

PAPER DETAILS

TITLE: MU'TEZİLE : İSLÂM'IN AKILCI YORUMU -2

AUTHORS: Josef VAN ESS

PAGES: 171-181

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/257614>

MU'TEZİLE : İSLÂMIN AKILCI YORUMU -2-

Josef VAN ESS*
Çev. Veysel KASAR**

D-Çağdaş Dünyada Mu'tezile

Çağdaş Müslüman dünyada Mu'tezilî düşünceler farklı şekillerde değerlendirilmektedir. Özellikle Şiîliğin tekrar uyanışından sonraki İran'da, Mu'tezile, kelâmi düşünceye olan nüfuzunu sürdürmektedir. Yemen'de Zeydî düşüncenin mirasına ait (olarak varlık gösteren) Mu'tezilî düşünce bu ülkede çoğalma gücünü kaybetmiştir. Modern hareketlerin etkisindeki bazı Sünnî ülkelerde genel olarak Mu'tezile, İslâmın akılcı bir karaktere sahip olmasının bir delili olarak düşünülmektedir. Bu durum, bir dereceye kadar, özellikle Mısır'da geçen iki nesil boyunca rönesans olarak adlandırılan bazı bilimsel merakların uyanmasına rehberlik etmiştir. Fakat modern fundamantalistlik bunun bir erken doğum olduğunu gösterdi. Mu'tezilî fikirler bir kere daha sapıklık yaftası ile suçlanarak geri plâna itildi.

E-Mu'tezile Doktrini

Mu'tezilî düşüncenin zaman içinde değiştiğini söylemeye bile gerek yoktur. Daha da önemli olan husus, Mu'tezili düşüncenin fonksiyonunun da değişmiş olmasıdır. Ortaya çıkış aşamasında doktrinin kendisi o doktrine inananlar arasındaki dayanışmadan daha fazla önemliydi. Abbasi sarayında Mu'tezile Kelâmı Sünnî İslâmın ilk, akılcı ve cihanşumûl yorumunu temsil etti ve sonraki asırlardaki belirli temel durumlar, özellikle de özgür irade söylemi, bir kişinin Mu'tezile ekolüne mensup olduğunu gösteren bir işaret olarak görüldü.

a-Beş İlke: Güvenilir itikadî bir çerçeve ortaya koymaya doğru ilk belirleyici adım, usûl-ü hamseyi belirleyen ve onu Mu'tezile kimliğinin vazgeçilmezi olarak gören Ebu'l-Huzayl el-Allaf (ö.235/849) tarafından

* *The Encyclopedia of Religions.*

** Yrd. Doç. Dr. Harran Ün. İlahiyat Fak.

atılmıştır. Bunlar, -iki veya üç tanesi sonraki tartışmalarda çok fazla önemli olmamasına rağmen- asırlarca Mutezile Kelâmının yapısını belirlemişlerdir. Bunlardan emr-i bil'maruf ve nehy-i ani'l münker, -doğru yolu izlemek ve isyana direnmek- Ebu'l-Huzayl, zamanında zaten önemini kaybetmişti. Bu ilke 762'de Mansur'a karşı gerçekleştirilen isyanda bir alet ve Vâsıl bin Ata'nın (ö.131/748) tebliğ faaliyetlerini meşrulaştırma aracı oldu. Fakat bu prensip Abbasi sarayında devre dışı bırakıldı.

İkinci ilke günahkar müslümanın durumu ile ilgili idi. Bu esas o dönemde hala geçerliliğini koruyordu. Önemini Vâsıl'dan önceki dönemde başlayan tartışmalardan alıyordu. Bu esas aslında büyük günah işleyen kişinin İslâm toplumunun dışına çıkacağını öne süren katı tavır ile kesin olarak günahkâr olsa da olmasa da vahiyden anlaşılan hali ile her Müslümanın İslâm toplumunun bir ferdi olarak devam edeceğine inanan bir düşünce arasındaki bir uzlaşmadır. Vâsıl her hangi bir dini gevşeklikten nefret edecek kadar sertti. Fakat o sertlik taraftarlarınca uygulanan dışlayıcı tavrın dünya dini olan İslâma bir temel olamayacağını görene kadar da yaşadı. (Bunlara da şahit oldu) Vâsıl, kebire sahiplerinin, (güvenlik, yaşama, mülkiyet, diğer Müslümanlardan gelen miras gibi) İslâm toplumunun bir üyesi olarak kalmasını benimsedi. Fakat o, tevbe etmemişlerse bu kişilerin putperestler gibi ebedî olarak Cehennemde kalabilecekleri fikrinde de ısrar etti. Bundan dolayı (ona göre) büyük günah sahibine, ne inanmış kimse gibi, ne de gerçek mü'min gibi davranılır. Bu prensip Vâsıl'ın hocası Hasan-ı Basrî'den (ö.110/728) ziyade, açıkcası, terminoloji değişikliği ile vurgulanarak Vâsıl tarafından ifade edildi.

Hasan Basri, bir Kur'an ayetine dayanarak günahkar müslümanı, açıkca inanmayanların tarafını tutmamış olan ancak Muhammed'in (a.s.m) düşmanlarına işaret eden yerdeki ayetten alınan bir kelime ile, "münafık" olarak isimlendirdi. Bu isimlendirme ayetin tefsiri açısından zorluk ortaya çıkardı. Bir ayetin siyak ve sibakı her zaman istenilen Kelâmî tanımlara uygun değildi. Bu yüzden Vâsıl bunun yerine fâsık terimini kullandı. Bu terim de aynı ölçüde Kur'anî olmakla birlikte, bir tarihi bağlama işaret etmeksizin tamamen ahlâkî bir özelliğe dikkat çekmektedir.

"Fâsıkın cezasının ebedi Cehennem olması" Ebu'l-Huzayl el-Allâf'ın üçüncü ilkesi idi. Bu terim daha sonra, bir dereceye kadar, esnek bir hale geldi. M'utezile ekolü A'rafa inanan kimselere de tolerans gösterdi ki bu inanç, İsnâaşariye ile arasını yumuşatmıştı.

Söz konusu durum, ya Ebu Huzayl'in dördüncü prensibiyle ilişkili bir tartışmadan ya da O'na göre dördüncü prensip olan, Allah'ın Adaleti ilkesinden kaynaklanmıştı. Allah şerri yaratmaz. O günahkarlara ceza; iyilere de ödül verir. Allah böyle davranma hakkına sahiptir, çünkü O, insan varlığını bir yükümlülük altına almıştır. O, şariat yasalarını vahyetmiştir; kadın ve erkek herkes emre itaat etme ya da etmeme tercihinə sahiptirler. Bu tercih iki şeyi gerektirmektedir: İrade hürriyeti ve iradenin hür olma imkânını yakalamak için gerekli olan alet ki, o da akıldır. Bununla birlikte, insanın akıllı bir varlık olması gerçeği, mükellefiyetin, peygamberlerin vahiylerinden önce var olduğuna işaret eder. Ki peygamberler de aklın bildiklerini ya da daha önceden bilmesi gerekenleri onaylamak için gönderilmiştir. Belirli bir ölçekte vahiy, sadece insan kavrayışının artmasına yardım eden Allah'ın, merhamet ve sevgisinin bir işaretidir. Bununla birlikte Allah, yalan söylemeyi ve domuz eti yemeyi yasaklamak gibi, yeni makul emirleri de ekleyebilir.

Ebu Huzayl'in son prensibi Tevhid idi. Bu ilke, Hristiyanlık teslis akidesi ve İran dininin dualizmi barındıran Zerdüştlük ve Manihaizm gibi inançlarının tersine, İslâm için vazgeçilmez bir esası olmuştu. Fakat Tevhid, farklı şekillerde anlaşılmıştı. İlk müşebbihelerden (antropomorfist) Kur'an müfessiri Mukatil bin Süleyman, (ö.763) ve sonrakiler) bu ilkenin, Allah'ın insan şeklinde olmasını reddetmeyen, ancak, O'nun iki ya da üç olmadığını ifade eder şekilde anlaşılmasını yeterli bulmuştu. Onlar Allah'ı, yemesi ve içmesi olmadığı için boşluk taşımayan, tamamen cismani bir nesne olarak kabul ettiler. Onlara göre Allah, sayı bakımından ve yoğunluk bakımından tekdir. O insan gibi uzuvlara sahip olduğu için form açısından tek değildir. Mukatil bin. Süleyman'ın zıddına olarak Mu'tezile ise Tevhidi soyut olarak, "özde birlik" şeklinde anlamıştır. Buna göre, Allah zaman ve mekanın ötesindedir. Allah değişebilen bir şey de değildir. Mu'tezilîler Kûfede diğerleri arasında, Allah'ın, "bir gümüş külçesi gibi, nur yayan bir ışın" olduğu şeklindeki bir inançla durumlarını ortaya koyan Şîî Antromorfist, Hişam b. Hakem'le de (ö.179/795) fikren beraber değillerdi. Mu'tezile'ye göre Allah, asla cisim değildir; O duygularla idrak edilemez; Allah, O'nun tabiattaki yaratıcı iradesi olan sadece vahiy ya da akıl aracılığı ile bilinebilen bir şeydir. Bu sebeple Allah, cennette de görülmeyecektir, çünkü O, diğer varlıkların hepsinden farklı olandır.

b-İlâhî Sıfatlar

Tevhid, Kur’anda, Allah’a nispet edilen sıfatların O’nun Zâtı ile aynı olup Zâtından farklı bir varlığa sahip olmadıkları anlamına gelir. Bu, en azından İlim, Kudret ve Hayat gibi zâtî sıfatlar için doğrudur. Onlar Allah’ın Zâtı gibi ezelî ve değişmezdirler ve neredeyse Onun tabiatının kesin yönleri hakkında bize bir şeyler anlatırlar. Ebu Huzayl el-Allâf, şöyle demiştir: “Bir kimse Yaratıcı biliyor” derse, “O, bilme eylemi gerçekliğinin Allah olduğunu ifade etmiş ve Allah’da cehaleti nefyetmiş olur.” Ve şunu ifade etmiş olur: “Var olan veya var olacak olan ve Tanrıya malum olan bazı objeler vardır.” Bununla birlikte zâtî sıfatlara ilâve olarak, Allah’ın mahlukatla geçici olarak ilişkisini tanımlayan İrâde, Sem’, Basar ya da Kelâm gibi fiili sıfatları da vardır. Onlar, Allah’ın zâtının dışında ve değişmeye maruz şeylerdir. Onlar, Allah fiili gerçekleştirirse devreye girer; fiili sonlandırdığında da devreden çıkarlar. Bu sıfatlar Allah’da sürekli var olmazlar. Allah’tan başka şeylerdirler. Onunla birlikte devam etmezler. Bu durum Halife el-Me’mun’un Kur’an’ı yaratılmış kabul etmesinin de sebebidir. (O şunu söylemektedir): “Kur’an Allah’ın kelâmı ve ifadesidir ve belirli bir tarihi süreç içinde meydana gelmiştir.”

Bu teori belirli problemleri ortaya çıkarmıştır. Sıfatlar Kur’ânî ifadelerden alınmışlardır. Kur’ânî ifadenin bulunduğu yerde onlar normal olarak, ‘Allah biliyor, ya da Allah her şeye Kadirdir’ cümlelerinde olduğu gibi haber ya da isim formu almışlardır. Bu duruma göre cümleler tekrar şöyle oluşturulmalıydı: “Allah ilim sahibidir”, “Allah kudret sahibidir.” Bu durum, sıfatlar somutlaştırılmadan ve vücuttan bağımsız, reel hale getirilmeksizin nasıl olabilir? Şayet, gerçekten Allâf’ın söylemiş gözüktüğü gibi İlim Allah olsaydı, O’nun Varlığı, Kudretinden ya da diğer sıfatlarından nasıl ayrılırdı? Nihâî olarak vahyin ötesinde akılla çıkarımda bulunulmak zorunda olan sıfatların olup olmadığı sorusu sorulmalıdır; “ezeli” ve “mevcut” gibi beyanlar Kur’anda yoktur.

Bu sorular, kutsal metindeki içeriklere işaret ettikleri için, onlar dil analizcileri tarafından cevaplandırıldı. Sıfatlarla ilgili öğreti sadece metafiziğe değil, gramere de dayandırılmıştır. Bizim anlayışımız bu yüzden, Arapça dili ve ortaçağ gramer teorisinden kaynaklanmalıdır. Bununla ilgili ilk ihitilâf, Ebu Huzayl’in yukarıda zikredilen ifadesinin tercümesinde bulunabilir: “Tanrı bilgiye sahiptir” in yerine biz şunu söylemek zorundayız:

“Tanrı’ya ait olan bir bilme eylemi vardır.” Arapça dil bilimi anlayışı ve Mu’tezile Kelâmı şunda ısrar eder: ‘Bilgi bilmektir.’ Yani, bir isimden ziyade bir masdardır.

Bu da kesin bir çözüm değildi. Mu’tezile muhaliflerinden İbn Kullâb’ın (ö.240/854) yaptığı gibi, bir kişi sözkonusu formülden, yine de, “Allah’da tamamen ayrı sıfatların var olduğu” sonucunu da çıkarabilir. El- Cübbâî (ö.303/916) bu yüzden, el-Allâf’ın doktrinini tekrar şöyle ifade etti:

1- Tanrıyı bilen olarak tarif eden kişinin kastı, “Tanrının gerçekliğinin iddiasıdır. 2-Ki Tanrı, bilemeyen her ne ise O’nun zıddıdır. 3-Tanrı cahildir diyen kişi, yanlış bir önerme sunar. Ve, 4-Tanrının bildiği şeyler vardır,” ifadesidir. Burada (Allah’a ait) bilme eylemi, tamamen hariç tutulmuştur. İddia edilen sadece Tanrının gerçekliğidir. Bunlar, Tanrı’nın birliğini (Tevhid) her hangi bir şirke karşı korumak için yeterliydi. Fakat bunun, Tanrı’nın ilmini tasdik etmede yeterli olup olmadığı ile ilgili şüphelenmeye sevk edecek bazı sebepler vardır.

Ali el-Cübbâî’inin oğlu Ebu Haşim daha sonra orijinal Kur’an ifadelerine müracaat ederek, onlara Arapçadaki zamansız ifadelerin içinde bulunmayan bağlacını koymak suretiyle, bir uzlaşi gerçekleştirdi. (Bu bağlaç normalde Arapçadaki, zamansız ifadelerde yoktur.) Dolayısıyla “*Allahu alimun*” ifadesi böylece, “Allah biliyor” anlamına gelen “*Kane’l-Allahu aliman*” oldu. Bu edat daha sonra tam bir fiil olarak anlaşıldı. Yani bu edat, varlıkla ilgili bir anlam kazandı. (God is; Tanrı’dır; Tanrı’nın gerçekliğinin iddiası açık hale gelmişti. Merfu değil mansup olarak kullanılan aliman kelimesi, (Kane’l-Allahu alimen bu cümlede, Allah, Kane’nin ismi, alimen haberi olarak geldiği için mansuptur.) sıfat olarak değil, hal olarak, yani, sıfat yerine öznenin hali olarak yorumlanmıştır. Ebu Haşim’in kendi ifadesine göre:

“Tanrı’nın, biliyor olma ile bir hale sahip olması doğru olduğu için, Onun bildiği bilgi bu halde varlığın bizzat kendisinin bir bilgisidir. Ve bilme eyleminin bir bilgisi veya varlığın bizzat kendisi değildir.

Bu teori, genel bir gramatik çerçeve içine konmuş olan, Onun, “her şeyi bilir” olduğu teolojik probleminin anlaşılmasına imkân sağlamıştır.

Bununla birlikte bu tanımın hedefi varlıkla ilgili olduğu için, biz, sonraki yazarların, sıfat ve isimlerle ilgili, tamamen farklı bir yol açtıklarını görmekteyiz. Örneğin, “Zâtî sıfatlara” ilâveten “Vücûdî sıfatlar” da vardır. Yani sıfatlar sadece Vücut hakkında bir kısım bilgiler vermezler onlar Zâtın özelliklerine de işaret ederler. Ve onlar Allah lâfzının ezeli ve ebedi

olması gibi, bir başkası tarafından paylaşılmazlar. Onlar Kadı Abdülcebbâr (ö.414/1025) tarafından birçok kategorilere bölünmüştür. Bu tanımın gayesi ontolojik olduğu için biz, sonraki yazarların tamamen farklı hüküm ve sıfat yolu açtıklarını görürüz. Örneğin Zâtî olduğu gibi Sübûtî sıfatlar vardır. Yani sıfatlar sadece O'nun zatı hakkında bilgi vermezler aynı zamanda O'nun zatının mahiyetini açıklar ve bu yüzden (ezeli kelimesi gibi, Allah'la ilgili olması bakımından) başka her hangi bir şeyle de paylaşılmazlar.

“İyi düzenlenmiş olma” veya “hünerli yaratılmışlık” gibi eşyanın varoluşuna sebep olan fail tarafından belirlenmiş sıfatları; doğrudan onun fiillerinden doğan “Kelâm” ve “İrâde” gibi sıfatları ve nihayet Tanrıya isnat edilen “Samediyet” gibi, ne cevherde ne de arazda bulunan sıfatların hepsini onlardan ayırt edebiliriz. (Arapça “samed” kelimesi, sadece deyim halinde pozitif olarak, ‘zengin’ anlamına gelirken, onun dar anlamı, “aslında kendine yeterli olması da başkasına muhtaç olması da mümkün olan birisinin, ihtiyaç halini reddetme”yi ifade eder.)

F-Mu'tezile'nin Tabiat Felsefesi

Gelişmiş ilâhî sıfatlar teorisindeki metot göstermektedir ki, Mu'tezile Kelâmının başarısı, sadece, kendisini diğer ekollerden ayıran temel sıfatları belirlemesinden değil, aynı zamanda bu sıfatlarla ifade edilen kavramsal ve sistematik çerçeveden de oluşmaktadır. Bu noktadaki ikinci bir husus da, Allah ve O'nun yarattıkları arasındaki ilişkiye dair ifade edilen atomistik modeldir. Bu model sekiz asır kadar önce Dırrar b. Amr (ö.200/815) tarafından düşünülmüştü; fakat ona tekrar açık şekilde, son şeklini veren kelâmcı Ebu'l-Huzayl'di. O atomları, birbirine dokunana kadar uzayda genişlemeye sahip olmayan matematiksel noktalar olarak düşündü. Bu yüzden atomlar üç boyutlu değil sadece cisimdirler. Normal olarak atom uzayla ilgili bir varlıktır, onların birleşimi, renk oluşturması ve peşpeşe görünmeleri tesadüfidir. Ayrıldıktan sonra sadece tesadüfen bağlanırlar. Ayrılmaları alternatif bir şekilde birleşmeyi mümkün kılabilir. Çünkü birleşme ve ayrışma vasıtasıyla, “atalete karşı hareket” meydana gelir. Bu durumda hareket, atomların birleşmesi ve genişlik elde etmesi ya da katıldıkları gruptan ayrılmakla tekrar birliklerini kaybetmesi anlamına gelir. Atalet / hareketsizlik ise, onların ayrı kaldıklarındaki hallerini sürdürmesi anlamına gelir. Ayrılma ve birleşmeleri algılanamadığı için uzayın parçası olmaya devam ederler.

Bununla birlikte kesin olan şey, atomların oluşumlara tesadüflerle değil, Allah tarafından yaratılan belirleme ile katılmasıdır. Bir cisim bu tesadüfi oluşumda Allah izin verdiği ölçüde var olur. Bu, Yunan atomculuğunu altüst eden şeydir. Demokrit (MÖ. V. asır) ve Epikür (MÖ. 341-270) tabiatı tesadüf ilkesi ile açıklamayı tasarladılar. (Bu yüzden de Kilise babaları onlardan nefret etti.) Yunan atomculuğunun tersine Mu'tezile için atomculuk, sınırsız ilahi gücün ispatına hizmet etmiştir. Kütle olarak eşyanın neredeyse sahip olduğu hiçbir özü yoktur. Bu (Mu'tezileye göre) eşyanın Allah'a bağımlı olduğunu gösterir. Objeler sadece maddi bileşenlere indirgenmelerine rağmen bu (yine de) maddeci bir teori değildir. Yunan atomcuları, açıklamak istedikleri tabiat için, Monad'ı araştırıyorlardı. Mu'tezile atomcuları ise yaratılışın, Allah'ın irade ve gücü ekseninde gerçekleştiğini düşünüyorlardı. Yunanlıların tersine, Mu'tezile'nin atomculuğu, insanın hareket alanına yaymış olmasının sebebi budur. İnsanın sorumluluğu için gerekli olan irade hürriyeti, bireylerin Allah'tan aldıkları güce dayandırılır. Bu potansiyel güç, doğuştan varolan sürekli bir nitelik değil, sadece belirli bir işi yapmak için gerekli olan geçici bir kapasitedir. Mu'tezililer, determinist ya da kaderci muhalifleri ile bu faraziye de ortaklırlar.

Onları farklı kılan bir eylemi gerçekleştirme ya da gerçekleştirilmeme hususunda seçme şansına sahip olan insana verilen bu potansiyelin, sadece, deterministlerin belirttikleri gibi, "eylemin yapılması sırasında verilmiş olduğunu" düşünmemiş olmalarıydı.

Özellikle Bağdat ekolünde eylemi gerçekleştirmeye yarayan gücün ani olarak verilmediğine inananlar da vardı. Çünkü o süreç, sağlıkla ve bir kişinin fonksiyonelliği ile aynı idi. Hatta onlar, bu devamlılığı sınırlı bir anın toplamı olarak anladılar.

Bu modelde, asla öncelikli olmayan faktör süreklilik idi. Durum, fiziki dünya dikkate alınarak özellikle atomculuk bağlamında ele alınmış olmalıydı. Bir cismin yüzeyindeki atomlarının aksine, farklı zamanlardaki atomlarının akış hali anlamına gelen harakette, cismin bulunduğu yerdeki atom hareketlerinin sonuçları hesaba katılmış olmalı.

Sonuç olarak, bir kişi hareketle ilgili; ya (hareketin), hiç başlangıcı olmadığını, ya da başladığı andaki ilk hareketi, ya da onun varlığının sona erdiği zamanı tartışmamalı. Denebilir ki, hareket sadece dilin bir alışkanlığıdır, gerçekte farklı yerlerde olmasına rağmen cisimler

sakindirler. O halde süreklilik de, sadece filmdeki gibi bizim duygularımızdaki bir yanılgıdır.

İnsan varlığına gelince, Mu'tezilî kişilik anlayışında süreklilik eksikliği öne çıkmaktadır. Mesela, Ebu Huzayl el-Allâf için insan varlığı neredeyse, ilkin, karmaşık ya da tesadüfi atomlar topluluğu idi. Gerçek şu ki, erkek ya da kadın, bir şekilde cisimle canlılık halindedir; bedeni oluşturan atom yığınlarına eklenmiş bir özellik olan tesadüf, sadece bir tekrardır. Orada, ruh gibi bir şey vardır, fakat, insan canlı olduğu sürece içine giren nefes gibi, onun da neredeyse varlığı hissedilmez. Ruh uyku sırasında bedeni terk edebilir. Bu, rüya fenomenini açıklar. Fakat ruh ölü değildir. O canlılığı korur ve bedenle birleşmek üzere tekrar gelir. Ebu'l-Huzayl ve arkadaşlarının açıklamak istedikleri süreklilik, insanın şahsiyetinin eşsizliği değil, Ahiret'te Allah'ın yeni bir insanı yaratma gücüydü. Allah cisimleri yarattığı zaman, atomlara hayat tesadüfünü ekler. Onları öldürdüğünde de bu tesadüfü geri çeker. Ve yeniden dirilttiğinde bu tesadüfü tekrar ekler.

Bu köklü kavram sebepliliği istisna etmek için dünyaya eklenmedi. Mu'tezililer belirli bir dereceye kadar determinizmi reddetmeye yönelmediler. Başlangıçta onlar bunu, birinin bir hareketinin diğerine bağımlı olmasını ifade eden, üretim (gibi) farklı bir kelime ile isimlendirdiler. Bununla birlikte konuyla ilgili verdikleri örnekler, onların bunu, sadece insan eylemleri açısından ele aldıklarını göstermektedir. Onlar bununla tabiattaki bir kanunu formüle etmeyi değil, kadın ya da erkek olarak insan davranışını, sonuçlarına göre sınırlandırmayı tasarladılar. Onlar esas olarak insanla ve onun sorumluluğu ile ilgilendiler. Onların yaklaşımları, fizikötesi olmaktan daha çok (hareketlerinin sonuçlarına) göre insanları sorgulayıcı idi.

Mu'tezile düşünürleri, her an Allah'ın iradesine bağımlı olmasına rağmen, düzenli ve görülebilir şekilde fonksiyonunu yerine getiren bir dünya fenomenine açıklama getirmek zorunda olduklarının farkındaydılar.

Ebu'l-Huzayl'in şimdiye kadar anlatmış olduğum dünya görüşü, el-Cübbâî vasıtasıyla Basra okulu üzerinde tesirli oldu. Fakat o, hayatında atomculuğa inanmayıp cisimlerin sonsuz sayıda bölünebileceklerini kabul eden yeğeni el-Nazzam (ö.231/845) ile ters düştü. Nazzam aynı zamanda Allah'ın sonsuz gücünde de sınırlamaya gitti. Ona göre, nihayetinde Allah yaratmış olmasına rağmen, şu an, kendi tabiatlarına sahip olan cansız şeyler, faaliyetlerinde de bağımsızdırlar. Onlar yine de farklı elementlerden meydana gelirler. Onlar birbiriyle olan ilişkilerinde Allah'ın iradesine

bağımlı değildirler. İşin daha da ötesinde onlar bir kere yaratılmışlardır ve daha sonra sahip oldukları kendi özelliklerine göre hareket ederler. İnsan varlığı da dışa yönelik şekli sebebiyle neredeyse bundan farksızdır. Fakat (insan) maddi görünmesine rağmen bir ruha sahiptir ve bu ruh ölümden sonra da devam eder. Nazzam ruhun ölümsüzlüğü konusunda Platon'un delillerini alan ilk İslâm ilahiyatçısıydı. Lâtif bir cisim olan bu ruh, bütün eklemlere girer ve onları canlı olarak muhafaza eder. Ruh, kendisine dışardan gelen cisimlere karışabilir. Bu duyu idrakini da açıklar. Bir süreliğine Nazzam'ın alternatif yaklaşımı muazzam bir başarıydı. Fakat ona güveni kıran belirli aşırılıkları da vardı. Nihayetinde o, atomculuğa destek olmadı. Fakat o Bağdat okulu üzerinde etkisiz de değildi. Bağdat Mu'tezilileri atomculuğa inanmaya devam ettiler. Ancak, onlar, atomların genleşme ve temel özelliklerini taşımak gibi hususlarda kendiliğinden ayakta kaldıkları fikrine sahiptirler. Nazzam, Ka'bi (ö.319/931) gibi karakteristik bir Bağdatlıydı. Nazzam gibi Ka'bi de atomların tabii özelliklerini kendilerinin belirlediklerine inanırdı. Ka'bi tabiatı cisimlerin özelliklerini belirleyen, türlerin ayakta kalmasını temin eden bir takım nitelikler olduğuna inandı. Bununla birlikte onun tabiat felsefesi Nazzam'dan ziyade Yunanlı anlayışına yakındı. O klasik elementler doktrinini izledi. Bu görüşlerin çoğunda o Basra Mu'tezililerine karışan, onun takipçilerinden El- Cübbâ'nin dikkatini çekti.

G-Epistemoloji

Allah'ın varlığı ile ilgili tartışmalar Mu'tezile çevresinde en azından Ebu'l-Huzayl zamanından beri vardı. Âlem delili Hristiyan kaynaklarında da bilinmekteydi. Fakat Mu'tezililer atomcu dünya görüşlerine uygun şekilde, Allah'ın yoktan yaratmayı ifade eden sıfatından kaynaklanan daha ileri bir delil ortaya attılar.

Köken olarak Allah fikri birinin dediği gibi a priori bir gereklilik olarak düşünülmüştü. Hatta Ebu'l- Huzayl Allah'ın varlığına, Allah'ın kâinatı aniden yaratmış olduğu delili ile inanırdı. Bu görüş, daha sonra beraberinde, Allah'ın tabiatı hakkında ve O'nun yargılayıcı sonuçları olan emirlerini araştırma hususunda fazlaca şüphelenmeyi getirdi. Sonraki ilahiyatçılar kapsamlı bir akılcı sistem kurma teşebbüsü sırasında Allah düşüncesinin a priori özelliğini terk ettiler. Onlar tamamen yargılayıcı bir ifadeyle, tipik bir problemi dile getirdiler: Önceden bir şey bilmeyen insan, Allah'ı tanımaya nasıl zorlanabilir? Yani, Allah'ın varlığı insanın O'nu

daha önceden bilmesini zorunlu kılar mı? Cübbâî entellektüel olgunluğa ulaştıktan sonra bu soruyu, “insanın Allah’ı bilmek zorunda olduğunu kabul ederek” cevaplandırdı. Çünkü o, entellektüel olgunluk çağında, sürekli, bilinmeyen gerçeğin merhametli yardımına mazhar olduğunu, O’nun muazzam yardımına karşı kendisine şükretmek zorunda olduğunu fark etti. Aksi halde onun ihsanına karşı insanlık, haksız bir şekilde ilgisiz kalmış olurdu.

İ-Mu’tezile’nin Tesiri ve Orijinalliği

Mu’tezile Kelâmı şüphesiz, sekizinci asırda başladığı düşünülen, Arap İslâmı düşüncesinin Yunanlaşması sürecine katıldı. Fakat biz, Ebu’l-Huzayl ve Nazzam’ın düşüncelerini, “Grek eserlerinin çoğunun henüz Arapça’ya tercüme edilmemiş ve ulaşılamaz bir durumdayken” oluşturduklarını da unutmamalıyız. Açıkçası ne Aristo (MÖ.384-322) ne de Yeni Platoncular onların fikirleri üzerinde her hangi bir etkide bulundu. Nazzam’ın sistemi bize, özellikle teorileri tam bir eklektik yapıda olan Krasid di Holon’u hatırlatır. Fakat bu tesir İranlı araçlarla süzölmüşü ve ona bir tercümenin yazıldığı şekilde değil, Irakta yaşamış olan ancak Bardesanslar ve Maniheizmin peşinde gidenler aracılığı ile ulaştı. Mu’tezile düşünürler ve büyük Yunan filozoflarının bulunduğu Proclus (410-485 CE) ve İamblichus’un zamanı ve İslam’a ulaşana kadarki devreyle ilgili, daha fazla ferdi çalışmalar yapılınca kadar, bizim o dönem hakkında kapsamlı hüküm vermemiz mümkün olmayacaktır. Fakat, şüphe edilmeyecek olan şey, Mu’tezileye özel yaklaşım olan Dırar ve Ebu Huzayl’in atomcu teorisinin söz konusu edilir olmasıdır.

Onlar, Yunan mirasını aldılar, fakat onu metafizik olmaktan ziyade tamamen yargılayıcı, kendilerine ait daha büyük bir teolojik yapıyı oluşturmada kullandılar. Mu’tezile alimleri Kur’andan nadiren iktibas yaptı. Çünkü onlar akla dayanmak istediler. Fakat bununla birlikte onlar Kur’an’ı da kendilerine rehber ettiler. Sonraki Müslüman feylesoflardan farklı olarak, tutarlı bir dünya görüşü ortaya koydular. Bunlar (sonraki feylesoflar) bu yüzden Mu’tezileye önce suskun kaldılar, nihayetinde de onları küçümsediler. Yakup bin İshak el-Kindi, (ö.252/809) fikirlerini belirli noktalarda onların iddialarına uydurmaya çalıştılar. Fakat bu Nasr el-Farabi (ö.339/950) onları yanlış metot kullanan kimseler olarak ele aldı. Diğer taraftan Mu’tezile ehli yaklaşımlarını asla değiştirmediler. Onlardan, Ebu Huseyin el-Basrî gibi pek azı Aristo felsefesine ilgi duydu. Fakat onlar,

sonuçta, Aristo'nun temel kategorilerini ne mantıkta ne de metafizikte kabul ettiler.

Kaynaklar

- 1-Albert Nasri Nader, *Le siystem filosofia des Mu'tazila*, Beyrut, 1956.
- 2-W. Montgomery Watt, *The Formative Period of İslamic Thouht*, Edinburg, 1973.
- 3-Harry A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Mass., 1976.
- 4-R.M. Frank, *The Metaphysics of Created Being Accordin to Ebu'l-Hudayl el-Allaf*, İstanbul 1966.
- 5-Le Museun 82 (*The Divine Attributes According to the Teaching of Ebu'l- Huzayl el-Allaf* yy. 1969.
- 6-Hans Daiber, *Das Theologics-Philosophische System des Muammer İbn Abdi's-es-Sulami*, Beyrut, 1975.
- 7-J.R.T.M, Peter, *God's Created Speech*, Leiden, 1976.
- 8-Wilferd Madelung, *Der İmam al-Qasım ibn İbrahim und die Glaubenshehre der Zaiditien*, Berlin, 1965.
- 9-Martin J. McDermott, *In The Theology of al Shaikh al- Mufid*, Beyrut, 1978.
- 10-*The Encyclopedia of Islam*, Leiden, 1960.
- 11- *The Encyclopedia Iranica*, Leiden, 1982.
- 12-Michel Allard, *Le Probleme Des Attributs Divine*, Beyrut, 1965.
- 13-R. M.Frank, *Beings and Their Attributes*, Albany, N.Y., 1978.
- 14-Daniel Gimaret, *In Theorises de L'acte Humain en Theologyie Musulmane*, Paris, 1980.
- 14-R.M. Frank, *The Autonomy of The Human Agent in The Theachinz of Abd-al Djabbar*, Le Museon, (1982)
- 16-Geeorge F.Hourani, *İslamic Rationalism*, Oxford, 1971.
- 17-Judith Katz Hacker, *Reason and Rasponsibility, An Explanatory Translation of Kitap al- Tawlid From al-Muğni fi Abwab al- Tawhid wa'l-adl Qadi Abd-al-Jabbar al-Hamadhani*, Ph. D. diss, Universty Californiüx Bberkeley, 1975.
- 18-Salomon Pines Betrage, *Zur İslamischen Atomenlehre*, Berlin, 1936.
- 19-Carmela Baffoni, *Atomismo Antiatomismo nel Pensiero İslamico*, Naples, 1982.
- 20-Marie Barnand, *Le Probleme De La connaissance D'apres le Muğni du Cadi Abd_il-Al- Cabbar*, Algiers, 1982.
- 21-Guy Monnot, *Penseurs Musulmans et Religions İraniennes*, Paris, 1974.