddede varlık ve yokluk, iki zıt ilkedir. İki zıttın bir arada bulunması mümkün olmadığına göre, maddede suret gerçekleşecek ve ma'dûmdan söz edilmeyecektir.⁹²⁴

Mu'tezile'nin Allah'ın mahiyeti ile âlemin mahiyeti arasında benzerlik çağrıştıracak her türlü düşünceyi nefyetme çabası, onları adem nazariyesine yöneltmiştir. Onlar, âlemin yaratılmadan önce yokluk halinde bulunduğunu; yokluğun mevcudiyetinin sadece Allah'a dayandığını söylemişlerdir.

Bu durumda varlık, Allah ile mahlûkât arasındaki tek benzerlik olmaktadır. Öyleyse ma'dûm, âlemin maddesi; mevcûd ise âlemin suretidir ve madde suret olmaksızın gerçekleşmez.⁹²⁵ Şehristânî, Mu'tezile'nin adem görüşünü izah ederken bu düşüncenin kaynağı olarak Aristo'nun etkisine işaret eder.⁹²⁶

Mu'tezile'de mesele hakkında ilk konuşan Ebü'l-Hüzeyl'dir. O, yaratmayı Allah'ın “كن” emri ile gerçekleşen bir iş olarak tanımlar. Bu düşünce, onu ma'dûm nazariyesine yöneltmiştir.⁹²⁷ Ona göre ma'dûm, gerçekleşmesi mümkün olmayan halis bir olumsuzluktur. Bu fikir, daha sonra Ebü'l-Hüseyin el-Basrî tarafındanda devam ettirilmiştir.

Ebü'l-Hüzeyl sonrasında Mu'tezile içerisinde konu tartışılmaya devam etmiş ve ma'dûmu “şey” olarak tanımlanıp tanımlanamayacağı konusunda farklı iki düşünce gelişmiştir. Bunlardan ilkinde göre ma'dûm, ma'lûm ve mezkûr olmadığı gibi şey ve zat da değildir; mahiyeti itibarıyla bütün arazlardan mücerrettir. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, yokluğu “şey” olarak tanımlamamakla Ehl-i Sünnet'e yakın bir düşüncede

⁹²² Arslan, I, s. 290.

⁹²³ Weber, ss. 59-60.

⁹²⁴ Mahmut Kaya, **İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, Ekin Yayınları, İstanbul, 1983, s. 213.

⁹²⁵ Albert Nasrî Nâdir, **Felsefetul- Mu'tezile**, Dâru Neşri's-Sekâfe, İskenderiye, 1950, I, s. 129.

⁹²⁶ Şehristânî, **Nihâyetü'l-İkdâm**, s. 30.

⁹²⁷ Bağdâdî, **el-Fark**, s 158; Nâdir, I, s. 131.

olmuştur.⁹²⁸ Hişâm b. Amr el-Fuvâtî ve Kâdî Abdülcebâr bu konuda benzer düşüncededirler.⁹²⁹ Böylece ma'dûm, varlığı ve sübûtu olmayan şekilde tanımlanarak sadece zihinde var olmaktadır.

İkinci gruba göre ma'dûm, şeydir, ma'lum ve mezkûrdur. Ancak cevher ve araz değildir; yokluğun mahiyeti ise, sıfatlardır. Kâ'bî ve ona tabi olan Bağdadiyyun, ma'dûmun şey, ma'lum ve mezkûr olduğunu, ancak cevher ve araz olmadığını iddia etmişlerdir. Onların eşyayı oluşundan önce eşya, makdurâtı oluşundan önce makdurât kabul eden bu düşünce tarzlarında, adem ilk madde gibidir.⁹³⁰ Nâder, bu düşünce tarzının Aristo'nun heyûlâ nazariyesini anımsattığını belirtir. Böylelikle Mu'tezile, Aristo'ya benzer şekilde ilk maddenin kadîm olduğunu iddia etmiştir.⁹³¹

Benzer şekilde Şahhâm, yokluğu şey, zât ve ayn olarak tanımlamış ve ma'dûmda, varlıkla alakalı özelliklerin bulunduğunu belirtmiştir. Mu'tezile'nin ekserisi, bu konuda onu takip etmişlerdir.⁹³²

Hayyât ise, ma'dûmu; şey, cevher ve âraz şeklinde adlandırmıştır. “Şey” kavramı ile isimlendirmesindeki maksat, yokluk halinde sabit ve karar kılınmış olmasıdır. Hayyât, adem için sübut kavramını da kullanmıştır. Ona göre cisim, ma'dûm halinde de cisimdir ve vasıfları, hem hudûs hem de adem halinde mevcuttur. Cevher ve ârazdan maksat ise, sabit olan zatların yokluk halinde cinslerin sıfatları ile vasıflanmasıdır.⁹³³

Hayyât'a göre, ma'dûm, yokluğu anında bir cisim olarak kabul edilmekle birlikte hareket, sükûn, mahlûk yahut muhdes değildir. Mu'tezile'nin bu konudaki delili, Hacc Suresi'nin ilk ayetinde geçen “*Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Kıyamet sarsıntısı gerçekten büyük bir şeydir.*”⁹³⁴ mealindeki vahiydir ki Allah, burada henüz adem halde olan kıyamet için “şey” ifadesini kullanmıştır.⁹³⁵

Hayyât, cismin yokluk halinde de cisim olduğunu iddia etmiştir. Cübbâiler ise, Hayyât'ın bu düşüncesini cismin kıdemine yol açacağı endişesi ile eleştirmelerine rağmen; her ikisi de cevherler ve arazların adem halinde de cevher ve

⁹²⁸ Bağdâdî, **el-Fark**, s. 158; Nâdir, I, s. 131.

⁹²⁹ İbn Hazm, V, s. 27; Kâdî Abdülcebâr, **Şerh**, s. 176.

⁹³⁰ Bağdâdî, **el-Fark**, s. 158.

⁹³¹ Nâdir, I, s. 143.

⁹³² Şehristânî, **Nihâyetul-İkdâm**, s. 146.

⁹³³ İbn Hazm, V, ss. 27-28; Bağdâdî, **el-Fark**, ss. 157-158.

⁹³⁴ Hacc, 22/1.

⁹³⁵ İbn Hazm, V, s. 27.

araz şeklinde bulunduklarını dile getirmişlerdir. Ebû Ali el-Cübbâî, Allah'ın dışında bir kıdemin ortaya çıkacağı endişesi ile Hayyât'ın fikrini çürütmek için bir kitap yazmasına rağmen kendisi de benzer bir yanılgıya düşmekle itham edilmiştir.⁹³⁶

Şahhâm ve Hayyât, âlemin yokluktan oluştuğunu ve varlıklar âlemine ait sıfatların tamamının yoklukta bulunduğunu belirtmişlerdir. Allah'ın kudreti, bu durumda sadece yaratma ve meydana getirmedir. O, bu âlemi yaratırken adem halinden varlık haline çıkarma dışında bir şey yapmamıştır. Âlemi fâni kılmak istediğinde ise, onu adem haline döndürmek dışında bir şey yapmamıştır. Böylece âlem, kadîm ve ezelf olur. Şahhâm ve Hayyât tarafından geliştirilen bu teori, felsefecilerin görüşüne benzetilmiştir.⁹³⁷

Wensinck, yokluğu “şey” olarak tanımlayan âlimlerin bu görüşe ulaşmalarına varlık ve zât arasında bir ayrıma gitmelerinin etkili olduğunu belirtir. Kur'an'da kıyamete, henüz gerçekleşmemesine rağmen “şey” denilmiştir. Sonuç olarak var olmama hali de şeydir. Benzer şekilde cennet ve cehennemin de şey olarak adlandırılabilmesi için gerçekte var olması gerekli değildir. Wensinck, Ehl-i Sünnet'in varlık ve zat arasında bir ayrıma gitmediklerini; Mu'tezile'nin ise tam tersine davranarak yokluğu şey olarak tanımladıklarını belirtir.⁹³⁸ Böylece onlar, şeylerin yaratılmadan önce de Allah tarafından bilindiğini savunmuşlardır. Bu durumda ma'dûm Allah'ın bilgisine mutabık bir gerçekliğe sahip olmaktadır. Ehl-i Sünnet ile ma'dûmu “şey” olarak tanımlamayan Mu'tezilî âlimler, varlık ve zat arasında bir ayrıma gitmeyerek yokluğu bir gerçeklik kabul etmemişler ve zihnî bir kabul olarak görmüşlerdir. Cârullah, bu noktada asıl önemli olan şeyin, Mu'tezile'nin bu çalışmalar vasıtasıyla felsefe ile din arasındaki uyumu gerçekleştirmesi olduğunu söyler.⁹³⁹

Mu'tezile'nin ma'dûm nazariyesine yönelmesindeki temel sebep, tevhit ilkesini korumak ve Allah'ı mahlukât ile benzerlik taşıyan her şeyden tenzih etmektir. Ma'dûmun mahiyeti, varlığı lutfeden Allah'ın sıfatlarından farklıdır. Bu nazariye, Allah ile mahlukât arasındaki asıl farkı açıklamak için bir çözüm olarak görülmüştür.

⁹³⁶ Bağdâdî, **el-Fark**, s. 158.

⁹³⁷ Cârullah, s. 59.

⁹³⁸ Wensinck, ss. 166-167.

⁹³⁹ Cârullah, s. 60.

2.2.2.2.1. Cevher - Cisim

Kelâmda kendisinden daha küçük bir parçaya bölünemeyen nihâi parçacık olan atomu ifade etmek amacıyla “el-cevherü’l-vâhid”, “el-cevherüllezî lâ yenkasimü”, “el-cüz’üllezî lâ yetecezâ” (cüz-i lâ-yetecezzâ), “el-cüzü’l-vâhid” gibi terkipler kullanılmaktadır. Ayrıca bunların haricinde kullanımı daha kolay ve kısa olan “cevher”, “cüz”, “ayn/a’yân” kavramları da kullanılmıştır.

Cevher, ayanla ilişkisi açısından bir mevzuda olmayan mahiyet; hâdis ya da kadîm olsun kendi başına kâim olan; bir şeyin hakikati yahut zâtı olan varlık şeklinde tanımlanmıştır.⁹⁴⁰

Cübbâî, cevheri var olduğunda arazları bulunduran şey olarak kabul eder. O, bu tanımlı doğrultusunda cevherlerin, zâtları ile var olduklarını ve varlıklarının öncesinde de cevher olarak bilindiklerini düşünmüştür. Bu konuda Sâlihî, Cübbâî’den farklı bir şekilde cevheri, arazları bulunduran şey olarak tanımlamakla birlikte arazlar yaratılmadan da cevherin bulunabileceğini savunur. Ayrıca ona göre cevher, arazlara mekân olmadan da onları taşıyabilir.⁹⁴¹

Cevherin tanımı noktasında tartışmalar bununla sınırlı kalmamıştır. Bu husustaki tartışmaların bir diğer boyutu cevherin, cisim olarak kabul edilip edilemeyeceğine yöneliktir. Ebü’l-Hüzeyl, Muammer ve daha sonraki dönemde Cübbâî, cevherin cisim olarak kabul edilmesine karşı çıkmışlardır. Onlara göre, bölünemeyen cevher-i vâhidin cisim olması muhaldir. Bunun nedeni, onların cismi üç boyutlu olarak kabul etmeleridir. Hâlbuki cevherin uzunluk, genişlik ve derinlik şeklindeki boyutları yoktur.

Sâlihî ise, bütün cevherleri cisim olarak kabul etmiştir. Bu konuda üçüncü bir görüşü nakleden Eş’arî, bu fikrin kime ait olduğu konusunda bir bilgi vermeyerek, “bazıları şöyle dedi” ibaresini kullanmıştır. Bu düşüncede olanlar, cevherin mürekkep ve mürekkep olmayan şeklinde ikiye ayrıldığını; bunlardan mürekkep olanların cisim olduğunu, mürekkep olmayanların ise cisim olmadığını iddia etmişlerdir.⁹⁴²

⁹⁴⁰ Cürcânî, Ta’rîfât, s. 71; Muhammed Ali et-Tehânevî, **Mevsûatu Keşşâf ıstılâhât el-Funûn ve’l-Ulûm**, tah. Ali Dehrûc, Mektebetü’l-Lübnan, Lübnan, 1996, s. 602.

⁹⁴¹ Eş’arî, II, ss. 8-9.

⁹⁴² Eş’arî, II, s. 9.

Pretzl, Salihî'nin atomları cisim kabul eden kanaatine; parçacık teorisini savunması sonrasında ulaştığını iddia eder. Lâkin buna karşı çıkan Pines'e göre Sâlihî'nin bu kanaati, onun, cisme farklı bir tanım yüklemesinden kaynaklanmaktadır.⁹⁴³

Cüz-i lâ-yetecezzâ düşüncesinin Mu'tezile içerisinde ilk savunucusu olan Ebü'l-Hüzeyl, boyutsuz olarak kabul ettiği atomda birleşme ve ayrılmayı muhal görür. Ancak atomun başkası ile birleşmesi ve ayrılması ise mümkündür. Aynı zamanda atomda hareket, sükûn ve diğer atomlar ile teması da mümkün görürken; tat, renk, koku, hayat, kudret ve ilimin bulunmasını ise kabul etmemiştir. O, arazların sadece cisimde bunabileceği görüşündedir.

Atom düşüncesini kabul eden bir diğer Mu'tezilî âlim Cübbâî olmuştur. O, cüz-i lâ-yetecezzânın kendi benzeri altı atomla buluştuğunda hareket, sükûn ve temasın yanında Ebü'l-Hüzeyl'den farklı bir şekilde renk, oluş, tat ve koku, kudret ve ilim arazlarının da caiz olduğunu söylüyordu. Tek başına olduğu münferit durumunda ise uzunluk, te'lif, ilim, kudret ve hayatın bulunamayacağını belirtmiştir.⁹⁴⁴

Hişâm el-Fuvâtî de parçalanmayan cüz'ün varlığını kabul etmekte, fakat temas, ayrı olması ve görülmesinin caiz olmadığını düşünmektedir. Fuvâtî, bu özelliklerin cismin rükûnları içinde mümkün olduğunu belirtmiştir.⁹⁴⁵

Cüz-i lâ-yetecezzâyı kabul edenler, bu parçaların uzunluk ve genişlik vasıflarına sahip olmadıkları konusunda ittifak emişlerdir. Ancak Ebü'l-Hüseyin es-Sâlihî ve Mu'tezile'den ayrılan İbnü'r-Râvendî bu konuda muhalif olmuşlardır.

Atomlar hakkında Mu'tezile'nin hem fikir olduğu bir diğer husus ise, atomun bir mekânda yer tutmasıdır. Bu hususta farklı düşünen ise cüz-i lâ-yetecezzânın alan sahibi olmadığı kanaatinde olan Ebû Ali el-Cübbâî'dir.⁹⁴⁶

Cevher mevzusunda Nazzâm, Mu'tezile'nin genel eğiliminden farklı olarak atomcu anlayışa karşı çıkmış ve her cüzün bir cüzü, her parçanın bir parçası ve her yarımın bir yarısı olduğunu iddia etmiştir. Böylelikle hocası Ebü'l-Hüzeyl'in

⁹⁴³ Pines, ss. 15-16; 18 nolu dipnot.

⁹⁴⁴ Eş'arî, II, ss. 14-15.

⁹⁴⁵ Eş'arî, II, s. 15.

⁹⁴⁶ Teftazânî, III, ss. 66-67.

teorisine muhalif bir şekilde atomun sonsuza dek bölünebileceğini ve parçaların sayısının sonsuz olduğunu iddia etmiştir.⁹⁴⁷

Nazzâm'ın cüz-i lâ-yetecezzâyâ karşı çıkmasının sebebi; onun, eşyayı maddeden uzak bir şekilde tasavvur edememesi olmalıdır. Çünkü cüz, boyutları ve hareket ve sükûn gibi vasıfları olmayan bir şeydir. Hatta Ebü'l-Hüzeyl renk, tat ve kokunun da olmadığını söylemiştir. Bu durumda cüz, soyut bir nesne olmuş olur ki; Nazzâm'ın, ruhu cisim sayan zihin dünyasının bunu kabul etmesi imkânsızdır.⁹⁴⁸

Hayyât, Nazzâm'ın sonsuz bölünmeyi vehmî olarak algıladığını belirtir. Nazzâm'a göre vehimde her cüz'ün ikiye bölünmesi mümkündür. Mennâniye ile girdiği mücadelede onların nur ve zulmet teorilerini ilzam etmek amacıyla bir cismin ekim ve saha yönüyle sınırlı olup ikiye bölünme ihtimali görüldüğünde her cismin vasfının bu olduğu sonucuna ulaşılacağını söylemiştir.⁹⁴⁹ Nazzâm, cüz-i lâ-yetecezzâyâ kabul etmeme konusunda filozofları takip etmiş ve bu düşünce çerçevesinde tavra nazariyesini geliştirmiştir.

Atoma dair Nazzâm'ın muhalif tutumu atomcu düşüncedeki Mu'tezilî âlimleri, nazariyelerini ispatlamak için daha sağlam deliller bulmaya sevk etmiştir. İki tarafın fikirlerini ispatlamak için kullandıkları deliller, İbn Hazm ve Cürçânî tarafından detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Mu'tezile içerisinde cüz konusunda ortaya çıkan bu iki zıt düşünce çerçevesinde yoğun fikrî tartışmalar yaşanmıştır.

İbn Hazm, el-Fasl'da atomun parçalanmayacağı düşüncesinde olan mütekellimlerin muhaliflerine yönelttikleri beş itirazı nakleder. Kendisi de sonsuza kadar parçalanan atom düşüncesine sahip olan İbn Hazm, bu beş itiraz noktasını verirken aynı zamanda bu itirazlara verilen cevapları da nakletmiştir.⁹⁵⁰

Cüz-i lâ-yetecezzâyâ kabul edenler ile etmeyenler arasındaki ihtilafları nakleden bir diğer kaynak Teftâzânî'ye aittir. O, bu ihtilaf noktalarını yaklaşık olarak şu başlıklar altında toplar: Uzam, hareket, noktanın bölünmeyi kabul etmeyen bir cevher olması, temas ve hardal tanesi ile dağın parçalarının büyüklüğü.⁹⁵¹

Ayrıca mütekellimler, cüzleri temel argümanlarda birbirine benzer olarak kabul etmişler ve bu benzerlikleri ifade etmek için mütecânis, mütemâsil,

⁹⁴⁷ Eş'arî, II, s. 17.

⁹⁴⁸ Ebû Rîde, s. 71.

⁹⁴⁹ Hayyât, s. 63.

⁹⁵⁰ Detaylı bilgi için bkz: İbn Hazm, V, ss. 63-66.

⁹⁵¹ Teftâzânî, III, ss. 28-34.

müteşâbihkavramlarını kullanmışlardır. Basra ekolüne göre cüzleri mütecânis yapan şey, cevherlerin; cevher, mütehayyiz ve mevcûd olmak ile bir yönde bulunmak özelliklerini bulundurmalarıdır.⁹⁵²

Kâ'bî ise, cevherlerin mütecânis oldukları gibi muhtelif de olabileceklerini belirtir. Ona göre, cevherleri benzer yapan şey; kevn, temayüz, vücûd ve bir konumda olmak şeklindeki vasıflardır. Ka'bî, cevherlerin mütecânis olmasında onların zâtî sıfatları ile bu sıfatların gereklerinin tesirli olduğunu belirtmektedir.⁹⁵³

Mu'tezilî âlimler, cüz konusunda farklı din ve düşünce mensuplarının nazariyelerini eleştirmek ve çürütmek amacıyla reddiye türü eserler kaleme alarak kendi düşüncelerini ispat ve izah yoluna gitmişlerdir. Mu'tezilî âlimlerin bu konudaki mücadelesi, sadece farklı din mensuplarına yönelik olarak kalmayarak kendi içlerinde de birbirlerine yönelik reddiyelerle devam etmiştir. Bu kapsamda Ebü'l-Hüzeyl, Nazzâm'ın, atomların sonsuz bölünebileceğine dair düşüncesini eleştirmek amacıyla Kitâbu'l-Had alâ İbrâhim adlı eserini yazmıştır.⁹⁵⁴ Dırâr b. Amr, Ebü'l-Hüzeyl, Nazzâm, Muammer b. Abbâd cüz konusunda görüşlerini içeren kitaplar yazmışlardır.⁹⁵⁵

Cisim ise, yaratılan tüm varlıklar için uzuvların birleşimi ve beden şeklinde tanımlanmıştır.⁹⁵⁶ Kur'an'da iki ayette geçmiş⁹⁵⁷ ve her ikisinde de sözlük anlamına yakın bir şekilde beden, dış görünüş manalarında kullanılmıştır.

Kelâmın klasik döneminde cevher kavramı, dil bilimsel ve matematiksel olmak üzere iki farklı açıdan ele alınmıştır. Mu'tezile, cismi üç boyutlu olarak kabul etmesi ve cevherü'l-ferdi ise nokta olarak algılaması ile matematikçilere katılmıştır.⁹⁵⁸

Kelâmcılar arasında da cismin tanımı konusunda farklı fikirler ortaya çıkmıştır. Bu konuda en detaylı bilgi Eş'arî'nin Makalâtü'l-İslâmiyyîn adlı eserinde bulunmaktadır. Mu'tezilî âlimlerin büyük bir bölümü, konuyu atomcu bir bakış açısıyla ele alırken Ebû Bekir el-Esam ve Nazzâm anti atomcu bir düşünce

⁹⁵² İbn Metteveyh, **et-Tezkîre fî Ahkâmî'l-Cevâhir ve'l-A'râz**, tah. Sami Nasr Latif ve Faysal Büdeyr Avn, Dârü's-Sekâfe, Kahire, 1975, s. 56; Nisâburî, s. 17.

⁹⁵³ Nisâburî, s. 17.

⁹⁵⁴ İbnü'n-Nedîm, s. 204.

⁹⁵⁵ İbnü'n-Nedîm, ss. 204-215

⁹⁵⁶ İbn Manzûr, XII, s. 99.

⁹⁵⁷ Bakara, 2/247; Münâfikûn, 63/4.

⁹⁵⁸ Neseî, I, s. 48; Bulğen, **Kelâm Atomculuğu**, ss. 187-189.

geliştirmişlerdir. Konuya atomcu bir bakış açısıyla yaklaşan âlimlerin bir kısmı, cisimlerin oluşumunu, yalnız arazlar ile ilişkilendirirken; bir kısmı da cismin, cevher ve arazlar kanalı ile oluştuğunu ileri sürmüşlerdir.⁹⁵⁹

Dırâr b. Amr, cismin oluşumunu arazlar ile ilişkilendirmiştir. Dırâr'ın dışında Mu'tezilî kimliği tartışmalı olan Hüseyin en-Neccâr da, arazları merkeze alan bir üslupla konuyu ele almıştır.

Dırâr, cismi; birleştirilmiş ve bir araya getirilmiş arazlar olarak kabul eder. Ona göre cisimler, mutlaka arazlardan ve zıtlarından meydana gelir. Cisim, bunlardan bağımsız değildir. Ölüm, hayat, renkler, tatlar, ölçü, ağırlık, hafiflik, sertlik, yumuşaklık, sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlılık cisimden ayrılmayan arazlardır. Böylelikle kendisi ve zıddı cisimden ayrılan şey, cismin bir parçası olamaz. Dırâr, cisimlerin birleşmesini ve var olduktan sonra cesetlere dönüşmelerini caiz görmez. Bu durum, ancak arazların sadece bir arada var olabilmeleri nedeni ile ilk yaratılışları anında mümkün olabilir.

Mevcut oldukları durumda arazların bir araya gelmesi mümkündür. Fakat var olduklarında ayrılmaları imkânsızdır. Çünkü bunlar, var olduklarında ayrılmış olsalardı rengin renkli olmadan hayatın da canlı olmadan önce var olması gerekirdi. “Bu ölçüye göre onların ayrılması caiz olmaz” denildiğinde iki farklı cevap vermiştir. Bunlardan ilkinde “ayrılmaları yok olmalarıdır” derken diğerinde iki cismin ayrılmasını caiz görmüş, lâkin var olan cismin parçalarının ayrılmasının caiz olmadığını söylemiştir. O, yerine zıddı getirilmesi durumunda cismin bir kısmının yok olmasını caiz olarak kabul etmiştir. Bir şarta bağlı olarak cismin büyük bir kısmının ya da yarısının yok olmasını kabul etmez.⁹⁶⁰ Bunun nedeni ise Dırâr'ın iddiasının, çokluk üzerine olmasıdır. Allah'ın hareketli iken cismin bir kısmını yok etmesi ve zıddını yaratması caizdir.

Dırâr'dan sonra konu, Nazzâm ve Hüseyin en-Neccâr tarafından ele alınmıştır. Onlar, cismi; arazların bir toplamı olarak kabul etmişlerdir. Cevherler, cevher olmaları itibarıyla cinsteştirler. Bunun nedeni ise, cevherlerin nefsî sıfatlarda ortak olmalarıdır. Bu sıfatlar, yer kaplama, kendi başına var olma ve arazları kabul etmeleridir.

⁹⁵⁹ Bulğen, *Kelâm Atomculuğu*, ss. 176-185.

⁹⁶⁰ Eş'arî, II, ss. 7-8.

Cisimler, birleşmiş cevherlerden ibaret değildir. Onlar, cismi cevherlerin birleşmesi olarak kabul eden tanıma karşı çıkmışlardır. Onlara göre cevherler, bir araya toplanmış arazlardır. Bu ikisine göre cevherler, farklı arazlardan oluşması durumunda farklı; cinsteş arazlardan oluşması durumunda da cinsteştirler. Dolayısıyla arazlardan meydana gelen cisimler bazen farklı iken bazen de mütemasil olarak tanımlanırlar.⁹⁶¹

Ancak bu konuda Nazzâm ile Hüseyin en-Neccâr'ın görüşleri arasındaki en önemli fark Hüseyin en-Neccâr, atomcu bir bakış açısına sahip iken; Nazzâm, âlemin sonsuza kadar bölünebilen cüzlerden oluştuğunu iddia eden anti atomcu düşüncede yer alıyor olmasıdır.

Mu'tezile içerisinde cismin oluşumunu yalnızca arazların te'lifine dayandıran grubun dışında bir diğer grup, konuyu; cevher ve arazların içtima ve telifine dayandırmıştır.

Ebü'l-Hüseyin es-Sâlihî, cismi; kendisinde arazlar bulunduran şey olarak tanımlamıştır. Buna göre cüz-i lâ-yetecezzâ arazları bulunduran bir cisimdir. Cevherin anlamı da arazları bulunduran şey demektir. Bu durumda cevher, te'lif dışında bütün arazları bulundurmaktadır. Bunun nedeni ise, te'lifin, başka bir te'lif var oluncaya kadar te'lif adını almamasıdır. O, iki te'liften birinin cüzde bulunmasını caiz görmüştür.⁹⁶²

İsâ es-Sûfî ise, cismin; te'lif ve içtima sonucu meydana geldiğini söylemiştir. Bunlar cüz-i lâ-yetecezzânın başka bir atomla bir araya geldiği zaman parçalanamayacağını ve birbirleri ile birleştikleri için birleşim halinde cisim olacağını savunurlar. Atomlar, birbirinden ayrılırsa bu durumda hiçbirisi cisim olmaz.

Abbâd b. Süleyman, cismin cevher ve ondan ayrılmayan arazlardan meydana geldiğini iddia etmiştir. O, cevherlerden ayrılan arazların cisim olmadığı kanaatindedir. Ayrıca cismi, mekân olarak tanımlamıştır. Cismi mekân olarak tanımlamasında, Allah'ın cisim olduğuna yönelik iddiaları çürütme gayesi olabilir. Çünkü “şayet Allah, cisim olsaydı mekân olurdu” ya da “cisim olsaydı yarış olurdu” sözleri ile Allah'ın cisim olmadığını ispatlamak istemiştir.

Mu'tezile'nin yedinci tabakasında yer alan Ebü'l-Hüseyin es-Sâlihî, İsâ es-Sûfî ve Abbâd b. Süleyman'dan önce konu, Ebü'l-Hüzeyl, Muammer b. Abbâd ve

⁹⁶¹ Cürçânî, **Mevâkıf**, VI, ss. 304-305.

⁹⁶² Eş'ari, II, s. 4.

Hişâm el-Fuvâtî tarafından ele alınmıştır. Ancak bu âlimler, cisimlerin; cevher ve arazların te'lif ve ictiması ile birleşeceği tezlerine ilave olarak bunların boyutları ve cevher sayıları üzerinde de durmuşlardır.

Ebü'l-Hüzeyl'e göre cisim, altı yönden oluşur. Bunlar sağ, sol, üst, alt, iç ve dıştır. Böylece cisim, en az altı cüzden oluşmaktadır. Cüz-i lâ-yetecezzâ, kendisine benzer altı cüzle temas eder. O, hareket eder, hareketsiz olur ve başkasıyla birleşir. Onun için oluş ve temas caizdir. Bu altı cüz, bir araya gelinceye kadar zikrettiğimizin dışında renk, tat, koku ve diğer arazları bulundurmaz. Cisim, bunların bir araya gelmesi ile oluşmaktadır.

Muammer'e göre uzunluk, bir cüzün diğer cüze eklenmesi ile meydana gelir. En ise, iki cüze iki cüzün eklenmesi ile oluşurken; derinlik, dört cüzün diğer dört cüzün üstüne konması ile oluşur. Böylece bu sekiz cüz, cismin en, boy ve derinlik sahibi olmasını sağlar.

Hişâm el-Fuvâtî, cismin otuz altı cüzden oluştuğu kanaatindedir. Ancak o, otuz altı cüzü; altı rükün olarak kabul etmiştir. Buna göre her bir rükün, altı cüzden oluşmaktadır.

Anti-atomcu düşüncede olan Nazzâm, cismi uzun, enli ve derin olan şeklinde tanımlamıştır. Cismi oluşturan cüzler için ise, sınırlı bir sayının olmadığını belirtir. Çünkü her yarımın bir yarısı, her cüzün bir cüzü mevcuttur.⁹⁶³

Ebü Rîde, Nazzâm'ın cisme getirdiği tanımla Mu'tezilî âlimlerden ayrıldığını belirtirken onun bu düşüncesinde Senevîlerle yaptığı mücadelenin etkisine işaret eder. Lâkin bu, Horrovitz'in iddiası gibi doğrudan bir etki değildir. Nazzâm, Senevîlerin düşüncelerini çürütme amacıyla girdiği mücadelede; onların düşüncelerini almamış sadece teorilerini dayandırdıkları temelden istifade etmiştir.⁹⁶⁴

Bu konuda görüş ortaya koyan Mu'tezilîlerden bir diğeri İskâfî'dir. Ona göre cisim, en az iki cüzün birleşimidir. Bu cüzler ayrı ayrı cisim değilken birleşim halinde cisim olurlar. Bunun nedeni ise bir cüzde terkinin oluşmasının imkânsız olmasıdır. Bir cüz, terkibe sahip değilken; renk, tat, koku gibi bütün arazlara sahip olabilir.⁹⁶⁵ Böylelikle İskâfî, bu tariflerden farklı bir şekilde cismi, müteellif olarak tanımlamıştır. O, buna ilave olarak cismin, en az iki cüz olduğunu söylemiş,fakat

⁹⁶³ Eş'arî, II, ss. 4-7.

⁹⁶⁴ Ebû Rîde, s. 50.

⁹⁶⁵ Eş'arî, II, s. 5.

sonunda her cismin boyutları olduğunu söylemekle Mu'tezile'nin kalanına benzemiştir.

Ebû Ali el-Cübbâi ise, cismin en azı hakkında sorulduğunda o şöyle demiştir: “Bunun için bir sınır bulmuş değilim. Gerçek şu ki Araplar, cismin en azı hakkında tartışmışlardır. Ben bu konuda şöyle derdim: Cismin en azı yaklaşık olarak sekiz cüzdür. Bunlardan dördü diğer dördü ile üst üste konur. Bu durumda cisimde uzunluk, genişlik ve derinlik oluşmaktadır.

Ebû'l-Hüzeyl ise, cismin en azının altı terkipten oluştuğunu söyler. Bunlardan üçünü diğer üçüne sabitler. Bu şekilde uzunluk, genişlik ve derinlik oluşur. Cismi kesifin en az derecesi otuz altı cüzdür ve cismi, kesif en az altı cismi toplayandır.⁹⁶⁶

Mu'tezile'nin cismin kaç cüzden oluşması gerektiğine dair düşüncelerindeki ortak nokta Mu'tezile'nin cüzü, cismin en azı gibi görmedikleridir.⁹⁶⁷ Bu ortak nokta onları, Demokrit ve Epikür'ün anlayışından uzaklaştırmaktadır. Onlara göre, cismin en azı; tabîî varlık ve belirlenmiş boyutlardır. Cüz ise arazların taşıyıcısıdır.

Ayrıca cismin yüzeylerden bileştiği görüşündedir. Böylelikle yüzeyi, bir cevher olarak kabul etmişlerdir.⁹⁶⁸ Ayrıca filozofların düşüncelerine uygun bir şekilde cismi; üç boyutlu olarak tanımlamışlardır. Onların filozoflardan ayrıldığı nokta, filozoflar; cismi, sürekli ve sonsuz kabul ederken Mu'tezile; cismi, ayrık ve sonlu parçalardan oluşan şekilde tanımlamıştır.⁹⁶⁹

Mu'tezile'nin, cismi bu şekilde üç boyutlu olarak tanımlamasını, filozoflar yanlış bulmuşlardır. Onların itiraz nedeni cisimde, boyutların bil-fiil bulunması ve bunun cismin temel dayanağı kabul edilmesidir. Bunu mum örneği ile izah etmeye çalışmışlardır. Bir mumun boyutlarını keserek değiştirdiğimizde mum, cisim olma özelliğini korumaya devam eder. Halbûki Mu'tezile'nin tanımına göre mumun cisim kabul edilmesi için temel kriter olan boyutlar artık değişmiştir. Bu örnekten yola çıkan filozoflar, cisimde bil-fiil var olan boyutların cismin gereği için yeterli olmadığını iddia etmektedirler. Filozoflar cismi, bitişik ve bil-fiil bölünemez kabul etmeleri nedeni ile Mu'tezile'ye bu itirazı yöneltmişlerdir.

⁹⁶⁶ Cüveynî, s. 407; Cürcânî, **Mevâkıf**, VI, s. 303.

⁹⁶⁷ Nâdir, I, s. 160.

⁹⁶⁸ Cürcânî, **Mevâkıf**, VI, s. 297.

⁹⁶⁹ Bulğen, **Kelâm Atomculuğu**, s. 179.

Cürcânî, bu konuda Mu'tezile ile aynı düşünceye sahip olması nedeni ile filozofların bu iddialarına karşı çıkar. Buna göre mumda daha önce hiçbir şey meydana gelmediği gibi mevcut olan bir şey de yok olmamıştır. Tam tersine mumun boyundan kesilip enine eklenmesi ile mumdaki parçalar, biri diğerine intikal ederek yer değiştirmişlerdir. Cisim uzun, geniş ve derindir sözünden kast edilen cisimde bu boyutları var saymanın mümkün olduğudur.⁹⁷⁰

Mu'tezile'nin kendi bünyesinde hür düşünceye verdiği önemin en önemli göstergelerinden biri, varlık teorisi üzerine geliştirdikleri nazariyelerdir. Aynı meselede hoca öğrenci arasında dahi birbirine zıt görüşlerin serdedilebilmiş olması, mezhep içindeki serbest düşünme ortamının bir ispatı niteliğindedir.

Bu kapsamda cevherin bir cisim olması meselesinde birbirine zıt iki nazariye geliştirmişlerdir. Yine bu konu çerçevesinde üzerinde durdukları en önemli mevzu bölünmez cevher anlayışı olmuştur. İlk kez Ebü'l-Huzeyl tarafından dillendirilen bu teori, Mu'tezile'nin ekserisi tarafından kabul görmüştür. Teoriye en büyük eleştiri ise, Allaf'ın öğrencisi ve yeğeni olan Nazzâm'dan gelmiştir. O, atomların sonsuza kadar bölünebileceğini iddia ederek atomcu anlayışa karşı çıkmıştır. Bu iki âlimi fikir ayrılığına sevk eden temel unsur, eşyanın maddeden uzak bir şekilde tasavvur edilip edilememesi hakkındadır.

Bakış açılarındaki bu farklılık, cisim anlayışına da yansımıştır. Daha öncede belirttiğimiz üzere Mu'tezilî âlimlerin cisim kavramı üzerinde durmalarındaki önemli bir etken, Allah hakkında tecsim ifade eden düşünceleri bertaraf etmektir. Onlar, bu maksatla cismin oluşumu, te'lifi, ictiması, yönleri ve boyutları üzerinde durarak farklı teoriler geliştirmişlerdir.

2.2.2.2.2. Araz

Araz, sözlükte sonradan ve kazara meydana gelen, aniden ortaya çıkıp sürekli ve zorunlu olmayan hal anlamlarına gelmektedir. Kelâmda arazdan ilk olarak bahseden kişiler, Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'dır. Kelâm ilminde cevher ve araz, Allah'ın varlığını ispat etmek amacıyla kullanılan hudûs delilinin düzenlenmesi

⁹⁷⁰Cürcânî, *Mevâkıf*, VI, ss. 303-304.

ve kulların fiillerinin meydana gelişini açıklama gibi hususlarda başvurulan bir kavram olmuştur.⁹⁷¹

Cisimde bulunan niteliklerin ne olduğu konusunda mütekellimler arasında farklı fikirler ortaya çıkmıştır. Mütekellimlerden bir kısmı, bunları sıfat olarak tanımlarken; bir kısmı ise, ma'nâ kavramı ile izah etmeye çalışmıştır. Bu hususta üçüncü bir görüş ise, bu niteliklerin araz olarak tanımlanması olmuştur. Bunları, araz olarak tanımlayan bu grup, kendi içinde dört farklı teori ileri sürmüştür.

Bunlardan birinci gruba göre, bu niteliklerin araz olarak isimlendirilmeleri; cisimde belirdikleri ve kâim oldukları içindir. Onlara göre, cisim olarak kabul edilmeyen şeyde arazın meydana gelmesi ve arazın bir mekânının bulunması imkânsızdır. Mu'tezile'den Nazzâm ve cisimdeki nitelikleri araz olarak tanımlayan mütekellimlerin çoğu, bu kanaatte olmuştur.

İkinci grup ise, nitelikleri cisimde belirdikleri için araz kabul etmekle birlikte kâim olma şartını ileri sürmemişlerdir. Onlar, cisimde bulunmayan arazların ve mekânda kâim olmayan hâdislerin varlığını kabul etmişlerdir. Zaman, Allah'ın iradesi, fenâ, bekâ örnekleri gibi. Bu kanaati Mu'tezile'den Ebü'l-Hüzeyl dile getirmiştir.

Kelime anlamdan yola çıkan üçüncü grup ise, bu nitelikleri, kalıcı olmamaları nedeni ile araz olarak isimlendirmiştir. Bu konudaki son düşünce ise, arazları kendi başlarına bulunamamaları nedeni ile bu şekilde isimlendirildiğini iddia etmiştir.⁹⁷²

Ca'fer b. Harb, cisimde bulunan niteliklerin araz olarak isimlendirilmesini kelâmcıların bu şekilde ıstılahlaştırmasına bağlar. O, bu şekildeki ıstılahlaştırmanın ne kitap, sünnet ve icmâda ne de dilcilerde bir delilinin olmadığını söyler.⁹⁷³

Arazın tanımı hususunda ilk dönemde görülen bu tartışmalar, kavramın felsefî temelde üretilmiş yeni teknik bir terim olmayıp kelâmcıların zihin dünyasının bir eseri olduğuna işaret etmektedir. Pines, tartışmalar neticesinde bu kavramın tercih edilmesini, kavramın Kur'an'da yer alıyor olmasına bağlar.⁹⁷⁴ Bu durum, Kur'an ayetlerinin kelâmî terminolojinin oluşumuna olan güçlü etkisini ortaya çıkarmaktadır.

⁹⁷¹ Topaloğlu ve Çelebi, s. 31.

⁹⁷² Eş'arî, II, s. 57.

⁹⁷³ Eş'arî, II, s. 57.

⁹⁷⁴ Pines, s. 27.

Mu'tezile, cisimdeki arazları, oluş ile ilgili olanlar ve renk ile ilgili olanlar olmak üzere iki gruba ayırmıştır. Oluş (kevn) arazları cevherde hareket, sükûn, tekevvün gibi halleri içerir. Kevn ile alakalı arazların bir bölümüyle renk ile alakalı arazların tamamı zorunlu bilgi kapsamına girmektedir.⁹⁷⁵

Mu'tezile içinde arazlar, genel olarak bu şekilde tasnif edilmekle birlikte arazların tespiti ve çeşidi noktasında farklı fikirlerin geliştiğini görmekteyiz. Buna göre Ebû'l-Hüzeyl, oluşun manasını; hareket, sükûn, ictimâ ve iftirâkın haricindeki bir araz olarak tanımlar.⁹⁷⁶ Öğrencisi Nazzâm ise, âlemi sadece cisme indirgeyerek renkleri ve hareketleri cisim olarak kabul eden Hişâm b. Hakem'in etkisinde kalmış olmakla birlikte hareketi araz kabul ederek Hişâm'dan ayrılmıştır.⁹⁷⁷

Nazzâm'a göre cevher, arazların toplanması sonucunda oluşmaktadır. O, bu konuda Hişâm'ın düşüncesine uyararak bazen cisimleri araz bazen de arazları cisim olarak tanımlamıştır.⁹⁷⁸ Her ne kadar Hişâm b. Hakem'e uymakla itham edilse de Horrovitz, Nazzâm'ın teorisinde bir çelişki bulmaz. Çünkü kendisinin kabul ettiği tek araz, harekettir ve maddi varlıkta bulunan her şeyin, cisim olduğunu belirtmiştir. Ona göre, aralarındaki farklar kaldırıldığı için cisimler ile renk, tat, koku, ışık, sıcaklık olarak adlandırılan arazlar birdir ve bütün arazlar, latiftir.⁹⁷⁹

Nazzâm renk koku, sıcaklık, soğukluk, ağırlık, yumuşaklığı, uzunluk, genişlik ve derinliği cisim olarak kabul etmekle birlikte farklı olarak sıcak ya da soğuk yerine sıcaklık, soğukluk kavramlarını kullanmaktadır. Bu konuda muhaliflerinin kavramlarını kullanmasına rağmen onlara yüklediği anlam farklıdır. O, bu nitelikleri maddede bulunan cismânî bileşenler olarak kabul etmiştir. Bu bileşenlerde yer değiştirme özelliği yoktur. Bunların hepsi aynı anda vardır ve bir cisimde gizli ya da kuvve halinde var olabilirler.⁹⁸⁰

Muammer b. Abbâd'a göre ise Allah, sadece cisimleri yaratmış olup arazlar ise ateşin odunu yakması, güneşin hareketi gibi ya doğaları gereği ya da seçme nihayetinde ortaya çıkmış ve ayrılmada, birleşmede olduğu gibi cisimler tarafından

⁹⁷⁵ İbn Metteveyh, **el-Mecmû'**, II, s. 350; I, s. 41.

⁹⁷⁶ Bağdâdî, **Usûl**, ss. 40-41.

⁹⁷⁷ İbn Hazm, V, s. 42.

⁹⁷⁸ Şehristânî, **Milel**, I, s. 50.

⁹⁷⁹ Ebû Rîde, s. 46.

⁹⁸⁰ Joseff “, Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm Bilim İlişkisi”, çev. Mehmet Bulgen, **MÜİFD**, Cilt: 46, Sayı: 46, 2014, s. 278.

yaratılmışlardır. Ona göre cismin var olması yahut yok olması birer arazdır.⁹⁸¹ Muammer, atomcu düşüncede bir âlim olmasına rağmen arazları tabiatlarla ilişkilendirmiştir.⁹⁸² Bu, tabiatın varlığını iddia eden kişinin aynı zamanda atomcu olması açısından ilginçtir.

Muammer, hareketin kendinden başka bir ma'nâdan dolayı sükûna zıt olduğunu; sükûnun da yine kendi dışındaki bir ma'nâdan dolayı harekete zıt olduğunu dile getirmiş ve bunu bütün arazlara uyarlamıştır. Ayrıca o, cisimde bulunan arazların, sayı bakımından sonsuz olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, cisimde bulunan özellikler kendi dışındaki bir özelliğe aittir. Böylelikle renk, tat, koku vb. bütün arazlar, kendi dışında bulunan bir özellik için kendi yerine aittir ve bunun bir sonu yoktur.⁹⁸³

Ebü'l-Hâşim el-Cübbâî ise idrak, üzüntü, elem, şüphe gibi arazlardan bazılarını kabul etmemiştir. O, bir sıkıntı sırasında hissedilen üzüntünün veya istenmeyen bir ilaç içimi esnasında ortaya çıkan acının, tabiatın kendinden kaçındığı şeyi idrakten daha fazla bir mana taşımadığını savunmuştur. O, lezzetlerin de idrakin de ma'nâ olmadığını söyler. Lezzeti “kendi içinde sağlanan fayda ve güzellik” olarak tanımlamış, fakat fayda ve güzelliğin şey olmadığını ifade etmiştir.⁹⁸⁴

Görüldüğü üzere Mu'tezile içinde genel kanaat, arazların neler olduğu hakkında farklılık taşımakla birlikte arazların varlığını kabul etme yönünde iken; arazları kabul etmeyen tek kişi İbn Keysân el-Esam olmuştur. O, cismin sahip olduğu bir vasfın cismin kendisinde mevcut olduğu için ayrıca bağımsız bir mevcudiyete sahip olmadığını iddia etmiştir.⁹⁸⁵

Mu'tezile içinde arazların neler olduğu hakkında yaşanan bu ihtilaf, arazların taksimi üzerinde de devam etmiştir. Dırâr'a göre arazlar, cisimden ayrılamayanlar ve cisimde mevcûd olmamaları mümkün olanlar şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Buna göre hayat, ölüm, hafiflik, ağırlık, sertlik, yumuşaklık gibi arazlar cisimden ayrılamayan arazları oluştururken; kudret, ilim, cehalet, elem, lezzet gibi arazlar, cisimde mevcûd olmamaları mümkün olan arazları oluşturmaktadır.⁹⁸⁶

⁹⁸¹ Şehristânî, **Milel**, I, s. 59.

⁹⁸² Bulğen, **Kelâm Atomculuğu**, s. 180.

⁹⁸³ Bağdâdî, **el-Fark**, s. 153; Şehristânî, **Milel**, I, s. 59.

⁹⁸⁴ Bağdâdî, **el-Fark**, s. 196.

⁹⁸⁵ Bağdâdî, **Usûl**, s. 36.

⁹⁸⁶ Eş'arî, ss. 7-8.

Ebü'l-Hüzeyl, arazları hareket, rükün gibi mahiyeti bilinenler ile renkler, tatlar gibi mahiyeti bilinmeyenler şeklinde ikiye ayırmıştır.⁹⁸⁷ Buna göre mahiyeti bilinenler, insanlar tarafından yapılırken; diğeri ise insanlar tarafından yapılamazlar.

Nazzâm, arazları hareket gibi insanın gerçekleştirmeye güç yetirebildiği arazlar ile idrak gibi gerçekleştirmeye güç yetiremediği arazlar şeklinde ikiye ayırmıştır.⁹⁸⁸

Kadî Abdülcebbar ise, arazların varlığını ispatlama hususunda önce arazları idrak edilebilenler ve idrak edilemeyenler şeklinde ikiye ayırmıştır. O, idrak edilebilenleri renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, elemeler ve sesler olmak üzere yedi olarak belirlemiştir. Bu arazları idrak edilebildikleri için ispatlamaya gerek yoktur. İdrak edilemeyenler ise hayat, kudret gibi arazlardır. Arazların yaratılmış olduklarına delil, kendileri hakkında adem ve butlanın caiz olmasıdır. Hareketli bir cismin, durduğu anda hareketin yok olması arazlarda ademin caiz olduğunu ve arazların hâdis olduğuna bir delildir.⁹⁸⁹ Böylece Kâdî Abdülcebbar, arazların tasnifi ile onların hâdis olduklarını da ispatlama yoluna gitmiştir.

Bu meselede bir diğer tartışma konusu olan arazların görülmesi hakkında Mu'tezile'de dört farklı görüşün olduğunu görürüz:

- a) Bunlardan ilk gruba göre, arazların ve cisimlerin görülmesi mümkündür ki bu nazariye, Ebü'l-Hüzeyl ve Cübbâî tarafından savunulmuştur. Ancak Ebü'l-Hüzeyl, hareketli yahut sakin bir şeye dokunmak suretiyle hareket ve sükûna dokunulmuş olunacağını belirtirken; Cübbâî, bu fikre katılmamıştır.
- b) Nazzâm, hareket arazı dışındaki bütün arazları reddetmekle birlikte cismin görüleceğini söyleyerek ilk grupla mutabık olmuştur. Fakat o, bu konuda bir tahdide giderek renkleri cisim olarak tanımlamış ve bir kişinin renk haricinde başka cisim göremeyeceğini iddia etmiştir.
- c) Muammer, cisimlerin görülmesine karşı çıkmış, lâkin arazların görülmesini kabul etmiştir. Ebü'l-Hüseyin es-Sâlihî de Muammer'e benzer şekilde cisimlerin görülmeyeceğini kabul etmekle birlikte arazlardan sadece rengin görülebileceğini belirtmiştir.

⁹⁸⁷ Tritton, s. 89.

⁹⁸⁸ Neşşâr, **Felsefî Düşünce**, I, ss. 598-599; Yusuf Şevki Yavuz, "İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi", **MÜİFD**, Sayı. 5-6, 1987-1988, İstanbul, s. 75.

⁹⁸⁹ Kâdî Abdülcebbar, **Şerh**, ss. 92-93.

d) Abbâd b. Süleyman ise, arazların görülemeyeceğini dile getirmiştir.⁹⁹⁰

Mu'tezile'de cüz-i lâ-yetecezzâyı kabul eden düşünce, cevher ve arazın arasını tamamen ayırarak; cüz'ü, bütün sıfatlardan arındırmışlardır. Bu grupta Ebü'l-Hüzeyl, Bîşr b. el-Mu'temir, Cafer b. Harb, el-İskâfî yer almaktadır. Ayrıca Mu'tezile haricinde Hişâm b. Hakem de bu kanaattedir. Bunlar arazların, cismi oluşturan cüzlerin teması ile oluştuğunu iddia etmekteydiler.⁹⁹¹

Basra ekolü, cismin arazdan yoksun kalmasını oluşlar dışında mümkün görürken; Bağdat ekolü ise, bunu renklerin dışında mümkün görmüştür. Nazzâm ise, cismin arazlardan yoksun kalmasını mümkün görmez.⁹⁹²

Dırâr, Hafs ve Neccâr cüzleri; renk, tat, sıcaklık, soğukluk, sertlik, yumuşaklık olarak tanımlamışlar ve bu şeyler bir araya geldiğinde cismin oluşacağını belirtmektedirler.⁹⁹³

Muammer, insanı, parçalanmayan bir cüz olarak kabul etmiştir. O, insanda ilim, kudret, hayat, irade ve nefretin bulunmasını kabul ederken; temas, ayrılma, hareket, sükûn, tat, koku ve renk arazlarını reddetmiştir.

Ayrıca Nazzâm, Cüz' adlı eserinde teorinin sahibi hakkında bilgi vermemekle birlikte bir grubun, cüz' için yönleri sahip olduğu düşüncesinde olduğunu belirtir. Buna göre cüz'ün altı yönü bulunmaktadır ve bunlar cüz'ün arazlarıdır. Bu gruba göre, cüz'de mevcut olan bu altı yön parçalanmaz.⁹⁹⁴ Nazzâm'ın verdiği bu bilginin Muammer b. Abbâd'a ait olabileceği ileri sürülmüştür.⁹⁹⁵

Arazlar meselesindeki bir diğer tartışma konusu, arazların cisimlere hulûlü üzerinedir. Ebü'l-Hüzeyl, cisimlerde bulunan hareket, sükûn, temas, te'lif gibi şeylerin, cisimlere hulûlünü caiz görürken bunların, cüzlere hulûlüne karşı çıkmıştır. Cisim hareket ettiği zaman hareketin cüzlerin tamamında, cüzlere bölünmüş bir şekilde mevcut olduğunu belirtmiştir. Böylelikle Ebü'l-Hüzeyl, Allah'ın cevherleri, arazlarda soyutlamasını muhal görmektedir. Ayrıca o, idrakin kalpte gerçekleşeceğini iddia ederken bu idraki, zorunlu bir bilgi olarak kabul etmiştir.⁹⁹⁶

⁹⁹⁰ Eş'arî, II, ss. 49-51; Nâdir, I, ss. 176-177.

⁹⁹¹ Nâdir, I, s. 171.

⁹⁹² Cürçânî, **Mevâkıf**, VII, ss. 240-241.

⁹⁹³ Eş'arî, II, s. 16.

⁹⁹⁴ Eş'arî, II, ss. 15-16.

⁹⁹⁵ Pines, s. 19.

⁹⁹⁶ Eş'arî, II, s. 12.

Ali el-Cübbâî, cevher-i ferdde; cisimde bulunması gereken özelliklerin mevcut olabileceği; kudret, ilim ve hayatın hulûlünün ise imkânsız olduğu kanaatindedir. O, Allah'ın kudretsiz bir canlı yaratmasını mümkün görürken cevherin arazlardan soyutlanmasını ise kabul etmemiştir.⁹⁹⁷

Arazlar meselesinde Mu'tezile içinde ele alınan bir diğer mesele, arazların bekâsıdır. Arazların hâdis olduğu Mu'tezile içinde genel kabul olduğuna göre burada kullanılan bekâ kavramı ile ifade edilmek isteneni İskâfî, "Muhdes bâkîdir" sözünün anlamı, muhdesin iki halde var olması ve onun üzerinden iki zamanın geçmesidir." şeklinde açıklamıştır.⁹⁹⁸

Ebü'l-Hüzeyl'e göre ise bekâ bâkîden, fena da fânîden farklıdır. Bekâ, Allah'ın bir şeye "bâkî ol" şeklindeki sözü iken; fenâ da Allah'ın "fânî ol" sözüdür.⁹⁹⁹ Dolayısıyla Mu'tezile için arazlar muhdes oldukları gibi geçicidirler ve tartışma konusu "bâkî ol" emrinin devamlılığı üzerinedir. Ancak Mu'tezile içinde bu hususta farklı fikirlerin ortaya çıktığını görmekteyiz.

Ebü'l-Hüzeyl, arazların bir kısmının bâkî olduğunu; bir kısmının ise bâkî olmadığını düşünmüş ve hareketlerin tamamının bâkî olmadığını, sükûnun ise bir kısmının bâkî olup bir kısmının ise bâkî olmadığını belirtmiştir. Ona göre, cennetlikler bâkî bir sükûn ile sâkindirler. Böylece cennetliklerin oluşları ve hareketleri için bir son olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu, onun bütün fiillerin yok olacağına dair teorisi ile bağlantılıdır.

Aynı şekilde tatlar, kokular, renkler, hayat, kudret, elemeler ve lezzetler de bir mekânda bulunmayan bekâ ile bâkîdirler. Ayrıca o, elemelerin ve lezzetlerin de bâkî olduğunu; dolayısıyla cennetteki lezzetlerin ve cehennemdeki elemelerin de kendilerinde mevcûd olan bekâ sonucu bâkî olduklarını belirtmiştir.

Nazzâm, arazların devamlılığı hususunda tek araz olarak kabul ettiği hareketteki bekâyı kabul etmemiştir. Ebü'l-Kâsım el-Belhî ise, bütün arazların tek vakitte bâkî olmayacağını iddia etmiştir.¹⁰⁰⁰

Hareketler hakkında bekâyı kabul etmeyen Cübbâî, sükûnları; canlıların ve cansızların sükûnları şeklinde ikiye ayırmıştır. Ona göre, canlının doğrudan nefsinde

⁹⁹⁷ Eş'arî, II, s. 13.

⁹⁹⁸ Eş'arî, II, s. 52.

⁹⁹⁹ Eş'arî, II, s. 50.

¹⁰⁰⁰ Eş'arî, II, s. 44.

oluşturduğu sükûn, bâkî değildir; fakat ölülerin sükûnu, bâkîdir. Ayrıca renkleri, tatları, kokuları, hayatı, kudreti, sağlığı ve arazların çoğunu bâkî kabul etmiştir. Bâkî olan arazların ve cisimlerin bekâsız bir bâkî olduklarını kabul ettiği gibi kelâmı da bâkî kabul etmiştir.¹⁰⁰¹

Bişr b. Mu'temir'e göre de sükûn bâkîdir. Sâkin halde bulunandan hareket ortaya çıkmadıkça sükûn sona ermez. Siyahı siyah olan şeyde zıddı yahut başkası ortaya çıkmadığı sürece siyahlığın bâkî olduğunu iddia ederek diğer arazları da bu kurala göre yorumlamıştır.¹⁰⁰²

Araz kavramının kullanıldığı ilk dönem tartışmalar göz önüne alındığında, kavramın ıstılahlaşmasında; kelimenin Kur'an'da geçiyor olmasının önemli bir payı vardır. Onlar, arazın varlığını kabul etme noktasında görüş birliği içinde olmalarına rağmen, arazın neler olduğu noktasında farklı görüşler serdetmişlerdir.

2.2.2.2.3. Halâ

Boşluk, boş yer anlamlarına gelen halâ kavramı,¹⁰⁰³ Mu'tezilî düşüncede tartışılan felsefî konulardan biri olmuştur. Halâ kavramına yüklenen muhtelif anlamlar, tartışmanın merkezini oluşturmuştur. Eflatun'a göre halâ, cisimden bağımsız bir boyuttur. Kelâmcılar, hâriçte mevcut olmayıp vehmî bir iş olduğunu belirttikleri halâ kavramını; cisim tarafından doldurulan ve cisme zarf olan şeklinde tanımlamışlardır. Felsefeciler ise, boşluğun imkânsız olduğunu ileri sürerek halâ kavramını reddetmişlerdir.

Yunan filozoflarının genel kozmolojik tasavvur ve kabulleri boşluğun varlığına dair tercihlerindeki temel etken olmuştur. Atomcu düşüncedeki filozoflar, boşluğun mevcudiyetini kabul ederken; atomculuğu reddeden ve hilomorfist (madde suret yanlısı) Aristocu düşünce, boşluğun varlığını kabul etmemiştir. Antik Yunan'da bu ayrım keskin olup hareket ve mekân mefhumlarından ziyade cevher/atom üzerinden şekillenmiştir.¹⁰⁰⁴

¹⁰⁰¹Eş'arî, II, s. 45.

¹⁰⁰²Eş'arî, II, s. 45.

¹⁰⁰³İbn Manzûr, XIV, s. 237; Cürçânî, **Ta'rîfât**, s. 88.

¹⁰⁰⁴İlhan Kutluer, **Akıl ve İtikad**, 2. baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998, s.182; İlhan Kutluer, "Halâ", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/hala--felsefe> (08.05.2020).

Bizler Antik Yunan’da iki çeşit boşluk nazariyesinin mevcut olduğunu görürüz. Bunlardan birincisi kozmosu oluşturan parçalar arasındaki interkozmik boşluktur; ikincisi ise evrenin sınırları ötesindeki ekstrakozmik boşluktur.¹⁰⁰⁵

Antik Yunan felsefesinde boşluk hakkında fikir yürüten ilk kişi Demokritos olmuştur. Varlıklar ve atomlar için boşluğun olmadığını belirten Demokritos, varlıklar dışındaki boşluğu kabul eder. Varlıkları çoğaltarak onları bir bütün olmaktan kurtaran da bu boşluktur. O, boşluğun vehmî olduğunu ve dolu olana göre tanımlanabileceğini ifade etmiştir. Dolu kadar boş olanın da mevcut olduğunu kabul eden Demokritos ve Leukippos, Yunan felsefesinde bir şeyin cisim olmadan da gerçek olabileceği ihtimalinden bahseden ilk kişiler olmuşlardır.

Demokritos ve Leukippos’tan sonra teori, Epikür ve Lucretius tarafından devam ettirilmiştir. Epikür, doğanın cisimler ve boşluktan ibaret olduğuna inanır. Cisimlerin varlığı duyular tarafından algılanabilen bir olgu ve gerçek iken; boşluğun, duyular ile algılanması mümkün değildir. Boşluğun varlığı, sadece akılla kavranabilir. Çünkü varlığı kesin olan cisimlerin içinde bulunacakları ve hareket edecekleri bir şey olmak zorundadır. Bu durumda akıl, boşluğun ya da uzayın varlığını kabul etmek zorunda kalır. Var olan her şeyin uzamlı olması gerektiğini savunan Lucretius, dokunulabilen varlığın cisim; dokunulamayan varlığın ise boşluk olduğunu belirtir. Evreni oluşturan bu iki şey, yani atom ve boşluk birbirine karışmamış bir durumdadır. Atomun bulunduğu yerde boşluk; boşluğun olduğu yerde ise atom yoktur.¹⁰⁰⁶

Eflatun ise, boşluğun varlığını kabul etmez. Ona göre, farklı türleri içine alan evrenin dönümü, daire şeklindedir. Dolayısıyla evren, devindiği noktaya geri dönmek ister. Bunu gerçekleştirebilmek için de bütün cisimleri sıkıştırarak hiçbir şekilde boşluğun kalmasına izin vermez.¹⁰⁰⁷ Böylece o, evrenin devinim hareketinin boşluğa izin vermeyeceği kanaatindedir.

Yunan felsefesinde boşluğun mevcudiyetini kabul etmeyen bir diğer filozof Aristo’dur. Sınırlı ve sonlu bir mekân anlayışına sahip olan Aristo, âlemi dışarıdan kuşatabilecek daha büyük bir şeyin olamayacağını belirterek âlemin mekânda

¹⁰⁰⁵ Alnoor Dhanani, **The Physical Theory of Kalam**, E.J. Brill, Leiden – NewYork – Köln, 1994, (The Physical Theory), s. 71.

¹⁰⁰⁶ Arslan, IV, ss. 74-75.

¹⁰⁰⁷ Platon, **Timaios**, çev. Erol Güney, Lütfi Ay, Cumhuriyet Gazetesi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 66.

olmadığı hükmüne varıyor. Mekân hakkında ulaştığı bu düşüncenin bir sonucu olarak da nesnelerin mekânsız olamayacağını; dolayısıyla mekânın zorunlu olduğu yerde boşluğun olamayacağını belirtiyor. Ayrıca Aristo'ya göre, hareket ve değişme için boşluk zorunlu değildir.¹⁰⁰⁸

Yunan felsefesine benzer şekilde İslâm düşüncesinin klâsik çağında da genel kozmolojik tasavvur ve kabuller, boşluğun varlığına dair düşünceleri şekillendiren temel unsur olmuştur. Lâkin Yunan felsefesinden farklı bir şekilde atomcu bir düşünceye sahip olan Bağdat Mu'tezilesi, mekâna getirdiği farklı bakış açısı nedeni ile boşluğun varlığını kabul etmemiş ve bunu ispatlamak için mücadele etmiştir.¹⁰⁰⁹ Dolayısıyla Nisâbü'rî'de geçen tartışmalar ve karşılıklı ileri sürülen argümanlara baktığımızda Mu'tezile içinde boşluk hakkındaki tartışmaların, cevher mefhumundan ziyade hareket ve mekân kavramları etrafında şekillendiğini görmekteyiz.

İslâm düşüncesinde boşluk kavramının mütekellimûn tarafından üçüncü/dokuzuncu yüzyıldan önce tartışıldığına dair hiçbir kanıt yoktur. Kelâmcılar, boşluğun açık bir tanımını yapmak yerine boşluğu ya doğrulamışlar ya da boşluğun tanımının örtük olduğu bir dizi argümanla reddetmişlerdir.

Mütekellimûn, cisimlerin bir doluluk ya da boşlukta son bulmasının bedihî olarak zorunlu olduğunu belirterek boşluğu kabul ederken; filozoflar, boşluğu yanlış, vehmî bir hüküm olarak tanımlayıp reddetmişlerdir.¹⁰¹⁰

Boşluk düşüncesini kabul edenler, mutlak zaman ve mutlak mekânın; zaman ve mekânın dışında olduğunu söylerler. Böylelikle zaman ve mekânı bilinenin dışında kabul etmiş olurlar. Bunlara göre boşluk, âlem ve içindekiler var olmadan önce mevcuttur. Aynı şekilde boşluk, kendisinde mütemekkin olunmayan bir mekândır. Onlara göre felek, boşlukta mevcuttur. Çünkü boşluğun alan olarak nihayeti yoktur.¹⁰¹¹

Basra ekolü, boşluğun varlığını kabul ederken; Bağdat ekolü, iki cevherin ayrılmasını ve aralarına üçüncü bir cevherin girmesini caiz görmemiştir. Basra ekolünün boşluğun varlığını kabul etmesinin tek nedeni, âlemdeki hareketi

¹⁰⁰⁸ Mahmut Kaya, **İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, Ekin Yayınları, İstanbul, 1983, s. 138.

¹⁰⁰⁹ Kutluer, ss. 182-183.

¹⁰¹⁰ Cürcânî, **Mevâkıf**, I, s. 187.

¹⁰¹¹ İbn Hazm, I, s. 35.

açıklamaktır.¹⁰¹² Şayet âlemde cevher ve cisimden arındırılmış bir boşluk olmasaydı hareketi açıklamak zor olurdu.

Basra ekolü boşluk teorisini şöyle delillendirmiştir: Derin kuyuların dibine kadar hava ulaşmadığı için buralarda hayvanlar yaşayamaz. Bunun için burada boşluk olduğunu söylemek gerekir. Fakat Bağdat ekolü tam tersine kuyularda havanın kesif olduğu, hayvanların ise nefes alabilmek için temiz havaya ihtiyaç duyduklarını ve bu nedenle yaşayamadıklarını belirterek Ebû Hâşim tarafından ileri sürülen havasızlık gerekçesini kabul etmezler.¹⁰¹³

Nisâbü'rî'de geçen bilgilerde¹⁰¹⁴ dikkat çeken olay, boşluk hakkında Bağdat ve Basra Mu'tezilesi âlimleri arasında gerçekleşen tartışmalarda her iki tarafın da birbirlerinin delillerini çürütmek için argümanlar geliştirmiş olmalarıdır.

Basra Mu'tezilesi, Ebû Ali el-Cübbâî ile birlikte interkozmetik boşluğun varlığını kabul etmiştir. Bağdatekolünün ise, ekstrakozmetik boşluğu kabul ettiğine dair kaynaklarda bir bilgi yoktur.¹⁰¹⁵ Ancak her halükarda Mu'tezile'nin Yunan atomistleri gibi birden fazla kozmosun varlığına inanmadıkları açıktır. Mu'tezile'nin iki ekolü arasında tartışmaların yaşandığı boşluk nazariyesi interkozmetik anlayışa daırdır.

Basra ve Bağdat ekollerinden her biri geliştirdikleri yedi argümanla karşı tarafın düşüncelerini çürütmeye çalışmışlardır. Dhanani bu argümanların neredeyse tamamının Antik Yunan düşüncelerinden izler taşıdığını söyler.¹⁰¹⁶

İnterkozmetik boşluk anlayışına karşı çıkan Bağdat Mu'tezilesi görüşlerini açıklayabilmek için yedi argüman geliştirmiştir. Doğada boşluğun olmadığını izah eden ilk iki delil, Aristo'nun Fizika'sında insanların boşluğun tanımına dair tartışmalarına karşı kullandığı delille benzerlik göstermektedir. Üçüncü argümanda, hacamat esnasındaki şişe çekmenin örneklendirildiği çukurlu cam argümanı De Caelo yorumunda Simplicius tarafından kullanılmıştır. Suyu batırılıp tahliye edilmiş bir şişede suyun yükselişini örneklendiren beşinci argüman, İbn Rüşd'ün Themistius tarafından kullanılan bir argümanı anlatmasına benzer. Klepsudranın örneklendirildiği argümanın, Philaponus'dan; suyun donmuş olduğu kavanozun

¹⁰¹² Nisâbü'rî, s. 47.

¹⁰¹³ Nisâbü'rî, ss. 50-51.

¹⁰¹⁴ Nisâbü'rî, ss. 47-55.

¹⁰¹⁵ Dhanani, **The Physical Theory**, s. 73.

¹⁰¹⁶ Dhanani, **The Physical Theory**, s. 74.

kırılmasını örneklendiren yedinci argümanın ise, Aristo'nun Hellenistik yorumlarından türetilmiş olması muhtemeldir. Buradan da anlaşıldığı üzere Bağdat Mu'tezilesi'nden Belhî tarafında geliştirilen dördüncü argüman dışındakilerin hepsi peripatik gelenekten kaynaklanmaktadır.¹⁰¹⁷

Bağdat Mu'tezilesi'nin geliştirdiği dördüncü argüman olan kırık kemiği yerine yerleştirmek amacı ile kullanılan ve kömür tarafından ısıtılan macun uygulaması örneği peripatik gelenekte bulunmaz. Lâkin bu örneğin Hellenistik tıp geleneğinden kaynaklanmış olması muhtemeldir.¹⁰¹⁸

Bağdat Mu'tezilesi tarafından boşluğun varlığını reddetmek amacı ile ileri sürülen bu yedi argümana karşılık Basra Mu'tezilesi de boşluğun varlığını ortaya koymak için sekiz argüman geliştirmiştir. Basra Mu'tezilesi tarafından geliştirilen bu argümanların ilkinde, atomların haricinde boşluk olmasa hareketin imkânsız olacağı belirtilmiştir. Bu argüman ilk olarak Aristo tarafından kullanılmış ve boşluk düşüncesinin savunucularına ait olduğu belirtilmiştir. Aristo burada boşluğun savunucularını isim olarak anmamış olsa da bunlar Leukippos ve Demokritos'tur. Aynı argümanın benzer bir versiyonu Epikür tarafından da dillendirilmiştir.¹⁰¹⁹

Basra ekolünün geliştirdiği ikinci ve üçüncü argümanlar da, Yunan atomculuğu ile benzerlik göstermektedir. Dördüncü ve beşinci argümanlar, Aristo'nun Hellenistik yorumcuları tarafından formüle edilirken son üç argüman, Basra Mu'tezilesi tarafından geliştirilmiş orijinal formüllerdir.¹⁰²⁰

Hicrî üçüncü asırdan sonra tartışılmaya başlanan halâ kavramı, Mu'tezile'nin evreni anlamaya yönelik çabasının bir ürünüdür. Mesele üzerinde yoğun tartışmalar yaşayan Bağdat ve Basra ekollerinin, ortaya koydukları argümanlarda Yunan felsefesinden etkilenmiş oldukları gözükmemektedir.

¹⁰¹⁷ Dhanani, *The Physical Theory*, s. 74.

¹⁰¹⁸ Dhanani, *The Physical Theory*, s. 77.

¹⁰¹⁹ Dhanani, *The Physical Theory*, s. 81.

¹⁰²⁰ Dhanani, *The Physical Theory*, s. 81.

2.2.2.2.4. Hareket-Tafra

Hareket, nesnelerin farklı mekânlar arasındaki intikalini ifade etmektedir. Mütakellimler, fizik konularını metafizik amaçlarına ulaşma hususunda bir vasıta olarak gördükleri için hareket üzerinde de durmuşlardır.

Bu kapsamda Mu'tezile içinde hareketin ne olduğu üzerinde durulduğunu ve bu konuda farklı düşüncelerin ortaya çıktığını görürüz. Hareket mevzusunda ilk fikir yürütenlerden biri olan Ebü'l-Hüzeyl, hareket ve sükûnun oluş ve temaslardan farklı olduğunu iddia etmiştir. Buna göre cismin ilk mekândan ikinciye doğru hareketi, ikinci mekânda ortaya çıkmaktadır. Hareket için iki mekân ve iki zaman gerekli iken; sükûn için iki zamana ihtiyaç vardır.¹⁰²¹

Öğrencisi Nazzâm'ın ise, cisimde kabul ettiği tek araz harekettir. O, insanın bütün yaptıklarını hareket olarak kabul etmiş ve hareket için sözlükte sükûn ifadesinin de kullanılabileceğini söylemiştir. Buna göre bir cisim, bir mekânda iki zamanda itimat halinde iken, buna “mekânda sakin oldu” denilir. Sükûnun, cismin itimadı dışında bir anlamı yoktur. O, itimat ve oluşların hareket olduğunu iddia ederek; hareketleri ikiye ayırmıştır: Mekânda itimat hareketi ve mekândan nakil hareketi. Ona göre hareketler, tek bir cinstir. Çünkü bir zatın, farklı iki hareketi yapması muhaldir.¹⁰²²

Nazzâm'a göre cisim, bir mekândan diğer bir mekâna hareket ettiğinde ilk mekânda ortaya çıkan hareket, ikincideki oluşu gerektiren itimattır. Buna göre ikincideki oluş, ikincideki cismin hareketidir.¹⁰²³

Abbâd b. Süleyman ise, hareket ve sükûnları temaslar olarak kabul ederek; hareketin manasının zeval (yok oluş) anlamına geldiğini iddia etmiştir. Bîşr b. Mu'temir'e göre ise hareket birinci ve ikinci mekânda ortaya çıkmaz. Ancak cisim, hareket kanalı ile birinciden ikinciye doğru hareket eder.

Ebû Ali el-Cübbâî ise, hareket ve sükûnları oluşlar olarak kabul ederken; hareketin anlamını zeval olarak benimsemesiyle de¹⁰²⁴ Abbâd ile paralel bir düşüncede olmuştur. O, yok olmayan hareketin olmayacağını söyleyerek; ma'dûm

¹⁰²¹ Eş'arî, II, s. 42.

¹⁰²² Eş'arî, II, s. 36.

¹⁰²³ Eş'arî, II, s. 41.

¹⁰²⁴ Eş'arî, II, s. 42.

haldeki hareketin, hareket olmadan önce intikal olarak isimlendirilmeyip zeval olarak isimlendirileceğini belirtmiştir.

Mu'tezile'den Muammer b. Abbâd, oluşların tamamını, hareketsizlik olarak kabul ederek hareketi tamamen inkâr etmiştir. O, sükûnun anlamını oluş olarak kabul etmiştir.¹⁰²⁵ Mu'tezile içinde hareketin varlığını kabul etmeyen bir diğer kişi Ebû Bekr el-Esâm olmuştur. Arazları tamamen reddeden ve âlemi cevher ve cisimden müteşekkil sayan Esâm, hareket eden cismin mevcudiyetini kabul etmekle birlikte hareketin varlığını reddetmiştir.¹⁰²⁶

Muammer ve Esâm haricinde hareketin varlığını kabul eden Mu'tezilî mütekellimlerin üzerinde durduğu bir diğer mevzu, hareket ve sükûnun idraki olmuştur. Ebû Ali el-Cübbâî, hareket ve sükûna dair idrakin görme ve işitme duyusu ile mümkün olacağını; böylece insanın, cismin hareket ya da sükûnunu, zorunlu olarak bileceğini söylemiştir.

Ebû Hâşim, Cübbâî'nin bu düşüncesini reddederek oluşların, duyularla idrak edilemeyeceğini iddia etmiştir. O, idraki; mutlak varlık yerine idrak edilenin özelliği ile ilişkilendirmiştir. Bu görüşünü ise, bir gemide yolculuk yapan kişinin, gemi sallanmadığı sürece geminin hareketi ile değişen havasal mekândaki oluşların özelliklerini ve geminin hareketini tam olarak idrak edemeyerek; geminin sakin olduğu, kıyının ise geminin tersi yönünde hareket ettiği gibi bir vehme ulaşabileceği örneği ile açıklamaya çalışmıştır.¹⁰²⁷

Mütekellimler, hareketin zaman ve mekânla irtibatı üzerinden hareketin bölünmesini tartışmışlardır. Bu kapsamda Ebû'l-Hüzeyl, hareketin bölünebileceğini ifade etmiştir. Buna göre hareket zamana bölünebilir. Buna göre bir vakitte bulunan hareket diğer vakitte bulunan hareketten farklıdır. Aynı şekilde bir faildeki hareket diğer bir failin hareketinden farklıdır ve hareket zamana bölünebildiği gibi faile de bölünebilmektedir. Cübbâî ise bu şekilde cisimdeki hareketin bölünmesine karşı çıkmıştır.¹⁰²⁸

Bir mekâna bağlı olan cismin hareketi konusunda Mu'tezile içinde iki farklı fikrin ortaya çıktığını görüyoruz. Ebû'l-Hüzeyl ve Ebû Ali el-Cübbâî, cismin; bağlı

¹⁰²⁵ Eş'arî, II, ss. 36, 42; İbn Hazm, V, s. 35.

¹⁰²⁶ Eş'arî, II, s. 36; İbn Hazm, V, s. 35; Yusuf Şevki Yavuz, "Hareket", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/hareket#1> (06.02.2021).

¹⁰²⁷ Cürcânî, **Mevâkıf**, VI, ss. 194-195.

¹⁰²⁸ Eş'arî, II, s. 17.

olduğu mekânla hareketini mümkün görmüşler ve bunu, olmayan bir şeyden olmayan bir şeye yönelik hareket olarak kabul ederek; Allah'ın, âlemi olmayan bir şeyde hareket ettirmesini caiz görmüşlerdir. Eş'arî, mütekellimlerin çoğunun da bu kanaatte olduğunu nakletmektedir.

Nazzâm ve mütekellimlerden ilk görüşe katılmayanlar ise, cismin mekâna bağlı hareketini mümkün görmeyerek; mekânının hareketi esnasında cismin, sâkin halde olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre müteharrikin, olmayan bir şeyden ve olmayan bir şeye doğru hareketi imkânsızdır.¹⁰²⁹

Mu'tezile'de hareketin sürekliliği üzerinde de farklı fikirler geliştirildiğini görürüz. Ebû Ali el-Cübbâî ile Mu'tezile'nin ekserisi, harekette sürekliliği kabul etmemişlerdir. Onlar, hareketin sürekli olması halinde sükûn olacağını belirtmişlerdir. Ebû Hâşim el-Cübbâî, hareketin sürekli olduğunu ve ikinci mekândaki birinci oluşun, hareket olduğunu; bu oluşun da sükûn olarak adlandırılan ikinci zamandaki birinci oluşun aynısı olduğunu iddia etmiştir.¹⁰³⁰

Burada asıl mesele, Ebû Ali ile Ebû Hâşim'in hareket ve sükûnu farklı tanımlamalarındandır.¹⁰³¹ Ebû Ali el-Cübbâî cismin, birinci mekândan ikinci mekâna intikaline kadar geçen süreyi hareket olarak kabul ederken; ikinci mekândaki süreci, hareketin sona ermesi sebebi ile sükûn olarak yorumlamıştır. Ebû Hâşim ise, ikinci mekândaki süreci de hareket olarak kabul ederek harekette sürekliliği savunmuştur.

Mu'tezile'nin bu konudaki bir başka ihtilafı sükûn hakkında olmuştur. Buna göre Ebû Hâşim ve Mu'tezile'nin geneli bir ayrıma gitmeksizin bütün sükûnların sürekli olduğunu savunurken; Ebû Ali el-Cübbâî ise, bu konuda istisnaya giderek iki durum haricinde sükûnun sürekli olduğunu iddia etmiştir. Cübbâî'nin istisna tuttuğu durumlardan birincisi şudur: Ağır bir cisim, kendinde yenilenen itimatlarıyla düşse ve Allah, onu altından bir taşıyıcı olmaksızın havada tutsa; işte burada bu cisimdeki sükûnun yenilenmesi gerekir. Cübbâî'nin ikinci istisna tuttuğu halde ise sükûn, canlının kudreti kapsamındadır. Buradaki sükûnun yenilenmesi gerekir. Çünkü sükûnun sürekliliği, kudret dâhilinde olmamasını gerektirir.¹⁰³²

¹⁰²⁹ Eş'arî, II, s. 19.

¹⁰³⁰ Cürcânî, **Mevâkıf**, VI, s. 192.

¹⁰³¹ Koloğlu, s. 199.

¹⁰³² Cürcânî, **Mevâkıf**, VI, s. 193.

Mu'tezile içinde ele alınan bir diğer konu cisimlerin te'lifi olmuştur. Bu husustaki tartışmaların genellikle Ebû Ali ve Ebû Hâşim arasında gerçekleştiğini görüyoruz. Baba oğul arasındaki bu ihtilafların dört hususta odaklandığını söyleyebiliriz.

Bu ihtilaflardan ilki, te'lifin idraki üzerinedir. Ebû Ali, te'lifin dokunma ve görme duyusu ile idrak edilebileceğini savunurken; Ebû Hâşim, cisimlerdeki te'lifin idrak edilemeyeceğini belirterek buna karşı çıkmıştır.

İkinci ihtilaf konusu te'liflerdeki farklılıktır. Ebû Ali, te'lifin; şekillerin farklılaşmasına bağlı olarak muhtelif olduğunu belirtirken; Ebû Hâşim, te'lifleri cinsten kabul etmiştir. Onu bu kanaate yönelten sebep ise, iki te'lifin nefsin en özel sıfatında müşterek olduğu kanaatidir. Ona göre bu müşterek sıfat, iki mahalle kâim olmaktır.

İhtilaf ettikleri bir diğer konu, te'lifin ne şekilde gerçekleşeceğidir. Ebû Ali, cisimlerdeki te'lifin bazen mübâşir olarak bazen de tevellüd yoluyla gerçekleşeceğini savunmuştur. Buna karşı Ebû Hâşim, te'lifin sadece tevellüd yolu ile gerçekleşeceğini iddia etmiştir.

Baba ve oğlun te'lif üzerindeki son tartışmaları, te'lifte mücaverenin etkisi çerçevesinde olmuştur. Mu'tezile'nin çoğunluğu te'lifin gerçekleşmesinde komşuluğun (mücavere) yani cevherlerin yan yana gelmesinin yeterli olduğunu söylerken; Cürcânî'nin isim vermeden Mu'tezile'den bir kişi şeklinde naklettiği muhalif düşünce ise, mücavere esnasında cevherlerden birinin yaş diğerinin ise kuru olması gerektiğini söylemiştir.¹⁰³³

Ebû Ali, her doğrusal hareketin kesinlikle bir sükûnla sona ereceğini söylemiş ve bu iddiasını; boyutların sonlu olması nedeni ile her doğrusal hareketin sonsuza kadar gidemeyeceği üzerine kurmuştur. Boyutlar, sonlu olduğuna göre doğrusal hareket ya kesilecektir – ki bu zahirdir- ya aynı doğrultuda geri dönecek yahut başka bir doğrultuya yönelecektir. Mu'tezile'nin geri kalanı ise bu düşünceye karşı çıkmıştır.¹⁰³⁴

¹⁰³³ Cürcânî, **Mevâkıf**, VI, s. 197.

¹⁰³⁴ Cürcânî, **Mevâkıf**, VI, ss. 264-265.

Ebû Ali, taştaki mücteleb itimatın lazım itimatdan daha baskın olduğunu söylemiştir. O, bunun nedeni olarak yeni meydana gelen itimatın sürekli olan itimatdan daha güçlü olmasına bağlar.¹⁰³⁵

Mu'tezile, iki hareket arasındaki sükûnun varlığını kabul etmez. Onlar ne lazım itimatın ne de mücteleb itimatın bunu gerektirmediğini belirtmişlerdir. Çünkü lazım itimat, inen hareketi gerektirirken; mücteleb itimat da yükselen hareketi gerektirmektedir. Dolayısıyla itimat haricinde hareket yahut sükûnu doğuracak bir şey yoktur.

Lâkin Ebû Ali, itimat haricinde doğuracak bir şey olmadığına katılmamaktadır O, bu düşüncenin tam tersine, doğuran şeyin önceki hareket olduğunu ifade etmiştir. Çünkü lazım itimatın galip gelmesi şartıyla yükselen hareket, inen hareketi gerektirirken, iki itimatın dengelenmesi koşuluyla da sükûnu gerektirmektedir.¹⁰³⁶

Sözlükte atlamak, sıçramak, insanın duvardan sıçrayarak atlaması gibi anlamlara gelen tafra,¹⁰³⁷ hareket eden bir cismin bulunduğu mekândan sıçrayarak üçüncü mekâna geçmesi ve aradaki mekânı atlamasıdır.¹⁰³⁸ Teori olarak Hişâm b. Hakem tarafından dile getirilmiş; İbrahim b. Nazzâm tarafından da geliştirilmiştir.

Nazzâm, bir mekânda bulunan cismin, tafra yoluyla ikinci mekâna uğramaksızın üçüncü mekâna geçişini öngörmüştür. O, teorisini topaç örneği üzerinden izah etmeye çalışmıştır. Burada topacın üst tarafı alt tarafından daha fazla hareket etmekte ve daha fazla zaman kat etmektedir. Bunun nedeni ise, üst kısmının varlıklar ile temas etmesi ve alt kısmı ile aynı hizada olmamasıdır.¹⁰³⁹

Onun tafra teorisi hakkında verdiği birdiğer örnek şöyledir:

*“Bir kuyunun ortasına uzatılmış bir ağaca bağlı elli zira uzunluğunda ucuna bir kova bağlanmış bir ipe paralel olarak uzatılan ucunda bir çengel asılı uzunluğu yine elli zira olan bir ip, kovaya takılıp kuyunun başına kadar çekildiğinde aynı anda elli ziralık bir uzunluk ile birlikte yüz zira gitmiş olur. Bu durum, ancak bazı mesafelerin sıçrama suretiyle geçilmesi ile mümkün olur. Tafranın paralel bir uzunluk aşma olduğunu bilmediği için ilmî manada sıkıştırılması ortadan kalkmış değildir. Çünkü yürüme ile sıçrama arasındaki fark zamanın hızı ve yavaşlığı ile alakalıdır.”*¹⁰⁴⁰

¹⁰³⁵ Cürcânî, **Mevâkıf**, VI, s. 269.

¹⁰³⁶ Cürcânî, **Mevâkıf**, VI, s. 270.

¹⁰³⁷ İbn Manzûr, IV, s. 500.

¹⁰³⁸ Kâdî Abdülcebbâr, **İ'tizâl**, ss. 70-71; İbn Hazm, V, s. 41.

¹⁰³⁹ Eş'arî, II, s. 19.

¹⁰⁴⁰ Şehristânî, **Milel**, I, s. 49.

Nazzâm'ın taфра nazariyesini dayandırdığı temel, cismin varlığının kendi zatına dayanmadığı gerçeğidir. Nazzâm'a göre cisim, hareket ettiği her vakitte Allah tarafından yeniden yaratılmaktadır. Bu durumda cismin halleri, birbirleriyle irtibatsız olur. Cisim hareketinde, içeriğinde ve diğer durumlarında herhangi bir kanuna bağlı olmak zorunda değildir. Böylece cüz'ün parçalanmasını bi'l-kuvve ve zihnî/ihtimalî bir olgu olarak kabul etmiştir. Hayyât onun, cisimlerin sonsuza bölünebileceği iddiasının vehmî olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁴¹

Şehristânî'ye göre, bir kaya üzerindeki karıncanın bir taraftan diğer tarafa yürüyerek sonsuza ulaşacağını iddia eden Nazzâm, bu teorisini; muhalifleri tarafından kendisine yöneltilen sonlu varlığın sonsuzluğa nasıl ulaşacağı sorusu karşısında sıkıştığı için geliştirmiştir. O, bu teorisi ile karıncanın mesafenin bir kısmını yürüyerek bir kısmını ise sıçrayarak aşacağını iddia etmiştir.¹⁰⁴² Bağdâdî'de onun, bu konuda Hişâm b. Hâkem ve felsefecilerden etkilendiği belirtilir.¹⁰⁴³

Nazzâm tarafından sistematize edilen taфра nazariyesinin kaynağı noktasında genellikle kaynaklarda Yunan filozoflarına işaret edilir. İyonyalı filozoflardan olan Anaksagoras bölünmenin sonsuza kadar devam edeceğini savunmuştur. Benzer şekilde cisimlerin sonsuz bölünmesini kabul eden Zenon, bir cismin belirli bir mesafeyi kat etmesi için cismin önce bir mesafenin yarısını bundan önce de bunun yarısını geçmesi gerektiğini; sonsuza kadar devam eden bu durumun ise sınırlı bir zamanda sınırsız sayıda bir mekânı geçmesi gerektireceğini dile getirmiştir. Zenon bu teorisi ile giderek küçülen, fakat asla kat edilmesi ve sıfırlanması mümkün olmayan bir mesafeyi ortaya koymaktadır.¹⁰⁴⁴

Hayyât tarafından nakledilen bilgiler ise, teorinin kaynağı noktasındaki tartışmaları farklı bir yöne çekmektedir. Hayyât, Nazzâm'ın taфра teorisini, Mennâniyye ve Dehriyye'nin düşüncelerini çürütmek amacıyla geliştirdiğini belirtir. Mennâniyye, zulmet beldesinin ekim ve saha itibarıyla sınırsız olduğunu iddia etmiştir. O ise, Mennâniyye'nin bu iddiasına, âlemin bölünme açısından sınırsız olmakla birlikte ekim ve saha yönüyle sınırlı olduğunu belirterek karşı çıkmıştır.¹⁰⁴⁵

¹⁰⁴¹ Hayyât, s. 63.

¹⁰⁴² Şehristânî, *Milel*, I, s. 49.

¹⁰⁴³ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 131.

¹⁰⁴⁴ Weber, ss. 19-20; Zeller, s. 82; Arslan, I, s. 253.

¹⁰⁴⁵ Hayyât, s. 63.

Dehrîler de Mennâniyye ile benzer şekilde cisimlerin ekim boyutuyla sınırının olmadığını düşünüyorlardı. Nazzâm, cisimlerin ekim ve sahada sınırlı olup bir başlangıcının olduğunu söylemiş ve onların geçilebilir olma özelliğinin, cisimlerin sınırlı olduğuna dair bir delil olarak görmüştür.¹⁰⁴⁶

Bağdâdî ve Şehristânî’de Nazzâm’ın incüzü’nün parçalanamayacağı ilkesini kabul etmeyen filozofların nazariyelerine vâkıf olduğu belirtilir. Lâkin Hayyât’ın, onun Mennâniyye ve Dehrîler ile olan mücadele ettiğine yönelik rivayeti göz önüne alındığında, hem Yunan filozoflarının görüşlerine vâkıf olduğu hem de Mennâniyyeye Dehrîler ile mücadele ettiği ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla tafrâ teorisinin gelişiminde her iki âmilinde etkili olması mümkün gözükmektedir. Herhalükarda muhatapları ile yaşadığı tartışmaların seyri onu bu mecraya sürüklemiş olmalıdır.

2.2.2.2.5. Nedensellik

Nedensellik ilkesi, tarih boyunca evrenin ve evrendeki varlıkların yaratılışını, keyfiyetini, yaratıcı ile evrenin ilişkisini ve insanın fiillerini izah etme hususunda toplumların başvurduğu en önemli prensiplerden biri olmuştur.

İnsanoğlu, yaratılışının doğal bir sonucu olarak hem kendi içinde olan hem de kendi dışında olan varlığın sebebini merak etmiş ve aramıştır. İnsanın, bu sebebi bulması ve bilmesi noktasında etkili olan iki önemli faktör, akıl ve eşya olmuştur. Böylece insan, bu ilkeler doğrultusunda elde ettiği verilerle, olayların ve eşyanın; kanunlara, ilkelere ve nedenlere dayandırıldığı bilimsel bilgiye ulaşır.¹⁰⁴⁷

İslâm düşüncesinde nedensellik konusu, “illiyet” meselesi olarak ele alınmıştır. İllet, “şey”in (nesnenin) varlığının kendisine dayandığı ve “şey”in (nesnenin) haricinde olup ona müessir olan şeklinde tanımlanmıştır.¹⁰⁴⁸ Dolayısıyla illiyet, her nesnenin ya da olayın arkasında doğrudan yahut dolaylı bir şekilde bir nedenin olduğu düşüncesine dayanan bir prensiptir. Türkçede bu kavram sebeplilik,

¹⁰⁴⁶ Hayyât, s. 64-65.

¹⁰⁴⁷ Cavit Sunar, **İslâm Felsefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite Problemi**, AÜİF Yayınları, Ankara, 1973, s. 9.

¹⁰⁴⁸ Cürcânî, **Ta’rîfât**, s. 130.

nedensellik kavramları ile ifade edilirken; batı da ise kozalite başlığı altında ele alınmıştır.¹⁰⁴⁹

Nedensellik meselesi, sadece İslâm düşüncesine ait bir mesele değildir. Konunun, Müslümanlar arasında ne zaman gündeme geldiği ise tartışmalıdır. Bu hususta meselenin kaynağını, Yunan düşüncesine dayandıran araştırmacılar olduğu gibi İslâm'ın iç dinamiklerine vurgu yapanlarda mevcuttur.

Yunan felsefesinde nedensellik meselesinde iki farklı görüşün ortaya çıktığı görülmektedir. Bu fikirlerden ilki, Tanrı'nın varlığını kabul eden Aristotelesçi anlayıştır. Buna göre Tanrı, kendi yarattığı aracı varlıklar kanalı ile âlemdeki varlıkların meydana gelmesine neden olmaktadır. Yunan felsefesindeki ikinci teori ise, evrenin tesadüflerin nihayetinde yaratıldığını dile getiren, böylece evrende hiçbir şekilde bir yaratıcının varlığını kabul etmeyen Epikürcülere aittir. Wolfson, Yunan eserlerinin Arapçaya tercüme edilmesiyle mütakellimlerin bu bilgilerden haberdar olduklarını belirtir. Ancak o, mütakellimlerin bu fikirlerden tamamen etkilenerek düşüncelerini şekillendirdiklerini kabul etmez. Onların eklektik bir anlayışla iki görüşten de yararlanarak yeni bir teori geliştirdiklerini söyler.

Buna göre mütakellimler, birinci anlayıştan âlemi var eden Tanrı düşüncesini alırken zorunlu nedenselliğe götüren aracı varlıklar anlayışını reddetmişlerdir. Diğer taraftan Epikürcü teoriden, zorunlu nedenselliği reddeden düşünceyi almışlar, lâkin evrenin tesadüf sonucu yaratıldığı tezini reddetmişlerdir. Onların bu eklektik tavrı, Kur'an'da geçen ve Allah'ın evrenin düzenine doğrudan müdahale ettiğini bildiren ayetler ve kudret sıfatına bakış açıları ile de paraleldir.¹⁰⁵⁰

Macit Fahri ise meselenin kaynağı noktasında Müslümanlar arasındaki insan fiilleri, kader ve irade tartışmalarına işaret etmektedir. Buna göre Ebü'l-Hüzeyl ve Mu'tezile'nin bir bölümü, geliştirdikleri tevellüd fikri ile insanın fiili ve özgür iradesi arasındaki nedensel bağa işaret etmişlerdir. Daha sonra Nazzâm tarafından geliştirilen kumûn teorisi ve Muammer b. Abbâd'ın tabiat nazariyesinde, evrendeki cevherlerin yaratıcısının ve nedeninin Allah olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır. Onlar geliştirdikleri bu nazariyeler ile Cebriyeci/Determinist düşünceye muhalefet etmeyi amaçlamış olmalıdırlar.¹⁰⁵¹

¹⁰⁴⁹ Cemaleddin Erdemci, "İslâm Kelâmında Kozalite Problemi", **SÜİFD**, Cilt: 1, Sayı: 2, 2014, s. 12.

¹⁰⁵⁰ Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, ss. 397-399.

¹⁰⁵¹ Fahri, ss. 38-39.

Ancak bu süreçte tercümeler kanalı ile Müslümanlar arasında yayılan Yunan kültürünün etkisini yok saymak mümkün değildir. Tercüme edilen kitaplarda yer alan tartışmalar, konunun mütekellimler nezdinde canlı ve hareketli kalmasını sağlarken; diğer taraftan yeni meseleleri de tartışma alanına dâhil ederek konunun entelektüel bir boyuta taşınmasına zemin hazırlamış olması muhtemeldir.

Mu'tezile, her şeyin yaratıcısı olarak Allah'ın, Hâkim olduğuna, O'nun sadece bir hikmetle iş yaptığını işaret ederek aksi bir durumun abes olacağına işaret etmişlerdir. Hâkim olan ise, bir işi; ancak ya ondan yararlanmak ya da bir başkasına yarar sağlamak için yapacaktır. Allah, kendisi için yarar sağlamaktan münezzehtir. Böylece Allah'ın buradaki hikmetinin bir başkasına yarar sağlamak olduğu ortaya çıkmış olur. Bu durumda Allah tarafından yaratılan âlemde, yarattığı her şeyde olduğu üzere, bir nizam ve düzen vardır.¹⁰⁵²

Dolayısıyla nedensellik tartışmalarının, İslâm dünyasında ilk olarak Mu'tezilî mütekellimler arasında başlamasında; Allah'ın her şeye kâdir olduğu inancı ve evrende gözlemlenen sebep-sonuç ilişkisi etkili olmuştur.¹⁰⁵³ Bu kapsamda Mu'tezilî âlimler, nedensellik mevzusunu ilk olarak insanın hürriyeti meselesinde tartışmaya başladılar. İnsan fiillerinin fâilinin kim olduğu sorusu ve bu soru çerçevesinde irade ve sorumluluk arasındaki ilişki, sebepler ve sonuçlar arasındaki ilişki ile de alakalı olmaktadır. Eş'arî'de geçen bilgilerde nedensellik üzerine gerçekleşen ilk tartışmaların bu kapsamda ortaya çıktığına işaret etmektedir.

Eş'arî, illetler hususunda Mu'tezile içinde on farklı teorinin ortaya çıktığından bahsetmektedir. Buna göre Mu'tezile'nin bir grubu, illetleri zorunlu ve ihtiyârî şeklinde ikiye ayırmıştır. Zorunlu illet, malul ile birlikte iken; ihtiyârî illet, malulden öncedir. Zorunlu illetin örneği, darbe ve elem örneğine benzer. İnsan, bir darbeye maruz kaldığında darbe ile birlikte elem de bulunur. Burada elem, darbe ile beraber olup; darbe, zorunlu illet olmaktadır.

İhtiyârî illet ise, bir zorunluluk taşımayan ve tercihten önce gelen iletir. Buna göre emir, bir ihtiyârî iletir ve ihtiyardan önce gelmektedir.¹⁰⁵⁴ Zorunlu illette neden ile sonuç arasında zorunlu bir ilişki var iken; ihtiyârî illette böyle bir

¹⁰⁵² Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 397; Nâdir, I, s. 208.

¹⁰⁵³ Halil İbrahim Bulut, "Mu'tezile Mezhebinde Nedensellik Tartışmaları", **Marife Dergisi**, Yıl: 3, Sayı: 3, Kış, 2003, ss. 276-278.

¹⁰⁵⁴ Eş'arî, II, S. 68.

zorunluluk yoktur. Allah'ın emri karşısında kulun fiili bir zorunluluğa değil tam aksine tercihe dayanmaktadır.

Mu'tezile'de, nedensellik tartışmalarının öncelikle insanın fiilleri kapsamında ortaya çıktığına şahit olmaktayız. Mu'tezile, bu kapsamda toplumdaki cebri anlayışın karşısına tevfiiz fikri ile çıkarak; insan fiillerini doğrudan insana havale emiş ve tevellüd nazariyesini geliştirmiştir.

Mu'tezile, tercüme faaliyetlerinin de etkisi ile daha sonraki süreçte nedensellik tartışmalarını Allah-âlem ilişkisi ile âlemin yapısı ve işleyişi üzerinde devam ettirmiştir. Mu'tezile'nin tabiat teorisindeki nedenselliğin izlerini, atomcu nazariyeleri ile kumûn ve itimad nazariyelerinde görmek mümkündür.

Bu konuda tartışılan konulardan biri de illet ve malûl arasındaki öncelik-sonralık sorunudur. Bişr b. Mu'temir'e göre, her şeyin illeti kendinden öncedir. Buna göre, bir şeyin illetinin kendisi ile beraber bulunması imkânsızdır. Bişr'e göre, bir insan, bir şey taşıdığı zaman, eşyayı taşıdığına dair bilgi, taşımanın ardından aralıksız gelir. Aynı şekilde Allah'ın inkârcılara düşmanlığı, inkârlarının hemen ardından gelmektedir.¹⁰⁵⁵

Eş'arî'nin isim nakletmediği bir diğer grup ise, iletin her durumda malûlden önce geldiğini söylemiştir. Bunlara göre iki illet vardır. Bu illetlerden ilki olan "zorunlu tutan" (illetün mevcibetün), zorunludan öncedir. Bu illet var olduğunda fâilin, illetinin vasfında bir tasarrufu olmaz ve var olduktan sonra irade ettiği bir terkin olması da caiz değildir. İkinci illet ise, malûlden önce olan illettir. Bu illette kişinin tasarruf ve tercih hakkı bulunmaktadır. "Allah emrettiği için itaat ettim" ya da "davet ettiği için geldim" cümlelerindeki gibi kişinin emre yahut davete muhalefet etme imkânı vardır. Fakat kişi, emre itaat etmeyi yahut davete icabet etmeyi tercih etmiştir.¹⁰⁵⁶

Mu'tezile içinde Cübbâî'nin de yer aldığı bir diğer grup ise illeti, benzer şekilde ikiye ayırmıştı:

- a) Malûlden önce bulunan illet: Bu illet, malûlden sadece bir vakit önce bulunur. İletin malûlden bir vakitten daha fazla bir süre önce bulunması caiz değildir.
- b) Darbe-elem örneğinde olduğu gibi malûl ile birlikte bulunan illet.

¹⁰⁵⁵ Eş'arî, II, s. 69.

¹⁰⁵⁶ Eş'arî, II, ss. 69-70.

Bir diğ er grup ise, illetin; ancak mal  l ile birlikte bulunacağını belirterek; illetin malûlden önce bulunmasını kabul etmemişlerdir. Onlara göre, bir Şeyin varlığından önce bulunan Şey, illet değildir. İstitaatı da bir illet olarak kabul etmişler ve istitaatın fiil ile birlikte bulunduğunu iddia etmişlerdir.¹⁰⁵⁷

Lâkin bu kanaatteki mütekellimler arasında fikir ayrılığı bulunmaktadır. İbrahim en-Necc  r  ye göre, nasıl istiaat, tercihi gerektiriyorsa; acz de zorunluluğu gerektirir. Buna karşı Mu'tezile içinde başka bir grup istitaatın tercihi gerektirebileceğini, ancak aczin zorunluluğu gerektirmediğini belirterek itiraz etmişlerdir. Konu hakkındaki bir diğ er ihtilaf noktası ise, idrak hakkında olmuştur. Bir grup, idrak edilen Şeyde, idraki sağlayan bir tabiatın bulunduğunu belirtirken; bir grup ise bunu kabul etmemiştir.¹⁰⁵⁸

İlletin mal  l ile birlikte olması gerektiğini savunanlar arasında olan Abbâd b. Süleyman ( . 250/864), istitaatın illet ile birlikte olmasını reddetmiştir.¹⁰⁵⁹

Böylece bizler, Eş'ar  deki bilgilerde Mu'tezile içinde illetlerin zamanı hakkında    farklı görüşün olduğunu görüyoruz:

- a) İlletler, malûlden öncedir. Zorunlu tutulan irade örneğindeki gibi.
- b) Mal  l ile birlikte bulunan illetler. "Hareketimi yaptım ayağım"  rneği gibi.
- c) Mal  lden sonra bulunan illet. Bu aynı zamanda amaç olmaktadır. Bu gölgeliği gölgelenmek için yaptım" cümlesindeki gibi illet olan gölgelenme hem malûlden sonradır hem de mal  l n yapılma gayesidir ki bu fikir, Nazzâm'a aittir.¹⁰⁶⁰

Nedensellik mevzusunun bağlantılı olduğu bir diğ er konu, nübüvvet inancıdır. Her Şeye kâdir olan Allah, tarih boyunca insanoğluna uyarıcılar yani peygamberler göndermiştir. Allah gönderdiği bu peygamberlerde, peygamberlik iddialarını ispatlayabilmeleri amacı ile mucizeler yaratmıştır. Hâlbuki zorunlu nedensellik, evrendeki her Şeyi sebep-sonuç ilişkisine dayandırdığı için Allah'ın kudretini sınırlama anlamı taşımakta ve mucizelerin vukuunu imkânsız olarak kılmaktadır. İşte bu durum, Allah'ın evrene müdahalesini sınırlandırdığı için Mu'tezilî âlimler, bu konu üzerinde nazariyeler geliştirmişlerdir.

¹⁰⁵⁷ Eş'arî, II, s. 70.

¹⁰⁵⁸ Eş'arî, II, s. 70.

¹⁰⁵⁹ Eş'arî, II, s. 70.

¹⁰⁶⁰ Eş'arî, II, s. 70.

Basra Mu'tezilesinin aksine Bağdat Mu'tezilesi'nden Ebü'l-Kâsım el-Belhî, âlemi oluşturan cisimlerin dört tabiatlardan meydana geldiğini belirtmiştir. O, Allah'ın bunların haricinde başka tabiatlardan yaratmaya kâdir olmakla birlikte evreni yine de bu dört tabiatlardan yarattığını iddia etmiştir. Buna göre Allah'ın, buğday tohumundan arpayı, insan nutfesinden de başka bir hayvanı yaratması caiz değildir.¹⁰⁶¹ Dolayısıyla evrendeki her şey bu sebep-sonuç ilişkisi içinde devam etmektedir.

Nedensellik mevzusunda Mu'tezile içinde Basra ve Bağdat ekolleri arasında ihtilaf yaşandığını görürüz. Buna göre, meselenin Allah'ın kudreti ve evrene müdahalesi üzerinde bir sınırlamaya sebep olacağı endişesini taşıyan Basra Mu'tezilesi, bu teoriye karşı çıkarken Bağdâdiyyûn ise, zorunlu nedenselliği kabul etmiştir. Onlara göre bu durum Allah'ın evrende yarattığı düzenin bir sonucu olmaktadır.

2.2.2.2.6.Kumûn

Bir cismin diğer bir cisimde yahut bir arazın bir cisimde bilkuvve şeklinde var olması anlamındaki kavramdır. Teorinin ilk kez Câbir b. Hayyân (ö. 200/815) tarafından savunulduğu tahmin edilmektedir. Nazzâm tarafından geliştirilen teori daha sonra Câhız tarafından da devam ettirilmiştir.¹⁰⁶²

Nazzâm'ın, Allah yarattığı şeylerin tamamını bir defada yaratmıştır, dediği nakledilir.¹⁰⁶³ O, Allah'ın dünyadaki varlıkları bir sınıra kadar yarattığını; bu konuda sonsuz bir yaratmanın olmadığını söyler. Kısacası o, Allah'ın dünyayı toptan yarattığını dile getirmektedir.¹⁰⁶⁴ Buna göre Adem'in yaratılması çocuklarının yaratılmasından önce olmamış, fakat Allah, yarattıklarının bir bölümünü gizlemiştir. Dolayısıyla zamansal olarak öncelik ya da sonralık yaratılışa değil gizlenenden zuhur etmededir. Şehristânî, Nazzâm'ın bu teorisi ile ilâhiyyûn denilen felsefecilerden ziyade tabiyatçı filozoflara yöneldiğini naklederken Bağdâdî, Dehriyye'den etkilendiğini iddia etmiştir.¹⁰⁶⁵

¹⁰⁶¹ Nisâbü'rî, s. 133.

¹⁰⁶² Ebû Rîde, s. 152.

¹⁰⁶³ İbn Hazm, V, s. 35.

¹⁰⁶⁴ Hayyât, s. 81.

¹⁰⁶⁵ Şehristânî, *Milel*, I, s. 50; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 129.

Şehristânî ve Bağdâdî’de geçen bu bilgilerden hareketle Wolfson, Nazzam’ın kumûn nazariyesini geliştirirken Aristo’nun nedensellik anlayışından etkilendiğini ve bunu Kur’anî öğretilerle yeniden şekillendirdiğini belirtir.¹⁰⁶⁶ Aristo’nun bi’l-kuvve bi’l-fiil anlayışına göre, bir şeyin fiilen var olmaması onun kesin olarak mevcut olmadığı anlamına gelmez. O gizil, uyuklayan bir güç olarak mevcut olabilir. Aristo, varlıklarda oluşu ve değişmeyi anlamak için fiilin yanında kuvvenin de var olması gerçeğini kabul etmemiz gerektiğini iddia eder.¹⁰⁶⁷

Ancak Şehristânî ve Bağdâdî’de geçen bu bilgilerin tarafsız ve güvenilir olmasına şüphe ile yaklaşmak gerekir. Nazzâm’a daha yakın bir zamanda yazılmış olan ve Mu’tezilî bağlantıları nedeni ile daha güvenilir kabul edilen Eş’arî ve Hayyât’ın eserlerinde bulunmayan bilgilerin, bu iki müellif tarafından benzer ifadeler ile nakledilmesi; ayrıca bu nakillerin Mu’tezile’ye sert eleştiriler yönelten İbnü’r-Râvendî ile uyuşması¹⁰⁶⁸ buradaki bilgileri şüpheli hale getirmektedir.

Horrovitz, Nazzam’ın Tevrat’ın yaratılış ile ilgili bölümlerini bildiğini ve bunlardan yararlanarak nazariyesini geliştirdiğini; fakat Nazzâm üzerindeki asıl etkinin Revvâkî filozoflar olduğunu savunmuştur. Buna göre, Şehristânî’de Anaksagoras’a dair geçen bilgi ise sadece kavram benzerliğine dayanmaktadır.¹⁰⁶⁹

Horrovitz’in bu iddiasına eleştiri Horten’dan gelmiştir. O, Revvâkî filozofları ile Nazzâm’ın görüşlerinin örtüşmediğini; onun üzerindeki asıl etkinin Şehristânî’de geçtiği üzere Anaksagoras olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁷⁰ Benzer iddialar De Boer¹⁰⁷¹ ve Hilmi Ziya Ülken¹⁰⁷² tarafından da dile getirilmiştir. Burada Horten ve De Boer’i bu kanaate sevk eden unsur, Anaksagoras’ın evrende meydana gelme ve yok olma tasavvurunu kabul etmeyerek; varlıkların daha önce mevcut olan unsurların terkiibinden yok oluşların ise bu unsurların ayrılmasında ibaret görmesidir.

Bu iddialara karşı çıkan Ebû Rîde, Nazzâm’ın kumûn nazariyesini Kur’an ayetlerine¹⁰⁷³ dayanarak açıkladığını; dolayısıyla fikirlerinin kendine özgü olduğunu

¹⁰⁶⁶ Wolfson, **Kelâm Felsefeleri**, s. 391.

¹⁰⁶⁷ Arslan, III, ss. 151-152.

¹⁰⁶⁸ İbn Ravendî Nazzâm’ın Allah’ın insanları, hayvanları, bitkileri ve cansız şeyleri bir vakitte yarattığını; Adem’in yaratılışının çocuklarından önce olmadığını ve Allah’ın bazı şeyleri bazı şeylerin içinde gizlediğini iddia ettiğini söylemiştir. bkz: Hayyat, s. 82.

¹⁰⁶⁹ Ebû Rîde, s. 105.

¹⁰⁷⁰ Ebû Rîde, s. 105.

¹⁰⁷¹ De Boer, s. 39.

¹⁰⁷² Ülken, s. 117.

¹⁰⁷³ Vâkıa 56/69-72.

ifade eder. Ona göre Nazzâm, kumûn nazariyesinde Anaksagoras'a ters düşmektedir,fakat geliştirdiği bu nazariye, vakiya daha yakındır. Ayrıca onun kendi dönemini şartlarında Revvâkî düşüncenin detaylarına vâkıf olması uzak bir ihtimaldir.¹⁰⁷⁴

Pretzl, Horowitz'in Nazzam'ın öğretileri ile Stoacıların öğretilerinin arasında benzerlik bulunduğu iddiasını reddederken farklı bir kaynağa işaret etmektedir. Şehristânî'nin iddiaları, Horowitz'in bu kanaate varmasında etkili olmuştur. Ancak Pretzl, Yunan felsefesine paralellik gösteren düşüncelerin ilk temsilcisinin Hişâm b. Hâkem olduğunu dolayısıyla bu fikirlerin Deysâniyye'ye dayandığı kanaatinde olmuştur.¹⁰⁷⁵

Kumûn nazariyesi hakkında farklı kaynaklara işaret edilmesindeki en önemli etken, kavrama farklı anlamların yüklenmiş olmasıdır. Her bir ekolün ya da düşünürün kumûna yüklediği anlam farklıdır.¹⁰⁷⁶ Bu noktada Nazzâm, kendisine ulaşan fikirleri analiz ederek kendi inancı doğrultusunda din ile uyumlu bir hale getirmiş ve kendisi ile özdeşleşen orijinal bir teori geliştirmiştir.

¹⁰⁷⁴ Ebû Rîde, ss. 113, 116.

¹⁰⁷⁵ Pretzl, s. 572.

¹⁰⁷⁶ Ebû Rîde, ss.128-129.

SONUÇ

İslâm düşünce tarihi olarak da isimlendirebileceğimiz İtikâdî İslâm Mezhepleri'nin teşekkülü sürecinde, Hz. Peygamber (sav) sonrası yaşanan siyasî, dinî, kültürel ve sosyolojik olayların önemli bir etkisinin olduğunu görürüz. Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemde Müslümanlar, henüz Hicaz Yarımadası'nda yaşamaktadırlar ve İslâm toplumunda sosyolojik olarak bir çeşitlilik söz konusu değildir. Ayrıca bu dönemde insanlar, akıllarına takılan soruların cevaplarını bizzat Hz. Peygamber'den öğrenebilmektedirler. Ancak Hz. Muhammed'in vefatından sonra gerçekleşen fetihler neticesinde, İslâm coğrafyasının genişlemesi ile birlikte toplumu oluşturan insan yapısı da değişmiştir. İslâm toplumunda görülen bu sosyolojik değişim, zaman içerisinde izlerini; siyasî, dinî ve kültürel alanda göstermeye başlamıştır.

Hz. Peygamber'in vefatı akabinde Müslümanlar arasında yaşanan ilk ihtilaf, halifenin tespiti hakkında olmuştur. Her ne kadar Benî Saide'de yapılan toplantıda halife olarak Hz. Ebû Bekir seçilmişse de bu seçimin neticesinde toplumsal birliğin tam olarak sağlandığını iddia etmek mümkün değildir. Burada yaşanan tartışmalarda dikkat çeken önemli bir unsur, Hz. Peygamber'in insanların eşit olduğuna dair yaptığı bütün uyarılara rağmen toplumda hala kabilecilik ruhunun canlı olmasıdır.

İslam tarihinde iz bırakan bir diğer olay ise, halife Hz. Osman'ın şehit edilmesidir. Burada dikkat çeken husus, ashabın, isyancıları dağıtabilecek güçte olmasına rağmen sessiz kalmış olmalarıdır. Bu süreçte halifenin cenazesinin, Yahudi mezarlığına gömülmesi dikkat çekicidir. Yaşanan bu olayların bizde oluşturduğu netice, henüz bu dönemde toplumda içlerinde Ensar'dan bir grubun da bulunduğu bazı kişilerin, Hz Osman'ın davranışları ile imanı arasında bir bağ kurduğudur. Dolayısıyla Müslümanlar arasında yaşanan iman-amel tartışmalarının ilk olarak Hz. Osman döneminde başladığını söylemek mümkün gözükmektedir.

Hz. Osman'ın şehit edilmesi ile başlayan iç çalkantılar, Hz. Ali döneminde giderek dozunu arttırmış ve nihayetinde kardeş kanının döküldüğü Cemel ve Sıffin Savaşları gerçekleşmiştir. Savaşlar neticesinde iki tarafında Müslüman olması, ölen ve öldürülenin imanî durumunun ne olacağı sorusunu ortaya çıkarmıştır. Hz. Osman

döneminde ilk izlerini gördüğümüz bu soru, toplumda giderek daha tartışılır bir hale gelmiştir.

Böylece Müslümanlar arasında,amel-iman ilişkisi bağlamında büyük günah işleyenin durumu tartışılmaya başlanmış ve fırkalaşmalara zemin hazırlanmıştır. Büyük günah meselesinde,birbirine muhalif iki nazariye ortaya çıkarken; Mu'tezile, bu hususta uzlaştırmacı bir tavır sergilemiştir.

Emeviler dönemi, Müslümanlar arasında kader-özgür irade tartışmalarının yoğun yaşandığı bir dönem olması açısından Mu'tezile tarihi açısından önemlidir. Bu dönemde Mu'tezilî düşüncenin teşekkül ve gelişimi kapsamındaki önemli bir diğer olay ise, tercümeyle yönelik ilk çalışmaların başlamış olmasıdır. Bu çalışmaların başlamasındaki ana saik, fethedilen coğrafyada bulunan felsefî okulların da etkisi ile bölgenin zengin bir felsefî ve kültürel birikime sahip olmasıdır.

Bu süreçte Müslümanların,bölgede bulunan diğer din ile düşünce mensuplarına karşı inançlarını izah edebilmek ve savunabilmek için mantık ve felsefeye ihtiyaç duymaları, daha önce Süryaniceye çevrilmiş bulunan Yunan felsefesine ait bu eserlerin Arapçaya çeviri sürecini başlatan önemli etkenlerden biri olmuştur.

Emevilerin ırkçı politikalarının aksine mevâlîyi koruyan bir politika yürüten Abbasilerin hilafeti, mevâlî bir tabana sahip olan Mu'tezile için önemli bir dönem olmuştur. Halife Mansûr döneminden Mütevekkil'in hilafetine kadar Mu'tezilî âlimler, Abbasi yönetiminden destek görmüşlerdir. Bu desteğin arka planında Abbasi yönetiminin mevâlîyi destekleyen politikalarının yanı sıra halifelerin ilme duydukları merak da etkilidir. Ayrıca Mehdî'nin hilafeti döneminde başlayan Zenâdîka ile mücadelede Mu'tezilî âlimlerden yararlanılması, bu desteği arttıran bir unsur olmuştur.

Abbasiler döneminde 218/833 yılında başlayan ve "Mihne Dönemi" olarak adlandırılan süreç, Mu'tezile tarihi açısından bir dönüm noktasıdır. Halku'l-Kur'an düşüncesi etrafında başlayan ve temelinde dinî, siyasî ve toplumsal unsurlar barındıran Mihne sürecinde ekol, altın çağının zirvesini yaşamıştır. Ancak mihne politikaları neticesinde, muhalif görüşteki âlimlere uygulanan baskı ve işkenceler bir taraftan toplumsal tepkiye neden olmuştur.

Bu süreçte Ahmed b. Ebî Duad'ın ismi öne çıkmakla birlikte Mihne hadiselerinin arka planında Arap-Mevâlî çekişmesi, Me'mun'un siyasî iktidarını güçlendirme arzusu gibi saiklerinde etkili olduğu kanaatini taşımaktayız. Bu nedenle olayların sadece Mu'tezile ile ilişkilendirilmesi tarihsel sürecin değerlendirilmesi açısından eksiklik taşıyacaktır. Ancak yaşanan olaylar, zaman içinde fırkanın halk ile bağının kopmasına neden olmuştur.

Mütevekkil'in hilafeti ile birlikte değişen devlet politikası, Mu'tezile'den bu kopuşları da hızlandırmıştır. Sonraki süreçte Mu'tezile için gümüş çağ olarak adlandırılan ve fikirsel zenginliğin yavaşladığı yeni bir dönemin başladığını görüyoruz.

Abbasi yönetimi de Emevi uygulamalarına paralel bir şekilde fethedilen bölgedeki felsefî okulların çalışmalarına engel olmamıştır. Yine bu dönemde halifelerin desteğinde Müslümanlar ile diğer din mensupları arasındaki ilmî münazaralar devam etmiştir. Bu münazaralarda ön plana çıkan Mu'tezilî âlimler, Hristiyan din adamlarının yanı sıra Hintli düşünürler ve İran kökenli farklı dinlere mensup olan Senevî inançtaki âlimlerle de fikrî tartışmalarda bulunmuşlardır. Bu tartışmaların neticesinde Mu'tezile, bir taraftan fikrî teşekkül ve gelişimini devam ettirirken diğer taraftan da muhataplarının görüşlerini çürütmeye yönelik yazılmış zengin bir reddiye mirası bırakmıştır.

Farklı düşünce ve inançtaki insanlar arasında gerçekleşen bu ilmî münazaraları destekleyen Abbasi halifeleri, diğer taraftan Beytü'l-Hikme'yi kurarak; Emeviler döneminde başlayan tercüme faaliyetlerini daha sistemli bir hale getirmişlerdir. Mu'tezilî âlimlerin, bu çalışmalara erken dönemde ulaşabilmiş olmaları; teorilerini, İslam dışı diğer inançların ve felsefelerin gölgesinde geliştirdiklerine yönelik iddiaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu iddiaların temeli ise, ilk dönemlerde yazılan makâlât ve tabakât türü eserlerde yer alan ifadelerle dayanmaktadır. Fakat Mu'tezile tarihinde diğer din mensuplarına yönelik yazılan reddiyelerin sayıca çokluğu, bu iddiaları zayıflatmaktadır.

Bu süreçte, farklı din ve medeniyetlerle kurulan ilişkinin bir neticesi olarak, gerek Müslümanlar arasında ortaya çıkan İslâm akaidine aykırı düşünceler gerekse diğer din mensuplarının İslâm'a saldırılarına karşı Mu'tezile, İslâm akaidini savunma görevini üstlenmiştir. Muhataplarının gelişmiş bir kültüre ve geniş bir felsefî

birikime sahip olduğunu gören Mu'tezile, sadece Kur'an ve sünneti temel alan bir mücadelenin yeterli olmayacağını düşünerek felsefeye yönelmiş; mantık ve cedel usullerini tetkik etmeye başlamıştır.

Mu'tezile'ninusûl-i hamse olarak tanımlanan beş temel esası içinde ilk teşekkül eden el-menzile beyne'l-menziileteyn görüşü olmuştur. Kaynaklar, teorinin ilk ortaya çıkışını; Vâsıl b. Atâ'nın, Hasan el-Basrî'nin meclisinde gerçekleştirdiği münazaraya dayandırmaktadırlar. Bazı kaynaklar ise, meseleyi ilk kez gündeme getiren kişi olarak Amr b. Ubeyd'e işaret etmektedirler. Ancak nazariyenin sistemleşmesi ve yaygınlaşması Amr b. Ubeyd'e nazaran daha mutedil olan Vâsıl b. Atâ'ya dayanması muhtemel gözükmemektedir. Bununla birlikte bir düşüncenin zuhurunu, tek bir olaya indirgemek doğru değildir. Ayrıca Hasan Basrî'nin vefat ettiği dönemde Vâsıl b. Atâ'nın yaşının hala çok genç olduğu ve Kadî Abdülcebbar'ın teoriyi Ebû Hâşim'e dayandırdığı bilgiler dikkate alındığında nazariyenin daha önceden savunulduğunu söylemek mümkündür.

el-Menzile beyne'l-menziileteyn düşüncesi, akabinde el-va'dve'l-va'id düşüncesinin gelişmesine zemin hazırlamıştır. Burada tartışma daha çok vaide yönelik ayetler üzerinde odaklanmıştır. Onlar, cezayı Allah'ın kullarına bir lütfu olarak görmektedirler. Böylece kul, hak ettiği cezanın affedilmeyeceğini bildiğinde sorumluluklarını yerine getirme ve günahlardan sakınma konusunda daha dikkatli olacaktır. Konu hakkındaki rivayetlerin Amr b. Ubeyd'i merkeze alıyor olması, nazariyenin ilk olarak Amr b. Ubeyd tarafından dile getirildiği savını gündeme getirmekle birlikte sistemleşmesini sağlayan Ebû'l-Hüzeyl olmuştur.

Mu'tezile'ninusûl-i hamse çerçevesinde geliştirdiği üçüncü teorisi, el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu ani'l-münker, amelî tevhit olarak da adlandırılmıştır. Mu'tezile amelî, ahlakî ve siyâsî yönleri bulunan bu teorinin daha çok amelî boyutu ile ilgilenmiştir. Mu'tezilî âlimler, zındıklar ve fâsıklar ile cihadı fazilet olarak görürken; aksini ise, İslâm'a muhalif olmakla eşit olarak kabul etmişlerdir. Teoriyi siyâsî boyutu ile şekillendiren, Mu'tezile'nin ilk dönem âlimleri olan Vâsıl b. Atâ' ve Amr b. Ubeyd'dir. Fakat teorinin ahlakî boyuta taşınıp sistemleştirilmesi, Cübbâiler döneminde olmuştur.

Mu'tezile'nin tevhit ve adalet ilkeleri ise, Vâsıl ve Amr'dan sonraki kuşakta sistemleştirilmiştir. Tevhit ilkesi kapsamında Mu'tezile, Allah'ı yaratılmışların

sıfatlarından mutlak olarak tenzih etmek suretiyle diğer İslâm fırkalarından farklı bir yol izlemiştir. Bu nazariyeleri ile bir taraftan Yahudiliğin, Hristiyanlığın ve diğer dinlerin tanrı tasavvurlarına cephe alırken diğer taraftan Mücessime, Müşebbihe ve Haşeviyye'nin görüşlerine karşı çıkmışlardır.

Mu'tezile, adaletkapsamında insanın davranışları ile iradesi ve sorumluluğu arasındaki ilişkiyi sorgulamıştır. Mu'tezilî mütekellimler, insanın yaptığı kötü eylemlerin yaratıcısının Allah olmasını kabul etmez. Allah, insana davranışlarını seçebilmesi için irade hürriyeti vermiştir ki bu hürriyetin bir neticesi olarak da insan, eylemlerinden sorumludur. Aksi halde irade hürriyetine sahip olmayan bir insanın, davranışlarından sorumlu olması; Allah'ın adaleti ve hikmeti ile uyuşmayacaktır.

Mu'tezilî âlimler, özellikle tercüme faaliyetlerinin de etkisi ile ilahiyat konularını içeren usûl-i hamse haricinde bilgi ve varlık felsefeleri ile de ilgilenmişlerdir. Onlar, duyu, doğru haber ve akli bilgi edinme yolları olarak kabul ederken; insan bilgisini zaruri ve iktisâbî bilgi şeklinde ikiye ayırmışlardır.

Mu'tezilî düşünceler çerçevesinde, en çok tartışılan konulardan biri de varlık hakkında geliştirdikleri nazariyelerin kaynağı olmuştur. Özellikle atomcu düşüncelerin, Yunan ve Hint felsefelerinde bulunması bu konuya ilgiyi arttırmıştır. Fakat gerek Mu'tezile içinde gerekse diğer mütekellimler arasında evren ve varlık hususunda farklı düşüncelerin ortaya çıkmış olması ve Mu'tezilî âlimlerin birbirlerine yönelik reddiyeler yazmaları, meselenin Müslümanlar arasında evreni anlamaya yönelik bir merak konusu olduğunu göstermektedir. Kur'an'ı Kerim'de de pek çok ayetin, Müslümanları bu konuda tefekküre çağırmasının bu merakı tetikleme muhtemeldir.

Yaşadıkları bu yeni coğrafyadaki kadîm medeniyetlerin mirasından tamamen yalıtılmaları da mümkün olmadığına göre; tarihte devamlılık ilkesinin bir neticesi olarak bu mirastan etkilenmiş olsalar da Mu'tezilî âlimlerin temel kaygısı, İslâm inancını ve tevhit ilkesini korumak olmuştur. Bu nedenle, geliştirdikleri teoriler orijinaldir ve mutlak bir şekilde bir dine ya da felsefeye isnat edilememektedir. Onlar, bu kapsamda düşüncelerini geliştirip sistemleştirirken akli temel almışlardır. Bu yönelimlerinde, bölgede bulunana felsefî okulların ve bu dönemde gerçekleştirilen tercüme faaliyetlerinin önemli bir etkisi vardır.

Lâkin aklî düşünceye verdikleri bu öneme rağmen onları, saf rasyonalistler olarak tanımlamamız mümkün değildir. Çünkü onlar, geliştirdikleri bütün nazariyelerinde Kur'anî esaslara ters düşmemeye gayret etmişlerdir. Bu süreçte, kendi içlerinde özgür bir düşünce ortamına sahip olarak aynı mesele çerçevesinde farklı nazariyeler geliştirebilmişlerdir.



KAYNAKÇA

Abdülhamit, İrfan. **İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları**, 3. baskı, çev. M. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul, 1994.

Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, **er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye**, tah. Dağşû b. Şebîb el-Acmî, Gırâs, Kuveyt, 2005.

Akarsu, Bedia. **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Türk Di Kurumu Yayınları, Ankara, 1975.

Akbulut, Ahmet. **Sahabe Dönemi İktidar Kavgası**, 6. baskı, Otto Yayınları, Ankara, 2018.

Akçay, Mustafa. “Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı” **SÜİFD**, Cilt: 3, 2001, ss. 217-246.

Akoğlu, Muharrem. **Mihne Sürecinde Mu'tezile**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.

Akoğlu, Muharrem. “Entelektüel Mu'tezile'de Bedevî Etki”, **Bilimnâme**, Cilt: XX, Sayı: 1, 2011, ss. 7-24.

Altıntaş, Ramazan. “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”, **Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu**, Bursa, 2003, ss.71-105.

Âmidî, Seyfeddîn. **Ğâyetü'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm**, tah. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.

Arslan, Ahmet. **İlkçağ Felsefe Tarihi**, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.

Arslan, Hulusi. “Mutezîlî Düşüncede İlâhî Fiil-İnsânî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri”, **Dinî Araştırmalar**, Cilt: 6, Sayı: 16, 2003, ss. 55-73.

Askerî, Ebû Hilâl. **el-Evâil**, tah. Muhammed Seyyid el-Vekîl, 2. baskı, Dâru'l-Beşîr, li's-Sekâfe ve'l-Ulûmel-İslâmiyye, Kahire, 1987.

Aytepe, Mahsum. **İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği Mu'tezile'nin Lütuf Teorisi**, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2018.

Atay, Hüseyin. **Ehl-i Sünnet ve Şia**, AÜİF Yayınları, Ankara, 1983.

Ay, Mahmut. **Mu'tezile ve Siyaset**, 2. baskı, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2017.

Aydınlı, Osman. **Akılcı Din Söylemi**, Hitit Kitap, Ankara, 2010.

Aydınlı, Osman. "İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı" **ÇİFD**, Cilt: 2, 2002, ss. 127-146.

Aydınlı, Osman. "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü", **GÜÇİFD**, Cilt: 2, sayı 3, 2003, ss. 1-26.

Aydınlı, Osman. **İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebü'l-Hüzeyl Allaf**, Ankara Okulu, Ankara, 2013.

Aydınlı, Osman. **İlk Mu'tezilî Fikirlerin Teşekkülü**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1992.

Bağdadî, Abdülkâhir. **el-Fark Beyne'l Fırâk**, Mektebetü Dâri't-Turâs, Kahire, t.y.

Bağdadî, Abdülkâhir. **Usûlü'd-Dîn**, İstanbul Dârülfununu İlahiyat Fakültesi, İstanbul, 1928.

Baloğlu, Ahmet Bülent. "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma Çabası: Ebü'l-Mu'în en-Nesefî Örneği", **DEÜİFD**, Sayı: 18, İzmir, 2003, ss. 3-20.

Baktır, Mehmet. “Câhız’ın Bilgi Anlayışı”, **CÜİFD**, Cilt: 16, Sayı: 2, Sivas, 2012, ss. 107-128.

Bedevî, Abdurrahman. **Mezâhibu’l-İslâmiyyin**, Dâru’l-İlmi lil-Melâyîn, Beyrut, 1997.

Bedevî, Abdurrahman. **Turâsu’l-Yûnânî fi Hadâratî’l-İslâmiyye**, Mektebetü’l-Nahdati’l-Mısriyye, Mısır, 1940.

Bedevî, Abdurrahman. “Ebü’l-Huzeyl el-Allaf’ın Dâkiku’l-Kelam Anlayışı”, çev. Metin Yıldız, **Kelam Araştırmaları**, Cilt: 11, Sayı: 2, 2013, ss. 283-298.

Belâzürî, Ebü’l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. **Ensâbu’l-Eşrâf**, tah. Süheyl Zekkâr, Riyâd Zerkâlî, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1996.

Bernard, Marie. “İlk Mu’tezililerde İlim Kavramı” çev. Şerafeddin Gölcük, **AÜİFD**, Cilt: 0, Sayı: 2, Ankara, 1977, ss. 321-339.

Birand, Kâmıran, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, AÜİF Yayınları, Ankara, 1958.

Bîrûnî, Ebü’r-Reyhân Muhammed b. Ahmed. **Tahkîku mâ li’l-Hind min Makûletin Makbûletin fi’l-Akl ev Merzûle**, tah. C. Edward Sachau, Matbaatu Meclisi Dâireti’l-Ma’rife, 1958.

Bîrûnî, Ebü’r-Reyhân Muhammed b. Ahmed. **Tahkîku mâ li’l-Hind Bîrûnî’nin Gözüyle Hindistan**, çev. Ali İhsan Yitik, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2018.

Bosworth, Edmund. **Doğuşundan Günümüze İslâm Devletleri**, çev. Hande Canlı, Kaktüs Yayınları, İstanbul, 2005.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fî, **Sahihu’l-Buhârî**, 2. baskı, tah. Ebû Üsâme Selîm b. İ‘dü’l-Hilâlî, Dâr Ibn Affân, Umman, 2009.

Bulğen, Mehmet. **Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji**, Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2018.

Bulut, Halil İbrahim. “Mu’tezile Mezhebinde Nedensellik Tartışmaları”, **Marife Dergisi**, Yıl: 3, Sayı: 3, Kış, 2003, ss. 275-292.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. **el-Beyân ve’t-Tebyîn**, tah. Abdüsselâm Muhammed Harun, Mektebetü’l-Hancî, Kahire, 1998.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. **Resailü’l Câhiz**, tah. Abdüsselâm Muhammed Harun, Mektebetü’l-Hancî, Kahire, t.y.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. **Kitâbü’l-Hayevân**, 2. baskı, tah. Abdüsselâm Muhammed Harûn, Mektebetü’l-Câhiz, Mısır, 1965.

Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb. **Kitabü’d-Delâil ve’l-İ’tibâr ale’l-Halk ve’t-Tedbîr**, Mektebetü Külliyyâtü’l-Ezheriyye, Beyrut, 1988.

Cârullah, Zühdi. **Mu’tezile**, Ehliyetü’n-Neşrûve’t-Tevzî’, Beyrut, 1974.

Carr, Edward Hallett. **Tarih Nedir?** 2. baskı, çev. Misket Gizem Göktürk, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Cerrahoğlu, İsmail. **Tefsir Tarihi**, Fecr Yayınları, Ankara, 1996.

Cüveynî, İmâmu’l-Hameyn. **el-İrşâd fî Kavâtı’l-Edilleti fî Usûli’l-İ’tikâd**, tah. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyi’, Tefkik Ali Vehhâbe, Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Diniyye, Kahire, 2009.

Corbin, Henry, **İslâm Felsefesi Tarihi**, 9. baskı, çev. Hüseyin Hatemî, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf. **Şerhu’l-Mevâkıf**, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf. **Mu'cemu'l-Ta'rifât**, tah. Muhammed Sıddîk Minşâvî, Dâru'l-Fadîla, Kahire, t.y.

Çağlayan, Harun. **Kelamda Bilgi Kaynakları**, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2009.

Çelebi İlyas. "Sıfat", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/sifat> (30.01.2020).

Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/husun-ve-kubuh> (04.11.2020).

Çelebi, İlyas, "Lutuf", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/lutuf> (27.11.2020).

Çelebi, İlyas. **İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar**, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2002.

Çubukçu, İbrahim Ağâh. "Mu'tezile ve Akıl Meselesi", **AÜİFD**, Cilt:12, 1964, ss. 51-61.

Dârimî, Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid. **er-Reddû ale'l-Cehmiyye**, tah. Ebû Âsım eş-Şevvâmî, el-Eserî, Mektebetü'l-İslâmiyye Kahire, 2010.

De Boer, Tjitze Jacobs. **İslâm'da Felsefe Tarihi**, çev. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık, 1960.

De Condillac, Étienne Bonnot. **İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme**, çev. Miraç Katırcıoğlu, MEB Yayınları, İstanbul, 1992.

Demir, Osman. "Tevlîd", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/tevlid--kelam> (07.04.2020).

Demir, Osman. "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi", **MÜİFD**, Sayı: 36, 2009/1, ss. 63-82.

Demir, Osman. **Kelamda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015.

Dhanani, Alnoor. "Kelamcıların Atomları ve Epikürcü Minimal Parçalar," çev. Mehmet Bulğen, **MÜİFD**, Cilt: 40, Sayı: 1, ss. 245-258.

Dhanani, Alnoor. **The Physical Theory of Kalam**, E.J. Brill, Leiden-NewYork-Köln, 1994.

Dineverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. **Uyûnu'l-Ahbâr**, Dâru'l-Kitâbi'l Arabiyye, Lübnan, t.y.

Dineverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. **el-Maârif**, 4. baskı, tah. Servet Akkâşe, Dâru'l-Maârif, Kahire, t.y.

Dûrî, Abdülaziz. **İslâm İktisat Tarihine Giriş**, çev. Sabri Orman, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014.

Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, **el-Mesâil fi'l-Hilaf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn**, tah. Ma'an Ziyâd ve Rıdvân Seyyid, Ma'hedü'l- İnmâi'l-Arabî, Lübnan, 1979.

Ebû Rîde, Abdülhâdi. **İbrahim En-Nazzâm'da Tabiat Anlayışı**, çev. Hüseyin Aydın, Nehir Yayınları, Malatya, 2003.

Ebü'l-Ferec, Ali b. Hüseyin el-İsfahânî. **Kitabü'l-Eğânî**, tah. İbrahim Se'âfîn, Bekir Abbâs, Dâr Sâder, Beyrut, 2008.

Emîn, Ahmed. **Duhâ'l-İslâm**, Müessesetü'l-Hindâvî, Kahire, 2012.

Emîn, Ahmed. **Fecrü'l-İslâm**, çev. Ahmed Serdaroğlu, Kılıç Kitabevi, Ankara, 1976.

Erdemci, Cemaleddin. “İslâm Kelâmında Kozalite Problemi”, **SÜİFD**, Cilt: 1, Sayı: 2, 2014, ss. 11-33.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebî Bişr İshak b. Salim. **Makalâtûl-İslâmiyyin**, 2. baskı, tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Mektebetü'l-Mahfuza el-Mısriyye, Kahire, 2000.

Evkuran, Mehmet. “İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru Tevhid, Tenzih ve Teşbih Kavramları Ekseninde Bir Analiz”, **İslâmî İlimler Dergisi**, Cilt:1, Sayı:3, 2007, ss. 45-62.

Fahreddîn er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, Darü'l-Fikr, Beyrut, 1415/1995.

Fahreddîn er-Râzî, **Kelâm'a Giriş el-Muhassal**, çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yayınları, Ankara, 1978.

Fahri, Mâcit. **İslâm Felsefesi ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş**, 4. baskı, çev. Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008.

Fazlur Rahman. **İslâm**, çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, 3. baskı, Selçuk Yayınları, İstanbul, 1993.

Fığlalı, Ethem Ruhi. **İbadiye'nin Doğuşu ve Görüşleri**, AÜİF Yayınları, 1983.

Fığlalı, Ethem Ruhi. **Çağımızda İtikadi İslâm Mezhepleri**, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1999.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "Ali", **TDV İslâm Ansiklopedisi**,
<https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ali#1> (01.05.2019).

Frank, Richard "Ebû Hâşim'in Ahvâl Teorisi: Yapısı ve İşlevi", çev. H. Nebi Güdekli, **MÜİFD**, Sayı: 46, Nisan 2014, ss. 225-236.

Gökberk, Macit. **Felsefe Tarihi**, 2. baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, t.y.

Grupta, Siddhartha. "The Consept of Atomis Vaisesik Philosophy," **Suraj Punj Journal For Multidisciplinary Research**, Volume: 9, Issue: 5, 2019, ss. 468-476.

Gutas, Dimitri. **Yunanca Düşünce Arapça Kültür**, çev. Lütü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2003.

Günaltay, Şemsettin. "Mütakellimûn ve Atom Nazariyesi", **Dâru'l-Fünûn İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 1/A, 1925, ss. 58-119.

Gündüz, Şinasi. "Maniheizm", **TDV İslâm Ansiklopedisi**,
<https://İslâmansiklopedisi.org.tr/maniheizm> (13.02.2020).

Haşîmî, Ali Fehmi. **Nez'atü'l-Akliyye fî Tefkiri'l-Mu'tezile**, Dâru'l- Mektebeti'l-Fikr, Trablus, 1968.

Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. **Târîhu Bağdad**, tah. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 2001.

Hatiboğlu, M. Said. "İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşiliği", **AÜİFD**, Cilt: 23, ss. 121-213.

Hayyât, Ebû'l-Hüseyn. **Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Reddu ala İbni'r-Ravendî el-Mülhid**, tah. Henrik Samuel Nyberg, Matbaatu ve Erâu'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1925.

Himyerî, Ebû Saîd Neşvân b. Saîd (b. Neşvân) b. Sa'd b. Ebî Himyer b. Ubeydillâh. **el-Hûrû'l-în**, 2. baskı, tah. Kemâl Mustafa, Mektebetü'l-Yemeniyye, Beyrut, 1985.

Hiriyanna, Mysore. **Hint Felsefesi Tarihi**, çev. Fuat Aydın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011.

Hitti, Philip. **Siyasal ve Kültürel İslâm Tarihi**, çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1989.

Hizmetli, Sabri. "İtikâdî İslâm Mezheplerinin Doğuşuna İctimaî Hadiselerin Tesîrleri Üzerine Bir Deneme", **AÜİFD**, Cilt:26, 1983, ss. 653-680.

Hodgson, Marshall. "İlk Müslüman Devlet", **İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih**, çev. Ercüment Karataş (Ed. Metin Karabaşoğlu), İz Yayıncılık, İstanbul, 1995, ss. 129-177.

Hodgson, Marshall. "Nazari Düşünce Felsefe ve Kelâm", **İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih**, çev. Senai Demirci (Ed. Metin Karabaşoğlu), İz Yayıncılık, İstanbul, 1995, ss. 379-417.

Huveydî, Yahya. **Dırâsât fi'l-Kelâm ve'l- Felsefeti'l-İslâmiyye**, 3. baskı, Daru's-Sekâfeti li'n-Neşrîve't-Tevzi', Kahire, 2002.

Hüseyin, Taha. **Fitnetü'l-Kübrâ**, Müessesetü'l-Hindâvî, Kahire, 2012.

Işık, Kemal. **Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri**, AÜİF Yayınları, Ankara, 1967.

İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Ahmed ibn Muhammed. **el-İkdü'l-Ferîd**, tah. Muhammed Said Aryân, el-Mektebü'l-Ticariyyeti'l-Kübra, 1953.

İbn A'sem el-Kûfî, **Kitâbü'l-Futûh**, tah. Ali Sîray, Dârû'l-Edvâ, Beyrut, 1991.

İbn Atıyye, Cerîr. **Dîvânu Cerîr**, tah. Kerîm Bestânî, Dârü'l-Beyrut, Beyrut, 1986.

İbn Esîr, **el-Kâmil fi't-Târih**, 4. baskı, tah. Ebi'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

İbn Füreke. **Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî**, tah. Daniel Gimeret, Darü'l-Meşrik, Beyrut, 1987.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. **el-Fisâl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihâl**, Mektebetü's-Selâm el-Âlemiyye, t.y, y.y.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî, **el-Bidâyeve'n-Nihâye**, Mektebetü'l-Maârif, Beyrut, 1990.

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, **el-Maarif**, Dârü'l-Maarif, Kahire, t.y.

İbn Kuteybe, **Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadis**, tah. Ebû Üsâme Selîm b. İd, Dâr İbnü'l-Affân, Kahire, 2006.

İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. **Lisânü'l-Arab**, Dârü Sadr, Beyrut, t.y.

İbn Metteveyh, **et-Tezkîre fi Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'râz**, tah. Sami Nasr Latif ve Faysal Büdeyr Avn, Dârü's-Sekâfe, Kahire, 1975.

İbn Metteveyh, **Kitâbu'l-Mecmû' fi'l-Muhît-bi't-Teklîf**, thk. Jan Peters, Dârü'l-Meşrik, Beyrut, 1986.

İbn Meymûn, Musa el-Kurtûbî el-Endülisî. **Delâletü'l-Hâirîn**, tah. Hüseyin Atay, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Ankara, t.y.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, **Kitabu't-Tabakâtu'l-Kebîr**, tah. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hancı, Kahire, 2001.

İbn Teymiyye, Ahmed. **Mecmûu'l-Fetâvâ**, tah. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Mücemmir' Melik Fahd, Medine, 2004.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. **Menâkibu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, Mektebetü'l-İrşad, Beyrut, 1977.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. **Tabakâtu'l-Mu'tezile**, 2. baskı, tah. Susanna Diwald-Wilzer, Dâru'l-Müntezır, Beyrut, 1988.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. **Kitâbü'l-Kalâid fî Tahihî'l-Akâid**, tah. Albert Nasrî Nâdir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1985.

İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. **Kitâbu'l-Münye ve'l Emel fî Şerhi Milel ve'n-Nihal**, tah. Walker Arnold, Dâiratu'l-Maârif, Haydarabad, 1898.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. **Kitâbu'l-Fihrist**, tah. Rızâ Teceddüd, Daru'l Marife, Beyrut, 1978.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. El-Mufaddaler-Râgıp. **el-İtikâdât**, tah. Şemrân el-İclî, Müessesetü'l-Eşrâf, Beyrut, 1988.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. El-Mufaddaler-Râgıp. **el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an**, tah. Muhammed Seyyîd Keylânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y.

İsferayânî, Şehfûr b. Tâhir. **et-Tefsîr fî'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fırkatî'n-Nâciye ani'l-Fırakî'l-Hâlikîn**, tah. Kemâl Yusuf Hût, Merkezu'l-Hızmât ve'l-Ebhâsi'l-Sekâfiyye, Beyrut, 1983.

Janet, Paul- Séailles Gabriel Séailles, **Metâlib ve Mezâhib**, çev. Elmalılı Hamdi Yazır, Eser Neşriyat, İstanbul, 1923.

Kâ'bî, Ebû Kâsım el-Belhî. **Zikru'l-Mu'tezile min Makâlâtı'l-İslâmiyyîn**, (Fazlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile içinde), tah. Fuad Seyyid, Dâru'l-Tunûsiyye, Tunus, 1974.

Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, **Fadlu'l-I'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile**, tah. Fûâd Seyyid, Daru'l-Tunusiyye, Tunus, 1974.

Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, 3. baskı, tah. Abdülkerîm Osman, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire, 1996.

Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, **el-Muğni fî Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl**, tah. Mahmûd Muhammed Kâsım, Dâru'l-Mısriyye, Kahire, 1965.

Kâdî Beyzâvî, **Tavâli'u'l-Envâr**, çev. İlyas Çelebi, Mahmut Çınar, YEK, İstanbul, 2014.

Kalhâtî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdî. **el-Keşf ve'l-Beyân**, tah. Seyyid İsmâîl Kâşif, Umman, 1980.

Karaağaç, Hilmi. "Kaderiyye/Mu'tezile'nin Mecûsîlikle İthamının Teolojik Arka Planı", **Kelam Araştırmaları**, 13:1, 2015, ss. 191-212.

Karadaş, Çağfer. "Kelam Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", **Marife Dergisi**, Yıl: 2, Sayı: 2, 2002, ss. 81-100.

Karadeniz, Osman. **İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu**, 2. baskı, İFAV, İstanbul, 2013.

Karadeniz, Osman.Hasan el-Basrî ve Kelâmî Görüşleri”, **DEÜİFD**, Sayı: 2, 1985, ss. 135-156.

Karlığa, Bekir. “Vücûd”, **MEB İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul,1978, XIII, ss. 323-327.

Kaya, Mahmut. **İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, Ekin Yayınları, İstanbul, 1983.

Kaya, Mahmut. Meşşâiyye”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/messaiyye> (06.05.2020).

Kaya, Remzi. "Ehl-i Kitap", TDV **İslâm Ansiklopedisi**, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ehl-i-kitap> (19.12.2019).

Kazanç, Fethi Kerim. “Mu’tezilî Ahlak Nazariyesinde Bilgi Değer Münasebetine Bir Bakış”, **OMÜİFD**, Sayı: 12-13, Samsun, 2001, ss. 241-275.

Kinânî, Abdülaziz b. Yahyâ b. Müslîm. **el-Hayde ve'l-İntisâru'l-Menhec es-Selefi**, tah. Muhammed Abdülhâdî, Dâru-Ammar, Amman, 1988.

Koçyiğit, Talât. **Hadisçiler İle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar**, AÜİF Yayınları, Ankara, 1969.

Koloğlu, Orhan Şener. **Cübbâîler'in Kelâm Sistemi**, İSAM Yayınları, İstanbul, 2011.

Korkmaz, Sıddık. **Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi**, Araştırma Yayınları, İstanbul, 2005.

Kutlu, Sönmez. **Mezhepler Tarihine Giriş**, 3. baskı, DEM Yayınları, İstanbul, 2013.

Kutluer, İlhan. **Akıl ve İtikad**, 2. baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998.

Kutluer, İlhan. "Halâ", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/hala--felsefe> (08.05.2020).

Macdonald, Duncan, Black. **Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory**, Trow Directory, Newyork, 1903.

Madelung, Wilferd. "Halku'l-Kur'an Hakkındaki İhtilafın Kökenleri" çev. Abdullah Bülent Ünal, **Din Felsefesi Açısından Gelen-Ek-i II**, 2. baskı, (der. Recep Alpyağıl), İz Yayıncılık, İstanbul, 2017, ss. 470-488.

Mağribî, Ali Abdülfettah. **Fırâku'l-Kelâmiyyeti'l-İslâmiyyeti**, 2. baskı, Mektebetün Vehbe, Kahire, 1995.

Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. **el-Bed' ve't-Târîh**, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire, t.y.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. **Kitâbü't-Tevhîd**, çev. Bekir Topaloğlu, 9. baskı, İSAM Yayınları, İstanbul, 2017.

Memiş, Murat. **Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi**, Sarkaç Yayınları, İstanbul, 2011.

Menâî, Âişe Yûsuf. **Usûlü'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şîatü'l-İmâmiyye**, Darü's-Sekâfe, Doha-Katar, 1992.

Mertoğlu, M. Suat. "Yezîdî, Yahyâ b. Mübârek", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/yezidi-yahya-b-mubarek> (22.10.2020).

Mes'ûdî, Alî b. el-Hüseyn b. Alî. **Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher**, tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1973.

Nâdir, Albert Nasrî. **Felsefetü'l-Mu'tezile**, Dâru Neşri's-Sekâfe, İskenderiye, 1950.

Nallino, Alfonso. “Buhûs fî'l-Mu'tezile”, **Turâsû'l-Yunânî fî Hadâratî'l-İslâmiyyîn**, Der. Abdurrahman Bedevî, Mektebetü'l-Nahdati'l-Mısıriyye, Mısır, 1940, ss. 173-217.

Nasr, Seyyid Hüseyin. **İslâm ve İlim**, çev. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul, 1989.

Nesefî, Ebû'l-Muîn. **Tebisiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn**, tah. Hüseyin Atay, DİB Yayınları, Ankara, 1993.

Neşşar, Ali Sami. **Menahicu'l-Bahs inde Mütfekkiri'l-İslâm**, Daru'l-Nahzati'l-Arabiyye, Beyrut, 1984.

Neşşar, Ali Sami. **İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu**, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 1999.

Nicholson, Reynold. **A Literary of The Arabs**, Urwin Brother Limited The Gresham Press, London, 1977.

Nisâbûrî, Ebû Reşîd. **el-Mesâil fî'l-Hilaf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn**, tah. M'an Ziyade-Rıdvan Seyyid, Ma'hedu'l-Enmâu'l-Arabî, Beyrut, 1979.

Nisâbûrî, Nizâmeddîn. **Garâibü'l-Kur'an ve Regâibü'l-Furkân**, tah. Şeyh Zekeriyâ, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, h. 1416.

Numanu'l-Hak, Seyyid. “Hint ve Farisî Arka Plan”, **İslâm Felsefesi Tarihi**, (Ed. Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman), çev. Şamil Öçal ve H. Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul, 2007, ss. 77-99.

Nyberg, Henrik Samuel. "Mu'tezile". **MEB İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1978, VIII, ss. 756-764.

O'leary, De Lacy Evans. **İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, çev. Hüseyin Yurdaydın ve Yaşar Kutluay, AÜİF Yayınları, Ankara, 1971.

Öz, Mustafa. "Deysâniyye", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://islamansiklopedisi.org.tr/deysaniyye> (16.06.2021).

Öz, Mustafa. "Zındık", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/zindik> (10.02.2020).

Öz, Mustafa. Muammer b. Abbâd", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/muammer-b-abbad> (03.04.2020).

Özcan, Hanifi. **Mâturidî'de Bilgi Problemi**, 4. baskı, İFAV Yayınları, İstanbul, 2015.

Patton, Walter Melville. **Ahmed Ibn Hanbel and The Mihna**, Brill, Leide, 1897.

Pezdevî, Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed. **Usûli'd-Dîn Ehl-i Sünnnet Akâidi**, 6. baskı, tah. Halife Doğan, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2017.

Pines, Sholomo. **İslâm Atomculuğu**, çev. Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017.

Platon, **Timaios**, çev. Erol Güney, Lütü Ay, Cumhuriyet Gazetesi Yayınları, İstanbul, 2001.

Pretzl, Otto. "Erken dönem İslâm'ın Atom Öğretisi", çev. Bilal Kır, **Kelam Araştırmaları**, Cilt:13, Sayı: 1, 2015, ss. 561-575.

Salama-Carr, Myriam. **Tercüme fî Asri'l-Abbasi**, Arapça çev. Necîp Gazâvî, Menşûrâtü Vizâratî's-Sekâfeti, Şam, 1998.

Sinanoğlu, Abdülhamit. "İslâm Düşüncesinde Benzetmecî Gurupların Allah Tasavvurları", **ÇÜİFD**, Cilt:5, Sayı:1,2005, ss. 67-89.

Sinanoğlu, Abdülhamit. "Muattıla", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/muattila> (04.10.2020).

Störing, H. Joachim. **İlkçağ Felsefesi Hint-Çin-Yunan**, çev. Ö. Cemal Güngören, 2. baskı, Yol Yayınları, İstanbul, 2000.

Strothmann, Rudof. "Seneviyye" **MEB İslâm Ansiklopedisi**, 1978, Cilt: 10, ss. 495-498.

Sunar, Cavit. **İslâm Felsefesi Dersleri**, AÜİF Yayınları, Ankara, 1967.

Sunar, Cavit. **İslâm Felsefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite Problemi**, AÜİF Yayınları, Ankara, 1973.

Suphî, Ahmet Mahmut. **Fî İlmi'l-Kelâm**,5. baskı, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1985.

Suyûtî, Cemâleddîn Abdurrahman. **el-Vesâil fî Müsâverati'l-Evâil**, tah. Ebû Hacer M. Zağlul, Dâru'l- Kütübü'il-İlmiyye, Beyrut, 1986.

Sweetman, Windrow. **Islam and Christian Theology**, Lutterworth Press, Londra, 1945.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddin Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. **el-Milel ve'n-Nihal**, tah. Ahmed Fehmî Muhammed, Darûl-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddin Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. **Nihâyetul-İkdâm fî İlmi-Kelâm**, tah. Alfred Guillaeme, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire, 2009.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî et-Taberî el-Bağdâdî, **Târîhu'l-Ümemve'l-Mülûk**, tah. Ebû Sayyib el-Keremî, Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, Ürdün, t.y.

Tehânevî, Muhammed Ali. **Mevsûatu Keşşâf ıstılâhât el-Funûn ve'l-Ulûm**, tah. Ali Dehrûc, Mektebetü'l-Lübnan, Lübnan, 1996.

Teftâzânî, Sa'deddin. **Şerhu'l-Makâsıd**, tah. Abdurrahman Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1998.

Teftâzânî, Sa'deddin. **Kelam İlmi ve İslâm Akâdi**, 6. baskı, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013.

Tritton, Arthur Stanley. **İslâm Kelamı**, çev. Mehmet Dağ, AÜİF Yayınları, Ankara, 1983.

Topaloğlu, Bekir. "Allah", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/allah#1> (15.10.2020).

Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi. **Kelam Terimleri Sözlüğü**, 5. baskı, İSAM Yayınları, İstanbul, 2017.

Tunç, Cihat. "Bişr b. Mu'temir", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/bisr-b-mutemir> (22.10.2020);

Türcan, Galip. "Kelamda İnsan Fiilllerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme", **SDÜİFD**, Sayı: 15, 2015/2, ss. 139-158.

Ülken, Hilmi Ziya. **İslâm Felsefesi Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru**, 3. baskı, Ülken Yayınları, İstanbul, 1983.

Ülken, Hilmi Ziya. **Varlık ve Oluş**, AÜİF Yayınları, Ankara, 1968.

Van Ess, Joseff. "Mu'tezile: İslâm'ın Akılcı Yorumu II," çev. Veysel Kasar, **Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Yıl:14, Sayı:21, 2009, ss.169-179.

Van Ess, Joseff. "Mu'tezile Atomculuğu", çev. Mehmet Bulğen, **Kelam Araştırmaları**, Cilt: 10, Sayı: 1, 2012, ss. 255-274.

Van Ess, Joseff. "Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm Bilim İlişkisi", çev. Mehmet Bulğen, **MÜİFD**, Cilt: 46, Sayı: 46, 2014, ss. 267-286.

Van Vloten, Gerlof. **Emevî Devrinde Arap Hâkimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar**, çev. Mehmet Sait Hatipoğlu, AÜİF Yayınları, Ankara, 1986.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Esam, Ebû Bekir", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/esam-ebu-bekir> (26.10.2020).

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ahval", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ahval> (01.10.2020).

Yavuz, Yusuf Şevki. "Haber-i Vâhid", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/haber-i-vahid#2-kelam> (29.12.2020).

Yavuz, Yusuf Şevki. "İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi", **MÜİFD**, Sayı. 5-6, 1987-1988, İstanbul, ss. 71-83.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Hareket", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/hareket#1> (06.02.2021).

Yiğit, İsmail. "Mevâli", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/mevali> (14.02.2021).

Yücedoğru, Tevfik. "Tekvin", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/tekvin> (30.12.2020).

Zehebî, Ebî Abdullah Şemseddîn Muhammedb. Abdullah b. Osmân. **Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl**, tah. Muhammed Berekât, Ammâr Rîhâvî, Dâru'l-Risâleti'l-A'lemiyye, Beyrut, 2009.

Zeller, Eduard. **Grek Felsefesi Tarihi**, 2. baskı, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2008.

Zemahşerî, **el-Keşşâf an Hakâik Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl**, thk. Mustafa Hüseyin Ahmed, Darü'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1987.

Zeydan, Corci. **İslâm Uygarlıkları Tarihi**, çev. Necdet Gök, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

Zîne, Hüsnü. **el-Aklinde'l-Mu'tezile Tasavvuru'l-Akli inde'l-Kâdî Abdülcebâr**, Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, Beyrut, 1978.

Watt, William Montgomery. **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, çev. E. Ruhi Fığlalı, 4. baskı, Sarkaç Yayınları, Ankara, 2010.

Watt, William Montgomery. **İslâm Felsefesi ve Kelamı**, çev. Süleyman Ateş, AÜİF Yayınları, Ankara, 1968.

Weber, Alfred. **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, 5. baskı, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1998.

Wellhausen, Julius. **Arap Devleti ve Sukutu**, çev. Fikret Işıltan, AÜİF Yayınları, Ankara, 1963.

Wellhausen, Julius. **İslâm'ın En Eski Tarihine Giriş**, çev. Fikret Işıltan, İÜEF Yayınları, İstanbul, 1960.

Wensinck, Arent Jan. **The Muslim Creed Its Genesis and Historical**, Cambridge University, London, 1932.

Wolfson, Harry Austryn. **Kelam Felsefesine Giriş**, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul, 1996.

Wolfson, Harry Austryn. **Kelam Felsefeleri**, çev. Kasım Turhan. Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2017.