

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Mart/March 2022, s. 7: 89-123

**Bir Mezhebi Muhalifinin Gözünden Okumak:
İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile Eleştirisi ve Bunun Fıraq Eserlerine
Kaynaklık Etmesi**

Learning a Sect from an Opponent Source: Ibn al-Rawandi's
Criticism of Mu'tazila and its being a Source for Fıraq Works

Ahmet Mekin KANDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Assist. Prof. Social Sciences University of Ankara

ahmet.mekin@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-0030-8297

DOI: 10.5281/zenodo.6352400

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 01 Şubat / February 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 09 Mart / March 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Mart / March 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mart / March 2022

Atıf / Citation: KANDEMİR, A. M. (2022). Bir Mezhebi Muhalifinin Gözünden Okumak: İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile Eleştirisi ve Bunun Fıraq Eserlerine Kaynaklık Etmesi. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (Mart 2022): 89-123

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Öz

İslâm düşünce tarihinin ilk sistemli kelâm ekolü ve kelâm ilminin kurucusu olan Mu'tezile, İslâm inancını muhalif dinî ve felsefî akımlara karşı başarıyla savunmuştur. Fakat mihne sürecinde izlediği yanlış politikalar toplum nezdinde marjinalleşmesine ve gözden düşmesine, zaten sapkın olarak görülen ekole karşı kin ve düşmanlığın daha da artmasına neden olmuştur. Bu durum ilk döneme ait birçok Mu'tezilî eserin yok olmasına sebep olmuş, ekolü kendi kaynaklarından öğrenmek imkânsız hale gelmiştir. Özellikle ilk iki yüzyılda ortaya konmuş Mu'tezilî fikirler sadece fırak eserlerinden takip edilebilmiştir. Fakat fırak eserlerinin birçoğunun asıl gayesi görüşleri aktarılan ekollerini reddetmek ve müellifin mezhebinin doğruluğunu ortaya koymak olduğundan bunlardaki Mu'tezile tasviri genellikle eksik, yanlış ve taraflı olmuştur. Bu da İslâm dünyasında yanlış bir Mu'tezile imajının yerleşmesine yol açmıştır. Bu yanlış imajın oluşmasında mezhep taassubunun yanı sıra fırak müelliflerinin eserlerinde aktardıkları bilgileri ekolün muhalifi olan İbnü'r-Râvendî'ye dayandırmaları da etkili olmuştur. Bu çalışmada, fırak eserlerindeki Mu'tezile tasvirinin büyük oranda İbnü'r-Râvendî'nin *Fazîhatü'l-Mu'tezile* adlı eserine dayandığı bazı örnekler üzerinden gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, İbnü'r-Râvendî, Fazîhatü'l-Mu'tezile, Fırak Literatürü,

Abstract

Mu'tazila, the first systematic theological school in the history of Islamic thought and the founder of the kalâm, successfully defended the Islamic belief against oppositional religious and philosophical movements. However, the wrong policies that they followed during the *mihna* caused them to be marginalized and discredited by society, and after a while, they were seen as a heretic sect. This situation destroyed many Mu'tazilite works belonging to the first period; it has become impossible to learn the school from its sources. Mu'tazilite ideas, which were put forward especially in the first two centuries, could only be followed from the works of *Firaq*. However, since the main purpose of many of such works is to reject the schools whose views are conveyed and to reveal the correctness of the author's sect; the Mu'tazila depiction in

these works has generally been incomplete, wrong, and biased. This has led to the establishment of a false image of Mu'tazila in the Islamic world. In the formation of this false image, sectarian fanaticism as well as the fact that the information conveyed in these works were based on Ibn al-Rawandi, who was the opponent of the Mu'tazila, was effective. In this study, it has been proved through some examples that the Mu'tazila depiction in the *fıraq* works is based on the work of Ibn al-Rawandi called *Fadıhat al-Mu'tazila*.

Keywords: Kalām, Mu'tazila, İbn al-Rawandi, Fadîhât al-Mu'tazila, Fıraq literature.

Giriş

İlk dönemden itibaren teşekkül etmiş birçok mezhep ve fırkaya dair önemli bilgiler içeren *fırak* ve *milel-nihal* türü eserler, mezhepler tarihi ve kelâm disiplinleri açısından önemi tartışılmaz başvuru kaynaklarıdır. Bu türün ilk örnekleri olan *makâlât*lar, genellikle müellifin kendi fırkasının düşüncelerini kayıt altına aldığı ve bunu sonraki nesillere aktarmayı amaçladığı eserler olarak ortaya çıkmıştır. İlk dönemde birçok makâlât türü eser telif edilmiş, fakat savaşlar, yangınlar, istilâlar, siyasi baskılar gibi sebeplerle bunların tamamına yakını günümüze ulaşamamıştır (Fığlalı, 1985, s. 370).¹ Makâlâtların yerini 3./9. yüzyıldan itibaren *fırak* ve *milel* türü eserler almaya başlamıştır. Fırak eserleri genelde İslâm toplumlarında ortaya çıkmış itikâdî ve siyasî oluşumlar hakkında bilgi vermeyi amaçlamıştır. Bununla birlikte diğer dinî-felsefî akımlara da yer verilmiştir. Mezhepler tarihi yazıcılığının daha gelişmiş bir aşamasını temsil eden *milel-nihal* türü eserlerde ise hem Müslümanlar arasında ortaya çıkan fırkalar hem de diğer dinler, mezhepler ve felsefî ekoller geniş bir şekilde ele alınmıştır (Kutlu, 2005, s. 403).²

Birçok fırkaya ait makâlât eserleri günümüze ulaşamadığından, onların itikâdî konulardaki görüş ve fikirleri için tek kaynak bu fırkaların doğuşundan çok sonra kaleme alınmış fırak eserleri olmuştur. Fakat bu eserler objektif bir bakışla ele alınmadıkları için halk nezdinde birçok fırka hakkında yanlış bir imaj oluşmuştur. Bu eserlerdeki yanlış tutuma klasik dönem âlimleri tara-

¹ İlk dönemlerde neredeyse her fırka, kendi görüşlerini ihtiva eden makâlâtlar kaleme almıştır. Günümüze ulaşmayan makâlât eserlerinin listesi için bkz (Kutlu, 2005, ss. 404-408).

² Bundan sonra iki tür için de fırak kavramı kullanılacaktır.

findan da dikkat çekilmiştir. Örneğin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'in müellifi Ebu'l-Hasan el-Eş'arî bazı fırak eserlerinde fırkalar hakkında yanlış ve eksik bilgi verildiğini, bazılarında muhalifleri kötülemek amacıyla yalan yanlış anlatılara yer verildiğini; bazılarında ise muhaliflerin sözlerine onları ilzam edebilmek için eklemeler yapıldığını belirtmiştir (Eş'arî, 2019, s. 41). Bu duruma somut bir örnek veren Bîrûnî (ö. 453/1061), mezheplere dair bazı eserlerde Mu'tezile'nin "Allah Teâlâ zâtıyla âlimdir" sözünün kasıtlı olarak ve halkı kışkırtmak amacıyla "Allah'ın ilmi yoktur" şeklinde aktarıldığına şahit olduğunu ifade etmiştir. Bu türden eser telif edenlerden çok azının bu olumsuz tutumdan kurtulabildiğine dikkat çeken Bîrûnî, özellikle aynı dinden doğan mezheplerde bu durumun daha sık yaşandığını belirtmiştir (Bîrûnî, 1983, s. 14). Bu eserlere dair günümüzde yapılan çalışmalarda da benzer tespitlere yer verilmiştir. Bazı fırkaların yeni ortaya çıkarılan kaynakları ve diğer fırkaların eserleriyle yapılan karşılaştırmalar neticesinde, fırak eserlerinin birçoğunun belirli fırkaların görüşlerini doğrulamak veya muhalif mezhepleri reddetmek için kaleme alındığı; bu maksatla da muhalif ekoller hakkında kasıtlı olarak yetersiz bilgi verildiği, görüşlerinin yorumlanarak ya da bağlamından kopararak aktarıldığı, bazen de kasıtlı olarak yalana başvurulduğu tespit edilmiştir (Yörükân, 2002, ss. 83-127; Fığlalı, 1988, ss. 371-372; 2008, s. 33).³

Bu tablonun ortaya çıkmasında çeşitli nedenlerin etkisinden söz edilebilir. Bunlardan biri, fırak eserlerinin konu edindikleri fırkaların ortaya çıkış sürecini ve savunduğu fikirleri tarafsız bir şekilde aktarmak yerine, ele aldıkları fikirlerin yanlışlığını ve mensubu oldukları fırkanın en doğru fikirleri temsil ettiğini ortaya koyma gayesiyle yazılmış olmasıdır (Watt, 2020, s. 24). Bunun en belirgin örneklerini Ehl-i sünnet âlimlerin eserlerinde görmek mümkündür. Bu eserlerin temel gayesi muhalif mezheplerin savunduğu fikir-

³ Örneğin Toru (2016), Ebû Muhammed el-Yemenî'nin *Kitâbü'l-fırak* adlı eserine dair yaptığı bir çalışmada eserin "reddiyeci yaklaşım, seçmeci yaklaşım, kasıtlı ihmal, uç noktaları ön plana çıkarma, görüşleri aşırı özetleme ve terminoloji değiştirme, görüşleri çarpıtma, görüşlere eklemelerde bulunma ve genellemecilik" gibi problemler barındırdığını tespit etmiştir. Yine aynı araştırmacı, Eş'arî gelenekteki İmâmiyye tasvirine dair yaptığı kapsamlı çalışmada makâlât eserlerinde "seçmeci ve indirgemeci yaklaşım, delilsiz ve bağlamından kopuk iddialarda bulunmak, fırkalara söylemedikleri görüşleri isnat etmek ve kendi algılarını meşrulaştırmaya yönelik kurgular oluşturmak" gibi metodolojik problemlerin bulunduğunu örnekleriyle ortaya koymuştur (Toru, 2020, ss. 337-412).

lerin, sahih inancı tahrip ve tahrif tehlikesini barındırdığını ortaya koymaktır. Örneğin Bağdâdî, bu türün en önemli örneklerinden biri olarak kabul edilen *el-Fark beyne'l-fırak* adlı eserinin telif sebebini; “sağlam dinin ve doğru yolun ortaya çıkarılarak, sapık yollar ve yanlış görüşlerden ayırt edilmesi” şeklinde ifade etmektedir (Bağdâdî, 1988, s. 21). İkinci bir neden ise fırak müellifleri ile esere konu olan fırkaların yaşadığı dönem arasındaki zaman dil, kültür ve terminoloji farklılıklarıdır. Zira buna bağlı olarak aktarılan görüşlerin -tarafsız bir şekilde aktarıldığı iddia edilse bile- birebir aktarılmaması ya da bir miktar saptırılması söz konusu olabilir. Yani fırak eserlerindeki bu aktarma işlemi dürüstçe yapılırsa da terminolojik farklılık, fark edilmeyecek biçimde görüşü değiştirebilir (Watt, 2020, s. 25). Bunların dışında, özellikle muhalif mezheplere ilişkin tasvirlerin arka planında yatan dinî, siyasî, sosyal sebepler ile belli bir fırkaya mensup olmanın doğasından kaynaklanan psikolojik faktörleri de göz önünde bulundurmamak gerekir (Toru, 2005, s. 75 vd). Anılan tüm bu nedenler söz konusu eserlerdeki mezhep tasvirlerinde fikir-hadise-mekân irtibatının göz ardı edilmesine, olayların tek bir sebebe indirgenmesine; tarafgirlik ve çarpıtmaya, yanlış ve gerçek dışı isnatlar ile gerçek dışı kurgulamalara başvurulmasına neden olmuştur (Büyükkara, 2005, ss. 458-477).

Fırak eserlerinde görüşleri kasıtlı olarak saptırılan mezheplerin başında Mu'tezile gelmektedir. İslâm düşünce tarihinde ilk sistemli kelâm ekolü ve kelâm ilminin kurucusu olan Mu'tezile, ilk dönemde İslam inanç esaslarını farklı din, kültür ve felsefî akımlara karşı savunma misyonunu başarıyla ifa etmiştir. Bunu yaparken birçok eser ortaya koymuş,⁴ fakat maalesef bu eserlerin birçoğu günümüze ulaşmamıştır. Elimizdeki az sayıda Mu'tezilî eser ise daha çok 3./9. yüzyıl ve sonrasına aittir. Yangınlar, savaşlar ve işgaller gibi nedenlerin dışında, bu mirasın günümüze ulaşmamasının önemli sebeplerinden biri de mezhep taassubu olmuştur. Mezhep taassubuna Mu'tezile'nin mihne dönemindeki baskı ve eziyetlerine karşı oluşan tepkiler de eklenince, onlara karşı zaten var olan muhalefet yerini koyu bir nefret ve düşmanlığa bırakmıştır. Nitekim siyasi dengeler değiştikten sonra Mu'tezilî âlimler hapsedilmiş, sürgüne gönderilmiş ve ders vermeleri yasaklanmıştır. Telif ettikleri kitaplar yakılmış, bu kitapları bulundurmamak dahi suç sayılmıştır. Bu yaşanan-

⁴ Bu eserlerin listesi için bk. (İbnü'n-Nedim, 1971, s. 203 vd).

ların sonucunda Mu'tezile toplumun gözünden düşmüş ve zamanla onlara ait birçok eser artık bulunamaz olmuştur (Hansu, 2003, ss. 56-57). Neticede Mu'tezilî eserlerin içeriğine ulaşma imkânı ortadan kalkmış, mezhebe ait fikirler özgün ve orijinal haliyle sonraki nesillere aktarılamamıştır. Ehl-i sünnet çevrelerde de Mu'tezile artık bir bid'at hareketi olarak görülmeye başlandığundan, Mu'tezilî fikirler sadece muhalif eserlerden takip edilmiştir.

Bu durum, Mu'tezile'nin kendine ait bir makâlât geleneği olmadığı da dikkate alındığında, ilk dönemde yaşamış âlimlerin fikir ve görüşlerinin ancak fırak eserlerinden öğrenilmesine yol açmıştır. Bu eserlerin asıl gayesi Mu'tezile'yi çürütmek, reddetmek ve böylece kendi mezheplerinin doğruluğunu ve haklılığını ortaya koymak (Hansu, 2003, s. 57) olduğundan, Mu'tezile'ye dair yapılan tasvirler yarım yamalak, yanlı ve yanlış bilgilerle sınırlı kalmıştır (Kubat, 2005, ss. 28-29).⁵ Sonuçta aktarılan taraflı ve yanlış bilgiler İslam dünyasında yanlış bir Mu'tezile algısı oluşturmuş, mezhebin görüşleriyle ilgili olumsuz bir bakışın yerleşmesine sebep olmuştur. Bu yanlış kanaatlerin oluşmasında fırak müelliflerinin yanlı tutumlarının yanı sıra Mu'tezile tasvirinin, az sayıda da olsa ekolün kendi eserlerine ve kaynaklarına dayandırılmaması etkili olmuştur. Zira dikkatli bir inceleme yapıldığında söz konusu eserlerdeki Mu'tezile tasvirinin büyük ölçüde ekolün muhaliflerinden biri olan İbnü'r-Râvendî'ye dayandığı anlaşılmaktadır. Çalışmamızda bu durumu örnekler üzerinden ortaya koymaya çalışacağız.

1. Mensubiyetten Muhalifliğe Uzanan Süreçte İbnü'r-Râvendî ve Fazîhatü'l-Mu'tezile'si

İslâm düşünce tarihindeki en tartışmalı isimlerden biri olan İbnü'r-Râvendî'nin fikrî pozisyonunu tam olarak tespit etmek hayli zor görünmektedir.⁶ Zira kaynaklarda onun düşüncelerine dair çelişkili aktarımlar bulunmaktadır. Çağdaşları Eş'arî, Mâtürîdî ve Hayyât'ın farklı portreler çizmesi durumu daha karmaşık hale getirmektedir. Mâtürîdî, onun nübüvveti inkâr eden Ebû İsâ el-Verrâk gibi isimlere karşı mücadele ettiğini aktarmakta ve nübüvveti ispat için fikirlerinden yararlanmaktadır (Mâtürîdî, 2003, ss. 288, 300 vd.).

⁵ Mu'tezile'nin ortaya çıkışı ve isimlendirilmesi bağlamında yapılan taraflı okumalar için bkz. (Kubat, 2004).

⁶ İbnü'r-Râvendî'nin hayatı için bkz. (el-A'sem, 1975, ss. 7-12).

Eş'arî ise adını Rafizîler arasında saymakta (Eş'arî, 2019, s. 119), onun birçok kelâmî görüşüne yer vermekte, hatta başka birçok kelamcının fikirlerini ondan rivayet etmektedir (Eş'arî, 2019, ss. 215, 227, 243, 307, 337, 467, 538). Hayyât ise onu, Mu'tezile'den ayrılıp Şii-Rafizî geleneğe intisap eden, sonra da bazı inkârcı fikirleri benimseyerek dinden çıkan biri olarak tasvir etmektedir. Bu bilgi klasik kaynakların çoğunda da tekrar edilmektedir (İbnü'n-Nedîm, 1971, ss. 216-17). Ka'bî, Mu'tezile'den kovulduğunu ve dinden çıktığını belirtmekle birlikte onun birçok kelâmî görüşünü nakletmekte, bazı âlimlerin görüşlerini aktarırken de onu kaynak olarak kullanmaktadır (Ka'bî, 2018, ss. 305, 318, 535, 540). İbnü'n-Nedîm onun çok zeki ve kabiliyetli bir kelâmcı olduğunu, fakat ilmi aklına ağır geldiği için sapıtığını belirtmektedir (İbnü'n-Nedîm, 1971, s. 216). İbnu'l-Murtezâ ise onu Mu'tezile'nin sekizinci tabakasından saymakta, fakat daha sonra dinden uzaklaşıp küfrünü ve zındıklığını ilan ettiğini, bundan dolayı da Mu'tezile'den kovulduğunu bildirmektedir. Kâdî Abdülcebbâr ömrünün sonlarında tövbe ettiğini söylerken (İbnü'l-Murtezâ, 1987, s. 92) Hayyât inkârından dönmediğini belirtmektedir (Hayyât, 1993, s. 88).

İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'den ayrılma nedeni farklı olaylarla ilişkilendirilmektedir. Hayyât'a göre Mu'tezile'den ayrılmasına neden olan şey mülk edinmeyi haram sayan, riyazet ve zühd hayatını ilke edinen bir grup Şii zahidin fikirlerini yaymaya çalışmasıdır (Hayyât, 1993, s. 97). Mu'tezile bu fikirleri çok aşırı bulmuş, bundan dolayı da kendisini dışlamıştır. Bunun üzerine İbnü'r-Râvendî, kendisini kabul edecek başka bir fırka bulamadığı için Rafizîlere katılmış ve onların imâmet doktrinini destekleyen bir eser kaleme almıştır (Hayyât, 1993, ss. 69-70). Ayrıca İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'ye düşmanlık etmesinin nedenleri arasında, hocaları olarak zikredilen Ebû Îsâ el-Verrâk, Ebû Şâkir ed-Deysânî, Nûmân ve İbn Tâlût gibi isimlerin intikamını almak istemesi de zikredilmektedir (Hayyât, 1993, s. 142). Adı geçen kişilere dair kaynaklarda gerçekte zındık oldukları, Müslüman görünüp asıl inançlarını gizledikleri yönünde yaygın bir kanaat bulunmaktadır (İbnü'n-Nedîm, 1971, s. 401).

İbnü'l-Murtezâ, İbnu'r-Ravendî'nin küfrü hususunda ihtilaf yaşandığını aktarmaktadır. Ona göre İbnü'r-Râvendî, Mu'tezile ekolünde arzu ettiği liderliğe ulaşamayacağını anladığı için irtidât etmiş ve dinsizliği savunduğu bazı

eserler te'lif etmiştir. Ayrıca Yahudiler, Hıristiyanlar, Seneviyye ve ta'til ehli için de eserler yazmıştır. Küfrünü açıkladığında Mu'tezile ona karşı çıkmış ve onu öldürmek için yönetimden yardım talebinde bulunmuştur. Bunun üzerine o da kaçıp Kûfe'deki bir Yahudî'nin evine sığınmış ve orada ölmüştür (İbnü'l-Murtazâ, 1987, s. 92). Kâdî ise İbnü'r-Ravendî'nin mühlidlerle içli dışlı olduğunu, bu davranışlarından dolayı kınandığında ise onların görüşlerinden haberdar olmak istediğini beyan etmiştir. Ancak daha sonra gerçek kimliğini ortaya koymuş ve küfrünü ilan etmiştir. Hayyât'ın bildirdiğine göre İbnü'r-Râvendî'nin inkâr düşüncesini ortaya koyduğu birçok eseri bulunmaktadır. Bunlardan *Kitâbü't-Tâc*'da âlemin ezeliğini ve bir yaratıcısı olmadığını savunmuştur. *Kitâbü't-Ta'dîl ve't-tecvîr*'de ise ilâhî hikmeti geçersiz kılmaya çalışmış, Allah hakkında alaycı/hakaretamiz ifadeler kullanmıştır. *Kitâbü'z-Zümürü'd*'de peygamberlerin mucizelerini inkâr etmiş, onları sihirbaz olarak nitelemiştir.⁷ *Kitâbü'l-İmâme*'de ise Şii imamet doktrinin savunmuş, ensar ve muhacire dil uzatmıştır (Hayyât, 1993, ss. 2-3). İbnü'l-Murtezâ bu eserlere Seneviyye'nin görüşlerini destekleyen *Kitâbu Abesu'l-Hikme*; Kur'an'ı reddettiği *Kitâbu'd-Dâmiğ*; Peygamberlere reddiyede bulunduğu *el-Ferîd* ve *Kitâbu't-Tabâi*'i eklemektedir (İbnü'l-Murtezâ, 1987, s. 92). İbnü'r-Râvendî'nin ayrıldığı ve muhalifi olduğu bir ekolün âlimleri tarafından aktarılan bu bilgileri ihtiyatla karşılamak gerekir.⁸ Ancak kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla kendisine isnat edilen Şii⁹ ve inkarcı görüşler nedeniyle ilk olarak Mu'tezile'nin İbnü'r-Râvendî'ye gösterdiği tepkiler kısa zamanda çığ gibi büyümüş ve birbirinden farklı ekollerin katıldığı şiddetli bir kampanya halini almıştır. Neticede İbnü'r-Râvendî'nin adı İslâm düşünce tarihinde ilhâd kavramıyla âdeta özdeşleşmiştir (Kutluer, 2000, s. 178.). İslam toplumunda onu kabul edecek herhangi bir fırka da bulamadığından kendisine baskın gelen öfke hali onu Rafizilere meyl ettirmiştir (Hayyât, 1993, s. 102). Eski mezhebi olan Mu'tezile'ye de ağır eleştiriler yönelttiği *Fazîhatü'l-Mu'tezile* adlı eserini de bu dönemde yazmıştır. Mu'tezilî olduğu dönemde mezhebin bütün fikirlerini en ince ayrıntısına ka-

⁷ Bu eserin içeriği ve kim tarafından yazıldığı konusundaki tartışmalar için bkz. (Stroumsa, 1994, ss. 165-167).

⁸ İbnü'r-Râvendî'ye isnat edilen eserlerin tam listesi için bkz. (İbnü'n-Nedîm. 1971, ss. 2016-2017).

⁹ İbnü'r-Râvendî'nin Şiiliği ve Şiilikle ilişkilendirilen görüşleri için bkz. (Balci, 2019, ss. 253-259).

dar öğrenmiş olması, daha önce müntesibi olduğu ekolü ve fikirlerini acımasızca eleştirmesine olanak sağlamıştır.

Fırak eserlerine kaynaklık eden *Fađihatü'l-Mu'tezile* aslında üçlü bir reddiye serisinin ikinci halkasıdır. Halkaların ilki, mihne sonrası dönemde halkın gözünden düşmüş olan ve güçlü bir propagandaya muhatap olan Mu'tezile'yi ve âlimlerini savunmak maksadıyla Câhız'ın kaleme aldığı *Fazîletü'l-Mu'tezile* adlı eseridir. Câhız, bu eserinde kendi ekolünü temize çıkarmanın yanı sıra dönemin değişen siyasi dengelerini de gözetererek Şii-Rafizî görüşlere yoğun eleştiriler yöneltmiş ve reddiyelerde bulunmuştur.¹⁰ Bu durum doğal olarak Râfizî çevrelerin tepkisini çekmiş ve İbnü'r-Râvendî'nin buradaki iddialara cevap verdiği ve Mu'tezile'yi ağır bir dille eleştirdiği *Fađihatü'l-Mu'tezile* adlı eseri kaleme almasına neden olmuştur (Hayyât, 1993, s. 3). Reddiye halkasının ikincisini oluşturan bu eser, isminde de anlaşılacağı üzere Câhız'ın *Fazîletü'l-Mu'tezile*'sine reddiye maksadıyla yazılmıştır. Reddiyelerin son halkası ise Hayyât'ın İbnü'r-Râvendî'nin bu eserine reddiye olarak kaleme aldığı *el-İntisâr fi'r-redd 'alâ İbnü'r-Râvendî el-mülhid* adlı eseridir.¹¹ Bu üçlü reddiye serisinin sadece son halkası günümüze ulaşmıştır. Hayyât'ın *İntisâr*'ı keşfedilene kadar hem Câhız'ın hem de İbnü'r-Râvendî'nin eserlerinin çok az bir kısmı bilinmekteydi. Fakat kayıp iki reddiyenin içeriğine *İntisâr*'dan hareketle ulaşmak kısmen mümkün olmuştur. Zira bu son halkanın diğer iki reddiyeyi de içinde barındıran katmanlı bir yapısı vardır (Toktaş, 2017, s. 20). Hayyât'ın *el-İntisâr*'ı özellikle İbnü'r-Râvendî'nin eseri hakkında yeterince malumât sahibi olabileceğimiz uzunca pasajlar ihtiva etmektedir. Hayyât eserini sırf bu kitaba reddiye olsun diye yazdığından, birçok yerde doğrudan metinler naklederek, bazı yerlerde de İbnü'r-Râvendî'nin kitabındaki ifadelerinden anlaşılmalı dolaylı olarak aktararak cevaplamıştır. Böylelikle *Fađihatü'l-Mu'tezile* büyük ölçüde belirgin hale gelmiştir (Nyberg, 1993, s. 24). Nitekim A'sam (1977), *İntisâr* başta olmak üzere diğer makâlât ve tabakât eserlerinden yararlanarak bu eseri yeniden inşa etmeye çalışmıştır.

İbnü'r-Râvendî, bu eserini görünürde Câhız'a reddiye olarak kaleme almışsa da aslında genel olarak Mu'tezile'ye reddiyede bulunmuştur. Nitekim

¹⁰ Bu reddiyenin nedenleri için bkz. (Nyberg, 1993, ss. 55-56; Kutluer, 2000, s. 178).

¹¹ Eserin çeviri için bkz. (Hayyât, 2018).

eserin içeriğine baktığımızda Câhız ile birlikte on dokuz Mu'tezile âlimini ismen zikrederek eleştirmiştir. Bu eleştirilerinde söz konusu âlimlerin eserlerinden yaptığı alıntılarla ekolün teolojik görüşlerini reddetmiştir (A'sam, 1977, ss. 34-35). Eserinde kullandığı yöntem ise çoğunlukla diyalektik/cedel olmuştur. Başka bir deyişle Mu'tezile'nin tevhid, adalet, vaid ve salah-aslah gibi ilkelerini, mezhebin kaynaklarından tetkik etmeye ve zayıf yönlerini göstermeye çalışmak yerine bu ilkelerin olası sonuçlarından hareketlere saçmaya indirgeme (reductio ad absurdum) yöntemini tercih etmiş, Mu'tezile'nin savunduğu düşüncelerin mantıksız olduğunu göstermeye çalışmıştır (A'sam, 1977, s. 41-43).

İbnü'r-Râvendî'nin bu eseri İslâm düşünce tarihinde büyük bir ses getirmiş, bunun etkileri günümüze kadar devam eden büyük bir yankı uyandırmıştır. Birçok mezhepten Mu'tezile'nin hasımlarının büyük çoğunluğu, özellikle de Ehl-i sünnet ve Ehl-i hadîs çevreler, Şîîler'i sapkın görmelerine ve İbnü'r-Ravendî'nin küfrüne hükmetmelerine rağmen, Mu'tezile tasvirlerinde onun bu eserini referans almışlardır. Zira bu çevrelerden birçok âlim Mu'tezile'nin bid'at ve küfür mezhebi olduğuna kanaat getirmiş, onları İslâm dışı dinî ve felsefî akımlardan daha zararlı ve çirkin görmüşlerdir. Fırak eserlerindeki Mu'tezilî düşünceye ilişkin tasvirlerin eksik, kusurlu, yanlış ve tarafı olmasının en önemli nedenlerinden birisi İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'ye reddiye olarak kaleme aldığı *Fazîhatü'l-Mu'tezile*'yi kaynak olarak kullanmalarıdır. Ne yazık ki bu eserlerde sunulan yanlış tasvir tüm Müslümanlar arasında yaygın hale gelmiş, öyle ki bu durum günümüzde yerleşik olan Mu'tezile algısını bile büyük ölçüde belirlemiştir. Bu etkinin boyutlarını tespit edebilmek için düşünce tarihimizdeki bütün fırak geleneklerini ve telif edilmiş eserleri bu açıdan tetkik etmek bir gereklilik olmakla birlikte bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle çalışmamızda bu türün en meşhur ve yaygın örneklerinden Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-fırak*; İsferyânî'nin *et-Tebisîr fi'd-dîn*; İbn Hazm'ın *el-Fasl* ve Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserleri üzerinden Mu'tezile tasvirindeki İbnü'r-Râvendî etkisini ortaya koymaya çalışacağız.

2. Fırak Eserlerindeki Mu'tezile Tasvirinde İbnü'r-Râvendî'nin İzleri

Elbette ki bütün fırak eserlerinin Mu'tezile'yi İbnü'r-Râvendî'nin gözünden aktardığı gibi bir genelleme son derece yanlıştır. Örneğin Eş'arî,

*Makâlât'*ında son derece tarafsız bir tutum takınmış ve Mu'tezile'nin bütün fikirlerini ekolün kendi kaynaklarından aktarmaya gayret göstermiştir.¹² Şehristânî de, her ne kadar bu konuda başarılı olamamışsa da, eserinin başında ön yargısız ve tarafsız olacağını, her ekolün görüşlerini kendi kaynaklarından aktaracağını, hiçbir fırkayı hak veya bâtil olarak etiketlemeyeceğini samimi bir şekilde taahhüt etmiştir (Şehristânî, 1993, ss. 22). Fakat bazı fırak eserlerindeki İbnü'r-Râvendî etkisi o kadar aşikârdır ki bunu tespit etmek için dakik bir araştırmaya dahi ihtiyaç yoktur. Aslında bu eserlerin müellifleri İbnü'r-Râvendî'ye dayanarak bir Mu'tezile tasviri ortaya koyduklarını çoğu zaman gizleme gereği bile duymamışlardır. Zira kimi zaman ismini vererek ondan aktarımlar yapmışlar, kimi zaman da onun cümlelerini birebir nakletmişlerdir. Bu durum mezhep taassubunun boyutlarını gösterdiği gibi bu eserlerin telif edildiği dönemde Mu'tezile düşmanlığının ne kadar doğal ve meşru olduğunu da ortaya koymaktadır. Çünkü eserlerden de açıkça anladığımız üzere bu müellifler, İbnü'r-Râvendî'nin iddia ve eleştirilerine cevap mahiyetinde kaleme alınan *el-İntisâr*'ı ve hatta diğer bazı Mu'tezilî eserleri görmüş ve okumuşlardır. Zaman zaman bu cevaplara da yer vermişlerdir. Fakat bunları dikkate almak yerine Mu'tezile'yi İbnü'r-Râvendî'den aktarmaya devam etmişlerdir. Buna dair somut örneklere geçmeden önce bu eserlerdeki Mu'tezile karşıtlığını göstermesi bakımından ekole yönelik ithamlara ve mezhep âlimleri için kullanılan bazı hakaretâmiz ifadelere dikkat çekmek istiyoruz.

Mu'tezile hakkında yanlı ve yanıltıcı bilgi verilen ve İbnü'r-Râvendî etkisinin belirgin olduğu eserlerin başında Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-fırak* adlı eseri gelmektedir. Bağdâdî, birçok hususta Mu'tezile'nin görüşlerini çarpıtmakla ve onları savunmadıkları fikirlerle tanıtılmakla kalmamış, bazı Mu'tezile âlimlerini bid'at ehli, sapık ve kâfir olmakla nitelemiş; onlar için edebe mugayir birçok ifade kullanmıştır. Örneğin Mu'tezile'nin kurucuları Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'i Hâricî; Mu'tezile'yi de Hâricîlerin kaypak ve korkak versiyonunu (mehânîsu'l-havâric) olarak nitelemiştir. Nazzâm'ı *mahlûkatın en ahlaksızı, büyük günah işlemede en cüretlisi, içki içmede en tiryakisi*, (bir atasözünden hareketle) *dinde yerilmiş, soy bakımından alçak, helali haram sayan biri* olarak tanıtmış ve onu bulutlara havlayan köpeklere benzetmiştir. Diğer Mu'tezile âlimlerini

¹² Eş'arî, maalesef bu objektif tutumunu *el-İbâne'*de gösterememiş, bu eserinde Mu'tezile'ye yönelik ağır ifadeler kullanmıştır. Bkz. (Eş'arî, 1948, ss. 3-10).

de benzer bir üslupla tanıtmıştır, Mu'ammer'i *dinsizlerin başı*; Ebû Mûsâ el-Murdâr'ı *Hıristiyanlar gibi ruhbanlıkla uğraşan*;¹³ Câhız'ı *domuzdan daha çirkin ve gözlerdeki çapak*; Sümâme b. Eşres'i ise *veled-i zînâ* olmakla nitelemiştir (Sırayla bkz. Bağdâdî, 1988, ss. 108, 135-136, 147, 153, 157). Hişâm b. Amr el-Fuvâtî için "kanları ve malları Müslümanlara helaldir ve beşte bir ganimet düşer diyen ve Mu'tezile'den birini öldüren kimseye ne kısas, ne diyet ve ne de keffâret düşer" (Bağdâdî, 1988, s. 147) şeklindeki sözleri ise ondaki Mu'tezile düşmanlığının ulaştığı boyutları göstermesi bakımından önemlidir. Bağdâdî, Hayyât'ın İntisâr'ını gördüğü ve ondan istifade ederek birçok alıntı yaptığı halde Mu'tezile'ye ilişkin genel tasvirini İbnü'r-Râvendî'nin *Fađîhatü'l-Mu'tezile* adlı eserine dayandırmıştır. Hatta İbnü'r-Ravendî'nin *Fađîhatü'l-Mu'tezile*'sinden o kadar etkilenmiştir ki kendisi de *Fedâihu'l-Mu'tezile* adını taşıyan bir eser te'lif etmiştir (Bkz. Fığlalı, 1988).

Bağdâdî'nin talebesi ve damadı Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî hocasının bu üslubunu devam ettirmiş, *et-Tebisîr fi'd-dîn* adlı eserinde Mu'tezileyi karalayıcı birçok ifade kullanmıştır. Sözelimi Nazzâm'ın gençliğinde Seneviyye ve Sümeniyye, orta yaşlarda iken de inkârcı filozoflarla arkadaşlık ettiğini ve aslında gizli bir şekilde nübüvveti inkâr eden Berâhime'ye meylettiğini iddia etmiştir. Ona göre bütün hayatı fık ve fücür olan Nazzâm, gönlünde olan inkârı izhar edememiştir. Mu'ammer'i ise sapıklığın ve küfrün önderlerinden biri olarak takdim etmiş; Murdâr'a verilen lakabı Hıristiyan ruhbanlarıyla ilişkilendirmiştir). Hişâm'ın aktardığı bazı fikirlerini dil konusundaki cehaletinin ve ahmaklığının şiddetinden söylediğini belirtmiş; Sümâme'nin bid'at olarak nitelediği bazı görüşlerini aktardıktan sonra onun aslında küfrünü gizleyen bir mühlid olduğunu ileri sürmüştür (Bu ithamlar için sırayla bkz. İsferâyînî, 1983, ss. 71-73, 77, 80).

Mu'tezile hakkında benzer bir tavrı takınan *el-Fasl* müellifi İbn Hazm'da da birçok tekfir ve hakaret ifadesine rastlamak mümkündür. Sözelimi İbn Hazm, Ebü'l-Hüzeyl'in Allah'ın kudretinin sonluluğuyla ilgili sözlerini "alçaklık, acizlik ve düşkünlük hali; gizliliği olmayan apaçık bir küfür" olarak nitelemektedir. Yine o, Mu'ammer'i bazı görüşlerinden dolayı fâsık olarak nitelemiş; savunduğu ma'nâ teorisini Dehrîlerin görüşlerinin aynısı olarak

¹³ Bu kıyası ilk olarak yapan İbnü'r-Râvendî'dir. Bkz. (Hayyât, 1993, s. 69).

takdim etmiş; bazı görüşlerini aktardıktan sonra ise bu görüşlerin te'vil edilemeyecek katıksız küfür olduğunu belirtmiştir. Benzer şekilde Nazzâm'a atfettiği Allah'ın kimseyi cehennemden çıkarmaya güç yetiremeyeceği görüşünü mutlak bir küfür olarak nitelemiştir. Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden biri olan Sümâme b. Eşres'i doğrudan 'Basralı bir Hıristiyan' olarak takdim etmiş; mütevellid fiillerin tabiatın fiilleri olarak kabul edilmesini, Dehrîlerin sözü olarak nitelemiştir. Ona isnat ederek aktardığı 'Allah'ın âlemi kendi tabiatı aracılığıyla yarattığı" şeklindeki görüşü (ki bu görüşün kaynağı da İbnü'r-Râvendî dir) 'çirkin bir küfür' olarak nitelemiştir (Sırayla bkz. İbn Hazm, 2017, 3/491, 495-97, 493, 499, 489, 499).

Eserinin başında tarafsız ve önyargısız olmayı taahhüt eden Şehristânî bile, eserinin Mu'tezile'ye dair genel bilgi verdiği kısımlarını İbnü'r-Râvendî'ye dayandırmamakla birlikte, bazı âlimlerle ilgili aktardığı bilgilerde *Fazâihatü'l-Mu'tezile'*yi kaynak olarak kullanmıştır. Üstelik o, *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserinin bazı yerlerinde İbnü'r-Ravendî'den bahsetmiş (Şehristânî, 1993, s. 73) ve bir kısmını *el-İntisâr'* da görebileceğimiz bazı alıntılarda da bulunmuştur. Yani Hayyât'ın *İntisâr'*ı ve burada İbnü'r-Râvendî'nin ithamlarına verdiği cevaplar elinde olduğu halde İbnü'r-Râvendî'nin ithamlarını aktarmayı tercih etmiştir. Onun bu aktarımları Sünnî kaynaklarda referans olarak kullanılmaya devam edilmiştir (Hansu, 2003, s. 58). Diğer iki fırak müellifi gibi Şehristânî de Mu'tezilî âlimlerin bazı görüşlerini aktardıktan sonra onlar hakkında ağır ifadeler kullanmıştır. Örneğin Mu'tezile'nin bütün âlimleri şiddetle reddetmesine rağmen onları Kaderiyye ve Cehmiyye ile özdeşleştirmekte hiçbir sakınca görmemiştir (Şehristânî, 1993, s. 56). Yine Ebü'l-Hüzeyl'in sıfatlarla ilgili görüşlerinin ve Cübbâî'nin haller teorisinin Hıristiyanların tanrı tasavvurundan bir farkı olmadığını belirterek (s. 64) tevhîd inancını bir ilke olarak benimseyen Müslüman âlimlerin görüşlerini teslis inancını savunan Hıristiyanlık'a benzetmiştir. Câhuz'ın ise hem arazları hem de ilahi sıfatları kökten inkâr ettiğini, filozoflarla aynı görüşleri benimsediğini, fakat ilahiyatçı filozoflara değil tabiatçılara itibar ettiğini belirterek (ss. 88-89) onu inkârcı akımlarla ilişkilendirmiştir.

Buraya kadar aktardıklarımız Mu'tezile âlimlerine yönelik küfür ve sapkınlık ithamlarından ve sarf edilmiş bazı uygunsuz ifadelerden ibarettir.¹⁴ Ne yazık ki bunlardan daha talihsiz olanı, söz konusu eserlerin Mu'tezile'nin teolojik kabulleriyle ilgili genel tasvirini olduğundan tamamen farklı bir şekilde yansıtabilmek için onların Allah, âlem ve insan tasavvurlarını İbnü'r-Râvendî'nin iddia ve ithamlarına dayandırmalarıdır. Şimdi bunları ilgili kaynaklardan örneklerle biraz daha somut hale getirmeye çalışacağız.

2.1. Allah Tasavvuru

Mu'tezile'nin Allah tasavvuru fırak müellifleri tarafından aslı İbnü'r-Râvendî'ye dayanan bazı nakiller aşırı uç örnekler ve çıkarımlar üzerinden aktararak, sanki mezhebin tamamı böyle bir anlayışa sahipmiş izlenimi oluşturulmuştur. Bu yanlış tasvirlerin başında Nazzâm'ın öğrencilerinden olduğu belirtilen Ahmed b. Hâbit ve Fadl el-Hadsî adlı kişilerin, tevhid inancını inkâr etmelerini, bunun yerine düalist bir tanrı tasavvuru benimsemelerini Mu'tezile'ye mal etmek gelmektedir. Buna göre bu şahıslar yaratılmışların iki rabbi ve iki yaratıcısı olduğunu, bunlardan birinin kadim olan Allah Teâlâ, diğersinin ise hâdis olan İsâ Mesih olduğunu kabul etmiş; bu görüşlerini de Kur'an'dan bazı ayetlere dayandırmışlardır. Hatta Ahmed b. Hâbit kıyamet günü bulutların gölgesinde saf saf dizili meleklerle gelecek olanın İsâ (a.s.) olacağını, Âdem'i (a.s.) kendi suretinde yaratanın yine o olduğunu, insanları kıyamet gününde hesaba çekenin de o olduğunu söylemiştir (Bkz. Bağdâdî, 1988, s. 241; Şehristânî, 1993, ss. 74-75; İbn Hazm, 2017, 3/505).

Bu iki şahıs hakkında yapılan nakiller, neredeyse aynı cümlelerle İbnü'r-Râvendî'nin *Fazîhatü'l-Mu'tezile'* sinden alınmıştır (Hayyât, 1993, ss. 148-150; Krş. Ka'bî, 2018, ss. 535-538). Zaten Şehristânî de bu görüşleri bizzat İbnü'r-Râvendî'ye dayandırarak aktarmıştır (Şehristânî, 1993, 73). Hayyât'ın ve Ka'bî'nin bu iddiaları reddetmemiş olması, bu fikirlerin mezkûr şahıslara aidiyetini doğrular niteliktedir. Ancak Hayyât'ın bildirdiğine göre bu iki şahıs gerçekten bir dönem Mu'tezilî olmakla birlikte, hak yoldan saptıktan sonra Mu'tezile'den kovulmuşlardır. Hatta Mu'tezile İbn Hâbit'ı, sapkın görüşlerinden dolayı yönetime şikayet ederek hakkında idam hükmü verilmesini sağlamıştır. Fakat bu hüküm icra edilmeden kendi eceliyle ölmüştür. Hayyât,

¹⁴ Bu konuda bir değerlendirme için bkz. (Kubat, 2005).

aynı dışlamanın, bir dönem Mu'tezilî olan fakat daha sonra inkarcı fikirleri benimseyen İbnü'r-Râvendî'ye ile Maniciliği benimseyen hocası ve arkadaşı Ebû İsâ el-Verrâk'a da uygulandığını belirtmektedir. Hayyât'a göre İbnü'r-Râvendî ve Verrâk'ın savunduğu inkarcı fikirler bir dönem mensubu oldukları Mu'tezile ile ilişkilendirilemeyeceği gibi adı geçen iki şahsın fikirleri de hiçbir şekilde mezhebe mal edilemez. Ona göre İbnü'r-Râvendî'nin bu iddiayı gündeme getirmesinin asıl nedeni Câhız'ın *Fazîletü'l-Mu'tezile*'sinde "Şiîlerin içinde Hz. Ali'yi ilah edinenler vardır" yönündeki ithamına karşılık vermek istemesidir (Hayyât, 1993, ss. 149-150). Esasında İbnü'r-Râvendî'nin kendisi de bu iki şahsın dinden çıktığını ve Mu'tezile'den kovulduğunu bilmektedir. Ancak anlaşıldığı kadarıyla Câhız'ın aşırı uç örnekleri (Râfızâ) Şia ile ilişkilendirip Şiîliğe dair olumsuz bir imaj yaratmasının intikamını, aynısını Mu'tezile'ye yaparak almak istemiştir.

Mezkûr fırak eserlerinde ilahi sıfatlar konusunda da Mu'tezile'ye ilişkin olumsuz bir tablo çizilmiş, Mu'tezile'nin Allah'ı ilim, kudret, basar ve yaratma gibi nitelikleri bakımından sınırlandırdığı ileri sürülmüştür. Sözgelimi İbn Hazm, Ebü'l-Hüzeyl'in "Allah her şeyi bilendir" (Bakara, 2/282) ayetinden hareketle O'nun ilminin sonlu ve sınırlı olduğunu kabul ettiğini aktarmaktadır. Zira ona göre Ebü'l-Hüzeyl'in iddia ettiği gibi Allah varlıkların bir sonu ve nihyeti olduğunu bildiğinde, onun dışındaki herhangi bir şeyi bilememesi gerekir (İbn Hazm, 2017, 3/491). İbn Hazm'ın bu cümlelerinin kaynağı İbnü'r-Râvendî olup aslı şöyledir, "Ebü'l-Hüzeyl, Yüce Allah'ın güç yetirdiği ve bildiği şeylerin sona eren bir sınırı vardır ve kudreti de o şeyi aşmaz, ilmi de onu kuşatamaz, demiştir." (Hayyât, 1993, s. 8).

Hayyât'ın da belirttiği üzere burada apaçık bir iftira ve çarpıtma söz konusudur. Zira Ebü'l-Hüzeyl'in söz konusu ayet üzerinden ulaşmak istediği sonuç Allah'ın ilmine konu olan hâdis varlıkların bir sonu ve sınırı olduğudur (Hayyât, 1993, s. 123). Çünkü bütün kelâmcılar gibi o da âlemin sonluluğu üzerinden Allah'ın varlığını ispat etmekteydi. Nitekim Hayyât, Ebü'l-Hüzeyl'in Allah'ın kendi zâtını bildiği ve zâtının da herhangi bir sınırı ve sonu olmadığını kabul ettiğini aktarmaktadır. Onun bu ayetle istidlâl ettiği şey muhdes varlıkların sonlu, sınırlı, sayılabilir ve kuşatılmış olduğu; böylelikle bu varlıklardan hiçbir şeyin Allah'a gizli kalmayacağıdır. Durum böyleyken Hayyât, onun Allah Teâlâ'nın ilmini sınırlandırdığı iddiasına hayret etmekte-

dir (Hayyât, s. 8-9). Ona göre burada verilen haberin hükmünü haber verene teşmil etmek gibi mantıksal bir hata söz konusudur. Bu mantık, "Allah her şeyi bilen ve her şeye gücü yetendir" (Nahl, 16/77) ayetinden hareketle Allah'ın zatının aynı zamanda kudretine konu olduğunu kabul etmeyi de gerektirir (Hayyât, 1993, ss. 123-125).

Allah'ın ilminin sınırlı oluşuyla ilgili benzer bir itham Mu'ammer üzerinden Mu'tezile'ye yöneltilmektedir. Bağdâdî'nin aktardığına göre Mu'ammer Allah'ın zatını bildiğini söylemekten kaçınmıştır. Çünkü ona göre bilginin şartı, bilgi ile bilenin ayrı olmasıdır (Bağdâdî, 1988, s. 139). İbn Hazm da onun Allah'ın kendi dışındakileri bilebileceğini kabul ettiğini fakat zatını bildiğini inkâr ettiğini aktarmıştır (İbn Hazm, 2017, 3/497). Şehristânî'ye göre de o, Allah'ın ilminin edilgen ve maluma tabi bir ilim olmadığını, bilakis etkin ve fâil olduğunu, yokluğa değil varlığa taalluk ettiğini savunduğunu aktarmaktadır. Bu naklin devamında Mu'ammer'in, âlim ile malûm arasında bir ayrışmaya neden olacağından dolayı Allah'ın zâtını bilemeyeceğini; bilgisinin başkasından hasıl olması anlamına geleceğinden dolayı da başkasını bilemeyeceğini savunduğunu aktarmıştır. Fakat Şehristânî, bu nakillerdeki tutarsızlığı fark etmiş olmalı ki bunların doğru olmama ihtimali bulunduğunu, ya da bunları başka bir manaya te'vil etmek gerektiğini belirtmiştir. Çünkü ona göre hiçbir akıl sahibinin bu tür hezeyanlarda bulunması mümkün değildir. Buna rağmen o, "Mu'ammer'in taraftarlarından olmadığımız için bu sözü uygun bir şekilde yorumlayacak değiliz" diyerek, nakli bu şekilde aktarıp geçmiştir (Şehristânî, 1993, s. 82).

Şehristânî'nin naklinin daha detaylı olması başka kaynaklardan da istifade ettiği ihtimalini gündeme getirmekle birlikte Mu'ammer hakkındaki bu ifadelerin İbnü'r-Râvendî'nin aktarımlarıyla büyük ölçüde benzerlik göstermesi, bu iddialara da onun kaynaklık ettiğine işaret etmektedir. Hayyât'ın onun ağzından aktardığı şekliyle iddia şöyledir:

"Muammer'in bazı dostlarından onun şöyle bir iddiada bulunduğunu işittim: 'Her kim Allah Teâlâ'nın kendi nefsini bildiğini iddia ederse hata etmiştir. Çünkü Allah'ın nefsi O'ndan ayrı değildir. Bilinen şeyin âlim olmaması gerekir.' (İbnu'r-Ravendî şöyle devam etmiştir) Ona senin dostların da bu görüşleri mi diye sorunca, o da evet, dedi." (Hayyât, 1993, s. 53)

Hayyât bu iddiaların bir iftira olduğunu, Mu`ammer'in fikirleriyle ilgili rivayette bulunanlardan hiçbirinin böyle bir görüşünü aktarmadığını belirtmektedir. Dahası ona göre Mu`ammer'in, insanın kendi nefsini bildiğini kabul ettiği halde Allah için bunu imkansız görmesi düşünülemez (Hayyât, 1993, s. 53).

Mu`tezile'nin Allah'ın ilmi gibi kudretini de sınırladığı iddia edilmiştir. Bu iddianın Ebü'l-Hüzeyl hakkında olanı, İbnü'r-Râvendî'nin az önce zikrettiğimiz nakline dayanmaktadır (Hayyât, 1993, s. 8). Bu bilgi, Ebü'l-Hüzeyl'in cennet ve cehennem ile ilgili düşünceleriyle birleştirilerek daha çarpıcı bir formda sunulmaktadır. Örneğin Bağdâdî onun, Allah'ın kudreti dâhilinde olan şeylerin (makdûrât) yok olacağını, bu gerçekleşikten sonra O'nun herhangi bir şeye gücünün yetmeyeceğini savunduğunu bildirmiştir. Bu görüşünün bir gereği olarak da Allah'ın ölüleri diriltmeye, dirileri öldürmeye, hareketsiz olanı hareket ettirmeye, hareket edeni durdurmaya, bir şey yaratmaya ve bir şeyi yok etmeye gücünün yetmeyeceğini iddia ettiğini aktarmıştır (Bağdâdî, 1988, s. 111). Bu bilgi benzer ifadelerle İsferyî'nin tarafından da nakledilmiştir (İsferyî, 1983, s. 70). İbn Hazm ise aynı iddiayı; "Allah varlığa bir son takdir ettiğinde onun kudretinin de bir sonu olmuş olur. Bu fiile dönüştüğünde Allah bundan sonra hiçbir şeye güç yetiremez. Bir zerreyi ve daha fazlasını yaratmaya, ölmüş bir sivrisineği diriltmeye, bir yaprağı ve daha fazlasını hareket ettirmeye kadir değildir artık." Şeklinde aktardıktan sonra bunun apaçık bir küfür olduğunu belirtmektedir (İbn Hazm, 2017, 3/491).

Bir karşılaştırma yapıldığında bu iddiaların kaynağının da İbnü'r-Râvendî olduğu (Hayyât, 1993, s. 9) ve çarpıtma ile malul olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu sözleriyle Ebü'l-Hüzeyl'in ortaya koymaya çalıştığı şey, mutlak manada Allah'ın kudretinin sınırlı oluşu değil, hâdis varlıkların sonlu ve sınırlı olduğudur. Nitekim Hayyât bu iddialara cevap verirken, burada Allah Teâlâ'nın güç yetirdiği şeylerin O'nun ilminde, kudretinde ve onları tek tek saymasında bir sınırı ve sonunun olduğu kastediliyorsa bunun makul olduğunu; ancak Allah Teâlâ'nın bir sınırı ve sonunun olduğunu kastediliyorsa bunun kesinlikle kabul edilemeyeceğine dikkat çekmektedir (ss. 8-9). Esasında Bağdâdî, Hayyât'ın eserinden ve bu iddialara verdiği cevaplardan da haberdardır. Nitekim Hayyât'ın ismini vererek onun cevaplarına atıfta bulunmakta,

fakat bu cevapları da küçümseyerek özür olarak nitelemekte ve onları da çarpıtarak aktarmaktadır (Bağdâdî, 1988, s. 112).

İlahi kudreti sınırlandırmakla itham edilen diğer bir Mu'tezilî âlim İbrâhim en-Nazzâm'dır. Bağdâdî'ye göre Nazzâm Allah'ın, kullarının yararına olanlar (salâh) dışında bir şey yapmaya güç yetiremeyeceğini savunmuş ve Allah'ın cennet halkının nimetlerini zerre kadar eksiltmeye gücünün yetmeyeceğini ileri sürmüştür. Çünkü nimet onlar için iyiliktir, iyilikten herhangi bir şeyi eksiltmek Allah için zulüm olur. Bu nedenle Allah'ın bunları yapması mümkün değildir (ss. 97-98). İsferyîni aynı görüşleri benzer cümlelerle nakletmektedir (İsferyîni, 1983, ss. 71-72). İbn Hazm ise Nazzâm'ın konuyla ilgili düşüncelerini; "Allah Teâlâ herhangi bir kimseye zulmetmeye ve şerden herhangi bir şeyi yapmaya asla kadir değildir." şeklinde aktararak, Nazzâm'ın Allah'ı şerre gücü yetmeyen ve bundan aciz olan bir varlık olarak kabul ettiğini, insanları ise buna kâdir gördüğünü (İbn Hazm, 3/493), bir bakıma Allah Teâlâ'ya bir şeye (salâh) gücü yeten ve başka bir şeye (zulüm) gücü yetmeyen sonlu bir kudret atfettiğini ileri sürmektedir. (İbn Hazm, 2017, 2/243). Şehristânî de benzer bir bilgiyi aktararak Nazzâm'ın Allah Teâlâ'nın sadece kullarının yararının bulunduğu bildiği şeyleri yaratmaya muktedir olduğunu savunduğunu belirtmiştir. Bu ise, ona göre Allah'ın fiillerinde mecbur ve bağımlı olmasını gerektirir (Şehristânî, 1993, s. 68).

Nazzâm'a yönelik bu iddiaların kaynağı da İbnü'r-Râvendî'dir. Hayyât'ın aktardığına göre bu konu *Fazîhatü'l-Mu'tezile'* de şöyle geçmektedir:

"İbnü'r-Râvendî şöyle dedi: Nazzâm, Allah Teâlâ'nın bir şeyin yapılmasının onun terk edilmesinden daha iyi/aslah olduğunu bildiğinde o fiili terk etmesinin ve ondan geri durmasının imkânsız olduğunu iddia etmiştir. Nazzâm cennetliklere nimet verilmesinin yok olma ve ölümden daha iyi olduğunu iddia etmiştir. Cennetlikleri yaratan Allah, onların nimetlendirilmesinin ve yaşatılmasının, yok olmalarından ve ölümlerinden daha iyi olduğunu bildiği halde, kendisi daha önce tek başına olduğu gibi yine tek başına kalacağı ana kadar onları öldürmeye güç yetirir mi diye kendisine sorulduğunda bunun imkânsız olacağını söyleyecektir." (Hayyât, 1993, s. 17).

Aslında Nazzâm'la ilgili bu nakillerdeki ilk cümleler Mu'tezile'nin genel olarak kabul ettiği adalet ve aslah ilkelerinin onun tarafından anlaşılma biçimi

mini tasvir etmektedir. Hayyât'ın da belirttiği gibi gerçekten Nazzâm Allah'ı zulüm işlemekle nitelemenin muhal olduğunu kabul etmiş, O'nun cennet ehline nimet vermesinin onları yok etmesinden daha iyi olduğunu savunmuştur (Hayyât, 1993, s. 18). Fakat nakillerin devamındaki cümleler İbnü'r-Râvendî'nin Nazzâm'ın fikirlerinden yaptığı çıkarımlara dayanmaktadır (Hayyât, 1993, s. 23). Nitekim, fırak eserlerinde aktarılan Allah'ın cehennemliklerin azabını bir zerre bile artırmaya gücünün yetmeyeceği, cennetliklerden birini cennetten çıkarmaya gücünün yetmeyeceği, cehennemlik olmayan birini de cehenneme sokamayacağı; gören bir kimseyi kör, sağlıklı bir kimseyi hasta ve zengin bir kişiyi de fakir kılmaya gücünün yetmeyeceği; aynı şekilde fakir bir kimseyi zengin veya hastalıklı bir kimseyi sağlıklı kılmaya güç yetiremeyeceği; Allah başkasını yaratmanın yarattığından daha faydalı olacağını bilse bile, bir yılan veya bir akrep ya da bir cisim yaratmaya muktedir olamayacağı şeklindeki çıkarımların tamamı (Bağdâdî, 1988, ss. 121-122) İbnü'r-Râvendî'nin bu çıkarımlarının çeşitlendirilmesinden ibarettir. Zaten ne İbnü'r-Râvendî'de ne de fırak eserlerinde bu fikirler ilmi bir yöntemle ele alınıp tartışılmıştır. Bilakis verilen uç örnekler ve bazı ilgisiz çıkarımlar üzerinden Nazzâm'ın mutlak manada Allah'ın kudretini sınırladığı ve bu fikirlerin ne kadar 'saçma' olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Hâlbuki Hayyât'ın da işaret ettiği üzere (Hayyât, 1993, s. 18) Nazzâm'ın bu fikirleri savunması, Allah'ın mutlak adalet sahibi ve mutlak iyi bir varlık olmasına, ayrıca zulüm işlemeyeceğine ve verdiği sözden dönmeyeceğine ilişkin verdiği haberlere dayanmaktadır. Yoksa onun bu cümleleri Allah'ın kudretini dışarıdan sınırlamak anlamında sarf etmesi mümkün değildir.

Fırak eserlerindeki Allah tasavvuru konusunda Mu'tezile'ye ilişkin bu olumsuz tasvir, birçok âlimin şahsında -birebir İbnü'r-Râvendî'den alınan cümlelerle- aktarılmaya devam etmiştir. Bunların her birini ayrı ayrı ele almak bu çalışmanın sınırlarını aştığı için bunları liste halinde vermekle yetineceğiz. Aşağıdaki cümleler fırak eserlerindeki aktarımlar olup bunları İbnü'r-Râvendî'nin *İntisâr*'daki ifadeleriyle karşılaştırmak aradaki benzerliği görmeye yetecektir.

- “Ebû Musâ el-Murdâr, Allah'ın hem yalan söyleme hem de zulmetme kudretine sahip olduğunu, böyle yaptığı takdirde hem yalancı hem de zalim

bir ilah olacağını savunmuştur.” (Bağdâdî, 1988, s. 148; İsferyânî, 1983, s. 78; Şehristânî, 1993, s. 82; Krş. Hayyât, 1993, s. 66).

▪ “Ali el-Esvârî, Allah Teâlâ'nın yapmayacağını bildiği ve yapmayacağını haber verdiği bir şeye muktedir olmakla nitelenemeyeceğini, yaptığından başkasına kudretli olmadığını, örneğin seksen yaşında öleceğini bildiği birini bundan önce öldürme gücüne sahip olmadığı gibi, bu yaştan sonra onu bir an bile yaşatamayacağını savunmuştur.” (İbn Hazm, 2017, 3/505; İsferyânî, 1983, s. 79; Şehristânî, 1993, s. 72; Krş. Hayyât, 1993, s. 20).

▪ “Ebû Ca'fer el-İskâfî, Allah'ın, akli olmayan çocuklara ve delilere zulmetmeye kudreti olmakla nitelenebileceğini, ama akıllılara zulmetmeye kudreti olmakla nitelenemeyeceğini savunmuş, bu görüşünden dolayı küfürle suçlanmış, o da kendisine muhalefet edenleri tekfir etmiştir (Bağdâdî, 1988, s. 150; İsferyânî, 1983, s. 79; Şehristânî, 1993, ss. 72-73; Krş. Hayyât, 1993, s. 90).

▪ “Hişâm el-Fuvâtî, bir şeyi bir kez yarattığı zaman Allah'ın bu varlığın bir benzerini yaratmaya ebediyen güç yetiremeyeceğini, fakat ondan başka bir şey yaratmaya güç yetirebileceğini kabul etmiştir (İbn Hazm, 2017, 3/501). Yine o, yokluk halindeki bir şeye eşya demek mümkün olmadığından Allah'ın eşyayı var olmadan önce bilmediğini iddia etmiştir.” (Şehristânî, 1993, s. 87; Krş. Hayyât, 1993, s. 60).

▪ “Bişr'e göre Allah kulunun günahlarını bağışlar, fakat kul tekrar günah işlerse affettiği günahtan dolayı da ona azap eder.” (İsferyânî, 1983, s. 75; Şehristânî, 1993, 79. Krş. Hayyât, 1993, 63-64). “Yine ona göre Allah küçük bir çocuğu, zalimce davranarak cezalandırmaya kudretlidir. Ancak eğer böyle yapsaydı çocuk bülûğa ermiş, akli başına gelmiş ve cezayı hak etmiş olurdu. Bu şu anlama gelir, Allah zulmetmeye kâdirdir. Eğer zulmetseydi, bu zulmüyle adil olurdu.” (Bağdâdî, 1988, 142. Krş. Hayyât, 1993, 65).

▪ “Abbâd b. Süleymân, Yüce Allah kâfiri yaratmıştır demeyi yasaklamıştır. Çünkü kâfir, insan ve onun küfründen ibarettir. Allah insanı yaratmış, fakat onun küfrünü yaratmamıştır.” (Bağdâdî, 1988, s. 144) “Ona göre Allah kesinlikle kâfiri yaratmamıştır.” (İsferyânî, 1983, s. 76; İbn Hazm, 2017, 2/376, 3/503; Krş. Hayyât, 1993, s. 90).

2.2. Kur'an Tasavvuru

Allah'ın zâtı ve sıfatlarında olduğu gibi Kur'an tasavvurunda da Mu'tezile'ye dair olumsuz bir tasvir yapılmaktadır. Mu'tezile'den bazı âlimlerin Kur'an-ı Kerim'i Allah kelâmı olarak kabul etmediği ve mucize oluşunu inkâr ettiğine ilişkin İbnü'r-Râvendî'nin iddiaları fırak müellifleri tarafından aynı şekilde nakledilmiştir. Bu nakiller Nazzâm ve Mu'ammer'in şahsında yoğunlaşmaktadır. Örneğin Bağdâdî'ye göre Mu'ammer, diğer Mu'tezililerin yaptığı gibi Allah Teâlâ'nın ezeli sıfatlarını ve kelâmını inkar etmiştir. Zira onun "Allah hiçbir arazi yaratmamıştır" şeklindeki görüşü kelâmı ezeli bir sıfat veya Allah'ın fiili olarak da kabul etmesine imkân vermez. Mu'ammer'e göre Kur'an kendisine kelâmın konduğu cismin fiili olup Yüce Allah'ın ne sıfatı ne de fiilidir. Mu'ammer'in bu görüşünde Allah'ın bir kelâmı bulunmadığına göre emir, nehiy ve teklifin de bulunmaması gerekir. Bu da şeriatin ve teklifin kaldırılmasını gerektirir (Bağdâdî, 1988, ss. 136-137). İsferyîni ise bu yargıyı genelleyerek Mu'tezile'nin Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünün, emir ve nehyin yaratıldığı cismin fiili olmasını gerektirdiğini kaydetmektedir (İsferyîni, 1983, s. 64). Bağdâdî'nin aktardığı bilgiler İbnü'r-Râvendî'nin ağzından şöyle nakledilmektedir: "Muammer diğer insanların dediklerine benzer şekilde Kur'an'ın Allah'ın fiili olmadığı gibi zatının da herhangi bir sıfatının olmadığı; ancak tabiatın fiillerinden olduğunu iddia etmiştir." (Hayyât, 1993, s. 57) Hayyât bu iddianın gerçeği yansıtmadığını, çünkü Mu'ammer'in Kur'an'ın Allah kelâmı ve O'nun tarafından indirilmiş vahyi olduğunu, Allah'ın onunla mütekellim olduğunu, bu kelâmın muhdes olduğunu kabul ettiğini zikretmektedir (s. 57). Zaten söz konusu ithamların Mu'ammer'in cisim ve tabiat teorisinden yapılan çıkarımlar olduğu nakillerdeki ifade biçiminden de anlaşılmaktadır.

Bağdâdî'nin Kur'an konusunda eleştirdiği isimlerden biri de Nazzâm'dır. Ona göre Nazzâm, Kur'an'ın nazım ve edebî bakımdan mucize olduğunu inkâr etmiş, bu yönüyle Hz. Peygamber'in nübüvvetine delâlet etmeyeceğini aktarmıştır. Bunun yerine Kur'an'daki gayba dair haberlerin Peygamber'in doğruluğuna delil olacağını, nazım ve edebî güzellik bakımından insanların Kur'an'ın bir benzerini getirmeye güç yetirebileceklerini savunduğunu nakletmiştir (Bağdâdî, 1988, s. 129). İsferyîni de Nazzâm'ın Kur'an'ın nazım yönüyle mucizevî olduğunu ve diğer hissî mucizeleri inkâr ettiğini bildirmekte-

dir (İsferâyînî, 1983, s. 72). Nazzâm'dan Kur'an'ın icâziyla ilgili aktarılan ve İbnü'r-Râvendî'ye dayananan bu bilgiler (Hayyât, 1993, s. 27) doğru fakat eksiktir. Zira Nazzâm'ın Sarfe teorisi olarak bilinen teorisinde, belâgât ve fesâhât yönüyle insanların Kur'an'ın bir benzerini getirebileceği kabul edilmekle birlikte Allah'ın insanları bunu yapmaktan alıkoyduğu (sarfe), bunun da Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil teşkil ettiği kabul edilmektedir. Dolayısıyla Nazzâm Kur'an'ı hem içerdiği haberler yönüyle hem de Allah'ın insanlara engel olması itibarıyla Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil olduğunu kabul etmiştir. Nitekim Hayyât bu konuda savunmaya geçerek Nazzâm'ın Kur'an'ı her yönüyle mucize olarak kabul ettiğini aktarmakta ve buna dair örnekler vermektedir (ss. 27-28).

Kur'an tasavvuru ile ilgili çarpık bir itikada sahip olduğu öne sürülen Mu'tezile âlimlerinden biri de Câ'fer b. Mübeşşir'dir. İbn Hazm'a göre Ca'fer, mushaflarda yazılı olan şeyin Kur'an'ın olmadığını, bunların Kur'an'ın hikâyesi olup başka bir şey olduğunu ileri sürmüştür. İbn Hazm bunu apaçık bir küfür olarak nitelemektedir (İbn Hazm, 2017, 3/505). Şehristânî ise onun görüşünü Ka'bî'ye dayandırarak şöyle aktarmaktadır: "Ca'fer'e göre Allah Teâlâ Kur'an'ı Levh-i mahfûz'da yaratmıştır. Onun oradan nakledilmesi caiz değildir. Çünkü bir şeyin aynı anda iki farklı yerde bulunması imkânsızdır. Bizim okuduğumuz Kur'an, Levh-i mahfûz'da ilk olarak kaydedilenin hikâye edilmesinden ibarettir. Bu ise bizim fiilimiz ve yaratışımızdır." (Şehristânî, 1993, s. 83). Bu rivayet gerçekten Ca'fer b. Harb ve Ça'fer b. Mübeşşir'e atfen Ka'bî'nin *Makâlât*'ında nakledilmektedir. Fakat nakil şöyle devam etmektedir: "...Bununla birlikte onlar, mushaflarda yazılı olan, okunduğunda işitilen ve gönüllerde ezberlenmiş olanın da ümmetin çoğu bu konuda icma ettiği için Kur'an olduğunu kabul ettiler. Fakat onlara göre bundan maksat Levh-i mahfûzdaki Kur'an'ın sahifelere ve gönüllere nakledilmiş olması değil, oradaki Kur'an'ın hikâye/rivayet edilmiş olmasıdır (Ka'bî, 2018, s. 278).

Görüldüğü üzere naklin devamının aktarılmaması bütünüyle olumsuz bir tasvir ortaya çıkarmaktadır. Öte yandan fırak eserlerinde bu rivayetin olumsuz bir formda aktarılmasında İbnü'r-Râvendî'nin etkisi olduğuna dair işaretler mevcuttur. Zira Hayyât'ın aktardığı kadarıyla bu konu *Fazîhatü'l-Mu'tezile*'de şöyle yer almaktadır: "İbnü'r-Ravendî şöyle dedi: Mu'tezile'den birçok kişi Ca'fer b. Mübeşşir'i, Bişr b. Mu'temir'i ve Nazzâm'ı şu görüşlerin-

den dolayı tekfir etmiştir: ‘İnsanlar Kur’an-ı Kerim’i gerçek anlamda işitmemişlerdir. Sahifelerde yazılı olanlar sadece mecazen Allah’ın kelâmıdır.’ (Hayyât, 1993, s. 82). Bu bilgi faklı cümlelerle sunulmuş olsa da özünde yukarıdaki nakillerle aynı içeriğe sahiptir. Dolayısıyla bu görüşlerin ilk olarak İbnü’r-Râvendî tarafından çarpıtıldığını ve fırak eserlerinde de bunun kullanıldığını söylemek mümkündür.

Mu‘tezile âlimlerine yönelik ithamlardan biri de Kur’an ayetlerinde yer alan bazı ifadeleri kullanmayı uygun görmedikleri şeklindedir. Buna göre Hişâm, Kur’an ve hadiste geçen isimleri Allah’a vermeyi yasaklamış; Kur’an’ın okunması dışında “Allah bize vekil olarak yeter, O ne güzel vekildir” (Âl-i İmrân, 3/173) ayetlerini okumayı uygun görmemiştir (Bağdâdî, 1988, s. 143-144; İsferyânî, 1983, s. 75). Hayyât bu iddiayı İbnü’r-Râvendî’nin ağzından aktarmakta ve Hişâm’ın bu sözleri Allah Teâlâ için câiz olmayan bir niteliği çağrıştırdığı için ihtiyaten kullanmayı tercih etmediğini kaydetmektedir. Zira ona göre vekil, bir kimsenin kendisinden daha üstün olmayan birini kendisine temsilci tayin etmesi manasına gelmektedir. Bu nedenle Hişâm Allah için *vekil* yerine *el-mütevekkel 'aleyh* (kendisine dayanılan) denmesini daha uygun bulmuştur (Hayyât, 1993, s. 57). Fırak müelliflerinin Hişâm’ın bu konudaki sözlerini aktarıp, bunların arka planındaki teolojik kaygılardan hiç söz etmemeleri, bilinçli olarak olumsuz bir algı oluşturmayı hedeflediklerini göstermektedir.

Kur’an tasavvuruna dair Mu‘tezile’nin itham edildiği hususlardan biri de Kur’an hükümlerine muhalif tutumlar sergiledikleri şeklindedir. Bağdâdî’ye göre Ebu Mûsâ el-Murdâr, öleceği sırada malının sadaka olarak dağıtılmasını ve mirasçılara bir şey verilmemesini vasiyet etmiştir (Bağdâdî, 1988, s. 148). İbnü’r-Râvendî’den aktarılan rivayette ise bu olay şöyle gerçekleşmiştir: “Ebû Mûsâ el-Murdâr ölüm döşeğindeyken geride bıraktığı mallarından/tereke hiçbir şeyi varislerine miras bırakılmamasını, arkasında bıraktığı her şeyin miskinlere dağıtılmasını vasiyet etmiştir. Neden bu şekilde davrandığı kendisine sorulunca malının kendisine değil fakirlere ait olduğunu, hayatı boyunca bu mallardan istifade ederek onlara ihanet ettiğini söylemiştir. İbnü’r-Ravendî daha sonra şöyle demiştir) Bu adamın Mu‘tezile’deki konumu Hristiyanlardaki rahiplerin konumu gibidir.” (Hayyât, 1993, s. 69). Bu aktarımlarda Murdâr’ın Kur’an hükümleri apaçık dururken bunun gereğini yapmadığı, keyfi

davranarak mirasçılarını malından mahrum bıraktığı ima edilmektedir. Oysa Hayyât durumun böyle olmadığını, onun ölüm döşeğindeyken, malında haram bulunduğu şüphesiyle helâk olmaktan korktuğu için tümünü miskinlere bıraktığını kaydetmiştir. Bu tavrın da onun faziletinin ve güzelliğinin bir belirtisi olduğunu, böyle bir tutumu ancak Allah'tan korkan bir kimsenin gösterebileceğini ifade etmiştir (s. 69). Fırak eserlerinde sadece Murdâr'ın miras konusundaki tutumunun aktarılması, bu tutumun bağlamından hiç söz edilmiş olması (Toru, 2020, s. 387) onun kasıtlı olarak Kur'an hükümlerine aykırı davrandığı izlenimi yaratmıştır.

2.3. Cennet ve Cehennem Tasavvuru

Fırak eserlerinde Mu'tezile'den bazı âlimlerin cennet, cehennem, azap ve mükâfât konularında Kur'an'a ve sünnete aykırı görüşler savundukları bilgisine yer verilmiştir. Sözgelimi Bağdâdî Ebü'l-Hüzeyl'in, cennet halkının nimetleri ile cehennem halkının azabının son bulacağını ve o zaman, gerek cennet, gerek cehennem halkının herhangi bir şeye gücü yetmeksizin hareketsiz kalacaklarını savunduğunu aktarmaktadır. Ona göre Ebü'l-Hüzeyl'in cennet ve cehennem sonluluğu konusundaki görüşleri, benzer bir kanaate sahip olan Cehm b. Safvân'dan daha kötüdür. Çünkü Cehm böyle bir iddiayı savunmakla birlikte Allah'ın yok olduktan sonra başka cennet ve cehennemler yaratmaya güç yetirebileceğini kabul etmiş; Ebü'l-Hüzeyl ise Allah'ın bu hususta sınırlı bir kudrete sahip olduğunu, takdir ettiği şeylerin yok olmasından sonra yenilerini yaratmaya güç yetiremeyeceğini ileri sürmüştür (Bağdâdî, 1988, s. 111). İsferyîni onun vakti geldiğinde cennet ve cehennem son bulacağını ve vakti geldiğinde tüm cennetliklerin ebedî bir sükûn halinde kalacağını savunduğunu nakletmektedir (İsferyîni, 1983, s. 70). İbn Hazm Ebü'l-Hüzeyl'in cennet ve cehennem ehlinin cansız varlıklar halini alıncaya kadar hareketlerinin son bulacağını, onların bu halde iken lezzet ve elemeleri hissedeceklerini, fakat ne yemek yiyebileceklerini, ne içebileceklerini ne de bundan sonra cinsellik yaşayabileceklerini ileri sürdüğünü aktarmaktadır (İbn Hazm, 2017, 3/491). Şehristânî de onun, cennet ve cehennem ehlinin tüm hareketlerinin tek tip olup, daimi bir sükûn içinde olduklarını, bu sükûn halinde cennet ehli için lezzet ve tatlar, cehennem ehli için ise acı ve elemeler mevcut olduğunu kabul ettiğini aktarmaktadır (Şehristânî, 1993, ss. 65-66). Yine bu rivayetlere göre Ebü'l-Hüzeyl, ahiretteki hareketlerin bütünüyle zorunlu hareketler

olduğunu, kulun bu hareketler üzerinde hiçbir kudreti ve tasarrufu olmadığını, onların tüm hareketlerini Allah'ın yarattığını savunmaktadır. Çünkü kullanın bu hareketleri kesbetmeleri durumunda mükellef olmaları gerekecektir (s. 66). Bağdâdî, buna örnekler vererek Ebü'l-Hüzeyl'den, cennetteki insanların yemelerinde, içmelerinde ve çiftleşmelerinde mecbur olduğu, ahiret âlemindeki varlıklardan hiçbirinin bir şeyi yapmaya ya da öğrenmeye güçlerinin olmadığı, onların sözlerini, hareketlerini ve onlara atfedilecek diğer şeyleri yaratanın Allah olduğu görüşünü aktarmaktadır (Bağdâdî, 1988, ss. 112-113).

Ebü'l-Hüzeyl'e dair bu bilgilerin kaynağının da İbnü'r-Râvendî olduğu anlaşılmaktadır. Hayyât'ın aktarımlarında bu iddiaların ilk olarak onun tarafından nasıl dile getirildiğini izlemek mümkündür (Hayyât, 1993, s. 70). Hayyât, buradaki iddialara cevap vermekte ve bunların bir çarpıtma ve iftiradan ibaret olduğunu kaydetmektedir. Ona göre Ebü'l-Hüzeyl, ahiretin teklif yurdu olmadığını, bu nedenle emir, nehiy, imtihan ve sıkıntı gibi durumların burada söz konusu olmadığını savunmuştur. Bundan dolayı oradakilerin gerçek manada iradi fiillere sahip olmadıklarını, zevk ve elem gibi fiilleri onlar için Allah'ın yarattığını ifade etmiştir. Eğer onlara irade verilmiş olsaydı, bu durumda emir ve nehye muhatap olmaları gerekirdi. Ahiret ehlini ebedi bir sükûn ile son bulacağı şeklindeki iddia ise Hayyât'a göre bir iftiradan ibarettir. Zira Ebü'l-Hüzeyl, cennet ve cehennem ehlinin canlı, akıllı ve kavrayış sahibi olduğunu ve nimetlenmeye ve azap çekmeye devam edeceğini kabul etmiştir (ss. 70-71). Aslında Bağdâdî, bu iddialara Hayyât'ın verdiği cevabı aktarmış fakat bu cevabı anlamak ve kabul etmek yerine, onunla aynı fikri savunup savunmadığını beyan etmesini istemiştir (Bağdâdî, 1988, s. 113).

Nazzâm da cennet-cehennem inancıyla ilgili bazı ithamlara muhatap olmuştur. Bağdâdî'ye göre Nazzâm, Allah'ın cennet halkının nimetlerinin zerre kadar eksiltmeye gücü yetmez. Çünkü onların nimetleri onlar için iyiliktir, iyilikten herhangi bir şeyi eksiltmek Allah için zulüm olur. Aynı şekilde cehennem halkının azabını bir zerre bile artırmaya gücü yetmez (Bağdâdî, 1988, s. 121). İbn Hazm'a göre onun bu yaklaşımında Allah mahlûkatın acizlerinden daha aciz, mahlûkatın her biri Allah'tan daha kudretli kabul edilmiştir. Bu ise mutlak bir küfürdür (İbn Hazm, 2017, 3/493). Şehristânî de onun Allah Teâlâ'nın cennet ve cehennem ehlinin ahiretteki mükâfatlarını artırma ve ek-

siltme kudretine sahip olmadığı görüşünde olduğunu aktarmaktadır (Şehristânî, 1993, s. 68).

Allah tasavvuruyla ilgili rivayetlerde olduğu gibi (Hayyât, 1993, ss. 18-19, 23), burada da Nazzâm'ın salah-aslah ve adalet ile ilgili görüşlerinden hareketle yapılan çıkarımların gündeme getirildiği anlaşılmaktadır. Üstelik bu çıkarımlar, neredeyse aynı cümlelerle ilk olarak İbnü'r-Ravendî tarafından ortaya atılmıştır (s. 26). Hayyât onun bu fikirlerini olduğu gibi aktarmakta ve Nazzâm'ı savunmaya çalışmaktadır. Benzer bir çarpıtma Câhız için de yapılmıştır. Onun tab'/tabiat teorisinden hareketle, Allah'ın hiç kimseyi cehenneme sokmayacağı, cehennemın kendi halkını, tabiatı gereği kendine çekeceği ve sonra onları ebediyen içinde tutacağı şeklinde görüşler savunduğu ileri sürülmüştür (Bağdâdî, 1988, s. 155; İsferyânî, 1983, s. 82; Şehristânî, 1993, s. 88). Yine İbnü'r-Râvendî'nin yaptığı aktarımlara (Hayyât, 1993, ss. 91-92) dayandığı anlaşılan bu ifadeler, fırak müelliflerinin diğer konularda olduğu gibi cennet-cehennem konusunda da Mu'tezile'yi bir muhalifin gözünden okumayı tercih ettiğini göstermektedir.

Fırak eserlerinde Sümâme hakkında daha çarpıcı bir bilgi nakledilmektedir. Onun kâfirler, müşrikler, zındıklar, dehrîler, Mecûsiler, Yahûdiler ve Hıristiyanların kıyamet günü toprak olup cennet ya da cehenneme girmeyeceğini, aynı şekilde hayvanların ve müminlerin çocuklarının da böyle olacağını savunduğu aktarılmaktadır Çünkü o, bilginin zorunlu olduğunu kabul etmiş, bundan dolayı da Allah'ı zorunlu bir bilgiyle bilmeyen kimselerin, O'nu bilmekle ve küfürden kaçınmakla sorumlu olmadığını savunmuştur. Bu nedenler mezkur kimselerin ahirette göreceği bir mükâfat, kazanacağı bir taat ve ceza göreceği bir suç olmadığını, cezadan ve mükâfattan pay almadıkları için de toprak olacaklarını ileri sürmüştür (Bağdâdî, 1988, 152; İsferyânî, 1983, s. 79; İbn Hazm, 2017, 3/501; Şehristânî, 1993, ss. 84-85). Yine Sümâme'nin bilgi teorisinden dolayı kâfirlerin çoğunluğunun cehenneme girmeyeceğini, Müslümanların çoğunluğunun ise cennete girmeyeceğini savunduğu; Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim dâhil olmak üzere ergenlik çağından önce ölen Müslüman çocukların ve mecnunların asla cennete girmeyeceğini; bunların tamamının toprak olacağını savunduğu bildirilmektedir (İbn Hazm, 2017, 3/201). Ona göre Allah'ı zorunlu olarak bilmeyenler, diğer hayvanlar gibi ibret ve hizmet için yaratılmıştır (Şehristânî, 1993, s. 85).

Sümâme hakkındaki bu iddialar da, verilen örnekler dâhil olmak üzere İbnü'r-Râvendî'den alınmıştır. Hayyât onun bu husustaki iddialarını nakletmekte ve bunların yalan ve iftiradan ibaret olduğunu kaydetmektedir. Çünkü ona göre Sümâme emredildikleri ve nehyedildikleri hususlardan haberdar olup da bile bile Allah'ı inkâra yönelen herkesin kâfir olduğunu ve bu gruba giren Yahudilerin, Hıristiyanların ve tüm inkârcıların cehennemde ebedi kalacağını kabul etmiştir. Hayyât'ın da belirttiği üzere bu konuda Kur'an'da yer alan haberler bulunduğu halde Sümâme'nin buna muhalefet etmesi mümkün değildir (Hayyât, 1993, ss. 86-87).

Son olarak, sapkın fikirleri nedeniyle Mu'tezile'den kovulan Ahmed b. Hâbit ve Fadl el-Hadsî'nin ahiret hayatına ilişkin bazı fikirleri de fırak eserlerinde Mu'tezile'ye nispet edilerek aktarılmaktadır. Buna göre bu iki şahıs, Hz. İsa (a.s.) hakkındaki ilahlık iddialarının gereği olarak hesap günü insanları sorguya çekeceğini savunmuş, bu iddialarına dayanak olarak bazı ayetleri göstermişlerdir. Diğer taraftan bu iki şahıs tenâsüh fikrini kabul etmiş; bu fikirleri çerçevesinde ikisi mükâfât için (cennet), biri azap için (cehennem), biri imtihan için (dünya), biri de insanın ilk yaratıldığı yer (cennet-i ûlâ) olmak üzere beş yurt (dâr) olduğunu ileri sürmüşlerdir (İbn Hazm, 2017, 2/555, 3/507; Şehristânî, 1993, ss. 75-77). Bu iddialara *İntisâr*'da yer verilmemiştir. Fakat neredeyse aynı cümlelerle Ka'bi bunları İbnü'r-Râvendî'den nakletmektedir (Krş. Ka'bi, 2018, ss. 535-537). Bu durumda fırak müelliflerinin kaynaklarının, doğrudan olmasa da dolaylı olarak yine İbnü'r-Râvendî olduğunu söylemek mümkündür.

2.4. İnsan ve Ahlak Tasavvuru

Mu'tezile'nin insan tasavvuruyla ilgili en olumsuz tasvir, Mu'ammer'in yaptığı insan tanımıyla onu ilahlaştırdığı şeklindedir. İbn Hazm'a göre Mu'ammer, nefsin cisim ve araz olmadığını, bir mekânda bulunmadığını, görünmediğini, hareket ve sükûn halinde olmadığını iddia etmiştir. Ona göre bu tanım hiçbir tevile mahal bırakmaksızın mülhidlerin görüşüdür (İbn Hazm, 2017, 3/497). Bağdâdî'ye göre ise o insanı canlı, bilen, güçlü ve hakîm olarak tanımlayarak Allah'ın zâtı için kullandığı sıfatlarla nitelemiştir. Yine o insanı, hareketli veya sakin, sıcak veya soğuk, nemli veya kuru, renkli veya koku sahibi olmayan şekilde tanımlamıştır. Oysa bu sıfatlardan münezze olan

sadece Allah'tır. Ona göre Mu'ammer, insanı Allah'ın sıfatlarıyla nitelenmek suretiyle sanki ona tapılmasını istemiştir. Fakat görüşünü bu şekilde ortaya koymaya cesaret edememiş, sadece bu fikre götürecekt şeyleri söylemekle yetinmiştir (Bağdâdî, 1988, ss. 138-139).

Hayyât'ın bu konuda İbnü'r-Râvendî'den aktardığı bilgiler "Mu'ammer insanın uzunluk, genişlik ve derinliğinin olmadığını söylemiştir" cümlesiyle sınırlıdır (Hayyât, 1993, 54). Nitekim bu tanım Ka'bi tarafından da ona isnat edilmiştir (Ka'bi, 2018, 159-160). Fakat Hayyât bu cümleyi aktardıktan sonra İbnü'r-Râvendî'nin Mu'ammer'in insan hakkındaki görüşlerini yorumladığını ve ona bazı iftiralarda bulunduğunu belirtmiş, bunların detaylarına ilişkin bilgi vermemiştir (Hayyât, 1993, s. 54). Fırak müelliflerinin Mu'ammer'in insan tanımından hareketle onu ilahlaştırdıkları yönündeki ithamların kaynağının bu yorumlar olması muhtemel görünmektedir.

İman, küfür ve büyük günah meselelerinde de Mu'tezile âlimleri fırak literatüründe yanlı ve yanlış bir şekilde tasvir edilmiştir. Bunlardan birinde Ebü'l-Hüzeyl'in, Allah'ı inkâr eden birinden Allah'a itaat sayılabilecek fiiller vuku bulabileceğini savunduğu iddia edilmiştir. Ona göre bir Mecûsî, Mecûsî olması itibarıyla Allah'a isyan etmiş olur. Fakat Allah'ın yasakladığı ve dolaşısıyla da küfür olan Yahudilik, Hıristiyanlık gibi diğer bütün bâtl dinleri terk ettiği için Allah'a itaat etmiş olur. Benzer şekilde kâfir olduğu halde birçok konuda Allah'a itaat edenler bulunabilir (Bağdâdî, 1988, ss. 114-115; İsferyînî, 1983, s. 70). Bağdâdî ve İsferyînî'nin aktardığı bu bilgiler İbnü'r-Râvendî'ye dayanmaktadır (Hayyât, 1993, s. 72-73). Hayyât bu bilgileri onun ağzından aktarmakta ve işin aslının böyle olmadığını belirtmektedir. Buna göre Ebü'l-Hüzeyl, söz konusu kıyası yapmış ve bu cümleleri sarf etmiştir. Fakat onun yaptığı şey itaat ve isyan kavramlarını analiz etmekten ibaret olup, bununla, kâfir olduğu halde itaatkâr kulların olacağını kast etmemiştir. Tam aksine o, onların mevcut küfürleri dışında kalan bütün küfürleri terk etmelerinin teknik anlamda itaat olarak nitelenebileceğini, fakat bu durumun onların mutlak manada kâfir ve cehennemlik oldukları gerçeğini değiştiremeyeceğini kabul etmiştir (s. 74).

Bu konuda fırak eserlerinde yer alan bir bilgi de Mu'tezile âlimlerinin insanları fâsıklıkla ve küfürle itham etmede aşırıya gittiği yönündedir. Örneğin

Cafer b. Mübeşşir'in ümmetin fâsıkları içinde Yahudiler, Hıristiyanlar, Mecûsiler ve zındıklardan daha kötü olanların bulunduğunu iddia ettiği aktarılmıştır. Buna rağmen onun, fasık kimsenin mü'min ve kâfir değil tevhid ehli olduğunu söylediği, böylece kâfir olmayan bir muvahhidi, kâfir bir seneviden daha kötü saydığı ileri sürülmüştür. Yine onun, sahabenin şarap içen kimsenin hadd cezası ile dövülmesi hususundaki icmâlarının yanlış olduğunu, çünkü bu hususta kendi kafalarına göre icmâda bulduklarını savunduğu belirtilmiştir. Kebîre konusunda ise tek bir buğday veya bundan daha az bir şeyi çalanın fâsık olduğunu, imandan çıktığını ve cehennemde ebedî kalacağını kabul ettiği ifade edilmiştir (Bağdâdî, 1988, s. 149; İsferyânî, 1983, s. 78; Şehristânî, 1993, s. 73).

Bakıldığında Ca'fer'e isnat edilen bu üç görüşün de İbnü'r-Râvendî'den birebir nakledildiği anlaşılmaktadır (Hayyât, 1993, ss. 81-83). Hayyât bunlardan ilk ikisinin iftira olduğunu, üçüncüsünün de çarpıtıldığını belirtmektedir. Ona göre Ca'fer, kasıtlı olarak, haram olduğunu bile bile bir günahı işleyenin fâsık olduğunu söylemiş, fakat onları tekfir etmemiştir. Bu durumda olan birçok mü'min ve Müslüman olduğunu kabul etmekle birlikte onlar için mü'min ismini kullanmaktan kaçınmıştır (s. 83). Yani o, bu kimselerin kafir olduğuna ve ebediyen cehennemde kalacağına dair bir ifade kullanmamıştır. Nitekim Şehristânî, bu konuda hakkaniyetli davranmış ve böyle bir ifadeyi rivayetine eklememiştir (Şehristânî, 1993, s. 73).

Bunun tam aksi bir görüş Nazzâm'a atfedilmektedir. Bağdâdî ve Şehristânî'de yer alan bilgiye göre Nazzâm, 199 dirhem çalan bir kimsenin fâsık sayılmayacağını, fakat 200 dirhem veya daha fazlasını çalan bir kimsenin fâsık sayılacağını savunduğu iddia edilmektedir. Şehristânî, bu miktarın zekât nisabına nispetle gümüş için 200 dirhem, altında yirmi miskal olduğunu, diğer zekât kıstasları için aynı şeyin geçerli olduğunu belirtmektedir (Şehristânî, 1993, s. 72). Bağdâdî'ye göre eğer bu miktar zekât nisabına göre zikredilmişse, bu durumda o, değeri 200 dirhemden az olduğu halde 40 koyun çalanı fâsık kabul etmelidir. Yok, eğer hırsızlıkta elin kesilmesi için gereken bir sınır olarak zikredilmişse, ümmetten bu konuda farklı nisaplar belirtenler olmuş, fakat hiç kimse bu rakamı telaffuz etmemiştir. (Bağdâdî, 1988, ss. 130-131)

İbnü'r-Râvendî bu meseleyi biraz farklı anlatmıştır. Ona göre Nazzâm, bir kimsenin yetim birinin malından onun rızası olmadan iki yüz dirhem alması durumunda fâsık olmayacağını, fakat ikinci defa iki yüz dirhem aldığında fâsık olacağını ve cehennemlik olacağını iddia etmiştir (Hayyât, 1993, s. 93). Fırak eserlerine kaynaklık eden rivayet bu olsa gerektir. Fakat bu anlamda konunun normal bir hırsızlık değil yetim malıyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Hayyât Nazzâm'ın, "Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler karınlarında ateş doldurmuş olurlar, onlar aevli bir ateşe gireceklerdir" (Nisa, 4/10) ayetinden hareketle böyle bir kıyasta bulunduğunu ve 200 dirhem sınırını buradaki cehennem tehdidi için zikrettiğini aktarmaktadır. Çünkü Nazzâm'a göre ayette zikredilen "mal" bu miktardan aşağı olamaz (s. 93).

Mezkûr isimlerin dışında Mu'tezile'den birçok kişinin insanları tekfir etmede çok aşırıya gittiği belirtilmektedir. Fırak müelliflerine göre bunlardan biri de Sümâme'dir. Onun, Allah'ın emirlerine karşı gelenler daha çok olduğu için İslam beldelerini şirk beldeleri olarak nitelediği, ayrıca küfür beldelerinden kadınları esir almayı haram kıldığı ileri sürülmüştür. Ona göre küfür diyarından esir alınan bir kadınla birlikte olunursa zina edilmiş olur. Çünkü ona göre asi, Rabbini zorunlu olarak bilen, sonra O'nu inkâr eden veya O'na karşı çıkmaktır (Bağdâdî, 1988, s. 153; İsferyânî, 1983, s. 80). *İntisâr*'dan anlaşıldığı kadarıyla bu görüşlerin kaynağı da İbnü'r-Râvendî'dir. Onun aktarımında söz konusu beldelerin ismi de zikredilmiş ve Sümâme'nin Mekke, Medîne, Kûfe ve Basra şehirlerini küfür diyarı olarak nitelemek, orada bulunanları da kâfir ve müşrik olduğu iddiasını savunmakla itham edildiği belirtilmiştir (Hayyât, 1993, s. 87). Hayyât, bu iddianın aksine Sümâme'nin bu beldeleri İslâm diyarı, buralarda yaşayanları da mü'min ve Müslüman olarak kabul ettiğini bildirmektedir. Ayrıca İbnü'r-Râvendî'nin bir çelişmesine dikkat çekerek, daha önce kendisinin iddia ettiği üzere Yahudi, Hristiyan ve Mecûsileri bile mazur gören birinin Müslümanlara daha az hoşgörülü olmasının tutarsız olduğunu belirtmiştir (s. 88).

Zühd ve takvâ sahibi olarak bilinen Ebû Musâ el-Murdâr'ın da tekfirden çok cömert davrandığı ileri sürülmüştür. Fırak müelliflerinin aktardığına göre o, Yüce Allah'ın keyfiyetsiz bir şekilde gözle görülmesini caiz görenlerin kâfir olduğunu, ayrıca bunların küfründen şüpheye düşenlerin de kâfir olduğunu,

şüpheyeye düşenin küfründen şüphe edenlerin de kâfir olduğunu, bu şekilde sonsuza kadar giden bir kıyas yaparak savunmuştur (Bağdâdî, 1988, 148; İsterâyînî, 1983, s. 78). Şehristânî onun tekfir ettiği kimselere kulun amellerinin Allah Teâlâ tarafından yaratılmış olduğunu kabul edenleri de eklemektedir. Hatta ona göre Murdâr, tekfirden o kadar aşırıya gitmiştir ki “Allah’tan başka ilah yoktur” diyenlerin dahi kâfir olduklarını söylemiştir. Kendisine dünya üstünde yaşayan insanların durumu sorulduğunda, tamamının kâfir olduğunu söylemiştir (Şehristânî, 1993, s. 83).

Fırak eserlerindeki bu bilgiler neredeyse birebir İbnü’r-Râvendî’den alınmıştır. Rû’yeti caiz görenlerle ilgili ifadeler, teselsül kıyasıyla birlikte olduğu gibi ona aittir. Bu ifadelerin devamında ise Murdâr’ın kazâ ve kader taraftarlarını da tekfir ettiğini iddia etmektedir ki bu da muhtemelen Şehristânî’nin yaptığı ilavenin dayanağıdır. Dünya üzerinde yaşayan herkesi tekfir ettiğine ilişkin ifadeler ise İbnü’r-Râvendî’de biraz farklı aktarılmıştır. Ona göre İbrahim b. es-Sindî isimli bir şahıs Murdâr’ı ziyaret ederek ona bazı kelâmcılar hakkında sorular sormuştur. Murdâr da hepsini tekfir etmiştir (Hayyât, 1993, s. 68). Anlaşıldığı kadarıyla bu soruya konu olan bütün kelâmcılar, Şehristânî’nin rivayetinde dünya üzerinde yaşayan tüm insanlara dönüşmüştür.

Hişâm ile ilgili bir iddia ise iftira ve çarpıtmanın hangi düzeye ulaştığını göstermesi bakımından ibretliktir. Bağdâdî ve Şehristânî’nin aktardığına göre o, Mu’tezile’ye muhalefet eden herkesin kâfir hükmünde olduğunu, bundan dolayı canlarının ve mallarının helal olduğunu, İslâm ümmetinden olsalar bile onları katletmenin veya suikast yoluyla öldürmenin caiz olduğunu, mallarının gasp veya müsadere edilebileceğini savunmuştur (Bağdâdî, 1988, s. 147; Şehristânî, 1993, s. 87). Aslı yine İbnü’r-Râvendî’ye dayanan bu rivayet Hayyât’a göre Hişâm’a atılmış bir iftiradır. Zira onun bu şekilde lanse edilen cümleleri, muhaliflere veya tekfir ettiği kişilere yönelik olmayıp, İslâm’dan çıktığı kesinleşen mürtetlerle ilgilidir. Ona göre mürtedin cezasını uygulayacak bir imam olmaması durumunda, buna gücü yeten biri, kimliğini açığa çıkarmayacak ve bu suçtan ceza almayacak bir şekilde ona Allah’ın hükmünü uygulayabilir. Eğer bunu yaptığına dair bir şüphe doğacaksa ve bundan dolayı kendisi bir zarar göreceyse, bunu yapması helal olmaz (Hayyât, 1993, s. 62). Başka bir

deyişle muhalif değil mürtet, suikast değil Allah'ın hükmünün uygulanması. Yani hikâye tamamen çarpıtılarak aktarılmıştır.

Söz konusu fırak eserlerindeki Mu'tezile tasvirleri, ruh, beden, cisim, tevellüd, tabiat, mütevâtir haber, sahabenin konumu gibi meselelerde de aynı şekilde sürüp gitmektedir. Bütün bu olumsuz tasvirlerin detaylı bir şekilde incelenmesi bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Fakat buraya kadar gösterdiklerimiz fırak literatüründeki yanlış ve yanlış Mu'tezile tasvirlerinin büyük oranda İbnü'r-Râvendî'nin *Fazîhatü'l-Mu'tezile'sine* dayandığını göstermek için yeterlidir.

Sonuç

Mu'tezile'nin birçok yanlış fikri savunması ve bunların da eleştiriye konu olması gayet doğaldır. İbnü'r-Râvendî'ye dayandırılarak aktarılan ya da ekolün kendi kaynaklarında yer alan birçok görüşünde Mu'tezile'nin hatalı olduğu ileri sürülebilir. Zaten bu çalışmanın amacı Mu'tezile'yi savunmak, onun tüm görüşlerinde doğru ve haklı olduğunu göstermek değildir. Diğer taraftan bir mezhebin kendi görüşlerini savunması, muhalif mezheplerin fikirlerini eleştirmesi ve reddetmesi de bir ölçüde doğal karşılanabilir. Fakat fırak eserlerinde yapılan şeyin eleştiri ve reddiye sınırlarını aştığı açıktır. Zira bir fikri eleştirmenin asgari şartı o fikrin orijinalini, fikir sahiplerinin kendi kaynaklarından okumak, anlamak ve hakkaniyete riayet ederek değerlendirmektir. Bu eserlerde yapılan ise, İbnü'r-Râvendî gibi bir muhalifin iddia ve iftiralarını herhangi bir araştırmaya ve karşılaştırmaya ihtiyaç duymadan nakletmek ve böylece Mu'tezile'ye ilişkin kötü bir imaj oluşturmaya çalışmaktır. Çünkü Mu'tezile'nin sapkın bir fırka olduğu hükmü baştan verilmiştir. Bu nedenle mülhid olduğu kabul edilen birinin iddia ve ithamlarını aktarmakta hiçbir sakınca görülmemiştir. İbnü'r-Râvendî ise, aralarında büyük bir düşmanlık söz konusu olduğu için Mu'tezile'nin görüşlerini olduğu gibi değil, çoğunlukla yapılandırarak, çarpıtarak ya da ekleme ve çıkarmalar yaparak aktarmıştır. Böylelikle onları halkın gözünden düşürmek, sapkın ve aşırı fikirleri savunan, Kur'an ve sünnete muhalif bir mezhep olarak göstermek istemiştir. Bunu da büyük ölçüde başardığını söylemek mümkündür. Çünkü tarihte olduğu gibi bugün de Mu'tezile, Ehl-i sünnet çevrelerinde bu aşırı, tutarsız, saçma ve birçok Kur'an'a ve sünnete aykırı olan görüşlerle tanınmaktadır. Bu olumsuz tas-

virin yaygınlaşmasında toplum nezdinde muteber kabul edilen fırak eserlerinin, İbnü'r-Râvendî'nin rivayetlerine yer vermesinin önemli rol oynadığını kaydetmek gerekir.

Hangi gerekçeyle olursa olsun Mu'tezile gibi düşünce tarihimizin önemli bir parçası olan bir ekolün, bir muhalifin gözünden okunması makul bir tutum olmasa gerektir. Zira Mu'tezile ile yaşadığı çatışmaları ve karşıtlıkları yansıtan bir eserin veya şahsın, tutucu ve yanlı bilgilerini kaynak olarak kullanmak ekol hakkında isabetli bir değerlendirme yapma imkanını ortadan kaldırdığı aşikardır. Bu durumu bir nebze olsun değiştirebilmek adına mevcut Mu'tezile tablosunun yanlış kaynaklardan nakledildiğini, mezhep taassubuyla malul olduğunu ve bundan dolayı da mezhebe ait birçok fikrin çarpıtılarak aktarıldığını, sonuç olarak da hatalı bir Mu'tezile tasviri yapıldığını göstermeye çalıştık. Bütün bu söylediklerimizden fırak eserlerinin tamamen değersiz ve güvenilmez olduğunu sonucu da çıkarılmamalıdır. Bu kusurlarına rağmen bu eserler ilk dönem fikir ve düşünce hayatına dair değerli bilgiler barındırmaktadır. Burada yapılması gereken şey, bir mezhebin görüşlerini sadece bu eserlerden okumakla yetinmemek, buradaki bilgileri mümkünse mezhebin kendi kaynaklarıyla ve aynı dönemde telif edilmiş tarih, tabâkât, coğrafya ve edebiyat eserlerindeki bilgilerle karşılaştırarak değerlendirmek olmalıdır.

Kaynaklar

- A'sam, A. (1975). *Târîhu İbni'r-Râvendî*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde.
- A'sam, A. (1977). *Ibn ar-Riwandi's Kitâb Fadîhât al-Mu'tazilah*. Paris: Editions Oueidat.
- Bağdâdî, A. K. (1988). *el-Fark beyne'l-fırak*. Kâhire:Mektebetü İbn Sînâ.
- Balcı, R. (2019.) İbnü'r-Râvendî'nin Şîi Düşüncedeki Yeri. *Turkish Journal of Shiite Studies*, (1/2), 247-264.
- Bîrûnî, E. R. (1983). *Tahkîku mâ li'l-Hind*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- Büyükkara, M. A. (2005). Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi İle İlgili Metodolojik Problemler. *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'alesi I*. içinde (ss. 441-491). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Eş'arî, E. H. (1948). *Kitâbü'l-İbâne*. Haydarâbad: Dâiretü Me'ârifî'l-'Usmâniyye.

- Eş'arî, E. H. (2019). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Yayınları.
- Fığlalı, E. R. (1985). İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler. *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu* içinde (ss. 369-385). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.
- Fığlalı, E. R. (1988). Abdülkâhir el-Bağdâdî. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Fığlalı, E. R. (2008). *Günümüz İslam Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Hansu, H. (2003). Mu'tezile Araştırmalarında Kaynak Problemi. *Marife*, (3/3), 55-71.
- Hayyât, E. H. (1993). *el-İntisâr ve'r-redd 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhûd*. Beyrut: Dârü'l-'Arabiyye.
- Hayyât, E. H. (2018). *Kitâbü'l-İntisâr: Mu'tezile Savunusu*. (M. Yıldız, Çev.) Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- İbn Hazm, E. M. (2017). *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. (C. 1-3). İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Yayınları.
- İbnü'l-Murtezâ, Y. A. (1987). *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Beyrut.
- İbnü'n-Nedîm, E. F. (1971). *Kitâbü'l-Fihrist*. Tahran.
- İsferâyînî, E. M. (1983.) *et-Tefsîr fi'd-dîn*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- Ka'bî, E. K. (2018). *Kitâbu'l-Makâlât*. İstanbul: Kuramer Yayınları
- Kubat M. (2005). Teolojik Bağlamda Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile Tanımlamaları. *Ekev Akademi Dergisi*, (25), 25-52.
- Kubat, M. (2004). Ötekini Tanımlama Bağlamında Mu'tezile'nin Sünnî Okunuşu. *Ekev Akademi Dergisi*, (21), 53-78.
- Kutlu, S. (2005). İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu. *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'alesi I* içinde (ss. 391-440). İstanbul: Ensar Neşriyat.

- Kutluer, İ. (2000). İbnü'r-Râvendî. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Mâtürîdî, E. M. (2003). *Kitâbü't-Tevhîd*. Ankara: İsam Yayınları.
- Nyberg, H. S. (1993). Mukaddimetü'n-nâşir. *el-İntisâr* içinde (ss. 9-62). Beyrut: Dâru'l-'Arabiyye.
- Stroumsa, S. (1994). The Blinding Emerald: Ibn Al-Rāwandī's Kitāb Al-Zumurrud. *Journal of the American Oriental Society*, 114, 163-185.
- Şehristânî, E. F. (1993). *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: Dâru'l-Me'ârif.
- Toktaş, F. (2017). *Hayyât'ın Gözüyle İbnü'r-Râvendî*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Toru, Ü. (2016). Mezhep Taassubunun Fırka Tasnifine Etkisi (Kitâbu'l-Fırak Örneği). *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (16/2), 157-183.
- Toru, Ü. (2020). *Olgu İle Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğin Şîlik Algısı*. Ankara: Astana Yayınları.
- Watt, M. (2002). *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*. (O. Demir, Çev.) İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Yörükan, Y. Z. (2002). *Ebü'l-Feth Şehristânî ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.