

ALLAH'IN VARLIĞI KONUSUNDA ERKEN DÖNEM İSLÂM TEOLOGLARI*

Yazan. Prof. Dr. Josef van Ess

Tübingen Üniversitesi Emekli Öğretim Üyesi

Çev. Yrd. Doç. Mehmet Bulğen

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı

“Tanrı öldü” demenin dünyanın bu kısmında hala popüler olup olmadığını tam olarak bilmiyorum. O’nun varlığı keşfedildiği gibi Tanrı hakkındaki fikirler de ölümlüdür. Ancak, biz şundan iyice emin olabiliriz ki, biz O’nu inancımızla beslemeyi kestiğimiz için, O da ehemmiyetini kaybetti. Çok iyi bilindiği üzere Orta Çağlar O’na farklı davranıyordu: O zamanlar O evrensel düzeyde saygı görmekten hoşnut güçlü bir aile babasıydı (*pater familias*). Hal böyleyken bazen O’nun varlığını kanıtlamaya girişilmesi gariptir. O’nun gözden kaçma ya da görmezden gelinme ihtimali yoktu. İnsanlar bu ispat işine öyle büyük varoluşsal ıstıraplar çektikleri için değil, sistematik olma gayretiyle girişiyorlardı. Bu durumda, kendi yaptıkları işi fazla ciddiye almayan bu insanların yaptıklarını ciddiye almanın ne kadar makul olduğunu sormak, gayet makul görünüyor. Benim burada onların Allah’ın varlığı için getirdikleri normal deliller hakkında konuşmak istemememin sebebi budur. Tanrı’nın var olmadığını kanıtlamaya çalışan insanlar hakkında da aynı şey geçerlidir, zira o dönemde böyle insanlar yoktur. Dolayısıyla ben Tanrı’nın varlığını kanıtlamada çok fazla delil kullanılmasından şüphe duyanlar ve onların muhalifleri hakkında konuşmak istiyorum. Affınıza sığınarak, Batı’nın resme ancak üstü kapalı bir mukayese ile girdiğini belirtmeliyim: başlangıçta Müslüman teolojisinin kökleri bazen Hıristiyan düşüncesindeki ile aynıdır ve sonda bu Müslüman teologlar tarafından tasarlanan fikirlerden biri modern Batı düşüncesinin bir ayrıcalığı addedilir. Aradaki gelişme bana ziyadesiyle İslâmî karakterde görülen dahili bir süreçtir.

Müslüman teologların isimleri genel olarak bilindiği söylenemeyeceği için, işe öncelikle oyun karakterlerini tanıtmakla (*dramatis personae*) başlayalım: Harun Reşîd (170/786-193/809) ve oğlu el-Me’mun (198/813-218/832) zamanında serpilen Ebü’l-Hüzeyl (ö. 226/841);¹ klasik Arap edebiyatının en iyisi -veya en azından en iyi nesir yazarı- olarak bilinen Câhız (ö. 255/869);² ve onların hepsinin mensup

¹ Krş. H.S. Nyberg, “Abu’l-Hudhayl al-‘Allaf”, *Encyclopedia of Islam*, second edition (EI²), I 127 vd.

² krş. Ch. Pellat, “al-Djahiz”, *EI²*, II 385 vd.

olduğu okul olan Mu'tezile'nin büyük sistem kurucusu olan Cübbâî (ö. 303/915)³. İslam Kelamı'nın ilk açan çiçeği olarak bilinen bu okul, sonraki nesillerin gözünde sapkınlık şüphesiyle gölgelenir: Öğrencileri arasında, Mu'tezile doktrinine karşı isyan eden meşhur Eş'arî'yi (ö. 324/935) barındıran ise Cübbâî'den başkası değildir.⁴ O, Müslüman dünyanın büyük bir kısmının "Ortodoks/Sünnî" teolojisi sayılan Eş'ariliğin kurucusu olacaktır. Bu gelişme araştırmamızın zorluk derecesini açıklamaktadır: bizim meşgul olduğumuz materyal bir kaç dağınık fragmandan veya art niyetli muhaliflerinin kindar yorumlarından başkası değildir. Bu nedenle eğer biz erken dönem Mu'tezile düşüncesi hakkında bir şeyler bilmek istiyorsak, dikkatli yeniden inşa yöntemine başvurmak zorundayız.

Mu'tezililer arasındaki herkes Tanrı'nın varlığını nasıl kanıtlamak zorunda olduğunu bildirdi: örneğin bu dünyadaki her şeyin mümkün geçiciliğinden yola çıkılabildi; *e novitate mundior* delilinde ise biri, evrensel düzenin gizemi teleolojik delil olarak işaret edebilirdi. Ebü'l-Hüzeyl birinci alternatifi seçti: bütün bu mümkün varlıklar kendilerini varlığa getiren bir Yüce Varlık'a ihtiyaç duymaktadır.⁵ Evren atomların ve arazların bir birleşimidir, bu bulmacayı bir araya getiren Tanrı'dır; şeyler kendilerinde özsel bir doğaya veya mahiyete sahip değildirler. Tanrı onların sürekliliğini ve kararlılığını yaratır; O her şeye kadir dikkatini çektiği anda onlar tuzla buz olurlar veya basitçe yokluğa düşerler.⁶ Teleolojik delilin bu şekilde kaotik evren tasavvuruna uyması biraz zordur. Bu daha ziyade doğaya büyük bir özerklik veren yazarlar tarafından kullanılmaktadır. *Dramatis persone* halkasının ötesine gitmemek için yanlışlıkla Câhız'a atfedilmiş gibi görünen bir metin durumundaki *Kitâbü'd-dela'il-ve'l-itibâr*'dan bahsetmek istiyorum. Yunan kaynaklarının yani Sözd-Plutarch'ın *Platica Philosophorum*'u ve onun Hıristiyan seleflerine, örneğin Tarsuslu Diordorus ve onun *Prei Pronoias*'ına, daima çekici geldiği haliyle tasarım argümanı biraz aşırı detaylıca geliştirilmiştir.⁷

³ krş. L. Gardet, "al-Djubba'i", *El²*, II 569.

⁴ krş. W.M. Watt, "al-Ash'ari, Abu'l-Hasan", *El²*, I 694.

⁵ krş. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhît bi't-teklîf* (ed. 'Azmi Kahire) s. 75, 19 vd. (ed. Houben, Beyrut 1965) s. 68, 5 vd.; a.g.mlf. *Şerhu'l-usuli'l-hamse* (ed. Abdülkerim Osman) Kahire 1384/1965, s. 95, 9 vd.

⁶ krş. R.M.Frank, *The Metaphysic of Created Being According to Abu'l-Hudhayl al-'Allaf*, İstanbul 1966 birçok yere bk.

⁷ Metin iki versiyonda aktarılmıştır. Daha kısa olanı Muhammed Ragıp et-Tabbah (Halep 1346/1928) tarafından tahkik edilmiştir. Uzun olanı en az iki yazmada korunmuştur (British Museum, Suppl. 684, ve San'a Maktabat Abdarrahman ash-Shami; krş. Yemen Film Koleksiyonu Kahire, el-kütüp F 299). Daha uzun versiyon başlıca tasarım argümanının bazı eski iyileştirmeleri, özellikle Hıristiyan yazar tarafından zikredilmektedir; bu H.A.R. Gibb tarafından tahkik edilmiştir (Goldziher Memorial Volume, I, Budapest 1948, s. 150). Metnin otantikliği Ch. Pellat tarafından sorgulanmıştır

Fakat mesele bu argümanlar değil onların niyetidir. Ebü'l-Hüzeyl, kendi sistemini geliştirirken ateistlere karşı savaşmadı; aksine evrenin ezeliğine ve zamanın hiç bitmeyecek karşı konulmaz salınmasına, feleğe ve dehre tapınanlara, İran'ın her türlü düalistlerine, özellikle de Sasani Zurvanizm'inin son taraftarlarına karşı savaştı. Dolayısıyla o, Tanrı'nın varlığını kanıtlama niyetinde değildir, zira onun karşısındakiler şöyle ya da böyle zaten inanan inanıyorlardı; o daha ziyade bu inancı evrenin geçiciliğini çıkarmak için postulat olarak kabul etti.⁸ Câhız'a yanlış olarak atfedilen bu eser, daha ziyade, onun ödünç alınan örneklerinin sonu gelmez çoğalmasıyla, Tanrı'nın ilmini ve düzene sokan etkinliğini kanıtlar ki, O'nun varlığı, bir kez daha, hiçbir kuşkuya mahal bırakmamaktadır. Tanrı'nın varlığı, diyor Ebü'l-Hüzeyl, "zorunlu" bir bilgidir, bir bakıma herkes ona sahiptir ve bundan hiçbir şekilde kaçınmaz. Aynısı O'nun varlığına götüren delil için de geçerlidir; bu delil de aynı şekilde "zorunlu" ve doğrudan doğruya apaçıktır.⁹ Ebü'l-Hüzeyl Tanrı'nın varlığı bilgisine sahip olmayan birini düşünmemektedir; insan uygun usavurma kapasitesine ulaştığında, bu fikri geliştirecektir, çünkü Tanrı'nın varlığına delil ile bunu kabul etmek arasında bir durak olsa da, bu daha öte bir düşünceyi ima etmemektedir; delilin kendisi ve onun bir delil oluşu gerçeği göze doğrudan sırayacaktır. Delil açık bir kavrayış koşulundan daha fazlası değildir.

Bu, iki farklı şeyin garip bir kombinasyonu olarak görünmektedir: Tanrı'nın varlığını kanıtlamak zorunda oluş konusundaki dürtü ve Tanrı'nın varoluşsal bir aksiyoma benzer bir şey olduğuna yönelik itimat. Gerçekte orada teorinin daha az skolastik formuna götüren erken bir aşaması vardır. Biz bunu Emevilerin hilafetinde Şam'da yaşayan Gaylan ed-Dımeşki'de buluruz. O özgür iradeye olan inancı veya daha büyük ihtimalle de Halife Hişam b. Abdülmelik (105/724-125/743) zamanının

(Arabica, 3/1956/159), fakat en az daha uzun versiyonu H.A.R. Gibb tarafından savunulmuştur. Pellat'ın, kitabın üslubu Câhız'ın normalde kullandığından çok farklı, şeklindeki argümanı daha kısa versiyon aynı türdeki daha eski eseri basitçe kopyalamaktadır gerçeği karşısında gücünü kaybetmiştir: Hristiyan Cibril b. Nuh al-Anbari tarafından yazılan *K. el-Fıkr ve'l-i'tibar* yazma halinde İstanbul'da korunmaktadır, Ayasofya 4836 (fol. 160a-187b). Cibril b. Nuh, Câhız'ın çağdaşıydı; o kitabını Halife Mütevekkil (232/847-247/861) zamanında Câhız sonraki yazılarını yayımladığı esnada yazdı. Bu nedenle Câhız'ın metni bir giriş ve bazı açıklamayı ifadelerle basitçe adapte etmesi mümkündür. Bununla birlikte biz, bir Mu'tezile teoloğu olarak onun açıkça Hristiyan kaynaklara referansta bulunduğunu kabul edeceğiz.

⁸ krş. Abdülkahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, Kahire 1328/1910, s. 104, 4 vd. / (ed. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Kahire t.y., s. 124, 1 vd; trs. K. Chambers Seelye, *Moslem Schisms and Sects*, New York 1920, 127.

⁹ krş. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 111, 15 / s. 129, 12; Bağdâdî, *Usulü'd-Din* (İstanbul 1928) s. 32, -14 .

politik sonuçlarından dolayı idam edildi.¹⁰ O, Tanrı'yı bilmeye yönelik iki tür bilgiyi birbirinden ayırdı: Ona göre, sadece bir Müslümanın sahip olduğu bir Tanrı'ya dair bilgi vardır: Peygambere vahyedilenin ima ettiklerine inanç böyledir. Fakat bu onun için ancak Tanrı'ya yönelik "ikinci" bir bilgidir, çünkü ondan önce var olan diğer birincil bilgi vardır ki, bu insanın doğasının en başlangıcında (fitrî) ima edilen yaratılmışlık deneyimiyle özdeşdir. Öyle ki bu bilgi için peygambere ihtiyaç duyulmaz ve buna Müslüman olunmadan da sahip olabilir. Bu bilgi aklı spekülasyonlar [nazar ve istidlal] tarafından değil, fakat Allah'ın bir fiili (fi'l Allah) ile kazanılır. Bu nedenle, Ebü'l-Hüzeyl'in varoluşsal aksiyomu gibi zorunlu, sadece henüz berberinde onu rasyonelize etmeyi deneyen bir delille gelmemektedir.¹¹

Fikir Kur'an'dan türemiş olabilir. "Göklerin ve yerin yaratan Allah hakkında şüphe mi var?" (İbrahim, 14/10); ve Tanrı'nın varlığına yönelik bu ilk bilgiye dayanarak Peygamber Muhammed kendi mesajını yani "Tanrı'nın varlığına dair ikinci bilgiyi" temellendirdi. Fakat Hıristiyan teolojisindeki gibi, Müslüman teolojik iddiaları genelde doğrudan doğruya Vahye dayalı değildir. Orada başka şey de vardır: Biz, Gaylan'ın ayrımının, Origen ve İskenderiyeli Clement'teki¹² Kilise Babalarında bulunan benzer ayrımlara kadar geriye gittiğinden emin olabiliriz. Gaylan bir Kıptî geçmiştenden gelmektedir. Hatta biz geçmişe çok daha derin bir şekilde dalabiliriz: Stoacılıkta Tanrı mehumu bu şekildeki "aşılanmış", büyüyen bir tecrübe ile bilincine varılan ortak fikirlere (Koini ennoai) aittir. Öyle ki burada kendi eksikliğini farkına varılması mutlak mükemmellik varsayımı tarafından dengelenmiştir.¹³ Güçlü şekilde Stoa fikirleriyle dolu Kilise Babaları sadece, orada evrensel deneyimden aşkın bir şey daha vardır görüşünü ilave etmeyi uygun buldular: gözleri bu deneyimin ikinci ve daha derin içeriklerin bilgisine açan "vahiy"! Bu, Gaylan ed-Dimeşki'nin teoriye alışkın görüldüğü formdaydı. Ebü'l-Hüzeyl bunu kabul etmektedir, fakat daha fazla bilimsel zihniyete sahip olmanın refleksiyle delil hakkında konuşmaya başlamaktadır. Dahası o, erken dönem İslâm teolojisi için eşit derecede karakteristik olan bir şeyi yapmaktadır: fikrini fikhî (juridical) bir sonuçla desteklemektedir. Bu ilk aşama, diyor o, kişinin kendini ve bununla Tanrı'yı bildiği yerdir; daha sonra ise kişinin Tanrı'nın niteliklerini ve buyruklarını bilme şansına sahip olduğu ikinci aşama gelir (Gaylan'ın "ikinci bilgisi"). Ve en sonunda eğer birisi inanmadan ölürse,¹⁴ Tanrı'nın bilgisinin fitrî

¹⁰ krş. Ch. Pellat, "Ghaylan b. Muslim", *EL²*; benim *Anfange Muslim Theologie*, Beyrut 1975, s. 177 vd.

¹¹ krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, (ed. H. Ritter), İstanbul 1927, s. 136 vd.; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 32,11 vd.; *el-Fark beyne'l-firak*, 194, 6 vd.

¹² krş. M. Seale, *Muslim Theology*, London 1964, s. 20.

¹³ krş. M. Pohlenz, *Die Stoa*, Göttingen 1948, s. 59 ve II, 34 vd.

¹⁴ krş. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 111, 129, -6 vd. (-5 satırda yalzemuhu dan once lâ haklı olarak dahil edilmemiş); ayrıca şununla bağlantılı, Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XII

oluşu, O'nun vahyini ciddiye almayan da dâhil olmak üzere Tanrı'nın herkesi cezalandırmak üzere yargılamasını meşru kılacağı anlamına gelir. Dolayısıyla insan Tanrı'nın zâtı (nature) hakkında nazar ve istidlalde bulunmak ve onun buyruklarını istemekle yükümlüdür, **çünkü** onun varlığını en baştan, hayatının ilk deneyimleri düşünmeyi mümkün kılacak bu ortak fikirleri kalıp haline getirdiğinde bilmektedir!

Bir teolog olarak Ebü'l-Hüzeyl her ne kadar izlerini Stoik kökenlerde bulabileceğimiz bir fikri kullansa da, bir filozoftan daha ziyade bir fakihdir. Onun asıl ilgisi "teklif" yani İlahî kanun altındaki yükümlülüktür.¹⁵ Ancak şu da var ki, bilhassa felsefi bir fikirle karışımı nedeniyle, bu fikhî hüküm evrensel olarak uygulanamaz: bir kimse Tanrı fikrini geliştirmeye yükümlü tutulamaz, çünkü o buna ta başlangıçtan itibaren sahiptir. Maalesef bundan, ölüm sonrası (Ahiret) için [Tanrı'ya inanmasının karşılığı] bir ödül istenemeyeceği sonucu da çıkar; kişi ancak kendi özgür iradesi yoluyla işlediği fiillerinden dolayı mükafatlandırılır. Bu sonuç halihazırda Tanrı'nın varlığı için geliştirilmiş olan delillerden çok daha kafa karıştırıcıydı. O halde niçin bu apriori teoriden vazgeçilmesin?

Ebü'l-Hüzeyl'in çoğu çağdaşının ve takipçilerinin açıkça yaptığı şey de budur. Onlar rasyonalizme doğru kayan genel trendi takip ettiler ve Tanrı fikrini birinin cezalandırmayı hakkecek bir fiil yoluyla, yani nazar-istidlalle kazanabileceği şeklinde anladılar. Düşünmek insan fiilinin özel bir türünden başka bir şey değildir. Fiil için kapasiteye [istitaat] ihtiyaç duyulur ve kapasite sağlık yoluyla, beden ve zihnin sağlığıyla verilir. Bununla birlikte hiçbir fiil, insanla aynı şekilde ilişkili değildir: doğrudan doğruya kendiliğinden icra edilen fiiller olduğu gibi, bir vasıta yoluyla takip edilenler de olabilir.¹⁶ Birini dövmek ile ona acı vermek arasında bir fark söz konusudur: acı dövme yoluyla meydana gelir; onun tarafından "doğurulur" (müvellid, mütevellid). Aynı şekilde bilgi de bu anlamda düşünme vasıtasıyla "doğurulur". Aslına bakarsak, insan sadece birincil fiili üretir: o düşünür veya döver; bilgi ve acı sonuçlardan başkası değildir. Fakat o, bu sonuçlardan eşit derecede sorumludur: eğer bir kimse bir ok fırlatırsa ve bu ok birini öldürürse, yani bir insanın ölümünü "doğurursa", o sorumludur; ve hatta o, bu esnada başka bir ok tarafından vurulsa ve bunun tarafından öldürülse bile sorumludur. Örnekte de gösterildiği üzere, o kendisi, "doğurma" fiili [tevlîd] üzerinde doğrudan etki edecek herhangi bir çabada bulunmayabilir; olay gerçekleştiği anda o ölmüş olabilir. Fakat

(en-Nazar ve'l-me'arif, ed. İbrahim Mazkur, Kahire ty.) s. 196, -19 vd.; ve İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, Kahire 1326, s. 55, -6 vd.

¹⁵ Bu fikrin Mu'tezile teolojisindeki önemi için bk. Abdülkerim Osman, *Nazariyatü't-teklif erâü'l-kâdî Abdülcebbârü'l-kelebiyye*, Beyrut 1971.

¹⁶ Bu teori için temel Bîşir b. el-Mu'temir'e dayanır; krş. R. M. Frank, *Atti del III. Congresson di Studi Arabie Islamici Raello 1966*, 'nın içinde, Naples 1967, s. 320.

buna rağmen, bu onun eylemidir ve bunun için hesap vermek zorundadır.¹⁷ Bu, akli fiiller için de doğrudur: insan akıl yürüterek düşünür ve bununla o bilgi “doğurur”, eğer bu bilgi yanlışsa o bundan sorumludur; eğer biri Tanrı’yı üç kişiden müteşekkil olarak düşünürse cezalandırabilir. Burada tartışılan sadece nedensellik değil, aynı zamanda hukuk etiğidir. Ve tam da bunun başlangıç noktası olarak alınmış olmasındandır ki, bu teorinin merkezinde “insan” bulunur; her şey onunla insan eyleminin bir objesi olması hasebiyle ilişkilidir.

Bu teori Ebü'l-Hüzeyl'in kavramını bütünüyle bastırdı ve yüzyıllar boyunca hayatta kaldı. Sadece bir kaç teolog bunu kabul etmedi. Onlar bir şekilde eski ilkeyi sürdürdüler veya hatta bunu geliştirdiler; onlar arasındaki en meşhur temsilci Câhız'dır. Mezhep tarihçileri onun bütün bilgi türlerinin “zorunlu”, yani herhangi bir zihni çaba gerekmeksizin “doğal” (tab'an) bir şekilde meydana geldiğini düşündüğünü iddia ederler.¹⁸ Bu, Platonik fikir **anamesis**in bir adaptasyonu gibi görünse de, aslında “doğurulmuş” fiiller teorisi ve bunun gizli etiksel rasyonalizmine bir tepkidir. Câhız, meslektaşları gibi sadece bir teolog ve ahlakçı değildir; o aynı zamanda, doğa biliminin güçlü bir geleneği olarak durur. O, şeylerin ve psişik reaksiyonların her zaman insanın iradesine ve inisiyatifine bağlı olarak gelişmediğini bilmekteydi; onlar kendilerinde ve bireysel doğalarında bir direnç gösterebilirler. Kapasitenin [istitaat] sağlığa bağlı olduğundan hiçbir kuşku yoktur, fakat mesele sadece bundan ibaret değildir: o sağlıklı olsa bile daha yükseklere tırmanmak istediğinde hâlâ bir merdivene ihtiyaç duyar.¹⁹ Bir taş sadece insan tarafından verilen bir etki/tesir nedeniyle değil, fakat aynı zamanda kendi ağırlığı nedeniyle de hareket eder. Ne zaman insan bütün hallerinde sağlıklı olur? Galen sağlığı, Câhız'ın inandığı gibi, her zaman ve hiçbir yerde bulunmayan dört salgının bir dengesi olarak tanımlamıştı.²⁰ Nitekim sayısız eylem vardır ki, normal sağlığında insan kendi doğasının yetersizlikleri nedeniyle bunları işlemez; o bütünüyle özgür olmadığı gibi bu nedenle bütünüyle sorumlu da değildir. Sadece bunlar da değil, özgürlük de **harici** koşulların eşitliğine dayanır. Eğer belirli bir kararı savunan akıllar ve onu etkileyen güdüler alternatif ile karşılaştığında güçlü bir şekilde engelliyorsa, reaksiyon bir nevi, bizim tahmin edilebilir diyeceğimiz bir ön belirleyici gibidir. Normal koşullar altında hiç kimse kendini bir ateşe atacak derecede özgür değildir, çünkü akıllı bir insan olarak bunu yapmayacaktır.²¹

¹⁷ krş. Eş'arî, *Makâlât*, s. 400, -14 vd.; W.M.Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London 1948, s. 74 vd.

¹⁸ krş. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, (ed. W. Cureton, London 1848), s. 52, -6; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 160, -7 vd. /175, -5 vd.

¹⁹ krş. Câhız, *Kitâbü'l-Mesâil ve'l-cevâbât fi'l-Ma'rife* (ed. Ch. Pellat el-Meşrik 63/1969/315 vd), s. 322, -6 vd.

²⁰ a.g.e., s. 323, -8 vd.

²¹ a.g.e., s. 322, -14 vd.

Câhız bu fikri kendi zamanında yaygın olarak kullanılan psikolojik terimlerle formüle etti. İnsan, der o, aklını ve irrasyonel ruhunu eşit derecede dinler; ego ile akıl her zaman birbirleriyle çekişirler. “Akıl muhafızdır, doğa onun tarafından izlenir ve irrasyonel ruh (nefs) onunla ilişkilidir. Eğer muhafız doğadan daha güçlü ise irrasyonel nefis doğasıyla ona doğru meyledecektir... Fakat doğa akıldan daha güçlü ise onu zayıflatacak ve değiştirecektir (yani açıkçası onun kararlarını). Bu durumda insan sonunda onu beklemekte olan şeyi anlamadan yoksun kalır; arzular kaçınılması gereken bu geçici dünyayı en güzel renklerde tasvir eder. Ve şayet onun aklının yeteneği doğasının yeteneğinden daha üstün ise, onlar aynı şekilde bunları zayıflatacaktır; böylesine bir durumda, kaçınılmaz olarak, onun en temel doğası maddi şehvete karşı bilgeliği ve öte dünyada esenliği seçecektir...”²² Bu pasajın tarzı, örneğin nereden geldiğini gösterir: çilecilikten ve o zamanın mistisizminden.²³ Başlangıçta daha ziyade ölçülü “davranışçılığa” ilgi duyan Câhız, aniden maddî şehvetlerden ve Cennet eğlencelerinden söz etmeye başlamaktadır. O, doğa (tabiat) kavramını müphem bir şekilde kullanmaya başladığı gerçeğinin farkında gözükmemektedir: bir keresinde aklın karşıtı olarak ve sonrasında akıl ile irrasyonel ruh arasındaki savaşın çıktısına göre insanın davranışını yöneten tarafsız güç olarak; sonraki durumda akıl da “doğa” tarafından yenilebilir. Bununla birlikte bir şey, Câhız’a göre mükemmel derecede açıktır: ego ve akıl, insan benliğinin eşit derecede güçlü bu iki gücü sayesinde biz özgür iradede bahsedebiliriz. Bu ise sadece nadiren gerçekleşen durumdur.²⁴

Bütün bunlar, insan düşüncesiyle ilgili eşit derecede doğrudur. Düşünce rasyonel ve irrasyonel güçler tarafından mizaçların karışımına dayalı olarak yönlendirilebilir. Eğer bilgi düşünmenin nedensel sonucundan başka bir şey değilse, başarının açık farklılıklarını açıklamak zor olacaktır. “Eğer bu tesis edilebilirse,” diyor Câhız, “zihinsel yeteneği tam olan kişiler, (sonuçlarına bağlı olarak) farklı konumlarda olsalar bile dinin detayları ve prensipleri hakkında akli spekülasyonda bulunabilirler. Bunların durumu tıpkı farklı pozisyonları elde etmeye çalışan kişilerin durumu gibidir. Öyle ki onlardan biri başarısız olduğunda diğeri başarıya ulaşır ve hatta o daha fazla başarısız olsa diğeri avare bir şekilde kazansa bile...,

²² a.g.e., s. 322, -5 vd. (el-fi'l-haris yerine el-‘akl haris’i oku)

²³ krş. a.g.e., Bağdatlı mistik el-Muhasibî’nin (ö. 243/857) iddiaları; onun sisteminde akıl için “irasyonel ruh” ve “doğa”; krş. benim *Die Gedankenwelt des Habit el-Muhasibi*, Bonn 1961, s. 67 vd. 31 vd. ve tiba’a kelimesi altında index.

²⁴ krş. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, s. 235, 5 vd.; ayrıca s. 316, 3 vd.

(şayet bütün bunlar tesis edilirse) bu, bilginin akli spekülasyon tarafından doğrulanmadığını kanıtlar.”²⁵

İnsan düşünmeye niyetlenebilir ancak sonuç şansa kalır. Akli spekülasyon her zaman nedensel bir düzenlilik içinde gelişmez; farklı güdüler onu objektif gerçeğe ulaşmaktan alıkoyabilir. Bazen insan, Câhız’ın gözlediği gibi, daha iyi kavrayış elde etmek için değil, fakat öteki nedenler için, örneğin istenmeyen sonuçlardan kaçınmak veya Tanrı’dan ya da başka bir kimseden bir şey elde etmek için düşünmez.²⁶ Bu nedenle Câhız’a göre düşüncenin “doğal” gelişimi, niyetten başlayıp nihai gerçekleştirmeye giden yolda, birçok harici koşullardan, onun adlandırdığı şekliyle “motivler”den (devai) etkilenebilir: bunlar [motivler], rasyonel delillerin yanında faydacı bir türün irrasyonel mülahazalarıdır. “Doğal gelişme”, insan doğasının bütün karmaşıklığıyla bilişsel süreçlerde rol oynadığı anlamına gelir: düşünmek ve argümanda bulunmak sadece beynin meselesi değildir. Orada açık bir nedensellik zinciri ya da “doğurma” yoktur, fakat birçok şey birlikte akar ve bu, daha fazla sayıdaki motivlerin ağır basmasıdır. İnsan düşüncesi sadece bir durumda özgür ve kastidir: eğer kaşıt ve destekleyen “motivler” eşit durumda ise! Ancak sonradır ki insan bir bilgiyi diğerine tercihe karar verecek bir seçime sahip olur.²⁷

Bu final bilgi doğru veya yanlış olsun, bu koşullar altında ikincil bir sorun olarak görünmektedir. Bilgi ancak bir düşünce parlaması, birçok irrasyonel faktörlere dayalı bir beyin dalgasıdır: Câhız’ın isimlendirdiği şekliyle “**hads**”tır.²⁸ Bu ifade sonraları Aristotelesçi **anachinoia**, yani sezgi, kavramına yakın bir şekilde İbn Sînâ tarafından da kullanılmıştır.²⁹ Bu sanki iyice derine inmek ve burada beklenmedik bir şekilde hazine bulmak gibidir; bu övgü ve suçlamanın ötesinde durur ve hiç kimse tarafından talep edilemez.³⁰ Belli ki Câhız, Mu’tezilî arkadaşlarının yaptığından farklı tipte bir bilgi nazariyesini düşünür: Bu, sonucundan emin metodolojik tündengelimden daha ziyade, birçok beklenmedik ihtimaliyetlerin üretilmesini sağlayan belirsiz çok soru sormaktır: bir anlamda tek yöllü katiliğe karşıt bir şekilde tecrübi açıklıktır. Bu, onun gibi doğa bilimlerine ilgili bir kişiye uygun bir epistemolojidir ve kitaplarını yazdığı sitildir.

²⁵ a.g.e., XII 140, 18 vd. (benim çıkarsama gördüğüm yer 1.21. Haplografi varsayımıyla pasajı şu şekilde yeniden inşa etmek istiyorum: ‘alâ enne’l ‘ilm (le yetevelledü ‘ani’n-nazar li-enne’l-‘ilm) fi ennehü la yetevelledü ‘an en-nazar bi menzileti ma kaddemnâhü).

²⁶ a.g.e., s. 141, 6 vd.; ayrıca s. 142, -15 vd. Kâdî Abdülcebbâr buradaki bütün zikrettiklerini Câhız’ın *Kitâbü’l-ilhâm* ’ından alır.

²⁷ krş. örneğin a.g.e., s. 316, -5.

²⁸ a.g.e., s. 324, 4: *bi’l-hads ve’l-ittifak*

²⁹ krş. Averroes, *Tehâfütü’l-tehâfüt* (çev. S. van den Bergh), London 1954.

³⁰ krş. *Muğnî*, XII 324, -8.

Fakat Şimdi sorumluluk konusunda ne dersiniz? ‘‘Doğurulan’’ sonuçlar teorisi bir adamı doğrudan sebebi olmadığı fillere bile bağlamak için tasarlanmıŐtı ve Şimdi bu bağ yeniden kopmuŐtur. İnsan niyeti için sorumlu olabilir, fakat sonucundan değil,³¹ o aynı zamanda bu sonuca ulaŐmaya zorlanamaz veya bir Şeyi yapması ve tanınması gerekse, fakat gerçekte bunu yapmasa ve tanımasa da sorumlu olarak adlandırılmaz. Düşünceyle sınırlı olarak bunun anlamı, birinin basitçe zihninin aydınlatacak ve bilgi getirecek bir beyin dalgasını boşuna bekleyebileceğidir. Her ne kadar bu herkesçe bilinen bir gerçek gibi dursa da, teolojik ve hukuki sonuçları büyüktür. Onlar en açık biçimiyle, Câhız’ı önceleyen ve hafifçe farklı bir Şekilde vokabüler, daha az ayrıntılı diyalektik alt yapı kullanan diğer Mu’tezile düşünürüyle bağlantılı bir Şekilde ifade edilmiştir: Bu, halife Me’mun’un saray teoloğu Sümâme b. el-EŐres’tir (ö. 213-828). Eğer bir anlığına, materyalimizin kıtlığına çözüm bulmak için ondan yana meyledersem bana sabret. Sümâme acı içinde, sadece Tanrı’nın varlığını, O’nun nebisini ve Kutsal yazıları bilmek zorunda olanların (yani haklarındaki bilgi zorlayıcı veya bizim zikrettiğimiz bir anlamda zorunludur) mükellef (veya dini vazifelerini yerine getirmeye, *teklif*) ve dini buyruklara karşı yükümlü olduğunu ifade etti; ‘zorunda olmayan’, herhangi bir yükümlülüğe sahip olmayanlar ve muhtaç çocuklara benzer bir durumda olmayanlar müstasna.³² Bu ifadeyle bizim problemimiz tekrar baŐladığımız noktaya daraldı: Allah’ın varlığı hakkındaki bilgi.

Bu anlamda kim ‘‘mükelleftir’’, Tanrı hakkındaki ‘‘zorunlu’’ bilgiye kim sahiptir? Elbette her Müslüman bunu Kur’an’dan ya da bir öğretmenden edinir; bilinçli Şekilde ya da değil o düşünmeye baŐladığında bununla Tanrı’yı zaten biliyordur. Ancak bu biliŐ, Gaylan ed-Dımeşki’nin savunduğu anlamda **Koine ennoia** yoluyla değil, vahiy yoluyladır. Fakat inanmayanlar hakkında ne dersiniz? Sonraki heresyografılar müttefik bir Şekilde, Sümâme’nin Hıristiyanların, Yahudilerin, Mecusilerin ve Maniheistlerin ölümlerinden sonra hayvanlar gibi toprağa dağılıp gideceğine ve bunların tekrar diriltilmeyeceğine inandığını belirtirler.³³ Bu hafifçe abartılmıŐtır: Hıristiyanlar ve Yahudiler en azından Cehennemle cezalandırılacaklardır; çünkü onlar peygamberin mesajını iŐitmiŐler ve Tanrı hakkında bilgi sahibi olmuŐlardır. Bu nedenle bir Mu’tezilî Őahit haberi adilce düzeltir: Sümâme’nin nazarında inanmayanlar cehennemle mahkûm edileceği de bir gerçektir; fakat o sadece ‘‘zorunlu’’ bilgiye sahip olan ve bunu kasten inkâr edenleri kastetmektedir.³⁴ Peygamber tarafından neye inanması ve ne yapması gerektiği öğretilmeyenler günah iŐleyemezler ve bu nedenle ne cezalandırılır ne de

³¹ Fillerin kendisi değil sadece niyet insan tarafından yerine getirilir. (krş. Bağdâdı, *el-Fark*, 160, 9 / 175)

³² krş. EŞ’arî, *Makâlât*, 482, -4; Bağdâdı, *el-Fark*, s 157, -6 vd. / s. 172, -7.

³³ krş. Bağdâdı, *el-Fark*, 157, -8 vd. / s. 172, -5 vd.; Şehristânî, *el-Milel*, s. 49, -4.

³⁴ krş. el-Hayyât, *Kitabü'l-İntisar* (ed. A.N. Nader), Beyrut 1957, s. 66, -7 vd.

ödüllendirilirler. Onların hayatı bir aşkınlığa sahip değildir; onlar toprağa dağılıp gideceklerdir.

Burada bizim karşılaştığımız ayırım, zekice bir yorum ve tarihsel bir gözlemlerle desteklenmiştir. Kur'an'da inanmayanlar, inkâr edilemeyecek bir şekilde, suçlanmakta ve lanetlenmekteydi; fakat onların hepsi kendilerine yöneltilen mesaja karşı bilinçli bir şekilde başkaldırmış inanmayanlardı.³⁵ Bununla birlikte, bu sırada durum değişmişti: Sümâme ve çağdaşları tarafından bilinen inanmayanlar, öncesinde bir peygamberin ve onun misyonerlerinin uyarılarına maruz kalmamışlardı. Bu, özellikle Sümâme gibi, ataları Abbasi halifelerinin sarayında bir koltuğa ve reye sahip olanlar için doğru idi. Pers soyluluğu etkisi altındaki torunlar ise Sasani ihtişamının geleneğini devam ettirmeye meyilli olan bir saraydaki Müslümanlardı; fakat atalar hala inanmamışlardı; herhangi bir özel peygamber olmaksızın inanmayanlar Kur'an tarafından tanınıyordu ve büyükanne şimdi, her ne kadar öldükten sonra cennete gitmeyecek ve toz toprak olacak olsa da, ataları masum addedildiği için daha az mutsuzluk hissedebilirdi. Burada Şu'ubiyeye karşı hafifçe bir taviz görünmektedir; bir Müslüman teoloğun tüm yapabileceği ancak budur. Câhız bu iddiaları paylaşmaktadır: O inanmayı aynı şekilde tanımlamaktadır.³⁶ Fakat Farisi arka planından gelmeyen biri olarak o, politik uygulamalardan daha ziyade torik üst yapıyla daha fazla ilgilidir. Onlar bir nesilden diğerine geliştikçe, Sümâme'nin iddiaları doğrudan geçerliliğini kaybetti ve kendilerini yeni nedenlerle haklı çıkarmaya yöneldi; Câhız'ın epistemolojisinin bulunduğu doğru yer budur. İnanmayanlar Tanrı'nın varlığının farkına şans yani *hads* ile varabilirler; fakat onların buna ihtiyacı yoktur. Câhız'ın bütün idraklerin zorunlu olduğu doktrini, Tanrı'nın insan zihninde kendiliğinden olduğu Stoik aksiyomunun bir aşırı genişlemesi değil, tam aksine karşıtıdır. "Zorunlu" ziyadesiyle belirsiz bir terimdir: bununla Câhız "aşılınmış ya da doğuştan olan" anlamını değil, "insanın özgür iradesi tarafından yönlendirilemeyen, ona niyetten daha ziyade tesadüfi tabiat yoluyla empoze edilen" anlamını kastetmektedir. Bizim Tanrı'ya ait bilgimizin özel durumundaki tesadüf ancak bir peygamberin veya bir öğretmenin sözüyle³⁷ ve bununla birlikte oldukça nadir durumlarda rasyonel delille tedavi edilebilir. Sonrasında İbn Tüfeyl'in kendi toplumunu meşhur didaktik romanı Hay b. Yakzan³⁸ (Eski Mu'tezile'nin düşünce deneyini reddiyeye kadar geriye götürülebilir) ile ikna etmeye çalışması örneğinde olduğu gibi,³⁹ nadiren çok az

³⁵ krş. *Muğni*, XII, 333, -3 vd.

³⁶ a.g.e., XII, 322 vd.; *Hayyât, İntisar* s. 72, -17 vd.

³⁷ krş. *Muğni* XII, s. 328, 8 vd.; s. 343, 1 vd.

³⁸ krş. *EP*, III 957; O, 581/1185-6 yılında öldü.

³⁹ krş. *Kitâbü't-tevhîd* yazarı Şii teoloğu İbn Baboya onun muhtemelen Mu'tezilî arkadaşlarından birine (ba'du ehli kelâm) atıfta bulunur (Necf 1386/1966; s. 235, 12 vd.), ayrıca Şehristânî, *Nihaytü'l-İkdâm*, ed. A. Guillaume, Oxford 1931, s. 371, 17 vd.

insan inanç yolunu başlıca nazar ve istidlalle bulabilir. Câhız, arkadaşlarının oldukça takdir ettiği Tanrı'nın varlığı için getirilen deliller hakkında oldukça şüphelidir: onlar rahman ve rahim olan Tanrı'yı benimsememiz için fazla karmaşıktır.⁴⁰ Bu tavıryla o, Ebü'l-Hüzeyl'den acısını çıkarttı. Tanrı'ya dair bilginin koşulsuz bir şekilde verilmesi dokunulmazlığı kaldırmaz, çünkü Tanrı'nın varlığına dair delil bulmak sadece bir ihtimaldir, bu hiçbir zaman zorunlu dini yükümlülüğün gerekçesi olarak gösterilemez. Hatta daha kötüsü: Tanrı'yı bilmeden önce O'nu bilmenin zorunlu olduğunu hissetmenin imkânsızlığıdır. Câhız'ın bütün teorisini taçlandırdığı argüman şudur: henüz Tanrı'yı bilmeden önce, O'nu bilmeye yönelik herhangi bir yükümlülük, bilinmeyen bir şeye yükümlülük olacaktır ve böyle bir şey hukuken akıl dışıdır. Bir Tanrı fikrini elde etmeye yönelik yükümlülüğün kendisi Tanrı fikrini önceden varsaymaktadır;⁴¹ bu nedenle bu fikir sadece zaten verili olan bir fikirle, doğuştan değil, ancak bir peygamberle “zorunlu” olabilir.

Bu son dönüşle, problemin hukuki boyutu ön plana çıktı. Câhız Tanrı hakkındaki bilgiye Tanrı'yı bilmeye zorunluluk kadar meyil göstermedi. Bununla birlikte onun çözümü Mu'tezile ruhuna karşı, deyim yerindeyse büyük bir günahıt; İnsan zihninin herkeste Tanrı fikrini kışkırtmada yetersiz kalacağı varsayılıyor ve rasyonel teoloji bir şans meselesine indirgeniyordu. Bu nokta, başlangıçta zikrettiğimiz teologların üçüncüsü olan el-Cübbâî'nin, Tanrı sadece bilenebilir değil ve fakat bilinmek zorundadır deliliyle oyuna girdiği sahne oldu. Herkes bu zorunluluğu hissetmek zorundadır; aksi taktirde Câhız'ın argümanı olduğu gibi kalacaktır. Ve bunu hissetmek zorunda olduğu gibi, bu his zihinsel olgunlukla yapılacak bir şeyi gerektirir, öyle ki insan bu anda yükümlülüklerinin ve hukuki sorumluluğunun farkına varır.⁴² Cübbâî bu ilk hissedışı, birinin korku ve belirsizlik yaratan bilgisizliğinden zorlayıcı bir şekilde farkına varması şeklinde tanımlayabileceğini düşündü. İnsanı aklî olgunluğa ulaştığında, tabiri caizse korkuyla uyanmasına neden olan şey, öyle bir ani fikirle aydınlanmasıdır ki, bu ona “eğer üzerinde düşünmezsen [nazar ve istidlal], bu evrenin düşünmediğin takdirde seni cezalandıracak bir yaratıcıya sahip olup olmadığından emin olmayacağını” söyler.⁴³ Bu, doğrudan şefkatle ilişkili olan bir diğer fiil olan minnettarlığın, tersine dönmesinden başka bir şey değildir. Kişi çocukluğunun masumiyetini kaybettiği anda, doğrudan doğruya bilinmeyen bir gerçekliğin müşfik yardımına maruz kalır ve bu imzasız yardıma minnettar olmasını gerektiğini hisseder.⁴⁴ Fakat aynı zamanda o, minnettarlığını doğru adrese yöneltebilmek için bu yardımın müsebbibini bilmesi

⁴⁰ krş. *Muğnî*, XII, s. 342, 17 vd.; Sümame için krş. Eş'arî, *Makâlât*, s. 251, -11 vd.

⁴¹ a.g.e., s. 230, 13 vd. (Câhız'a referansla, s. 235, -10); ayrıca bk. S. 224, -11 vd.; 227, 7 vd.; s. 233, 1 vd.

⁴² a.g.e. s. 380, 12 vd.

⁴³ krş. Eş'arî, *Makâlât*, s. 481, -11.

⁴⁴ krş. *Muğnî*, XII 429, -20 vd.

gerektiğinin farkına varır; aksi taktirde onun hayırseveri, haksızca görmezlikten geldiği için kızabilir.⁴⁵ Bu egzistansiyal korku, kişi, eğer O'nun emirlerini gerçekleştirdiğinde kendisine karşı adil ve müşfik olacak bir Tanrı olduğunun farkına varıncaya kadar kesilmeyecektir. Sonrasında bu farkına varış, ruhun yatışmasını (sükun-u nefis) sağlar ki, Cübbaî için bir şeyin iç yüzünü kavramanın ana karakteristiği her zaman sükûnet ve hakikate kendinden emin bir şekilde sahip olmak anlamına gelir.⁴⁶

Cübbaî, Câhız'ın sorun-dilenme suçlamasından dikkatli bir şekilde kaçmayı denemektedir: bu başlangıç hissinde Tanrı fikri henüz ima edilmemektedir. Birisi O'nu tanımlarken "yaratıcı" kelimesini kullansa bile, bu spesifik anlamda yeryüzü ve gökleri yaratan "yaratıcı" anlamına değil, daha ziyade bağımlı olarak farkına varılan bilinmeyen güç anlamına gelmektedir. İnsan her şeye bizzat kendisinin karar veremeyeceğini hisseder, öyle ki o, yardım görür veya engellenir; ve o aynı şekilde bu engellerin müsebbibinden korkar veya sevdiği şeylerin müsebbibine teşekkür etmek ister. Böylece başlangıç noktası Ebü'l-Hüzeyl'inki ile aynıdır: Rudolf Oto'nun sonradan ifade edeceği gibi, "haşyet" duygusunun her yana nüfuz etmesi! Ancak burada bu temel deneyim Tanrı için zorunlu bir "delil" ifade etmez; bu sadece şimdi daha açık ve kolay ifade edilir, diğer duygulara öncülük eder: Bunlar objesinin tanınması için arzu uyandıran korku veya minnettarlıktır. Bu tanımlama sadece, nazar ve istidlal yöntemiyle, Allah'ı bilmede sonuçlanır. Ebü'l-Hüzeyl'in delil ve objenin karşılıklı istikrarlı etkileşimi kavramı, bir başka deyişle bunların her ikisi neden sonuç olarak tefrik etse de ayrı bir şekilde var olamayacağı görüşü, şimdi çok daha komplike bir varoluşsal irrasyonelliğin diyalektiği ve rasyonel araştırma ile yer değiştirmektedir ki, burada varoluşsal faktör, rasyonel faktörün zorunlu rol oynamasına bir temel vazifesi görmektedir.

Sistemin zamansız güzelliğinin efsununa kapılmayan tarihçiler olarak, biz iki soru sormak zorundayız: Cübbaî bu sonuca nereden ulaştı ve buna daha sonra ne oldu? Her iki soruya da tatminkar bir cevap veremeyeceğim; biz daha fazla araştırmaya ihtiyaç duymaktayız. Birincisi karmaşıklığa dönüşebilecek durumdadır: Buradaki güçlük bir cevap aranmak zorunda oluşturur. Fakat bu özel cevap için bazı nedenler söz konusu olabilir. İmanın Arapça anlamı "emin olmak, güvenliğe ve kesinliğe ulaştırmaktır"; dolayısıyla, kelime anlamından yola çıkarak dengeli inanç yani korkunun üstesinden gelen Tanrı'nın bilgisi sonucunu çıkarabiliriz. "Emene hüm min havfın" deniliyor Kur'an'da (Kureyş, 106/4): "Tanrı onlara güvenlik sağladı, bu yüzden artık onlar için korku yoktur." "İnançsızlık" için kullanılan

⁴⁵ a.g.e., s. 496, 16 vd. (bir kişinin babasından aldığı faydalar için minnettarlığıyla karşılaştırma.)

⁴⁶ Sükûnu'n-nefis için benim *Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-Ici* eserime bk. Wiesbaden 1966, s. 75 vd.

kelime, asıl olarak “nankörlük” anlamına gelir; minnettarlık kavramı buradan gelmiş olabilir.

Teorinin sonraki gelişimi oldukça girifttir. Cübbai'nin oğlu Ebû Hâşim ona skolastik ayrıntı kazandırdı. Bu diyalektik çalılgın içindeki yol yapmak, özellikle de argümanları daha sonraki fragmancı gelenekten yeniden inşa etmek zorunda kalıyorsak, kolay değildir.⁴⁷ Fakat biz, teoriyi daha sonra çevreleyen bütün bu skolastik anlaşılmazlığın onun dâhili stabilizasyonuna çok katkı sağlamadığı izlenimini elde ettik; fikir sadece vasıtasız dinamizmini ve ikna ediciliğini kaybeder. Onun güçlükleri takip edildi, fakat tez asla yeniden inşa edilmedi.

Erken aşamada, Cübbâi'nin birincil deneyimi kısmen minnettarlığa adanmıştı: Minnettarlık, söylenildiği üzere, her zaman için objesini bilmeyi arzu etmek anlamına gelmez: Eğer biri çölde su bulursa, bu su sarnıcı kazan hayırsever kişiye son derece minnettar kalır, ancak genellikle onun şahsıyla tanışık olma dürtüsünü hissetmez.⁴⁸ Bu nedenle minnettarlık bunu hisseden birinin bilincini rahatsız etmeksizin dağınık kalabilir. Şimdi sadece korku geriye kaldı. Fakat bu nasıl idrak edilecekti? Bu basit, tarafsız “fikir” (zann), yani belirsiz izlenimle mi? Eğer öyleyse, özel ilgi talep edecek kadar güçlü değil demektir. Veya “inanç” (i'tikad) olarak adlandırılan şey bu mudur? Fakat böylesine bir inanç özgür seçime artık daha fazla yer bırakmayacaktır; bu zaten bir kararın meyvesidir. Günümüz epistemolojisinin terminolojisine göre, birisi bir inancı takip etmelidir; aksi taktirde bu tekrar bir “fikir” olacaktır. Tecrübe bize söyler, fakat, bir çok insan bu varoluşsal korkuya sahip değildir. Ayrıca Cübbâi'nin teorisi, kişinin aşkın olana dayanması insanın seçme özgürlüğünü bir teste sokacağı fikri etrafında döndüğü için, bu da bir inanç olamaz.⁴⁹ Her iki terim de gerçekte uymamaktadır. Maalesef onlar sadece zamanının Müslüman teolojisinin teklif etmek zorunda olduklarından birileriydi. Daha başka, bu korkunun sahibi kimdir, kim bunu yaratmaktadır? Elbette ki insan değil, çünkü o, bunun tarafından şaşkınlığa düşürülmektedir. Şeytan da değil, çünkü bu korku insanın faydası içindir. Dolayısıyla geriye sadece Tanrı kalır: Tanrı, öyle bir hisse sebep olmuş görünmektedir ki, bu, rasyonalistlerin sevmeyeceği türden dar çerçevede sonunda Tanrı'ya dönüşecek şeyi bilmesi için insanın akli spekülasyonda bulunup bulunmaması seçimini karşılamasını sağlamaktadır. Ve Tanrı'nın bu duyguyu nasıl ima etmesi gerekir? Açıktır ki O'nun konuşması (hitap) ya doğrudan ya da bir melek aracılığıyla.⁵⁰

⁴⁷ krş. e.g., *Muğni* XII s. 434, 1 vd.; 355, -16 vd.; 375, -3 vd.

⁴⁸ a.g.e., 503, 16 vd.: argüman Ebû Hâşim tarafından gündeme getirildi; ayrıca bk. Kâfî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (ed. Abdülkerim Osman), Kahire 1384/1965, s. 87 -3 vd.

⁴⁹ krş. *Muğni*, XII 401, -3 vd. ve s. 403, -17 vd.

⁵⁰ a.g.e. 402 vd. (Ebû Hâşim).

Nereye dönersen dön, aklileştirme! Cübbâ'nin fikri mahiraneydi, fakat terminolojik gelişmişlik ve zamanının kavramsal deneyimi bunu savunmak için yeterli değildi. Onun teorisini kendi terminolojimizle formüle etmiş olsaydık belki de şöyle dememiz gerekirdi: insan düşünmeye başladığı anda dinler tarihçilerinin "esrarlı" olarak isimlendireceği gücü bilinçaltında hissederek ve sonrasında bu duyguyu bilinç çerçevesine yükseltmek ister. Fakat İslâm'da esrarlıya yer yoktu. İslâmî teoloji sadece Allah'ı bilirdi ki O, zaten bütün sıfatlarının tamamına sahip kişisel bir Tanrı'dır. Orada tanımlanamaz ilahi diye bir şey yoktur; aklileştirme etkisi altında kendisini, Tanrı, *el-ilah*, Allah olarak bilinir kılar. Ayrıca orada bilinçaltı duyguları için de bir yer yoktur; İslâmî teoloji özerk psikik dürtüler kavramına sahip değildir. Bunlar bazen hırslı ego ve Câhız'ın atıfta bulunduğu idealistlik kalbe zıt olarak şu veya bu şekilde mistisizmde bulunabilir; fakat Mu'tezile kelâmcıları, Cübbâ zamanından itibaren, sadece **havatır** yani dolaylı söz hakkında konuşmuşlardır ve bunlar Tanrı'dan da şeytandan da gelebilir.⁵¹ Daha sonra Tanrı, kendi varlığının farkındalığını insanda yaratmak durumundadır. Fakat bu teoriye göre, O dolambaçlı bir yol seçti: O sadece kendisini gizemli bir şekilde ortaya koyar ve insan perdeyi kendisi kaldırmak zorundadır. Dolayısıyla, başlangıç tezini netliğe kavuşturmaya yönelik bir girişimde, bu yıkılmıştır. Sonrasında, teoriyi savunması gereken Mu'tezililer, onun içinde sadece büyük güçlükler gördüler. Cübbâ'nin postulat olarak kabul ettiği başlangıç korkusu, yeniden, Tanrı'yı varsayma olarak görüldü. Dahası bu, özel bir Tanrı imajı gerektiriyordu; çünkü korku ancak Tanrı adil ve hakim olursa anlaşılabilirdi ve aksi takdirde O, belki de kötülük yapanları da ödüllendirirdi. Böyle olunca da korku için bir sebebe gerek duyulmazdı.⁵² Cübbâ'nin başlattığı inisiyatif ceza ve mükafat kavramlarına dayanan bir etik düşünce tarafından bozuldu ve aynı anda Câhız'ın itirazı bir kez daha favori haline geldi.

Mu'tezile düşüncesi yorgunluktan yavaşça ölüme doğru gidiyor görünmektedir: son derece akıllı olmuştu ancak o gözü pek inisiyatif alışı tümüyle kaybetmişti. Bütün eforunu göstermiş olarak akıl, kendisini gözden düşürmüştü; anlaşılması güç bir yapıya bürülü şekilde, fakat bununla beraber uygun olmayan bir terminolojiyle, akıl, yaşayan dindarlığın bütün problemlerine temastan cezalandırıldı. Eş'arî ve takipçilerinin yakın gelecekte günü kazanacak olmasının sebebi belki de budur: onlar sonu gelmez kil-kal savaşlarından uzak durdular ve en azından bazı zamanlar için geveze skolastisizme düşmediler. Onlar doğal teoloji rüyasından feragat ettiler: kanundan önce sorumluluk ve Tanrı'yı bilmeye yükümlülük onlar için sadece vahiy sonrası için söz konusudur. Her şey ne kadar da kolay olmuş! Mu'tezilî teoriye göre (veya tercihen Mu'tezile'nin yapmış olduğu

⁵¹ krş. benim *Erkenntnislehre*, s. 334 vd.

⁵² krş. *Muğnî*, XII 415, -7 vd. (yutübu'nun yüsbitü olarak okunduğu yer 11, 17 ve 18)

şekil ile) binlerce ve binlerce bireysel melek herkeste Tanrı'nın bilgisini uyandırmak üzere gönderilmek zorunda ve bu kendiliğinden değil, fakat sadece insanın kalbinde şüph ve belirsizlik ekecek bir ilk ipucu tarzındadır; şimdiyse Eş'arı inancına göre bir peygamber bütün bu işi mesajıyla yaptı.⁵³ Nasıl da kolay olmuş her şey, kendisinden memnun olunmuş ne kadar da harika bir kısa yol!

Biz burada durabiliriz: Mu'tezile'nin oyunu sona erdi. Belki aktörlere bir son selamlama için izin verilebilir: bir *Konie ennoia* olarak Stoik Tanrı fikrini kendi skolastik terimleri içine transfer eden Ebü'l-Hüzeyl, İslam'da irrasyonel gelen bazı şeyleri aklileştirme deneyine ilk girişen kişi olarak görölmektedir; kişinin henüz bilmediği şeyleri tanıması yükümlölüğü paradoksunu keşfeden Câhız, ki bu fikir onu Eş'arılıktaki *avant la lettre* yani Mu'tezile kılığındaki Eş'arılık gibi Peygamberi bir nevi dini sorumluluğun başlatıcısı kabul etme sonucuna götürmüştür. Son olarak Avrupa'da Kierkegaard'a ve modern dinler tarihine gelinceye kadar keşfedilmeyen, ürperme veya "Angst" yani evrenselliğinde evrensel bir cevap ortaya çıkan "esrarlı"nın anlaşılmaz korkusu fikrini formüle etmeye çalışan Cübbâi. Ve hepsi rollerini oynayanlar olarak haydi şimdi onları büyük bir kutunun arka kısmına Müslüman heresiyografçıların Mu'tezile dediği şekliyle etiketleyelim; öyle ki bu etiket altında onlar bizim çıkarmadığımız diğer rollere de girebilirler. Umarım onların dansı, şüpheciliğın onlar gerçekten uygun tempolarında mı veya sadece bizim kendi ayarımızda mı dans ediyor şeklindeki kaçınılmaz göz kırpıştırmasına rağmen bir an için de olsa sizi eğlendirmiştir.

⁵³ krş. Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn* (ed. Ali Sami en-Neşşar) Alexandria 1969, s. 117, 9 vd; ve -5 vd.