

MU'TEZİLÎ TENZİH İDDİASININ AKLÎ/FELSEFÎ TEMELLERİNE İLİŞKİN BİR DEĞERLENDİRME

Galip TÜRCAN*

Öz

Müslüman toplumda hicrî birinci yüzyılın sonuna doğru insanbiçimci tanrı tasavvurunu öne çıkaran haşevî tutumlar, ikili tanrı anlayışını benimseyen maniheist yaklaşımlar ve uknumları zattan ayrı sıfatlar gibi kabul eden Hristiyanlara karşı güçlü bir tenzihî tanrı tasavvuru doğup gelişmiştir. Allah'ın zâtı ve sıfatları arasındaki birliği vurgulayan söz konusu tenzihî tanrı tasavvurunun en güçlü savunucusu Basra'da kurulmuş olan Mu'tezile'dir. Tenzih eksenli yaklaşımını Allah'ın zâtı ile birlikte hiçbir sıfatın ezeli olmadığı iddiası üzerinden kurgulayan Mu'tezile, ilgili tenzih iddiasını dile getirirken farklı dinî kültürel çevrelerden kavramsal ve kuramsal destek almış olabilir. Yüzyıllar önce İran dinî kültürel çevresine dahil olan Yunan felsefesinin barındırdığı tenzihî tutumların Basra'ya dolayısıyla ilk mu'tezilîlere ulaşma imkanı söz konusudur. Ayrıca Yunan felsefesinin ve Yeni Platonculuğun yerleşik bulunduğu Harran'da öğrenim gören, oradaki tenzihî tanrı tasavvurunu Müslüman dinî kültürle ilişkilendiren ve Müslüman dünyada tenzihî nitelikli ilk yaklaşımları geliştiren Ca'd b. Dirhem ve öğrencisi Cehm b. Safvan Mu'tezile'nin söz konusu tenzihî tutumunun mezhebî düzeyde ortaya çıkıp gelişmesine doğrudan ya da dolaylı bir şekilde katkıda bulunmuşlardır. Emevilerin cebr üzerine kurulu kader görüşüne itiraz eden Mu'tezile Allah'ın adaleti ve insanın iradesi üzerine ayrıca vurgu yapmış ve bunu da yine tenzih tutumuyla ilişkilendirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, Vâsıl b. Atâ, Ca'd b. Dirhem, Tenzih, Plotinos.

An Assesment of Rational/Philosophical Foundations of Mu'tazilite Contention of Tanzîh

Abstract

At the end of the first century of hijri in Muslim society, a strong tanzihî thought of God developed against hashawî, manicheist and Christian approaches that defended, respectively, an anthropomorphic concept of God, existence of two God and that the hypostases are attributes which are other than the ousia. The most prominent proponent of this tanzihî thought that stresses the unification of God and His attributes is Mu'tazila that was formed in Basra. It is probable that basing its tanzihî system on the conviction that no attribute is eternal with essence of God, Mu'tazila took support from different religious and cultural environments with regard to terminology and theory. Tanzihî ideas incorporated in Greek philosophy which entered, before centuries, into religio-cultural environment of Iran, reached through Basra to the first mu'taziltes. Besides, receiving education in Harran where Greek philosophy and Neoplatonism resided in, linking together Harran's tanzihî concept of God and Muslim religio-culture, and being the first in muslim world to develop tanzihî ideas, Ca'd b. Dirham and his disciple Cahm b. Safwan contributed, directly or indirectly, to emergence and development of tanzihî thoughts of Mu'tazila. Objecting to Umayyads who defend theory of cabr, Mu'tazila held that God acts with justice and humans have free will, which is intensely related to tanzih.

Keywords: Mu'tazila, Wasil b. Ata, Ca'd b. Dirham, Tanzih, Plotinos.

Giriş

* Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam Ana Bilim Dalı, galipturcan@sdu.edu.tr.

İtikadî konuları akli/felsefi nitelikli esaslara göre ve tenzihî yaklaşımı özellikle gözeterek ele alan Mu'tezile'nin başta tevhid ve adalet olmak üzere el-va'd ve'l-va'îd, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy ani'l-münker gibi ilkelerini güçlü bir şekilde tanımlayan ve içeriklendiren kelamcı Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (ö. 235/850)'tur. Zikredilen ilkelerin belki belirleyici ama içerikleri bakımından basit formunu Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748)'nın kurguladığı bilinmektedir. Bununla birlikte hocası ve Hz. Ali'nin oğlu Muhammed ibnu'l-Hanefiyye (ö. 81/700) üzerinden Hz. Ali'nin ve daha başka birçok sahabinin tenzih eksenli itikadî tercihlerine ulaşma imkanı bulunmaktadır.¹ Allah'a yed (el), vech (yüz), ayn (göz), istivâ etmek, gelmek, gitmek vb. organlar ve özellikler isnat eden nasları daha tecsimî ve teşbihî düzeyde anlayan ve Allah'ı insanbiçimci bir şekilde tanımlamak isteyen haşevî tutuma karşı erken sayılabilecek bir dönemde (hicri birinci yüzyılın sonunda) Allah'ın kadîm hiçbir sıfatının bulunmadığını açıkça ilan ederek mu'tezilî zât-sıfat algısının ilk örneğini, kendisinden sonra mezhebin imamı olarak ortaya çıkan Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) ile birlikte inşa eden Vâsıl b. Atâ, Emevî iktidarının cebr üzerine kurulu kader telakkisini yine Allah'ın tenzihî nitelikleri ve özellikle adaletinin bir gereği olarak reddetmiştir.² Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ın nispeten gelişmiş ve felsefi bakışlarla irtibatlandırılması imkan dahilinde bulunan zât-sıfat ilişkisi hakkındaki yaklaşımları belli ölçüde kavranınca Vâsıl b. Atâ'nın ilgili konudaki görüşleri sonradan ele alındığında Ebu'l-Huzeyl el-Allaf ile birlikte ortaya çıkan gelişimin mahiyeti ve boyutu kendiliğinden belirginleşecek ama bu arada Vâsıl b. Atâ'nın basit olsa bile ne ölçüde açılımlı bir yaklaşımı Mu'tezile'ye kazandırdığını kavramış olabileceğiz. Bu çalışmanın amacı başlangıcı itibarıyla Vâsıl b. Atâ'ya nispeti bakımından hiçbir tereddüt bulunmayan mu'tezilî tenzih tutumunun o günkü şekli ile nasıl ortaya çıktığını, hangi çevrelerin etkisi ile geliştiğini ve hangi dinî ve fıkri çevrelerle ilişkili olduğunu tarihî kayıtlar üzerine kurulu tespitler yanında birtakım öngörülerle belirlemeye çalışmaktır.

İlk Mu'tezilîler ve Tenzih

Allah'ın zâtı ve sıfatları konusunda kendi yaklaşımını dile getirmek isteyen Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, zât ve sıfatlar açısından bir aynılığa işaret etmektedir. Allah, bir ilimle alimdir ve ilmi de O'nun zâtıdır. Bu, Allah'ın ilim haricindeki sıfatları için de geçerlidir. Şehristânî (ö. 548/1153)'nin ifadesine göre Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ın ilgili yaklaşımı, felsefecilerin konuya ilişkin yaklaşımının bir iktibasından ibarettir. Çünkü felsefeciler ilahî zâtın mutlak birliğini ve herhangi bir şekilde çokluğun söz konusu olmadığını iddia ederler. Şu halde sıfatlar zâtın ötesinde zât ile kâim manalar değildir. Aksine sıfatlar Allah'ın zâtıdır. Yine sıfatların selbî ve lazımlî olduğu ifade edilebilecektir. Bir kişi Allah'ın bir ilimle değil zâtı ile alim olduğunu söylüyor ve bir diğeri de Allah'ın, zâtı olan bir ilimle alim olduğunu söylüyorsa birincisi sıfatı nefyetmiş ikincisi ise aynı ile zât olan bir sıfatın aynı olan bir zâtı ispat etmiş olur. Şehristânî'ye göre Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, zâtla ilişkili olmak üzere sıfatların varlığını benimsemiş olsa bile bu, Hıristiyanların uknumları ve Ebû Hâşim (ö. 321/933)'in hal teorisiyle birebir aynıdır.³ Nitekim Şehristânî'den çok önce Eş'arî (ö. 324/935) de Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ın zât-sıfat birliğini benimsediğini ve sıfat anlayışının nefy üzerine kurulu olduğunu dile getirmiştir. Bir kişi Allah'ın alim olduğunu iddia ederse ilmin Allah olduğunu ispat etmiş ve O'ndan cehli nefyetmiş olacaktır. Yine bir kişi Allah'ın kâdir olduğunu dile getirdiğinde kudretin Allah olduğunu ispat etmiş ve Allah'tan aczi de nefyetmiş olmaktadır. Diğer sıfatlar da bu şekilde anlaşılacaktır. Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ın ilgili tercihleri hakkında eleştiri geliştiren Eş'arî, Allah'ın ilmini, Allah'ın zâtı olarak anlayacak olursak ilmin kudret olduğunu söylemek de mümkün müdür diye sorulduğunda Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ın bu soruya olumlu cevap vermekten çekindiğini, ilim kudretten başka bir şey midir sorusuna da olumlu cevap vermediğini ve bunun da Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ın genel sıfat telakkisini reddederek ilim Allah'ın zâtıdır veya değildir, denilmez iddiasında bulunan muhaliflerinin görüşlerine döndüğünü dile getirmektedir. Eş'arî'nin tespitlerinde yer verdiği üzere Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, yukarıdaki sıfat telakkisini inşa ederken iyilik ve kötülük (nur-zulmet)

¹ el-Kâdî Abdulcebbar, Ahmed el-Hemedânî, *Kitâbu Fadli'l-İ'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile ve Mubâyenetuhum li Sâiri'l-Muhâlifîn*, Tahkik: Fuâd Seyyid, ed-Dâru't-Tunûsiyye, (yayın yeri yok) (tarih yok), 214; İbnu'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, Tahkik: Suzanna Divald-Wilzer, Beyrut 1961/1380, 9 vd.

² el-Bağdâdî, Abdulkâhîr b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-Firâk*, Tahkik: M. Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1990/1411, 117; eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992/1413, I, 40 vd.; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim, *el-Meârif*, Tahkik: Servet Ukkâşe, Dâru'l-Meârif, Kâhire 1119, 441; Özel, Ahmet, "Atâ b. Yesâr", Diyanet İslam Ansiklopedisi, I-XXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, IV, 37-38; İbnu'l-Murtazâ, 19; ez-Zîni, Muhammed Abdurrahîm, *Şuhedâu'l-Fikr fi'l-İslâm*, Dâru'l-Yakîn, Mansûre 2011/1432, 151.

³ eş-Şehristânî, I, 44; ayrıca bkz. İbnu'l-Murtazâ, 44.

için ayrı iki yaratıcı öngören senevî kültürün bu temel tercihini yanlışlamak istemiş de olabilir.⁴ Eş'arî'nin iddiasına göre Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, ilgili sıfat telakkisini Aristoteles (m.ö. 322)'in bazı kitaplarından almıştır. Aristoteles, yaratıcının bütünüyle ilim, kudret, hayat, sem' ve basar olduğunu öne sürmüş ve yaratıcının ilmini O'nun zâtı, kudretini de O'nun zâtı olarak ifade etmiştir.⁵ Eş'arî, Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ın haberî sıfatlara ilişkin te'viline de işaret etmektedir. Buna göre Kur'an'da Allah'a nispet edilen haberî sıfatlardan veh⁶ ve nef⁷ Allah'ın zâtı olarak anlaşılır. Yine Allah'a isnat edilen ayn kelimesi⁸, Allah'ın ilmi; yed⁹ kelimesi ise Allah'ın nimeti olarak te'vil edilir.¹⁰

Mu'tezile ilk dönemlerinde hangi düzeyde gelişmiş bir sıfat telakkisini benimsemiş olabilir? Vâsıl b. Atâ'ya göre ilim, kudret, irade, hayat gibi sıfatlar Allah'ın zâtına izafe edilemez. Allah'ın zâtına kadim bir mana/sıfat ispat eden kişi kadim iki ilah iddia etmiş olmaktadır. Kadim iki ilahın varlığı elbette müstahildir. En son tespite bakacak olursak iki ilahın varlığı hakkında Vâsıl b. Atâ'nın ifadesi Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ın sıfat telakkisinde olduğu gibi sanki senevî iddialara itirazı da barındıracak nitelikte zâtın birliğine ilişkin güçlü bir vurgudur. Ancak Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, zâtın birliğine dönük tespitleri bakımından daha felsefî nitelikli ve zâtın mutlak birliğini belirginleştiren bir yaklaşımı öne çıkarmaktadır. Bilindiği üzere kaynaklarda Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ın, felsefe yazılarını incelediği ve sıfat telakkisini ona göre geliştirdiği ifade edilmektedir. Yani mu'tezilî sıfat telakkisinin Vâsıl b. Atâ'da henüz olgunlaşmadığı ve beklenen olgunluk düzeyine, tercüme edilmiş felsefî kültürün katkısıyla ve Ebu'l-Huzeyl el-Allaf ile birlikte ulaştığı kabul edilmektedir.¹¹ Yunan felsefî kültürünün Vâsıl b. Atâ döneminde İslam düşüncesine girmediği ileri sürülebilecektir.¹² Ancak sıfatların nefyi konusunda Vâsıl b. Atâ'nın ifadeleri göz önüne alınırsa onun kendi dönemindeki felsefî kültüre belli ölçüde ulaşmış olduğunu da kabul etmemiz gerekmektedir. Çünkü mu'tezilî sıfat telakkisinin özü bakımından Vâsıl b. Atâ ve Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ta aynı olması, daha da ötesi kadim manaların ve sıfatların ispatı söz konusu olduğunda ortaya çıkacak olumsuz sonuçlara ilişkin kaygıların neredeyse aynı kelime ve kavramlarla tanımlanması ilgi çekicidir. Vâsıl b. Atâ ile birlikte Mu'tezile'nin bir diğer kurucusu Amr b. Ubeyd'in sıfat telakkisi bakımından nasıl bir tercihe yöneldiğini kaynaklar üzerinden temellendirme imkanımız bulunmasa bile ilgili telakkinin Vâsıl b. Atâ'ya atfedilen şekli ile benzer hatta esas itibarıyla aynı yapıda olmasını beklememiz gerekmektedir. Kimi araştırmacılar, Allah'ın zâtı ile birlikte ezeli sıfatların varlığını reddederek nefy üzerinden gelişen bir sıfat telakkisinin Şehristânî tarafından Vâsıl b. Atâ'ya atfedilmesinin açık bir iftira olduğunu dile getirirler ve ne Vâsıl b. Atâ'nın ne de onu sıkı bir şekilde takip eden Amr b. Ubeyd'in ilahî sıfatların nefyini iddia ettiğini ve sadece teşbih ve tecsimle varan iddialar karşısında zât-sıfat birliğini güçlü şekilde vurgulamak suretiyle bir sıfat görüşü inşa etmeyi hedeflediğini, Allah'ın zâtı dışında da kadim varlıkları benimsemek (teaddüd-i kudemâ) anlamına geleceği için kadim sıfatların reddini çağrıştıracak bir tutumu tercih etmiş olduklarını ileri sürerler bile esasen bu mu'tezilî tutum, Müslüman dünyada nasların anlaşılmasından kaynaklanan teşbihî ve tecsimî bakışları reddetmenin yanında 'Allah'ın kelimesi' diye nitelenen Mesih'in kıdem ve dolayısıyla ulûhiyet bakımından Allah'a ortak olmasına ilişkin Hıristiyan iddiasını ve ayrıca iki ilah iddiasını öne çıkaran senevî tavırları reddetmek için gelişmiş gözükmektedir. Bu söylenenler esasen sonraki Mu'tezilîler için de geçerli olabilecektir.¹³ Vâsıl b. Atâ'nın ve sonraki Mu'tezilîlerin sıfat telakkisine ilişkin Şehristânî başta olmak üzere sünnî çevreler tarafından geliştirilen yaklaşımları taraflı ve gerçeği aramaktan uzak bulan iddialar esası bakımından ele alınacak olursa denilebilir ki Kur'an ve hadislerde Allah'a nispet edilen haberî sıfatların (el, yüz, ayak, parmak vb.) özellikle ilk yüzyıllarda hakikî anlamları ile anlaşılması ve haşevî tutumların gelişmesi yine tecsimî yaklaşımı öne çıkaran Tevrat kökenli bir bakışın belki bazı Müslümanları etkilemesi nedeniyle Vâsıl b. Atâ sıfatlarla ilgilenmiş ve tevhid konusunu da mu'tezilî temel prensiplere dahil etmiştir. Ancak bazı araştırmacılar özellikle Vâsıl b. Atâ'nın geliştirdiği sıfat telakkisinde nur ve zulmet üzerinden kadim iki ayrı tanrı iddiasını barındıran Maniheizm'e güçlü bir itirazın ve cevabın bulunduğunu da ileri sürmektedirler. Nitekim Vâsıl b. Atâ *el-Elf Mes'ele fi'r-Red*

⁴ el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, Tahkik: Helmut Ritter, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1980, 165, 188; 484-485.

⁵ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 485.

⁶ Bakara 2/115, 272; Ra'd 13/22.

⁷ Mâide 5/116.

⁸ Tâhâ 20/39.

⁹ Fetih 48/10; Hadid 57/29.

¹⁰ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 165, 188.

¹¹ eş-Şehristânî, I, 40 vd.; Cârullah, Zuhdî, *el-Mu'tezile*, el-Ehliyyetu li'n-Neşr ve't-Tevzî, Beyrut 1974, 63.

¹² Subhî, Ahmed Mahmud, *fi İlmi'l-Kelâm*, I-III, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1985/1405, I, 186.

¹³ Bkz. ez-Zîni, *Amr b. Ubeyd ve'l-Usûlu'l-Hamse*, Dâru'l-Yakîn, Mansûre 2010/1431, 99.

ale'l-Mâneviyye adlı risalesini senevî ve teşbihî iddiaları ayrıca hulûl iddiasını yaymak suretiyle sıfatlar konusunda birtakım şüpheler oluşturmaya çalışan Maniheizm'i eleştirmek için kaleme almış ve ilahî zâtın birliğini özellikle savunmuştur.¹⁴ Ayrıca Sebeiyye ve Beyaniyye gibi gulat şîu fırkaların Hz. Ali'ye ulûhiyet isnat eden teşbihî yaklaşımları da Vâsıl b. Atâ'nın tercih etmiş olduğu sıfat telakkîsinin gelişmesini tehdit etmektedir. Yahudî ve Hıristiyan bazı mezhepler hulûlî ve tenasuhî anlamda gulat Şîu'leri etkilemiş olabilir. Bilindiği üzere Yahudiler Yaratıcı'yı, yaratılanların sıfatları ile niteledikleri gibi Hıristiyanlar da aksi bir yaklaşımla yaratılanları Yaratıcı'ya benzetmektedirler. Öyle ki gulat Şîa, Hz. Ali'nin dışında bazı imamlara da ulûhiyet atfetmeye başlamış ve teşbihî tutumlarını yaygınlaştırmıştır.¹⁵ Vâsıl b. Atâ, gulat Şîa'dan Beyaniyye'ye karşı zât-sıfat birliğini esas alan bir itiraz geliştirmiştir. Beyaniyye'nin kurucusu Beyan b. Sem'an (ö. 119/737) Vâsıl b. Atâ'nın döneminde yaşamıştır. Şu halde Müslüman dünyada etkin hale gelen teşbih tavrının gelişiminde Maniheizm, Yahudilik ve Hıristiyanlığın etkisinden söz etmek mümkündür. Bu arada Vâsıl b. Atâ'nın sıfat telakkîsi, sıfatları zâttan ayıran ve her bir sıfatı müstakil addeden, uknumları da bu sıfat algısı üzerinden inşa eden Hıristiyanların, halkı Hâlık'a teşbih eden itikadının olumsuz etkisinden Müslümanların itikadını korumuş olacaktır.

Kimi araştırmacılara göre Vâsıl b. Atâ, zât ve sıfat birliğini dile getirdiğinde sıfatları nefyetmiş olmamaktadır. Bu, Şehristânî'den sonra diğer sünnî makâlât yazarları tarafından da dile getirilen ve Vâsıl b. Atâ'nın sıfatları nefyettiğini esas alan iddianın bütünüyle bir hatadan ibaret olduğunu göstermektedir.¹⁶ Bunun bir devamı olarak ifade etmek gerekirse Vâsıl b. Atâ'nın sıfat telakkîsi üzerine konuşan ve onu sonraki mu'tezilî sıfat telakkîsine kıyasla gelişmemiş bulan Şehristânî'nin ilgili tespiti de söz konusu araştırmacılar bakımından yine bir hata olarak görülmektedir. Çünkü Vâsıl b. Atâ, nefy için uğraşmamaktadır ve zât ile sıfat birliği üzerinde durmaktadır. Sonraki Mu'tezilîler de aynı tutumu benimsemiştir. Yani Mu'tezile karşıtları Mu'tezile'nin iddialarını bir anlamda tahrif etmişler ve onların dile getirmediği yaklaşımları kendilerine nispet etmişlerdir.¹⁷ Şehristânî'nin Vâsıl b. Atâ'ya ana hatları ile usûl-i hamseyi nispet ettiğini öne süren Van Ess, Madelung ve Daiber'in de bu yaklaşımı benimsediğini, Gimaret'in ise haklı olarak konuya ilişkin birtakım şüphelerinin bulunduğunu çünkü erken dönem kaynaklarının bu konuda hiçbir bilgi içermediğini, Vâsıl b. Atâ'ya isnat edilen *Kitâbu't-Tevhîd*'in içeriği hakkında bilgi sahibi olunmadığı gibi Vâsıl b. Atâ'nın ilahî sıfatları bir problem olarak ele almamış olabileceğini yine Tanrı'nın alemle ilişkisi ve yaratma probleminin de onun ilgi alanına girmemiş olabileceğini belli bir ihtiyatla dile getirmektedir.¹⁸ Bütün bunlara rağmen kanaatimize göre mu'tezilî sıfat telakkîsi ile zâtın mutlak birliğini benimseyen felsefî yaklaşım arasındaki benzerlik göz önüne alındığında Mu'tezile'nin sıfat telakkîsinden söz ederken kadîm sıfatların nefyini ileri sürdüğü kabul edilebilecektir. Bu, sonraki Mu'tezile açısından böyle olduğu gibi ilk Mu'tezile yani kurucu Mu'tezilîler için de geçerlidir. Şu halde Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd tarafından benimsenen sıfat telakkîsinin belli bir felsefî kültürel zemin üzerinde yürümesi nasıl açıklanacaktır?

Vâsıl b. Atâ'nın yaşadığı ve Mu'tezile'nin kuruluşunu gerçekleştirdiği Basra değişik halkların yerleştiği farklı dinî, kültürel unsurların kolayca barındığı ve belki Müslüman coğrafyada başka bir yerde görülmeyen dinî ve düşünsel hatta felsefî tartışmaların geliştiği bir zemin olması bakımından önemlidir. Yani Basra, dinî kaygıların yanı sıra ve daha güçlü bir şekilde siyasî, akli/felsefî, dile dayalı düşünsel iddialarla ve kaygılarla desteklenmiş bir mezhebin kuruluşu için büyük ihtimalle en elverişli çevre olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁹ Yunan felsefî kültürü ile yüzyıllar önce tanışan ayrıca İran düşünsel ve dinî kültürünü de bu kültüre ilave etmiş olan sistematik eğitim merkezleri yani medreseler Basra'ya yakın İran coğrafyasında konumlanmış bulunuyor ve Mu'tezile'nin ortaya çıktığı dönemde de çalışmaya devam ediyordu. İlgili medreselerde üretilen ve belli ölçüde yaygınlık kazanan bilgilerin Basra'ya ve dolayısıyla Vâsıl b. Atâ'ya ulaşma imkanı söz konusudur. Kaldı ki İran kökenli yeni Müslümanlar ayrıca savaş esiri niteliğiyle Müslüman topluma dahil olan ve bir şekilde özgürlüklerine kavuşan kimseler yani mevâlî, önceki dinî/düşünsel kültürlerinin taşınabilir nitelikteki kısımlarını Müslüman topluma taşımaktan uzak durmamışlar hatta içlerinden yetenekli olanlar doğrudan ilim ve kültür hayatına katılmışlar, Arap Müslümanların ulaşamayacakları bilgileri Müslüman dünyaya

¹⁴ eş-Şivâşî, Süleyman, *Vâsıl b. Atâ ve Ârâuhu'l-Kelamiyye*, ed-Dâru'l-Arabiyye, Libya 1993, 148-149.

¹⁵ eş-Şivâşî, 150, 154.

¹⁶ eş-Şivâşî, 153.

¹⁷ eş-Şivâşî, 160.

¹⁸ Van Ess, Josef, *Theology and Society in The Second and Third Centuries of The Hijra*, I-IV, Translated From German by Gwendolin Goldbloom-John O'Kane, Brill, Leiden 2017-2019, II, 312.

¹⁹ İbn Teymiyye, Takıyyuddin Ahmed, *Mecmûâtü'l-Fetâvâ*, I-XXXVII, Tahkik: Âmir el-Cezzâr, Dâru'l-Vefâ, (yayın yeri yok) 2005/1426, XXVIII, 119; ez-Zîni, Amr b. Ubeyd ve'l-Usûlu'l-Hamse, 40 vd.

aktarmışlardır. Nitekim Mu'tezile'nin iki kurucusu Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd, büyük günah konusunda kendisinden farklı bir yaklaşım geliştirerek ilim halkasından ayrıldıkları hocaları Hasan Basrî (ö. 110/728) ve her iki kurucu mu'tezilîden sonra belki bütün Mu'tezile kelamcıları mevâlîdendir.²⁰ Dolayısıyla İran coğrafyasında üretilen ortalama dinî ve düşünsel kültür yanında Yunan sistematik felsefesini de içinde barındıran İran yüksek bilgisinin kişisel yetkinlik nedeniyle Vâsıl b. Atâ ve tabiatıyla Amr b. Ubeyd tarafından bilindiği kabul edilecektir. Öte yandan Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd az önce ifade edildiği gibi Basra'da canlı bir tartışma ortamının içindedirler. Tartıştıkları kişiler de farklı dinî-felsefî düşünce geleneklerini bilen kimselerdir. Çünkü bu kimseler Müslüman topluma yabancı fikirler üzerinden tartışabilmektedirler. Nitekim *Kitâbu'l-Eğâni*'de yer alan bir habere göre Basra'da Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd ile birlikte dört kişi daha kelam ve benzeri konularla ilgilenmektedir. Aynı zamanda bu kişiler kendi içlerinde yer alan ve Ezd Kabilesinden olan birinin evinde sürekli toplanıp dinî/itikadî konularda tartışmaktadırlar. Bu tartışmalar belli bir aşamaya gelmiş ve bu kişiler bir karara zorlanmışlar; Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd mu'tezilî yaklaşımı inşa etmiş, diğer dört kişiden ikisi tevbe etmiş ve anlaşılabilir bu tür tartışmalardan uzak bulunmaya karar vermişler, biri herhangi bir dinî ya da itikadî tercihi benimsememiş ve toplantılara ev sahipliği yapan kişi de belki tartışmaların fikrî boyutunu ve derinliğini gösterir şekilde Hint dinî kültürü ile ilişkisi bulunan Sümeniyeye'ye dahil olmuştur.²¹ Bütün bu tespitlerin yanında Vâsıl b. Atâ'nın güçlü bir ilim adamı olduğu, çok fazla kitap telif ettiği için de 'asıl' diye nitelendiği bilinmektedir. Dönemindeki en fesahatli kişi olarak tanınan Vâsıl b. Atâ, gulât dahil olmak üzere Şîilerle, Haricîlerle, Zındıklarla, Dehrîlerle, Mürcîlerle tartışmalar yapmıştır. Kâdî Abdulcebâr (ö. 415/1025)'ın ifadesine göre farklı dinî/itikadî kültürler üzerine Vâsıl b. Atâ'dan daha bilgili kimse mevcut değildir.²² Yine kaynaklardan öğrendiğimize göre Vâsıl b. Atâ'nın bize kadar gelmemiş olsa da varlığından haberdar olduğumuz ve *Esnâfu'l-Murcie, fi't-Tevbe, el-Menzile beyne'l-Menziletayn, el-Hutab fi'l-Adl ve't-Tevhîd, es-Sebil ilâ Ma'rifeti'l-Hak, fi'd-Da've, Tabakât Ehli'l-İlm ve'l-Cehl* gibi isimlerini bildiğimiz çok sayıda kitabı bulunmaktadır.²³ Bu kitapların isimlerinde tercih edilen kelime ve kavramlar ayrıca ilgili kitap isimlerinde yer alan isnatlar göz önüne alındığında Vâsıl b. Atâ'nın, kendi döneminde tartışılan birçok konuyu kelamî terminoloji üzerinden ve bilimsel düzeyde tartıştığı hatta yazdığı anlaşılmaktadır. Mu'tezile'nin Vâsıl b. Atâ'dan sonraki imamı olan Amr b. Ubeyd'e isnat edilen birtakım risale ve hutbeler yanında adl ve tevhîd hakkında bazı yazıları bulunmaktadır. Yine Amr b. Ubeyd'in *et-Tefsîr ani'l-Hasen el-Basrî, er-Red ale'l-Kaderiyye* gibi kitapları mevcuttur.²⁴ İlgili yazılar ile birlikte özellikle Amr b. Ubeyd'e nispet edilen kitapların isimlerine baktığımızda da Vâsıl b. Atâ'nın ulaştığı bilimsel düzeye benzer bir bilimsel düzeyin onun için de geçerli olabileceğini dile getirebiliriz. Basra'nın coğrafi konumunu, Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd de dahil olmak üzere Müslüman toplumda dinî kültürel çalışmaları gerçekleştiren ve itikadî ayrışmaların ortaya çıkmasında etkin olan mevâlînin varlığını, İran kültürel birikiminin doğrudan ya da dolaylı bir şekilde Basra'ya ve mu'tezilî kuruculara ulaşmasını, Yunan felsefesini ve düşüncesini de içeren yüksek İran bilgisinin sistematik şekliyle yine Basra'ya ulaşmasını, Basra'da gerçekleşen dinî, itikadî ve düşünsel bir anlamda felsefî tartışmaların varlığını, kişisel düzeyde Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in itikadî tercihlerini Müslüman dünyada ortaya çıkan en güçlü aklî, felsefî temelli mezhebi kuracak düzeyde ileriye taşımalarını ve en nihayetinde yapmış oldukları bilimsel çalışmaları kaleme alırken yüksek soyutlama barındıran isimlendirmeler yapabilmelerini ve benzeri dolaylı tespitleri zikretmemizin sebebi, klasik kaynaklardan sadece Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihâl*'inde yer alan ve Vâsıl b. Atâ ile birlikte bir anlamda Amr b. Ubeyd'e de nispet edilen kadîm sıfatların nefyi temelindeki sıfat telakkîsinin, başka hiçbir kaynakta ilgili tespiti rastlanılmasa bile aslında tam da Şehristânî'nin dile getirdiği şekilde olabileceğini göstermektir.

Kendi iktidarlarını Allah'ın bir takdiri olarak niteleyen ve yine kendi iktidarlarına karşı çıkmanın ilahî takdiri reddetmek anlamına gelebileceğini öne süren, yolsuzluklarını ve haksızlıklarını örtmek için geliştirdikleri zulüm siyasetlerine de itiraz edilmemesi gerektiğini dile getiren Emevî idarecileri, insanların yapıp etmelerinde ve dolayısıyla kendi yapıp etmelerinde hiçbir tercihin söz

²⁰ Yiğit, İsmail, "Mevâlî", Diyanet İslam Ansiklopedisi, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004, XXIX, 426; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ el-Hâfız, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XXI, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, (yayın yeri yok) (tarih yok), XIII, 343; İbnu'l-Murtazâ, 29; ez-Zinî, *Amr b. Ubeyd ve'l-Usûlu'l-Hamse*, 33.

²¹ el-İsfehânî, Ebu'l-Ferec Ali b. Huseyn, *Kitâbu'l-Eğâni*, I-XXV, Tahkik: İhsan Abbas, Dâru Sâdir, Beyrut 2008/1429, III, 101.

²² el-Kâdî Abdulcebâr, *Kitâbu Fadli'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 234.

²³ İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebi Bekr, *Vefeyâtu'l-A'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, I-VIII, Tahkik: İhsan Abbas, Dâru Sâdir, Beyrut 1978, VI, 11.

²⁴ İbn Hallikân, VIII, 462; ez-Zinî, *Amr b. Ubeyd ve'l-Usûlu'l-Hamse*, 48.

konusu olmadığını ileri sürmüşler, netice itibarıyla cebr üzerine kurdukları kader telakkisini devletin dinî bir görüşü olarak öne çıkarmışlardır.²⁵ Nitekim Ma'bed el-Cuhenî (ö. 83/702) ve Gaylan ed-Dimeşki (ö. 120/738) başta olmak üzere Müslüman dünyada ortaya çıkan ilk Kaderîlerin bu Emevî kader anlayışını reddettikleri ve insanın özgürlüğüne yani yapıp etmelerinden açıkça sorumlu olduğuna vurgu yaptıkları bilinmektedir.²⁶ Bu nedenle Emevî idaresine karşı, ilk Kaderîlerin yolunu takip eden Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd, adl ilkesi gereği kişinin sorumluluğunu esas alan bir tutumu benimsemek suretiyle cebrin geçerli olamayacağını, zulüm vb. kötülüklerin Allah'ın takdirine izafe edilemeyeceğini güçlü bir şekilde ifade etmişler, bir bakıma Allah'ın adaletini tenzihî eksenli sıfat telakkisi ile uyumlu ve birlikte değerlendirilecek şekilde dile getirmişlerdir. Şehristânî, Vâsıl b. Atâ'nın insan iradesine ilişkin görüşlerini naklederken konuyu öncelikle Allah'ın adaleti bakımından daha tenzihî nitelikte yani adaleti nedeniyle yapmayacağı şeyleri de dile getirerek ele almaktadır. Buna göre Vâsıl b. Atâ Allah'ın adil ve hakîm olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla Allah'a şer ve zulüm isnad edilemeyecektir. Allah, emrettiğinin aksi bir şeyi insanlardan istemeyecek ve emrettiği bir şey nedeniyle de onları cezalandırmayacaktır. İnsan hayır, şer, iman, küfür, taat ve masiyetin gerçek failidir. Ayrıca insan yaptıklarının karşılığını bulacaktır. Bunları yapabilecek güç de Allah tarafından insana verilmiştir.²⁷ Yani Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in tevhidî ilişkin tanımlı çabaları ile adl ilkesine ilişkin tanımlı çabaları birlikte anlaşılabilir. Her iki ilke de tenzihî matuftur. Şu halde Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd cebri reddedip insanın iradesini öne çıkarırken tabii bir şekilde kadîm sıfatların nefyini de Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'tan önce ve onun sıfatları nefyine benzer bir şekilde belki de aynı ile savunmuş olabilirler.

Cehm b. Safvan ve Tenzih

İlk mu'tezilî sıfat telakkisi ile belki nefyi esas alan daha felsefî ve tenzihî sıfat telakkisi arasında bir ilişkinin varlığı araştırılacak olursa karşımıza elbette Cehmiyye ve Mu'tezile arasında var olduğu iddia edilen yakınlık çıkacaktır. Baştan itibaren sıfat telakkisindeki benzerlik nedeniyle Cehmiyye ve Mu'tezile arasındaki yakınlık zaman zaman Mu'tezile'nin Cehmiyye diye isimlendirilmesine neden olmuştur.²⁸ Cehmiyye'nin kurucusu Cehm b. Safvan (ö. 128/745) Semerkant'ta doğmuş ve Tirmiz'de yaşamış, sonraki süreçte ise Kûfe'de karşılaştığı Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742)'den ders almış, dinde te'vil, ilahî sıfatlar ve halku'l-Kur'an gibi konularda ondan etkilenmiştir.²⁹ Cehm b. Safvan'ın neredeyse bütün görüşlerini Ca'd b. Dirhem'den aldığı zikredilmektedir.³⁰ Cehm b. Safvan Tirmiz'e döndükten sonra edindiği bu fikirleri dile getirmeye başlamış, sonradan Allah'ın sıfatları konusunda teccimî ve teşbihî yaklaşımları benimseyen meşhur müfessir Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ile tartışmış ve elbette bu nedenle sıfatların nefyine ilişkin bakışını derinleştirmiş, Mukâtil b. Süleyman'a karşı reddiyeler yazmıştır.³¹ Ancak söz konusu reddiye yazıları bugüne ulaşmamıştır. Şu halde Cehm b. Safvan ile Ca'd b. Dirhem arasında tarihî bakımdan takip edilebilir bir ilişkinin varlığı kesin olarak bilinmektedir.³² Ancak kimileri Cehm b. Safvan'ın

²⁵ İbnu'l-Murtazâ, 25.

²⁶ el-Bağdâdî, 117; eş-Şehristânî, I, 41; el-Hayyât, Ebu'l-Huseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman el-Mu'tezilî, *Kitâbu'l-İntisâr*, Tahkik: H. S. Nyberg, Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, Beyrut 1993, 127; İbnu'l-Murtazâ, 25.

²⁷ eş-Şehristânî, I, 41.

²⁸ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sunne*, I-IX, Tahkik: Muhammed Reşad Salim, (yayın yeri yok) 1986/1406, II, 604; Cârullah, 8; en-Neşşâr, Ali Sâmî, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, I-III, Dâru's-Selâm, Kâhire 2008/1429, I, 407.

²⁹ İbn Kesîr, XIII, 147-148; İbnu'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târih*, I-XI, Tahkik: Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, VI, 240; ez-Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Musta'rabîn ve'l-Musteşrikîn*, I-VIII, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1995/1413, II, 141; Atvân, Huseyin, *el-Firaku'l-İslâmiyye fi Bilâdi's-Şâm fi'l-Asri'l-Umevî*, Dâru'l-Cil, Amman 1986, 87.

³⁰ İbn Kesîr, XIII, 147; Aslan, Ahmet, "Harranlı Düşünür el-Ca'd b. Dirhem'in Hayatı ve Görüşleri", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, Şanlıurfa 2006, 381.

³¹ İbn Kesîr, XIII, 147; ez-Zehabi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XXV, Tahkik: Huseyin el-Esed, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1982/1402, VI, 27; en-Neşşâr, I, 379.

³² İbnu'l-Esîr, VI, 121; İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî, *Şezerâtu'z-Zehab fi Ahbâri men Zeheb*, I-XI, Tahkik: Mahmud el-Arnâvût, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1988/1408, II, 112; el-İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tebîrî fi'd-Dîn ve Temyîzi'l-Firaku'n-Nâciye ani'l-Firaku'l-Hâlikîn*, Tahkik: Kemal Yusuf el-Hût, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2008/1429, 108.

ilahî sıfatların nefyine ilişkin tercihini Sümeniyye'ye karşı bir tutum olarak gerçekleştirdiğini dile getirmişlerdir.³³

Kûfe'de yaşayan ve imametin Muhammed İbnu'l-Hanefiyye'nin oğlu Ebû Hâşim (ö. 98/716)'den kendisine geçtiğini iddia eden Beyan b. Sem'an, hulûl dahil aşırı şîî görüşleri, bazı ayetlere ilişkin subjektif yorumları yanında teşbih ve tescim nitelikli ulûhiyet anlayışı nedeniyle yine Cehm b. Safvan'ın sıfatları nefyetmesine ilişkin yaklaşımının gelişmesine katkıda bulunmuş olabilir.³⁴ Cehm b. Safvan, Horasan'da Emevîlere karşı isyan eden Hâris b. Süreyc (ö.128/746)'in katibi ve yardımcısı olarak Emevîlerin Horasan valisi Nasr b. Seyyâr (ö. 131/748)'a karşı savaşmış ve bu sırada da katledilmiştir.³⁵ Cehm b. Safvan'ın Ebû Hanife (ö. 150/767) ile karşılaşmış ve tartıştığı nakledilmiştir³⁶ ayrıca Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*'de kabir azabının Cehmiyye tarafından inkar edildiğini dile getirmiş ve Cehmiyye'yi el-Cehmiyye el-Hâlîke (helak olan Cehmiyye) diye nitelmiştir.³⁷

Cehm b. Safvan, varlığın sıfatları ile Allah'ın sıfatları arasında mutlak bir ayrıklık bulunduğunu ve Allah'ın hiçbir şekilde varlığın sıfatları ile nitelenemeyeceğini dile getirmektedir. Hatta bu nedenle Allah'a 'şey' bile denilemeyeceğini ifade eden Cehm b. Safvan'ın sıfatlar konusundaki bu aşırı sayılabilecek tenzihî yaklaşımını Eş'arî bize nakletmektedir.³⁸ Şehristânî'nin ifadesine göre Cehm b. Safvan, sıfatların nefyi bakımından Mu'tezile ile aynı şeyi iddia etmektedir. Sıfatlar konusunda belki Mu'tezile'ye ilave başka şeyler de öne süren Cehm b. Safvan, varlığa özel bir sıfat ile Allah'ı vasıflamanın caiz olmadığını dile getirmiş, bunun teşbihi gerektirdiğini bu nedenle Allah'ın hay ve alim olduğunu nefyetmiş ancak kâdir, fail ve hâlık olmasını kabul etmiştir. Çünkü yaratılmış hiçbir varlık kudret, fiil ve halk ile nitelenemeyecektir.³⁹ Yine Cehm b. Safvan, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu da kabul etmektedir.⁴⁰ Başka itikadî ve kelamî görüşleri bir yana Bağdâdî (ö. 429/1037)'nin ifadesine bakacak olursak Cehm b. Safvan'a göre Allah; şey, hay, alim, mürîd olarak vasıflanamayacaktır. Allah'ın dışında başka varlıklara da nispet edilen sıfatlar Allah'a atfedilemeyecektir. Ancak kâdir, mûcid, hâlık, muhyî, mümît gibi sıfatlar başka bir varlığa isnat edilemeyeceği için Allah'ı ilgili sıfatlarla sıfatlamak mümkündür. Allah'ın ilmi ve kelamı Mu'tezile'nin de iddia ettiği gibi hadistir. Allah, mütekellim olarak da nitelenemeyecektir. Bağdâdî, yukarıdaki yaklaşımları nedeniyle Ehl-i Sünnet'in Cehm b. Safvan'ı tekfir ettiğini, Mu'tezile'nin de ef'al-i ibâd konusunda insanın iradesini inkar ettiği için yine onu tekfir ettiğini ve böylece bütün ümmetin Cehm b. Safvan'ı tekfir konusunda görüş birliğine vardığını dile getirmektedir.⁴¹

Cehm b. Safvan ve Cehmiyye hakkında özel bir risale yazmak suretiyle eleştirilerde bulunan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in ifadesine göre Cehm b. Safvan ve onun arkasından gidenler, insanları Kur'an ve hadislerdeki müteşabih konusunda birtakım farklı fikirlere yönlendirmek istemişler ve bu görüşleri nedeniyle hem kendileri doğru yaklaşım biçimini terk etmişler hem de başka birçok insanın yanlış itikadî yorumlara gitmesine neden olmuşlardır. Ahmed b. Hanbel'e göre Horasan ve Tirmiz ehlinden olan Cehm b. Safvan'ın çevresindeki insanlarla birçok tartışması vardı ve o, daha ziyade Allah hakkında konuşuyordu. Sümeniyye'den bazı insanlar Cehm b. Safvan'a 'Seninle tartışacağız. Şayet bizim delillerimiz üstün gelirse sen bizim dinimize gireceksin, senin delillerin üstün gelirse biz senin dinine gireceğiz' demişlerdir. Sümenîler, Cehm b. Safvan'a bir ilahî olup olmadığını sormuşlar, Cehm b. Safvan 'evet' diye cevap verince onu görüp görmediğini, sesini duyup duymadığını, kokusunu alıp almadığını, ona dokunup dokunmadığını sormuşlar, Cehm b. Safvan her soruya 'hayır' diye cevap verince bu defa 'onun ilah olduğunu nereden biliyorsun' diye sormuşlar, bunun üzerine Cehm b. Safvan tereddüde düşmüş ve kırk gün kadar kime ibadet edeceğini bilemez halde kalmıştır. Sonrasında Cehm b. Safvan Hristiyan zındıkların delillerine benzer bir delile

³³ Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenadika ve'l-Cehmiyye*, Tahkik: Muhammed Fehd Şakfe, Mektebetu İbni'l-Heysem, Hama (tarih yok), 30; el-Malatî, Ebu'l-Huseyin Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu't-Tenbih ve'r-Red*, Tahkik: S. Dederîng, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 2009, 77.

³⁴ el-Alî, Halid, *Cehm b. Safvân ve Mekânetuhu fi'l-Fikri'l-İslâmî*, Matbaatu'l-İrşâd, Bağdat 1965, 39 vd.; Gölcük, Şerafeddin, "*Beyân b. Sem'an*", Diyanet İslam Ansiklopedisi, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, VI, 28.

³⁵ ez-Ziriklî, II,141.

³⁶ Gölcük, "*Cehm b. Safvân*", Diyanet İslam Ansiklopedisi, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, VII, 234.

³⁷ Ebû Hanife, Nu'man b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-Ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981, 48.

³⁸ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 181, 518; İbn Teymiyye, *Der'u Teârudi'l-Akl ve'n-Nakl*, I-XI, Tahkik: Muhammed Reşad Salim, (yayın yeri yok) 1991/1411, V, 187.

³⁹ eş-Şehristânî, I, 73.

⁴⁰ el-Malatî, 95.

⁴¹ el-Bağdâdî, 212.

ulaşmıştır. Çünkü Hıristiyan zındıklara göre İsa b. Meryem'deki ruh, Allah'ın (kendi zâtından) ruhudur. Allah bir şeyi var etmek istediğinde bazı yarattıklarına hulûl eder ve o varlığın lisaniyla konuşur, dilediğini emreder, dilediğini nehyeder. Elbette o, gözlerin görmediği bir ruhtur. Sümeniyye'ye karşı benzer bir delil kullanan Cehm b. Safvan Sümenîlerden birisine kendisinde ruhun bulunup bulunmadığını sormuş, sümeni 'evet' diye cevap verince ruhunu görüp görmediğini, duymadığını, ona dokunup dokunmadığını tekrar sormuş, sümeni de bu sorulara 'hayır' diye cevap verince Cehm b. Safvan, Allah da tıpkı böyledir; O'nun yüzü görülmez, sesi duyulmaz, kokusu alınmaz, gözlerden uzak, bir mekanı bırakıp başka bir mekanda bulunmaz diye cevap vermiştir. Ahmed b. Hanbel'in tespitine göre Cehm b. Safvan 'Hiçbir şey Allah'ın benzeri gibi değildir'⁴², 'O, göklerde ve yerde Allah'tır'⁴³ ve 'Gözler O'nu idrak edemez O, gözleri idrak eder'⁴⁴ ayetleri üzerine görüşlerini inşa etmiş, Kur'an'ı, gereğinin dışında te'vil etmiş, Peygamber'in hadislerini yalanlamış ve Kur'an'da ve hadiste Allah 'şey' diye nitelenmiş olsa bile Allah'ı şey diye niteleyen kimsenin de kafir ve Müşebbihe'den olduğunu iddia etmiştir.⁴⁵

Cehm b. Safvan'ın görüşlerini nakletmek isteyen Malatî (ö. 377/987)'nin kayıtlarına bakarsak görürüz ki Cehm b. Safvan, Allah'ın arş üzerinde olduğunu ve kürsüsünün bulunduğunu, semaya istivâ ettiğini, dünyada olmaksızın semada olduğunu, Allah'ın yüzünü, görülmesini, sem' ve basarının bulunduğunu, Musa ile konuştuğunu, cennet ve cehennem yarattığını, mizanı, kabir azabını, münker-nekiri ve şefaati reddetmektedir.⁴⁶ Yine Cehm b. Safvan'ın iddiasına göre cennet ve cehennem yaratıldıktan sonra yok olacaktırlar.⁴⁷

Ahmed b. Hanbel'e göre Cehm b. Safvan, kalamî yaklaşımları ile birçok kimseyi saptırmıştır. Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in ashabından birçok kimse de ona tabi olmuştur. Yine Ahmed b. Hanbel'in ifadesine göre Cehmiyye bir dindir ve kurucusu da Cehm b. Safvan'dır. İnsanlar, 'Hiçbir şey O'nun benzeri gibi değildir' ayetini ve tefsirini sorduklarında Cehmîler derler ki eşyadan hiçbir şey onun gibi değildir, O, arşın üzerinde olduğu gibi yerin yedinci katının da altındadır, mekan O'ndan hâli değildir, bir mekanda bulunup başka bir mekanda bulunmaz değildir, biriyle konuşmaz, dünyada veya ahirette hiç kimse O'na bakamaz, O'nu göremez, O, sıfatlanmaz, bir sıfatla ya da fiille bilinmez, gayesi ve müntehâsı yoktur, akılla idrak edilemez, bütünüyle vechtir, bütünüyle ilimdir, bütünüyle sem'dir, bütünüyle basardır, bütünüyle nurdur, bütünüyle kudrettir, iki farklı şey değildir, iki farklı sıfatla vasıflanmaz, yukarısı-aşağısı, köşesi, bucağı yoktur, sağ-solu, rengi, cismi yoktur, ağır-hafif, malum-makul değildir, kalbe gelen bilgi bir şeydir ancak Allah'a ilişkin değildir.⁴⁸

Cehm b. Safvan'ın özellikle tenzih ile ilgili vurgusunun ve sıfat telakkisini bu tenzih vurgusu üzerine kurmasının nedeni, öyle görünüyorki çevresinde yer alan ve özellikle Mukâtil b. Süleyman tarafından savunulan teşbihî görüşlerdir. Katı teşbih ve tecsim içeren yaklaşımları reddetmek isteyen Cehm b. Safvan tenzih tutumunu belirlerken ve bunun tanımını oluştururken Ca'd b. Dirhem ile karşılaşmış ve onunla Allah'ın sıfatları üzerinde tartışmıştır.⁴⁹ Bunun böyle olduğu bilinmekle birlikte Vâsıl b. Atâ ve Cehm b. Safvan arasında ilahî sıfatların nefyi, Kur'an'ın yaratılmışlığı ve ru'yet dahil olmak üzere özellikle tenzih üzerinden gelişen kalamî görüşler bakımından bir etkileşimin olmadığı konusunda ısrarcı yaklaşımlar da söz konusudur. Bazı araştırmacıların iddiasına göre Vâsıl b. Atâ ve Cehm b. Safvan arasında fikir birliğinin olması bir yana belki bir düşmanlık ve nefretten söz etmek mümkündür. Şu halde Vâsıl b. Atâ, Cehm b. Safvan ve ona sıfatlar konusunda fikir verdiği öne sürülen Ca'd b. Dirhem'in görüşlerinden etkilenmemiştir. Öncelikle ifade edilmelidir ki her ikisinin de sıfatlarla ilgili farklı tutumları söz konusudur. Vâsıl b. Atâ daha ziyade teaddüd-i kudemâ konusundaki kaygısı nedeniyle nefye gitmiştir. Cehm b. Safvan ise Allah, havâdisin sıfatlarıyla vasıflanmasın diye çaba sarf etmiş, sıfatları inkar etmiş ve varlığın kendisine ortak olamayacağı sıfatları Allah'a isnat etmiştir. Vâsıl b. Atâ, Maniheizm ve gulat Şia'yı reddetmek istemiş, Cehm b. Safvan ise Müşebbihe'yi özellikle Mukâtiliyye'yi reddetmek istemiştir. Sünnî ya da mu'tezilî makâlât kitaplarından hiçbirini Vâsıl b. Atâ'nın ne Cehm b. Safvan ne de Ca'd b. Dirhem ile karşılaştığını bize bildirmektedir.⁵⁰

⁴² Şura 42/11.

⁴³ En'âm 6/3.

⁴⁴ En'âm 6/103.

⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, 30-31; el-Malatî, 75.

⁴⁶ el-Malatî, 77 vd.

⁴⁷ el-Malatî, 106; el-Bağdâdî, 212; eş-Şehristânî, I, 45.

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, 32.

⁴⁹ İbn Kesîr, X, 205.

⁵⁰ eş-Şivâşî, 156 vd.

Mu'tezile'nin Cehmiyye'ye nispeti tartışmalıdır. Sözü ettiğimiz nispete ilişkin şeyler ise sadece bir tahminden ibarettir.⁵¹

Şu kadarı var ki Cehm b. Safvan ve Vâsıl b. Atâ arasında bir karşılaşmanın olduğu tam anlamı ile bilinmese bile birtakım dolaylı iletişimler gerçekleştiği bilinmektedir. Nitekim Vâsıl b. Atâ öğrencisi Hafs b. Salim'i Horasan'daki Cehm b. Safvan'a göndermiştir. Ancak Vâsıl b. Atâ'nın öğrencisi Hafs b. Salim'i Cehm b. Safvan'a gönderdiğini dile getiren haber öncelikle Kâdî Abdulcebbâr'ın *Tabakât*'inde⁵² daha sonra da İbnu'l-Murtazâ (ö. 840/1437)'nin *Tabakât*'inde yer almaktadır.⁵³ Bu haber, yukarıda Ahmed b. Hanbel'in naklettiği haberden biraz farklıdır ve ona ilave unsurlar içermektedir. Buna göre Cehm b. Safvan beş duyu ile Allah'ın varlığını ve ne olduğunu ispat edemeyip Sümenîler karşısında aciz kalınca Vâsıl b. Atâ'ya mektup yazıp yardım istemiş, Vâsıl b. Atâ da Cehm b. Safvan'a cevap vermiş ve delil denilen altıncı bir yoldan söz etmiş, bilinen şeylerin beş duyu ve delilin dışına çıkmayacağını, aksi halde insanların şüpheye düşürülüp kafir olacaklarını dile getirmiş ve Sümenîlere gidip ölü-diri ve akıllı-deli arasında bir ayırım yapıp yapamadıklarını sormasını istemiştir. Onlar, ölü-diri ve akıllı-deli arasındaki farka işaret eden bir şeyi görmedikleri halde aralarındaki farkı kabul etmek zorundadırlar. Nitekim habere göre Sümenîler de bunu kabul etmişler ama sonrasında da bu delillendirme şeklinin Cehm b. Safvan tarafından geliştirilemeyeceğini ileri sürmüşler, Cehm b. Safvan da onların tahminlerini doğrular şekilde ilgili delilin aslında Basra alimlerinden Vâsıl b. Atâ denilen bir kişi tarafından geliştirildiğini itiraf etmiştir. Bunun üzerine Sümenîler gidip Vâsıl b. Atâ ile konuşmuş ve Müslüman olmuşlardır. Aynı habere ilave olarak Kâdî Abdulcebbâr, Vâsıl b. Atâ'nın öğrencisi Hafs b. Salim'i münazara yapmak için Cehm b. Safvan'a gönderdiğini ve iman ile ilişkili konuda nasıl münazara yapacağını da yine öğrencisine anlattığını kaydetmiştir.⁵⁴

Vâsıl b. Atâ ile Cehm b. Safvan arasında doğrudan bir ilişkinin varlığını ve karşılaştıklarını iddia etmek bir güçlük barındırırsa bile Cehm b. Safvan'ın Kûfe'ye kadar gelmesi ve orada bir müddet yaşaması Ca'd b. Dirhem ile orada karşılaşması, ondan te'vil başta olmak üzere itikadî/kelamî yaklaşımlar edinmek suretiyle Horasan'a dönmesi ve Mukâtil b. Süleyman'ın teşbihî, haşevî tutumlarını reddetmesi sonra Sümeniyye ile tartışmalara girmesi Müslüman dünyada bir isim yapmasına neden olmuştur. Bu isim ile birlikte bazı yaklaşımların Basra'ya kadar ulaşmış olması düşünülebilir. Ebû Hanîfe kabir azabı konusunda Cehm b. Safvan'ı henüz hayattayken eleştirmiş ve onu destekleyenleri de Cehmiyye diye nitelemiştir. Demek ki Cehm b. Safvan'ın yaklaşımları o henüz hayatta iken bilinmektedir ve hatta kendisine nispet edilen itikadî bir mezhep inşa edilebilmiştir. En azından cehmî fikirlerin yayıldığı, benimsendiği ya da reddedildiği kabul edilebilecektir. Ancak Cehmiyye ismi hiçbir zaman Müslüman dünyada özellikle büyük kitle bakımından olumlu bir isim olarak anılmamıştır. Bununla birlikte ilahî sıfatlara ilişkin yaklaşımlarında ve halku'l-Kur'an, ru'yet dahil diğer konularda Mu'tezile ile benzer bir tutumu benimsedikleri için o günün itikadî yaklaşımlarını kaydeden tabakât yazarları Mu'tezile'yi daha ziyade Cehmiyye diye nitelemiş ve Mu'tezile de özellikle ef'al-i ibâd konusundaki tutumları bakımından neredeyse Cehmiyye'yi tekfir etmiştir.⁵⁵ Bundan sonra Mu'tezile, Cehmiyye'ye karşı bir tavır geliştirmiş ve fikrî bakımdan Cehm b. Safvan'ın Mu'tezile'yi belirlemiş olması bir yana Vâsıl b. Atâ'nın öğrenci gönderdiği hikayeden de anlaşıldığı üzere Mu'tezile'nin, Cehmiyye'ye karşı tavır alan Müslümanlar nezdinde belli bir meşruiyet arama çabasına girmiş olması önemlidir. Bu kaygı aslında hikayenin ne ölçüde gerçek olduğu kaygısının önüne de geçmektedir. Çünkü Mu'tezile kendi nefy algısını Cehm b. Safvan'ın nefyinden ayırmamaktadır. Öte yandan Kur'an'ın yaratılmışlığı ve ru'yet gibi konularda da inkar edilemez bir benzeşme söz konusudur. Kâdî Abdulcebbâr'ın tutumuna benzer bir tutum Hayyât (ö. 300/913)'ta da görülmektedir. *Kitâbu'l-İntisâr*'da Bişr b. el-Mu'temir (ö. 210/825)'in bir şiirine yer veren Hayyât, Mu'tezile ve Cehm b. Safvan arasında bir ilişkinin bulunmadığını ve Cehm b. Safvan'ın kendi imamları olmadığını, kendi imamlarının, takva ve ilim sahibi diye niteleyip yücelttiği Amr b. Ubeyd olduğunu dile getirmektedir.⁵⁶ Mu'tezile'nin Cehmiyye isminden bir rahatsızlığının olduğu ve bunun Hayyât tarafından da güçlü bir şekilde ifade edildiği anlaşılmaktadır.

Mu'tezilî kelamcılarının sonraki dönemde mezhebin tercihi olarak öne çıkardıkları yaklaşımlar da göz önünde bulundurulacak olursa Vâsıl b. Atâ ve Cehm b. Safvan'a nispet edilen itikadî tutumlar

⁵¹ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sunne*, II, 604; eş-Şivâşi, 160.

⁵² el-Kâdî Abdulcebbâr, *Kitâbu Fadli'l-İ'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile*, 237.

⁵³ İbnu'l-Murtazâ, 22.

⁵⁴ el-Kâdî Abdulcebbâr, *Kitâbu Fadli'l-İ'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile*, 240-241.

⁵⁵ el-Bağdâdî, 212.

⁵⁶ el-Hayyât, 98.

arasında yadsınamaz bir benzerliğin varlığı özellikle bu benzerliklerin ilahî sıfatların nefyi, Kur'an'ın yaratılmışlığı ve ru'yetin inkarı konusunda ortaya çıktığı görülmektedir.⁵⁷ Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere itikadî ayrışmalar ve mezhepler üzerine görüş bildiren kimselerin Mu'tezile'yi Cehmiyye diye nitelemelerinin nedeni de sıfatların nefyi konusundaki benzeşmeleridir. Nefyin esasen bir tavır olduğu kabul edilecek olursa bunun üzerinde ayrıca durmaya gerek yoktur. Kur'an'ın yaratılmışlığı iddiası ve ru'yet de yine sıfatların nefyi konusunun devamı niteliğindedir. Öyle anlaşılıyor ki Mu'tezililer, Cehmiyye'nin kadere ilişkin cebrî tutumu nedeniyle kendilerine dönük cehmî nitelemesini reddetmektedirler. Ayrıca İbn Teymiyye (ö. 728/1328) Cehmiyye'nin sıfatları nefyi ile Mu'tezile'nin nefyi arasında belki üzerinde ayrıca durulması gereken bir farklılığı belirginleştirmektedir. Buna göre Cehmiyye, varlığın ismine benzer hiçbir isim ve sıfatı Allah'a nispet etmezken Mu'tezile sıfatların nefyi ile yetinmiştir. Yani Cehmiyye 'şey' kelimesini Allah'a nispet etmekten kaçındığı gibi varlığın isimleri ile benzerlik içeren başka isimleri de Allah'a nispet etmekten kaçınmıştır.⁵⁸

Öyle gözüküyor ki Vâsıl b. Atâ ve Cehm b. Safvan, sıfatların ya da sıfatlarla birlikte isimlerin nefyi konusunda aynı felsefî nitelikli bir yönlendirmenin etkisi altındadır. Öncelikle her ikisinin de ortak zaman diliminde yaşadığını ifade etmemiz gerekecektir. Ayrıca Cehm b. Safvan'ın Kûfe'de kalmasını ve bir dönem oraya yerleşip Ca'd b. Dirhem'den sıfatların nefyi ve Kur'an'ın yaratılması dahil felsefî nitelikli dinî kültürel yaklaşımları ve te'vil yöntemlerini almış olmasını hatırmızda tutarsak ve yine Vâsıl b. Atâ'nın, öğrencisi Hafs b. Salim'i Cehm b. Safvan ile görüşmeye göndermesini ve Cehm b. Safvan'ın Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd'in ashabını etkilediği iddialarını geçerli kabul edersek tarihî kayıtlara göre yüz yüze görüşmemiş olsalar bile Vâsıl b. Atâ ve Cehm b. Safvan arasında belli bir etkileşimin olduğu anlaşılmaktadır. İki kadîm ilahın varlığını reddetmek bakımından her ikisinin de sıfatların nefyi konusunda Maniheizm'e karşı mücadele ettiği hatta Vâsıl b. Atâ'nın Maniheizm'e karşı kitap yazdığı bilinmektedir. Vâsıl b. Atâ, Cehm b. Safvan'ın yaşadığı Horasan bölgesine daha yakın bir bölgedeki maniheist iddialara karşı kitap yazacak düzeyde o kültüre ulaşabiliyorsa o bölgeye yakın olduğu için aynı konuda ilahî sıfat ve isimlerin nefyi üzerinden çaba sarf eden Cehm b. Safvan'ın çalışmalarından da Vâsıl b. Atâ'nın haberli olduğunu, kendi nefyi anlayışını geliştirirken bundan yararlandığını kabul edebiliriz. İlgili yaklaşımın temelinde de belki o gün için Müslüman itikadî ayrışmaya çok dolaylı bile olsa Harran Medresesi üzerinden edindiği felsefî kültürü taşıma yeterliliği bulunan Ca'd b. Dirhem yer almaktadır.

Ca'd b. Dirhem ve Tenzih

Allah'ın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişkiyi ilk defa tartışan ve Allah'ın sıfatlarını ilk defa reddeden kişinin Ca'd b. Dirhem olduğunu kaynaklar söz birliği ederek nakletmektedir. Ca'd b. Dirhem'in mevalîden olduğu, Harran'da mevcut dinî-felsefî kültürel ortamda uzunca bir süre bulunduğu, dönemin Cezire valisi Mervan b. Muhammed (ö. 65/684-85)'in himayesine girdiği ve onun oğlu son Emevî halifesi Muhammed b. Mervan (ö. 132/750)'a ders verdiği bilinmektedir. Ayrıca Ca'd b. Dirhem, Muhammed b. Mervan'ın üzerinde fazlaca etkili olduğu için insanların, onu kınamak amacıyla Mervan el-Ca'dî diye nitelediği de haber verilmektedir. Kur'an'ın mahluk olduğunu iddia eden ve Şam'da bulunduğu sırada bunu açıkça ifade eden Ca'd b. Dirhem, devletin takibine uğramış, Kûfe'ye kaçmış ve halife Hişam b. Abdilmelik'in emri ile Irak valisi Halid el-Kasrî (ö. 126/743) tarafından hicri 124 yılında katledilmiştir.⁵⁹ Harran'da bulunduğu için ve Harran, felsefî ve sâbiî/dinî kültürün merkezi olduğu için farklı çevrelerin katkı sağladığı felsefî birikime şahit olan ve anlaşıldığı üzere bu birikimden önemli ölçüde yararlanan Ca'd b. Dirhem yaygın şekilde iddia edildiği üzere Kur'an'ın yaratıldığı görüşünü Şam'a yerleştikten sonra Yahudilerden almıştır. Hatta Ca'd b. Dirhem'in, bu görüşü şahıs düzeyinde kimlerden aldığı bir silsile ile de geriye doğru götürülebilmektedir. Buna göre Ca'd b. Dirhem Kur'an'ın yaratıldığı iddiasını Beyan b. Sem'an'dan almış, Beyan b. Sem'an ise Hz. Peygamber'e sihir yapan Yahudi Lebîd b. A'sam'ın kız kardeşinin oğlu Tâlût'tan, Tâlût da Lebîd b. A'sam'dan almıştır.⁶⁰ Bunların dışında Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) ile Allah'ın sıfatları konusunda tartışan ve elbette bilinen felsefî kültürün tanımlı bir tercihi olarak sıfatların nefyini savunan Ca'd b. Dirhem, Şam, Kûfe, Basra gibi o günün bilimsel merkezlerine

⁵⁷ en-Neşşâr, I, 382.

⁵⁸ el-Malatî, 75; İbn Teymiyye, *Der'u Teârudi'l-Akl ve'n-Nakl*, V, 187.

⁵⁹ ez-Zehabî, *Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, I-IV, Tahkik: Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Marife, Beyrut (tarih yok), I, 399.

⁶⁰ İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem, *Muhtasarü Târîhi Dimeşk li İbn Asâkîr*, I-XXVIII, Tahkik: Muhammed Mutî' el-Hâfîz, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1984/1404, VI, 51.

gitmiş kendi yaklaşımlarını yaymaya çalışmış ve yine daha önce de ifade edildiği üzere sıfatların nefyi konusunda güçlü iddialarla ortaya çıkan ayrıca Mu'tezile'nin kurucuları Vâsıl b. Atâ'ya ve Amr b. Ubeyd'i doğrudan ya da dolaylı bir şekilde etkileyen Cehm b. Safvan ile görüşmüş ve görüşlerini ona doğrudan aktarmıştır. Şu halde Ca'd b. Dirhem, özellikle sıfatların nefyi üzerinden Mu'tezile'nin temel tenzih algısını dolaylı bile olsa belirlemiş olmaktadır. Ona göre Allah'ın zâtı dışında kadîm sıfatlarından söz edilemeyecektir. Böyle bir sıfat telakkîsi Ca'd b. Dirhem'e göre tevhid ilkesine aykırıdır. Ayn, vech, yed gibi kelimeler Allah'ı nitelemek için tercih edildiğinde o kelimelerin bilinen hakikî anlamlarının dışında başka anlamlarının bulunduğunu kabul etmek gerekecektir. Allah'ın sıfatlarına ilişkin naslar aklın katkısı ile yorumlanmalıdır. Ca'd b. Dirhem, 'Allah, İbrahim'i halil edinmedi ve Musa ile de konuşmadı' ifadelerini tercih etmiş, Allah'ın Hz. İbrahim ile bilinen anlamda dost olmadığını ve Allah'ın Hz. Musa ile yine bilinen anlamda konuşmadığını dolayısıyla her iki olgunun da bilinenden farklı olduğunu dile getirmiştir.⁶¹ Kur'an'ın kadîm olmadığını aksine hadis olduğunu dile getiren Ca'd b. Dirhem, bu açıdan da Mu'tezile ile aynı yaklaşımı benimsemektedir. Önceleri kulların kendi iradî tavırlarını meydana getirecek güçleri bulunduğunu iddia eden Ca'd b. Dirhem'in sonraki süreçte bu yaklaşımdan vazgeçtiği ve insanın bütün davranışlarının Allah tarafından yaratıldığı fikrini iddia ettiği ve cebr nitelikli bir kader algısını benimsediği de öne sürülmektedir. En son dile getirilen yaklaşımın Cehm b. Safvan'ın aynı konudaki tercihi ile örtüştüğü açık bir şekilde görülmektedir. el-Emr bil'l-ma'rûf ve'n-nehî ani'l-münker ilkesi de Ca'd b. Dirhem'e nispet edilmiştir. Bu ilke sonraki süreçte Mu'tezile'nin beş ilkesinden biri olarak ortaya çıkmıştır.⁶²

Kaynaklarda yer alan ve Ca'd b. Dirhem'in farklı yaklaşımlarına işaret eden tespitlerden biri doğrudan akıl ile ilişkilidir. Akıl kelimesinin Mu'tezile kültürü bakımından ilk dönemlerde bile hangi ölçüde güçlü bir şekilde değerlendirildiğini ve Vâsıl b. Atâ için hakikati bilme yollarından birinin akıl olduğunu kaynaklardan teyit edebiliyoruz.⁶³ Ama Ca'd b. Dirhem dinî/itikadî konularda te'vilci niteliği ile bilindiği ve bu yanı kendi katline neden olduğu gibi akıl kelimesini soyut, fonksiyonel anlamda tartışmalarına dahil etmiş ve bunu kendi yönteminin bir parçasına dönüştürmüş gözükmektedir. Dinî nitelikli tartışmalar için Vehb b. Münebbih'in yanına gidip gelen Ca'd b. Dirhem onun yanına her gittiğinde yıkıyor ve aklın çalışması için en uygun şeyin (ecma' li'l-akl) yıkanmak olduğunu dile getiriyordu. Sonrasında Allah'ın sıfatları hakkında Vehb b. Münebbih'e sorular soran Ca'd b. Dirhem, Vehb b. Münebbih tarafından bu konulara fazla girmemesi konusunda uyarılıyordu ve hatta Vehb b. Münebbih, Allah, Kitâb'ında kendisi için el ve yüzden haber vermeseydi O'na bunları isnat etmezdi diyor, yine Ca'd b. Dirhem'e ilgili görüşlerden vazgeçmediği takdirde öldürüleceğini söylüyordu.⁶⁴ Bu haberi nakletmemizin nedeni Ca'd b. Dirhem'in akıl kelimesini kendi yaklaşımının esasına yerleştirmiş olmasını öne çıkarmak ve bu bakımdan da Mu'tezile'yi öncelemiş olabileceğini dile getirmektir. O, içinde yaşadığı felsefî kültür nedeniyle aklın fonksiyonelliğini değerlendirirken dönemin Müslüman dinî düşünsel kültürünün ötesinde bir yer tutmuş olmaktadır. Ca'd b. Dirhem'in akıl üzerine konuşması ve görüş bildirmesi doğrudan felsefî altyapısı ile ilişkilidir. Nitekim İbn Teymiyye, Harranlı olması ve oradaki felsefî tercihleri ve bu tercihlerden önemli ölçüde etkilenmiş olan sâbiî ve keldânî dinî kültürü bildiği için İslam dünyasına felsefî yaklaşımların taşınmasında Ca'd b. Dirhem'in önemli katkıları olduğunu bize ayrıca bildirmektedir.⁶⁵

Şayet Ca'd b. Dirhem, seyahatleri ya da takibe uğradığı için mecburî yolculukları sırasında Kûfe'de bulunmuş ve ders vermiş ise Basra'ya uğramış olması ve hatta orada ders vermiş olması da ihtimal dâhilindedir.⁶⁶ Nitekim Dârimî (ö. 280/894), Kureyş kâfirlerinden sonra Allah'ın kelamını Basra'da ilk defa Ca'd b. Dirhem'in, Horasan'da da Cehm b. Safvan'ın inkar etmiş olduğunu dile getirmiş ve bu ifadelerle *er-Red ale'l-Cehmiyye* adlı eserinde yer vermiştir.⁶⁷ Söz konusu durum, Ca'd b. Dirhem ile Mu'tezile'nin kurucuları Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd arasında doğrudan bir temasın ya da yakın bir ilişkinin varlığına işaret edebilir. Bu takdirde Cehm b. Safvan ile Vâsıl b. Atâ'nın doğrudan ya da dolaylı ilişkisi üzerinde durmak belki gerekemeyecektir. Kanaatimize göre Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd, Ca'd b. Dirhem ile Basra'da doğrudan görüşmüş olabilirler. Şayet onlar Ca'd b.

⁶¹ ez-Zehabî, *Mizânu'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, I, 399; ed-Dârimî, Osman b. Saîd, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, Tahkik: Ebû Âsım eş-Şevâmî, el-Mektebetu'l-İslamiyye, Kahire 2010, 31.

⁶² Atvân, 88; Aslan, 377 vd.; Öz, Mustafa, "Ca'd b. Dirhem", Diyanet İslam Ansiklopedisi, XXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, VI, 543.

⁶³ el-Kâdî Abdulcebbar, *Kitâbu Fadli'l-İtizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile*, 234.

⁶⁴ İbn Kesîr, XIII, 148-149.

⁶⁵ İbn Teymiyye, *Der'ü Teârudi'l-Akl ve'n-Nakl*, V, 359-360; *Kitâbu's-Safediyye*, I-II, Tahkik: Muhammed Reşad Salim, Dâru'l-Fazîle, Riyad (tarih yok), II, 166 vd.

⁶⁶ ed-Dârimî, 31.

⁶⁷ ed-Dârimî, 179.

Dirhem'le doğrudan görüşmemiş olsalar bile kendisine nispet edilen iddiaları, ilk elden almış olmak anlamına gelecek düzeyde ve bütün yönleri ile kavramış olmalılar. Ca'd b. Dirhem Basra'ya gelmesi de itikadî nitelikli tartışmaların hatta itikadî nedenlerle katillerin gerçekleştiği bir dönemde Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd, Emevî valisi tarafından yine itikadî iddiaları nedeniyle Kûfe gibi Basra'ya yakın bir yerde katledilen Ca'd b. Dirhem'in görüşlerini duymak, bilmek ya da bu görüşlerin mahiyetini anlamak için çok daha uzak bir coğrafyadaki Cehm b. Safvan'a ihtiyaç duymayacaklardır. Kaldı ki Ca'd b. Dirhem'in katledilmesi belki Müslüman dünyada dinî, itikadî ve dolaylı da olsa siyasi nedenlerle gerçekleşen katillerin en bilinenlerinden biri olarak kabul edilebilir. Halid el-Kasrî bayram namazında minberde bulunurken 'İbrahim'i dost edinen ve Musa ile konuşan Allah'a hamdolsun' dediği zaman minberin hemen yanında oturan Ca'd b. Dirhem, 'Allah İbrahim'i dost edinmedi ve Musa ile de konuşmadı' demiştir. Bunun üzerine Halid el-Kasrî halka, 'kurbanlarınızı kesin, Allah kurbanlarınızı kabul etsin', dedikten sonra kendisi de Ca'd b. Dirhem'i kurban edeceğini dile getirerek minberden inmiş ve Ca'd b. Dirhem'i bizzat eliyle boğazlamıştır.⁶⁸

Müslüman dinî kültürde ortaya çıkan sistematik nitelikli tenzih iddiasının belki ilk öğrenildiği yer olması hasebiyle Harran önemlidir ve bizim açımızdan Harran'ı ve Harran'ın dinî-felsefî nitelikli yapısını kavramak, Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan arasındaki ilişkinin varlığını ve yine Ca'd b. Dirhem ile Mu'tezile'nin kurucuları Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd arasındaki ilişkinin mahiyetini belirginleştirmek bakımından elbette değerlidir.

Harran Medresesi ve Tenzih Akî/Felsefî Temelleri

Büyük İskender (m.ö. 323)'in bölgeyi alması ve daha sonra Roma işgali ile birlikte Helenistik kültür, bir anlamda Yeni Platonculuk ve Pisagorculuk, Harran ve çevresinde yerleşmeye başlamış, yereldeki dinî/sâbiî kültürle karışmıştır. Antakya Okulu'nun dağılması neticesinde oradaki hocalar da Harran'a gelmiş ve özellikle felsefe, tıp ve matematik alanında güçlü bir okulun ortaya çıkmasına katkı sağlamıştır.⁶⁹ Özellikle Justinianus 529 yılında Hıristiyanlığı resmî din olarak ilan ettiğinde pagan din kültürünü savunduğu için Atina Okulu'nu kapatmış ve okulun hocaları o gün bilim ve felsefeye fazlasıyla ilgi gösteren Sasanî hükümdarı Hüsrev (m.ö. 579)'e sığınmışlardır. Helenistik Yunan felsefesi böylece Mezopotamya'ya belli ölçüde yerleşmiştir. Bu felsefenin etkin olduğu yerlerden biri de Harran'dır.⁷⁰ Harran Medresesi'ne ilişkin olarak genel bir değerlendirme yapan O'leary şu tespitlere yer vermektedir: "Hıristiyan ve zerdüşti okullardan başka, Harran'da, kuruluşu hakkında fazla bilgimiz bulunmayan pagan bir okul vardı. Harran, Büyük İskender zamanından beri Helenistik tesirin bir merkezi haline gelmiş ve Yunan dünyası büyük ölçüde hıristiyanlaştığı zaman, eski Yunan dini için bir melce olarak kalmıştı. Bununla beraber aşikârdır ki Harran, miladın ilk yüzyıllarında son bir canlanış göstermiş olan eski Babil dininden bir mirasa da malik bulunuyordu. Bu, Yeni Eflatunculuk tesirinde bulunan Paganizmin gelişmesiyle kuvvetini kaybetmişti. Gerçekten Harran, her ikisi de Porphyrios tarafından formüle edilmiş olan Yunan Paganizminin ve bu Yeni Eflatunculuğun son dayanak noktası olmuş ve bu iki cereyan bu kapalı muhitte kuvvetli bir şekilde yaşamaya devam etmiştir."⁷¹

Bölgedeki Sâbiîlerin tanrı tasavvurunu bize nakledenlerden biri Şehristânî'dir. Onlara göre yaratıcı tanrı tek ve çoktur. Tanrı zâta, asılda ve ezelde tek, yarattıklarında ve hayırlı inşalarda görünmek suretiyle de çoktur. Ancak bu, zâttaki birliğine zarar vermeyecektir. Kendilerine özgü ve daha pagan nitelikli inançlarını tanrılarına atfeden Harranîler, tenasühe de inanıyorlardı. Onlara göre yaratmanın maksadı yalnızca saadet, hayır ve temiz olandır. Dolayısıyla tanrıya bunlar nispet edilir. Uğursuzluk şer ve kir ancak zarureten vardır. Bunlar çeşitli ittifaklar/denk gelmeler ya da zaruretler neticesinde çıkmış şeylerdir ya da şerlerin aslına ve kötü irtibatlarla dayalı şeylerdir.⁷² Esasen Harranlı Sâbiîlerin, sâbiî ismini almalarına ilişkin olarak İbnu'n-Nedîm (ö. 385/995)'in tespitine göre Abbasî halifesi Me'mun (ö. 218/833), Bizans'a karşı sefere giderken Harran'a uğramış ve kendisini karşılayanlar içinde farklı elbiseleri ve saç şekilleri ile dikkat çeken bazı kimseleri fark etmiştir. Me'mun bunların kim olduğunu sorduğunda ise cizye veren Harranlılar olduğu dile getirilmiştir. Onların pagan olduğunu anlayan Me'mun, Harranlılara, kendisi seferden dönene kadar ya Müslüman

⁶⁸ İbn Kesîr, X, 205; İbn Manzûr, VI, 51.

⁶⁹ Altunya, Hülya, "Mu'tezile Kelamcılarının Din Dili Anlayışlarına Harran Okulu'nun Katkısı", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, Şanlıurfa 2006, 358 vd.

⁷⁰ Dönmez, Süleyman, "Simplicius ve Onun İslam Felsefesine Etkileri Etrafındaki Tartışmalar", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, Şanlıurfa 2006, 137-138.

⁷¹ O'leary, De Lacy, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çeviri: Yaşar Kutluay-Hüseyn Yurdaydın, Pınar Yayınları, İstanbul 2003, 51-52.

⁷² eş-Şehristânî, II, 359 vd.

olmalarını ya da Kur'an'da adı geçen dinlerden birine girmelerini emretmiştir. Me'mun'un bu tutumundan endişelenen Sâbiîlerin bir kısmı Müslüman olmuş bir kısmı Hıristiyanlığı tercih etmiş bir kısmı da Kur'an'da isim olarak bilinen Sâbiîlerin dininden olduklarını iddia ederek mevcut pagan inançları üzerinde devam etmiştir.⁷³

Kitâbu's-Safediyye'de Ca'd b. Dirhem'in Harranlı olduğunu öncelikle dile getiren ve onun yaklaşımları ile Harran'daki felsefi kabullerin benzerliğine işaret eden İbn Teymiyye, Ca'd b. Dirhem'in kelamî nitelikli fikirlerinin doğrudan felsefecilerin yaklaşımlarına dayalı olduğunu dile getirmektedir. Harran'ın sâbiî filozofları âlemin kıdemini öne sürdükleri gibi sıfatların ta'tili görüşünü de savunmaktadırlar. Yine İbn Teymiyye'nin ifadesine bakacak olursak Fârâbî (ö. 339/950) de Harran'da kalmış ve felsefi konulardaki yaklaşımlarını bu şekilde geliştirmiştir. Ca'd b. Dirhem, sıfatların ta'tili ile ilişkili görüşünü Harranlı filozoflardan almış ve Allah'ın konuşmasını, Allah'ın sevmesini/sevilmemesini inkâr etmiştir.⁷⁴

Ca'd b. Dirhem, Harran'da daha ziyade Yeni Platonculuğun tenzih temelli tanrı tasavvurunun farklı dinî gruplar tarafından kendi itikadî iddialarının tanımlanması için güçlü bir şekilde değerlendirildiğini ve Yeni Platoncu felsefi ilkelerden önemli ölçüde yararlandığını gözlemlemiştir. Harranlılar, daha soyutlamacı yorumlar aracılığıyla yeniden anlamaya çalıştıkları kendi itikadî iddialarını sonraki süreçte devamlı ve kalıcı kılabilmek ve söz konusu itikadî tercihlerin değişmez formunu inşa edebilmek için çaba sarf etmişler, aklın genel ilkeleri bakımından dayanıklı bir dinî ve itikadî yapı inşa etmenin yolunu elbette aramışlar ve anlaşılabilir bu aşamada yine Harran'da yer alan ve yakınlarında bulunan Yeni Platonculuğu kendileri için önemli bir destek olarak görmüşlerdir. Yeni Platonculuğun kurucusu kabul edilen ve görüşlerini *Enneadlar* adlı eseri aracılığıyla öğrendiğimiz Plotinos, 205 yılında Mısır'da dünyaya gelmiş, çeşitli yerlerde bulunduktan sonra Roma'ya yerleşmiş, orada kurmuş olduğu okulda uzunca bir süre ders verdikten sonra 270 yılında ölmüştür. Büyük İskender'in milattan önce 333 yılında başlayan Doğu Seferi ile Helenistik dönem de başlamıştır. Bu dönemde Büyük İskender'in kurduğu İskenderiye şehri, bilim, kültür ve felsefenin yerleştiği bir merkez haline gelmiş, Platon (m.ö. 347) idealizmi üzerinden yürüyen Yeni Platonculuk da kendi başına eklektik bir felsefe okulu olarak İskenderiye'de doğup gelişmiştir.⁷⁵ Plotinos, Platon, Aristoteles, Stoacılar ve Pisagorculardan etkilenmiş ama tanrı tasavvuru söz konusu olduğunda Milattan sonra 40'lı yıllarda ölmüş olan İskenderiyeli Yahudi filozof Philo, Plotinos'un yaklaşımını önemli ölçüde belirlemiştir. Philo, Tevrat'la Yunan düşüncesi ve felsefesi arasında uzlaşma arayan ilk filozof ve ilahiyatçı olarak görülebilir. Platonculuk ve Stoacılık üzerinden bir sentez arayışına giren Philo, varlığı, ilahî sebep ve o sebebin nesnesi konumundaki madde olmak üzere iki temel şeye indirgeyerek açıklamak istemiştir. Buradaki asıl konu 'maddî âlem'i sebebe/tarıya bağlamak ve ebedî sebep ile âlem ve insan arasındaki ilişkinin mahiyetini belirlemektir.⁷⁶ Elbette Tevrat'taki tanrı tasavvurunun dışında bir tanrı tasavvuru geliştiren Philo daha tenzihî bir tanrı tasavvuru benimsemektedir. Ona göre Tanrı, insanî niteliklerin uzağında, ulaşılamaz ve anlaşılabilir olandır.⁷⁷ Yine Tanrı, mükemmel ve müteâldir. Her insanî anlatımın dışında her türlü yüksek nitelikten; bilgili olmak, güzel olmak ve iyi olmaktan yücedir ve herhangi bir kavramla onu kavramak imkan dâhilinde değildir. Bu açıdan bakıldığında Tanrı'nın bilinemez olduğu söylenmelidir. Tanrı'nın zâtı ne hislerle ne de akılla bilinebilecektir. Tanrı, 'hakkında konuşulamayan' ve 'kavranamayan' varlıktır. Tanrı'nın ancak tenzihî niteliklerle nitelenebileceğini dile getiren Philo, negatif teolojinin de kurucusu sayılmaktadır. Buna göre Tanrı'nın adil olduğu söylenemeyecek ama onun adaletsiz olmadığı söylenebilecektir.⁷⁸

Tanrı tasavvuru konusunda ortaya çıkan bu ilk tenzih temelli Helenistik Yahudi bakışının nedenleri üzerine düşünüldüğünde denilebilir ki "Gerek Philo gerek diğer Helenleşmiş Yahudiler, bir taraftan kutsal yazılarında gerçeğin tüm çıplaklığıyla açıklandığı görüşüne sıkı sıkıya bağlı kalmak istemeleri diğer taraftan başta Platon, Aristoteles ve Stoacılar olmak üzere, Yunan filozoflarının felsefi gerçeği bulduklarına dair anlayışa da kendilerini kapatmak istememeleri gibi içsel bir sorunla karşı karşıya kalmışlardır. Bu sorunu, Yunanlıların Musa'nın kitaplarını eski zamanlardan beri bildiklerini ve düşünürlerinin bilgeliklerini bu kitaplardan aldıklarını düşünerek çözerler. Kendi kutsal yazıları ile

⁷³ İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshâk b. Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, Tahkik: Yûsuf Ali Tavîl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 2010, 498.

⁷⁴ İbn Teymiyye, *Kitâbu's-Safediyye*, II, 166.

⁷⁵ Störing, Hans Joachim, *Dünya Fesefe Tarihi*, Çeviri: Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul 2011, 191.

⁷⁶ Taşpınar, İsmail, "Yahudi Geleneğinde İlahî Kelâm Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini", *Milet ve Nihal*, Cilt: 8, Sayı: 1, İstanbul 2011, 152.

⁷⁷ Störing, 190.

⁷⁸ Taşpınar, 153-154.

ilgili olarak da içeriklerini Yunan felsefesine uyumlu hale getirmek için kelimesi kelimesine bir yorumdan gittikçe anlamsal ve aktarımsal (alegorik) bir görüşe meylederler. Ancak Philo, Yunan felsefesinin ve yazının alegorik olarak yorumlanan kelimelerinin yanı sıra üçüncü ve en önemli kaynağı yani Tanrı'dan gelen içsel aydınlanmayı da ortaya çıkarır.”⁷⁹

Tanrı'ya atfedilecek her bir niteliğin onu sınırlayacağını ileri süren Plotinos, Tanrı'ya nitelikler vermekten sakınmak gerektiğini, Tanrı'nın her şey olduğunu ve aynı zamanda insanın düşünebildiği şeylerin de hiçbiri olmadığını, herhangi bir şeyi Tanrı'ya izafe etmenin ise Tanrı'yı ondan mahrum etmek olacağını dile getirmektedir.⁸⁰ “En yüksek varlık, ilke kaynak hakkında sadece birlik ve iyilik sıfatlarını kabul eden ancak bunların da onun birer yüklemi olarak değil de kendisini ifade eden özdeşlik söylemi olarak alınması gerektiğini savunan Plotinos, bu iki sıfat dışında başka bir şeyin ona yüklenmesine kesinlikle izin vermez ve konuyla ilgili olarak açık bir şekilde şunu söyler: Biz insani varlık olarak Bir'in ne olduğunu değil, ancak ne olmadığını bilebiliriz. Dolayısıyla O'nun ne olduğunu değil ancak ne olmadığını söyleyebiliriz. Böylece Plotinos felsefe tarihinde Tanrı'yı olumsuz sıfatlarla nitelendirme, negatif teoloji diye adlandırılan geleneğin başlangıcında bulunur.”⁸¹

Plotinos kendi terminolojisi ile dile getirmiş olsa bile Tanrı'nın birliği ve iyiliğinden söz etmektedir. Yunan düşüncesinde iyi, birbiri ile ilişkili olmakla birlikte üç farklı anlamda kullanılmıştır. Öncelikle ‘her türlü arzunun ve eylemin konusu olan şey’ anlamına gelen iyi, ‘bilginin koşulu olan ve dünyayı akıl tarafından anlaşılabilir kılan şey’ ve en sonunda da ‘dünyayı yaratan ve ayakta tutan neden’ diye düşünülebilir.⁸² Plotinos’un sözünü ettiği birlik, elbette Tanrı'yı tanımlamak için söz konusu olabilecek niteliklerle Tanrı'nın kendisi arasındaki bir ayrılığın olmadığını, bir birliğin var olduğunu ifade etmektedir. Allah'ın bir olması yani tevhid, elbette baştan beri Mu'tezile'nin de ısrarla dile getirdiği, Allah'ın zâtından kadîm sıfatların nefyini gerektiren temel bir ilke olarak karşımızdadır. Plotinos'un kaynaklarından biri olan Aristoteles, Tanrı'nın kendisi ve nitelikleri arasındaki birliği açık bir şekilde dile getirmektedir. Buna göre, “Tanrı'nın kendi kendisiyle kaim olan fiili en mükemmel ve ezeli-ebedî bir hayattır. Bundan dolayıdır ki biz Tanrı'yı ezeli-ebedî mükemmel bir canlı olarak adlandırmaktayız. O halde hayat ve sürekli ve ezeli-ebedî ömür, Tanrı'ya aittir. Çünkü Tanrı, bunun kendisidir.”⁸³ Aristoteles Tanrı'yı hayata sahip olan bir varlık olarak anlamak yerine hayatın kendisi olarak tanımlamaktadır.⁸⁴ Aristoteles'e nispet edilen bu yaklaşımın Plotinos'a yansıyan şeklinin yine Ca'd b. Dirhem üzerinden zât-sıfat ilişkisi bakımından daha tenzihî bir tutumu benimseyen kişi ve itikadî yapılanmalara ve elbette bu arada Vâsıl b. Atâ başta olmak üzere ilk Mu'tezililere geçmiş olabileceği dile getirilse bile daha sonraki süreçte ve özellikle felsefî tercüme çalışmalarının gerçekleşmesi ve artık mu'tezilî kelamcılarının felsefî metinlere doğrudan erişim imkânını yakalamaları nedeniyle Aristoteles'in yukarıda alıntılan görüşleri, kullandığı tabirler birebir tekrar edilmiştir. Nitekim, Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, “Allah alimdir ve ilmi O'nun zâtıdır. Allah kâdirdir, kudreti zâtıdır. Allah haydır. O'nun hayatı zâtıdır”⁸⁵ ifadelerini tercih etmiştir. Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ın bu yaklaşımı, Mu'tezile'nin kabul görmüş bir tercihi olarak literatürdeki yerini almış, Allah'ın zâtı bakımından bir olduğu güçlü bir şekilde ifadesini bulmuş ve tevhid ilkesi, gelişmiş tanımına bu şekilde kavuşmuştur.

Tanrı'ya nispet edilen iyiliğin ne olduğunu kavramak için Plotinos'a kaynaklık eden Platon'a baktığımızda bu iyiliğin adalet olduğu konusunda hiçbir tereddütün kalmadığını ifade edebiliriz. Önce Tanrı'nın iyiliğinden söz eden Platon *Timaios*'da şu ifadelerle yer vermektedir: “O halde oluşla evreni yaratanın onları neden yarattığını söyleyelim. Yaratan iyi idi, iyi olanda da hiçbir şeye karşı hırs uyanmaz. Hırs duymadığından her şeyin de elden geldiği kadar kendine benzemesini istedi. Bilge insanların kanaatine göre oluşun, evren düzeninin en esaslı ilkesi budur, biz de bu kanaati emniyetle paylaşabiliriz.”⁸⁶ Konuya *Yasalar*'da ayrıca temas eden Platon, iyiliğin adalet olduğu hususunu açık bir dille ifade etmektedir: “Tanrıların var olduğunu ve iyi olduklarını, adaleti insanlardan daha çok gözettiklerini gösteren sözlerimizin herhangi bir şekilde inandırıcı olması çok önemli; nitekim

⁷⁹ Störing, 190.

⁸⁰ Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çeviri: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1998, 111.

⁸¹ Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1-5, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2012, 5, 185.

⁸² Arslan, 5, 180 vd.

⁸³ Aristoteles, *Metafizik*, Çeviri: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2010, 508.

⁸⁴ Arslan, 3, 200.

⁸⁵ eş-Şehristânî, I, 44.

⁸⁶ Eflâtun, *Timaios*, Çeviri: Erol Güneş-Lütfi Ay, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1997, 30-31.

yasalarımızın tümü için hemen hemen en güzel ve en iyi giriş bu olurdu.”⁸⁷ Platon, Tanrı'nın iyiliğine ve adaletine ilişkin olarak benzer yaklaşıma *Devlet*'te de yer vermektedir.⁸⁸

Mu'tezile'nin tevhid ve adalet konusundaki vurgusu başka hiçbir Müslüman itikadî/kelamî yapılanma tarafından tekrarlanmamıştır. Bunun da hem düşünsel arka planı hem de kavramsal zemini bakımından Müslüman dinî kültürün dışındaki dinî kültürel alanlarla ve çevrelerle bir etkileşim sonucunda belirginleşip geliştirildiği dile getirilebilecektir. Şu halde denilebilir ki Mu'tezile'nin ilk dönemlerden itibaren bilinen tevhid ve adalet ilkeleri başta olmak üzere sıfat telakkisi ve kelimullahın yaratılmış olduğu iddiası, haberî sıfatların te'vilini esas alan tenzihî nitelikli bakışı yanında Cehm b. Safvan'ın Allah'a şey bile denilemeyeceğine ve Allah'ın her yerde olduğuna ilişkin tespitleri ayrıca Allah'ın zâtı ile sıfatları arasındaki ilişkiyi sıfatların nefyi üzerinden belirleyen Ca'd b. Dirhem'in yaklaşımları dinî sınırlılıklardan ziyade felsefî bir çerçevede dâhilinde ve felsefî kavramlar bağlamında belirlenmiştir. Neredeyse ilk dönem Mu'tezile ile Müslüman dünyada bilinen olan tenzihî bakış ve Plotinos'un yaklaşımı, Tanrı'nın zâtına ilişkin kaygılar üzerinden ve elbette aynı amaç dâhilinde beraberce ele alınacak niteliktedir. Nitekim aşağıda Plotinos'un *Enneadlar*'ından alınan parçalar içerik ve iddia bakımından Vâsıl b. Atâ, Cehm b. Safvan ve Ca'd b. Dirhem'in görüşleri ile doğrudan uyumludur. Hatta Philo ve Plotinos ile ilk Mu'tezile'nin bakışları arasında bir soy kütüğü çalışmasının yapılması için hiçbir engel söz konusu değildir. Bu bağlamda Plotinos'un şu ifadeleri ilgi çekicidir: “Her bir melekenin kendine ait özel bir alan olduğundan dolayı duyular tarafından algılanmıyor diye Tanrı'nın varlığını inkâr etmek olmaz. En yüce ilke olduğu için O, Güzel'den üstün olan İyi'dir; İyi, bizde, Güzel için duymadığımız doğal ve gerekli bir arzuyu da uyandırmaktadır. Zâten Güzel de tıpkı tüm geri kalanlar gibi İyi tarafından meydana getirilmiştir.”⁸⁹ Yukarıdaki metnin ilk satırlarındaki ifadeler ile Allah'ın mahiyeti hakkında soru soran Sümenîlere Cehm b. Safvan'ın vermiş olduğu cevap arasında önemli bir yakınlık vardır. Bu cevapta Cehm b. Safvan Allah'ın duyularla bilinmeyeceğini ve duyuların konusu olamayacağını ifade etmektedir. Sümenîler ve Cehm b. Safvan arasındaki tartışmayı ilave unsurlarla bize nakleden Kâdî Abdülcebâr ise ifade edildiği üzere Cehm b. Safvan'ın verdiği cevap şeklini Vâsıl b. Atâ'nın öğrettiğini dile getirmektedir. Şu halde sözünü ettiğimiz cevabı Mu'tezile'nin sahiplenmiş olması önemlidir ve farklı dinî/itikadî tartışmaların yaşandığı dönemde Plotinos'a nispet edilen metnin barındırdığı tespit ile Cehm b. Safvan ve ilk Mu'tezililere nispet edilen yaklaşım arasında ne ölçüde bir etkileşimin olduğu elbette tartışılmaya değer niteliktedir.

Plotinos, Tanrı'nın niteliklerine ilişkin konuşurken ve Tanrı'nın varlıktan farkına işaret ederken şu ifadeleri tercih etmektedir: “İyi olmak Tanrı'da iyilik gibi basit bir nitelik değildir. Bu O'nun bizzat özüdür. O'na tıpkı zeka gibi bir nitelik atfetmek seviyesini indirmeye çalışmak olur. Çünkü mükemmelliğini oluşturan basitliğini kaybettirmek anlamına gelir. Saf, yalıtılmış halde (mücerred) ve yegâne olan İyi, her şeyi hükmü altında tutmaktadır. Çünkü her şeyin ilkesi durumunda bulunan, meydana getirdiklerinin hepsinden mükemmel olmak zorundadır.”⁹⁰ Varlıkla her bakımdan farklı olduğunu ve varlığa atfedilen niteliklerin Tanrı'ya atfedilemeyeceğini dile getiren bu ifadeler, haberî sıfatların te'vilinde Ca'd b. Dirhem'i Kur'an'ın açık ifadelerinde yer almasına rağmen Allah'ın sevme ve sevilmesinden söz edilemeyeceği, O'nun konuşmamış olduğu, İbrahim'in bilinen anlamda Allah'ın dostu olmadığı iddialarına kadar ilerleyen bir tenzih düzeyine sürüklemiştir. Cehm b. Safvan da varlığa ilişkin her türlü nitelemeyi reddedecek bir te'vil ve neticede bir tenzih düzeyini zorlamış, hatta Allah'a şey denilemeyeceğini bile varlık ile Allah arasındaki benzerliğe işareti nedeniyle dile getirmiştir. “Hiçbir şey O'nun benzeri gibi değildir”⁹¹ ayeti bütün bu te'villerin bir dayanağı olarak görülmektedir.

Plotinos, Tanrı'nın mekânla ne türden bir ilişkisi olduğu problemini kendine göre çözümlenemeyen istemiştir: “Us (akıl) bizleri Tanrı'nın her yerde olduğunu kabul etmeye sevk eder; demek ki O, bölünmemiştir. Çünkü bu bölünme içinde yok olup giderdi. Bundan da O'nun doğasının hiçbir sınırının olmadığı ve hiçbir eksikliği bulunmadığından dolayı sonsuz olduğu sonucu çıkmaktadır.”⁹² Allah'ın hiçbir şeye benzemediği ilkesini her türlü te'vilin esasına yerleştiren Mu'tezile ve onlarla birlikte aynı ilkeye belki daha güçlü vurgu yapan Cehmîyye, Allah'ın mekân edinmesi ile ilişkili olarak her türlü tartışmanın dışında bir tutum benimsemektedir. Buna göre Allah'ın, arşa istivâ ettiği

⁸⁷ Platon, *Yasalar* Nomoi, I-II, Çeviri: Candan Şentuna-Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1998, 121.

⁸⁸ Platon, *Devlet*, Çeviri: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014, 69.

⁸⁹ Plotinos, *Enneadlar*, Çeviri: Haluk Özden, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 2008, 117-118.

⁹⁰ Plotinos, 118.

⁹¹ Şura 42/11.

⁹² Plotinos, 150.

söylenebileceği gibi yerin yedinci katının altında olduğu da söylenebilecektir. Yani mekân, Allah'tan hâli değildir. Bir yerde olup başka yerde olmadığı da söylenemeyecektir.⁹³

Plotinos, Tanrı'nın varlığı, bilinmesi ve nitelikleri konusunda yine güçlü ve sonraki dinî/itikadî ve fikrî yapılanmalar bakımından değerlendirilmesi gereken ifadeler yer vermektedir: "Tanrı'nın kudretinin tümünü bir seferde kapsamak mümkün değildir. Bunu yapabilecek olan O'nun eşiti olurdu. Ancak Tanrı bütünüyle kavranamasa da O'nun hakkındaki sezgi daima basit ve yegâne bir eylem olmalıdır. Bu sezgiden anımsanan İyi'nin ta kendisidir. Tanrı Öz'ün ve Zeka'nın Hayat'ın ve Bilgeliliğin ilkesidir, çünkü O egemence basittir; O aynı zamanda kendisi bizzat ne hareketli ve ne de hareketsiz (devinimsiz) olmaksızın hareketin ve devinimsizliğin de ilkesidir. Çünkü bu ikisi bir bağıntıyı gerektirmemektedirler ve Tanrı hiçbir şey ile bağıntıda olamaz; çünkü O İlk'tir. O hiçbir şey ile sınırlandırılmaz. O sonsuzdur. Uzamı vasıtasıyla değil kudreti vasıtasıyla sonsuzdur ve bu kudretinin gereği olarak O, egemen gerçekliktir. Demek ki ne biçimi ne de yüzü yoktur ve O'nu ölümlü (fani) gözlerle kavramaya çalışmak saçma bir iş olacaktır. O'nun hakkında bir başka kavram edinmiş olanlar da gizli öğretilerdeki ancak tıka basa yemekten vazgeçtikleri için ilahîliği görmeyenlerin tadına varabilmiş olan o adamlara benzemektedir."⁹⁴ Bu metinde tevhid ilkesine ilişkin vurgunun yanı sıra zât-sıfat birliğine ilişkin vurgunun ayrıca belirginleştirildiği ve Tanrı'nın varlığa hiçbir şekilde benzemediği tenzihî bir dille ifade edilmektedir. Metinde Tanrı'nın sureti nefyedildiği gibi haberî sıfatlar konusundaki Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvan ve Mu'tezile'nin benimsediği yaklaşım doğrudan yüz kelimesi üzerinden ifade edilen olumsuzlama ile ortaya çıkmaktadır. El, yüz ve göz kelimeleri ile özellikle metinlerde Allah'a nispet edilen haberî sıfatların, Ca'd b. Dirhem tarafından başlatıldığı iddia edilen bir itikadî/kelamî tutumla nefyedildiğini biliyoruz. Alıntılanan metindeki en son tespitlere bakıldığında yüzün varlığı reddedildiği gibi gözlerin de O'nu göremeyeceği açıkça dile getirilmiştir. Bu, yine Ca'd b. Dirhem'den sonra Cehm b. Safvan ve ilk Mu'tezile'nin de benimsediği bir yaklaşımdır. Allah, dünyada da ahirette de gözle görülmeyecektir. Naslarda Allah'ın görüleceğini dile getiren ifadeler Mu'tezile tarafından ru'yetin vaki olamayacağına hamledilmiş, gözle gerçekleşecek olan ru'yeti reddetmişlerdir.⁹⁵ Ehl-i Sünnet ise doğrudan naslara bakarak ru'yeti ispat etmektedir. Hatta Allah'ın ru'yeti, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasında özel bir tartışma konusuna dönüşmüş, kalam kitaplarında diğer haberî sıfatlara ilişkin tartışmalar çoğunlukla özel başlıklar altında ele alınmazken ru'yet konusu müstakil başlıklar altında ele alınmış ve her iki kelamî yaklaşım da ru'yetin inkârını ve ispatını karşılıklı olarak tekfir nedeni kabul etmişlerdir.⁹⁶

Mu'tezile'ye göre Allah'ın fiilleri, adli gereği, iyi, hikmetli ve isabetlidir. Allah'ın fiillerinde zulüm ve çirkinlik (kubh) söz konusu değildir. Allah, insanın çirkin fiillerini yaratmaz. Ancak insan Allah'ın kendisine vermiş olduğu güçle ve irade ile birlikte fiillerini gerçekleştirir. İradesi olmadığı takdirde ve bu irade ile fiillerini gerçekleştirmediği takdirde insanın sorumlu tutulması Allah'ın adaletine ve hikmetine aykırıdır.⁹⁷ Burada Allah'ın zâtı ve sıfatları bakımından bir tenzih kaygısının varlığı elbette açıktır. Mu'tezile'nin el-va'd ve 'l-va'id (dünya hayatından sonra insanın karşılık görmesi) konusunda insan iradesine, özgürlüğüne vurgu yapan ancak bu özgürlük nedeniyle insanın sorumlu tutulabileceğini yani cezalandırılabilirliğini dile getiren tavrını akli/felsefi anlamda temellendirecek nitelikteki tespitlere Plotinos'ta rastlamak mümkündür. Plotinos'a göre, "Değer verilen avantajları elde edebilmek için bunlara sahip olabilmek için şart olan gerçekleştirme eylemlerini yapmak gerekir. Tanrı'dan, her an, doğa yasalarını askıya almasını ve müdahalesiyle bunların akışını kesmesini talep etmek makul bir iş olmaz. Gerçekten de Tanrı'nın etkisi insanın özgürlüğünü ortadan kaldırmamalıdır. O'nun rolü, ister yeryüzünde isterse de ölümden sonra, herkese hal ve gidişatının sonunda hak etmiş olduğu ödülü ya da cezayı vermektir. Zaten düzenlediği imkânlar vasıtasıyla insanı daima akıl ve sağduyuya ve faziletli olmaya çağırılmaktadır."⁹⁸ "Tanrı herkese doğal nitelikleri, yetenekleri ve kusurları bakımından gerçekleştirebilecek olduğu en uygun rolü verir ve evrene mükemmelliğini verirken bir yandan da dağıtıcı adaletini uygular. Demek ki şartların eşitsizliği ruhların özünde bulunan farklılıklardan doğmaktadır. Ruhların eşitsizliklerine gelince bu, her bir aktörün oynayabileceği rolü önceden gören doğanın, onlara, kendi planında, sahip buldukları

⁹³ Ahmed b. Hanbel, 32.

⁹⁴ Plotinos, 117.

⁹⁵ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Tahkik: Abdulkerim Osman, Mektebetuhu Vehbe, Kahire 2009, 232 vd.

⁹⁶ el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Dâru İbn Zeydun, Lübnan (tarih yok), 14; el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 276.

⁹⁷ el-Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 458-459; Çelebi, İlyas, "Mu'tezile", Diyanet İslam Ansiklopedisi, XXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, XXXI, 392.

⁹⁸ Plotinos, 66-67.

niteliklere uygun bir yer ayırmış olduğu bu hayat oyununda, birinci, ikinci ya da üçüncü sırayı işgal etmelerinden dolayıdır. Böylece, yeryüzünde gerçekleşen iyilik (hayır) Tanrı'dan gelir; yine burada karşılaşılan kötülük ise insanın özgürlüğünün doğru yoldan sapmasından kaynaklanır.⁹⁹ "...Demek ki eylemlerinin sonuçlarına maruz kalması, Tanrı'nın yasalarına uyması ya da onları ihlal etmesi neticesinde O'nun tarafından ödüllendirilmesi ya da cezalandırılması doğrudur."¹⁰⁰ İlgili metinlerde yer alan ve insanın iradesini, özgürlüğünü dile getiren ifadeler ile bütün olarak Mu'tezile'nin ve Ca'd b. Dirhem'in insan iradesini ve özgürlüğünü benimseyen görüşleri arasında ayrıca bir benzeşmenin varlığı kabul edilebilir. Ca'd b. Dirhem'in daha sonra insan iradesini benimsediği yaklaşımı terk etmek suretiyle cebrî tutuma yöneldiği ve insanın iradesini reddettiği de ileri sürülmüştür.¹⁰¹ Ancak isim ve sıfatların nefyi bakımından tenzihî bir yaklaşımı benimseyen ama katı cebrî yaklaşımı ve insanın iradesini inkâr etmesi nedeniyle Mu'tezile'nin ilgili konudaki tavrına aykırı bir tavır benimseyen Cehm b. Safvan ve Cehmiyye başka saiklerle kendi tercihini belirlemiş olabilir. Bu elbette şu an itibarıyla üzerinde durmak istediğimiz bir konu olmamakla birlikte biliyoruz ki hemen neredeyse bütün mevâlî ve yine mevâlîden olan Mu'tezile, Müslüman toplumda sosyo-kültürel, siyasî ve dinî anlamda bir aşağılanma ve baskı altında yaşarken Emevîler, insanın iradesini reddedip insanın aslında cebr altında yaşadığını, yapıp etmelerin, bu arada kendi yaptıklarının da kendi iradeleri ile gerçekleşmediğini hatta iktidarı bile kendilerine Allah'ın verdiğini yani ezelde takdir ettiğini bu yüzden iktidarları sırasında halka dönük bir baskı ortaya çıksa bile bu baskıya itiraz etmenin aslında ilahî takdire bir itiraz olduğunu iddia etmişlerdir. Bunun karşısında Mu'tezile, özellikle kurucularıyla birlikte Allah'ın adaletine aykırı buldukları söz konusu cebrî tavır reddetmiş, davranışları bakımından insanı sorumlu tutmayı Allah'ın tenzihî nitelikleriyle doğrudan ilişkili görmüş, insanın iradesini ve özgürlüğünü güçlü bir şekilde değerlendirmiş ve onu kesinlikle vazgeçmediği bir ilke olarak benimsemiştir. Emevîlerin cebr iddiasını şiddetli bir şekilde eleştiren Ma'bed el-Cuhenî ve Gaylan ed-Dimeşkî Mu'tezile'nin yukarıda dile getirilen yaklaşımının ortaya çıkıp gelişmesine güçlü bir şekilde katkı sağlamışlardır. Ma'bed el-Cuhenî ile Gaylan ed-Dimeşkî'nin kaderî yaklaşımları özellikle Dimeşk çevresinde daha önce var olan ve insan iradesini güçlü şekilde savunan Müslümanlık dışı başka dinî-felsefî kültürlerden etkilenmiş olabilir.¹⁰² Ma'bed el-Cuhenî'nin Mu'tezile henüz kurulurken Basra ve Hasan Basrî ile ilişkisi bilinmekle birlikte Gaylan ed-Dimeşkî'nin sonraki dönemlerde yazılan tabakât kitaplarında doğrudan mu'tezilî tabakât içerisinde değerlendirilmiş olduğu da tespit edilmektedir.¹⁰³ Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan'dan ayrı olmak üzere Mu'tezile'nin insan iradesi ve sorumluluğu konusunda mezhebî tavrını inşa ederken nispeten takip edilebilir sosyo-kültürel, dinî ve düşünsel nedenleri ve yine insanın iradesini ve sorumluluğunu tenzih ile doğrudan ilişkilendirme kaygısı söz konusudur. İlk dönemlerden itibaren bu konuda ne türden dış etkinin doğrudan ya da dolaylı bir belirleyiciliğinin bulunduğu tartışma konusu olmakla birlikte burada Mu'tezile'nin zât ve sıfatlar bakımından ulaştığı ve önemli ölçüde yararlandığını düşündüğümüz dış dünyadaki dinî, aklî/felsefî kültürel birikimin bir kısmına yerinde işaret ederken yine tenzih bağlamı ve adalet ilkesi ile de bağı nedeniyle aynı birikimin bir parçası olması bakımından Plotinos'un insan iradesine ve sorumluluğuna ilişkin tespitlerine de aynı konudaki bilinen mu'tezilî iddialarla benzeşmesi nedeniyle yer vermiş bulunuyoruz. Yani Plotinos'un *Enneadlar*'ından en son yapılan atıfların nedeni yalnızca bu benzeşmeye işaret etmekten ibarettir.

Değerlendirme

İlk Mu'tezile bakımından Allah'ın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişkiyi açıklama kaygısını tam anlamıyla kavrayabilmemiz için çok daha sonraki dönemde ortaya çıkmış bulunan Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ın aynı konudaki bakışına göz atmak gerekecektir. Mutezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ'nın zât-sıfat ilişkisine dair görüşü sadece Şehristânî tarafından nakledilmektedir. Şehristânî, Vâsıl b. Atâ'nın ilahî sıfatları nefyettiğini dile getirmektedir. Kimi araştırmacılar Vâsıl b. Atâ'nın bir tenzih kaygısının bulunduğunu kabul etmekle birlikte sıfatları nefyetmek gibi çok daha sonraki bir dönemde ortaya çıkmış olan felsefî temelli bir sıfat telakkîsinin ona nispet edilemeyeceğini öne sürmektedirler. Şehristânî, Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ın görüşlerini nakletmeden önce Vâsıl b. Atâ'nın aynı konudaki yaklaşımını belirgin şekilde ifade etmiş ve söz konusu yaklaşımın Ebu'l-Huzeyl el-Allaf tarafından daha felsefî nitelikli açıklamalarla geliştirildiğini dile getirmiştir.

⁹⁹ Plotinos, 68.

¹⁰⁰ Plotinos, 69.

¹⁰¹ Bkz. el-Bağdâdî, 278-279; ez-Zînî, *Şuhedâu'l-Fikr fi'l-İslâm*, 148-149.

¹⁰² eş-Şehristânî, I, 40; ez-Ziriklî, V, 124.

¹⁰³ İbnu'l-Murtazâ, 25.

Vâsıl b. Atâ'yı daha tenzihî nitelikli sıfat anlayışına sevk eden en önemli etken kendi döneminde ortaya çıkmış bulunan haşevî tutumdur. Naslarda yer alan ve Allah'a el, yüz, ayak gibi beden unsurlarını nispet eden ifadeler daha teşbihî ve tecişimî nitelikli yani insanbiçimci anlaşılmış ve bazı kimseler Allah'ı insana benzeyen bir formda tahayyül etmeye başlamıştır. Ayrıca ikili ilah iddiasıyla ortaya çıkan Maniheizm'in tevhide aykırı bu iddiası ve Hıristiyanların uknumları üzerinden Allah'ın zâtıyla birlikte sıfatlarını kadim addeden yaklaşımları da Vâsıl b. Atâ tarafından reddedilmiştir. Böylece ilahî sıfatların kıdemini ve Şehristânî'nin ifadesi ile sıfatların nefyini özellikle benimsemeyen Vâsıl b. Atâ mu'tezilî bir tenzih anlayışının ilk örneği olarak ortaya çıkmıştır. Esasen sıfatların nefyini güçlü bir şekilde dile getiren ilgili tenzih tutumu Şehristânî'nin öngördüğü biçimde Vâsıl b. Atâ'ya nispet edilebilecek niteliktedir.

Kabul etmemiz gerekir ki Mu'tezile'nin doğup geliştiği coğrafi çevre özellikle Basra her türlü dinî tartışmanın yapılabildiği ve her çeşit fikir alışverişinin gerçekleştiği bir yerdir. Ayrıca yüzyıllar önce İran coğrafyasına yerleşmiş olan Yunan felsefesi yine İran'da kurulu bulunan ilim merkezlerinde öğrenim ve öğretim konusu yapılmıştır. Oralarda Yunan kaynaklı olarak üretilen dinî-felsefî bilgiler, Vâsıl b. Atâ döneminde bile Basra'ya ulaşabilmektedir. Onun haricinde kendi dönemindeki ilim adamlarının neredeyse tamamı gibi Vâsıl b. Atâ da Arap olmayan Müslümanlardan yani İran kökenli mevâlîdendir. Müslüman toplumda özellikle Vâsıl b. Atâ'nın doğup yetiştiği dönemde sosyo-kültürel ve siyasî bakımdan dışlanan hatta baskı altında yaşayan mevâlî bu baskıdan kurtulabilmek için siyasî birtakım çözümler aramanın yanında kültürel dinî çalışmaların da içinde yer almış hatta bu çalışmalara öncülük etmiştir. Çoğunlukla İran kökenli olan mevâlî, siyasî çalışmalarını güçlendirirken ve farklı dinî/itikadî ayrışmalara neden olan yorumlarını geliştirirken yüzyıllar boyunca İran'da üretilmiş olan siyasî, dinî, felsefî, kültürel boyutların bütününden doğrudan ya da dolaylı bir şekilde yararlanmışlardır. Elbette bu güçlü ve önemli ölçüde İran coğrafyasının ürettiği kültürel birikime dayalı fikrî zemin, dinî/itikadî yorumların ortaya çıkması sırasında haşevî tavırların baskısı altında bulunan Vâsıl b. Atâ'ya sıfatların nefyini iddia edecek düzeyde güçlü ve gelişmiş bir yorum imkânı verecektir. Yine Vâsıl b. Atâ'nın ve onunla birlikte Amr b. Ubeyd'in insan iradesini destekleyen ve insanın iradesiyle sorumluluğu arasında doğrudan ilişki kuran bir kader telakkisini benimsemiş olmaları da Allah'ın zâtı ve sıfatlarına ilişkin tenzihî tutumun ayrı bir işareti sayılabilecektir. Çünkü bu, mu'tezilî yaklaşıma göre Allah'ın adaleti ile doğrudan irtibatlı bir konu olarak anlaşılmaktadır.

Vâsıl b. Atâ ile aynı zaman diliminde yaşayan ve sıfatların nefyine ilişkin mu'tezilî iddiaları tekrar eden Cehm b. Safvan yine kendi adına nispet edilen Cehmiyye mezhebinin de kurucusudur. Sıfatların nefyi konusunda Cehmiyye ile Mu'tezile arasındaki benzeşme ilk dönemden itibaren takip edilmiş ve sıfatların iptaline ilişkin olmak üzere özellikle Ehl-i Sünnet tarafından Cehmiyye'yi hedef alan itham onların üzerinden Mu'tezile'ye de nispet edilmiştir. Vâsıl b. Atâ ile Cehm b. Safvan arasında doğrudan bir iletişimin olduğu ispatlanmasa bile Vâsıl b. Atâ'nın Cehm b. Safvan'a gönderdiği öğrencisi aracılığıyla bir temasın gerçekleştiği bilinmektedir. Şu halde sıfatların nefyini ilk defa ifade eden Ca'd b. Dirhem ile Cehm b. Safvan ve Vâsıl b. Atâ arasında doğrudan ya da dolaylı bir etkileşimin varlığından söz edilebilecektir. Kûfe'de Cehm b. Safvan ile karşılaşan ve kaynaklarda Basra'ya gittiği zikredilen Ca'd b. Dirhem'in Vâsıl b. Atâ ile görüşmüş olması da güçlü bir ihtimaldir. Sıfatları nefyettiği için Irak valisi tarafından katledilen Ca'd b. Dirhem'in fikirleri ve en azından görünürde olsa bile hangi gerekçe ile katledildiği Vâsıl b. Atâ'ya ulaşmış olmalıdır. Vâsıl b. Atâ'ya nispet edilen sıfatların nefyi konusu önemli ölçüde felsefî nitelikli ve elbette Müslüman dinî kültürün dışından birtakım etkileri barındırmaktadır. Harran'da yetişen ve oradaki dinî-felsefî kültürü Müslüman dünyaya taşıyan kişinin Ca'd b. Dirhem olduğu bilinmektedir. Büyük İskender'in Doğu seferinden sonra ve takip eden Roma işgali ile Yunan felsefesi ve dinî düşüncesi ve İskenderiye'den taşınan Helenistik kültür özellikle Yeni Platonculuk ve Pisagorculuk Harran'a ulaşmıştır. Yereldeki sâbiî dinî kültürel birikim ile Yunan felsefî dinî kültürünü harmanlayan ve birlikte değerlendiren Harran, Müslümanların bölgeyi fethettiği dönemde de medresesi ile güçlü bir bilimsel merkez olarak varlığını sürdürmekteydi.

Kendisi de Harranlı olan ve çevresi ile birlikte Harran'a ilişkin dinî-felsefî kültürel birikime dair belli bir yetkinliği bulunan İbn Teymiyye, Ca'd b. Dirhem'in ilahî sıfatların nefyi ve Allah'ın kelamını yani konuşmasını inkâr etmesi gibi Müslüman dünyaya o gün için aykırı bulunabilecek fikirleri hakkında en güçlü tespitleri yapmış ve Ca'd b. Dirhem'in Harran'daki felsefî kültürden ve o felsefî kültürle doğrudan ilişkili bulunan yerel dinî kültürel bilgiden yeterince yararlandığını dile getirmiştir. Özellikle hicrî I. ve II. yüzyıldaki Müslüman dinî kültürü ve mezhebî düzeydeki ayrışmaları nakleden hemen bütün kaynaklar İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımını tekrarlamaktadır. Şu halde Ca'd b. Dirhem, sıfatların nefyini ve buna bağlı olarak kelamullahın yaratılmış olduğunu yine haberî sıfatlarla ilişkili olmak bakımından ru'yetin gerçekleşmeyeceği gibi temel tercihleri ve daha

başka itikadî/kelamî yaklaşımları Cehm b. Safvan ve Vâsıl b. Atâ'ya doğrudan ya da dolaylı bir yolla öğretmiştir. Bu artık bir gerçeklik olarak orta yerde durmaktadır. Harran'daki dinî kültürel yapıda ve Harran Medresesi'ndeki sistematik eğitimde Yeni Platonculuk ve Pisagorculuk başta olmak üzere Yunan felsefî kültürünün varlığına ayrıca işaret etmek gerekmektedir. 205 yılında Mısır'da doğup 270 yılında Roma'da vefat eden Plotinos Yeni Platonculuğun kurucusudur. Helenistik düşüncenin de en güçlü temsilcilerinden olan Plotinos görüşlerini *Enneadlar* adlı kitabında dile getirmiş ve önemli ölçüde Platon, Aristoteles, Stoacılar ve Pisagorculardan etkilenmiştir. Ama hepsinden daha önemlisi Pagan bir dinî tutumu benimsemiş olsa bile Plotinos en fazla İskenderiyeli Yahudi filozof Philo'dan etkilenmiştir. Philo, ilk filozof ve ilahiyatçı olarak değerlendirilmektedir. Onun en temel amacı Tevrat'la Yunan düşüncesini bir anlamda uzlaştırmak, Tevrat'taki insanbiçimci formu yine Yunan düşüncesinden edinmiş olduğu kuram ve kavramlarla te'vilin konusu yapmaktır. Platon ve Stoacıların yaklaşımını esas alan Philo, varlığı, ilahî sebep ve maddî âlem olmak üzere iki unsura indirgemektedir. İlahî sebep ile âlem ve insan arasındaki ilişkinin mahiyetini kavramak temel bir problemidir ve Philo için bu problemin çözümlenmesi önemlidir. Tenzihî bir tanrı tasavvuru geliştiren Philo'ya göre Tanrı'nın zâtı ne hislerle ne de akılla bilinecektir. Tanrı, hakkında konuşulamayan ve karar alınamayan varlıktır. Şu halde Tanrı ancak tenzihî niteliklerle nitelenebilecektir. Philo da bu yaklaşım tarzıyla negatif teolojinin kurucusu sayılacaktır. Tanrı'nın adil olduğu söylenemeyecek ancak adaletsiz olmadığı söylenebilecektir. Plotinos'a göre ise Tanrı'ya atfedilecek her bir nitelik O'nu sınırlamaktadır. Şu halde bundan uzak durmak gerekmektedir. Tanrı'nın birliğinden ve iyi olduğundan söz eden Plotinos Ca'd b. Dirhem üzerinden Mu'tezile'ye uzanan iki temel ilkeyi öncelikle dile getirmiş olmaktadır. Bilindiği üzere bu iki temel ilke tevhid ve adalettir. Tanrı'nın birliği için sıfatların nefyi gerekir. Tanrı'nın iyi olması ise adil olmasıdır. Nitekim Plotinos her iki ilkeyi de *Enneadlar*'da açıkça ifade etmiştir. Elbette onun bu ifadelerini doğrudan ya da dolaylı şekilde Platon veya Aristoteles'te bulma imkânımız söz konusudur. Hatta Sokrates öncesi kimi felsefecilerin tanrı tasavvurları bakımından da Plotinos'un yaklaşımlarını değerlendirme imkânımız bulunmaktadır. Ancak bu yazıda Plotinos'un tercihleri Mu'tezile'nin iki temel ilkesi çerçevesinde özellikle tevhid ilkesi bağlamında yani tenzihî sıfat telakkîsi bakımından değerlendirilmiştir. Amacımız Mu'tezile'nin tevhid ilkesi ile inşa etmek istediği tasavvurun Müslüman kültür dışındaki temellerine işaret etmek ve tarihî kaynaklar bakımından tutarlı sayılabilecek fikir geçişlerini ana hatları ile takip etmektir. Bu da yazıda başvurulan tarihî kaynaklar bakımından belli ölçüde gerçekleştirilmiş sayılabilecektir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-Zenadika ve'l-Cehmiyye*, Tahkik: Muhammed Fehd Şakfe, Mektebetu İbni'l-Heyssem, Hama (tarih yok).
- el-Alî, Halid, *Cehm b. Safvân ve Mekânetuhu fi'l-Fikri'l-İslâmî*, Matbaatu'l-İrşâd, Bağdat 1965.
- Altunya, Hülya, "Mu'tezile Kelamcılarının Din Dili Anlayışlarına Harran Okulu'nun Katkısı", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, Şanlıurfa 2006.
- Aristoteles, *Metafizik*, Çeviri: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2010.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1-5, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2012.
- Aslan, Ahmet, "Harranlı Düşünür el-Ca'd b. Dirhem'in Hayatı ve Görüşleri", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, Şanlıurfa 2006.
- Atvân, Hüseyin, *el-Fıraku'l-İslâmiyye fi Bilâdi's-Şâm fi'l-Asri'l-Umevî*, Dâru'l-Cîl, Amman 1986.
- el-Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-Fırâk*, Tahkik: M. Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1990/1411.
- Cârullah, Zuhdî, *el-Mu'tezile*, el-Ehliyyetu li'n-Neşr ve't-Tevzî, Beyrut 1974.
- Çelebi, İlyas, "Mu'tezile", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006.
- ed-Dârimî, Osman b. Saîd, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, Tahkik: Ebû Âsım eş-Şevâmî, el-Mektebetu'l-İslamiyye, Kahire 2010.
- Dönmez, Süleyman, "Simplicius ve Onun İslam Felsefesine Etkileri Etrafındaki Tartışmalar", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, Şanlıurfa 2006.
- Ebû Hanife, Nu'man b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-Ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981.

- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, Tahkik: Helmut Ritter, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden 1980.
- el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Dâru İbn Zeydun, Lübnan (tarih yok).
- Gölcük, Şerafeddin, "*Beyân b. Sem'an*", Diyanet İslam Ansiklopedisi, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992.
- "*Cehm b. Safvân*", Diyanet İslam Ansiklopedisi, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993.
- el-Hayyât, Ebu'l-Huseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman el-Mu'tezilî, *Kitâbu'l-İntisâr*, Tahkik: H. S. Nyberg, Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, Beyrut 1993.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr, *Vefeyâtü'l-A'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, I-VIII, Tahkik: İhsan Abbas, Dâru Sâdır, Beyrut 1978.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ el-Hâfız, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XXI, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, (yayın yeri yok) (tarih yok).
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim, *el-Meârif*, Tahkik: Servet Ukkâşe, Dâru'l-Meârif, Kâhire 1119.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem, *Muhtasarü Târîhi Dimeşk li İbn Asâkîr*, I-XXVIII, Tahkik: Muhammed Mutî' el-Hâfız, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1984/1404.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddin Ahmed, *Minhâcu's-Sunne*, I-IX, Tahkik: Muhammed Reşad Salim, (yayın yeri yok) 1986/1406.
- Der'u Teârudi'l-Akl ve'n-Nakl*, I-XI, Tahkik: Muhammed Reşad Salim, (yayın yeri yok) 1991/1411.
- Kitâbu's-Safediyye*, I-II, Tahkik: Muhammed Reşad Salim, Dâru'l-Fazîle, Riyad (tarih yok).
- Mecmûâtü'l-Fetâvâ*, I-XXXVII, Tahkik: Âmir el-Cezzâr, Dâru'l-Vefâ, (yayın yeri yok) 2005/1426.
- İbnu'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târîh*, I-XI, Tahkik: Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, I-XI, Tahkik: Mahmud el-Arnâvût, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1988/1408.
- İbnu'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, Tahkik: Suzanna Divald-Wilzer, Beyrut 1961/1380.
- İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshâk b. Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, Tahkik: Yûsuf Ali Tavîl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 2010.
- el-İsfehânî, Ebu'l-Ferec Ali b. Huseyn, *Kitâbu'l-Eğânî*, I-XXV, Tahkik: İhsan Abbas, Dâru Sâdır, Beyrut 2008/1429.
- el-İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tebîr fi'd-Dîn ve Temyîzi'l-Fırakî'n-Nâciyye ani'l-Fırakî'l-Hâlikîn*, Tahkik: Kemal Yusuf el-Hût, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2008/1429.
- el-Kâdî Abdulcebbâr, Ahmed el-Hemedânî, *Kitâbu Fadli'l-İ'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile ve Mubâyenetuhum li Sâiri'l-Muhâlifîn*, Tahkik: Fuâd Seyyid, ed-Dâru't-Tunûsiyye, (yayın yeri yok) (tarih yok).
- Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Tahkik: Abdulkerim Osman, Mektebetuhu Vehbe, Kahire 2009.
- el-Malatî, Ebu'l-Huseyin Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu't-Tenbîh ve'r-Red*, Tahkik: S. Dederling, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 2009.
- en-Neşşâr, Ali Sâmi, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, I-III, Dâru's-Selâm, Kâhire 2008/1429.
- O'leary, De Lacy, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çeviri: Yaşar Kutluay-Hüseyin Yurdaydın, Pınar Yayınları, İstanbul 2003.
- Öz, Mustafa, "*Ca'd b. Dirhem*", Diyanet İslam Ansiklopedisi, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992.
- Özel, Ahmet, "*Atâ b. Yesâr*", Diyanet İslam Ansiklopedisi, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991.
- Platon, *Devlet*, Çeviri: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014.
- Timaios*, Çeviri: Erol Güney-Lütfü Ay, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1997.
- Yasalar* Nomoi, I-II, Çeviri: Candan Şentuna-Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1998.
- Plotinos, *Enneadlar*, Çeviri: Haluk Özden, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 2008.

- Störing, Hans Joachim, *Dünya Felsefe Tarihi*, Çeviri: Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul 2011.
- Subhî, Ahmed Mahmud, *fi İlmi'l-Kelâm*, I-III, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1985/1405.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992/1413.
- eş-Şivâşî, Süleyman, *Vâsıl b. Atâ ve Ârâuhu'l-Kelamiyye*, ed-Dâru'l-Arabiyye, Libya 1993.
- Taşpınar, İsmail, "Yahudi Geleneğinde İlahî Kelâm Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini", *Milel ve Nihal*, Cilt: 8, Sayı: 1, İstanbul 2011.
- Van Ess, Josef, *Theology and Society in The Second and Third Centuries of The Hijra*, I-IV, Translated From German by Gwendolin Goldbloom-John O'Kane, Brill, Leiden 2017-2019.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çeviri: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1998.
- Yiğit, İsmail, "Mevâlî", Diyanet İslam Ansiklopedisi, I-XXXXIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004.
- ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, XXV, Tahkik: Huseyin el-Esed, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1982/1402.
- Mîzânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, I-IV, Tahkik: Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Marife, Beyrut (tarih yok).
- ez-Zîni, Muhammed Abdurrahîm, *Şuhedâu'l-Fikr fi'l-İslâm*, Dâru'l-Yakîn, Mansûre 2011/1432.
- Amr b. Ubeyd ve'l-Usûlu'l-Hamse*, Dâru'l-Yakîn, Mansûre 2010/1431.
- ez-Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Musta'rabîn ve'l-Musteşrikîn*, I-VIII, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1995/1413.