



EŞ'ARÎ ÖNCESİ KELÂMA ŞİÎ VE HÂRICÎ KATKI*

*Wilferd MADELUNG** / çev. Süleyman AKKUŞ****

İslâm'da en erken iki ayrılıkçı mezhep olan Şîilik ve Hâricîlik, Müslüman toplumun liderliğinin meşruiyeti problemiyle ilgili olarak ortaya çıkmıştır. Adlandırılacağı gibi, imamet sorunuyla ilgili Şia örneğinde, her iki hareket için Şia söz konusu olduğunda birinin imamet problemiyle ilgili konuları, bu her iki hareket içinde temel kurucu bir işleve sahiptir. Hâricîler için, Müslüman topluma mensubiyetle ilgili sorun -ki onlara göre, tamamen olmasa da büyük ölçüde, kendi görüşlerine ve geniş anlamda Müslüman toplumu'na ilişkin görüşlerine bağlıdır (*dâr*)- Hâricîler için aynı ölçüde hayatî olmuştur. Bu hareketin farklı şubelere ayrılması da esasen bu problem etrafında olmuştur. Öyleyse doğal olarak Şîiliğin ve Hâricîliğin İslâmî inançlar ve kelâma olan en çarpıcı ve daimi katkısı, imamet görüşleri ve Hâricîler örneğinde, iman ve küfrü tanımlayan görüşlerini formüle etmede ve detaylandırmada ortaya çıkmıştır. Ancak, esasen bu katkı burada bizi ilgilendirmeyecektir.

Daha az belirgin olanı, açık bir şekilde daha çok teolojik görüşün ayrıntılı olarak ele alınışında, özellikle kelâmın sürekli iki problemi olan; sıfatlarının çokluğuna karşılık Allah'ın birliği, insanın özgür iradesine karşılık ilahi determinizm konusunda, Şîilik ve Hâricîliğin oynamış olabilece-

* Bu makale, Parviz Morewedge'nin editörlüğünü yaptığı *Islamic Philosophical Theology* (State University of Newyork Press, Albany, 1979) adlı kitapta yer alan Wilferd Madelung'un "The Shiite and Kharijite Contribution to Pre-Ash'arite Kalâm" adlı makalesinin (s. 120-139.) çevirisidir.

** Şikago Üniversitesi.

*** Yrd. Doç. Dr., Sakarya Ü. İlahiyat F. Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

ği roldür. Bu sorun, Müslüman toplumunun organizasyonu ve liderliği ilgili tartışmadan doğan Şii'lik ve Hâriciliğin, bu problemlerin erken dönem tartışmalarında kendilerine özgü bir teolojik görüşü geliştirip geliştiremedikleriyle kendini göstermektedir. Genel olarak erken dönem Şii ve Hâricî kelâm çalışmalarının elde olmayışı nedeniyle, modern çalışmalar ya bu sonraki döneme ait akaid risalelerine ve daha sonra genellikle Mu'tezilî kavramlar ve onlardaki eğilimlerin o eserlerdeki baskın niteliğini farkettiler; ya da mezhepler tarihçilerinin yaptıkları çalışmalara güvenmeye ve dolayısıyla hem Şii'lik ve Hâricî gruplar arasında görüş birliği olmadığına vurgu yaptılar. Mu'tezilî etkinin zamanı ve niteliğinin daha doğru bir tanımı, karakteri ve mezhepler tarihçilerince tanımlanan Mu'tezilî olmayan görüşlerin daha yakından incelenmesi, erken dönem kelâmına Şii ve Hâricî katkısının sağlıklı bir değerlendirmesi için kaçınılmaz görünüyor.

Şii'lik erken dönem kelâm tartışmalarında iki ana mezhebi; İmâmiyye ve Zeydiyye ile temsil edildi. Her iki mezhebin temsilcilerinin katıldığı erken tartışmalar, açıkça imam Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/768)¹ zamanında; yani, iki mezhebin 122/740 yılında Zeyd b. Ali'nin ayaklanması sırasında kendilerini iyice tanımlanmış hareketler olarak oluşturmalarından kısa bir süre sonra meydana gelmiştir. İmâmiyye'nin bu dönemdeki en önemli temsilcileri, kaynaklarda; muhalifleri arasında Şeytânü't-Tak olarak bilinen Muhammed b. Numan, Zürâre b. A'yan (ö.150/767), Hişâm b. Salim Cevâlikî ve Hişâm b.Hakem (ö. 179/795-6) gibi isimler olduğu görünür.² Bu şahısların bir kısım kelâmî risalelerinin isimleri, İbn Nedîm, Tûsî³

¹ Krş. Örneğin Eş'arî'nin bir İmami grubun görüşü hakkındaki rivayeti. Bu görüş belirli bir problemle ilgili doğru görüşün İmam Ca'fer'in ne söylemiş olabileceği olduğunu, iddia etmiştir. (Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Hellmut Ritter, İstanbul, 1929, s. 36.

² Ölüm tarihiyle ilgili olarak krş. Josef van Ess, "Ibn Kullâb und die mihna," *Oriens* 18-19 (1967): 115; Wilferd Madelung, s.v., "Hishâm b. Al-hakam," *IA*.

³ İbn Nedîm, *el-Fibrîst*, nşr. Gustav Flügel, Leipzig, 1871, s. 175 vd.; Tûsî, *Fibrîst kütübî's-şîa*, nşr. Aloy Sprenger, s. 143. Krş. Agha Buzurg al-Tihârânî, *eş-Şeri'a ilâ tasâñîf's-şîa*, II, 27 no. 105), 323, 355 vd. Ali b. İsmail Mîsemî Temmâr -ki İbn Nedîm tarafından (s. 175) ilk İmâmi kelâmcı olarak tanımlanmıştır- daha çok birinci nesle ait olduğu anlaşılmaktadır. Hiçbir yerde İmâm Ca'ferle beraber olmamış ve Harun Reşîd döneminde Bermekîler halkasında yapılan kelâm tartışmalarına iştirak etmiştir. O, İmam Mûsâ Kâzım'dan (ö. 183/711) daha uzun süre yaşamıştır. Çünkü Musa'nın ölümünü inkâr edenlerle tartışmıştır. Nevbahî, *Firaku's-şîa*, nşr. Helmut Ritter, s. 69.

Heresiyograflar ve özellikle de Eş'arî, onların çeşitli kelâm konularındaki görüşlerini kaydederler. Ancak, sadece Hişam b. Hakem'in görüşleri biraz düzenli bir şekilde rivayet edilir. Hişam b. Hakîm'in görüşlerinin yanı sıra, Eş'arî zaman zaman sonraki dönem bazı İmâmiyye bilginlerini, daha sıklıkla, yalnızca ismi bilinmeyen İmâmiyye gruplara atfederek görüşleri değinir.

Eş'arî tarafından derlenen İmâmiyyenin kelâmî görüşleri, ilk bakışta oldukça farklı olduğu görülebilir. Ancak biz İmâmiyye doktrinin en erken safhasını göz önünde bulundururken kesinlikle bir Mu'tezilî karakterin anonim görüşlerini dışarıda bırakabiliriz. Bizatihi Eş'arî mütemadiyen bu görüşlerin; yani Mu'tezilî anlayışın son zamanlarda sadece İmâmiyye arasına sokulduğuna vurgu yapar. Bir başka yerde daha ayrıntılı bir şekilde gösterildiği gibi,⁴ bu görüşler 3./9. asrın ikinci yarısının bazı bilginlerine nispet edilmelidir. Daha yakın bir inceleme, araştırmaya dair Eş'arî tarafından kaydedilen diğer İmâmiyye görüşleri, temel kavramların ortak bir manasını ifşa eder. Bu görüşler arasındaki farklılıklar, farklı Mu'tezile grupları arasındakileri andırır. Bu farklılıklar da bütün Mu'tezile için ortak olan temel kavramların nüvesi etrafında döner. Allah hakkındaki temel İmâmiyye kavramları gerçekte, Mu'tezilî kavramların bir kısmının aksine, en iyi şekilde tanımlanabilir.

Mu'tezile Allah'ı zamana ve mekana içkin [zamandan ve mekandan münezze]h] olarak tasavvur etti. Mekanda içkin olan, arş veya göklerle sınırlandırılmaz; zamanda içkin olan zatında mutlak anlamda değişmezdir ve hareket ona atfedilemez. Bu değişmezlik, zati sıfatlarla fiili sıfatlar arasındaki ayrımın temelidir. Bu ayrım daha önce 2./8. asırda Mu'tezile tarafından evrensel olarak kabul edilmiştir. Sadece ilim, kudret ve hayat gibi zati sıfatlar değişmezdir ve Allah'ta bulunmamaları mümkün değildir. Değişebilen sıfatlar, ya da yaratma, kelâm, rıza, gazap gibi Allah'a uygulanan sıfatlar, fiili sıfatlardır. Bunlar Allah'ın değişmez zatını etkilemezler, çünkü mantıksal olarak Allah'ın dışında veya kelâmcıların (*mütekellimûn*) terminolojinde, Allah'tan "başka"dırlar. (*gayr*)

Bütün bu problemlerle ilgili olarak ilk İmâmiyye kelâmcıları muhalif bir konum takındılar. Anlayışlarına göre Allah, en azından alemin yara-

⁴ Bkz. *Le Shi 'isme Imamite* içinde "İmamism and Mu'tazilite Theology," adlı bölüm s. 13 vd.

tılmasından sonra, mekan bakımından her yerde hazır ve nazırdır. Hişam b. Hakem'in Allah'ın (esasında) mekânda olmadığı, ancak mekânın Allah'ın bir hareketiyle varlık haline gelmesiyle birlikte Allah'ın aleme müdahil olduğunu iddia ettiği rivayet edilir. O, bu mekânın arş olduğunu söylemiştir.⁵ İlk İmâmiyye kelâmcıların görüşüne göre Allah Kur'an âyetlerinde zikredildiği gibi arşına istivâ etmiştir. Eş'arî, İmâmiyye kelâmcıları arasındaki anlaşmazlığın, arşın taşıyıcılarının sadece arşı mı, yoksa yaratıcıyı da mı taşıdıkları, problemi hakkında olduğunu kaydetmektedir.⁶ İmâmiyye kelâmcıları tarafından benimsenen alemle ilgili mekân anlayışı, yaygın bir şekilde kendisini Allah'ı bir cisim olarak tanımlamalarında ifade etmiştir. Hişam b. Hakem Allah'ı özellikle uzunluk, genişlik ve derinlik sahibi olarak tasvir etmiştir. Çeşitli biçimde Allah'ı bir kristale ya da yuvarlak inci gibi parlayan bir saf külçeye benzettiği kaydedilirken, onun son konumu Allah'ın cisimler gibi olmayan bir cisim (*cism lâ ke'l-ecsâm*) olduğuydu.⁷ O ve muhtemelen onun mezhebinin görüşü de, Allah'ı varlık olma anlamında,⁸ bir cisim olarak tanımlamıştır. Hişam, Cevâlikî ve Muhammed b. Numan, Tanrı'nın bir insan biçimine⁹ sahip oluşu görüşündedirler. Ki bu düşünce özellikle Hişam b. Hakem¹⁰ ve diğerleri tarafın-

⁵ Eş'arî, *el-Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, s. 32.

⁶ Eş'arî, *el-Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, s. 35.

⁷ Eş'arî, *el-Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, s. 32., 207.

⁸ Eş'arî, *el-Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, s. 208, 521. "İkinci Râfizî grup"un anonim görüşü (s. 34, II. 1-4) Hişam b. Hakem'in mezhebine ait, açıkça belirtilen ikinci görüştür. Beşinci grubun görüşü de (s. 34, I. 13, s. 35, 1.2) bu mezhebe ait olabilir.

⁹ Eş'arî, *el-Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, s. 39., 209. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. Cureton, s. 143. Ali b. Mîsem açıkça aynı görüşü benimsemiştir. Küleynî tarafından iktibas edilen bir rivayete göre (*el-Usûl min'el-kâfî*, nşr. A. A. El-Gaffârî, I, 100; İbn Bâbeveyh, *et-Tevbîd*, Necef 1386/1966, s. 69, Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*'da iktibas etmiştir, J. Alavî ve M. Ahundî, 4:39 vd.) İmam Ali er-Rızâ, Cevâlikî Muhammed b. Numan ve İbn Mîsem'in "Allah merkeze doğru, üst tarafı boşluk, gerisi cisimdir" görüşünü reddetmiştir. Hiç kuşkusuz kötü niyetli bir tahrif olan bu görüş, Abdülkâhir Bağdâdî, (*el-Fark beyne'l-firak*) ve Şehristânî, (*el-Milel ve'n-Nihal*, s. 141 vd) tarafından özellikle Cevâlikî'ye atfedilmiştir (Eş'arî onu Mürcî Davud Cevâribî'ye atfeder, *el-Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, s. 153, 209). Muhammed b. Numan ve Cevâlikî'nin bu görüşü Allah'ın genç bir adam biçiminde görüldüğü ve Allah'ın Âdemi kendi suretinde yarattığını ifade eden meşhur hadislere dayandırılmıştır.

¹⁰ Eş'arî, *el-Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, s. 33. Hişam b. Hakem'in görüşü bu şekilde insan biçimci olmayan bir görüştü ve Cevâlikî ve diğerleri tarafından benimsenen insan biçimci Allah anlayışına karşı haddi zatında daha sonraları zaman zaman desteklenmiştir. Meşhur

dan reddedilmiştir. Ancak, zikredilen ilk üç bilginin de yer aldığı İmamî görüşlerinin çoğu, Allah'ı bir nur olarak tasvir etmede, hiç şüphesiz Kur'an'ın nur âyetiyle uyumludur.

İmâmiyye kelâmcıları, hareketi Allah'a nispet etmede hiç tereddüt etmezler. Daha önceden belirtildiği üzere, Hişam b. Hakem Allah'ın alemi kendi hareketiyle meydana getirdiği görüşünü benimsemiştir. Özellikle Allah'ın iradesi, Hişam b. Hakem, Cevâlikî, Muhammed b. Numan, Ebû Mâlik Hadremî ve Ali b. Mîsem tarafından bir hareket olarak tanımlanır. Eğer Allah bir şeyi irade ederse, O, hareket eder ve irade ettiği şey varlık haline gelir.¹¹

Kum'lu bilgin Ali b. İbrahim el-Kummi, -ki o 307/914 yılında hayattadır ve Küleynî'nin (ö. 329/941) yetkili saydığı önemli bir şahıstı- Hişam'ın görüşünü müdafaa etmiştir. O Kur'an tefsirinde (*Tefsiru'l-Kummi*, nşr. Seyyid Tayyib el-Musevî el- Cezâirî, 1:20), Küleynî ve sonraki İmâmi doktrin tarafından reddedilen Allah'ın görülebilirliği görüşünü Kur'an'ın 53. sûre 11-15. âyetlerini ve İmam Ali er-Rizâ'nın arkadaşlarıyla Hişam b. Hakem taraftarları arasındaki bir tartışma hakkında Ahmed b Muhammed b. Ebû Nasr'a sorduğu bir kaydı iktibas ederek kabul etmiştir. Ahmed bu soruyu şöyle cevaplamıştır: "...Hişam b. Hakem [insanbiçimci sıfatları]n inkârını ve bedensel varlığı (*Bihâru'l-envâr* 3:3077deki metnin iktibasını *bi'l-mafyi'l-mücessem* yerine *bi'l-mafyi bi'l-cism* okuyarak) kabul ederken, biz, Peygamberin Rabbini genç bir insan biçiminde gördüğümüle ilişkilendirilen hadis temeline dayanarak [Allah'ın insan] biçiminde olduğunu kabul ediyoruz." Ali Rıza buna şöyle cevap verdi: "Ey Ahmet, Allah'ın elçisi semaya çıktığında ve Sidre-i müntehaya vardığında, perdeler onun için bir iğne deliği büyüklüğünde kaldırıldığında, o onu görmek için Allah'ın ondan istediği yücelik ışığını gördü. Fakat siz ona teşbih atfetmek istiyorsunuz. Ey Ahmed! ondan dolayı başına çok kötü bir şey gelmesin, bunu bırak." Daha doğrudan olanı insanbiçimci görüşü benimsemeyen birisi olarak, Keşsi (Keşsi, *Ma'rifetu-abbâr'ül-ricâl*, Bombay, 1317, s. 183 vd.; *Bihâru'l-envâr* III, 305) tarafından iktibas edilen er-Rıza'nın bir sözü hakkında Cevâlikî'ye karşı Hişam b. Hakem ve öğrencisi Yunus b. Abdurrahman'ın onayladığı görüşüdür.

3./9. asrın sonlarına mensup diğer İmâmi gelenekçiler aynı derecede Hişam b. Hakem ve Cevâlikî'nin bu görüşlerini reddetmişler ve imamların ifadelerini her ikisini reddetmede delil getirmişlerdir. Kum'lu Sa'd b. Abdullah (ö. 301/913-4) "Hişam'ın (b. el-Hakem) ve Yunus'un (b. Abdurrahman) görüşleri" hakkında bir kitap ve "Hişam ve Yunus'la ilgili Ali b. İbrahim el-Kummi'nin reddiyesi"yle ilgili bir başka kitap yazmıştır. Ali b. İbrahim görünüşe bakılırsa Hişam ve Yunus'u savunan bir risale yazmıştır. (Krş. M. Cevad Meşkür, Sa'ad b. Abdullah'ın *Kitâbu'l-makâlât ve'l-firak* neşrinin giriş kısmı)

¹¹ Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 41 vd., 219 vd., 515. Hareket kavramının ilk İmâmi kullanımının temel olarak *fi'ile* aynı olduğu görülür. Muhammed b. Numan ve el-Cevâlikî'nin, kesinlikle, insan fiillerinin hareketler, olduğunu benimsedikleri kaydedilir. (*el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 346). Genellikle diğer hareketlerin değinilmesine rağmen onun

Erken dönem İmâmiyye kelâmcılarının bu düşünce kalıplarının altını çizdikleri husus, bazı noktalarda Sünnî ifade biçimleri farklı olsa da, Sünnî gelenekçilerin düşünceleriyle aynıdır. Sünnî geleneksel anlayışa göre de Allah, mekandan ve zamandan münezzehtir. O, arşa istiva etmiştir ve Kur'an'ın nur âyetine göre bazen bir nur olarak tasvir edilmiştir.¹² Sünnî anlayışta Allah bir cisim ya da suret olarak (ve bazen açıkça bu terimleri reddeder) kabul edilmemekle birlikte, gerçekte, Allah, insan biçimci bir şekilde de tasavvur edilebilir. Sünnî gelenekçilik de Allah'ın hareket ettiğini, arştan dünya semalarına indiğini,¹³ yürüdüğünü ve hızlandığını kabul etmiştir. Allah'ın bir hâdisler (*havâdis*) yığından ibaret olmayacağı görüşü -ki bu düşünceyle Mu'tezile Allah'ın değişmezliğine dair düşüncelerini desteklemişlerdi- Sünnî gelenekçi görüşleri yansıtan Kerrâmiyye¹⁴ ve İbn Teymiyye'ye kadar Hanbelî alimleri tarafından kabul edilmemiştir.¹⁵

görüşüyle ilgili bir rivayette Hişam b. Hakem muhtemelen hareket ve fiili de tanımlamıştır. (*el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 344) Hişamın düşüncesinin büyük bir kısmını kabul eden Mu'tezilî Nazzam iradeler, kerâhatler ilim ve cehaleti kapsayan insan fiillerinin hareketler olduğunu kabul etmiştir. (*el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 346, 403). Böylece Nazzam'a göre hareket kavramı uzayla ilgili bir yan anlamdan daha çok zamanla ilgili bir anlama sahipti. Bu açık bir şekilde Hişam b. Hakem'in anlayışına da uygundur. Zira Allah'ın yarattığı mekan olan hareket baştan sona mekanla ilgili olmayabilirdi. Dahası, Hişam'ın hareket ettiğinde aynı zamanda Allah'ın bir yerden bir yere ayrıldığını söylemeyi reddederken, Allah'ın hareketinin "O'nun bir şeyi yapması"ni kapsadığını iddia ettiği kaydedilir. Diğer taraftan sonraki jenerasyona ait İmâmî kelâmcı Sekkâk, Allah'ın hareket edebileceğini kabul etmiştir (*ecâze aleyhi'l-zevâle*). Burada mekanla ilgili anlaşılması gereken bu *zavâl*, Sekkâk'ın bir *tafra* tezkibini; yani, Allah'a göre, arada yer alan bir mekanı baştan sona geçmeksizin bir yerden başka bir yere hareketi ilave ettiği kaydedildiği gerçeğiyle işaret edilmiştir.

¹² Krş. Örneğin Eş'arî tarafından iktibas edilen Ehl-i sünnet ve hadisçilerin görüşü, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 211, 1.7.

¹³ Bu tasvinin dayandığı *hadisu'l-nüzcûl*, Ali b. İbrahim el-Kummî tarafından da *tefsirinde* (II, 204) İmam Ca'fer'in bir *hadis'i* olarak iktibas edilir. Bu neşirde, *emrûhu*, Allah'ın emri *yenzîlu* ve *'âdâ'nın* faili olarak ilave edilmiştir. Bu suretle daha alçak semalara inen ve arşa geri dönen Allah'ın kendisi değil, fakat sadece onun emridir. Bu açıkça daha sonraki İmâmîlerin nazari Allah anlayışıyla bu metni daha çok teyit etme girişimidir. Bu pasaj Meclisî tarafından (*Bihâr* III, 315) ilave yapılmaksızın aynen iktibas edilmiştir.

¹⁴ Krş. Cüveynî, *el-İrşâd*, nşr. M. Y. Mûsâ ve A. A. Abdulhamîd, s. 44. Bazı Kerrâmî grupları da Allah'ın cisim olduğunu kabul etmişlerdir (*el-İrşâd*, s. 42).

¹⁵ Krş. Örneğin İbn Teymiyye, *Mecmuatü'r-resâil ve'l-mesâil*, nşr. Reşid Rıza, III, 102 vd.

Îmâmiyye kelâmcıları bu anlayışlarında, başlangıçta Sünnî geleneksel anlayışla görüş birliğindeyken, ilahi sıfatlar konusunda, Mu'tezile'nin Allah'ın değişmezliği anlayışına karşı koymada daha da ötesine gitmişlerdir. Daha çok eleştiri, Mu'tezilîler arasında ilahi ilim sıfatı hakkındaki görüşlerinden nedeniyle ortaya çıkmıştır. İlk dönem İmâmiyye kelâmcıları neredeyse tam ittifakla Mu'tezile'nin Allah'ın ezeli olarak her şeyi bildiği görüşünün imkansızlığını ileri sürdüler. Hişam b. Hakem Allah'ın ezeli olarak her şeyi bilmediği görüşündeydi, çünkü böyle bir düşünce O'nun tarafından bilinen şeylerin de ezeli olmasını gerektirecekti. Oysa Allah sadece mevcutları bilmektedir.¹⁶ Aynı şekilde öğrencisi olan Sekkâk da, bir şeyin varlık haline gelmezden önce, Allah'ın bir şeyi bilen olarak vasıflandırılmayacağını savunur. Çünkü ona göre olmayan şeyin bilgisi imkansızdır.¹⁷ Muhammed b. Nu'man ise Allah belirlediği (*gaddara*), yani irade (*erâde*) ettiğinde şeyleri bildiğini ileri sürer.¹⁸ Bir diğer grup Allah'ın bilgisinin anlamının "O'nun fiili" olduğunu iddia eder.¹⁹ Böylece Allah'ın bilgisi yaratmayla çok yakından ilişkilidir ve bu itibarla o sürekli bir değişime maruz gibidir. Mu'tezile tarafından zatî ezeli sıfatlar olarak da kabul edilen kudret, basar, semi' şeklindeki ilahi sıfatlar, benzer bir şekilde İmâmiyye görüşü tarafından ilim sıfatına atfedilir. Bir grup, Allah'ın ezeli kudret, basar ve semi' sıfatlarına sahip olarak tanımlanamayacağını, zira ilim gibi kudret, basar ve semi' sıfatlarının nesnelere gerektireceğini, iddia etmişlerdir. Bu nedenle söz konusu sıfatlar, Allah'ın şeyleri yaratmasından önce O'na atfedilemezler.²⁰ Hatta bir İmâmiyye grubunun, Allah'ın ezeli olarak hayat sahibi olmadığını iddia ederek, bu prensibi hayat sıfatına uygulamakla genişlettiği rivayet edilir. Fakat bu görüş diğerlerince reddedilmiştir.²¹

¹⁶ Eş'arî, *el-Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, s. 37, 49 vd; Hayyât, *el-İntisâr*, nşr. H. Nyberg, s. 108 vd. Câhiz'e göre Hişam b. Hakem, Allah'ın kendisine bitişik ve bilgisinin nesnesine dokunan, hatta yeryüzünün derinliklerine nüfuz eden ışınlar sayesinde bildiğini iddia ederek, Allah'ın bilgisini oldukça cismanî terimlerle tasvir etmiştir. Eş'arî, *el-Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, s. 33, 221, 491.

¹⁷ Eş'arî, *el-Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, s. 219, 490.

¹⁸ Eş'arî, *el-Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, s. 37, 219 v d., 493.

¹⁹ Eş'arî, *el-Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, s. 38, 220, 490. Eş'arî, *el-Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, s. 37

²⁰ Eş'arî, *el-Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, s. 36, 491. Bu görüşün taraftarlarının Allah'ın ezeli olarak *rah* ya da *ilah* olduğunu da inkâr ettikleri kaydedilir.

²¹ Eş'arî, *el-Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, s. 37, 219 vd., 491.

Böylece esas olarak Allah'ın sıfatları değişime tabidir. Bu görüş Allah'ın ilahi irade sıfatı açısından önemli bir anlama sahipti. Allah'ın iradesi gerçekte ilk dönem İmâmiyye kelâmcılarınca da değişime maruzdur. İradenin bu değişimiyle ilgili teknik terim *bedâ* terimiydi. *Bedâ* görüşü İmam Ca'fer es-sâdık'ın²² ifadeleriyle açıkça onaylanmış ve bu nedenle her zaman ve her zeminde İmâmiyye tarafından genel kabul görmüştür.²³

Bedâ doktrini, İmâmiyye kelâmcılarının kelâmî düşüncelerinin bütünlüğü içinde nasıl anlaşılmalıdır? *Bedâ* terimi ve *yebdü lebü* ifadesi, bu irade değişiminin, provoke edilmemiş, zihnin tek taraflı değişimi olarak görülmemeyi değil, daha çok ortaya çıkan yeni bir duruma bir cevap olarak görülmesini ifade eder. Allah'ta yeni bir durumun ortaya çıkması sadece Mu'tezililer gibi kadercilerin iddia ettiği gibi onun bütün olayların ön bilgisine sahip olmadığı ve Sünni gelenekçileri kapsayan kadercilerin iddia ettiği gibi olayları ezeli olarak takdir etmediğinde mümkün olabilir. İmâmiyye kelâmcıları, Allah'ın ilminin ezeli olmasını inkâr etmede özellikle insan fiillerini dikkate alıyorlardı. Hayyât ve Eş'arî'ye göre, Hişam b. Hakem, Allah insanın ne yapacağını bilmiş olsaydı, bu bir imtihan olmazdı, demiştir.²⁴ İlk dönem İmâmiyye bilginlerinin yaygın düşüncelerinin aksine, bir diğer İmâmiyye grubu hiç şüphesiz benzer bir nedenle, meydana gelmelerinden önce, açıkça insan fiillerinin dışında, olayların ilahi bilgisini onaylamıştır.²⁵ İmtihan olmak için, Mu'tezilenin de kabul ettiği

²² Goldziher, "Badâ", *IA*

²³ *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* Makâlât, s. 36, 39, 491 vd.

²⁴ Hayyât, s. 116 vd.; Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* Makâlât, s. 37, 494.

²⁵ Eş'arî onların argümanını, eğer Allah önceden ona kimin itaatsız olacağını bilse, onun itaatsızlık fiilini önler, şeklinde kaydetmektedir. Bu açıkça onların saiklerinden daha çok, argümanlarını tasvir eder.

İmami gelenek tarafından kısa bir süre sonra Allah'ın bilgisinin ezeliğinin erken dönemlerde inkârı terk edilirken, *bedâ*, İmâmî'nin belli başlı bir görüşü olarak kalmıştır. O artık Allah için yeni bir durumun ortaya çıkması anlamına gelmemesine rağmen, daha sonraki yorumları, anti kaderci önemi devam etmiştir. Ali b. İbrahim el-Kummî'nin *tefsirinde* (1:37, *Bibâr*'da iktibas edilmiştir 5:238), Ali'nin Allah'ın esasen peygamberleri, imamları ve onların takva ehli takipçilerini tatlı sudan yarattığını ve zalimleri, adaletsizleri ve "şeytanların dostlarını" tuzlu sudan yarattığını, açıkladığı kaydedilir. Ancak, o ikinci grup hakkında *bedâ* fikrini şart koşar. Onların açık suçu, bir başka ifadeyle, yeniden gözden geçirmeye açıktı. İmam Bâkır'ın Allah'ın hüküm gecesinde (*el-kadı*) her yıl gelecek yıl ne olacağını belirleyeceği, fakat ölümler, yaşatma, iklimler ve hastalıklarla ilgili kararlarının çoğunun *bedâ*'ya maruz kalacağını, ifade ettiği iktibas edilir. Peygambere bu

gibi, insan bir seçim yapmalıdır. İmâmiyye kelâmcılarının desteklediği irade hürriyeti kavramı gerçekte, onların istitaa'nın fiilden önce meydana geldiğini onaylayarak, Mu'tezileyle aynı görüşte olduklarına da işaret edilmiştir.²⁶

kararlar ve hangilerinin düzeltmeye açık olduğu bildirilir. O Ali'ye kimin sırasıyla imam olduğu, zamanın imamına kadar sırasıyla haber verir. (Meclisî, *Bihâr* II.;290; 4, 101). *Bedâ* burada sadece, gerçekte Allah tarafından önceden bilinen apaçık bir karar değişikliğini ima eder. Ancak, Allah hâlâ değişen şartlara tepki gösteren, olarak görülür.

²⁶ Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 421vd. Zürâre, Cevâlikî, Muhammed b. Numan ve diğerleri tarafından desteklenen ilk standart görüş şuydu: "İstitaat fiilden öncedir ve fiziksel sağlamlığı (*sıhba*) barındırmaktadır. Fiziksel olarak sağlam olan herkes muktedirdir." Hişam b. Hakem daha kompleks bir teoriyi ileri sürmüştür. Ona göre İstitaat dördü fiilden önce gelen beş maddeden oluşmaktadır: Sağlamlık, şartların özgürlüğü, zaman aralığı ve el ya da balta gibi gerekli âlet. Beşincisi yalnızca fülle eş zamanlı olarak bulunan harekete geçirici sebeptir. Bu durum Allah tarafından sağlandığında fiil zorunlu olarak meydana gelir. İmâm Ali el-Nâkî'ye atfedilen bir risalede, krş. *Bihâr* 5:70, İmâm Ca'fer'in, aynı beş maddeyi sadece önemsiz farklı terimlerle adlandırdığı kadar, *cebr* ile *tevfîd* arasında orta bir durumu oluşturduğu, iktibas edilmektedir.

Bu hareket ettirici durumun bulunmasında fiilin zorunlu olarak meydana geleceğini kabul etmede, Hişam açıkça muktedir aktörün bu fiili arzuladığını, farz etmiştir. Bu, Eş'arî tarafından iktibas edilen, Mu'tezilî Ca'fer b. Harb'in bir kaydıyla gösterilmiştir ki Hişam b. Hakem, "insan fillerinin, bir yönüyle onun seçimi (*ihliyâr*), bir diğer yönüyle zorunlu olduğunu ifade etmiştir. Onlar irade ettiği ve kesb ettiği (*iketesebe*) seçimlidir; ve onları harekete geçiren meydana gelmedikçe, meydana gelmemesi cihetiyle zorunludurlar, (*iztirâr*). Bu irade ve elde edilen "iktisab" bir özgür seçimden çıkar. Bu, J. Van Ess'in (giriş, s. 92), ya da ekolünün önerdiği gibi, Hişam b. Hakem'in görüşünü yansıttığında hiç şüphe olmayan Nâşi'nin bir rivayetiyle daha iyi açıklanmıştır. (Josef van Ess, *Frühe mu'tazilîsche Haresiographie*, Arap. Metin s. 96, no. 86). "Diğerleri ifade etmiştir ki insan aletlerle meydana getirdiği bir fiil üzerinde kudret sahibidir, ancak sebep üzerine ve aynı zamanda onu terk etmeye kudret sahibi değildir. Onlar şöyle demişlerdir: Sebep istitaa'nın [parçası] değildir, daha çok fiilin saikidir." Burada sebep istitaa'yı oluşturan kolları hariç tutulmuşsa da, Eş'arî tarafından rivayet edilen tanımlamanın zıddına, temel olarak aynı görüşün ifade edildiği açıktır.

Sebeb'le ne kastedildiği, Küleynî (I, 160 vd) ve İbn Bâbeveyh (*et-Tevhîd*, s. 283, *Bihâr*'da iktibas edilmiştir. V, 37) tarafından İmam Ali Rıza'dan rivayet edilen bir *hadîse* elde edilmiştir. Ki bu açık bir şekilde Hişam b. Hakem'in teorisine dayanır. Ali Rıza, bir insanın muktedir olabilmesi için önceden gerekli dört şey vardır, diyen birisi olarak iktibas edilir. İnsanın fiil yapabilmesi için serbest, sağlıklı bir bedene sahip olması, ses organlarının olması ve Allah'tan gelen bir *sebeb*'in ona verilmesi gerekmektedir. Ali Rıza bu konuda şu örneği vermiştir: "Beden yönünden sağlıklı, sağlam ayak ve kola haiz, fiil yapma serbestisi olan bir erkek, zina yapmak ister, ancak bir kadın bulamaz ve daha sonra biri-

Öyleyse, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı fikrini reddetmede, Mu'tezilenin öne sürdüğü gibi, insan fiilleri, kişinin kendisi tarafından mı belirlenir? Bir rivayete göre Hişam b. Hakem, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ifade etmiş;²⁷ ancak bir diğer rivayete göre -ki bu onun sistematik düşüncesiyle daha tutarlı gözükmektedir- fiillerin insana ait olduğu ve bu fiillere, yaratılmış ya da yaratılmamış denilemeyeceği,

ni bulur. O bu durumda ya sakındırılır (Kuleynî: o kendisini sakındırır) ve Yûsuf'un çekindiği gibi çekinir, veya arzusu doğrultusunda serbestçe hareket etmesine izin verilir ve zina yapar..." Meclisî (*Bihâr* V, 37) Allah'tan gelen sebebi "günah işlememe (*ismet*) veya terk ediş (*tabliye*)" olarak açıklar. Ancak, muhtemelen bu yorum doğru değildir. Bu örnekte Hişam b. Hakem'in teorisinin "harekete geçirici *sebeb*"i, varlığı "fiili tahrik etme" olan kadındır. Sakınma ya da günah işlememe, insan fiilleri üzerinde Allah'ın nihai kontrolü elinde bulundurmasının ilave bir tasdiki olarak ifade edilir ve bunun Hişam'ın teorisine ilgisi yoktur.

Ebû Mâlik el-Hadramî ve takipçilerinin görüşü Eş'arî tarafından (*el-Makâlât*, s.43) oldukça karmaşık terimlerle tasvir edilir. "Onlar insanın, fiil halinde fiili yapabilme kudretine sahip olduğunu (*fi halî'l-fi'l*) ve onu diğer zamanlarda (*fi gayrih*) istitaatsız olarak yapabildiğini, söylediler." Zürkân'a göre, Ebû Mâlik üstelik " fiilden önce istitaatın bu fiil için [geçerli] ve ondan sakınmak için olduğu," görüşünü benimsemiştir. Bu ifade biçimleri de muhtemelen Hişam b. Hakem'in teorisi temelinde açıklanmalıdır. Fiilin kendisiyle meydana geldiği istitaat sadece belirli fiille bulunan sebeptir. Fiilden önce, insanın hakikî istitaata; yani belirli sebebe sahip olmaksızın, muktedir olduğu ve ondan kaçınabilirdiği söylenebilir. İstitaat belirli bir fiil halinde sadece ondan kaçınma için değil, belirli fiil için geçerlidir.

Zürârê'nin görüşü özellikle daha sonraları, insanın istitaatın geniş bir derecesini tanımlayan olarak düşünülmüş ve imamların ifadeleri; bazen istitaayı reddeden ve bazen onaylayan şekilde aktarılmıştır. (Kırş. Keşşî, s. 96 vd, *Bihâr*'da iktibas edildiği şekliyle V, 44 vd.) 4./10. Asrın İmamî gelenekçi görüşü, *istitâ'a* problemiyle ilgili olarak ikiye ayrılmıştır. Küleynî tarafından toplanan hadisler (I:161 vd) insanın sadece fiil anında bu fiile muktedir olduğu ve bu fiilden kaçınırsa ona sahip olduğunun söylenemeyeceği, görüşünü desteklemektedir. Muhammed b. Ebû Abdullah, yani, Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed b. Avn Esedî (ö. 312/924), -o Tûsî'ye göre "*istitâ'a*" [görüşünü destekleyen] insanların reddi" isimli bir risale yazdı (Tûsî, s. 282; bu risale Necâşî tarafından değinilen *Kitâbu'l-cebr ve'l-istitâ'a*yla aynı olması muhtemeldir.- O, İbn Avn'ın *cebr ve teşbih* görüşlerini desteklediğini, söylemektedir. *er-Ricâl*, Tahran, tsz., s. 289). Şeyh Müfid (ö. 413/1022) İbn Avn'ın determinist görüşleriyle ilgili bir reddiye yazdı. (*er-Red alâ İbn 'Avn fi'l-mablûk*, Necâşî, s. 314). İbn Bâbeveyh'in *et-Tevhîd*'inde iktibas edilen hadislerin bazıları (s. 281 vd) *istitâ'a*'nın hem fiilden önce ve hem de fiil anında bulunduğu ve onu gerektirmediği görüşünü, desteklemektedir.

²⁷ Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 40.

görüşünü benimsemiştir.²⁸ Ancak, Allah tek başına fiili mümkün ve gerekli kılan bir sebebi sağlar.²⁹ Diğerleri ise insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmışlığını kabul ya da inkârdan kaçınmışlardır.³⁰ Muhammed b. Nu'man muhtemelen Allah fiili irade etmedikçe hiçbir fiilin meydana gelmeyeceğini iddia etmede İmâmiyenin standart görüşünü ifade etmiştir.³¹ Bir başka ifadeyle, Allah, dünyadaki bütün olaylar üzerinde doğrudan kontrolü sağlamakta, yine de olumlu ya da olumsuz bir şekilde insanın özgür seçimine uygun bir karşılık vermektedir. Allah her hangi bir zamanda dünyanın biçimini belirler, ancak onu önceden emretmez. İnsanı ne sorumsuz ve ne de hiçbir seçimi olmaksızın yaratır. O insanı, ya ezeli nefretinin nesnesi kâfir, ya da Müslüman kadercilerin ileri sürdüğü gibi onun ezeli sevgisinin bir nesnesi mümin olarak yaratır. Böylece İmâmiyye kelâmcılarının bu görüşü, İmam Ca'fer'in meşhur bir ifadesiyle desteklendiği gibi, gerçekte Cehmiyye'nin *cebr* teziyle Mu'tezilenin *tefvîz* anlayışı arasında orta bir yolu teklif etmiştir.

Hişam b. Hakem'in görüşleri diğer İmâmiyye kelâmcılarınca paylaşılmayan bazı kavramlarla ayrılır. Bu kavramlar düalist doktrinden, özellikle, Deysâniye'den kaynaklanır. Hişam, aslında bir Deysânî olan; Ebû Şâkir el-Deysânî'yle oldukça yakından irtibatlıydı ve bazı mezhepler tarihçilerinin itham ettiği gibi, açıkça onun fikirlerinden de etkilenmişti.³² Deysâniye üzerindeki etki, ölü bir bedende³³ faal ve nurdan oluşan aktif ve duyarlı bir ruh olarak insan anlayışına; ne onlarla aynı ve ne de onlardan ayrı sıfatlar olarak³⁴ hem Allah ve hem de insanda, nitelik ve hareket tanımlarına ve muhtemelen şekilsiz bir nur cismi gibi Allah anlayışına

²⁸ Nâşî, s. 92 vd., no.70. Fiiller, Hişam b. Hakem'in görüşünde fiiller, sıfatlardır ve yaratılmış veya yaratılmamış, gibi daha ileri düzeydeki sıfatları almazlar.

²⁹ Nâşî, s. 92 vd., no. 70. Yukarıdaki 26 nolu dip notla krş.

³⁰ Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 41.

³¹ Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 43. İkinci hadisçi görüş de yaygın bir şekilde, insan fiillerinin yalnızca Allah'ın iradesine uygun olarak meydana geldiğini vurgularken, bir şekilde insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmekten kaçınmıştır.

³² Mismaî Abdülcebbâr tarafından iktibas edilmiştir. *el-Muğnî*, nşr. M. El-Hudayrî, V, 20; Hayyât, s. 40 vd.

³³ Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 41.

³⁴ Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 37 vd., 344, 369, 493 vd.; Mes'ûdî, *Murûcü'z-Zeheb*, nşr. Barbier de Meynard, 7:232 vd.; Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 5:20; O. Pretzl, *Die frühislamische Attributenlehre*, s. 49.

kadar götürülebilir. Hişam'ın fizik hakkındaki görüşleri de düalist görüş-ten kaynaklanıyordu. Bilindiği gibi, onun cisimlerin tam nüfuz etmesi (*müdâhale*) teorisi,³⁵ nur ve karanlığın³⁶ karışımı itibariyle düalist inanca karşılıktır. Bu teoriyi desteklemesi maddenin sonsuz bir şekilde bölünebilirliği lehine atomculuğun reddedilmesi³⁷ ve cevherlerin bir yerden diğere hareketsiz bir şekilde sıçrama aralıklarıyla (*tafra*)³⁸ intikal edebileceği tezini gerektirmiştir. Hişam b. Hakem'in dünya görüşü büyük ölçüde Mu'tezilî Nazzâm³⁹ tarafından kabul edilmiştir. Ancak, Nazzâm, Hişamın görüşünün bazı Mu'tezilî anlayışlarla çelişen yönlerini reddetmiştir. Bunlar zamana ve mekana içkin olan [zaman ve mekandan münezzehe olması] tanrı anlayışı, insan ruhunun nurdan oluştuğu şeklindeki tanımı⁴⁰ ve be-

³⁵ Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 60.

³⁶ Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 327; Hayyât, s. 31; Josef van Ess, "Dirar b. 'Amr und die 'Cahmiya," *Islam* 43 (1967), s. 258.

³⁷ Eş'arî Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 59.

³⁸ Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 60. *Tafra* teorisiyle atomculuğun reddedilmesi arasındaki bağla ilgili olarak krş. İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, nşr. S. Diwald-Wilzer, s. 50; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 123 vd.; Şehristânî, *el-Milel*, s. 33 vd.; Pretzl, "Atomenlehre," s. 126; s. Pines, *Beitrag zur Islamischen Atomlehre*, s. 11. Görülecektir ki kaynaklar genellikle Nazzâm'ı *tafra* teorisinin ilk ortaya atanı olarak tanımlarlar. Hişam b. Hakem'in *tafra* görüşünü benimsediği, Hişam'ın görüşlerinin râvisi olarak Eş'arî tarafından da diğer örneklerde çok defa adı zikredilen özellikle Zürkân tarafından rivayet edilmiştir. Eş'arî, rivayetin güvenilirliğiyle ilgili olarak Hişam'ın *müdâhale* (s. 60) görüşüne dair bir kayıt koyar. Çünkü bu doktrin son zamanlarda Nazzâm'la birlikte anılmaya başlanmıştı. Ancak, özellikle Nazzâm'ın öğrencisi olduğu için Zürkân'ın güvenilirliğinde şüphe etmek için güçlü hiçbir nedenin olmadığı gözükmemektedir.

³⁹ Hişam'ın görüşünün Nazzâm üzerindeki etkisinin çeşitli görünüşleri Pretzl tarafından kaydedilmiştir. "Atomlehre," s. 125 vd.; Attributenlehre, s. 16. 48; Pines, *Beitrag*, s. 18, n. 2; Joan van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddîn al-Îcî*, s. 136, 169, 181, "Dirâr b. 'Amr," s. 257. Genellikle Şîî doktrinle alâkalı Nazzâm'ın bazı görüşlerinin eğilimleriyle ilgili krş. Josef van Ess, "Ein unbekanntes fragment de nazzâm," *Der orient in der Forschung*, nşr. W. Höhnerbach, s. 197 vd. Nazzâm'ın Hişam'a bağımlılığı, Abdullah Ni'ma tarafından bazı noktalarda olduğundan fazla bir şekilde gösterilmesine rağmen, oldukça geniş bir şekilde tartışılmıştır. *Hisham b. Al-Hakam*, s. 90-95 (*Felâsifatü'l-Şîî*'sında özetlemiştir, s. 564 vd.

⁴⁰ Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 331, Pretzl, Attributenlehre, s. 16.

timleyici sıfatlar anlayışıdır. Ki bu sıfatların rolünü kısmen arazlara (hareket örneğinde olduğu gibi)⁴¹ ve kısmen zati sıfatlara bağlamıştır.⁴²

Hişâm b. Hakemin Deysanîlerle ilgili görüşleri diğer çağdaş İmâmîyye kelâmcıların aksine, özellikle Muhammed b. Numan ve Cevâlikî'ye dayanır.⁴³ Eş'arî tarafından aktarılan bu görüşlerden ikisi, ilk dönem Mürcie kelâmcılarından Cehm b. Safvan'ın görüşüyle uyumludur. Onlar, Cehm gibi, her şeyin bir cisim ve Allah'ın cisimsiz olduğunu kabul etmişlerdir. Cehm'in görüşüyle uyumlu olmada, bütün insan fiillerini içine alan hareketlerin cisim olduğunu benimsemişlerdir.⁴⁴ Hatta, şeylerin varlık haline gelmesinden önce Allah tarafından bilinemeyeceğine dair genel İmami görüşü, Cehm tarafından ileri sürülmüştür.⁴⁵ Bu uyum, ilk dönem

⁴¹ Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 338, 362, 378, 566; Pines, *Beitrage*, s. 18. İşaret edildiği gibi, irade, nefret, ilim ve cehaleti içine alan bütün insan fiilleri, Nazzâm tarafından hareket olarak tanımlanmıştır. (Kırş. Sayı, 11)

⁴² Allah'ın ezeli sıfatlarıyla ilgili yaygın Mu'tezili görüşü benimsemenin yanı sıra, Nazzâm hayatı ve istitaati insanın temel sıfatları olarak ele almıştır. O insanın, ondan ayrı bir hayat ya da istitaatla değil, bizzat zatıyla hayat sahibi ve muktedir olduğunu iddia etmiştir. (*el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 229, 487).

⁴³ Cevâlikî ve Muhammed b. Numan'ın rivayet edilen görüşleri arasındaki bazı farklılıklar, birincisinin her nasılsa Hişâm b. Hakem'e, ikincisinden daha yakın olduğunu hatıra getirebilir. Her ikisi de Allah'ı insan biçimci olarak tanımlarken, sadece Muhammed b. Numan'ın Hişâm b. Hakem'in Allah'ı bir cisim olarak tanımlamasını açıkça reddettiği rivayet edilir. (Kırş. Sayı, 44) Cevâlikî'ni dahası, Allah'ın iradesini, hareket ve ne zatının aynı ne de zatının gayri bir tanımlayıcı sıfat olarak tarif ederek, Hişâm b. Hakem gibi Allah'ın iradesi hakkında aynı görüşü benimsediği rivayet edilir. (*el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 41, 515). Bu görüş Hişâm b. Hakem'in tanımlayıcı sıfatlar hakkındaki genel teorisiyle uyumludur. Eğer onun Cevâlikî'ye atfedilmesi yanlış değilse o, (Hişâm b. Hakem ve Hişâm Cevâlikî'nin taraftarlarını kapsayıcı olarak bir kaynakta Hişâmîyye isminin bir yanlış hüviyet tespitinden çıkartılması haklı olabilir) bu konuda Cevâlikî'nin Hişâm b. Hakem'in görüşünü kabul ettiğini gösterir. Ancak Cevâlikî insan fiilleri konusunda Hişâm b. Hakem'in tanımlayıcı sıfatlar tezini kabul etmemiştir.

⁴⁴ *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 44 vd. 346. Bu konularda Cehm'in görüşü için kırş. *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 181, 346, 518, 589. Muhammed b. Numan'ın Allah'ın cisim olduğunu açıkça inkâr ettiği rivayet edilir. (Şehristânî, *el-Milel*, s. 143.- *el-Makâlât*'ta s. 34, 1.5-6, s. 210, 1.1. İktibas edilen anonim görüş, Muhammed b. Nu'man'ın görüşü olarak tanımlanabilir.) Cevâlikî'nin de böyle yaptığı muhtemeldir.

⁴⁵ *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 272, 280, 494. Cehm'in ilahi ilim sıfatı hakkındaki görüşüne dair rivayetler çelişkilidir. Bir rivayete göre o, Allah'ın zatından ayrı kendisi tarafından meydana getirilen geçici ilim sıfatıyla bildiği, görüşünü benimsemiştir. O, Allah'ın varlıklarından önce şeyleri bilinemeyeceğini iddia etmemiştir. Bu, onun Allah'ın, varlık

haline gelmesinden önce şeyleri bilemeyeceği, görüşünde olduğunu doğrulayan başka bir rivayetle tartışmalı hale gelmiştir. Bu rivayete göre Allah'ın bilgisinin zamanda meydana getirildiği görüşü, sadece muhalifleri tarafından Cehm'e zoraki olarak izafe edilmiştir. Kaynaklara göre, onun tartışmasının çoğunlukla ilim sıfatıyla ilgili olduğu gerçeği, sonraki rivayetin doğru olmadığını göstermektedir. Çünkü Cehm'in sebebi, Allah'ın ezeli sıfatlarını inkâr etmek olsaydı, diğerlerinden daha çok niçin bu özel sıfata değinmesi gerektiğinin hiç bir nedeni olmaz. Birinci rivayetin iddia ettiği gibi, ilahi sıfatları "Allah'tan başka" varlık olarak düşünmesi, sistematik düşüncesiyle uyumlu gözüküyor. Çünkü o, "Allah'tan başka" her şeyin cismani olduğunu iddia ettiği için, ilahi sıfatları yaratılmış cisimler olarak görmek zorundaydı.

Bu probleme, çözüm olarak, Richard M. Frank tarafından Cehm'in görüşünün neoplatonik bir düşünceyi içerdiği görüşü teklif getirilmiştir. (Richard M. Frank, "The Neoplatonism of Ibn Gahm Ibn Safwan," *museon* 78 {1965}, s. 395 vd.). Frank, her iki rivayetin güvenilir olduğunu ve Cehm'in sisteminde ilahi kudret ve ilim sıfatlarının Allah'ın dışında, dünya ruhu ve Neoplatonistlerin düşüncesiyle ilgili önemsiz varlıklar olduklarını önermektedir. (s. 406 vd.) Ancak, bu görüşle ilgili metinsel destek sadece Cüveynî'nin *el-İrşâd*'ında ve geç dönem kaynaklarında bulunan, Cehm'in fikrinde ilahi ilmin hiçbir yerde bulunmadığı, ifadesidir. Bu ifadenin güvenilirliği kuşkuludur, çünkü "mahal" anlayışı *kelâm* düşüncesinde iki nesil sonrasında arazlarla birlikte takdim edilmiştir. (Krş. No. 47) Cüveynî'nin ifadesi muhtemelen Allah'ın bilgisinin zamanda meydana geldiği görüşü için bir bahane sunmaktadır. Çünkü müteahhirin dönemi *kelâm* düşüncesine göre, ilim bir ârazdır ve benzer bir şekilde Ebu'l-Huzeyl ve ilahi iradeyle -ki zamanda meydana gelmiştir- ilgili geç dönem Mu'tezililerin görüşüyle ele alınmalı ve bu yüzden Allah'ın dışında hiçbir mahalde mevcut olmamalıdır. (*lâ fi'l-mekân*). (Krş. Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, s. 440) Ebu'l-Huzeyl'in *lâ fi mekân* (hiçbir yerde) formülünü kullandığı görülmektedir, krş. *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 190, 363). Manevî varlık olarak Allah'ın zatının dışında mevcut ilahi sıfatlar fikri, gerçekte erken dönem *kelâm* ve genellikle erken dönem İslâm düşüncesine öylesine yabancıdır ki eğer Cehm onu destekleseydi, Cehmîyenin gelenekçi reddiyelerinde, erken dönem mezhepler tarihi yazarları ve polemiksel reddetmeyle dikkatlerden kaçmazdı. Bu ifade biçimi bir çok İmâmî *kelâm*cıya göre açıkça yanlış olmasına rağmen, erken dönem İmami görüşü de, sıklıkla Allah'ın ilminin zaman içinde meydana getirildiğini (*muhdes*, örnek olarak krş. Hayyât, s. 6). Benimsediği şekilde, tasvir edilir. Hişâm b. Hakem'e göre, ilim zaid, "zaman içinde meydana gelen" sıfatla doğrulanamayan Allah'ın bir sıfatıydı. Onları irade etmezden önce şeyleri bilmemesine rağmen, Allah'ın zatında bilen olduğunu (*fi nefsihi*), bilgisiz olmadığını ifade ederek, Muhammed b. Numan ve diğerleri ilmi, bir ilahi zati sıfat gibi düşündüler. Hatta Zürrâre taraftarlarının görüşü Eş'arî'nin belirsiz formülüyle "bunu kendisi için yaratana kadar, Allah'ın ezeli olarak işiten (*semî*), bilen (*alîm*), gören (*basîr*) olmadığı" şeklinde tasvir ettiği, oldukça olası olarak bu anlamda yorumlanır. Sıfatların seçimi güçlü bir şekilde, onların gerçekten sıfatlardan daha çok işitme, bilme ve görmenin objelerinin yaratılmasını kastettiğini önerir. Bu formülasyon muhtemelen bir *ilzâm*'a dayandırılır.

İmâmiyyesi üzerinde Cehm'in öğretisinin özel bir etkisi olduğunu gösterir mi?⁴⁶ Bu İmâmiyye görüşü kesinlikle, Cehm'in görüşü göz ardı edilerek formüle edilemez. Diğer taraftan, Allah'ın bilgisinin geçici olduğu tezinin İmâmiyye kelâm sisteminde özel köklere sahip olduğu da, açıktır. Ve bir takım göstergeler vardır ki, sadece maddî şeyleri kapsayıcı olarak bu dünya görüşünün, spesifik bir mezhepten daha çok, arazlar, cevher atomlar vd. kavramlara girişten önce, genel olarak oldukça basitliği içinde kelâmın gelişiminde ilk adımı yansıtır.⁴⁷ Ancak, bu ilk adım hakkındaki kaynakların bilgisi, kesin bir görüş elde edemeyeceğimiz kadar dağınıktır.

Zeydîlik ilk kelâm tartışmalarında büyük ölçüde Süleyman b. Cerîr tarafından temsil edilmiştir. Çünkü o, meşhur bir Zeydî lider İmam Ca'ferin (Sadık) ölümünden önce gözükür. Hişam b. Hakem ve eksantrik

⁴⁶ Cehm'in öğretisinin özellikle Hişam b. Hakem üzerindeki bir etkisi, -ki o bazı kaynaklara göre Şii olmazdan önce Cehm'in taraftarıydı- Abdullah b. Ni'ma tarafından ortaya konulmuştur. *Hişam b. Hakem*, s. 51 vd.; *Felâsifetu's-Şi'a*, s. 563. Ancak, Hişam'ın görüşlerinde, Cehm'in öğretisiyle, diğer İmâmî ilim adamlarıyla olduğundan çok daha az bir uyum vardır. Hişam'ın öğretisi, İmami görüşün temeli olarak değil, genel İmâmî öğretisinin bir gelişimi olarak gözükür.

⁴⁷ 'Araz (*'araz*) ve atom (*cevher, cüz lâ yetcezzâ*) kavramları açık bir şekilde kelâmın en erken döneminde bulunmuyordu. Bunların ilk kez Mu'tezilî Ebu'l-Huzeyl vasıtasıyla ortaya konulduğu ileri sürülmüştür. (Nyberg, s.v., Ebu'l-Huzeyl Allâf, *LA*). Ebu'l-Huzeyl ve görüşleri Eş'arî tarafından kaydedilen diğer ilk Mu'tezilîler; Nazzâm, Mu'ammer, Bişr el-Mu'temir ve Asam burada tartışılan kelâmcılardan daha sonraki gelen bir nesildir. Onlar, Şii Halife Mehdi'den (158-169/775-789); bu Şii bilginlerin sistematik düşüncesi daha önceden şekillendiği ve sadece ikincil olarak biraz değiştirilmesinden önce, *kelâm* tartışmalarına katılmadılar. Bu nesle ait kelâmcılardan biri, anlaşıldığı kadarıyla sadece tuhaf biri olan Mu'tezilî Dirâr b. 'Amr bu terimi (*'araz*) kullanmıştır. O onu, büyük olasılıkla ikincil olarak, belki de takip eden Mu'tezilî nesil tarafından geliştirilen görüşlere tepki olarak benimsemiştir, çünkü o kötü bir biçimde birinci ve ikinci derecede arazların ilk karışık sistemine uydurulmuştur. (Kırs. Van Ess, "Dirâr b. 'Amr", s. 261 vd.) Onun birinci derecedeki 'arazları gerçekte bütünüyle cismaniydi ve yaygın bir biçimde o ve diğer ilk kelâmcılar tarafından cismin kısımları (*eb'âd, evzâ*) olarak terimleştirilmiştir. Ebu'l-Huzeyl'in araz anlayışı ve teorisi, çok daha sonraları gelen Mu'tezilîlerin yaygın görüşü ve gerçekte genellikle daha sonraki kelâm'ın temeli olurken, çağdaş Mu'tezilîler; Nazzâm ve Asam daha cismanî olan görüşten kaçınmışlardır. Nazzâm, cismanî olarak fizikî dünyada başka her şeyi göz önünde bulundurarak, 'arazlar anlayışını hareketlerle sınırlamışlardır. Asam (ö. 200-1/816-89 cisimlerden başka bir şeyin varlığını inkar etmiş ve hareketler, 'arazlar, renk, tad v.b.nin cisimden başka bir şey olmadığını iddia etmiştir. (*el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 343))

Mutezilî Dirâr b. Amr ile aynı jenerasyona aittir.⁴⁸ Diğer Zeydî görüşler kimin tarafından rivayet edildiği belirsiz bir şekilde Eş'arî tarafından rivayet edilir. Bu görüşlerin çoğu açıkça Mu'tezilî görüşlerdir ve tahminen Eş'arî dönemine yakın sonraki nesillere aittir.⁴⁹ Ancak, zaman zaman Süleyman b. Cerîr'in görüşlerine oldukça yakın anonim görüşler de vardır ki bu görüşler onunla çağdaş olan Zeydî alimlere ait olabilir.⁵⁰

Eş'arî'nin kaydettiği gibi, Süleyman b. Cerîr'in görüşleri, temel olarak günümüze kadar gelen bazı ilk dönem Zeydî çalışmalarda benimsenen doktrinle uyumludur.⁵¹ İlk Zeydîlik iman ve küfür hakkında Hâricîliği;

⁴⁸ İmam Ca'fer'in bazı taraftarları, oğlu İsmail'in ölümünden sonra onu terk edip ayrılmışlar ve Süleyman b. Cerîr'in taraftarı olmuşlardır. (Nevbahtî, *Firaku's-Şi'a*, s. 57 vd.)

⁴⁹ Bu, Zeydî iman anlayışını kaydederken açıkça Eş'arî tarafından ifade edilmiştir. (*el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 73 vd.) Daha sonraki bazı Zeydîler imanın bütün taatlardan oluştuğunu söylemekte ve Allah'ın vaîdinin olduğu her fiilin küfür olduğunu inâr etmektedirler. Bu görüş Mu'tezilenin görüşüyle uyumludur. Eş'arî'ye göre erken dönem bütün Zeydîler, imanın marifet, ikrar ve hakkında Allah'ın vaîdinin geldiği herhangi bir fiilden kaçınmayı kapsadığı, görüşünü benimsemişlerdir. Böyle her fiil, nankörlük (*keîfir ni'me*) sayesinde küfrü oluşturur: Bu İbâdî görüşle uyuşmaktadır.

⁵⁰ Muhtemelen oldukça erken olanı bir anonim Zeydî gruba atfedilen, Allah'ın şey olmadığı görüşüdür. (*el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 70.) Eş'arî'ye göre Zeydiyye'nin büyük çoğunluğu Allah'ın bir şey olduğunu benimsemiştir. Bu yüzden Süleyman b. Cerîr de aynı görüşü benimsemiştir, çünkü, ilahi sıfatları toplu olarak *şeyler* olarak adlandırmayı reddetmesine rağmen, hatta o, kudret, ilim, hayat ilahi sıfatlarını tek tek bir şey olarak düşünmüştür. (*el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 70, 171.) Teolojisi Mu'teziliye Süleyman b. Ca'ferden daha yakın olan Zeydî imam Kasım b. İbrahim de (ö. 246/860) Allah'ın bir şey olmadığı görüşünü açıkça reddetmiştir. (Wilferd Madelung, *Der Imam al-Qasim b. İbrahim*, s. 116). Çoğunlukla Allah'ın bir şey olduğunu inkâr eden görüş sahibi olarak söz edilen tek kelâmcı Cehmdir. Cehm gibi ilk dönem İmâmî kelâmcılar genellikle, açıkça onlara atfedilmemesine rağmen, *şey* terimini cisimle eşit gördükleri için, Muhammed b. Nu'man ve muhtemelen Cevâlikî'nin sistemiyle uyumlu olmalıdır. Allah'ın bir şey olduğunu inkâr etmede anonim Zeydî grubunun motivasyonu, muhtemelen onun cismani olmadığını da kabul etmektir.

⁵¹ *Der Imam al-Qasim*'de (s. 54 vd.) tasvir edilen çalışmaların yanı sıra, Zeydiyye'nin kurucularından biri olan Ebû'l-Cârûd Ziyâd b. Münzir tarafından Muhammed Bâkîrdan rivayet edilen tefsirinden söz edilebilir. İbn Nedîm ve (s. 33) ve Tûsî (s. 146) tarafından bahsedilen bu tefsir sıklıkla *Tefsîru'l-Qummî*'de iktibas edilmektedir. Bu iktibaslar, editörün notları olarak (1:134, no. 1), ilk râvisi Ebu'l-Fadl 'Abbas b. Muhammed tarafından ilave edilmiştir. (Ali b. İbrahim Kummî ara sıra da olsa Ebû Cârûd'un otoritesine göndermede bulunmasına rağmen, Krş. 1:209). Ebû Cârûd'un *tefsîrî*, Kummî'nin aksine dikkat çekici olmada, tavizsiz bir şekilde kadercidir. Bu tefsir, Muhammed Bâkîr'i

özellikle İbâdiyye'nin görüşünü kabul etmiştir.⁵² O, kelâmda, Hâricî görüşlere açık bir eğilimi de gösterir. İmâmiyenin *bedâ* doktrini tam bir ittifakla Zeydiyye tarafından reddedilmiştir. Süleyman b. Cerir, Allah'ın ezeli olarak bilip irade etmesi öğretisinde muhtemelen ilk dönem Zeydî icmayı tasvir etmiştir. Halbuki Allah'ın bilgisinin ezeliği hem Mu'tezilîler ve hem de Hâricîler tarafından kabul edilmiş, Allah'ın iradesinin ezeliği özellikle Hâricî görüşü olmuştur.⁵³ Hâricî asıllı görüşlerden biri dostluk, adavet, rıza ve gazabın ilahi zâtın sıfatları olduğuna dair Süleyman'ın teziydi.⁵⁴ Bu görüşler, anti kaderci İmâmiyye görüşüne açıkça zıt olmada, ilk

Kur'an'ın 6:39 âyetini “bu toplumun Kaderiyyesinin reddi, ki onu kıyamet gününde Sâbiler, Hıristiyanlar ve Yahudilerle birlikte tekrar diriltecek” şeklinde yorumlayan ve meşhur hadisi: “Her toplumun kendi mecûsileri vardır ve bu toplumun mecûsileri de kader yoktur ve Allah'ın (*illâb'ı lebüüm* okuyarak) ne iradesi ve ne de kudreti vardır, iddiasında bulunanlardır” tarzında ifade eden olarak iktibas eder. (*Tefsîru'l-Kummî* I, 199). Kur'an'ın: “İlkin sizi yarattığı gibi (yine O'na) döneceksiniz” (A'râf 7/29) âyetini tefsir etmede, Allah'ın insanları, önceden ezeli saadet veya ezeli şekâvete göre belirleyerek, mü'minler ya da kâfirler olarak yarattığını, iddia eder. Kur'anın A'râf sûresi 30 âyetinde o “Allah'ı bırakıp kendilerine şeytanları dost edindiler ve böyle iken kendilerinin doğru yolda olduklarını sanıyorlar” düşüncesini benimseyenleri, şöyle tanımlamaktadır: “Kader yoktur diyen kaderiyeler ve eğer onlar doğru bir şekilde hidayete erdirilmek ve dalâlete gitmeyi istiyorlarsa, onların hidayete ve dalâlete gitmeye kudret sahibi olduklarını ve bunun onlara ait olduğunu iddia etmektedir. Onlar bu ümmetin mecûsileridirler. Allah'ın düşmanları yalan söylüyorlar. İrade ve kudret Allah'a aittir.” Daha sonra kaderle ilgili; “şaki annesinin rahminde şaki (yaratılmış)tı. Said annesinin rahminde mutlu (yaratılmış)tı.” hadisini (I, 226) iktibas eder. Kur'an'ın “Allah kişi ile kalbi arasına girer,” (VIII, 24) âyetini yorumlayarak, Allah'ın, müminle onu ateşe sevk edecek Allah'a itaatsizlik ve kâfirle, mükemmel imanı elde edecek Allah'a itaatın arasına girdiğini (*yebâlu*), belirtir. (I, 271)

⁵² Krş. *Der Imam al-Qâsim*, s. 60 vd.

⁵³ Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 70, 514.

⁵⁴ Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 582. İlk Hâricîler arasında, Acârîde'nin alt mezhepleri olan Hâzîmiyye ve Şeybâniyye'nin özellikle dostluk ve düşmanlığın Allah'ın zati sıfatları olduğunu benimsedikleri, rivayet edilir. (*el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 96, 99). Bu mezhepler muhtemelen Süleyman b. Cerîr'den daha öncedirler. Bu görüş, kâfir oldukları halde fiil işleseler bile, Allah'ın müminler olarak ölenleri dost kabul ettiğini, mümin oldukları halde fiil işleseler bile, kâfir olarak ölenleri düşman olarak davrandığını ima etmiştir. (*el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 96, 100). Diğerleri tarafından tartışılmasına rağmen, muhtemelen diğer hâricî gruplarca da benimsenmiştir. Daha sonraki İbâdilîk'de, sevinç, gazap, dostluk, düşmanlık, aşk ve nefret'in zati sıfatlar mı yoksa fiili sıfatlar mı olduğu tartışılmıştır. (Krş. M. M. Moreno, “Note di teologia ibâdita,” AIOUN 3 {1949}, 303; V. Cremonesi,

Zeydiler ve Hâriciler tarafından paylaşılan kesin olarak kaderci bir görüşü yansıtmaktadır. Hâriciler ve ilk dönem Zeydiler'in çoğunun yaptığı gibi⁵⁵, Süleyman b. Cerîr'in insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmışlığını kabul etmesi, Eş'arî tarafından özellikle kaydedilmemiş olmasına rağmen, oldukça muhtemeldir. Süleyman b. Cerîr aynı zamanda Allah'ın yalan söylemeye muktedir olarak tanımlanamayacağını iddia etmede, Mu'tezile görüşüne karşılık Hâricilerin icmasıyla aynı kanaati paylaşır.⁵⁶

Yine de Süleyman b. Cerîr Allah'ın ezeli olarak çirkin görmesi ya da itaatsizlik fiillerini istememesini kabul ederek açıkça Hâricî konumdan bağımsız olduğunu ifade etmiştir.⁵⁷ Bu tezin onun genel sistemiyle nasıl bir uyum içinde olduğu çok açık değildir, çünkü, o açıkça çirkin fiillerin Allah'ın iradesine karşılık meydana gelebileceğine dair Mu'tezile önermesini kabul etmemiştir. Onlar Allah'ın önceden yaratması sonucu meydana gelmesine rağmen, muhtemelen o Allah'ın sadece masiyet fiilleri irade etmediğini ve insanın onlardan tamamıyla sorumlu olduğunu kabulü istemiştir. İnsanın sorumluluğuna olan bu vurgu, kadere inanan, istitaatın daha önceden değil sadece fiille birlikte bulunan Hâricî görüşüyle uyumlu anonim Zeydî görüşte de açıktır, ancak iman için olan istitaatın, küfür için olanla aynı olduğunu kabulde ondan ayrılmaktadır.⁵⁸ Hâricîler istitaatın zıddına değil, sadece belirli bir fiile uygulanacağını iddia ederek, bu noktada görüşlerinin determinist yönünü sertleştirmişlerdir.⁵⁹

İlk dönem İmamiliğin aksine, ilk dönem Zeydilik, Mute'zililer ve Hâricîler tarafından da desteklenen insan biçimci olmayan Allah anlayışını kabul etmişlerdir. Ancak Süleyman b. Cerîr, onların temel dayanaklarından çok ne zatının aynı ve ne de gayrı varlık olarak Hişam b. Hakem'in sıfatlar tanımlamasını; dahası, toplu bir şekilde değil ferdi düşünce olarak, ilahi zatın sıfatlarını kabul etmiştir ki bunlar “şeyler”dir.⁶⁰ O böylece,

“Un antico documento ibâdia sul Corono creato,” Studi Magrebini I [1966], 153 vd.).
Bu tartışmanın muhtemelen İbâdilik'te de kökleri vardır.

⁵⁵ *Der Imam al-Qâsim*, s. 81, 85; *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 72.

⁵⁶ Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 71, 125.

⁵⁷ Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 70.

⁵⁸ Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 72 vd.

⁵⁹ Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 108.

⁶⁰ Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 70, 171. Sıfatları toplu bir şekilde şeyler olarak isimlendirmeyi reddetmede sebep, kuşkusuz, Allah'ın şeylerden ya da cüzlerden oluştuğu neticesine varmaktan kaçınmaktır.

Mu'tezile ve Hâricî görüşe karşılık, Allah'ın zati sıfatlarının gerçekliğini kabul eden *sıfâtiyye*'yeden⁶¹ kabul edilmiştir.⁶² Onun sıfatlar hakkındaki bu formülü, sonuç itibarıyla Abdullah b. Küllâb ve Eş'arî gibi Sünnî kelâmcılar tarafından kabul edilmiştir. Ancak, Sünnî kelâmcılar onun bu formülünü Allah'ın insan biçimci [haberî] sıfatlarına da uygulamışlar ve Süleyman b. Cerîr'in reddettiği bu sıfatların gerçekliklerini tasdik etmişlerdir.⁶³

Eş'arî'nin kaydettiği kadarıyla, Süleyman b. Cerir, fiziki tabiatın yapısı hakkındaki görüşlerinde, Dirar b. Amr ve İbâdiyye ile aynı görüşteydi. Böylece o renk, tat ve istitaatı da, birbirlerine bitişik ve karışmış bir vaziyette, Hişam b. Hakem ve Nazzam'ın iddia ettiği gibi, fakat tamamıyla nüfuz etmeyen, cismin maddi kısımları olarak kabul etmiştir.⁶⁴

Eş'arî tarafından sunulduğu gibi, Hâricî kelâm doktrini ağırlıklı olarak insan biçimci olmayan bir yapıda ve katı bir kaderciydi. Eş'arî'nin insanın özgür iradesini tasdik etmede Mu'tezileyle aynı görüşü paylaşan birkaç Hâricî gruba değindiği bir gerçektir. Ancak, bütün bu gruplar, muhtemelen Hâricîliğin genel kaderci görüşünün zaten iyice oluştuğu 2./8. asırdaki⁶⁵ Mu'tezile etkisi altında; küçük mezhepler olarak ortaya çıkmıştı. M. Watt'ın ileri sürdüğü gibi,⁶⁶ Hâricîlerin, göze batacak şekilde İslâm'da

⁶¹ Örneğin krş. Abdülcebbar, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, s. 183.

⁶² Krş. Özellikle Josef van Ess, "Ibn Küllâb," s. 113 vd.

⁶³ Böylece Allah'ın yüzü (*vech*) ifadesini Allah'ın zati anlamında yorumlamıştır. (*el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 70, 171, 522).

⁶⁴ Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 306, 73.

⁶⁵ Eş'arî'nin anlatmasında bu üç mezhep, Mu'tezilenin kader görüşünü benimseyenler, olarak tasvir edilmiştir.

⁶⁶ W. Montgomery Watt, *Free will and Predestination in Early Islam*, s. 22 vd. Watt, Helmut Ritter'in Şebîb en-Neccâr'ı, birincisinin taraftarı olduğunu düşünüp; Ashabu's-suâl'e dahil eden, (*el-Makâlâl*, indeks, s. 25), 1./7. asrın bir mezhebi olarak (*Free Will*, s. 40.) tanımlamasıyla yanılmıştır. (*el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, indeks, s. 25. Bu tanımlama kesinlikle yanlıştır. Şebîb Şeybânî Necrân asıllı değildi ve taraftarları olan Şebîbiyye, ayrı bir grup olarak ele alınmıştır. (*el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 122 vd.). Sa'lebiyye gibi muhtemelen 2./8. asra ait olan Ashâbu's-suâl, öbür dünyada, çocukların kaderiyle ilgili görüşlerine iştirak etmişlerdir. (*el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 116.) İbn 'Acarrad taraftarı olan Meymûn'un Watt tarafından (s. 40), ilk İbâdî Meymûn olarak tanımlanması, inandırıcı değildir. İbn 'Acarrad taraftarlarının Allah hakkındaki tartışması her ne olursa olsun, Watt'ın ifade ettiği gibi, 105-120/723-738 yıllarıyla tarihlendirilebilir. Watt'ın, Basra'daki kader hakkındaki tartışmanın meşhur başlatıcısı Mâbed el-Cüheyri'yi (s. 53), Sa'lebiyye'nin alt kolunun kurucusu Ma'bed'le tanımlaması savunulamaz.

insanın özgür iradesi düşüncesinin kökenleri ve ilk gelişiminde yer aldıklarına dair hiçbir bir delil yoktur. 2./8. asrın Hâricî kelâmcıları katı kader doktrininin özenle gözden geçirilmesinde oldukça önemli bir rol oynamışlardır.

Hâricîlerin kelâm görüşleriyle ilgili Eş‘arî’nin özet olarak verdiği açıklamalar, bireysel bilim adamları hakkında neredeyse hiçbir ayrıntı bulunmamaktadır. O sıklıkla Hâricîler veya genel olarak İbâdiyye ya da büyük çoğunluğun görüşlerinden söz eder. Eş‘arî tarafından isimleri sıralanan Hâricî kelâmcılar arasında,⁶⁷ en erken döneme ait olanları Hişâm b. Hakem’in iş arkadaşı İbâdî Abdullah b. Yezid⁶⁸ ve -Sa‘lebî daha sonra Beyhesî olan- Yemân b. Rebâb’dır. Yemân muhtemelen Hişâm b. Hakem nesline ait önemli bir hadisçinin kardeşiydi.⁶⁹ İbn Nedîm’e göre Hâricî bilginler hem *tevhîd* hakkında risaleler ve hem de insanın özgür iradesine dair Mu‘tezilenin görüşüne reddiyeler yazmışlardır.⁷⁰ Abdullah b. Yezid tarafından yazılan böyle bir reddiye, gerçekte onun hakkında yazılan bir reddiye içinde büyük ölçüde muhafaza edilmiştir. Bu Hâricîler açıkça 2./8. asrın ilk döneminde gerçekleşen kelâm tartışmalarında bütünüyle yer almışlar ve görüşleri büyük olasılıkla, genel olarak Eş‘arî’nin Hâricîlere dair referanslarına dahil edilmiştir.

Böylece insan biçimci olmayan Hâricî kelâmı, Mu‘tezile kelâmıyla ilgili olarak,⁷¹ paralel, ancak bağımsız olmayan gelişmesinin bir sonucu ve bu

⁶⁷ Eş‘arî, *el-Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 120.

⁶⁸ *Der Imam al-Qâsim*, s. 243 vd.

⁶⁹ Mesudî, Yemân b. Rebâb’ın ilk İmamî ilim adamı olan Ali b. Rebâb adlı bir erkek kardeşinin olduğunu ifade eder. (*Mürûcü’r-rişâle*, nşr. Barbier de Meynard, 7:442) Bu erkek kardeş muhtemelen, Necâşi tarafından (s. 189) İmam Kâzım’dan rivayette bulunan bir râvi olarak bahsedilen Kûfeli Ali b. Rebâb’la aynı kişidir. Tûsî (s. 221) ve diğer bir çok imamî kaynak ismini Ali b. Ri‘âb olarak verir. Diğer yazmalarda *benze* yerine *bâ* bulunurken, Flügel İbn Nedîm *Fihrist*’inin neşrinde, Tûsî ve bazı yazmaların okuyuşunu tercih etmiştir.

⁷⁰ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 182.

⁷¹ Bu, Mu‘tezililiğin kurucularının burada aktif durumdayken, İbâdiliğin canlı merkezinin hâlâ bu zamanda Basra olduğunu ve ilk Mu‘tezile’nin siyasi görüşlerinde Hâricî eğilimlere vurguda bulunan M. M. Moreno (“Note di teologia ibâdita,” s. 344 vd.) tarafından ileri sürülmüştür. Mağrip’te İbâdî görüşte Mu‘tezilî unsurların kökeni problemi, ilk kez onlara dikkat çeken Carlo A. Nallino tarafından ortaya atılmış ve açık bırakılmıştır. “Rapporti fra la Dogmatica Mu‘tazilita e quella delgi Ibâditi dell’Africa Settentrionale,” *RSO*, 7, 1916-18. 459 vd.)

kelamın daha sonraki kabulünün bir sonucu olarak düşünölmelidir. Hâricî kelâmcılar Allah'ın zati sıfatlarıyla fiili sıfatlarını ayırmada Mu'tezileyle aynı görüşteydiler. Mu'tezilenin çoğunluğu gibi, zatından ayrı sıfatlar vasıtasıyla değil, zati sıfatların Allah'ın zatını tanımladığı, görüşünü kabul etmişlerdir.⁷² Cehm b. Safvan'ın ve Mu'tezilenin Kur'an'ın yaratılmışlığı tezini benimsemişlerdir.⁷³ Ancak, Mu'tezilenin aksine, *irade* sıfatını Allah'ın zati sıfatları arasında saymışlar⁷⁴ ve belki de netice olarak Sünnî kelâm bilginleri tarafından kabul edilen bu görüşü savunmada ilk olmuşlardır.

Bu irade sıfatının Allah'ın zati ezeli sıfatı olması tezi, Hâricîlerin kade-re inanan genel görüşünü yansıtmaktadır. İbâdiyye özellikle Allah'ın ola-

⁷² Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 124, 164.

⁷³ Eş'arî, bütün Hâricîlerin Kur'an'ın yaratılmışlığını kabul ettiklerini ifade etmede, galiba kelâmcılarını kastetmiştir. Onun bu ifadesi, V. Cremonesi tarafından gösterildiği gibi ("Un antico documento Ibâdita sul Corono creato," s. 157 vd.) 6./12. asra kadar Uman İbâdiyyeleri arasında bu doktrinin en azından karşı çıktığı gerçeğiyle, hükümsüz kılınmamıştır. Fadl Havârî'ye göre (ö. 278/892) bu doktrin İmam Muhannâ b. Cafer (226-237/841-851) hükmü altında ilk kez burada ortaya konulmuş ve yaygın bir ittifakla reddedilmiştir. Cremonesi bu görüşün, Emevîler döneminin sonlarında Ebû Ubeyde Müslim b. Ebû Kerîme tarafından İslâm Dünyasının çeşitli yerlerine gönderilen ilk İbâdî misyonerlerce öğretilmediğini ve muhtemelen Mağrip'te de 3./9. asrın ilk yarısında mihne döneminin olabildiğince geç bir dönemde ortaya çıkarıldığını ileri sürmektedir. Rüstemid İmam Ebûl-Yekzân'ın (241-281/855-894) risalesinde bu görüşü desteklemede, tekrar tekrar ilk İbâdî bilginlere ve kendi görüşü için müttaki imamlara başvurması, bu görüşün genellikle bir süre İbâdiyye arasında ve galiba Mağrip'te de iyice oluştuğunu göstermektedir.

Ebûl-Yekzân'ın risalesi, muhtemelen Cremonesi'nin önerdiğinin dışında daha çok İbâdî gelenekte, Mu'tezilî gelenekte daha az görünmelidir. Sevgi ve gazabın Allah'ın ezeli sıfatları olması (krş. Yukarıdaki 54. not), (s. 153) görüşünün İma eden reddi, Nazzâm'ın görüşünün benimsenmesinden daha çok, İbâdiyye içindeki tartışmada bir yer edinme isteğiyle ele alındığı, görölmektedir. Mu'tezile için, diğerlerine örnekler olarak bu özel fiili sıfatları seçmek için açık hiçbir neden olmamıştır. Ebûl-Yekzân'ın Ebû Ali Cübbâi'den etkilendiğine, ya da Bağdat Mu'tezile mektebinin görüşünü reddettiğine dair hiçbir işaret yoktur. (s. 153). Onun tarafından reddedilen, Kur'an'ın bu dünyada yaratıldığı ve ezeli bir sıfat olarak onda mevcut Allah'ın yaratılmış kelâmının yeniden meydana getirilmesi görüşü (s. 167), aslında Abdullah b. Küllâb'ın Sünnî görüşüdür. Bu, Hâricî, Mu'tezilî ve Kur'an'ın yaratılmışlığı taraftarlarının büyük ölçüde aynı argümanları kullandıkları, sık sık birbirinden ödünç aldıklarını inkâr etmek, değildir.

⁷⁴ Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 124. Eş'arî, bu görüşü özellikle İbâdiyye'ye atfetmektedir, ancak bu görüş muhtemelen diğer bir çok Hâricîlerce de benimsenmiştir.

cağını bildiği şeyin olacağını ve olmayacağını bildiği şeyin olmayacağını ezeli olarak irade ettiğini iddia etmiştir.⁷⁵ Onlar bunun için insanın hiçbir şey yapamayacağını ancak, Allah'ın bilgisinin ezeli olduğunu tartışmışlardır; çünkü o eğer bir şeyi yapabilme gücüne sahip olsa, Allah'ın bilgisini hükümsüz kılacak ve onu bilgisizliğe dönüştürecektir.⁷⁶ Onlar, insanın önceki özgür seçimi sonucu olmayan, fakat bir kâfir olmasını gerektiren Allah'ın iradesi sonucu olan, Allah'ın mümini hidayete, ancak kâfiri ise dalâlete sevk ettiğini iddia etmişlerdir. Mu'tezilenin iddia ettiği gibi, eğer Allah bütün insanları hidayete erdirse, hepsi zorunlu olarak mümin olur. İbâdiyye, istitaatın sadece bu fiille birlikte eş zamanlı birlikte, yalnızca bu fiile mahsus olduğunu, zıddına ait olmadığını iddia etti.⁷⁷ Onlar, her ne yaparsa yaptığının âdil olacağı temeline dayanarak Allah'ın adaletsizlik yapabileceğini, inkâr ettiler.⁷⁸ Bu şekilde Allah'ın adaletsizliği anlayışı, mutlak hükümdarlığı düşüncesi lehine her hangi bir anlamdan yoksun kalmıştır.

Eş'arî'nin tanımladığı gibi, 3./9. asır başlarının iki İbâdî bilginini; Muhammed b. Harb ve Yahya b. Ebû Kâmil'in bu konulardaki görüşleri, ayrıntı ve ifade yönünden muasır Hanefî-Mürcü Hüseyin Neccâr'ın görüşleriyle neredeyse aynıdır.⁷⁹ Neccâr'ın görüşlerinin kökleri genellikle Bişr el-Merisî ve Hafs el-Farz gibi Mürcüilere ve nihai olarak Dirar b. Amr'a ulaştırılır.⁸⁰ Ancak, Neccâr aslında, kader konusundaki görüşlerinde Hâricî geleneğe oldukça yakındır.⁸¹ Onun ve muasır İbâdî bilginlerinin

⁷⁵ Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 180. Mağrip'deki bazı sonraki İbâdiye imamları ve bilginleri insanın kendi fiillerinde seçme hürriyetine sahip olduğunu kabul etmiştir. Bu görüş diğerleri tarafından reddedilmiştir. Şimdiye kadar bu tartışmanın kökenleri hakkında hiçbir şey bilinmemektedir. Krş. Moreno, "Note di teologia ibadita," s. 308 vd.

⁷⁶ Bu tartışma Zeydî İmam Ahmet en-Nâşir'in *Kitabu'n-necâf*'ında iktibas edildiği gibi, Abdulah b. Yezid'in Kaderiyeyi reddiyesinde ayrıntılarıyla geliştirilmiştir.

⁷⁷ Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 107 vd.

⁷⁸ Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 125.

⁷⁹ Krş. Watt, *Free Will*, s. 129. Eş'arî tarafından (*el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 708) aynı görüşleri benimseyen kişi olarak isimlendirilen üçüncü bilgin; İdris el-İbâdî'nin ölüm tarihi bilinmemektedir.

⁸⁰ Watt, *Free Will*, s. 106Carra de Vaux [A. N. Nader ve J. Schacht], "Bişhr b. Ghiyath al-Marisî?", *IA2*; Van Ess,, "Dirar b. 'Amr," s. 56 vd.

⁸¹ Böylece Dirar b. Amr, genellikle Mu'tezile gibi Allah'ın iradesini bir fiili sıfat olarak düşünmüştür. Hafs el-Farz ve Bişr el-Merisî onun kısmen zati sıfat ve onun emrinden oluştuğu kadar, kısmen, bir fiili sıfat olduğunu iddia etmişlerdir. (Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-*

görüşlerinin çoğu, daha önceden günümüze kadar gelen risalesinde Abdullah b. Yezid tarafından benimsenmiştir. Böylece bağlantıları ne olursa olsun, Neccâr ve muasır İbâdî kelâmcıların, her ikisinin daha önceki İbâdî geleneğe borçlu oldukları açıktır. Diğer taraftan, Neccâr'ın kader hakkındaki görüşleri, Eş'arî bilgin Abdülkâhir Bağdâdî tarafından Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın görüşleriyle uyumlu gösterilmiştir.⁸² İbâdiyye tarafından ayrıntılı olarak ele alınan kader hakkındaki görüş, gerçekte hemen hemen hiç değiştirilmeksizin Eş'arî tarafından kabul edilmiştir.

Fiziki tabiat hakkındaki İbâdî görüşlerle ilgili olarak Eş'arî, Dirar b. Amr'ın görüşüne yakın bir konuma yerleştirdiği çok az bir bilgi verir. Bazı İbâdîler cismin ârazlar toplamından ibaret olduğunu ve cismin kısmını oluşturmeyen bu ârazların devam etmediğini kabul etmiştir.⁸³ Bu, muhtemelen ilk olarak Dirar tarafından geliştirilen ve sonraları Hafz el-Farz ve Neccâr tarafından benimsenen görüştü. Ancak, her nasılsa Eş'arî'nin açık olmayan bir ifadesine göre, onların çoğu, tahminen ârazlar anlayışını kabul etmeksizin sadece cismin boyutlarını konuştukları görünür.⁸⁴ Bu görüş, kuşkusuz, cismin kısımları olarak renkleri, tatları ve benzer nitelikleri göz önünde bulunduran geniş bir cismanilik kavramını da gerektirir. Muhtemelen o kelâmda, Dirâr'ın onun daha ileri düzeydeki teorisini genişlettiği temeline dayanan, ilk düşünce adımı yansır.⁸⁵ Onun inceden inceye gözden geçirmeleri açık bir şekilde İbâdî bilginlerinin çoğu ve Zeydî Süleyman b. Cerîr tarafından kabul edilmiştir.⁸⁶ Dirâr'ın görüşüyle uyum sağlamada, İbâdî bilginleri de atomun cismani

İslâmiyyîn, s. 515). Neccâr'ın ifadelendirme biçimi bu İbâdî bilginlerininkiyle aynıdır. Allah olacağını bildiği şeyin olacağını ve olmayacağını bildiği şeyin olmayacağını ezeli olarak irade etmiştir. (*el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 514). Bu metnin devamı I. 13 vd. gerçekte eksiktir ve İbâdiyyenin aynı görüşüyle ilgili pasajla (s. 108, I. II vd.) karşılaştırmak suretiyle tamamlanabilir.

⁸² Abdülkâhir Bağdâdî, *el-Fark*, s. 195.

⁸³ Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 109.

⁸⁴ Eş'arî, *el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 109, I, 5 vd. *ve yekâli ekserühüm eb'âdün li'lcism*.

⁸⁵ Yukarıdaki 47 nolu dipnotla ile karşılaştır.

⁸⁶ Eş'arî hakikatte, Dirâr ve mezhebinin iddia ettiği gibi, çoğu insanın ârazların cisimlere dönüşebileceğini kabul etmeyi reddettiklerine vurgu yapar. (*el-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 281, 371 vd.). Maalesef İbâdî bilginleri ve Süleyman b. Cerîrin sistematik düşüncelerinde hareket ve fiilleri nasıl tahlil ettiklerine dair hiçbir kayıt mevcut değildir.

olduğunu,⁸⁷ böylece, bir taraftan, Hişam b. Hakem ve Nazzâm tarafından iddia edilen cismin sonsuza kadar bölünebilirliğini reddetmeyi, diğer taraftan, cismi oluşturan hacimsiz atom anlayışını kabul etmişlerdir. Ki bu Ebû Huzeyl ve Mu‘tezilenin çoğunluğu tarafından desteklenmiştir.⁸⁸

⁸⁷ Eş‘arî, *el-Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 109. Eş‘arî, onların görüşünün Hüseyin’in; yani Dırâr’ın görüşünü benimseyen Hüseyin Neccâr’ın görüşüyle uyumlu olduğunu ifade eder. “Atom cisimdir” formülü, açıkça Eş‘arî tarafından Dırâr ve Neccâr’a bağlanmaz, ancak, daha çok Ebû Hüseyin Sâlihî’ye bağlanır. (*el-Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 301). Birisi *alâ mezhebi’l- Hüseyin* yerine *alâ Mezhebi Ebi’l-Hüseyin*, yani Sâlihâ, olarak okumaya girişmiş olmalıdır. Ancak, cisimlerle ilgili daha önceden Eş‘arî tarafından tasvir edilen İbâdî görüşler, açıkça Dırâr ve Neccâr’ın görüşleriyle uyumlu ve Sâlihî’nin görüşleriyle anlaşmazlık halindedir.

⁸⁸ Krş. Pretzl, “Atomenlehre”, s. 119 vd.