



ATOMCU-DUALİST-TESLİS ANLAYIŞINA KARŞI MU'TEZİLE'NİN MEYDAN OKUMASI: YENİ BİR TANRI-ÂLEM TASAVVURU*

Yusuf ÖTENKAYA

Arş. Gör., Bülent Ecevit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Zonguldak
Research Assistant, Bülent Ecevit University Faculty of Arts and Sciences, Zonguldak

yusufotenkaya@gmail.com

orcid.org/0000-0001-6721-4888

Öz

İslâm teoloji/kelâm geleneğinin filizlenmeye başladığı dönem; yoğun siyasi gelişmelerin, iç savaşların ve hilafet tartışmalarının yaşandığı bir evre olmasının yanı sıra, kendisinden önce üretilen felsefi ve dinsel anlamda yaşanan gelişmelerle paralel bir seyir izlemiştir. Bu anlamda kelâm tartışmalarının, siyasi olgu ve olayları göz önünde bulundurarak incelenmesi gerekmektedir. Bu çalışmada, Mu'tezile'nin; nasıl, hangi şartlarda ve nelere itiraz ederek ortaya çıktığı, teoloji anlayışlarında neleri slogan haline getirdiği incelenecektir. Daha spesifik bir şekilde Grek geleneğinde üretilen felsefi metinler bilhassa atomların bölünemez olduğu iddiası, Hristiyanların teslis teolojisi ile Zerdüştlere dualizm anlayışı, Mu'tezile'nin tarihsel bağlamda nasıl tepkisini çekti ve apolojik anlamda ne tür karşı koyuşlara sebebiyet verdiği tafsilatlı olarak tartışılacaktır. Bu mesele sadece itikat boyutunda ele alındığında gayet tabii eksik kalacaktır. Bu amaçla Mu'tezile'nin beş esasından biri sayılan tevhid anlayışının o dönemin bağlamında ne anlam ifade ettiği ve nelere itiraz ettiği değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Teoloji, Mu'tezile, Atomculuk, Dualizm, Teslis.

THE CHALLENGE OF MU'TAZILA AGAINST THE ATOMIC-DUALIST-TRINITARIAN UNDERSTANDING: A NEW GOD-WORLD IDEA

Abstract

The Islamic theology was born into an atmosphere where there was a considerable amount of philosophical developments and different religious thoughts. Its emergence was also parallel with the intense political conflicts, civil wars, and caliphate debates. Thus, the theological debates should be examined in relation to those political developments. In this study, the Mu'tazili school of theology will be discussed by addressing these questions: How and under what conditions the school emerged, what types of reaction the Mu'tazili theologians made to those circumstances, and what kinds of slogans they made in their theological system. More specifically, this paper will discuss the Mu'tazili reactions to the allegation that the atoms are indivisible, which was transferred through philosophical texts in Greek. Furthermore, it will focus on the question how the Zoroastrian dualism and the trinitarian theology of Christianity attracted the reaction of the Mu'tazilā and what sorts of apologetical oppositions the school

* Bu makaleyi titizlikle inceleyip kıymetli fikirlerini, eleştirilerini ve tavsiyelerini esirgemeyen Murat Akın, M. Altuğ Yayla, Havva Sebetci ile isimlerini bilmediğim hakem hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim..

made. These problems would not be covered if it was examined only within the context of belief. For this purpose, the Mu'tazilî account of *tawhîd*, one of the five principles of the Mu'tazilâ, will be revisited in relation to the school's response to those religions.

Keywords: Kalâm, Theology, Mu'tazilâ, Atomism, Dualism, Trinity.

Atf / Cite as: Ötenkaya, Yusuf. "Atomcu-Dualist-Teslis Anlayışına Karşı Mu'tezile'nin Meydan Okuması: Yeni Bir Tanrı-Âlem Tasavvuru". *Kader* 16/2 (Aralık 2018): 319-346.

Summary

Within the first century of Islâm after the death of the Prophet, Muslims conquered many places. A large part of the Middle East, North Africa and Central Asia have entered under the Islâmîc rule and have been rapidly Islâmized. The rulers let converts keep their local cultures. In other words, they accepted Islâm as a religion and maintained their old cultures, traditions and habits. Thus, Muslims in general, especially in the period of Umayyads, met different concepts of God. On the other hand, the Mu'tazilî theologians argued against the Umayyad rules for their exploitations of the Islamic principles and their misconception of God. The theologians formulated their theological system primarily based on God's unity (*tawhîd*) and God's justice (*'adâla*), and suggested theories in light of those principles. In this connection, human's actions became the most important issue for them. The common mentality of the Umayyad rules to which the theologians objected was that men cannot act without God's knowledge and His will. In doing so, the rulers intended to legitimate their own power and alleged as an excuse for their misgovernment.

On the other hand, as a reaction to the Umayyad rulers, the Qadariya argued that God cannot be unjust. This consciousness evolved from a God-centered point to a human-centered point about human actions at the beginning of the 8th century. In other words, it was emphasized that it is human's responsibility to choose his actions. On the contrary, the Umayyad rulers developed the understanding that God seals the hearts of men and therefore they become infidel. But this view was rejected by the Mu'tazilâ on the ground of their argument that God does not do evil or anything injustice against humans. According to the Mu'tazilâ, if men were to act by God's will, then what would be the importance of reward and punishment or the day of judgement? Their main theories concentrate on the principles of God's unity and justice. These principles also led them to reject God's attributes. According to the school, accepting the divine attributes such as God's knowledge of future would violate their view of God's *tawhîd* and His justice. With respect to God's essence and the eternity of divine attributes, the status of the Qur'an became the central disagreement between the Mu'tazilâ and the people of ḥadīth (*ahl al-ḥadīth*). The people of ḥadīth held that God has eternal attributes, which are mentioned in the Qur'an, and those attributes should be accepted without questioning their modality or interpretation (*ta'wīl*) of them, whereas the Mu'tazilâ argued that those attributes in the Qur'an cannot be accepted literally, and hence they need to be interpreted. Otherwise, a multiplicity of eternal beings (*ta'addūd al-qudama'*) other than God would be the case.

There are many discussions about where the idea of atomism came to the Islāmic theology. Many of the scholars suggested that it came from the Greek philosophy, while some argued that it came from India. However, instead of discussing where the atomism of Kalam came from, we will examine whether, or not, it addressed some religious problems such as God's *tawhīd* in Kalam. Before proceeding to this issue, we need to examine how atomism was evaluated in the Greek philosophy. When we approach to hylomorphism (substance and accident) in term of Greek atomic model, one might say that Galen's account of atomism did not seem to have suggested a novel explanation to the problems of the time. The chief issue was whether atoms were divisible, or not. Aristotle argued that they are divisible whereas Epicurus held that atoms are infinite and eternal. What makes Galen's explanation of atomism significant is his attempt to examine the issue within not only physics but also theology. Thus, the problem became one of the theological issues. Like Aristotle, Galen maintained that atoms were divisible. However, Galen's main intention was not to reveal that atoms could be divided forever, but rather to reject the natural law. Just like this, according to the Mu'tazilī theologians, the divisibility of atoms was obligatory. Otherwise, this would violate God's transcendence (*munazzah*). According to those who advocated this idea, if atoms were not divisible or disappeared, they would become eternal beings like God. Therefore, we will claim that it was the only possible option for the Mu'tazilī theologians to challenge the indivisibility of atoms because God needs to be excluded (*tanzīh*) from all things.

Kindī, (d.259/873) known as the first Muslim philosopher, formulated and systematized the issue of the creation of the universe by greatly benefitting from John Philoponus (d.570 AD). After Kindī argued that the universe was created (*makhlūq*), he claimed that the first movement of the universe, its object and time should be simultaneous, by noting that all three are coexistent. Since the universe is not eternal, its origination must have happened in a moment and with a movement. Ultimately, the universe, its movement and its time must be simultaneous; in other words, the first movement does not precede time or vice versa. According to Kindī, it is impossible for them to be infinite (*lā mutanāhī*). Therefore, atoms that make up bodies must disappear after a certain period of time. In fact, according to Nazzām (d.230/845), a piece that is not its part is impossible (*juz' ghayr juz' mustahil*). In other words, there must be another part of each piece.

The Mu'tazilā criticized all the approaches that seem to violate God's unity. The school undermined not only Islamic sects but also other religions in this regard. Manicheism and Christianity were among those religions. Manichaeism was reminiscent of Zoroastrianism. The origin of goodness was the eternal light, and the source of evil was the eternal darkness. Good and bad acts of man come from these two eternal beings. In the Mu'tazilā's thought, God is the only eternal being. On the other hand, linking human actions to these two eternal beings in a deterministic manner is in contradiction with the Mu'tazilī argument that man performs his actions by his free will. God's unity was accepted in the early

Christian period but later on, the divinity was attributed to Jesus. According to their approach, Muslims also attributed divinity to the Qur'an. The reason why the Mu'tazilâ sees the Qur'an as a creature (*makhlûq*) is to prove God's transcendence and unity.

Giriş

Kelâm ilminin İslâm düşünce geleneği bağlamında nasıl bir ilâhî sıfat¹ tasavvuru geliştirdiğini ele almadan evvel, bu ilmin ne olduğu ve neleri amaçladığının kısaca izah edilmesi gerekmektedir. Ebû Hanife'nin (ö.150/767) kelâm ilmine olan yaklaşımına baktığımızda, bu ilmi "dindeki fıkıh" olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Dindeki fıkıh da ilimdeki fıkıhtan üstün tutmaktadır. Ona göre dindeki fıkıh asıl olup ilimdeki fıkıh ise fûrûdandır.² Nitekim *Fıkıh Usûlü* isimli eserinde H. Karakaya da dindeki fıkıhın daha üstün olduğunu belirtmektedir. Onun naklettiği en önemli argüman, "Allah kime hayır dilerse, onu dinde fâkih kılar" şeklindeki hadistir.³ Burada dikkat edileceği üzere "dinde fâkih olmak" Allah'ın bir kula ihsan edebileceği en önemli nimettir. Ebû Hanife bu teorisinde dindeki fıkıh, nassları derin bir şekilde öğrenebilme anlamında kullanmakta olup, dindeki fıkıh her şeyin, her türlü aklî ilimlerin aslı ya da temeli olarak görmektedir. Çünkü ileride yeri geldikçe değineceğimiz üzere, Ebû Hanife, kendi döneminde ortaya çıkan ilâhî sıfat meselesini, ve bu hususta ortaya atılan aklî argümanları yeterli bulmadığından, ilimdeki fıkıh (tefakkûh) nazaran dindeki fıkıh üstün tutmuştur. Ümmetin düşünsel anlamda tahrifâta uğramasına karşı böyle bir teori geliştirmiştir.

Ebû Hanife'nin bu tarifinden yola çıkarak erken İslâm düşünce tarihinde kelâm ilminin nasıl algılandığı, diğer dinlerle nasıl bir ilişki içerisinde olduğu, nasslar özelinde müteşabih ayetlerin nasıl tasavvur edildiği, bunları te'vil etme gayreti içerisinde bulunanların bid'at ehli olup olmadığı ve bunun neticesinde hakikât-mecâz anlayışının nasıl ortaya çıktığı ile birlikte geliştirdikleri bilgi teorileri ve tüm bunların sıfat-ı ilâhiyye tasavvuru üzerinde nasıl bir etki oluşturduğu değerlendirilmeye çalışılacaktır. Bu doğrultuda bu çalışmadaki esas amacımız, Mu'tezile'nin geliştirmiş olduğu Tanrı-âlem ilişkisi üzerinde Zerdüştlüğün, Hıristiyanlığın ve Grek düşüncesinin, felsefî ve teoloji düzleminde nasıl bir etkide bulunduğu, bunlara istinaden nasıl bir teolojik inanış biçimi ortaya koydukları, geliştirdikleri doktrinlerin nasıl bir tarihsel konjonktürde ortaya çıktığı ve son

¹ İsim Arapça'da müsemmaya delalet etmekteyken sıfat ise mevşufa delalet etmektedir. Her ikisi de varlık alanına işaret etmektedir. Her sıfat isimdir ancak her isim sıfat değildir. Mesela Bekir, Zeyd gibi özel isimler birer sıfat değillerdir. Ancak Kâdir hem sıfat hem de isimdir. Kûfe'li dilcilerle göre ise "isim" kelimesi "vesm" kelimesinden gelmekte olup işaret anlamındadır. Bkz. Rıza Berenjezar, *Kelâm ve'l-akâid et-tevhîd ve'l-'adl* (Irak: Câmî'atü'l-Mustafa el-âlemîyye, 2000), 84-85.

² Bedrân Mesûd b. Hasan, "Mâhiyet-i 'İlm-i Kelâm Dirâset-i Vasfiyyet-i Târîhiyye," *el-Akademîyyet-i lî'd-Dirâsâti'l-İctimâiyye ve'l-İnsânîyye* 19 (2018): 197, 199.

³ Hasan Karakaya, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2014), 33.

olarak mahlûk-muhdes teorisinin o dönemin kelâm/teoloji anlayışında nelere karşılık geldiğini anlamlandırabilmektir.

Hız. Peygamber'in vefatından daha yüz sene geçmeden pek çok bölge İslâm beldesi haline gelmişti. Başta Ortadoğu, Kuzey Afrika ve Orta Asya'nın büyük bir bölümü İslâm devleti'nin hâkimiyeti dairesine girmiş ve hızla İslâmlaşmışlardır. Bu durum zamanla yerel kültürlerin İslâm içerisinde hayatîyetlerini devam ettirmesine neden olmuştur. Yani İslâm'ı din olarak kabul etmekle birlikte eski kültürlerini, geleneklerini ve alışkanlıklarını sürdürmüşlerdir. Dolayısıyla genel anlamda Müslümanların Tanrı tasavvurunda bir dizi değişiklikler yaşanmaya başlamıştır. Bu bağlamda değişen Emevî Tanrı anlayışını şiddetle eleştiren Mu'tezile, Allah'ın adaleti meselesini gündeme getirip, buradan kendilerince teoriler üretmeye başlamışlardır. Onların takıldığı en önemli mesâil arasında hiç kuşkusuz kader meselesi bulunuyordu. Kaderîlerin, *insan eylemlerinden sorumludur* teorisi, I./VIII. asrın sonlarına doğru kelamcı gruplar tarafından insan merkezli bir noktaya evrilmişti. Bu anlayışın karşısında yer alan grup, Allah'ın insanların kalplerini mühürlediğini ve bu nedenle kâfir oldukları anlayışını geliştirmişti. Fakat bu görüş Mu'tezile mezhebince reddedilmişti. Çünkü onlara göre Allah âdil olduğu için kötülük/adaletsizlik yapmazdı.⁴ Ehl-i hadis'e göre Allah âlemi yaratmadan evvel her şeyi planlamış ve tasarlamıştı. Tüm insan eylemleri Allah'ın isteğiyle gerçekleşiyorsa, o zaman cezalandırılmanın ya da hesap gününün ne önemi var? İşte bu soru havada kalıyor ya da tam mânâsıyla cevaplandırılmıyordu. Diğer taraftan büyük günah meselesi yüzünden çıkan tartışmalarda Haricîler; onların kâfir olduğunu, ehl-i hadis ise olmadığını söylerken, Mu'tezile; *el-menzile beyne'l-menziletayn* ifadesini kullanmıştır. Onların esas teorileri ise tevhid ve adalet ilkesi üzerinde yoğunlaşmış, Allah'a sıfat izafe edilmesinin O'nun tevhid anlayışına zarar vereceğini, O'nun her şeyi bilmesinin ise adalet anlayışına zarar getireceği üzerinde temerküz etmiştir.⁵ Bu meseleler bağlamında cereyan eden tartışmalar neticesinde Allah'a sıfat izafe edilmesi nispetinde bir dizi teoriler geliştirilmişti. Kimileri (ehl-i hadis) Allah'a Kur'an'da izafe edilen sıfatların keyfiyetinin sorgulanmayıp, nasıl geçiyorsa o şekilde imân edilmesi gerektiğini savunurken, kimileri de (Mu'tezile) Kur'an'da izafe edilen sıfatların literal anlamda kabul edilemeyeceğini, mecâzın bulunduğunu söylemişlerdir. Onlara göre aksi takdirde *teaddüd-i kudemâ'*⁶ nın husûle gelmesi kaçınılmaz olur ki ontolojik anlamda bunun

⁴ Frank Griffel, *Al-Ghazali Philosophical Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 124.

⁵ A.J. Wensinck, *The Muslim Creed Its Genesis and Historical Development* (London: Routledge Publishing, 1965), 58-60.

⁶ Gazzâlî, felsefecilere hitaben teaddüdün imkansızlığını nasıl bilirsiniz, şeklinde bir soru yöneltmiştir. Buna cevap olarak bazıları teaddüdün (çokluk) imkansız olduğunu çünkü Zât'ın Bir/Tek olarak düşünülebileceğini, O'nun bu minvalde çokluğa sahip olmasının imkansız olduğunu belirtmişlerdir. Bu teoriyi ispat etmek için Zât ve sıfatın benzer olmadığı zaman ya her ikisi de birbirinden bağımsız olarak var olacaktır ya da onların her ikisi de birbirini tamamlamak için bir araya gelecektir veyahut da onlardan biri diğerine ihtiyaç duyacaktır. İlk önermeye göre onların her ikisi de zorunlu varlık olmalıdır ki bunda tehafüt olup her ikisi de dualiteye sevk eder ve imkansızdır. İkinci önerme de hatalıdır, çünkü bu sefer de onların her ikisi de zorunlu varlık olmayacaktır. Üçüncü önermeye gelince; biri diğerine bağlıdır ve onun için bir sebep mesabesinde. Dolayısıyla zorunlu varlık, kendi Zât'ı ile zorunlu olup kendisini var edecek

kabul edilmesi mümkün değildir. Yalnız hemen ifade edelim ki ehl-hadis ile Mu'tezile, Allah'a nispet edilen sıfatlar konusunda farklı görüneler de aynı şeyleri düşünmüş, aynı kaygıları taşımışlardır. Kullanmış oldukları lafızlar farklı da olsa nihayetinde delâlet ettiği kavram alanı Allah'ı ta'zim etmektedir. Söz gelimi Kelâm'da Mu'tezile, felsefede ise İbn Sînâ üzerinde ciddi tenkitleri bulunan ve her defasında âlemin fiziksel işleyişi hususunda her zaman tabii kanunların geçerli olmayacağını savunan Gazzâlî, (ö.505/1111) atomculuk mevzusuna hiç değinmemesine rağmen âlemin kıdemini reddetmiştir. Nitekim onun ve takipçilerinin ekol haline getirdiği tehafütler sadedinde âlemin yok olacağı, kıdeminin ve ezeliğinin mümkün olmadığı vurgulanmıştır.⁷

Mu'tezile'nin esas kaygısı süphan olan Allah'ın her şeyden tenzih edilmesiydi. Bu anlamda O'nun aşkınlığının naklî argümanların yanı sıra aklî argümanlarla da ortaya koyulması gerekiyordu. Malûm olduğu üzere Galen'in (ö.210) esas derdi atomculuğu reddetmek değil, atomculuğun ardında yatan tesadüflük anlayışını çürütmektir. Tıpkı bunun gibi atomculuğu tartışan mütekellimler, onun bölünemez olmasını ya da kendi başına ezeli-ebedî varlık olmasını, Tanrı'nın her şeyden münezzehliği ve O'nun mahlûkâtın olan farkına, eşsizliğine hanel getirmesi sebebiyle reddetmişlerdi. Atom ya da cevher-i ferd düşüncesini tarihsel zemine indirgediğimizde de, Hıristiyan ve Müslüman teologların bu meseleye olan yaklaşımlarının aynı problemlere cevap üretmek şeklinde olduğu görülecektir. Yani Hıristiyan teologların Galen'e bağlı kalıp atomculuğa karşı çıkmalarının en büyük sebebi, şans/tesadüf tezine karşı olmalarıdır. Nitekim J. V. Ess'in verdiği bilgiye göre, Hıristiyan teologlar nezdinde atomculuk; âlemin yaratıcısı gibi doğaüstü ilkeleri dikkate almaksızın tamamıyla tesadüfen oluştuğuna yönelik bir açıklama uğraşından ibaretti. İslâm kelâmcılarına geldiğimizde ise Allah'ın her şeyden tenzih edilmesi gerektiği için atomculuğa karşı çıktıklarını görüyoruz.⁸ Görüldüğü üzere buradaki farklılık sadece lafızda olup mânâ itibarıyla aynı sonuca çıkmaktadır. Bir diğer anlatımla, atomların başlı başına ve kendisiyle kâim yegâne varlık oluşu iddiası, her iki teoloji açısından da atomculuğa karşı teorilerin geliştirilmesine neden olmuştur. Bu doğrultuda biz bu çalışmada ilk olarak atomculuk meselesinin dinî gayelerle nasıl ortaya çıktığını, Galen'in fizik'le ilgili bir hususu nasıl dinî tartışmaların konusu haline getirdiğini tartışacağız. Akabinde Müslüman mütekellimlerin atomun sonsuza kadar bölünmesi gerektiği sözünü hangi sâiklerle ortaya attıklarını tartışmak sûretiyle Mu'tezile kelâm anlayışında Tanrı'nın eşsizliği ilkesi ile mahlûk-muhdes teorisini bu pencereden gözlemleyeceğiz.

sebebe sahip olmayandır. Zorunlu varlık yani Zât kendisiyle zorunlu olurken sıfatlar ise başka şey vasıtasıyla zorunlu olabilir. Bkz. İbn Rüşd, *Averroes' Tahafut Al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence) Volumes I-II*, ed. Simon Van Den Bergh (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 189.

⁷ L.C.W. Van Lit, "An Ottoman Commentary Tradition on Ghazâlî's Tahafut al-falâsifa Preliminary Observations", *Oriens* 43 (2015): 383.

⁸ Josef Van Ess, "Mu'tezile Atomculuğu", trc. Mehmet Bulgen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2012), 256.

Atomculuk düşüncesinin Grek/Yunan geleneğine nazaran Hint düşüncesinin bir ürünü olduğu hususunda pek çok çalışma C. Karadaş tarafından yapılmıştır. Karadaş'a göre atomculuk düşüncesi İslâm'a Hintliler marifetiyle dâhil edilmiştir. Onun bu hususta öne sürdüğü en önemli argüman, Hint bilgini Kanada'nın geliştirdiği atomculuk sisteminin Hıristiyanların teklif ettiğinden daha fazla İslâm atomculuk düşüncesiyle örtüşmesiydi. Karadaş'ın verdiği bilgiye göre bu fikir ilk defa Schmölders tarafından 1840'lı yıllarda ortaya atılmıştır. Bundan elli yıl sonra Mabilieu bu iddiayı kelâm atomculuğunun Hint düşüncesinden geldiği noktasına götürmüştür. Bu fikrin günümüzde en önemli savunucusu S. Pines'tir.⁹ Pines'e göre atomculuğun İslâm düşünce dünyasına girmesinde Grek medeniyetinin etkisi olmakla beraber bunun tamamen onlardan tevarüs ettiğini söylemek, meseleye bütüncül bakmamak anlamına gelmektedir.¹⁰ Öte taraftan Hint medeniyetinin ortaya attığı atomculuk düşüncesinin Greklere nispetle daha eski olduğundan yola çıkarak bu düşüncenin merkezinde Hintlilerin bulunduğunu söylemek pek de doğru bir yaklaşım olmasa gerek. Çünkü Sokrat öncesi felsefeye yakından bakıldığında atomculuğun Sokrat öncesi felsefenin tartışma konularıyla sıkı bir ilişki içinde olması onun Hint kıtasından geldiği görüşlerini de geçersiz kılmaktadır.¹¹ Mu'tezile kelâmcıları bu nazariyeyi ister Grek'den isterse de Hint'den alsın hiç farketmez netice itibarıyla atomculuk meselesini her ikisinin de öne sürdüğü bağlamın dışında farklı bir zeminde ele almış ve her seferinde bunu Allah'ı tenzih etmeye yarayan bir araç olarak görmüştür. Bu nedenle biz bu çalışmada atomculuk nazariyesinin İslâm düşünce dünyasına hangi medeniyetler marifetiyle girdiği meselesinden ziyade, Hıristiyan ve Müslümanların meseleye dinî perspektiften bakarak ıstılahî anlamda atomculuğa nasıl bir anlam verdiğiyle ilgilenmekteyiz. Çünkü bilindiği üzere erken dönemlerde İslâm, Hint düşüncesine nazaran Hıristiyan teolojisiyle alakadar olmuş ve Mu'tezile de daha fazla Hıristiyan teolojisine karşı iddialar geliştirmiştir. Nitekim İslâm'ın en önemli ilkelerinden olan tevhid anlayışının farklı dinler tarafından ihlal edildiği vurgusuyla temayüz eden Mu'tezile'nin, Tanrı-âlem ilişkisi sadedinde ortaya koyduğu ciddi meydan okuma su götürmez bir durumdadır.¹²

1) Galen'in Atom Karşıtı Teorilerinin Hıristiyan Ve İslâm Teolojisine Etkisi

Grek/Yunan atom düşüncesi ekseninde hilomorfizm (madde-sûret) meselesine yaklaştığımızda, Galen'in ortaya koymuş olduğu atomculuk anlayışının yeni ya da o dönem için çığır açıcı bir şey olmadığını görebiliriz. Nitekim Galen'den takriben beş yüz yıl kadar önce Aristo'nun da bu meseleye cevaplar üretmeye, makûl hale

⁹ Çağfer Karadaş, "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", *Marife Dergisi* 2 (2002), 86-87; Çağfer Karadaş, "Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2004), 64-65.

¹⁰ Shlomo Pines, *İslâm Atomculuğu*, trc. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 102-103.

¹¹ Mehmet Bulgen, *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012), 54.

¹² Stefan Heidemann, "The Evolving Representation of The Early Islamic Empire and Its Religion on Coin Imagery", *Qur'an in Context*, ed. A. Neuwirth (Leiden: Brill, 2010), 153-154.

getirmeye çalıştığını müşahede ediyoruz. Bu hususta Aristo, (mö 384-322) cisimlerin sonlu bir sınıra sahip olduğunu kabul etmekle birlikte, onların sonsuza kadar bölünebilme ihtimalinin olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla bu durum, "atom" adı verilen bölünemez en küçük parçanın olamayacağı anlamına gelmektedir.¹³ Nitekim İ. Fazlıoğlu *Aristoteles'te Nicelik Sorunu* isimli doktora çalışmasında meseleye hareket, zaman ve sayı düzleminde yaklaşıp sonsuz toplama ve sonsuz bölme özelliğinden söz etmiştir.¹⁴

Aristo'nun ortaya koyduğu atom teorisi bu şekilde ortadayken, Galen'in ondan ne tür bir farkı bulunuyordu sorusu akıllara gelmektedir. Kanaatimizce Galen'in atom teorisi daha çok din'le iç içe olan bir durumdaydı. Nitekim G. Schwarb'ın verdiği bilgiye göre, teologların Galenizm'le olan ilişkisi Y. Tzvi Langermann tarafından tafsillatlı bir biçimde incelenmiştir. Ona göre teoloji/kelâm atomizminin en önemli doktrinleri, Galen'in atomculuk reddiyesiyle anlaşılabilir. Onun argümanları spesifik olarak takip eden gözlemlere dayanıyordu: i) Galen geleneği atomculuğu reddediyordu. ii) Bazı teologlar için Galen ve ekolü, meşşâî geleneğe nazaran, tabiatı ya da naturel dünyayı kendi kanunları altında işleyen, kendilerine has sistemleri olduğunu belirttiklerini söylüyorlardı. Bu nedenle onlar Galenci dünya görüşüne karşı atomculuğu (tesadüflük) benimsemişlerdi. iii) Galen'in atomculuk reddiyesi acı/ağrı argümanı üzerinden ele alınmıştır. Ona göre acıdan muzdarip olan şey, değişim ve algılama becerisinde olmak durumundadır. Atomculuk, homojen ve özelliksiz parçacıklar olup, değişim ve hissetme hususlarında yetersizdir. Bu nedenle de atomculuk acı fenomenini açıklayamamaktadır.¹⁵ Bir başka ifadeyle ele alacak olursak, Galen'in atomculuğa karşı çıkmasının altında tesadüflük ilkesi yerine Tanrı'nın âlemi planlı bir şekilde yarattığı iddiası yatıyordu. Böylelikle ilk defa fizik gibi bir alanda kullanılan atom, itikâdî tartışmalarda argüman olarak kullanılır oldu.

Hıristiyan teolojisi açısından Grek/Yunan atomculuğunun reddedilmesi patristik literatürdeki (Hıristiyan Babalarının asıl amacı felsefe yapmak değil dini korumak) önemli konulardandı. Grek atomculuğu teorisinin özünde, âlemin oluşmasında yaratıcı olan Tanrı'yı tanımak yerine şans/tesadüf tezi kabul edilmişti. Bu konuda Epiküryen atomculuğuna karşı Hıristiyan teolojisinde ciddi karşı çıkışlar olmuş, pek çok reddiye yazılmıştı. Söz gelimi Origen'in (ö.254) öğrencisi İskenderiye'li Dionysius (ö.265) atomculuğa karşı çıkmıştır. Galen geleneği IV.yy ile VII.yy. arasında son derece önemli olarak düşünülmüş ve Kilise Babalarıca rağbet

¹³ Mehmet Bulğen, "Aristo'nun Atomculuk Eleştirisi", *2400.cü Yılında Aristoteles ve Aristoteles'in Dünya Tefekküründeki Yeri*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez (Lefkoşa: Yakındoğu Üniversitesi Yayınları, 2017), 300.

¹⁴ İhsan Fazlıoğlu, *Aristoteles'te Nicelik Sorunu* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1998), 91-92.

¹⁵ Gregor Schwarb, "Early Kalâm and the Medical Tradition", *Early Kalâm and The Medical Tradition in Philosophy and Medicine in The Formative Period of Islam*, ed. Peter Adamson (London: Warburg Institute Colloquia, 2017), 110; Y. Tzvi Langermann, "Islamic Atomism And The Galenic Tradition", *History of Science* 47/3 (2009): 290; Gerrit Boss, and Y. Tzvi Langermann, "An Epitome of Galen's on the Elements Ascribed to Hunayn Ibn Ishaq", *Arabic Sciences and Philosophy* 25/1 (2015): 53.

görmüştür¹⁶. Nitekim klasik Grek eserlerin yavaş yavaş yok olmasının en büyük sebeplerinden bazıları; dine karşı zararlı görülmesi, Hıristiyanlar tarafından okunmaması, istinsah edip çoğaltılmaması gibi durumlardır. Yeterli sayıda kopyalanmayan klasik Grek eserleri zamanla yok olmaya yüz tutmuştur. III.yy'da Tanrı'nın varlığını ya da O'nun önceliğini (kıdem) reddeden klasik literatür müelliflerine karşı çıkılıyor, sansür uygulanıyordu. Ancak hemen belirtelim ki Hıristiyanlığa karşı düşmanca fikirler beslemeyen klasik eserler hayatîyetlerini devam ettirebiliyordu. IV.yy.'da Hıristiyan müfredatı oluşturulmaya çalışıldıysa da paganların eserleri tam olarak göz ardı edilmedi. Onların eserleri bazı değişikliklere tâbi tutularak okunmaya devam etti. Klasik eserler, Hıristiyan inanç ve teolojisine zarar vermediği müddetçe okunmaya devam etmiştir. Nitekim 312 yılında Konstantin, Hıristiyanlığı destekleyeceğini bildirdiğinde, monoteizmi yani tek bir Tanrı tarafından idare edilen âlem tasavvurunu benimsemişti.¹⁷

Galen, cismin kısımlarının faydalılığı üzerine *On the Usefulness of the Parts of the Body (UPB)* adlı eserinde kutsal bir İlâhî Varlık'ın dilemesiyle âlemin meydana geldiğini ele almıştır. O'nun hikmeti, gücü ve iyiliği vurgulanmaktadır. Her şey O'nun yaratmasıyla en mükemmel halini almıştır. İnsanın tabiatı üzerine olan *On The Nature of Man* çalışmasında ise, atomculuğun karşısında yer alıp insanın daha kompleks bir varlık olduğunu, tek bir atomdan meydana gelmesinin mümkün olmadığını belirtmiştir. Ona göre şayet insan tek bir atomdan ya da maddeden oluşsaydı, insan hastalandığı zaman ona tek bir devanın ya da ilacın iyi gelmesi gerekirdi. Fakat böyle olmadığı açıktır.¹⁸ İşte bu anlayış Hıristiyan ve İslam düşünce dünyasında da devam ettirilmeye çalışılmıştır. Galen'e göre Tanrı maddeyi bir düzen içerisinde var kılmış ve Musa da her şeyin en güzel biçimde Tanrı ile mümkün olduğuna inanmıştır. Yani cevherlerin (atom) başlı başına varlık olduğunu söylememiştir. Bilakis tüm bunlar Tanrı'yla kâimdirler.¹⁹ John Philoponus'a (ö.570) göre ise evren/âlem Tanrı tarafından oluşturulmuştur. Dolayısıyla onlar kendi kendilerine var olmuş ya da kendi kendilerini var kılmış şeylerdir. Kendi kendine var olmayan şeyin sınırsız gücü/kudreti yoktur. Yine maddenin doğasında sınırsız bir biçimde sûreti (arâz) muhafaza etme kuvvesi bulunmamaktadır. Sonuç olarak madde ve sûretten oluşan hiçbir şey yok edilemez değildir. Bir başka ifadeyle her şey yok olmak zorundadır. Âlemin ebedî-ezelî (sonsuz) olmadığı konusunda ise Philoponus şu tezi ileri sürmüştür: "Şayet âlem/evren ebedî olsaydı ay altı dünyada herhangi bir cismin nesli, sonsuz kuşaklar dizisi tarafından öncelenmiş olurdu. Fakat sınırsızlık kat edilemez".²⁰ Philoponus'un ifadesinden yola çıkarak bu durumda da teselsül (sonsuzluk zinciri) kaçınılmaz olurdu. Ancak sonsuzluğun söz konusu olmayıp her şeyin oluş-bozuluşa tâbi olduğu aşikardır. Âlem, ebedî olsaydı (kendi kendine olan) ay altı

¹⁶ Schwarb, "Early Kalâm and the Medical Tradition", 113-114.

¹⁷ Christopher Kelly, "Empire Building", *Interpreting Late Antiquity*, ed. G.W. Bowersock (Cambridge: Harvard University Press, 2001), 171.

¹⁸ Schwarb, "Early Kalâm and the Medical Tradition", 126.

¹⁹ Schwarb, "Early Kalâm and the Medical Tradition", 116-118.

²⁰ Herbert A. Davidson, "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation", *Journal of the American Oriental Society* 89/2 (1969): 362-363.

âlemde var olan hiçbir şey başkası vasıtasıyla ortaya çıkarılmazdı. Sonuç itibariyle onların gücü sınırlı olup, sınırlı bir cisimde sınırsız kudret bulunamaz.

İlk Arap İslâm filozofu olarak addedilen Kindî, (ö.259/873) Philoponus'dan büyük oranda yararlandığı âlemin hudûsu meselesini tam olarak formüle etmiş, sistematik hale getirmiştir. Söz konusu parçada Kindî, âlemin yaratıldığını kabul ettikten sonra âlemin cismi, hareketi ve zamanı konusunda birbirine öncelik-sonralık gibisinden ayrıma gitmemiştir. Âlem, ebedî olmadığına göre ortaya çıkması bir hareket ile meydana gelmek zorundadır. Nihayetinde âlem ve hareketi birlikte vardır. Zaman ise her ikisiyle beraberdir. Çünkü tanımı gereği zaman, hareketin sayımıdır. Bu önermeleri kurduktan sonra Kindî, "herhangi bir zamanın sınırsız olması imkânsızdır; çünkü ne nitelik ne de niteliğe sahip olan bir şey gerçek anlamda sınırsız olamaz, demiştir.²¹ Zaman sınırsız gibi gözükmektedir. Ancak zaman hareketle, hareket de cisim ile vardır. Cisim ise oluş-bozuluşa tâbi olup sınırsız değildir. Dönüp dolaşıp sınırlı bir şeye dayanan cisim, nasıl olur da sınırsız olabilir?²² A. L. Ivry ise bu hususta şöyle söylemektedir: "Kindî de tıpkı Philoponus gibi âlemin sonluluğu ve onu yokluktan varlığa getiren bir yaratıcıya dayandığı fikrine sahiptir. O bunu, bütün varlığın ârizî tabiatına ve sonsuzluğun herhangi bir türünün imkânsızlığına vurgu yapan benzer argümanlarla ispat eder. Bunun yanı sıra, hem Kindî hem de Mu'tezile, Tanrı'nın eşsiz birliği ile ilgilidirler ve Tanrı'ya yüklenebilecek sıfatların kapsamını sınırlandırmaya çalışırlar."²³ Bu bağlamda Kindî'nin *el-Vahid bi'l-hakika* olarak isimlendirdiği sebebin, (etki) kategorilerden (makûlât) herhangi birine tâbi olmadığını çünkü tüm bu makûlâtın çokluğu imâ ettiğini belirterek, O'na herhangi bir sıfatın izafe edilmesine karşı çıktığını görüyoruz. Allah'ın her şeyden aşkın olduğunu, bu sebepten de ona bir şeylerin izafe edilemeyeceğini belirtmiş ve hemen ardından Allah'ın tecsim edilmesini şu bilgilerle çürütmeye çalışmıştır: Kindî'ye göre oluşum ve birleşim, değişim halinde olup Allah Teala bunlardan münezzehtir. Cisim; uzunluğu, genişliği ve derinliği olan üç boyutlu bir maddedir. Nihayetinde madde ve onun türlerinden oluşmaktadır. Madde ve sûretten meydana gelmiştir. Şimdi bu birleşim, birleşimin olmadığı bir halden değişmiştir. Birleşim harekettir. Sonuç itibariyle âlemin cismi ve hareketi birbirinden ayrılamaz, birbirine karşı öncelikleri olamaz, bilakis onlar eş zamanlıdır. Hakikatte zaman sınırlı (ebedî değil/kadim değil) olduğu için âlemin cisminin varlığı zorunlu olarak sınırlıdır. Oluşum ve birleşim, değişim/yenilenme halinde olmasaydı bu sonuç zorunlu olmazdı.²⁴ Bu hususta C. Karadaş'ın değerlendirmeleri Allah'ın her şeyden mesmûd ve

²¹ Ebû Yusuf Yakup b. İshak el-Kindî, *Felsefi Risaleler*, trc. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 194-195; Davidson, "John Philoponus", 365.

²² David C. Reisman – Jon McGinnis, *Classical Arabic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 20-21; Haydar Abdü'l-hüseyin Kusayr, "Esrû'l-İtizâl fi Fikrû'l-Feylosofû'l-Arab el-Kindî," *Mecelleü'l-Dirâsâti'l-Basra* 16 (2013): 244-245.

²³ Alfred L. Ivry, "Kindî ve Mu'tezile: Yeni Bir Değerlendirme", trc. Hayrettin Nebi Güdekli, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2013), 328.

²⁴ Peter Adamson, "Al-Kindi And The Mu'tazila: Divine Attributes, Creation And Freedom", *Arabic Sciences and Philosophy* 13 (2003): 49; Davidson, "John Philoponus", 371; Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *el-iktisâd fi'l-itikâd*, nşr. Hüseyin Atay İbrahim Agâh Çubukçu (Ankara: Külliyyetü İlahiyat bi-Câmiati Ankara, 1962), 24; Kusayr, "Esrû'l-İtizâl", 245.

münezzeh olduğunu tebarüz ettirmesi açısından son derece isabetlidir. Onun verdiği bilgiye göre cisim için araz bir zorunluluk teşkil eder. Çünkü cismin bekâsı ya da sürekliliği ancak arazların cisim içindeki varlığıyla mümkündür. Her iki gerçeklik de fâil-i muhtâr olan Allah'ın iradesiyle meydana gelir.²⁵

Kindî'nin madde, sûret, cisim, arâz, zaman, hareket gibi fizikî ve felsefî kavramları teoloji alanına dâhil etmesinin yegâne sebebi, esasında âlem muvâcehesinden meselelerin ele alınması ve Tanrı'nın her şeyden münezzeh kılınmaya çalışılmasıdır. Bu kavramlar bağlamında Kindî'yle aynı menheci benimseyen Kemâleddin el-Beyâdî'ye (ö.1098/1687) göre Allah; vücûb, hayat, ilim ve kudret bakımından mahlûkâtтан ayrılmaktadır. Şayet başkasına benzeseydi, gerçekte başkasıyla ayrılmış olan yönleri, başkası tarafından belirlenmiş olurdu ki bu da teselsüle neden olacağı için düşünülmesi mümkün değildir. Sıfatlarının eşsizliğiyle O'nun ortağının olması mümkün değildir. Allah, teaddüd ve kesretten, nakıs özelliklerden münezzeh olup mütemadiyen kendisine yönelmesi hasebiyle mesmûddur. Bunun delili ise ebedî/samed olanın nakıs özelliklerden münezzeh olmayı gerektirmesidir. "La cismu" *cisimsiz* ifadesiyle O'nun her türlü terkip ve birleşmeden münezzeh olduğu kastedilmektedir. Çünkü bilindiği üzere cisim, cüz'e muhtaç olup zorunluluk arz etmez, bilakis mümkünlük arz eder. Bu da mütehayyiz (yönelme) ve hudûs alâmetidir. Allah ise bundan uzaktır.²⁶

İslâm kelimcilerinden Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (ö.235/849-850) ise Allah'ın, cismi tek bir parça (atom) kalıncaya dek ayırabileceğini belirtmiştir. Ancak burada vurgulanması gereken husus, Allâf'ın atomculuğunun paganların öne sürdüğü atomculuktan farklı olmasıdır. Allâf'ın esas amacı kendi döneminde evrenin ezeliğine ve zamanın hiç bitmeyecek olmasını savunanlara karşı, onların teorilerini çürütmektir. Bu amaçla feleğe ve dehre tapanlara, İran'ın her türlü dualistlerine, özellikle de Sasânî Zurvanizm'ine karşı meydan okudu.²⁷ Diğer taraftan ona karşı çıkan Nazzâm'a (ö.230/845) göre ise cüzlerin (atom) sonsuza kadar parçalanması gerekmektedir. Yani Allâf'ın dediği şekliyle başlı başına tek bir parçanın (atom) kalması muhâldir.²⁸ Nitekim J. V. Ess bu hususta şöyle söylemektedir:

Nazzâm, buna daha ziyade kendi aksiyomlarına dayanarak saldırmıştır. Atom, kendisi gibi bir uzama sahip olmayan bir başkasıyla birleşince bir uzama nasıl sahip olabilir? Eğer bir uzamı yoksa bir veya daha fazla atomla nasıl bir araya gelebilir? Buna diğer atomlar sadece farklı yönlerden [cihet] birleşebilecektir ve halbuki uzama sahip olmayan bir varlık ise farklı cihetlere sahip değildir. Son ifade Nazzâm'ın uzamı olmayan bir tür matematiksel nokta anlamındaki atom gibi

²⁵ Çağfer Karadaş, "İslâm Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik –teceddüd-i emsâl, halk-ı cedîd, istimrâr, hudûs-ı dâim-", *Usûl İslâm Araştırmaları* 8 (2007), 10-11.

²⁶ Kemâleddîn Ahmed el-Beyâdî el-Haneî, *İşarâtü'l-merâm min ibarâtü'l-imâm*, nşr. Şeyh Yusuf 'Abdürrezzâk (Pakistan: Zemzem Yayıncılık, 2004), 108-109.

²⁷ Josef Van Ess, "Allah'ın Varlığı Konusunda Erken Dönem İslâm Teologları", trc. Mehmet Bulğen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2014): 385.

²⁸ Abdurrahman Bedevî, "Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'ın Dakiku'l-Kelâm Anlayışı", trc. Metin Yıldız, *Kelâm Araştırmaları* 11/2 (2013): 284-285.

kuramsal varlıkla fiziksel realitede bulunan formlar arasındaki geçişi açıklamak için kullanılan geometrik modelleri kabul etmeyi normalde reddettiğini ima etmektedir. Bu modellere göre çizgi olarak isimlendirilen şey yan yana duran en az iki atomdan oluşur ve bir uzunluğa sahiptir. Düzlem en az dört atomdan oluşup, uzunluk ve genişliğe sahiptir. Uzunluk, genişlik ve derinliğe sahip olan cisim ise ya sekiz atomdan oluşur, yani bir küptür veya el-Allâf'ın kendisinin inandığına göre altı atomdan oluşur yani açıkça iki piramit içeren 'octahedron'dur (sekiz yüzlü).²⁹

Nazzâm ayrıca "parçası olmayan bir parçanın imkânsızlığı terosini" de görüşünü ispatlamak için kullanmıştır. Nazzâm her yarının tekrar iki yarısının, her parçanın da bir parçasının olduğunu iddia ederek atomların sonsuza dek bölünebilir olduğunu beyan etmiştir.³⁰ Benzer düşüncüyü destekleyen ve daha da geliştiren Yahyâ b. Adî (ö.363/974) de atomların bölünemez yegâne varlıklar oluşuna karşı çıkmıştır. Öne sürdüğü argüman ise hareket eden cismin bölünmesinin (yetecezzâ) zorunluluğu idi. Hareket eden her şey bölünüyor ve hiçbir atom (cevher) bölünmüyorsa o zaman hiçbir atomun hareket etmemesi gerekir ki bu muhâldir.³¹ Nitekim O. Ş. Koloğlu'nun verdiği bilgiye göre, "İbn Hazm (ö.456/1064) açısından da bölünemeyen parça (atom) fikri isabetli değildir. Onun bu konudaki en güçlü delili, yürüyen bir kimsenin kat ettiği mesafenin sonsuz değil, sonlu olmayı gerektirmesidir. Ancak bu sonluluk, atomların bölünemeyeceği anlamına gelmemektedir. Çünkü Allah cisimleri sonsuza dek bölebilir. O'nun bu yöndeki kudreti sınırlanabilir. Allah'ın cisimleri sonsuza dek bölmeye kudretinin olması ve dolayısıyla cisimlerin bir şekilde sonsuza dek bölünebilmesi, sınırlı/sonlu bir alana (misâha) sahip olmaktan farklı bir şeydir. Bu yönüyle İbn Hazm, cismin sonlu olmasıyla, onun bölünemeyen cüzlerden oluştuğu ilkeleri arasında zorunlu bir ilişki kurulamayacağını ifade etmektedir."³² İbn Hazm'ın böyle bir delil öne sürmesinin nedeni, atomların bölünemeyeceği fikrini öne sürüp, "şayet bölünseydi hareket imkânsız olurdu" görüşünü iddia eden Allâf özelindeki âlimlere karşı verilmişti. Nitekim Nazzâm bu düşüncüyü çürütmek için "tafra"³³

²⁹ Josef Van Ess, "Ebû İshak en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", trc. Mehmet Bulgen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2015): 272.

³⁰ Otto Pretzl, "Erken Dönem İslâm'ın Atom Öğretisi", trc. Bilal Kır, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2014): 570.

³¹ David Bennett – Robert Wisnovsky, "A Newly Discovered Yahyâ ibn Adi Treatise Against Atomism", *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond*, ed. Damien Janos (Leiden: Brill, 2015), 308.

³² Orhan Ş. Koloğlu, "İbn Hazm'ın Atomculuğu Reddi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007): 172-175.

³³ "Nazzâm, eğer cisim sonsuza kadar bölünecekse hareket diye bir şeyden söz edilemez tezine karşılık tafra (sıçrama) teorisini geliştirmiştir. Yani bu teoriye göre A noktasından C noktasına hareket edildiğinde B noktasına temas edilmeksizin doğrudan C noktasına geçilmektedir. Nazzâm teorisini diğer örneklerle genişletti. Dönen bir değirmen taşının merkezine (axis) yakın atomlar, verilen bir zaman periyodunda, tıpkı bir topacın uç noktasındaki atomlarla daha yüksek pozisyonda konuşlananlar arasında olduğu gibi dış sınır çevresindekilerden daha küçük bir mesafe kat edeceklerdir. Aynı hareketin iki yönüyle uğraştığımız için, biz bu fenomeni sadece, çevredeki atomların diğerleriyle aynı zamanda ulaşabilmek için sıçrama yaptıklarını varsaydığımızda açıklayabiliriz. Diğer bir örnek ise bir yolcu, hareket eden bir geminin arka kısmından baş kısmına doğru yürümektedir. Kendisinden daha hızlı hareket eden gemi,

teorisini ortaya atmış, İbn Hazm ise böyle bir teoriye gerek duyulmaksızın Allâf'ın öne sürdüğü tezi çürütebilmiştir.³⁴

Eş'arî âlimlerinden Cüveynî (ö.478/1085) ise Nazzâm'ın teorisine karşı çıkıp atomların bölünemezliğini savunmuştur. Esasında Cüveynî ile Nazzâm'ın aynı endişelerinin olduğunu söylememizde bir beis bulunmamaktadır. Hatırlanacağı üzere bu hususta Nazzâm'ın endişesi, Allah'ın tenzih edilmesi gerektiğiydi. Bu nedenle atomların bölünemez, yegâne varlıklar oluşu tezine karşı çıkmıştır. Nazzâm'ın kaygıları Cüveynî için de geçerliydi fakat o, meseleye farklı açıdan bakıyordu.³⁵ Bu bağlamda Cüveynî, sonsuz defa parçalara ayrılabilen bir doktrinin imkânsız olduğunu, aksi takdirde bir sonsuzluk zincirinin (teselsül) meydana geleceğini, bunun ise mümkün olmadığını, dolayısıyla da Allah'ın kudretinin muhâle taallûk etmeyeceğini belirtmiştir.³⁶

Yahudi âlimlerinden İbn Meymun (ö.600/1204) da hemen hemen Cüveynî ile aynı doğrultuda atomculuğu savunmuştur. Ona göre cevher (atom) tam olarak "daha fazla bölünemeyen en küçük parça" anlamına gelmektedir. Buna göre âlem, içindeki tüm cisimlerle birlikte, daha küçük parçaya bölünemeyen, kendisinin bir niceliği olmadığı halde kendisinden niceliğe sahip bileşimlerin oluşabileceği, çok küçük parçalardan meydana gelir. Zaman ise tıpkı âlemin küçük parçalardan meydana geldiği gibi anlardan teşekkül etmiştir. Bu durum zamanın, daha fazla bölünemeyen anlardan oluştuğu anlamına gelmektedir. İbn Meymun'a göre arâzlar, atomlardan asla ayrılmazlar; atomlar arâzsız olamadıkları gibi, arâzlar da atomsuz olamazlar. Bunun gibi atomların niceliği de yoktur, yani nicelik bir arâz değildir. Dolayısıyla arâzlar kendilerine iliştiğini düşündüğümüz cisimlere değil, cisimleri oluşturan atomların her birine aittir. Mesela bir kartopunda beyazlık, cismin bütününde değil, onu meydana getiren atomların her birinde bulunur. Bunun tersine, bir cisim niceliğe sahipken, onun bileşenleri olan atomların niceliği yoktur.³⁷ M. Bulğen'in bu hususta verdiği bilgiye bakacak olursak İbn Meymun; Aristo'nun, atomun sonsuza kadar bölünmesiyle ilgili yapmış olduğu değerlendirmeyi reddetmiştir. Ancak burada "atomlar yok olmuyorsa ya da

ayaklarının altından neden kaçmamaktadır? Mutlak şekilde konuşmak gerekirse, niçin kat ettiği mesafe, gemi tarafından geçilen mesafeden daha büyüktür? Halbuki gemi daha yüksek bir hızda gitmektedir. Geminin çok daha hızlı hareket ettiğini, öyle ki hareketin bütün zaman-mekân ünitelerini hızlıca geçtiğini varsaysak bile, bu nasıl mümkün olmaktadır? Buna çözüm olarak teklif edilen tek şey sıçramadır." Ayrıntılı bilgi için bkz. Ess, "Ebû İshak en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", 273-275; Alnoor Dhanani, "XI. Yüzyıl Kelâm Fiziğinin Problemleri", trc. Mehmet Bulğen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015): 875; Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri*, (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2013), 201.

³⁴ Koloğlu, "İbn Hazm'ın Atomculuğu Reddi", 172-175.

³⁵ Abdülmelik bin Abdullah bin Yûsuf bin Muhammed el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâidü'l-edilleti fi uşûli'l-'itikâd*, nşr. Muhammed Yûsuf Musa (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 39.

³⁶ Mehmet Bulğen, "Kelâm İlminde Ulûhiyet Bahislerinin Güncellenmesi Üzerine", *İslâmî İlimlerde Metodoloji VIII Kelâm İlmi ve İslâm Hukukunda İçerik Sorunları*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 92.

³⁷ D.B. Macdonald, "Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma", trc. Mehmet Bulğen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016), 281-283.

bölmüyorsa bâkidir" gibi bir anlayışa da yer verilmemektedir. Zira M. Bulğen'in ifadesiyle kevn'de bekâ muhâldir, sürekli yenilenmesi icap eder.³⁸

2) Teslis Anlayışına Karşı Mu'tezile'nin Tanrı'yı Tenzih Etme Projesi

Erken dönem tartışmaların getirdiği neticeler sonucunda felsefe ile iç içe geçmiş bir Tanrı bilim anlayışının doğması kaçınılmaz oldu. Emevî itikadında önemli bir yer tutan kader anlayışına karşılık Kaderîlerin; özgür irade teorisi, Allah'ın ilminin kapsamı, va'd el-va'îd, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve adalet gibi hususları tartışmalarından dolayı Mu'tezile ortaya çıktı. Nitekim Mu'tezile'nin teşekkülünden önceki safhayı oluşturan kader tartışmaları, Hz. Ali'nin hilafetinden sonraki mücadeleler neticesinde ivme kazanmıştır. Emevî idaresinin bu konudaki suistimalleri, yaptıkları haksız ve adaletsiz uygulamaları meşrulaştırma gayretleri ve bunların Allah'ın kaderiyle meydana geldiğini iddia etmeleri, onlara muhalif olan hareketleri doğurmuştur.³⁹ Bu anlamda Mu'tezile'nin esas derdinin, Allah'ı tenzih etme (tevhid anlayışı) gayreti içerisinde bulunmalarının yanı sıra Müslümanların içinde bulunduğu kaos ortamından kurtulmalarını sağlamak olduğu söylenebilir. Ancak bu çalışmadaki amacım; Mu'tezile'nin beş esasının (usûl-i hamse) tarihsel konjonktürde nasıl ortaya çıktığını ele almaktan ziyade ilk prensipleri olan tevhid anlayışlarının nasıl kurgulandığı ve hangi problemlere cevap vermek ya da meydan okumak amacıyla üretildiğini tebarüz ettirmektir.

Mu'tezile kelâm anlayışı, ortaya çıktığı tarihsel düzlemde dualist, teslis ve Allah'a ortak olabilecek her türlü ilâha karşı meydan okuyarak filizlenmişti. Maniheizm, dualist olması açısından Zerdüştlüğü andırıyordu. İyiliğin kaynağı ebedî nur, kötülüğün kaynağı ise ebedî zulmet/karanlık idi. İnsanın bu iki iyi ve kötü eylemleri, bu iki ebedî varlıktan sâdır olmaktaydı. Bu doktrinler, Zerdüştlerin yaptığından daha fazla Mu'tezile'den tepki çekti. Çünkü bu iki varlık Mu'tezile'ye göre ebedî olamaz, bilakis mahlûk olmak zorunda olup kadim olan bir yaratıcıya muhtaçtır. Diğer taraftan insanın eylemlerini iyiliğe ve kötülüğe bağlamak, insanın eylemlerini doğrudan kendisi aracılığıyla gerçekleştirmiş olması ve özgür iradesiyle ihtiyar etmiş olmasıyla çelişik bir durumdadır.⁴⁰ Bu minvalde Pehlevî dinî metinlerine baktığımızda ise insan eylemlerini ve kaderini doğrudan etkileyen bir gökyüzü ve gök cisimleri anlayışları bulunuyordu. Ay'ın büyümesi ve küçülmesine (dolunay-hilâl) göre gezegenlerin gücü artıyor veya azalıyordu. Onların teolojisinde Güneş, Ay ve sabit olan yıldızlar iyi, kayan yıldızlar ise kötü cisimler olarak adlandırılıyordu. Bununla beraber yukarıda belirttiğimiz üzere

³⁸ Bulğen, *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi*, 212-213.

³⁹ Osman Aydın, *Akılcı Din Söylemi* (Ankara: Hitit kitap Yayınevi, 2010), 27; Sönmez Kutlu, "Va'd ve Va'îd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara:TDV Yayınları, 2012), 42:414-415; Orhan Aktepe, "Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'e Göre Va'd ve Va'îd İlkesi" *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011): 159-161.

⁴⁰ George F. Hourani, "Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism", *International Journal of Middle East Studies* 7/1 (1976): 69-70.

bunların âlem (cosmos) ve insan kaderi üzerinde olumlu ya da olumsuz etkileri olduğuna inanılıyordu⁴¹. Zerdüştlere ise Ahura Mazda'nın her şeyin yaratıcısı olduğuna inanılıyordu. Yezatların da (tanrılar) yaratıcısı Ahura Mazda olup tanrılar arasındaki ilk sıra ona aittir. Ancak Ahura Mazda'nın yaratma eyleminin devamı, yezatlar sayesinde mümkündü. Ahura Mazda sadece iyiyi yaratır, ondan kötülüğün sâdır olması beklenilmezdi. Diğer taraftan Ahura Mazda'nın karşısında yer alıp kötüyü yarattığına inanılan Angra Mainyu bulunuyordu. Onun ise en sonunda Ahura Mazda tarafından yenilgiye uğratılacağına inanılmaktadır.⁴² Bu tür itikâdî anlayışlar kısmen Mu'tezile'ye etki etse de (Allah'ın âdil olması hasebiyle kötülük yapmaması) genel anlamda tepkisini çekmiş ve tek yaratıcı olan Allah'ı her şeyden tenzih etme gereği duymuşlardı. Mu'tezile'nin, kötü fiillerin Allah ve O'nun dışındaki ilâhlardan çıkamayacağını (Allah mutlak iyi olduğu için O'ndan kötülük sâdır olmaz ilkesi) belirttiği bilinmektedir. Diğer taraftan Mu'tezile tek ve âlemin yaratıcısı olan Allah'a, her şeyi iltisak ettirme gereği duyuyordu. Bu hususta Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât (ö.300/913) *Kitabü'l-intisâr* isimli eserinde, İbnü'r-Râvendî'ye (ö.301/914) ciddi tenkitler getirmekte olup, onu cisimlerin hudûsunu iptal etmekle suçlamıştır. Hayyât'ın zihninde cisimlerin hudûsunu ya da mahlûkluğunu iptal etmek, Rafizîliğe delâlet ediyordu. Dolayısıyla bu da fâilden yoksun, kendi başına kâim bir âlem anlayışına yol açıyordu. Nitekim eleştirilerine devam ederek onu, Ay'ın, yıldızların ve âlemin müdebbirini, tanzim ve tertip edenini reddetmekle suçlamıştır.⁴³

Hıristiyanlığın erken döneminde monoteist anlamda bir inanış biçimi yaygın olup Tanrı'nın ezeli-ebedî olduğuna inanılıyor, âlemin yaratıcısı olması noktasında O'nun tek olduğu kabul ediliyordu. Ancak bununla birlikte onlar, Hz. İsa ile kutsal ruha da ilâhlık iddiasında bulunuyorlardı. Bir müddet sonra Hıristiyanlar, üç ayrı varlıkta tek Tanrı'ya inandıklarını belirttiler. Bir diğer ifadeyle baba, oğul, kutsal ruh ayrı Tanrılar olup tek bir ilâh anlamına geliyordu. Ancak burada ciddi bir çelişki bulunuyor gibi durmaktadır. Bir tarafta mutlak anlamda Tanrı'nın birliğinden söz ediliyor, diğer taraftan da bu birliğin üç ayrı ilâhta var olduğu dile getiriliyordu. İskenderiye'li Origen (ö.254) bu teoriyi sistematize hale getirmeye çalışanlar arasındaydı. Ancak onun kurmaya çalıştığı sistem, Arian ekolünün oluşmasına zemin hazırladı. Arianizm, teslis tartışmalarının neticesinde ortaya çıkmıştı. Burada tartışılan en önemli mesele, İsa'nın Tanrı gibi ilâh olup olmadığı ve onun Tanrı'yla nasıl bir ilişki içerisinde olduğuydu. Arius, (ö.336) yapmış olduğu teolojik tartışmalar neticesinde, İsa'nın ilâhlığı ve kulluğu hususunda Ortodoksluğu (orta yolu) bulmuştur. Baba'nın (Tanrı) mutlak anlamda ilâhlığını vurgulayıp Oğul (İsa) ile kutsal ruhun Tanrı'ya bağımlı ve O'na nispetle ikincil olduğunu belirtmiştir. Arius'un teolojisinin başlangıç noktası, mutlak anlamda

⁴¹ Enrico G. Raffaelli, "Astrology And Religion In The Zoroastrian Pahlavi Texts", *Journal Asiatique* 305/2 (2017): 174-175.

⁴² Martin Schwartz, "The Religion of Achaemenian Iran", *The Cambridge History of Iran*, ed. Ilya Gershevitch (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 2: 666.

⁴³ Ebû'l-Hüseyn Abdurrahim el-Hayyât, *Kitabü'l-intisâr, ve'r-redd-i 'alâ ibnü'r-râvendî el-mülhid*, nşr. H. S. Nayberg (Kahire, Matbaa belirtilmemiş, 1925), 2-3.

basit (mürekkebe olmayan) ve ebedî olan aşkın Tanrı doktriniydi. Arius, Tanrı'yı doğmamış olarak telakki etmek sûretiyle, O'na eşsiz bir ulûhiyet anlayışı vazedip, diğer varlıklardan ayrı ve onların sebebi olarak değerlendirmiştir. Ona göre oğulun ortaya çıkmasıyla iki (dyad), akıl ya da ruhun ortaya çıkmasıyla da üç (triad) meydana gelmiştir.⁴⁴

Hıristiyan teologlar II/IX. yüzyılda, İsa konusunda Kur'an'a istinaden onun Allah'ın kelimesi ve ruhu olduğunu söyleyip ilâhlığını savunurken, Müslüman kelâmcılar ise aynı ilâhlığı çürütmek için onun İsa ibn Meryem olduğuna dikkat çekip, kulluğunu ve elçiliğini öne çıkarmışlardır. Daha sonrasında ise teslisten kaçınılması gerektiğini belirtmişlerdir. Temelde İsa'nın kelimesi ve ilâhlığı meselesi Hıristiyan teologlar tarafından onun ebedîliği ve ilâhlığı şeklinde yorumlanmıştır. Şam'lı John (ö.133/749) ve Theodore Ebu Kurra (ö.196/812'den sonra) bu görüşü benimsemişlerdi. Onlara göre kelime ilâhlığa, Meryem oğlu İsa olması ise insanlığa delalet eden ayetler arasındaydı. Mu'tezile kelâmcıları arasında sayılan Câhız (ö.255/869), Hıristiyanların bu iddiasını çürütmek için yani İsa'nın ilâhlığını, Tanrı'nın oğlu olduğunu çürütmek için aynı bahislerin Cebrail için de geçtiğini ve bu nedenle aynı ilâhlığın Cebrail için de olması gerektiğini söylemiştir. Esasında Câhız'ın rahatsız olduğu husus, İsa'nın ilâhlığından da öte, Allah'ın hakikî mânâda tenzih edilebilmesi meselesiydi.⁴⁵ Nitekim Câhız *el-Muhtârû f'r-redd-i 'ale'n-nasârâ* isimli eserinde Mesih hususundaki sözlerin muğlaklığı/anlaşılmalığı, İsa'nın kelimesi hususunda Hıristiyanların Müslümanları yalancılıkla itham etmeleri, İsa'nın oğulluğu ile ilgili tenkit gibi pek çok konuda tatmin edici argümanlar öne sürerek Hıristiyanların kendi içindeki tutarsızlıklarını ele almıştır. İsa'nın oğulluğu ile ilgili olan bölümde akli argümanlara başvurarak, "Allah bir kulu hâil edinmek istediğinde onu evlat mı edinir" sorusunu sormaktadır. Bu noktada Câhız'a göre Allah'ın İsa'ya karşı rahmet, merhamet ve muhabbeti, onu ta'zim ve teşrif etmek içindir. Nitekim Hıristiyanların bir kısmı "oğulluk"la ilgili söylevlerin mecâzen olduğunu belirtmektedirler. Aynı şekilde Kur'an da "babalık ve oğulluk" bahsini mecâzî olarak telakkî edip Allah'ın bundan müstağni ve yüce olduğunu belirtmiştir. *لَمْ يَلِدْ مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ* *Doğurmamış ve doğurulmamıştır (İhlâs 112/3). فَيَكُونُ* *Allah'ın bir (erkek) çocuk edinmesi olamaz. O, Sübhan'dır (herşeyden münezzehtir). Bir işin olmasına karar verdiği zaman, o taktirde sadece ona "Ol!" der ve o, hemen olur (Meryem 19/35). Buradan hareketle Câhız'ın Hıristiyanlar gibi İsa'nın gerçek anlamda "oğul" olmadığını, bunun mecâzen olduğunu,*

⁴⁴ Bilal Baş, "Orodoxy of Origen of Alexandria's Trinitarian Doctrine: Is His Theology Arian or Nicene?", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/2 (2009): 94-100; Richard Hanson, "The Achievement of Orthodoxy in the Fourth Century AD", *The Making of Orthodoxy*, ed. Rowan Williams, (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 143; Rowan Williams, *Arius: Heresy And Tradition*, (London: Eardman Publishing, 1987), 140; Basil Studer, *Trinity and the Incarnation: The Faith of the Early Church*, trc. Batthias Westerhoff (Collegeville: Minnesota Publishing 1993), 81; Henry Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen*, (Oxford: Oxford University Publishing, 1966), 83.

⁴⁵ Najib George Awad, *Orthodoxy in Arabic Terms A Study of Theodore Abu Qurrah's Theology in Its Islamic Context*, (Boston: Walter de Gruyter, 2015), 302; Casim Avci, *İslâm-Bizans İlişkileri*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 149-150.

oğulluktan esas muradın ise Allah'ın İsa'yı terbiye etmesi ve yetiştirmesi olduğunu belirtmiştir.⁴⁶ Kadı Abdulcebbar'ın (ö.415/1025) ise meseleye farklı bir açıdan yaklaştığı görülmektedir. Ona göre her dilin kendi doğası, belli bir yasası vardır. Mecâz ve literal söyleyişleri birbirlerinden farklıdır. Bu nedenle bir mecâzî bir dilden başka bir dile literal anlamıyla çevirmek hatalıdır. Söz gelimi şârihler Kur'an'ın müteşabih ayetleriyle ilgili Farsça yorumlarda bulduklarında hata yapabilirler. Tıpkı bunun gibi İncil'de de karışıklığa sebep olabilecek ifadeler vardır. İsa'nın dili olan İbranice'de "oğul" kelimesinin bazılarına göre "itaatkâr", "erdemli kul" ve "masum dost" anlamlarına geldiğini, "baba" kelimesinin ise "efendi", "sahip" ve "yönlendiren/kılavuzluk eden" anlamına geldiğini belirtmiştir. Meseleyi biraz daha ileri götüren Abdulcebbar, yine onlara göre Allah Tevrat'da 'İsrâil benim oğlumdur ve benden ilk doğanlardır. Onların oğulları da benim oğullarımdır' demektedir. Elbette ki burada da mecâz vardır. Sonuç olarak Abdulcebbar'a göre mecâz ihmal edildiğinde ortaya böyle sorunlu anlayışların çıkması kaçınılmazdır.⁴⁷

Süryanî Ortodokslarından Yahyâ b. Adî ise tevhidin farklı anlamları üzerinde durmuştur. İlk olarak Vâhid/Bir olan Tanrı'nın eşsizliği vurgulanmak istenmiştir. Yani numerik (sayısal) anlamda bir Tanrı tasavvuru bulunmamaktadır. İbn Adî'nin apolojik bir biçimde esasında böyle bir tez geliştirmesinin arkasında yatan en önemli mesele, "teslis" anlayışını öyle ya da böyle kabul ettirmektir. Nitekim bunu serdederken teslisin, Müslüman düşüncesinde ilâhî sıfatlardan (kâdir, hayy, cömert, âlim vs.) bir farkının olmadığını beyan etmiştir. Teslisin de bu anlamda tıpkı sıfatlar gibi "sembolik" olduğunu savunmuştur.⁴⁸ Bu hususta Yahudi İbn Kemmûne (ö.683/1284) ise *Tenkîhu'l-ebhâs* isimli eserinde şöyle söylemektedir: "Bizler gerçekte muvahhidiz. Bizim geleneğimizde muvahhidlik, teslis'le meydana gelmektedir. Biz ona inanır ve ilâhî emrin devam ettiği iclâlin, Benî İsrail'e hulûl ettiğini söyleriz. İlâh'ın bir olduğuna, yerin ve göğün yaratıcısının olduğuna, görülebilir ve görülemez her şeyi yarattığına ve onun baba olduğuna inanırız. Mesih'in bir olan Allah'ın oğlu olduğunu tasdik ederiz. Onun ruhü'l-kuds'den tecessüm ettiğine ve sonra insan olduğuna inanırız. Daha sonra onun asıldığına, öldükten üç gün sora ise göğe, babasının yanına yükseldiğini kabul ederiz".⁴⁹ S. M. Zwemer bu konuda [Hz.] Muhammed ile Musa'nın bizim üzerimizde (aşkın) bir Tanrı anlayışı iddiasında bulunurken, İsa'nın ise bizim üzerimizde, bizimle ve bizdeki Tanrı anlayışını savunduğunu belirtmiştir. Bizim üzerimizde olup aşkın olan Tanrı, doğu despotundan ziyade göksel bir Baba konumundadır. Bizimle olan

⁴⁶ Ebû Osman el-Câhız, *el-Muhtârû fi'r-redd-i 'ale'n-nasârâ*, nşr. Muhammed Abdullah eş-Şerkâvî (Beyrut: Dârü'l-'Ulûm, 1411/1991), 28-29.

⁴⁷ Gabriel Said Reynolds, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu 'Abd al-Jabbâr and the Critique of Christian Origins*, (Leiden-Boston: Brill, 2004), 126-127.

⁴⁸ Olga Lizzini, "What Does Tawhid Mean? Yahya ibn Adî's Treatise on The Affirmation of The Unity of God Between Philosophy and Theology", *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond*, ed. Damien Janos (Leiden: Brill, 2015), 258-260.

⁴⁹ İzzeddeve Şa'd İbn Kemmûne, *Tenkîhü'l-ebhâs li'l-mileli's-sâlis*, nşr. Alinaghi Monzavî (Tahran, Matbaa belirtilmemiş, 2004), 177-179.

Tanrı ise inkarnasyonun gizemi içerisinde bizimle birlikte. Son olarak Tanrı kutsal ruh yoluyla bizde olur.⁵⁰ Burada görüldüğü şekliyle Hıristiyanların apolojik bir biçimde tavır takınmaları Kadı Abdulcebbâr'ın tepkisini çekmiş ve onların teslis hakkında 'Allah üç uknum, bir cevherdir' sözlerini tenkit etmiştir. Müslümanlara göre Allah rahman ve rahim olduğu gibi aynı zamanda âlim ve kâdirdir. O bir çok sıfatı olan tek Zât'dır. Hıristiyanlara gelince onların durumu Müslümanlarınki gibi değildir. Çünkü onlara göre İsa, bir nebî ve sâlih kul değildir. Bilakis nebîlerin rabbi, onları yaratan, onları gönderen ve elçi yapan, onlara yardım ve destek verendir.⁵¹ Hıristiyanlık'tan İslâm'a geçen Ali b. Rabban et-Taberî, (ö.247/861) Hıristiyanların İslâm'daki gibi bir tevhid anlayışına sahip olmaktan oldukça uzak olduklarını, teslisi kabul etmek sûretiyle İncil'e dahi aykırı olduklarını iddia etmiştir. Hıristiyanların üç Tanrı'ya ve hatta ezeli insan olan Mesih olmak üzere dörde çıkabilecek bir Tanrı anlayışına sahip olduklarını belirtmiştir.⁵²

Hıristiyanların Arian kolunda İsa'nın ilâhlığına karşı çıkılıyor ve Cehm b. Safvân (ö.127/745) da bu tartışmaları gayet iyi biliyordu. Söz konusu mesele (teslis) Müslümanlar arasında Allah'a sıfat izafe edilip edilmemesi meselesini gündeme getirdi. Cehmîler bundan yola çıkarak Kur'an'da Allah'a atfolunan âlim, kâdir, hayy gibi sıfatları mecâz olarak telakki ettiler. Allah'ın hakikî anlamda hiçbir sıfat ile vasıflanamayacağını ortaya koydular.⁵³ Kur'an'da Allah'a sıfat izafe edilmesini çağrıştıracak her ayet, Mu'tezile mensuplarınca düşünsel anlamda tashihâtan geçirilip mecâzî olarak telakki edilmiştir. الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى *Rahman arş'a istivâ etti* (Taha 20/5) ayetinden ehl-i hadis mensupları keyfiyetsiz olarak teslim olmayı tercih ederken, Mu'tezile mensupları bu ayet üzerinden farklı teoriler üretmişlerdi. Mu'tezile'nin bu husustaki fikirlerine geçmeden evvel ehl-i hadis mensuplarının nasıl bir düşüncede olduğunu hatırlamak yerinde olacaktır. Müctehid imamlardan Ebu Hanife dışında Mâlik b. Enes (ö.179/795), Şafî (ö.204/820) ve Ahmed b. Hanbel (ö.240/855)'in kelâmî metodu çoğunlukla kullanmaksızın kendi dönemlerinde tartışılan kelâmî konulara açıklık getirmeye çalışan görüş ve düşünceleri bulunmaktadır. Nitekim adı geçen müctehid imamlardan Mâlik b. Enes'in, istivâ konusunda iki ayrı uçta görüş belirten Müşebbihe ve Mu'tezile'ye cevap olmak üzere kendisine sorulan bir soruya; "istivâ malûmdur, keyfiyeti meçhûldür; ona iman vâciptir ve ondan sual bid'attır" şeklinde meşhur cevabını vererek Sünni-Selefi doğrultuda görüş bildirmiştir.⁵⁴ Ancak daha önce de belirttiğimiz vecihle Mu'tezile'nin en temel kaygısı Allah'ın her şeyden münezzehe kılınmasıyla birlikte teolojik meselelerin vuzûha kavuşturulmasıydı. Bu ayet üzerinden meydana gelen

⁵⁰ Samuel M. Zwemer, "The Allah of Islam And The God of Jesus Christ", *Theology Today* 3/1 (1946): 65-66.

⁵¹ Kadı Ebû'l-Hasan Abdulcebbâr, *Tesbitü Delâilî'n-Nübüvve Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, trc. M. Şerif Eroğlu – Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 206-207.

⁵² İbrahim Kaplan, *Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Teolojik İlişkileri* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 159-160.

⁵³ H. Austryn Wolfson, *The Philosophy of The Kalam*, (New York: Harvard University Press, 1976), 38.

⁵⁴ Muammer Esen, "Sünni Kelâmın Öncülerinden İbn Küllab'ın Kelâmî Görüşleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2002): 66.

tartışmalar konuyu tekrardan antropomorfizm meselesine getiriyordu. Antropomorfizm (tecsim-teşbih) ile ilgili tartışmalar tam da bu meseleler yüzünden gündeme geldi. Teolojik meselelerin en önemli özelliği, fikirlerin domino etkisi yaratmasıydı. Allah'ın görülüp görülemeyeceği meselesi tecsim ve teşbih tartışmasını doğurmuştu. Allah'a nispet edilen el, ayak, işitme, görme, arş'a istivâ etme gibi özellikler hakikî anlamda düşünülmeyle birlikte insanlardan daha kapsamlı olarak görülüyordu. Mu'tezile ise bu düşünceye karşı çıkıp tecsim ve teşbihe düşülmemesi gerektiğini belirtiyordu. Ayette geçen Allah'ın arş'a istivâ etmesi, eli ya da yüzü gibi özellikleri, onlar; Allah'ın cömertliği ve bilginliği olarak te'vil ettiler. Onların bu hususta Katoliklere karşı olup, Ortodoks Hıristiyanları ile paralel olduklarını söyleyebiliriz. Şöyle ki Şam'lı John *De fide Orthodoxa* adlı eserinde bu meseleyi izah etmiştir. Tanrı'ya nispet edilen tüm antropomorfik özellikler ya da sıfatlar sembolik bir biçimde olup hakikî/gerçek bir değeri yoktur. Tüm bu sıfatlar maddesiz olan Tanrı'yı daha iyi bir biçimde tahayyül edebilmemiz için vardır. Aksi takdirde Tanrı'yı düşünmemiz bizler için imkânsız olurdu.⁵⁵

Mu'tezile; "Allah'ın birliğinin (tevhid), gerçek ve farklı/değişik ilâhî sıfatları ona eklememizi ve O'nu mevcudâtla kıyaslamamızı engellemektedir" görüşünü ortaya atmıştır. Peki ama Mu'tezile'nin ilâhî sıfatların olmadığını söylemekle kastettiği şey nedir? Onların kastettiği şey Allah'ın sıfatlarını ta'til (=iptal) bir hale sokmak olmadığına göre onların esas amacı Allah'ı şeylerden (eşyâ) münezzeh kılmaktır. Bu minvalde Mu'tezililerin pek çoğuna göre yaratılmış şeyler (mahlûkât) sıfatların taşıyıcıları olan atomlardan meydana gelmiştir. Atomlara hamledilen bu sıfatlar ise "arâz" olarak isimlendirilmiştir. Sonuç olarak Allah'a arâzların (sıfatlar) izafe edilmesi muhâldir.⁵⁶ Nitekim Câhız'a göre de ehl-i hadis, tevhidin mânâsında bir dizi ihtilafa düşmüştü. Vahid'i, (Bir olan Allah) cüzlere sahip ve bir şeye benzettikleri zaman, tevhid ismini kendilerine mal edenler gerçekte muvahhid olamaz. Yine bu kimseler Bir'in hiçbir şeye benzemediğini fakat O'nun gözle görüleceğini, renkler nasıl idrak ediliyorsa öyle idrak edileceğini iddia ediyorlarsa görüşlerinde isabetli değillerdir. Allah Teala, Kur'an'da "Hiçbir şey O'nun dengi değildir" demektedir. (İhlâs 112/4) Bu grup, bu ayeti zahiren ele alıp mânâyı her şeye benzetmişlerdir. O'nu cisim, mahlûk ve muhdes yapmışlardır.⁵⁷ Yukarıda ele aldığımız gibi Mu'tezile'nin bu konudaki temel endişesi, Allah'ın her şeyden tenzih edilmesi gerektiğiydi. Nitekim Muhammed el-Hüseyin'in verdiği bilgi doğrultusunda üzerinde icmâ edilen "tevhid", aslı noktasında vahdaniyet ilkesine zarar veriyor diye Allah'a sem'i, kâdir ve bâsir gibi sıfat izafe etmeyi kabul etmemişlerdir. Şöyle demektedirler: "Allah, işitme olmaksızın işitir, görme olmaksızın görür". Bu husustaki en temel endişeleri ise teaddüd-i kudema meselesiydi ki kadimlerin çokluğu tevhid ilkesine zarar veren en temel şeydir. Yine onlara göre sıfatların çokluğu Zât'ın çokluğuna sebep olacaktır. Halbuki Zât

⁵⁵ Wensinck, *The Muslim Creed*, 65-68.

⁵⁶ Adamson, "Al-Kindi And The Mu'tazila", 51.

⁵⁷ Ebû Osmân 'Amr el-Câhız, *Resâilü'l-Câhız*, nşr. Abdü's-Selâm Muhammed Harûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancı bi'l-Kahire, 1979), 5-7.

tektir.⁵⁸ Bu hususta Abdullah Beydâvî (ö.685/1286) de Mu'tezile'nin temel endişesini göz önünde bulunduran bir yaklaşımda bulunmuştur. Beydâvî'ye göre, Mu'tezile genel olarak Allah'ın bilgisinin kendi Zât'ından farklı olmadığını, aksi takdirde tevhid ilkesinin zarar göreceğini belirtmektedir. Şayet Allah'ın ilmi, Zât'ına zaid olup Zât'ından ayrı, ondan bağımsız sıfat olarak telakki edilirse, O'ndan başka ebedî varlıklar da çıkar ki bu tevhidi zedelediği için kabul edilemez.⁵⁹

Sıfatların Allah'a izafe edilmesini kabul eden Mu'tezilî alimlerden Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'a (ö.225/840) göre ise sıfatlar Allah'ın Zât'ının aynısı olup O'nun dışında değildir. Diğer Mu'tezile alimlerinden olan Muammer b. Abbâd es-Sûlemî'nin (ö.215/830) ise Allah'ın kelâma sahip olduğunu kabul ettiği ancak bunun hakikatte değil, mecâzen olduğunu söylediği belirtilmiştir.⁶⁰ Genel anlamda Kur'an'da Allah'a nispet edilen sıfatların Mu'tezile muvacehesinden literal anlamda dikkate alınmayıp, bunun mecâzen olduğu hususunda hemfikir olunduğu söylenilebilir. Ancak Mu'tezile âlimleri arasında sıfat meselesi zemin itibariyle mecâzî olup bunun üzerinde farklı ekollerce farklı yorumlara gidildiği de malûmdur. Bu meseleyi daha iyi anlamlandırmak adına Basra ve Bağdad Mu'tezile ekollerini ayrı ayrı karşılaştırabiliriz. M. Akın'a göre Basra ekolü, Allah'ın müdrik oluşunu onun hayy oluşu üzerine zaid bir sıfat olarak kabul ederken, [hayy olunmadan müdrik olunmaz teorisi] Bağdad ekolü ise Allah'ın müdrik oluşunu, O'nun alîm manasında olduğunu ifade eder. Allah'ın müdrik olmasını hayy oluşu üzerine zaid olmasını kabul etmeyerek Allah'ın müdrik olması bütün idrak edilebilecek olan her şeyi bilmesi mânâsındadır, derler.⁶¹ Bağdad ekolünün genel davranışı olan sıfatları te'vile gitmesini burada daha açık olarak görmekteyiz. Bu hususta Zemahşerî (ö.537/1143) ise *el-Keşşâf* adlı eserinde tam anlamıyla Zât-sıfat arasında bir ayrım görmemiştir. Sıfatların hepsini Zât'dan ayrı değil, bilakis Zâtî olarak değerlendirmiştir. Allah'ın her şeye kâdir olduğu vurgusu ile yerde ve gökte ne varsa bilir vurgusu, (Âl-i İmrân 33/29) Zemahşeri tarafından O'nun Zât'ı, diğer zâtlardan farklıdır, şeklinde tefsir edilmiştir. O'nun ilmi, Zât'ıyla muttasif olup başka bir şeyle ya da başka bir sıfatla tavsif edilemez. Yine O'nun kudreti doğrudan Zât'ı ile ilişkili olup maddûr ile ilişkisi yoktur.⁶² Buradan anlaşıldığı üzere Zemahşerî'nin düşüncesinde Zât-sıfat arasında ayrım bulunmamakta olup, tüm sıfatlar Zât'a taallûk etmektedir.

Tecsim-teşbih tartışmaları sonucunda Allah'ın nasıl bir cevheri/maddesi olduğu meselesi gündeme gelmiştir. Mütekellimler bu konuda tanımın; zaman, mekân ya da kavram sayesinde ortaya çıktığını belirtmişlerdir. Sınırsız ise bunlardan biriyle oluşmaz. Sonuç olarak Allah; başlangıcı, sonu olmayan sınırsızdır. Allah'a had,

⁵⁸ Abdulkadir Muhammed el-Hüseyn, *İmâmû ehli'l-hağ ebû'l-hasan el-eş'arî* (Şam: Maşrık li'l-Kitâbi, 2010), 28-29.

⁵⁹ Abdullah Beyzavî, *Nature, Man And God In Medieval Islam Abdullah Beyzavî's Text Tawali Al-Anwâr min Matali Al-Anzâr*, ed. James W. Pollock Edwin (Leiden: Brill, 2002), 2: 850.

⁶⁰ Adamson, "Al-Kindi And The Mu'tazila", 53-56.

⁶¹ Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri*, 158.

⁶² Cârullah Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-keşşâf*, nşr. 'Adil Ahmed 'Abdülvücûd ve Şeyh Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Cemiû'l-Hukûki Mahfûzeti, 1998), 1: 545.

hudûd, madde gibi oluş bozuluşa tâbi ve izâfî şeylerin atfedilmemesi, rûyetullah meselesini gündeme taşımıştı. Allah'ın görülüp görülmemesi hakkında gerçekleşen tartışmaların İslâm ve Mu'tezile'ye özgü olmadığını belirtmemiz gerekiyor. Esasında bu tartışma Eski Ahit'de (Tevrat) bile bulunmaktadır. "Hiç kimse benim yüzümü göremez". Yine Yeni Ahit'de (İncil) ise "hiç kimse herhangi bir zamanda beni göremez" denmektedir.⁶³ Kur'an'da ise لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ Gözler O'nu idrâk edemez ama O, gözleri idrâk eder. (En'am 6/103) Bu ayeti delil getiren Mu'tezile âlimleri Allah'ın görülemeyeceğini iddia etmişlerdir. Mu'tezile âlimlerinden Câhız, bu husustaki eleştirilerini tek tek isim vermeksizin ehl-i hadis/Sünnet üzerinde yoğunlaştırmış ve te'lif ettiği risalelerinde onları ehl-i rûyet şeklinde isimlendirmiştir. "Gözler onu idrak edemez ancak O gözleri idrak eder" ayeti apaçık olmasına rağmen onlar Allah'ı görmede inat ederler. Onlar (Allah'ı iyânen görmekte ısrarcı olanlar) lafzen düşünüp mânâyı dikkate almadıklarından sözleri doğru değildir. Getirmiş olduğumuz bu delili kabul etmeyen müşebbihe, Allah'ı iyânen görmede inat etmeye devam etmiştir. Ehl-i rûyet ya da müşebbihe وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ o gün bazı yüzler Rablerine dönüp parlayacaktır (Kıyâme 75/22) ayetini "görme" anlamında okurken, ilk müfessirlerden saydığımız Ebû Salih, Mücahid ve İbn Abbâs bu ayeti "Allah'ın o kimseleri mükafatlandıracağı" şeklinde okumuştur. Allah'ı dünyada görme mevzusunu terk eden ehl-i rûyet, bu sefer de ahirette bazı müminlerin Allah'ı göreceğini söylemişlerdir. Daha doğrusu Allah'ın o müminlere kendisini açacağını iddia etmişlerdir ve böylelikle kul ile yaratıcı arasında karşılıklı muayene (bakışma) cereyan edecektir, şeklinde teori geliştirdiler. Biz de onlara muayene kelimesi ayn kelimesinden türemedi mi cevabını verdiğimizde bunun lafzî olarak değil mânâ olarak düşünülmesi gerektiğini söylediler. Bu sefer de şöyle dedik: "Hiç kör ile gören arasında "muayene" gerçekleşir mi?"⁶⁴ Kanaatimiz doğrultusunda buradaki görme ve kör kelimelerinden kastedilen şey, kâdir ile makdûr arasındaki görme olgusunun aynı olmadığını vurgulamaktır. Nitekim Kadı Abdulcebbar da bu görüşte olup, gören kişi eşyayı/nesneyi gördüğünde onu bilmesi gerekmektedir. Gâib olanın görülmesi mümkün olmayıp hâzir olanın görülmesi caiz, demiştir.⁶⁵

Ehl-i Sünnet'in, Allah'ı iyânen görme hususunda bu denli ısrarcı olmalarının sebebi, esasında Hz. Peygamber'in "Ay'ı nasıl görüyorsanız Allah'ı da o şekilde göreceksiniz" şeklindeki hadisinden ileri geliyordu.⁶⁶ Bu düşüncenin karşısında yer alan Mu'tezile âlimlerinden el-Ka'bî (ö.319/931) ise hadislerin teolojik meselelerde kullanılamayacağını iddia ederek; Kitap, sünnet ve hüccetü'l-akl'a aykırı olan şeylerin terk edilmesi gerektiğinin evvel emirde altı çizilmesi gerektiğini belirtiyordu. Ka'bî'ye göre aslanan meseleler hakkında pratiklerin olup olmamasıydı. Abdurrahman b. Ebû Ziyâd babasından şöyle aktarmıştır: "Ömer b.

⁶³ Wensinck, *The Muslim Creed*, 69.

⁶⁴ Câhız, *Resâilü'l-Câhız*, 9-13.

⁶⁵ Kâzî Ebû'l-Hasan Abdülcebbar, *el-muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-'adl rûyetü'l-bari*; nşr. Ebû'l-Vefâ Ganemî Muhammed Mustafa Hilmi (Kahire: Matbaa belirtilmemiş, 1965), 53.

⁶⁶ Ebû'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-Din*, nşr. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1424/2003), 83, 86, 89; Muhammed b. Kudâme, *Lum'atü'l-itikâd* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2012), 23.

Abdülaziz (ö.101/720) bazı fakihleri toplayarak sünenler oluşturmalarını istemiş, onlar da amelin (pratik) olmadığı bir şey önlerine geldiği zaman bunun fazlalık olduğunu söyleyip reddetmişlerdir".⁶⁷ Nitekim Yahudi teologlarından İbn Kemmûne de, (ö.683/1284) Hıristiyan teolojisi, İslâm kelâm ve akâid kitaplarından büyük oranda istifade ettiği çıkarımlarının neticesinde, amelin (pratik) asıl olduğunu, ilmin ise ancak amel ile anlamlı olduğunu belirtmiştir.⁶⁸ Bir başka yerde ise Resûlullah'ın şöyle dediği mervidir: "Hakikate uygun olan şeyleri benden aktaranlar benimle, aktarmayanlar ise benimle değildir". Yani söylenen hadisin hakikate/hakka uygun olması gerekmektedir. Ancak burada bahsi geçen "hakikat" gündelik lisanda kullandığımız "gerçek" ya da "doğru" anlamında değil; nasrlara uygun olması açısından hakikattir.⁶⁹

Sonuç

Mu'tezile'nin ortaya çıktığı tarihsel düzlemde yaşanan çeşitli siyasi olaylar neticesinde, ilk dönemde var olan teolojik kaideler insanların o günkü problemlerine cevap vermemeye ya da yetersiz gelmeye başlamıştı. Söz gelimi Emevîlerin determinist (belirlenmişlik/kader) tutumları dâhilinde birtakım adaletsiz ve haksız fiillerini meşru hale getirme teşebbüsleri; insan özgürlüğü, iyi ve kötü fiillerin kuldân sâdır olması, Allah'ın adaletsiz olamayacağı gibi hususların ortaya çıkmasına sebep olmuştu. Bu nedenle siyasi gelişmeler göz ardı edilip meselelere akide boyutunda bakıldığında hiç kuşkusuz ekollerin geliştirdikleri inanç sistemleri ve o inanç sistemlerinin taallük ettiği hususlar anlaşılacaktır. Gayet tabii böyle bir durumda da Mu'tezile'nin ortaya attığı Tanrı-âlem tasavvurunun anlaşılmasında bir dizi sorunlar olacaktır. Meseleye bu açıdan yaklaşıldığında, Mu'tezile'nin ürettiği doktrinsel anlayışların konjonktürel olarak değerlendirilmesi ve en önemlisi de tarihsel bağlamdan koparılmaması gerekmektedir. Çünkü içinde yaşadığımız çağı bile pek çok olay etkilerken, o dönemin düşünce dünyasını da çeşitli olgu ve olayların etkilememesi düşünülemez.

II./VIII. yy'ın son çeyreğinde Abbâsî halifesi Mehdi'nin (ö.169/785) dinî anlamda yeni bir "Ortodoksluk" oluşturma düşüncesi ve "heretik" şeklinde tavsif ettiği akımları tecrit etmesi, yeni bir kelâm tasavvuru oluşturabilme kaygısıyla paralel düşünülmesi gerekmektedir. Bu anlamda onun başlattığı bu gelenek Halife Me'mun (ö.218/833) zamanında mevcut Zerdüşt ve Hıristiyan teolojisine meydan okur bir hale gelecektir. Me'mun zamanında mahlûk-muhdes teorisinin adeta devlet politikası haline getirilmesi bu anlamda düşünüldüğünde oldukça manidardır. Nitekim onun başlattığı bu teorinin en temel kaygısı, Allah'ın her şeyden tenzih edilmesi, sıfatlar hususunda teşbih ve tescime düşülmemesi gerektiğiydi. Diğer taraftan Mu'tezile kelâmcıları; Kur'an'ın "kelâmullah" şeklinde düşünülmesinin tıpkı Hıristiyan teologların Hz. İsa'ya ulûhîyet atfedip de teslise

⁶⁷ Ebû Kâsım el-Belhî el-Ka'bî, *Qabûlü'l-ahbâr ve marifeti'r-ricâl*, nşr. Ebû 'Amr el-Hüseyn b. 'Amr b. Abdurrahim (Kahire: Darû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1: 117-118.

⁶⁸ Y. Tzvi Langermann, "The Soul in Ibn Kammuna's Kalimat Vajiza", *Nazariyat* 3/1 (2016): 25.

⁶⁹ el-Ka'bî, *Qabûlü'l-ahbâr*, 117-118.

kapılmaları gibi bir durum arz etmesi nedeniyle, bu anlayışın terk edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Çünkü malûm olduğu üzere Hıristiyanlar genel anlamda Hz. İsa'ya ulûhîyet (teslis) atfederek, apolojik bir biçimde meseleye yaklaşp aynı bahsin Kur'an için de söz konusu olduğunu dile getiriyorlardı. Hıristiyanların teslis anlayışını şiddetle tenkit eden Mu'tezile kelâmcıları, onların öne sürdüğü argümanları çürütmek adına belki de açmazda kalarak Kur'an'ın mahlûklüğünü kabul etmek durumunda kalmışlardı. Bir başka ifadeyle söylersek teslis anlayışını reddetmek, Kur'an'ın mahlûklüğünü kabul etmekten geçiyordu. Aksi takdirde makûl bir zeminde aklî argümanlarla İsa'nın ilâh olmadığının ispat edilmesi mümkün gözükmemekteydi. Dolayısıyla Mu'tezile'nin bu kaygılarını göz ardı ederek, onların "Kur'an mahlûktur" iddiasında bulduklarını farklı mecralara çekmek ya da "din dışı" olarak lanse etmek, hakikatin önüne perde çekmeye çalışmaktan öte gitmeyecektir.

Kelâm'da Mu'tezile, felsefede ise İbn Sînâ üzerinde ciddi tenkitleri bulunan (gök cirimleri bozulmaz teorisi) ve âlemin fiziksel işleyişi hususunda her zaman tabii kanunların geçerli olamayacağını savunan Gazzâlî'nin öne sürdüğü (ö.505/1111) "ateş pamuğu yakmaz teorisi", takipçilerinin desteğiyle ekol haline gelerek (tehafüt geleneği) fiziksel yasaların kesintisiz süremeyeceği tartışmalarını başlatmıştır. Elbette ki böyle bir durumun olması halinde Allah'ın dilediğini gerçekleştirilmeye kudretinin olması sorgulanacaktır. Ancak bizim burada vurgulamak istediğimiz husus; Gazzâlî'nin, âlemin oluş-bozuluşa tâbi olup olmadığı hakkında ne düşündüğünü tebyin etmek değil, Allah'ın her şeyden münezzehe olduğu ve dilediğinde de kâinata müdâhil olabileceği şeklinde hemen hemen Mu'tezile ile aynı görüşü benimsemiş olmasıdır. Çünkü bilindiği üzere âlemin yok olmasıyla ilgili Mu'tezile'nin Gazzâlî'den farklı bir düşüncesi bulunmamaktadır. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak; Mu'tezile, Kur'an'ın mahlûklüğünü hangi sâiklerle iddia etmişse, Gazzâlî de aynı sâiklerle âlemin her zaman fiziksel işleyişe ve nedenselliğe tâbi olmayacağını belirtmiştir. Dolayısıyla İslâm düşünce geleneğinde üretilen metinlerin, fikirlerin ve kavramların boş yere olmadığını, mutlak surette taallûk ettiği bir matris alanının bulunduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Bu nedenle hangi düşüncede olursa olsun, hemen "tekfir" etmek yerine, bir bütün olarak İslâm kelâmcı ve filozoflarının öncelikle Allah'ı her şeyden tenzih etme gereği hissettiklerini vurgulamalıyız.

Mu'tezile doktrininin merkezinde tevhid anlayışı bulunmaktadır. Bu anlayış lafzî olarak Allah'ın birliğinden öte O'nun diğer varlıklardan olan farkına, eşsizliğine ve aşkınlığına delâlet etmektedir. Nitekim Mu'tezile kelâmcılarından Kindî'nin, âlemin hudûsu meselesine Tanrı merkezli yaklaşp onun oluş-bozuluşunda fâil-i muhtâr ve dilediğini yapma kudretine sahip olan Tanrı'nın etkin/faâl olduğunu belirterek aklî argümanlar dâhilinde meseleyi değerlendirdiği görülmektedir. Onun ifadesine göre âlem hadistir ve hadis olan şey, oluş-bozuluşa tâbi olduğu için yok olmayı gerektirir. Bir başka ifadeyle kevnîde süreklilik/değişmezlik muhâldir. Kindî'nin düşüncesinde âlem, cevherlere eklenen/ilişen arâz'la mümkündür. Yani cevher/atom asla başlı başına eşsiz bir varlık olamaz. Nitekim varlığını başka bir unsura dayandıran ya da mütehayyiz olan bir şeyin kadim

olması imkânsızdır. Esasında Kindî'nin tüm gayreti *el-Vâhid bi'l-hakika* (hakikî anlamda tek/eşsiz) olarak tarif ettiği kadim yaratıcının eşsizliğini, her türlü makûlâtan (kategoriler) münezzehe olduğunu vurgulamaktan ibarettir. Atomculuğu reddeden bir diğer Mu'tezile kelâmcısı Nazzâm'a göre ise parçası olmayan bir parçanın varlığı imkânsızdır. Yani ona göre atomların sonsuza kadar bölünmesi zorunludur. Buradan anlaşıldığı üzere bazı istisnalar hariç tutulduğunda genel olarak Mu'tezile'nin atomların sonsuza kadar bölünmeyi gerektirir iddiası, Allah'ın ezeli-ebedî, kendisiyle kâim ve her şeyden aşkın ve münezzehe olduğu ön kabulünden ileri geliyordu. Bir başka ifadeyle Mu'tezile'nin kelâm usûlünün merkezinde Allah'ın tekaddüslüğü, müteal ve her yönüyle mesmûd bir varlık oluşu bulunuyordu.

Sonuç olarak İslâm teolojisini ilgilendiren hususların sadece akide boyutunda ele alınmayıp tarihsel bağlamda ne anlam ifade ettiğine bakılması, dönemin ahvâl ve şeraitinin gözden kaçırılmaması gerekmektedir. V./XI. asırdaki gibi kelâm ve akaid kitaplarında oluşturulan tekfir geleneği ve kendinden olmayanı tecrit etme gibi anlayışların İslâm düşünce dünyasında yerinin olması, kelâm tartışmalarının sarih bir şekilde anlaşılmasını zorlaştıracaktır. Dolayısıyla İslâm düşünce-kelâm geleneğinde üretilen metinlerin nasıl bir ihtiyaç sonucu ortaya çıktığı, bu metinlerin te'lif edilmesiyle hangi dertlere deva olduğu ya da hangi teolojik buhranlara çözüm getirilmeye çalışıldığı şeklinde düşünülmesi gerekmektedir.

Kaynakça

- Adamson, Peter. "Al-Kindi And The Mu'tazila: Divine Attributes, Creation And Freedom". *Arabic Sciences and Philosophy* 13 (2003): 45-77.
- Akın, Murat. *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2013.
- Aktepe, Orhan. "Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'e Göre Va'd ve Va'id İlkesi" *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011): 157-178.
- Avcı, Casim. *İslâm-Bizans İlişkileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Awad, Najib George. *Orthodoxy in Arabic Terms A Study of Theodore Abu Qurrah's Theology in Its Islamic Context*. Boston: Walter de Gruyter, 2015.
- Aydınlı, Osman. *Akılci Din Söylemi*. Ankara: Hitit kitap Yayınevi, 2010.
- Baş, Bilal. "Ortdoxy of Origen of Alexandria's Trinitarian Doctrine: Is His Theology Arian or Nicene?". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/2 (2009): 93-110.
- Bedevî, Abdurrahman. "Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'ın Dakiku'l-Kelâm Anlayışı". Trc. Metin Yıldız. *Kelâm Araştırmaları* 11/2 (2013): 283-295.
- Bennett, David – Wisnovsky, Robert. "A Newly Discovered Yahyâ ibn Adi Treatise Against Atomism". *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond*. Ed. Damien Janos. Leiden: Brill, 2015.

- Berenjegar, Rıza. *Kelâm ve'l-'akâid et-tevhîd ve'l-'adl*. Irak: Camiatü'l-Mustafa el-Âlemîyyeti, 2000.
- Beydâvî, Abdullah. *Nature, Man And God In Medieval Islam Abdullah Beydawi's Text Tawali Al-Anwar Min Matali Al-Anzar*. ed. James W. Pollock. 2 Cilt. Leiden: Brill, 2002.
- Bos, Gerrit – Langermann Y. Tzvi. “An Epitome of Galen's on the Elements Ascribed to Hunayn Ibn Ishaq”. *Arabic Sciences and Philosophy* 25/1 (2015): 33-78.
- Bulğen, Mehmet. “Aristo'nun Atomculuk Eleştirisi”. *2400.cü Yılında Aristoteles ve Aristoteles'in Dünya Tefekküründeki Yeri*. Ed. Mehmet Mahfuz Söylemez – Recep Duran. Lefkoşa: Yakındoğu Üniversitesi Yayınları, 2017, 272-300.
- Bulğen, Mehmet. *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012.
- Bulğen, Mehmet. “Kelâm İlminde Ulûhiyet Bahislerinin Güncellenmesi Üzerine”. *İslâmî İlimlerde Metodoloji VIII Kelâm İlmi ve İslâm Hukukunda İçerik Sorunları*. Ed. İlyas Çelebi – Mehmet Bulğen. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Chadwick, Henry. *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin*. Oxford: Clement and Origen, 1966.
- Davidson, Herbert A. “John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation”. *Journal of the American Oriental Society* 89/2 (1969): 357-391.
- Dhanani, Alnoor. “XI. Yüzyıl Kelâm Fiziğinin Problemleri”. Trc. Mehmet Bulğen. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015): 862-885.
- El-Beyâdî, Kemâleddîn Ahmed el-Hanefî. *İşarâtü'l-merâm min ibârâtü'l-imâm*. nşr. Şeyh Yusuf Abdürrezzâk. Pakistan: Zemzem Yayıncılık, 2004.
- El-Câhız, Ebû Osmân 'Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız*. nşr. Abdü's-Selâm Muhammed Harûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancı bi'l-Kahire, 1979.
- El-Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Muhtârû fi'r-redd-i 'ale'n-nasârâ*. nşr. Muhammed Abdullah eş-Şerkâvî. Beyrut: Dârü'l-'Ulûm, 1411/1991.
- El-Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. 'Ali er-Râzî. *el-fuşûl fi'l-uşûl*. nşr. Acîl Câsim en-Neşmî. 4 cilt. Kuveyt: el-Mektebetü'l-İrşâd, 1994.
- El-Cüveynî, Abdülmelik bin Abdullah bin Yûsuf bin Muhammed. *Kitâbü'l-irşâd ilâ Kavâidü'l-edilleti fi'uşûli'l-'itikâd*. nşr. Muhammed Yûsuf Musa. Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1950.
- El-Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdurrahim b. Muhammed b. Osman. *Kitâbü'l-intisâr ve'r-redd-i 'alâ ibnü'r-râvendî el-mülhid*. nşr. H. S. Nayberg. Kahire: Matbaa belirtilmemiş, 1925.

- El-Hüseyin, Abdülkadir Muhammed. *İmāmû ehli'l-hakk ebu'l-hasan el-eş'arî*. Şam: Maşrık li'l-Kitâbî, 2010.
- El-K'abî, Ebû Kâsım el-Belhî. *Ķabûlü'l-aĥbâr ve ma'rifeti'r-ricâl*. nşr. Ebu 'Amr el-Hüseyin b. 'Amr b. Abdurrahim. Kahire: Darû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- El-Kindî, Ebû Yusuf Yakup b. İshak. *Felsefî Risaleler*. trc. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- El-Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed. *Usûlü'd-Din*. nşr. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1424/2003.
- Esen, Muammer. "Sünni Kelamın Öncülerinden İbn Küllab'ın Kelamî Görüşleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2002): 63-79.
- Ess, Josef Van. "Allah'ın Varlığı Konusunda Erken Dönem İslâm Teologları". Trc. Mehmet Bulğen. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2014): 383-398.
- Ess, Josef Van. "Ebû İshak en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi". Trc. Mehmet Bulğen. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014): 267-286.
- Ess, Josef Van. "Logical Structure of Islamic Theology". in *Logic in Classical Islamic Culture*. Ed. G.E Von Grunebaum. Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1970.
- Ess, Josef Van. "Mu'tezile Atomculuğu". Trc. Mehmet Bulğen. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2012): 255-274.
- Ess, Josef Van. *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*. Leiden: Brill, 2016.
- Ess, Josef Van. "The Soul in Ibn Kammuna's Kalimat Vajiza". *Nazariyat* 3/1 (2016): 23-44.
- Ez-Zemahşerî, Carullah Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *El-keşşâf*. nşr. Adil Ahmed Abdülvücut – Şeyh Ali Muhammed Muavvid. 11 cilt. Riyad: Cemiu'l-Hukûki Mahfûzeti, 1998.
- Fazlıoğlu, İhsan. *Aristoteles'te Nicelik Sorunu*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1998.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *el-iktisâd fi'l-'itikâd*. nşr. Hüseyin Atay İbrahim Agâh Çubukçu. Ankara: Külliyyetü İlahiyyat bi-Câmiati Ankara, 1962.
- Griffel, Frank. *Al-Ghazali Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Heidemann, Stefan. "The Evolving Representation of The Early Islamic Empire and Its Religion on Coin Imagery". *Qur'an in Context*. Ed. A. Neuwirth – N. Sinai – M. Marx. Leiden: Brill, 2010, 151-182.
- Hourani, George F. "Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism". *International Journal of Middle East Studies* 7/1 (1976): 59-87.

- Ivry, Alfred L. "Kindî ve Mu'tezile: Yeni Bir Değerlendirme". Trc. Hayrettin Nebi Güdekli. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2013): 324-337.
- İbn Kemmûne, İzzeddevle Sa'd b. Mansûr b. Sa'd el-Bağdâdî. *Tenkîhu'l-ebhâs li'l-mileli's-sâlis*. nşr. Alinaghi Monzavî. Tahran, Matbaa belirtilmemiş, 2004.
- İbn Kudâme, Muhammed. *Lum'atü'l-itikâd*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2012.
- İbn Rüşd. *Averroes' Tahafut Al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*. Ed. Simon Van Den Bergh. 2 Cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Kadı Ebû'l-Hasan, Abdülcebbar. *el-muğni fî ebvâbi't-tevhid ve'l-'adl rûyetü'l-bari'*. nşr. Ebu'l-Vefa Ganemi Muhammed Mustafa Hilmi. Kahire: Matbaa belirtilmemiş, 1965.
- Kadı Ebû'l-Hasan, Abdülcebbar. *Tesbitü Delâilü'n-Nübüve Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*. trc. M. Şerif Eroğlu – Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Kalın, İbrahim. *Ben, Öteki ve Ötesi İslâm-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*. 16. Baskı İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Kaplan, İbrahim. *Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Teolojik İlişkileri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Karadaş, Çağfer. "Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2004): 57-72.
- Karadaş, Çağfer. "İslâm Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik –teceddüd-i emsâl, halk-ı cedîd, istimrâr, hudûs-ı dâim-". *Usûl İslâm Araştırmaları* 8 (2007): 7-22.
- Karadaş, Çağfer. "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu". *Marife Dergisi* 2 (2002): 81-100.
- Karakaya, Hasan. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2014.
- Kelly, Christopher. "Empire Building". *Interpreting Late Antiquity*. Ed. G.W. Bowersock – Peter Brown – Oleg Grabar. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- Koloğlu, Orhan Ş. "İbn Hazm'ın Atomculuğu Reddi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007): 169-194.
- Kusayr, Haydar Abdü'l-hüseyn. "Esrû'l-İtizâl fî Fikrû'l-Feylosofû'l-Arab el-Kindî". *Mecelleü'l-Dirâsati'l-Basra* 16 (2013): 236-253.
- Kutlu, Sönmez. "Va'd ve Va'id". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42:414-415. Ankara:TDV Yayınları, 2012.
- Langermann, Y. Tzvi. "Islamic Atomism And The Galenic Tradition". *History of Science* 47/3 (2009): 277-295.
- Lim, Richard. "Christian Triumph And Controversy". *Interpreting Late Antiquity*. Ed. G.W. Bowersock. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

- Lit, L.C.W. Van. "An Ottoman Commentary Tradition on Ghazālī's Tahāfut al-Falāsifa Preliminary Observations". *Oriens* 43 (2015): 368-413.
- Lizzini, Olga. "What Does Tawhid Mean? Yahyâ ibn Adi's Treatise on The Affirmation of The Unity of God Between Philosophy and Theology". *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond*. Ed. Damien Janos. Leiden: Brill, 2015. 253-287.
- Macdonald, D.B. "Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma". Trc. Mehmet Bulğen. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016): 279-297.
- Pines, Shlomo. İslâm Atomculuğu. trc. Osman Demir İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Pretzl, Otto. "Erken Dönem İslâm'ın Atom Öğretisi". Trc. Bilal Kır. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2014): 561-575.
- Raffaelli, Enrico G. "Astrology And Religion In The Zoroastrian Pahlavi Texts". *Journal Asiatique* 305/2 (2017): 173-184.
- Reynolds, Gabriel Said. *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu 'Abd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins*. Leiden-Boston: Brill, 2004.
- Schwarb, Gregor. "Early Kalām and the Medical Tradition". *Early Kalam and The Medical Tradition in Philosophy and Medicine in The Formative Period of Islam*. Ed. Peter Adamson – Peter E. Pormann. London: Warburg Institute Colloquia, 2017, 103-166.
- Schwartz, Martin. "The Religion of Achaemenian Iran". Ed. Ilya Gershevitch. *The Cambridge History of Iran*. 2 cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Studer, Basil. *Trinity and the Incarnation: The Faith of the Early Church*. Trc. Batthias Westerhoff. Collegeville, Minnesota Publishing, 1993.
- Tahbûb, Salâh. *Mevsua 'tü't-târîhî'l-islâmî el-'Asrû'l-emevî*. Daru Usâme: Ürdün, 2009.
- Toprak, Süleyman. "İnsanın Fiilleri Konusunda Maturidî ve Eş'arî Arasındaki İhtilaf". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1990): 160-189.
- Williams, Rowan. *Arius: Heresy And Tradition*. London: The University of Oxford Publishing, 1987.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of The Kalam*, New York: Harvard University Press, 1976.
- Zwemer, Samuel M. "The Allah of Islam And The God of Jesus Christ". *Theology Today* 3/1 (1946): 63-77.