

İLK MU'TEZİLİLERDE İLİM KAVRAMI *

Yazan :

Marie BERNARD

Çeviren :

Dr. Şerafettin GÖLCÜK
Kelâm ve İslâm Felsefesi Ast.

Bu makalenin aslı 1966-67 senelerinde kaleme alınmıştı. Bu arada, bizim alâka duyduğumuz sahalara çok yakın mevzularda önemli araştırmalar yayınlandığından (1) —halbuki biz çeşitli meselelerin incelenmesini geri bırakıyorduk— adı geçen makale ve eserlerde ortaya konan ilmî neticelerle ilk müsveddemizde toplanan malzemeyi zenginleştirerek bir araya getirmenin yerinde olacağını düşündük. Bu tedkikte meseleye bakış açımız, G. Vajda ve J.V. Ess'in temas ettiklerinden farklıdır. Bu itibarla, adı beçen bilgileri araştırmamıza yeni bir unsur ilâve ettikleri ölçüde, zikre-deceğiz.

Kadı Abd-el-Cabbar'ın (ölm.415/1024) (2) Mugni fi ebvâb et-Tahvîd v'el'adl, bilhassa «en-nazar v'el-Ma'ârif» başlıklı XII. kitabı, aynı zatın «Şerh Usul el-hamse» si, Kâdî'nun talebesi İbn Mat-

(*) Bu makale «La Notion de Ilm chez les premiers Mu'tazilites» adıyla *Studia Islamica* dergisinin 36. sayısında (s. 23-45, Paris, 1972) yayınlamıştır.

(1) Bilhassa G. Vajda'nın makaleleri, *Studia Islamica* XXIV (1966) da Mu'tezilerce tenkid edilen «Cahiz'e göre Allah'ın tabii olarak bilinmesi» s. 19-33; ve R.E.J. CXXXVI (1967) de, *Fask.*, 2-3, s. 135-189 ve *Fask.* 4, s. 378-397 «Saadiada bilgi teorisi etrafında» J. Van Ess'in «Gahiz und die ashâb al-Ma'ârif in der Islam, band 42, *fask.*, 2-3 (Eylül-1966), s. 169-178 makalesi, son olarak aynı yazarın, *Die Erkenn this lehre des Adududdîn el-'İcî*, Viesbaden 1966, adlı mühim eseri.

(2) Talebesi Mankadîm'in (Vache'l-Kamer ölm. 425/1033) İmlâ'sı. Şerh s. 28-29.

taveyh'in (ölm.460/1067) kaleme aldığı «Mecmu' fi-l-Muhît bi't-teklif» adlı eseri, gerçek ilmin ölçüsü olarak takdim edilen, mu'tezile'ye has (sükun-en-nefs) kavramının sıkça kullanılmasını gösteriyorlar. Bundan başka, üzerinde durulan bu kavram bazı sünîî yazarlar (3) tarafından «mu'tezilî ilim'e» verilen tariflerde bilgi nazariyesine ait ölçü olarak görünüyor.

Hocaları Ebû 'Ali ve Ebû Hâşim Cubbâ'î tarafından verilen ilim tarifini nakletmeye çalışan Kâdî'nın Mugnî'sinin (XII) baş tarafında şu okunuyor: ilim, bir şey konusunda, kendisiyle bilginin belirlendiği sükûn-en nefsin refakat ettiği itikaddır (4). Bu sukûn en-nefs kavramı, bilgiye mevzu olan şeyde, ruhun bizzat kendisiyle uyumu fikrine dayanarak, çok husûsî bir kıstas telkin ediyor (5).

Her şeyden önce ilim ve marifet terimlerine ait, ıstılâhî bir izah zarûrî oluyor. Birinden diğerine devamlı olarak geçiliyor, bu dalgalanma da ilim ile marifet arasında (6) husûsî bir ayırımı yapılmadığı kullanılan metinlerden ileri geliyor. Hemen belirtelim ki «bilmek» kavramını ifâde eden ilim kelimesi —bu iki tabir arasında hiç bir zaman tam bir eşanlamlılık yoktur— kendisine akli araştırmanın ulaştığı zihin-dışı ilmî neticeyi gösterir. Bundan başka, İslâmiyât sahasında «ilim hedef olarak Allah'ı, veya hiç olmazsa nihâî gâye olarak, müştereken aldığından bir zihni yücelik havasına bürünüyor ve bunun mantikî sonucu olarak, çok defa ilim gerçek bilgi, malûm da bilinen veya kesinlikle bilinebilen olarak tercüme olunmasına ve en sonunda Allah'a ulaşmasına (7) rağmen; iç gerçeklik kavramına sâhip yahut imâna has itikâd oluyor. Halbuki marifet kavramı daha ziyâde bilgi tarafından müdahale edi-

(3) Usul, 5, (Bağdâdî) İrşâd, 13, Cuveynî, Mustasfa I, 25.

(4) Mugnî XII, 151, 8-9, Şerh 46-47, Mu'tamed I, 10, Muhît 16. Bu mevzuda, G. Vajda'nın, Autour ... de la Cannaissance, s. 140-141 ve 5-6. notlar...

(5) Bu kriterin geçerliliği Kâdî'nın mu'tezilî dünyasının başka bir şekilde kabul edilmiştir. Bu sonuncunun hocası, Ebû 'Ali Cubbâ'î de ilmin sağlam karakterini tenakuzdan koruyarak kabul etmektedir. Mugnî, XII, 361,1,12-37, 1.20-21.

(6) Tasavvufî marifet terimi burada bir tarafa bırakılmıştır. Belki bu gaye ile, bir çok defa, ilim ve ma'rife tabirlerinin benzerliği üzerinde Kâdî ısrar ediyor. Bkz. bilhassa Mugnî XII, 16, 1. 3-5 ve Şerh, 46, 1.1: «emmâl'ma'rife ve'd-dirâya ve'l'ilm nazâ'ir».

(7) Bu fark konuşma lisanında korunmuştur, «ma'lûm» «gerçekten» mânâsındadır.

len batını (iç) durum üzerinde durur, bu zihince yakalanmış olması hasebiyle nazar'ın (aklı araştırma) sonucudur, kendisine «hiç bir tasavvufi veyahut irfânî mulâhaza bağlanmaksızın» bilen kimsenin ilmidir (3).

İlk Mu'tezililere bilgi meselesi nasıl vaz'edilmiştir ve onlar bu problemi nasıl haletmişlerdir? Bu mezhebin ilk akli çalışmalarını bize tanıtılabilen ve onun doğuşunu anlama imkânı veren ilk kaynaklar mevcut değillerdir. Bu mevzuda; Kelâm'ın orijini meselesinde, ne kadar uzağa gidilirse o nisbette az bilgi ediniliyor (9). Yazar ve eserlerinden bahseden İbn Nedim'in (ölm.377/987) Fihrist'i yahut İbn Hallikân'ın (608-681/1211-1282) «Vefâyât»'ı gibi eserlerin verdiği bilgiler; Vâsıl b. 'Atâ'nın (80-131/700-750) hepsi kaybolmuş pek çok eserinden sözediyor. Fihrist'in verdiği listeden ve ismini zikrettiği Mutezili A. Kasım el-Belhî'den (ölm.319/930) Kitâb el-Menzila beyn el-Menzileteyn ve Kitâb et-Tevhîd dikkati çekiyor (10). İbn Hallikân «Vefâyât»'ında Mu'tezili ahlâkta önemli bir kavram olan «Kitab et-Tevbe» yi, «K.fi't-Tevhid ve'l-'adl», «K.es-Sebîl ilâ ma'rifer' el-hakk» ve ayrıca «K. Tabakât ehl' el-'ilm ve'l hakk» ı aynı Vâsıl'a isnâdediyor (11).

Biz kendi yönümüzden, en sağlam olanın en eski bilgi olduğu metodolojik prensibini kabul ederek bugünkü bilgilerimizde, İbn Hallikan ile İbn Nedim'den birisine herhangi bir tarafa meyleden ilâveler olabileceği düşüncesini gerçekten bir tarafa atamıyarak, el-Belhî'nin raporuna itimad ediyoruz. Bununla beraber Vâsıl b. 'Atâ tarafından hazırlanan ilim prensipleri bölümünde ilhamını bulan İslâm hukukunun kaynaklarının sınıflaması kazanılmış oluyor. Hilâl 'Askerî (395/1004 den sonra) tarafından kendi eseri «Kitaba'l-Âvâil» de nakledilen, Cahiz'in (Ölm. 256/872) çok alâka

(8) G. Vajda, *Autour de la connaissance*, R.E.J. CXXVI, fask. 2-3 (1967), s. 140.

(9) S. Pines'in, *Islamic Culture'deki makalesi, some of Islamic philosophy*, Haydarabad XI (1937), s. 66-67. Es'arî Makalât'ında Vâsıl'ın Muhkem ve Müteşabih mevzuundaki görüşünü zikirle yetiniyor. Bilindiği gibi Muhkem manâsı açıkça belli olan, Müteşabih ise çeşitli manâlara gelen ve muhtelif tefsirlere yol açan Kur'ân âyetleridir. Makalât; 222-223.

(10) G.J.W. Füick, *Some hither to un published texts of the Mu'tazilite movement from İ. al-Nadims Kitâb al-Fihrist*. Melanges Muh. Shafi, Lahore 1955, s. 53.

(11) *Vefâyât*, Kahire-1949, V. 63, Beyrut-1971, VI. 11.

çeken bir nesrini S. Dines İslâm Atomculuğu adlı eserinde şöyle tercüme ediyor (12) : «Ebâ Osmân: İslâm'da V. b.'Ata'nın eserinden önce Mülhidlerin muhtelif kategorileri, Haricilerin sınıfları, Şi'ilerin aşırıları ve Haşviye (13) mensupları hakkında eserler tanınmıyordu» diyor.

Ulâmanın ahkâm mevzuundaki münakaşalar esnâsında kabul ettiği her prensip Vasil'in bu eserinden alınmıştır. Hakikatın dört şekilden biriyle tanındığını ortaya koyan, gerçekte, ilk odur; bunlar da, konuşan bir kitap, (Hakikatı isbat eden) (14) üzerinde ittifak edilen bir haber, akli bir delil ve icma-ı ümmet'tir. Yukarıda adı geçen makalede S. Pines, burada tercümesi verilen parçayı şöyle özetliyor: «Kelâmcıların az önce zikredilen ifâde şekillerinin izlerinin devâmını imâmiye'nin usul-u fikhında bulmak mümkündür, onlar asl olarak kıyası değil akli almışlardır (15).

Risale'de, Şafii (150 — 204 / 767 — 820) tarafından tasnif olunduğu bilinen usul'ün ilham kaynağı olarak Mu'tezile mezhebinin babası (Vâsıl) kabul edilebilir (16).

Zengin gelişmelere çağrılan yeni bir ilim kolunun hareket noktası olduğu kadar, tam olarak tanınmayan daha önceki gayret-

- (12) Ms. Paris 5986. Yukarıda adı geçen S.Pines'in makalesinde mezkûr... s. 67-68. Bu kısım yazar tarafından Beitrage Zur Islamischen Atomlehre'de tercüme edilmiştir. Berlin-1936, s. 126. Arapça tercümesi; A. Rıda, Kahire-1365/1946, s. 124.
- (13) Kelime manâsı yönünden, bu kelime doğru veya yanlış sözleri tahrip edenleri işaret eder. Bir Mu'tezili için, Haşviyeler Kader ve İlâhî Kudret üzerine hükümdârlığın meşruluğunu te'sis edenlerdir. Bu mevzuda, Mutezilenin vahye dayanması, İslâm an'anesine bağlı olanları, Cebriye ve Hadisçileri hedef alıyor.
- (14) Bu mevzuda bkz. Zeitrage, Arapça; A. Rıda, s. 124.
- (15) Aynı yer, s. 68 (metinde İngilizce).
- (16) Bu mevzuda J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford-1959, s. 1. Burada Henri Laoust'un bir müşahedesini not etmek yerinde olacaktır: «O (Şafii) Medine'de Malik b. Enes'in dersini takibetti. Hocaları arasında Sünnî Tenkid'in bazan sertlikle eleştirildiği kendisinde bir kaderciyi, bir Cehmiye ve Şiiik taraftarını suçladığı, İbrahim b.M.b. Abû Yahya (ölm.184/800) da vardı. Schismes, 90. Râzi'nin Menâkıb'inde (s. 11) yazar henüz bulunmayan 'Abdâl-Cabbar'ın Tabakât'ında İbrahim'in biyografisini okuduğunu söylüyor. Menâkıb'ın 50. sahifesinde Râzi, Hafs el-Ferd ve Gaylan Dimeskî'nin talebesi ve Mutezili görüşüne sahip olan bir ibn Halid'den (Müslüman zenci) bahsediyor. Bu zat, Kur'an'ın mahlûk olduğunu, fakat Ahad'ın haberinin değerini reddediyordu.

lerin sonucu olarak ta bu Risâle'nin çok sağlam karakteri uzun ve fiilî bir hukukî an'anenin varlığına şahadet ettiğini bize H.Laoust söylüyor (17). Tam olarak tanınmayan bu gayretler arasında formüle edilmesi Vâsıl'a isnâd edilen ve E. Huzeyl (131-235/751-849) tarafından «el-usul-el-hamse» nın hazırlanışını hatırlamak lâzımdır (18).

Vâsıl b. Ata ve 'Amr b. 'Ubeyd (80-144/699-761) hakkında bilinen muhtasardır (19). Şehristânî bize, «Milel»inde, Vâsıl'ın Allah'ın sıfatlarının nefyi meselesini Tevhid akidesini kurtarmak için ortaya attığını naklediyor (20). Bununla birlikte, bu devirde Mu'tezile kelâmcılarını «el-Menzila beyn al-Menzileteyn» tezi bilhassa meşgul eder görünüyor (21). Bu tez Vâsıl ile Hasan el-Basrî (22) arasında, 'Ali, Talha ve Zübeyr arasındaki ihtilâftan doğan münakaşa sonunda vücud bulmuştur. Savaşın dışında kalan Mu'tezililer siyâsette çekimser olarak adlandırılan orta yol hal tarzını kabul ettiler (23). Peşin hüküm ve ihtirasın hakikati görmeyen fikrine sed çeken, korkuluk olarak mütalâa edilen aklın müdâfiileri olmak isteyen kimseler için mantıkî bir davranış (24). Sonra Mu'tezilizmin geliştiği ideolojik vasat, cüz'î irâde doktrinine büyük yer veriyordu. Tamamen ilâhî kudret taraftarı olan Mücebbire'nin görüşüne muhalefet eden bu Kaderiye doktrini insana kudret bahşediyor ve İslâm nazarında cüz'î irâdeden (İhtiyâr) (25) istifade için gerekli olan gücü (İstita'a) ve kudreti insana veren adaleti, bir ölçüde ilâhî adalet kavramına karıştırıyordu.

(17) Schismes, 91.

(18) Schismes, 102.

(19) İbn Nedîm Kitâb et-tevhid ve'l-adl'i 'Amr b.'Ubeyd'e isnâdediyor. G.J.W. Fück'ün zikredilen makalesi, s. 56. 'Amr b.'Ubeyd mevzuunda bkz. J. Van Ess, Traditionistische Polemik gegen 'Amr b.'Ubeyd zu einem Text des 'Ali b.'Omar ed-Darakutnî, Beyrut-1967. Bu araştırma bize 'Amr'ın Sünnî çevrelerde iyi tanınmadığını öğretiyor. Alâka çekici bir işaret, fakat bununla kesin bir tavr takınmak güç olur.

(20) Milel, I.57, Nader, Mu'tezile, 8. Bu mevzuda bkz. Journal Asiatique, Paris-1970, s. 42 de D. Gimaret, yerinde olarak, bu iddiada, A. Hâşim'deki ahvâl nazariyesinin orijinini görüyor.

(21) Tab., 33-34.

(22) Fark, 98,100,101. Mecmû, 422.

(23) Milel, 61.

(24) Mak. 480.

(25) Milel, I. 58. Ma'bed el-Cyhenî (ölm. 80/689) ve Gaylan ed-Dımeşkî'nin (ölm.110/729) tesirlerini belirtiyor. Bkz. Schismes, 48-49.

Hakikatte, elimizin altındaki mevcut metinler Vâsıl ve 'Amr b. 'Ubeyd-ın Cehennem azabının sonsuzluğu meselesi ve büyük günahtan suçlu müslümanın durumuyla fazla meşgul olduklarını ortaya koyuyor. İbn el-Mürtaza'ya göre, Hadîs kitapları Hz. Peygamber'i (S.A.) şöyle konuşturuyor: «Benim ümmetimden Vâsıl b.'Atâ' isminde hak ile bâtili ayırdeden birisi gelecek» (26). Aynı yazara göre, anlaşılamayanı, herhangi bir mânâya gelmeyen bilme vasıtası konusunda Cehm b. Safvân'a Sumaniye tarafından sorulan meseleyi halleden Vâsıldır (27).

Daha yukarıda zikredilen ve S. Pines tarafından tercüme edilen «Evâil» in metniyle İbn el-Mürtaza'nın (28) 340. sayfası ve nihâyet Vâsıl ile 'Amr b.'Ubeyd arasındaki münâzara hikâyesi karşılaştırılırsa (Tab., 36) Mu'tezilî Kelâm'a ilk yolu açma şerefine Vâsıl'a âit olduğu anlaşılır (29). Vâsıl'ın Mu'tezililiğin başında oluşu sâdece tevakkuf (çekimser) politikası, Mürcielik ve Haricilik mevzuularında taraf tutmayı red ve 'İtizâlle adlandırılmasından dolayı değil, fakat aynı zamanda Kelâmî doktrininden dolayıdır. Tabakât'ın 36. sayfasındaki kısmın ileri sürdüğü fikir şudur: Günahkâr (fâsık) münâfık sayılamaz, zira onun günahkâr oluşu ya bilmediğinden, ya da şüpheli bir delille örtülü olan hakikat yüzündendir. Halbuki münâfıklık, tanıdığı hakikate muhalefet için kasden amel eden ve bilgi sâhibi kimsenin iki yüzlülüğüdür.

Kalbinden (30) Allah bilgisi kaybolduğundan günah işlemiş değildir, fakat işlediği günahın bilgisini kaybettiğinden günah işlemiştir. Büyük günah (fisk), imânı red ve küfür arasında ayırım yapan menzile beyn el-menziletayn temelleri böylece atılmış oluyor (31). Fakat bilhassa Mu'tezilî Kelâm'ı yönetecek olan prensip tarif ediliyor: Akıl bizzat vahyedilmiş hakikatlere ve hadîs yoluyla nakledilenlere (sem'iyat) nüfuz etmeye muktedirdir.

Bununla beraber, formülleşmelerinde basitci olan münakaşa mevzuu kavramlar deontolojik planı aşan bir kabule mazhar de-

(26) Tab., 291,10-11, Mîlel, 58-62. Fark, 117. Bağdâdî, Kitâb el-Mîlel, 83. Usûl, 335, İntişâr, 73,118-119. Milieu Basrien, 175.

(27) Tabakât el-Mürtaza, 34.

(28) Journal Asiatique'de D. Gimaret'nin tercümesi, Paris-1969. Buda ve Budistler, s. 301.

(29) Mu'tezilizme sempatisi meşhur olan İbn el-Mürtaza'nın naklettiklerinin doğruluğu halledilmesi gereken mesele olarak kalıyor.

(30) Mak., 269. Şerh, 137-138, 712-713; Tabsir, 29.

(31) Tab., 78.

gildi; münakaşalar başlıca amelî meseleler üzerinde oluyordu. Ebû Huzeyl (131-235/748-849) ve yeğeni en-Nazzâm (166-231/775-846) ile amelî meselenin hukûkî probleme doğru uzanışının çizildiği görülür.

İyi (hasen) ve kötü (kabih) kavramlarının ontolojik statüsü meselesinin ortaya çıkışı bu devirdedir. Nazzam'ın çağdaşı bir mu'tezili olan Iskafî'ye (ölm.240/854) göre bizzât kendileriyle iyi güzeldir ve kötü fenâdır, yani kendilerine has tabiatleriyle bu böyledir (32). Bir emre itaatsizlik (masiya) bizzât kendi varlığıyla fenâdır. Nazzâm'ın görüşü daha farklıdır : Bir emre itaatsizlik Allah'ın onu tesirsiz yapması mümkün olmadığı takdirde fenâdır, meselâ Allah'ın bilmeyişi ve Allah olmayan şeye imân gibi... Halbuki Allah'ın emredebileceği bir itaatsizlik amelî ancak bu işi yapmanın yasak olduğundan dolayı kötüdür (33). Nazzâm'ın görüşü pratik tatbikat veya nazarî plân bakımından, meselenin iki görünüşünü açığa çıkarıyor. Nazarî planda, iyi ve kötü kendi tabiatlarının icabı oldukları gibi kabul edilmişlerdir. Tatbikat kaidelerine gelince, iyi ve kötü emrin ve yasağın mevzuu olduklarından güzel ve fenâdırlar. Bu iki plân arasındaki birlik işâreti ilâhî varlık olmaktadır : Bu birinin ontolojik statüsüne esâsını, diğerinin deontolojik emir hâline hucdet oluşunu sağlıyor.

Nyberg'in söylediğine göre, «daha sonraki Mu'tezile (34) hareketinin üzerinde çalışacağı temel meselelerin çoğunu ortaya koyan Ebû'l-Huzeyl'dir. İlâve edilebilir ki, bilgi meselesinin karışıklığını ilk gören O olmuştur. Nyberg'in bahis mevzuu ettiği bu «canlı» zekâ, her şeyden önce bilginin doğuşunu ele almakla izâha girişiyor. Bu münakaşanın mukaddimleri (önerme) duyuların hüsûsîyeti üzerindeki konuşma konusunda Makalât tarafından verilmiştir : Bazıları iddia ettiler : «her duygu diğerinden farklıdır, fakat diğerine nazaran her duygunun muhalif olduğunu söylemiyoruz, zira farklı olan, bir muhalefetten dolayı farklılık gösterendir.» Bu, Ebû'l-Huzeyl'in sözüdür (35). Kıyasa çarpmaksızın, bu görüşte bilen zihnin teşkilatlı birliğinin anlayışıyla muhakeme edilmiş, hislerin öz farklılığının bir nazariyesini görmek mümkün-

(32) 'Abd el-Cabbâr ve üstadlarının görüşleri için bkz. Mugni ve bilhassa 4. cilt...

(33) Mak., 356, I. 13-16.

(34) İslâm Ansiklopedisi 2., s. 131.

(35) Mak., 340, I. 12-14.

dür. Bu parça bir müddet önce yayınlanan R.M. Frank'ın makalesindekiyle (36) karşılaştırılırsa, hilaf ve şebih zarflarının, birbiri ardınca, bir fark ve cins benzerliği manâlarına geldiği söylenebilir, halbuki farklılık manâsını verdiğimiz, muhalafa ve ihtilâf kelimeleri, mütalaası yapılan hakikatlerin ontolojik durumunu ilgilendiren karşı farklılık anlamı taşırlar. Bunun için E.Huzeyl muhtelif hareketlerde olduğu gibi (Mak., 350 I.9-11) duygular ve onların kendilerine has farklılıklarda da (Mak., 340 I.12-14) hılf ve şebih zarflarını kullanıyor. Bize göre aynı espri içerisinde Ebû'l-Huzeyl varlık seviyesinde zıddın olmadığını ileri sürüyor, bu kavram bir zihnî kategori, mantıkî bir idrâktir: Karşılıklı zıd olmandır. (Mutaddâd) Es'arî bize Ebû'l-Huzeyl'in şöyle dediğini naklediyor: «Zıddlar, şey var iken zıddı yok olan; zıddı var olduğunda yok olan şeydir, vücutların zıd karakterlerini imkânsız kabul ederek, onların tezadının olmadığını iddia ediyordu» (37).

Hisler husûsî olup farklı olmadığından, vücuda âit realiteler muhtelif olup birbirine muhalefet etmezler; beraberce bir arada bulunurlar ve dolayısıyla, zıddları kabul etmezler. Ebû'l-Huzeyl için, zıd mantıkî imkânsızlıktır, tenakuzdur (38).

Hulâsa, Es'arî'nin büyük bir açıklıkla izah ettiği ince lisanî temyizle Ebû'l-Huzeyl hislerin farklarına rağmen, duyguların ba-

(36) R.M. Frank, The divine attributes according to the teaching of Abû'l-Hudayl al-'Allâf. Le Museon'da, Louvain, 82 (1969), 3-4 s. 451-506, Zikri geçen kısım için bkz. 3 s. 474, Mak., 350, I, 9-11 ve 351 I 4-9.

(37) Mak., 376, I. 2-3.

(38) Bununla beraber, R.M. Frank tarafından belirtilen güçlük var olmakta devam ediyor. (Aynı eser, s. 475-79). Fakat, yazar tarafından temennî edilen yeni bilgileri beklerken daha yukarıda tercüme edilen Mak., 340, I. 12-14 daki güçlüğü ortadan kalkması için zarfî düzeltmeyi telkin eden ciddî bir sebep görülebilir. Eğer «Va kâna ayda lâ yaz'amü anna'l-'arad la tahtalif... va kâna lâ yazamü anna'l-Hilâfa ma kâna çift olumsuzu yerine; va kâna aydan yaz'amü ma kâna l-say'an bihi muhtalifa» v.s. okunabilseydi, metnin akışına daha uygun bir ifade verecekti, bundan başka, daha yukarıda zikredilen kısım ile uygunluk gösterecekti. (Mak. 340 I. 14-14). Üstelik bu izah dolayısıyla Ebû'l-Huzeyl Yaraticının âleme muhalefet etmediğini ileri sürüyor. (Mak., 351 I.9). Zira burada, Allah ve âlem eşya gibidiler (Maturîdî'nin tavhidi s. 39). Birbirinden farklıdır, fakat muhalif değildirler;; bu el-İntişar'ın bilgisiyle uygunsuzluk göstermiyor, s. 16, I.20, zira burada şeyler bahis mevzuu değildir, fakat biri Allah'a diğeri âleme tatbik edilen iki kavram söz konusudur.

ğimsiz bir şekilde ardarda gelişlerini tehlikeye sokan «Muhalafa veya ihtilâf» in düzensiz karşıtlığını değil, hakikatın düzenli yakalanışını garanti eden hissî bilgilerin muktedir birliğine itikad ediyordu.

Bu iddiadan, renk, tad, koku, ses gibi duyulara girebilen kalitelerin husûsiyetleriyle mümkün olan, hislerin husûsiyeti neş'et ediyor.

Eş'arî'ye göre bu husûsiyet bütün nazar ehli tarafından teyid edilmiştir. (Mak., 350, I,4-5). Bu ayırım prensibinin teyidi hukûkî olgunluk (bülûğ) mevzuundaki münakaşaya tatbik edilmiştir. Bilginin burada ortaya koyduğu mesele, dış dünya ile vücudunun alışverişte bulunduğu muhtelif münasebetleri idrak eden, hissedenin kine daha yüksek seviyededir. Mu'tezililere göre, her şeyden evvel, akılla donanmış (mükellef) mes'ul varlığın seviyesidir bu... Ebû'l-Huzeyl ve talebelerine göre olgunluk çağına (bulûğ) ancak aklın olgunlaşması ile erişilir. (Kemâl al-'akl). Aklı tarif ederken şöyle dediler : «O, bir kısmı için, sâyesinde insanın kendisini eşek, gök, yer ve benzeri şeylerden ayırdettiği zarûrî ilimdir; bir başka gurup için de, akıl : ilmi iktisabetme kuvvetidir; aklın hiss olduğunu düşünenler de vardı (39): Akılla idrak edilen manâsına (ma'kûl) biz buna akıl diyoruz. Bu Ebû'l-Huzeyl'in sözüdür» (40).

Minhu ... minhu cümlesinin dalgalanışı, Ebû'l-Huzeyl'in bilgi meselesinin karışıklığını kavradığını ve akılda sâdece idrâk etmek, hüküm vermek, muhakeme etmek gibi zihnin fikrî faaliyetlerini garantileyen genel bir anlama gücünü görmeye kalmadığını, fakat aynı zamanda hissî idrâk faaliyetlerini müşahade ettiğini bir defa daha gösteriyor (41). Burada beşerî kuvvetlerin hakikî bir nazariyesinin hazırlanışını veya Stoacı ve Aristocu teorilerin kısa ve basit bir sindirimini görmek mi lâzımdır? (42) Zayıf bilgilerden ha-

(39) Daha yukarıda adı geçen kısmın aksine olarak, münakaşa burada açıkça hislerin idrâkinin neticesini ifâde eden his kelimesi seviyesinde cereyan ediyor.

(40) Mak., 480, I,6-10.

(41) Nader, Mu'tazila 239-240, nın ileri sürdüğü bilgileri kâfi derecede açıklamıyor. Bu kısmın tercümesini ve inşâî yönden değerlendirilmesinin izahını G. Vajda'ya borçluyuz.

(42) Bu arada, Muğni'da (XII) psikolojik bir nazariye ortaya koymak için sistemli bir teşebbüsün aslâ görülmediğini kaydedelim. (Muğni XII, 78.I.5-6;95,I.1-2) de idrâk seviyesi ile saf duygu arasında hiç bir ayırım yapılmıyor. Ebû'l-Huzeyl'de ayırım daha net iken, 'Abd'l-

reketle çözüm şekli bulamaksızın, R.M. Frank'ın izahlarının M. Allard'inkini kuvvetlendirmekten başka bir şey yapmadığını kaydedeceğiz. Bu sonuncusu, Kelâm mevzuunda, İslâm İlâhiyatı üzerine (43) Yunan düşüncesinin vârisi olan Hıristiyân fikriyatının yapabileceği tesirler üzerinde duruyor. Müslüman düşünürlerin, hattâ en eskilerin bile, endişesi islâm'a has olduğundadır, bu dinin ortaya koyduğu meseleler orijinaldir, ve aranılan çözüm şekilleri böylesine bir orijinalliğin hususiyetleridir. Tersine olarak, Mu'tezile mezhebinin bazı görüşlerini aktarırken, İsferrâ'ni veya Bağdâdî gibi sapık mezhep kitâbı yazarlarının verdikleri bilgileri tenkidî tahlile tâbi tutmak usûl yönünden gereklidir. İşte bunun içindir ki Makalât'ta (480,I,6-10) (44) okuduğumuzdan tamâmen farklı bir görüşü Ebû'l-Huzeyl'e isnâdeden Bağdâdî'nin iyi niyeti üzerinde fikir yürüttüğü zaman G.Vajda'nın (45) yanında yer alıyoruz. Bu konuda, Muğni'de (IX) (Et-Tevhîd) Ebû'l-Huzeyl'e isnâd edilen sözün gerçekliği sorusunu sormak yerinde olacaktır. 'Abdâl-Cabbâr'a göre Ebû'l-Huzeyl idrâk'in bir yoktan varetme, yaratma fiili olduğunu iddia etmiş olacaktı, bu Yüce Allah'ın işidir. Metinden ayrılıp Makalât (480,I,6-10) ile aynı paralele konduğunda, bu ifade, Ebû'l-Huzeyl tarafından tarif edilen bilginin iki görünüşünden birinin teyidi olarak anlaşılır: bu ise tecrübeyle elde edilen bedahetlerin vasıtasız sezgisi olan ilimdir, bedâhatler Allah tarafından yaratılır ve beşerî akılla idrâk edilir. Beşerî akıl da haddi zâtında yaratılmıştır, fakat o şekildedir ki diğer yaratıklardan farklı olarak onlardan mümtâzdır (46). Böylece anlaşılan Ebû'l-Huzeyl'in idrâk tarifi Eş'arî'nin verdiğiine zıd düşmüyor ve Eshâb et-tabâ'î'ninki ile karışmıyor (47).

Cabbâr'da his ve idrâk aşağı yukarı eşanlamlıdır. İlk Kelâm'ın basit karakteri mevzuunda, *Studia Islamica* XXV (1969) s. 29 daki R.M. Frank'ın, *The structure of created causality according to al-'Aş'arî*, başlıklı makalesine bkz.

- (43) M. Allard, *le Problème des attributs divins*, Beyrut, 1965, s. 153-171. R.M. Frank, *The divine attributes*, le Museon, LXXXII (1969) 3-4, s. 452.
- (44) Entellektüel doğruluğu naklettiği haberlerin objektif açıklığı ve kesinliği ile tanınan el Eş'arî'den farklı şekilde.
- (45) Bkz. G. Vajda, *La connaissance naturelle de Dieu selon al-Câhiz, critiquée par les Mutezilites*, *Studia Islamica* XXVI (1966), s. 23. Bilhassa Muğni'nin (XII, s. 98-99) bazı metinlerince G. Vajda'nın ihtiyatlı davranışının teyid edildiği görülür.
- (46) Mak., 312,I,13-313 ve 569,I-8. Muğni IX.12 I.13-14.
- (47) Muğni, IX. 11, I. 11-15.

1. Engel yokluğunda etrafını çevreleyeni göremeyen ve görme duyusuyla donanmış varlık için Allah idrâki yaratmayabilir (48).

2. Asla renk görmediği halde körün kalbinde (49). Allah'ın, renklerin bilgisini yaratması mümkündür (50) diyerek Ebû'l-Huzeyl'in görüşlerini Kâdî nakle devam ederken Ebû'l-Huzeyl'e göre idrâkin zarûrî olarak duyguya bağlı olmadığı öğreniliyor. Bu takdirde, daha yukarıda zikredilen Makalât'ın (480,I.6-10) metinlerinde Eş'arî'nin ona isnâd ettikleriyle bu ifâdelerin nasıl uzlaşacağı sorulabilir. Hakikatta, tanzim ve tertip yokluğu metinlerinden her defasında ayrı düşmüş haberlerin kesik karakterinde bulunuyor. Netice olarak, Muğnî'nin (IX,12,I.14-17) haberi Makalât-la (480,I.6-10) mukayese edildiğinde şaşırtıcı oluyor; bununla beraber nazariyenin sahiplerinin isimlerini vermeksizin duyuların bilgisi konusunda Makalât'ın bize verdikleriyle uygunluk gösteriyor. O da şu: «Bazıları der: «renkli şey bakma ile beyaz (olarak) idrâk edildiğinde, eşyadan başka olan bir beyazlığı bu nesnenin takdim ettiği bilinir, ve bu beyazlık hiç bir şekilde (görme) duyusuna dahil olamaz» (51).

R.M. Frank'ın açıklığa kavuşturduğu Ebû'l-Huzeyl'in fikrinden bildiğimizle bu tarifi mücerred fikir seviyesi gayet iyi uyuşur. Bu iki eserin farklı görüşlerinden dolayı Muğnî'nin haberlerinden daha çok Makalât'ta ortaya çıkan bu mücerred fikir derecesi, hissî hayâlin ve tecrübenin mahsulü olan zihnî idraki Ebû'l-Huzeyl'in hissî idrâkin ötesinde tarif edebildiğini düşündürüyor. Görme duyusuna sahip sağlam bir varlık dikkatsizlikle hissedilir olay tarafına geçebilir, halbuki bir âma, görme duyusundan başka duyularının tecrübelerine dayanarak, hissî hayâlinin yardımıyla, renkli eşyanın görünmesi hariç, rengi kavrayabilir, görmesinin ulaşmadığı beyaz bir eşyanın «beyazlığı» da böyledir (52). Bu teoriye karşı Kâdî üstâdı Ebû 'Alî'nin görüşünü ileri sürüyor. Ona göre görme duyusuna sahip varlık idrâkin mahallidir. Zira muhal

(48) Burada yuhsûnahu değil yuhsurahu okumak lâzımdır.

(49) Bahîs mevzuu olan aklın mahallidir «şuur». Bu konuda bkz. G. Vajda, *Autour de la connaissance*. R.E.J. CXXXVI (1967), 2-3, s. 154.

(50) Muğnî, IX, 12, I. 14-17.

(51) Mak., 392, 1. 15-16ç Mak., 569.

(52) Gören kimse ile görmeyen arasında konuşmada hiçbir farklılığın olmadığını hatırlatmak yerinde olmasa da; dâima âma'nın söyle dediği duyulur: «gördüm, okudum» vs.

tatbik edilen şeyden ancak o şeyin zıddıyla, eğer bu zıd mevcutsa, serbest kalır (53).

Şüphesiz, Ebû'l-Huzeyl münazara konuşmacıları olan bazı çağdaşlarının şüpheciliklerine reaksiyon olarak hissi bilginin tesadüflerinden kurtulmuş bir düşünce tesirliliğini, hataya mahkûm olan idrâkin kararsızlığına karşı koyuyordu; diğer taraftan, Hocası Ebû 'Alî'den alınmış gibi görünen bir ibâreye göre nakledilen Kâdi'nın haberinden, Ebû'l-Huzeyl'in buradaki görüşü, Kâdi'nın anladığı şekilde doğuş nazariyesinin bilgiye tatbikini ve ondan hâsıl olan ilmi itikadla birleştirmeyi kabul etmediği şeklinde mü-talaa edilebilir.

Abda'l-Cabbâr ve üstâdı Ebû Alî tarafından müdafaa edilen bilgi nazariyesinin bazı noktalarının Ebû'l-Huzeyl'inkine muhalefetle gelişmiş olduğunu bize Muğnî (XII) ve Şerh usûl el-Hamse teyid ediyor. «İtikad'ın ilimle aynı tabiatta olduğuna dâir» başlıklı bölümde şunlar okunuyor (54): Ebû'l-Kasım (55), Kitâb el-Makalât'ta, bir grup insanın itikadın ilimden başka türde olduğunu kabul ettiklerini hikâye ediyor. Bizim hocamız Edû 'Alî, Mesâ'il el-hıfâf'ında Ebû'l-Huzeyl'in ilmin itikadla aynı olduğunu teyid ettiğini bize aktarıyor. Bizim kabul ettiğimiz budur. Fakat eğer o (Ebû'l-Huzeyl) ilmin itikaddan başka cinsten olduğunu söylesen, bizimkine muhalefet eden bir görüşü müdafaa etmiştir. Bu mevzuda, Ebû 'Alî Ebû'l-Huzeyl'in görüşünü müzâkere etti, fakat Ebû'l-Huzeyl'in iki görüşten hangisine inandığı, kendi sözüne dayanılarak, çözülemedi. Ebû 'Alî, Ebû'l-Huzeyl'e göre ma'rife (bilgi) nin istidlâl olduğunu söylüyordu; zira bilen kimse (ârif) zarûrî olarak istidlâli kullanandır. Ebû 'Alî bu sözü hata olarak kabul etti.»

Gerçekte, ârif (bilen kimse) bilmesine ve tanımasına rağmen, istidlâl etmede güçlük çekebilir, buna karşılık, tanımadığı bir şey mevzuunda deliller kullanabilir. Başka bir deyişle, marife ve ilim defedilemez bir şekilde istidlâl etme imkânına ve tersi bir duru-

(53) Muğnî, IX, 12, I.17-19. Bu izah baka fi'l-cevher yahut fi's-şey (şeyde sıfatların devamlılığı) nazariyesini içine alır. Bu konuda bkz. Mak., 366; Ebû'l-Huzeyl ve Abû 'Alî'ninki için Mak., 368 ve 531, 1.7-8, Şamil, 494.

(54) Muğnî, XII, 25, I.4-10. Bu mevzuda bkz. Erkenntnislehre 79.

(55) Abû'l-Kasım el-Kelbî el-Belhî, Mağdat mu'tezililerinden (ölm.319-931) Tabakât, s. 88.

ma bağılı değildirler (56). Böyle bir görüşün sahiplerine delilli akılcılığınkinden başka bir kritere müracaatı zarûrî olarak mec-bûr edecek olan, Ebû'l-Huzeyl'in bir ilim tarzı olarak kabul etmediği itikadın ilimle aynı şekilde olduğunu doğrulayan Kâdî'nın Şerh'te naklettiği ile kuvvetlenmiştir (57). Hakikatte, daha yukarıda zikredilen Muğnî'nin metni, (XII,25) Ebû'l-Huzeyl'in sözününün geçirebileceği dalgalanmaları aksettirmekten çok, Abl el-Cab-bâr'ın tereddütlerini açıklıyor, ve şerh'te iki defa Ebû'l-Huzeyl'in görüşünü hiçbir kayda tâbî olmadan ortaya koyan Kâdî'nın sözcüsü Mankadim'in müşahadesi hakikat olarak kabul edilebilir (58).

Ebû 'Ali'nin akıl yürütmesini açıklayan parçayı yine ele alalım: «Binâenaleyh, istidlâl fikir ve aklî araştırmadır (nazar); ve eğer ilimden hiç bir şeye sahip değillerse, o takdirde istidlâldir. İstidlâl ve fikir, bilginin fâili, tayin edilen hakikatı henüz tanımadığı bir sırada, eğer tanıtıcı emare önce gelirse ancak mümkün olur, ve eğer bu (fikir ve istidlâl) ilim idiyse, ilim akıl yürütmeden önce geleceğinden dolayı mümkün olmayacak, ve yine eğer tayin edilen gerçeğin bilgisi ise, fail için bu alanda bilinen olma durumunun imkânsızlığından dolayı mümkün olmayacak.» (59).

Bu metinden Ebû'l-Huzeyl'in ilmi apriori bir iktisab şekli hâline getiren ve onu ilk anda zarûrî olarak elde edilen hakikatlere mal eden muadeleti, itikad ve ilim arasındaki cins ortaklığını tasdik etmeyi reddettiği anlaşılıyor. Başka bir deyişle, eğer Ebûl-Huzeyl'de ilim zarûrî bilgiyi tayin etmişse, akıl yürütme ile elde edilen bilgi, ilmin değişik bir ifâdesi yardımıyla, onun tarafından belirlenmiş olmalıdır. Fakat metinlerin bize aktardığı Mu'tezile Kelâm'ı ıstılahında ilim ve marife tabirleri sık sık karıştırıldığından Ebû'l-Huzeyl'in itikad ve ilmi kalbetmeyi reddedişini bize bu

(56) Va -afsada (aktif şeklini alıyoruz) zâliha bi annahu kad yata'azzaru alay-hi'l-istidlâl ve in 'arafa va 'alima va kad yastadillu 'ala's-şay va huva gayru 'arifin bih. Muğnî, XII, 25, 1. 10-12.

(57) Şerh, 46, 188.

(58) Böylece 6. Vajda tarafından işâret edilen güçlüğü izah edebilmeyi düşünüyoruz. R.E.J. 1967 Fask. 2-3, s. 142-3. Bu konuda bkz. R. M. Frank, s. 475, aynı yerde Van Ess'i zikreden Erkentnislehre, 74. F. Rosenthal, Knowledge, 211.

(59) Muğnî, XII, 25, 1, 12-16. Kapalı bir cümle kuruluşundan dolayı (zâmirler pek çoktur, temsil ettikleri isimler hiç bir zaman hatırlatılmamıştır) parçanın umûmî mânâsını nazar-ı itibara olarak bu tercümeyi verebildiğimizi düşünüyoruz.

terimlerin öğretmesi mantıkîdir. Buna karşılık, Ebû' Alî'nin nazariyesinde, istidlâl, ilim alanında oynayacak hiç bir role sahip olmadığından böyle bir ayırımı tâbî tutulmamıştır. Bilinmeyenden bilinene, isbat edilebilenden isbat edilmişe gitmek gerçekte, istidlâli akla getirir.

Halbuki ilim, bir mu'tezilî için, sâdece fikrî macerâyâ müsaa-de eden mücerred bir hakikatın araştırılması değildir, akılla bir delilin keşfidir. İşte bunun için, o sanki fiziğe âit tevlid tertibindedir, burada tevlid (doğurma, meydana getirme) vahyin delillerinin aklı araştırılması olan «nazar»dır. Aklî araştırmaya dâima imânî prensip yol gösterdiğinden, Kelâmcının gerçeği mukaddes bir hakikattir. Sayfa 77-99 daki (ilmi meydana getiren nazara dâir) başlıklı bölümün manâsı budur. Aynı şekilde ilmin ve itikadın müşterek tabiatını işleyen bölüm Ebû'l-Huzeyl'in zorluk çıkaran bir itirazının sıkıntılı izahıyla başlıyor, bunun gibi ilmin aklî araştırma ile doğuşu konusundaki bölüm bu nazariye hakkında Ebû'l-Huzeyl'in ileri sürdüğü itirazlarla sona eriyor.

Bu bölümde (60) 'Abda'l-Cabbâr ilmin tevlid yoluyla, delillerin aklî araştırılmasından neş'et ettiğini isbata gayret ediyor. Yalnız bu ilim itikaddır, bundan başka, bir tek tarzda ('alâ tarikatın vahidatin) (61) idrâkten (62) ve haberden (63) farklı oluşuyla da ilim itikaddır.

Fikirlerin tekâmülü esnâsında, Kâdı, nazariyesine karşı, aklî araştırmanın semavî - dünyevî (64) bir prensip olarak mütalaa edilmesinin imkânsızlığı itirazını çürütüyor. Zihnî bir kuvveti veya aklî bir süreci red gibi bir durum. Bu itiraz nazarın etkilerini cevherin has arazlarını tevlid eden bir vücudun itiş güçlerinin (İ'timad) (65) etkilerine mal etmeyi inkâr ediyor.

(60) Muğnî, XII, 77.

(61) Muğnî, XII, 77, 1, 3-5; 348, 1. 18-20 ve 249. Muğnî, IV, 70, 1. 7-15. Bu tarika vâhida ruhun sükûnunu eşlik edendir. Bu taklid ve tahmini karakterize edenden ilmi karakterize eden itikadı ayıran şeydir. Muğnî, VII, 17, 1-19-20. Bu tarifin tenkidi için bakz. Cuvaynî, İrşad s. 6 ve 230.

(62) Muğnî, XII, 77, 1. 13, 78; 93, 1. 20.

(63) Muğnî, XII, 84, 1. 19.

(64) Muğnî, IX, 161-162; XII, 1.3 ve 98, 1. 1.2.

(65) Kâdı bu kavramın tetkikine (Muğnî, XII, 87, 1.9-10. Tabakat, 113,1. 6. ve Şerh, giriş 209) da belgelendiği gibi bir eser tahsis etmiştir; nihayet (Muğnî, IX, s. 27 ve 138) de uzun izahlarla bu mesele ince-

Bu akvân (Cevherin has arazları) (66) dört tanedirler : birleşme (ictima'), ayrılma (iftırâk), hareket (haraka) ve sükûn, Ebû 'Alî el-Cubbâî ile oğlu Ebû Haşim ve diğerleri arasında (Muğnî IV, 138, Şâmil, 494) ihtilâflar ve münakaşalar doğuran bu i'timad kavramı, Mu'tezile'nin ma'dûm'un (yokluk) müsbetliği nazariyesine bağlı oluşundan bu ehemmiyeti kazanıyor (67). Eğer i'tizal ehlinin kabul ettiği gibi ma'dûm bir şey ise, diğer taraftan bunlar Eş'arî'nin devamlı yaratılış (68) nazariyesini kabul etmiyorlarsa, yok olan şeyden bu şeyin hakikî mevcûdiyetine geçişin izâhının tek şekli, ancak vücûda gelen şeyin doğuşunu hesaba katan fizikî-

leniyor. M. Nader'in (Mu'tazila, 70) «dayanma hareketi» olarak çevirdiği i'timad kelimesi lûgat mânâsınca, baskı, dayanma anlamlarındadır. Bu bir vücudun itme gücüdür, yahut daha basit olarak, fizikte dendiği gibi, «kuvvettir». Karışık ve anlaşılması güç olan bu kavramın derinliğine bir tedkiki, Mu'tezile epistemolojisi (kelimelelerin anlam bilimi) üzerine genel bir eserde yerini bulur. Burada parçanın anlaşılmasına yardımcı bazı kısa izahlarla yetineceğiz. İ'timad hakkında Şâmil'in meini, (490-509) vücûda has olan itme gücü ile (İ'timad lâzım) ona hariç olan (i'timad muctalab) (Şâmil) (496-497) arasındaki Kâdı tarafından takdim edilen (Muğnî, IX, 27-28). Mu'tezile ayırımını teyid ediyor. Fakat burada bilhassa bu Mu'tezile kavramı üzerine Cüveynî'nin kendini ele alacağız. Bu sonuncuya göre itme gücü (i'timad) cevherden ayrı bir manâ değildir (Şâmil, 493). Gerçekten, mu'tezililer itme gücünü manâdan başka bir şey tevliid etme eğiliminde olduğunu, dolayısıyla arazları yahut cevherin araz cinslerini (akvan) yarattığını düşünüyorlar. (Muğnî, XII, 87, 1. 9-10). Bu konuda bkz. A. Raşid, an-Nisâbü'rî, Kitâb mesâ'il el-İhtilâf, Biram neşr. Berlin, 1902, s. 87-88. Aynı müellifin, Fi't-Tevhîd, I, 57. Kahire 1965-71 ve nihayet A. Rida'nın en-Nazzâm hakkındaki eseri, Kahire, 1946, s. 131-140.

- (66) Kevn terimini bu metinde «doğuş» veya «doğuruş» olarak tercüme etmek, teessüfe şayan bir karşı manâdır. A. Nader'in (Mu'tazila, 170-171) da yaptığı budur. Onun yükünü hafifletmek pahasına, gelişmiş bir fizik nazariyesinin yardımı olmaksızın fizikî - felsefî hakikatleri izah ettiklerinden dolayı anlaşılması çok zor olan i'timad ve Kevn kavramlarının —hiç olmazsa, bizim bildiğimiz kadarıyla— elimizin altındaki mevcut metinlerin keşfinden önce gerçeklikle tercüme edilemeyeceğini söyleyeceğiz. Kevn terimi mevzuunda bkz. Mak. 158-159 ve bilhassa 160; Şerh, 93-96, III-112; Şâmil, 427. El-Eş'arî bunları arazların cinsi diye isimlendiriyor. (Mak. 160). Aynı açıklama A. Raşid en-Nisâbü'rî'de de bulunuyor. Fi't-Tevhîd, s. 21 ve 27.
- (67) Şâmil, 124; Macmû' 50; Fısal V, 42; Muhassal 38. Cüveynî'ye göre, Ma'dûm'un müsbetliği nazariyesini getiren Ebû 'Alî al-Cubbâî'nin üstâdı as-Sahham'dır.
- (68) Fark, 126; Usûl 134-135. Gardet, Destinée, s. 37,39,51.

mekânîk anlayış olabilir. İ'timad, fizikte, arzu mevzuundaki ıstî-tâ'a'nın benzeridir. Ma'dûm'un müsbet oluşu nazariyesince ortadan kaldırılan bilkuvve olma kavramı, farazî bir şekilde îade edilmiş oluyor, bu da İ'timad'dır.

Netice olarak, Cüveynî bunu gayet iyi gördü (69). Mu'tezilî'ler ashâb et-taba'i'ye muhalefet etmenin tenkidinden artık kurtulamıyorlar. Bu incelemenin ikinci kısmında bu mevzuya döneceğiz. Fakat biz aklî araştırma (nazar) ile doğuşu sağlanmış kabul edilen ilim mevzuunda Ebû'l-Huzeyl tarafından ortaya atılan meseleleri ele alalım. «Eğer ilmin aklî araştırma sonunda doğduğu doğru bulunursa, cehalet hâlinde de onun zıddının nazar'dan doğduğu meydana çıkar, nasıl ki itme gücü (i'timad) hareketin realitesini ve onun zıddını doğuruyor (70)» bu da öyledir.

Kâdî'nın ismini vermediği fakat herhalde Ebû'l-Huzeyl olduğu muhakkak olan birisi, nazar - ilim - itikad silsilesini fizik ve mekanik (71) tipin tekâmül eden bir hadisesi olarak mütalaayı reddediyor. 'Abd el-Cabbâr burada benzerliğin bir varlık (vücûd) (72) doğurma fiilinde durduğunu söylüyor. Bununla beraber, eğer benzerlik gerçek ise hasım şöyle diyecek: «Eğer ilim aklî araştırma ile doğuyorsa cehaletin bulaştığı ilmin zıddı başka bir sebep ile doğurulmuş olacak. Halbuki bu, cehalet ve zann doğrudan meydana gelen hâdiseler olduğundan, hatadır (73), aynı sebepten aklî araştırmanın ilmi doğurduğunu tasdik etmek hata olacaktır» Ve bu delil Ebû'l-Huzeyl'e isnâd edildi, biz bunu cevapladık (74). Eğer ilmin ilim olması için zıddını bir tarafa bırakacak şekilde vaz'edilmesi gerekiyorsa, cehalet niçin bu sonuncuyu bir kenara bırakacak bir sebep tarafından meydana getirilmesin? (75).

(69) Şâmil, 502, 1.7.

(70) Muğnî, XII, 98, 1. 1-2 ve 17-20.

(71) Avrupa Şarkiyâtçılığınca ifâde edilen zihnî faaliyetlerin réification yahut şeylendirilmesi Kelâm'ın gelişmesinin başlangıcında muhalefetle karşılaştığını bu gayet iyi gösteriyor. Kâdî'nın burada nakledilen delilleri bu i'tiraza uzun cevabın ancak bir kısmıdır.

(72) İtme gücü cismânî bir varlığın öz arazlarını doğururken aklî araştırma hakikatı değişik olmayan varlığı husûle getirir; ilim kesreti (çokluk) cezbetmeyen bir hakikattir.

(73) Cehalet ve zann aklî araştırmanın işleyişini tahrik eden şüphe sonucu, ilminkini taklid veya temelsiz akıl yürütme neticesi olan, yanlış itikadı karıştıran zihnin doğrudan reaksiyonlarıdır.

(74) Muğnî, XII, 1. 17-18; 99, 1. 1-2.

(75) Muğnî, XII, 99, 1. 3-4.

Ebû'l-Huzeyl'e isnâd edilen bir başka delil istidlâl yoluyla ilmin mümkün olduğunu kabulden ibarettir, yani kendilerinden itibaren bir açıklık şeklini alan umûmî bir tasdike ulaşabilen vasıtasız bilgilerin ardarda gelişini sağlayan husûsî tercübelerin birbirini takibedişidir. Bu iki grup cismin müşterek sıfatlarının müşahedesinden dolayı, bâzı cisimlerin arızîliğinin diğer bazı cisimlerin arızîliğinden hareketle bilinmesi gibi.. Bu müşâhede aklî araştırmadan muaf tutulan bedahat (76) kabul edilen cisimlerin arızîliğinin ilmini cezbetmez. Bu klâsik mantıkta istidlâl denen ve 'Abda'l-Cabbâr'ın zarûrî ilmin kaynağı olarak kabul edemediği şeydir, zira bu, ona göre, devamlı bir mevzu-ı bahs etmekle husûle geliyordur (77). Bu Eş'arî'den mülhem Allah'ın dâimî yaratış nazariyesinin beşerî alandaki mantıkî sonucudur. Nihâyet, Ebu'l-Huzeyl-e isnâd edilen üçüncü bir delil bir başka şekil altında nazar-'ilim-i'tikad silsilesinin mekanik bir hâdiseye maledilişinin itirazıdır. Eğer mukayese mümkünse, o halde, nasıl her nazar'ın devamlı olarak ilim doğurduğu, -irsâl'in hiç bir engel olmadıkça inen hareketi dâimî bir şekilde meydana getirdiği gibi düşünülmez? (78).

Kâdî'nın cevabı : Bu itiraz vacib olmaktan uzaktır, zirâ aklî araştırma kendisine benzeyeni ilga etmek veya doğurmak kapasitesi değildir (79). Aklî araştırmayı mekânîk bir sürece indirmenin imkânsızlığına itiraz, hakikatte, bir tek metoda göre aklî araştırmayla ilmin meydana gelişi şeklinde bölümün başında izah edilen, burada kapalı tarzdaki bir fikir tarafından reddedilmiştir. Nazar-'ilim-i'tikad mümkün olan sapmaya müsâid değildir, bu, meselâ hareket gibi neticede elde edilen değildir (80). Bu müşterek bir neticedir ve bu hâliyle her türlü şüphe unsurundan muaftır; bu, iknâ edici ilmi garanti eden, kendisinde ilmin hasıl olduğu ruhun dengeli, sâkin oluşudur.

Mahir cevap, fakat ne kadar az iknâ edici. Gerçekten, gûya bu dengeyi sağlayan sükûn en-nefs'in epistemolojik değeri nedir? Bu kesinlik ölçüsünü neye tanımalıdır ve câhil ruhun boşluğundan onu nasıl ayırdetmelidir? Cahiz'in ve ashab et-tabâ'i'nin itirazları bu merkezde olacaktır (81).

(76) Muğnî, XII, 99, 1. 5-9.

(77) Muğnî, XII, 99, 1. 11-13.

(78) Muğnî, XII, 99, 1. 14-15.

(79) Muğnî, XII, 99, 1. 17.

(80) Bir iç itme gücü (i'timad lâzım) ve cisme, maddeye dış bir itme gücü (i'timad muctalab).

(81) Burada Câhiz'in çağdaşı olan el-Kindî'nin yakîn (kesinlik) hakkında

Sonuç olarak, itikad ve ilim arasında koyduğu ayırımla, Ebû'l-Huzeyl nazari yahut düşünceye âit bilgi ile dinî yakîn arasındaki farkı açıklıyor. Birincisi, bilginin objesi mevzuunda hiç olmazsa kısmî bir kesinlik veya gerçeğin ancak bir tahmini olan zihnî bir araştırmanın sonucudur; ikincisi zihin üstü bir hakikate toptan bağlanmayı gerektiren umûmî bir ilm-i yakîndır. Bizim düşündüğümüz kadarıyla el-Eş'arî'nin Ebû'l-Huzeyl'de malûm ve meçhûl nazariyeleri mevzuunda naklettiği haberin manâsı budur. «Bazılarına göre, el-Eş'arî, yaratılmış ve yaratılmamış olsun (kadima av mulhasa) bir şeyi bilen insan, onu tanıırken, hiç bir şekilde onu bilemez.» (82) Fakat Ebû'l-Huzeyl'e göre, bir şeyi bilen veya tanıyan insan bu şeyin topunu birden bilmez: «mevcut olan maddeyi insanın bilmesi ve aynı anda bilmemesi, imkânsızdır, fakat mantıken hareketi tanıyan kimsenin ikinci halde onun yaratıldığını ve bunun Allah'ın fiili olduğunu bilmemesi imkânsızdır (83).

Burada amelî tecrübe ile aklileştirilmiş ilim arasında ayırım yapma denemesi vardır. Aynı şekilde, Psikoloji sahasında, Ebû'l-Huzeyl vücudun arazi olarak tarif ettiği ruhunkinden yani daha iptidâî olan bir anlayıştan daha tekâmül etmiş bir nazariyeye geçiyor (84). Ona göre ruh, bir arazdır, fakat vücuddan farklı bir araz (85). Dinî ile dünyevî arasında ayırımı tamamen muhafaza ederek beşerî hasletlerin bir hiyerarşisini hazırlamayı deneyen aklı bir psikolojiye doğru yürüyor. Tabii olan her şey arızîdir, çünkü geçicidir. Kur'ân-da geçip giden bulut 'âriz olarak adlandırılmıştır (86). Kur'ân'ın bakışını tamâmen muhafaza ederek, Ebû'l-Huzeyl, izah etmeksizin, Aristo'nun kategorilerini karışık bir şekilde tatbik etti. Hiç bir satırı bize kadar ulaşmayan bir eser mevzuunda sapık mezhep kitabı yazarları tarafından verilen dağınık ve zavıf bilgilere dayanarak söylenebilecek olan budur (87).

verdiği tarifini hatırlatmak alâka çekicidir: huva sukûn al-fahm ma'a tibât at-kadiyya bi-burhân. Fahm bizzat yaktadı l-hata bi'l-maksud ilayh ibaresiyle tarif ediliyor. Ras'âil, E. Rıda yayını, Kahire-1950, 1. 171 ve 170. Câhiz'in itirazı için bakz. Muğni, XII, 36, 1. 9-10.

(82) Mak., 391, 1.6.

(83) Mak., 1. 14-17 ve 392.

(84) Ruh, o devrin (260 h.) Kelâm'ına göre cevherî değildir, fakat vücudun basit bir arazıdır ve tabiatı yoktur. L. Massignon, Passion, 2. tab'ı, bölüm 5. s. 4.

(85) Mak., 337, 1. 7-8.

(86) Kur'ân 46,24.

(87) Bu mevzuda yazarın aşırılığa kaçan görüşüne katılmıyoruz. Çeviren.

THE TERM OF 'ILM (I.E. SCIENCE) IN THE MIND OF EARLY MUTAZILITES

Among the early Mutazilites then term of **sukun al-nafs** was used to mean 'Ilm. According to them the word of 'Ilm is a kind of belief to which calmness of the flesh felt when dealing with a wordly affair.

The sources of 'Ilm, according to Wasel b. Ata, are as follows: The Holy Quran, the Sunnah, rational evident (proof) and the consensus of Ummah. The opinion of Wasel may be regarded as the source of inspiration of al-Risalah of Shafii.

Abu al-Huzeyl is the firs man, who understood the confusion of the porblem of knowledge. According to him faculties differ from each other. But inspite of this difference the truth is attained ad understood by their help. Again according to Abu al-Huzayl the wisdom which differentiates human beings from other creations, is the ability to learn sciences as deemed necessary.

It is also Abu al-Huzayl who says that 'Ilm is another thing and is different from faith, So he has placed emphasis on the dif-ference between knowledge and religious certitude.