



T.C.  
İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı  
Kelam Bilim Dalı  
Yüksek Lisans Tezi

**CAHİZ'İN BİLGİYE YAKLAŞIMI**

Eshat KUMURBAY  
İğdir 2019

T.C.  
İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı  
Kelam Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

## CAHİZ'İN BİLGİYE YAKLAŞIMI

Danışman  
Doç. Dr. Ali Yıldız MUSAHAN

Hazırlayan  
Eshat KUMURBAY

İĞDIR 2019

## TAAHHÜTNAME

(Bilimsel Etięe Uygunluk Metni)

### Sosyal Bilimleri Enstitüsü Müdürlüğüne

Iğdır Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “CAHIZ’IN BİLGİYE YAKLAŞIMI” adlı çalışmanın kendi çalışma ve gayretim sonucunda meydana geldiğini, alıntılara kaynak gösterdiğimi ve yürürlükteki tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, bu çalışmamın kağıt ve elektronik kopyalarının Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirtilen koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri doğrultusunda gereğinin yapılmasını arz ederim.

× Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

Tezimin tamamının veya uygun görülen kısımlarının erişime açılması tamamen Sosyal Bilimler Enstitüsünün takdirindedir.

Tezim sadece Iğdır Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

Tezimin ... yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

**Eshat KUMURBAY**

**29/08/2019**

## KABUL VE ONAY

**ESHAT KUMURBAY** tarafından hazırlanan **el-CAHİZ'İN BİLGİYE YAKLAŞIMI** adlı çalışma, **29/08/2019** tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda jürimiz tarafından **TEMEL İSLAM BİLİMLERİ** Anabilim Dalı, **KELAM** Bilim Dalında **YÜKSEK LİSANS TEZİ** olarak **oybirliği** ile kabul edilmiştir.

(İmza)

Dr. Öğr. Üyesi Osman BAYRAKTUTAN (Başkan)

(İmza)

Dr. Öğr. Üyesi Musa ÇETİN

Üye

(İmza)

Doç. Dr. ALİ Yıldız MUSAHAN

Danışman

## ÖZET

Allah'ın bilgisiyle, yaratılmış olan insan bilgisi aynı değildir. Cahız'a göre insanın bilgisi var olanı kapsarken Allah'ın bilgisi var olmayanı da kapsamaktadır. Cahız'a göre bilgi varlık olarak değil bir sıfat olarak tezahür eder. Cahız Allah'ın bilgisi ile insan bilgisi birbirinden farklı olduğunu yaklaşımını ileri sürmektedir. Allahın ilmi/bilgisi nihayetsiz, ezeli ve beş duyudan ve herhangi bir varlıktan alınan bir bilgi olmadığını daha hiçbir varlık yokken Allah'ın bilgisi olduğunu söyler.

Allah'ın varlık aleminde olmayanları benzersiz bir şekilde tasarlayıp yarattığı ,İnsan bilgisi ise Allahın yarattığı varlıklardan yola çıkarak ilham alarak bir araya getirmektedir.

İnsanın bilgiyi elde etme şekli ise sağlıklı beş duyuyla aldığı görüşündedir. Ona göre, insanlar sağlam beş duyuyla çevrelerinden gözlem ve tecrübe yoluyla bilgiyi elde ederler.

**Anahtar Kelime:** Mu'tezile, Cahız, Entelektüel, Allah'ın Bilgisi, İnsanların Bilgisi, Beş Duyu, Akıl, Haber...

## **ABSTRACT**

God's knowledge and human knowledge created are not the same. According to Cahız, the knowledge of man includes what is present and the knowledge of God includes what is not. According to Cahız, knowledge manifests as an adjective and not as an entity. Cahız asserts that God's knowledge and human knowledge are different from each other. He says that God's knowledge is eternal, and that there is no information from any of the five senses and of any being.

God uniquely designed and created those who are not in the realm of being, and Human knowledge brings together by taking inspiration from the creatures created by Allah

The way that one obtains information is in the opinion of five senses. According to him, people acquire knowledge through observation and experience from their environment with five sound senses.

**Keywords:** Mu'tezile, Cahız, Intellectual, Knowledge of God, Knowledge of People, Five Senses, Reason, News.

## ÖNSÖZ

İslamiyet'in fetihlerle hızla yayılmasıyla beraber farklı kültür ve coğrafya ile karşılaşmış ve bu etkileşim sonucunda farklı konularda bir çok problemler ortaya çıkmıştır.

Hazreti Peygamberin vefatı ve Özellikle Vahyin kesilmesi ile bu problemlere direkt çözüm bulunamamış ve bu problemleri çözmek için birçok konuda çalışmalar olduğu gibi kelami olarak da çözüm aranılmıştır. Farklı kültürlerin inançları ve inanç konusundaki yaklaşımları ve bu yaklaşımlara karşı İslamiyet'in tevhit anlayışını korumak ve kollamak adına Mutezile'nin çalışmasıyla kelam ilmi teşekkül etmiştir.

Hiç şüphesiz Kelam ilminin teşekkülünde Mu'tezile çalışmalarının başını çekmektedir. Mu'tezile kelamı çalışmalara öncelik etmesi ile beraber kelami konuda birçok mezhep kendi görüşlerini sistematize etmeye başlamıştır ve her mezhep kelami konularda kendine göre yaklaşımlarda bulunmuştur.

Biz bu çalışmamızda Mu'tezile ekolünden yetişmiş yanlı yansız birçok alimin takdirini kazanmış olan Cahız'ın bilgi yaklaşımını ele aldık.

Çalışmamızda kendine özgü bir uslubu olan ve hür bir kişiliğe sahip olan Cahız'ın, bilgi konusunda ki kendine özgün yaklaşımıyla ortaya koymuştur. Hicri ikinci Yüzyılın sonu ve üçüncü yüz yılın başında yaşamış olan Cahız'ın eserlerini dönemin özelliklerini Mu'tezile içindeki konumunu ele almaya ve Cahız'ın bilgiye yaklaşımını tespit etmeye çalıştık.

Bu çalışma girişle beraber üç bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın giriş bölümünde çalışmanın önemi ve amacından bahsettik. Aynı zamanda Çalışmada kullanılan yöntem ve kaynak hakkında bilgi verdik.

Birinci bölümde Cahız'ın hayatı, ilmi şahsiyeti ve dönemin özellikleri, hocalarından ve eserlerinden bahsettik.

İkinci bölümde Mu'tezile ekolünden ve Cahız'ın ekol içindeki rolünden bahsettik. Basra ve Bağdat okulundan, Cahız'ın Mu'tezile mezhebinin Basra okulundan yetişmesine ve Cahız'ın Basra okulunun çalışmalarına katkısından bahsettik.

Üçüncü bölümde ise Cahız'ın bilgiye yaklaşımını ortaya çıkarmaya çalıştık.

Bu Çalışmamda bana, fikir aşamasından son aşamasına kadar yol gösteren, anlayış ve yardımlarını esirgemeyen danışman Hocam Doç. Dr.Ali Yıldız MUSAHAN'a teşekkürü bir borç bilirim.

**Eshat KUMURBAY**





## İÇİNDEKİLER

TAHHÜTNAME.....	
KABUL VE ONAY.....	
ÖZET.....	I
ÖNSÖZ.....	III
İÇİNDEKİLER .....	V
GİRİŞ .....	1
A.ARAŞTIRMANIN AMAÇ VE ÖNEMİ .....	1
B.ARAŞTIRMADA KULLANILAN YÖNTEM .....	2
C.ARAŞTIRMADA KULLANILAN KAYNAKLAR.....	2
I.BÖLÜM.....	4
1.Doğumu-Gençliği.....	6
2.Eğitim-Öğretim hayatı.....	9
3.Hocaları .....	14
1. Nazzam .....	14
2. Ebu ‘Ubeyde Ma’mer b. Müsenna .....	15
3.Ebu’l-Huzeyl Muhammed b. el-Huzeyl el-Allaf.....	16
4.Ebu Sehl Bişr b. el-Mu’temir el-Hilali .....	16
5.Ebu Bişr Sümame b. Eşres en-Nemiri .....	16
4. İlmî Şahsiyeti.....	16
5.Edebi Yönü.....	21

<b>II.BÖLÜM</b> .....	<b>25</b>
<b>MU'TEZİLE VE CAHİZ</b> .....	<b>25</b>
<b>A. MU'TEZİLE</b> .....	<b>25</b>
1. Tevhid.....	43
2. Adl.....	45
3.el-Va'd ve el-Vaid .....	47
4.el-Menziletü beyne'l-Menzileteyn .....	48
5.el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyi ani'l-Münker .....	49
<b>B.CAHİZ'İN İSLAM DÜŞÜNCESİNE ETKİLERİ VE CAHİZİYYE</b> .....	<b>51</b>
<b>III. BÖLÜM</b> .....	<b>59</b>
<b>CAHİZ'İN BİLGİYE YAKLAŞIMI</b> .....	<b>59</b>
<b>A.BİLGİ/İLİM/MARİFET/YAKİN</b> .....	<b>60</b>
1. İlme'l-Yakin .....	61
2. Ayne'l-Yakin.....	61
3. Hakka'l-Yakin .....	61
<b>B. BİLGİNİN TARİFİ</b> .....	<b>63</b>
1. Bilginin Sözlük Anlamı.....	63
2. Bilginin Terim Anlamı .....	64
a. Zorunlu Bilgi .....	72
b. İstidlal Bilgi.....	73
<b>C. CAHİZ'İN BİLGİYE YAKLAŞIMI</b> .....	<b>74</b>
1. Sağlıklı Beş Duyu/Havass-ı Hamse-i Selime .....	77
2. Akıl/Us .....	79
3. Haber .....	89

<b>D. BİLGİNİN KISIMLARI.....</b>	<b>91</b>
1. Cahız'ın Bilgi Metodolojisi.....	91
2.Bilginin Genel Geçerliđi Yaklaşımı .....	94
<b>SONUÇ.....</b>	<b>98</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>100</b>



## KISALTMALAR

<b>AÜİFD</b>	:Akara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
<b>a.s.</b>	:Aleyhisselam
<b>b.</b>	:bin(ođlu)
<b>bkz.</b>	:Bakınız
<b>c.</b>	:Cilt
<b>çev.</b>	:Çeviren
<b>DİA</b>	:Diyanet İslam Ansiklopedisi Fak.
<b>h.</b>	:Hicri
<b>Hz.</b>	:Hazreti
<b>Nşr.</b>	:Neşreden
<b>Üniv.</b>	:Üniversite
<b>s.</b>	:Sayfa
<b>thk.</b>	:Tahkik
<b>TDV</b>	:Türkiye Diyanet Vakfı
<b>Ö.</b>	:Ölüm
<b>vb.</b>	:Ve benzeri
<b>vd.</b>	:Ve diđerleri
<b>vs.</b>	:Ve saire

# GİRİŞ

## A.ARAŞTIRMANIN AMAÇ VE ÖNEMİ

Hz. Peygamberin vefatıyla Vahyi kesilmiş, Müslümanlar birçok konuda kendi başlarına bu sorunlara çözüm üretmeye çalışmışlardır.

İslamiyet'in fitrat dini olması, Kur'an doğrultusunda bir hayat amaçladığı gibi birçok alanda insanların problemlerine çözüm olmuştur. Kur'anın evrensel ve tüm zamanlara hitap eden bir mesaj olması açısından yapılan çalışmalar Kur'an ışığında ele alınmaktadır. Kur'anın tüm zamanlara ve insanlara hitap eden bir mesaj olsa da insanların yaşam biçimi ve toplumsal bazı farklılıklardan dolayı her dönemde içtihat söz konusu olmuştur. Bu içtihatlar meshepler tarafında yapılmış ve temelde Kur'ani olmakla beraber metod ve yaklaşım açısından farklılık oluşmuştur. İslam dinin temel esasları dışında içtihadı konu olan birçok mesele olduğu gibi Kur'an ve Sünnet ışığında çözüm arayan İtikadi ve Ameli mezhepler de bu problemleri çözüm aramışlardır.

Her mezhebin Kur'an ışığında kendine has bir yaklaşımı bulunmaktadır. Mezhebi temsil eden alimlerin eserinde ve meselelere yaklaşımları da mezheplerin genel çerçevesi çizilmeye çalışılır.

İslami ilmi çalışmalarda zirve diyebileceğimiz Abbasi döneminde yaşamış ve devlet adamları tarafından oluşturulan bu ilmi atmosferde birçok değerli şahsiyet ortaya çıkmıştır. Mu'tezile alimi olan Cahız, birçok konuda eser verdiği gibi birçok alimi de etkilemesini bilmiştir. Cahız'ın ilmi şahsiyeti ve hür bir kişiliğe sahip olması, mezhep etkisinde kalmamış, her dönemde kendinden bahsettirmiştir. Mu'tezilenin en gözde alimi olan Cahız, kendine özgü üslubu ve entelektüel kişiliğiyle mezhep etkisinden kalmadan fikirlerin ortaya koymasını bilmiştir. Cahız, birçok konuda eser verdiği gibi birçok konuda da fikir serd etmiştir; özellikle bilgi konusunda yaklaşımı dönemin şartları içerisinden son derece önem arz etmektedir. Cahız'ın genel geçer bilgi problemine çözüm arayışı, bilginin duygu, akıl ve haber ile ilişkisini ele almıştır. Cahız'ın dönemin ilimlerinden azami derecede istifade etmesi dönemin entelektüeli olması hesabıyla kendine has üslubu hakkında araştırma yapması gereken bir şahsiyettir. Dolayısıyla Cahız'ın ilmi dünyasından Mu'tezile'nin doğru anlaşılması açısından Mu'tezile'nin zirve yaptığı bir dönemde yaşayan Cahız'ın bilgiye yaklaşımı çok önemlidir.

## **B.ARAŞTIRMADA KULLANILAN YÖNTEM**

Bu çalışmada büyük ve geniş İslam tarihinde çok önemli bir kişi olan Mu'tezile alimi ve aynı zamanda entelektüel olması yönüyle Cahız'ın bilgiye yaklaşımını ele almıştık. Bir kişinin ortaya koyduğu fikirlerinde olgunlaşa bilmek için öncelikle o, şahsın kimliğinin ve düşünce dünyasının oluşmasında etkili olan sebepleri ele almak gerekmektedir. Biz de bu çalışmamızda ilk olarak Cahız'ın yaşadığı dönemi sosyo-kültürel, ilmi, siyasi yapısını ele alıp incelemeye çalıştık. Cahız'ın yaşadığı dönemdeki mezhepler, ilim adamları ve devlet adamları ile olan münasebetlerini belirlemeye çalıştık. Cahız'ın ilmi/bilgi alt yapısında büyük rol üstlenen hocalarını ve fikirlerini ortaya koymaya çalıştık.

Cahız'ın görüşlerini kendi eserlerinden almayı amaçladığımızdan bu çalışmamızda Cahız'ın eserleri konusunda detaylı bir araştırma yapmaya çalıştık. Eserlerinden günümüze ulaşmış olanları ele almakla beraber ve onun hakkında yapılan çalışmalardan istifade etmeye gayret ettik.

Bilgiye yaklaşımı konusunu genel çerçevesini Cahız'ın fikirlerini temel alarak ortaya koymaya gayret ettik. İlk olarak kavramsal çerçeveyi belirleyip dönemin varolan bilgi kavramından yola çıkarak bilgiye yaklaşımını ele aldık.

Cahız'ın görüşlerini ele alırken, eserlerinden ortaya çıkardığımız görüşlerini kendi mensubu olduğu Mu'tezile ve diğer mezhep alimlerin bilgi konusudaki görüşlerini karşılaştırarak, Cahız'ın mezhep etkisinde kalmadan oluşturduğu bilgi yaklaşımını ve ortaya koyduğu özgün fikirlerini ortaya koymaya gayret ettik.

## **C.ARAŞTIRMADA KULLANILAN KAYNAKLAR**

Ortaya koyduğumuz çalışmanın ilk bölümünde Cahız'ın hayatı ve yaşadığı dönemi ele almaya çalıştığımız için bir kısım klasik tabakat ve telif edilen eserlere müracat ettik.

Bunların başında İbn Hallikan'ın Vefayatu'l-Ayan ve Enbai'z-Zaman, Hamevi'nin el-Mu'cemu'l-Üdeba, Zehebi'nin, Siyeru'l-Alin-Nubela ve İbnu'l-Murtaza'nın, Tabakatu'l-Mutezile adlı eserleri gelmektedir. Kaynak olarak gösterdiğimiz

tarih kitaplarından bazıları da, el-Hatibi, el-Bağdadi'nin Tarihü'l-Bağdad, İbnu'l-Esir'el-Cezire'nin el-Kamil fi't-Tarih ve Taberi Tarihü'l-Umem ve'l-Mülük adlı eseridir.

Gönümüz modern çalışmalardan, Taha el-Haciri'nin, el-Cahız Hayatuh-u ve Asaruhu Ali Ebu Mulhim'in el-Menahu'l- Felsefiyye İnde'l-Cahız, el-Ğali'nin, el-Canihu'l-İtizali inde'l-Cahız ve Ahmet Emin'nin Duha'l-İslam adlı eserleri de kullandığımız bazı kaynaklardır.

İkinci bölümde Cahız'ın bilgiye yaklaşımı konusu hakkında genel çerçeveyi belirlerken Kur'an meali ve diğer mezhep alimlerin bilgi hakkındaki görüşleri kaynakların başında gelmektedir. Bilgi yaklaşımı konusunda Cahız ve Mu'tezile görüşünü inceleyen eserler yanında bizzat Cahız'a ait eserleri esas almaya çalıştık. Bunların bazıları Cahız'ın el-Risaili, Kitabü'l-Hayevan, el-Beyan ve't-Tebyin, Kitabü'd-Delail ve'l-İntibar ale'l Halk e't-Tedbir, el-Cürcani, Şerhü'l-Mevakıf, el-Gazali Minhakkü'n-Nazar, Kadi Abducebbar, Şerhü Usuli'l-Hamse, el-Cüveyni Kitabü'l-İrşad yazdığımız kaynaklar arasındadır.

Cahız'ın bilgiye yaklaşımını ele aldığımız bölümde Cahız'ın konuya alakadar düşüncelerinin bulunduğu her eserinden faydalanmaya çalıştık. Özellikle kelami görüşlerin olduğu el-Risaili adlı eseri ve Cahız'ın bilgiye atıfta bulunduğu Kitabü'l-Hayevan, el-Beyan ve't-Tebyin, Kitabü'd-Delail ve'l-İntibar ale'l Halk ve't-Tedbir gibi eserler içinde Cahız'ın bilgiye yaklaşımı hakkında kaynak bulunmaktadır. Biz çalışmamızda Cahız'ın eserlerine başvurduk ve görüşleri doğrultusunda bilgiye yaklaşımını belirledik.

Cahız'ın görüşleriyle ilgili elde edebildiğimiz Türkçe kitap ve makalelerden faydalanmaya çalıştık. Türkiye'de Cahız'ın görüşleri ile ilgili Nazif Danışma'nın Kalam İlmine Giriş adlı eseri ve Halife Keskin'nin İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi isimli eserden ve benzeri makale çalışmalarından istifade ettiğimiz çalışmalardandır.

## I.BÖLÜM

### A.HAYATI

İslami fikri alt yapısı Emeviler döneminde temel atılmışsa da gerçek anlamda sistemleşme Abbasiler döneminde başlamıştır. Abbasiler, Emevilerden siyasi ve düşünce alt yapısıyla, kuruluşundaki farklı dinamikler itibariyle ayrılmaktadır. Abbasilerin farklı dinamiklere sahip olması genel itibariyle yönlü ve daha nitelikli bir kültür alt yapısına zemin hazırlamıştır. Emevilerin Özellikle mevali politikasıyla arap olmayanlara karşı sergilemiş oldukları siyasetin aksine, Abbasiler her alanda arap olmayan milletlere yer vermesiyle çatışma zemininden uzaklaşmış, kültür ve medeniyet adına bütün çeşitliliğiyle bir çok eser üretmişlerdir.

Zengin kültürel bir ortamda meydana gelmesi hiç şüphesiz Cahız gibi ilim adamlarının özellikle edebiyat alanında yetişmesinde bu kültürel faaliyetler çok önemli bir rol oynamıştır. Hicri (159/776) tarihine denk gelen bu dönem hiç şüphesiz islam dünyasında olduğu kadar batı dünyasında etkilemiş ve Brockelmann, Pellat, Hourani gibi batılı araştırmacıların ciddi anlamda dikkatini çekmiştir.

Cahız, ilim dünyasına özellikle edebiyat alanında büyük bir şöhret kazanmıştır: Tam adı, Ebu Osman ‘Amr b. Bahr b. Mahbub /Fezare el Kinani, el-Leysi el-Basri olan Cahız, Kehtanilerin kolu Mudar’ın bir batını kabul edilen Kinane’den<sup>1</sup> olması sebebiyle Kinani; Leys b. Bekr oğullarından olduğu için de leysi nesebini almıştır.<sup>2</sup> Nesebinden hareketle Arap asıllı olduğu için veya Bağdadi’de Yemüt b. El Müzzera’dan (304/916) gelen bir rivayette dayanılarak, Ebu’l-Kummis ‘Amr b. Kal’ el-Kinani’nin mevlası olduğu söylenmiştir.<sup>3</sup> Yemüt’un “zenci” olduğu bilinmektedir. Ayrıca onun Fukeymi

---

<sup>1</sup> Ebu’l Abbas Ahmed el-Kalkeşendi, *Nihayetu’l-Arab fi Marifeti Ensabu’l-Arab*, Daru’l-Kütübi’l-Lübnanî, Beyrut, 1980, 71,408-409,412.; Abu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Almed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru A’lemîn Nübela*, Beytu’l Efkartü’d-Düveliyye, Lübnan, 2004, I, 1278.; Mustafa Köse, *Mutezile’de Entellektüel Düşünce*, Endülüs Yayınevi, İst., 2017, 114.;Ramazan Şeşen, “Cahız”, *DİA*, VII, 20.

<sup>2</sup> Ebu’l Kasım el Belhi, el Kadi Abdülcabbar,el Hakim el Cüşemi *Fazlul -i’tizal ve Tabakatü’l-Mu’tezile*,thk.,Fuat Seyyid ,Daru’t-Tunusiyye-el-Müessel-Vataniyye li’l-Kitab(cezair),Tunus 1406/1986.Köse, *Mutezile’de Entellektüel Düşünce*, 114.

<sup>3</sup> İbnü’n-Nedim, Ebu’l-Ferec Muhammed b. Yakup el-Varrak(385/995) *el-Fihrist*,thk.,Rıza Teceddüt,Daru’l-Marife,Lübnan 1415/1994.,208. Kulemmis’in takvime dair yaptığı nesi ‘ amelyesi İslami dönemde kaldırılan bir uygulamadır .Bkz, Köse Mustafa *Mutezile’de Entellektüel Düşünce*, 115.



gibi nessa, Amr b. Kal'ın ise deve çobanı olduğu nakledilmiştir. Yemüt: “Cahız, annemin dayısıdır.”<sup>4</sup> diyerek dedesinin de “zenci ” olduğunu belirtmiştir.

Cahız'ın Araplara mı yoksa Afrika'ya mı dayandığı konusu, ailesinin Arabi-Sami olduğu mu yoksa Afrikalı mı olduğu hangi nedenlerle araplar arasına girdiğinin bilinmesi açısından önemlidir. Bu noktada atalarından birinin köle olup olmaması da bu zaviden önemlidir. Sendubi, siyahi oluşu Arap olmaya engel olmadığı görüşündedir. Ona göre bu renk Araplar arasında da yaygındır. Fezare'nin annesi köle olduğu için Arab-ı 'Arube (Kahtanilerin de dahil olduğu eski Araplar ) olduğu söylenebilir. Onun aslen safkan Arap olduğu söylendiği gibi mevaliden olduğu da nakledilir. Dedesi Mahbub (Fezare) deve çobanı ve zenci idi. Bu durum dikkate alındığında, onun Arap-zenci melezlerinden olduğu kanaatine varılabilir.<sup>5</sup>Bizde onu mevaliden olduğunu düşünmekteyiz. Düşüncesel olarak Arapları desteklemesi ve bu yönde eserler kaleme alması mutlak bir tarafgirlik olarak değerlendirilmemelidir. Cahız, aynı zamanda Türklerin tarihte yaptığı güzel şeylerden ötürüde bir takım fazilete dair övgüler serdetmiş ve tabi Araplarında unutmamıştır. Yukarda Müslüman kaynaklara göre Cahız'ın nesebine değindik bu konuda yabancı müstereklerin görüşüne göre ki bunlar: Pellat ve Hourani de Cahız'ın zenci olduğunu kabul eder.<sup>6</sup> Amr b. Bahr'a, gözleri ileri doğru çıkıntılı, patlak gözlü olduğu için Cahız ve göz bebekleri büyük olduğu için Hadeki denilmiştir. Cahızın sevmediği bu lakap, daha sonra ilimde derinleşmenin ihtisaslaşmanın, edebi, ilimlerde vüsatın, belağat ve beyanda yükselmenin işareti olarak kullanılmaya başlanmıştır. Ebü Zeyd Ahmet b. Sehl el-Belhi (322/934) Cahız'ı Horasan; Ebul-Fazıl İbnü'l-Ahmit (360/970) ve Ebu Hayyan et-Tevhidi (414/1023)Cahız'u Saniye, Mahmud Aziz de Cahız olarak adlandırmıştır.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Merzubani,Ebu Ubeydillah Muhammed b. İmran 8384/994),*Nurul Kabes el-Muhtasar mine'İMuktebes*,İhtisar:Ebu'l-MehasinUSUF B. Ahmed b. Mahmud el-Hafiz el-Yağmuri,thk.,Rudolf Selleheim,Farans Steiner Verlag Wiesbaden 1384/1964.,230. ;İbnün Nedim, el-Fihrist,208;Arberry ,'' New Meterial on the Kitap al -fihrist of Ibn al-Nadim '' ,183.Köse, *Mütezele'de Entellektüel Düşünce*, 115.

<sup>5</sup> Ramazan Şeşen, *Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri*, Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1967, s. 11. Ayrıca bkz: Ahmed b. Yahya İbnu'l-Murtaza. Adem Eryiğit , *El-Cahız'ın İmamet Anlayışı*. Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Iğdır, 2014, s.5. Hourani,Albert *Arap Halkları Tarihi*,çev:.,Yavuz Alogan,iletişim Yay.,İstanbul 1991.,79.

<sup>7</sup> Sendubi, *Edebü'l-Cahız ve Felsefetühü*, Daru Byblion, Paris 2005.,16-17. Köse, *Mütezele'de Entellektüel Düşünce*, 116-117.

Hadeki lakabının pek kullanılmadığı ve Cahız olarak meşhur olduğu anlaşılmaktadır. Yaşlılığında künyesini üç kere unutup kendisine, Ebu Osman olduğu hatırlatılmıştır. Anlaşıldığına göre künyesi fazla kullanılmadığı için rahatsız olmaktadır ve bu unutma anlatısıyla insanlara üstü örtülü mesaj vermiştir.

Lakapların kimliğin önemli bir unsur olduğu gerçeği, Arap toplumunda daha da önemli bir hususiyettir. Devamlı ve farklı kesimler tarafından duygusal bir şiddete maruz kalan her birey gibi Cahız'ın da bu psikolojik şiddetten etkilenmemesi ve tahribata neden olmaması kaçınılmazdır.

### 1.Doğumu-Gençliği

Cahız'ın asıl adı Ebu Osman B. Bahr B. Mahbub el-Kinani olsada "CAHİZ" lakabıyla meşhur olmuş büyük Mu'tezile düşünürüdür. Cahız, Arap edebiyatı nesir yazarlarından olup Mu'tezile kelamcısı olarakta islam dünyasında bilinir. Cahız, daha çok edebiyatçı kimliğiyle de tanınıyor denilebilir. 130/160-767/777, yılları arasında Basrada dünyaya gelmiştir.<sup>8</sup> Cahız hem Mu'tezile hem de islam dünyasında derin izler bırakmıştır. (255/869) tarihlerinde Basrada ölmüştür.<sup>9</sup>

Cahız'ın Basrada doğduğuna dair muhtelif rivayetler vardır. 150/765,159/775,160/776,165/779,164/780,165/781 de doğduğuna dair rivayetler.<sup>10</sup> Yakutun Merzubaniden aktardığı bir rivayetin biraz benzeride vardır. Yukarıda zikrettiğimiz rivayetlerde: Cahız, el-Cemazdan daha yaşlı olduğu, Ebu nüvas ile yaşıt olduğu veya ondan bir sene sonra doğduğunu, kendisinin 150/767 yılının başında Ebu Nüvans'ın ise sonra doğduğunu söylemiştir. Böylece 150/767 yılında doğduğuna dair rivayette anlatılmış olan haber haricinde diğer tarihlere dair herhangi bir rivayet aktarılmamıştır. Müellifin vefatına dair verilen rakamlar arasında 255/868 tarihi üzerinde en çok durulandır. Buradan yola çıkarak, yüz beş sene yaşadığını kabul etmemiz gerekir. Buna dair kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Ancak Merzubani

<sup>8</sup> el-Hamev, *el-Mu'cemu'l-Üdeba*, s. 2117-2118.

<sup>9</sup> Yakup Kara, "Cahız" İslam Düşünce Atlası. <https://WWW.islamdusunceatlası.org>.

<sup>10</sup> Yakut el-Hamavi, *Mu'cemü'l-Üdeba İrşadü'l-Erib ila Marifet'il-Edip*, I-VII, thk.: İhsan Abbas, Darul-Ğaribi'l-İslami, Lübnan, 1993. V, 2101. Pellet, Charlas, *el-Cahız, İA, İstanbul 1977, II, 12-14*, 91. Atıyye Süleyman Ahmet, *el-Cahız ve'd-Dirasetü'l-Lüğaviye, Metebetü Zehrai's-Şark, Kahire tz.*, Ali Ebu Mulhim, *el-Menabi'l-felasefiyye'indel'-Cahız*, Dar ve Mektebetü'l-Hilal, Beyrut 1994, 51. Mustafa Köse, *Mutezilede Entellektüel Düşünce*, 116. Ayrıca bkz., Pellat, *el-Cahız*, 91. Hayruddin Zirikli, *el-A'lam. I-VIII, Darul'-ilim li'l-Melayin*, Beyrut 2002, V, 73. Ali Ebu Mulhim, *el-Menabi'l-felasefiyye'inde'l-cahız*, 51., Ayrıca bkz., Pellat, *el-Cahız*, 91.. Köse, *Mutezilede Entellektüel Düşünce*, s. 116

(384/994)'den aktarılan bir rivayette dokzan yaşının üstünde veya dokzan altı yaşlarında olduğunu bildiğine göre doğum tarihinin (159/775-160/776) yılı olması daha isabetli görülmektedir.

Cahız'ın, küçük kulaklı-kafalı, narin ince boyunlu, aşırı siyah olmayan biri olmakla birlikte esmer, gözlerinin çıkık ve kısa boylu olduğunu ifade etmektedir.<sup>11</sup>

Doğum yerinin Basra olmasına dair rivayetlerde hem fikir olunmakla birlikte, babası bilinmemektedir. Cahız'ın küçük yaşlarda yetim kalması ve annesiyle beraber yaşaması kendisine baba rolü yüklemiştir. Bu rolü neticesinde ailenin geçim yükü Cahız'a yüklenmiş, annesini geçimini sağlamak, onu korumak ve kollamak, üzüntü kederini gidermek önceliği olmuştur. Annesiyle ilgi bilgilerde ilişkilerine dair anekdotlar, küçük yaşta geçim sıkıntısıyla baş başa kaldığı görülmektedir. Bu sıkıntıların neticesi olarak annesinin onun ilim merakına çok da müsamaha davranmadığı görülmektedir.<sup>12</sup>

Cahız, neşeli, şakacı, zeki ve nüktedan olarak bilinen bir kişiliğe sahip olup, ilmi tartışmalardan zevk alan bir şahsiyettir.<sup>13</sup> Cahız'ın annesiyle ilgili en çok dikkat çeken anektodu hiç şüphesiz şu olay olsa gerek: Cahız, bir gün yiyeceklerin gelmesini beklerken annesinin üzerine karalanmış defterlerin olduğu bir tabakla geldiğini görür. Bunun ne olduğunu sorması üzerine annesinin imalı bir şekilde getirdikleri olduğunu söyler. O, bu duruma çok üzülür ve camiye gider. Camide üzüntülü otururken Müveys b. İmran yanına gelerek ona durumunu sorar; O da annesiyle olan durumunu anlatmış bu durum üzerine Müveys ona yiyecek ve elli dinar para verir. Bu aldığı yiyeceklerle eve dönünce annesi bunları nerde aldığını sorar, Cahız'da muzip bir edayla, annesinin daha önce kendisine ikram ettiği karalanmış defterden kazandığını söyler. Bu anektotdan da Cahız'ın küçük yaşlarda iken bile edebi bir mizaca-mizaha sahip olduğunu ifade

---

<sup>11</sup> el-Cahız, Ebu Osman 'Amr b. Mahbub el -Kinani el-leysi (255/869), *Kitabü't-Terbi' v'-Tedvir*, thk:Charles Pellat,Dimeşk 1955,33.Pellat,*el-Cahız*,101.Bağdadi,Abdulkadir, *Meshepler Arasındaki Farklar*, çev;Ethem Ruhi Fıglalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2014,129.

<sup>12</sup> Köse, *Mütezilede Entellektüel Düşünce*,s,117.

<sup>13</sup> Köse, *Mütezilede Entellektüel Düşünce*,s,117.

edebiliriz.<sup>14</sup>Cahız'ın edebiyat dünyasında öne çıkması bu rivayetin delilini ortaya koymaktadır.

Bu dönemde Basra'da farklı gelir düzeyindeki balıkçılardan(bir rivayete göre Seyhan nehri yanında)<sup>15</sup> biri Cahız'dır ve balık ekmek satarak ailesinin geçimini kazanmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Bu durum yaklaşık yirmi yaşlarına kadar devam etmiştir.<sup>16</sup> Bu dönemde öğrendiği bilgilerin bir kısmıyla el-Hayevan adlı çalışmasını yazar. Bu eserin edebi ağırlıklı olması dikkat çekicidir. Cahız'ın hayatını, doğup büyüdüğü şehir olan Basra ile akli ve edebi yönünün geliştiği, kalıcı eserler bıraktığı şehir olan Bağdad dönemleri diye iki bölüme ayırmak mümkündür. Basra dönemi genelde tahsil dönemi, Bağdad ise üretim dönemidir. İlk dönemde de eserler yazmıştır, fakat bu döneme hakim olan tahsil yapmasıdır.<sup>17</sup> Basra'da biri arazisinin olup olmadığını sorması üzerine Cahız: kendisine hizmet eden bir hizmetçi, eşek ve birlikte yaşadığı bir cariyesi olduğunu söyler. İbn Zeyyatın Cahıza yüksek bir yerde dört yüz cüreyblik bir ikta verdiği ve bu yerin Cahızıye olarak Kadı Abdülcebbar'ın zamanına kadar kaldığı anlaşılmaktadır. Gençliğinde "Divan Katipliğine" getirilen el-Cahız, memuriyete elverişli olmayan haleti ruhiyesi sebebiyle bu görevinden üç gün sonra istifa etmiştir.Kayda gelmez kişiliğiyle alakalı olarak üzerine vazife almaktan kaçınan el-Cahız, geçimini yazdığı eserleri ithaf ettiği kimselerden aldığı ödüllerle temin etmiştir. Bilhassa, el-hayvan, el-beyan ve "ez-Zer" ve'n –Nah'i takdim ettiği kimselerden beşer bin dinar mükafat almıştır. Hayatının sonuna doğru felç olan el-Cahız hastalığını artması ve hayli yaşlanmış olması nedeniyle Basra'ya çekilmek zorunda kalmış ve (255/869) yılı Muharrem ayında Basra'da vefat etmiştir. Abbasilerin hem en parlak hem de en sıkıntılı dönemlerini gören el-Cahız ilköğretim yeri mahallesindeki Kur'an okulları olmuştur. Rivayetlere göre el-Cahız, kitap okumaya çok erken yaşlarda başlamıştır. Eline geçen

---

<sup>14</sup> Kadı Abdülcebbar,Ebu'l-Hasan Abdulcebbar b. Abdülcebbar el-Esedabadi(415/1025), el-Münye ve'l-Emel,ed.:Ahmed .b. Yahya el-Murtaza,thk.:İsamuddin Muhammed Ali ,Darü'l-Marifeti'l-Camiyye,İskenderiyye 1985.58-59. Köse, *Mütezilede Entellektüel Düşünce*, s ,118.

<sup>15</sup> Yakut,El-Hamevi,*el-Mucemül-Üdaba*, TDV Yay.,V, s..2101.; Eryiğit, *el-Cahızın İmamet Anlayışı* , Say.,5

<sup>16</sup> El-Hamevi, *İrşad*, V, s. 2103-2118. ez –Zehebi, Ebu Abdullah b.Ahmet b. Osman,Ondokuz Mays Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2011.Sayı,31. Hüseyin Aygün, *el-Cahız Sünnet/Hadis Hakkında görüşleri*, Ankara Okulu Yay,Ankara 2014 Say.,5.

<sup>17</sup> el-Haciri, Taha, *el-Cahız Hayütulu ve Asilrulu*, Kahire 1969, s.78. Hüseyin Akyün, *el-Cahızın Sünnet/Hadis Hakkında Görüşü*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Dergisi,2011,Sayı,31,Sayfa,5.

her kitabı hangi konuda olursa olsun okurdu. O, gençken kitap okumak için geceleri kitapçı dükkanlarında kalırdı. Cahız Basra'da bulunan alimlerin derslerine devam ederek Lugat, gramer edebiyat ve şiir sahasındaki ufkunu genişletmesini bilmiştir.<sup>18</sup>

## 2.Eğitim-Öğretim hayatı

Horasana doğru giderken yaklaşık üç bin muhaddis, fukaha, dilci, nahivci ve edibin kendisini uğurlamış olduğunu dair rivayet eden Nadr b. Şümeyl (204/820) bu rivayetle Basra'nın ilmi ve entelektüel boyutunu göstermesi açısından önemlidir.<sup>19</sup>İlmin Basra'da gelişmesinde etkin olan ortamların başında Mirbed gelmektedir. Cahız eğitime kasapların çocuklarıyla birlikte Basra'da başlamış daha sonra Mirbed'te devam etmiştir. Burası özgün Arap yaşantısı ve gelişmiş olan Irak hayatının kesiştiği çöl ve Irak Sevad'ının birleştiği noktada bulunur.<sup>20</sup>Cahız için böyle bir ortamda yetişmek elbette ki kolay olmayacaktır aynı zamanda kişisel gelişimi açısından da mümbit bir zemin oluşturmaktadır. Bu açıdan Cahız'ın kendini böyle ilmi açıdan yüksek bir yerde ispat etmesi elbette kolay olamayacaktır; tıpkı diğer alimlerde olduğu gibi. Kişinin öne çıkan yetenek ve kabiliyet neyse bu açıdan kişinin kendini ispat etmesi gerekliliğinde farkındadır; Cahız bu yönüyle, Kıssas / Kıssacılar, edebi münekkitler, şairler ve edebi ustaları, panayır olarak adlandırılan (günümüz fuarlara benzete biliriz)bu meydanlarda kendilerini ispat etmek için ciddi bir çaba sarf etmeleri gerektiğinin farkındadır. Cahız buralarda, Selikası'nın<sup>21</sup> saf, bozulmamış halini bizzat dinleme ve öğrenme fırsatını bulmuştur. Bu bölge aynı zamanda Arap taraftarlığının temellerinin atıldığı yerdir.<sup>22</sup>

Cahız'ın yaz seferleri ile birlikte 173/789 veya 187/802'ler de Rum illerine gitmesi ve Dimaşk'a, Fetih b. Hakan ile birlikte iki aydan fazla bir süren bir yolculuk yapması kültürel gelişimine etkili olan değer bir olaydır.

---

<sup>18</sup> Akyün, *el-Cahızın Sünnet/Hadis Hakkında Görüşü*,31, 5.

<sup>19</sup> Yakut, *Mu'cemü'l-Üdeba*, VI, 1189.;Köse, *Mutezilede Entelektüel Düşünce*, s.118.

<sup>20</sup> Ahmet Ali Zehra, *Bejne'l-Kelam ve'l-Felsefe'indel-Haricve'l-Mutezile*, Daru Nineva,Dimaşk2004.Say.,201. Köse, *Mutezilede Entelektüel Düşünce*, s.119.

<sup>21</sup> Güzel söz söyleme ve akıcı, güzel yazma yeteneği.

<sup>22</sup> Cahız, *Kitabü'l-Hayevan*, thk: Abdusselam Muhammed Harun, I-VI, Lübnan: Daru İhyai't-Turas ,1969.III, 360. el-Haciri, Taha, *el-Cahız Hayitulu ve Asilrulu*, Kahire 1969.Say.,101.;Köse, *Mutezilede Entelektüel Düşünce*, s. 119.

Basra şehrinin uzak doğu ve batı kavşağında yer alması bu iki kesişim noktasını oluşturan Basra'nın farklı kültürlerin farklı unsurların karşılaştığı bir bölge olması doğal olarak zaman içinde gelişmiş ilim ve kültürel faaliyetlerin merkesi olmuştur. Basra'nın kültürel bir kozmopolit bir kesişim noktasında olması haliyle farklı kültürlerinde etkiside olacaktır. Bu manada Basra'daki mescidler, eğitimde çok önemli bir yere sahip olacaktır.<sup>23</sup>Mescidlerde ilmi edebi, kelami konular münazara edilmekte ve doğal bir eğitim çevresi oluşmaktadır. Mescidlerin ilmi faaliyetleri islamiyetten bu yana ilmi foksiyonel olarak sürekli bu anlamda hizmet etmiştir. Özellikle bazı ilmi teşekküllerin meydana gelmesinde mescidlerin büyük bir ehmiyet kespettiği bilinmektedir. Mescidlerin köşeleri adeta bir ekol görevi görmüştür bu manada mescidler ilmi açıdan İslam tarihi boyunca son derece önem arz etmiştir.<sup>24</sup>

Mescidler aynı zamanda Harici, Mürcii, Şii ve Osmanlı gruplarının kelami tartışmalar için toplandığı ortak mekanlar olmuştur. Cahız'ın bu tarz tartışmalara girmediğinden hareketle cedel üslubuna dair mütedil bir tavır temsil ettiği söylenebilir. Ancak bu durum onun, ilmi ve kültürel havayı yoğun bir şekilde teneffüs etmesine engel olmamıştır. Bir fakihin kelamcı olmasıyla ilgili bir rivayet, kelami tartışmaların toplumsal görünürlüğün yüksek olduğu izlenimi vermektedir. Beşşar b. Bürd ve İbni Münazir gibi isimler kelamcılarının kapısını aşındıran şairlerdir. Yine bu mescidlerde başka dinin müntesipleriyle münazaralar yapılmaktaydı. Bunların özellikle ikinci asrın ortalarından sonra Mu'tezile hareketinin ivme kazanmasında etkili olduğu söylenebilir. Özellikle mantık oyunlarının, cedelin farklı tarzlarının uygulandığı ve dilin etkin kullanımına rol alan bu dönemler, Cahız'ın gelişimini de etkilememesi mümkün değildir. Kendisine atıfta bulunan el-Beyan adlı eserde, sağına Arapları, Soluna İranlıları oturttarak hem Arapça hem de Farsça Tefsir yapakta olan Musa el-Esvari (240/854)'nin ders halkası, buna önemli bir örnektir Gene aynı ortamda yani mescidlerde Kur'an kıraatının talim edildiği ve üzerine tartışılıp yorumlar yapıldığı, vaizlerin de halkı şuurlandırmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Ahmet Çelebi, *İslamda Eğitim Öğretim Tarihi*, Çev., Ali Yıldırım, İstanbul, Damla Yay., 1983, 95-107; Hişam Naşibi 'Eğitim Kurumları', *İslam şehri*, Çev., Elif Topçugil, Ed: R.B. Serjant, İstanbul, Ağaç Yay., 1992, s. 95.

<sup>24</sup> Çelebi, *İslamda eğitim Öğretim Tarihi*, 106-107.

<sup>25</sup> Köse, *Mütezilede Entellektüel Düşünce*, s. 118.

Sayılarının zamanla gittikçe arttığını düşündüğümüz bu mescidler ders halkalarının hepsine katılma imkanı bulunmamakla birlikte bir öğrencinin başkalarının derslerine katılmadan hocasının hatasını fark etmesinin zorluğu kabul edilmelidir. Burda tercih öğrenciye aittir. Nitekim Asma’i ve Ebu Ubeyde’nin meğazi, fütuh, fiten ve siyeru-mülûka dair meclisleri beklemediği nakledilir. Onlar genel-siyasi bir tavır olarak Ümmeyeoğuları karşılığı ve Abbasi taraftarlığında bir araya gelmişlerdir.<sup>26</sup> Mescidlere ek olarak Bişr b. Mervan gibi üst düzey devlet adamları ve /veya komutanların evinde ilmi ortamların oluştuğu anlaşılabilir. Bu seçkin ortamlar, nezih bir hava teneffüs etmek isteyen Müslî b. Kuteybe (96/715), İsa b. Ömer es-Sekafi (149/766) gibilere imkan sağlanmışlardır. Dikkat edilirse tarih boyunca devlet adamları ilme alakadar olduğu oranda ülkelerinde kültür ve medeniyet adına üretim ve şahsiyetler ortaya çıkmıştır. Hiç şüphesiz bu ilmi faaliyetlerin meydana gelmesinde en önemli sebep ekonomi kalkınmanın meydana getirdiği ferahlıktır. Bu süreç doğrudan değilse de ilmin hamilleri vesilesiyle refahın ilim sahiplerine ulaşması mümkün olmuştur.

Mescidlerin, ekonomi sebepler, ilmi kültürün yaygınlığı kuşkusuz Cahız gibi bir şahsiyetin yetişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Cahız’ın yolu da, zenginliğiyle ve ilme olan düşkünlüğüyle bilinen Müveys b. İmran ile kesişmiştir. Annesinin yeterince para kazanamadığı için sıklıkla eleştirdiği bir zamanda ondan elli dinar almış ve bir süre rahat yaşamıştır. Ebu İmran hapse atılan Ebu Nüvans’ı orada ziyaret ederek onun ihtiyaçlarını gidermiştir. Evinde Mutezili-Mürcii alimlerini bir araya getirip onların tartışmalarını izlediği ifade edilir. Cahız’ın Abdulvahid b. Zeyd’in taraftarlarından bir gençle ilgili sözleri bazen Hadis taraftarlarının da bu ortamlarda bulunduğu işarettir. Bu meclislerin genel olarak, haminin zihniyetini ve yönelimini yansıtmaktadır.<sup>27</sup>

Kurulduğu andan itibaren köklü ailelerin yerleştiği Basra şehri; Büyütatül’-Arap, şehirdeki dört büyük ailenin genel adıdır. Basralılar Küfeye karşı bu ailelerle övünmüş olup bu çerçevede Selm b. Kuteybe ile oğulları Said, Ömer ve İbrahim zikredilebilir. Mehalibe ailesi ve Mehelleb b. Ebi sufre (82/702), Haricilere karşı tepkileriyle dikkat çekmiş ve

---

<sup>26</sup> Cahız, *el-Beyan ve’t-Tebyin*, I, 297. Makdisi, George, *Beşer Bilimler*, çev..Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, Klasik Yay., 2009.Say.,251.Ayrıca bkz,Chikh Boumrane,İslam Tarihiinde Eğitim-Öğretim Kurumları’,çev.:Nesimi Yazıcı ,Ankar Üniv.İFD,30 (1),1988, 281.Harici, *el-Cahız*,102-110. Köse, *Mütezilede Entelektüel Düşünce*, s. 121.

<sup>27</sup> Haciri, *el-Cahız*, 115-118. Cahız, *Kitabü’l-Heyevan*, III,43-44. Hacı, *el-Cahız*, 116-118.;Belazuri, *Ensabü’l- Eşraf*, IV, 124.;Köse, *Mütezilede Entelektüel Düşünce*, s.121.

zamanla eski siyasi nüfusunu kaybetmiştir.<sup>28</sup> Basra ve Küfe arasında başlayan dil eksenli tartışmalar zamanla yerini yeni konulara bırakmıştır. Tüm bu münazara meclislerinde asıl mesele insanların ve /veya şehirlerin birbirine tehakküm kurmasıdır. Me'mun (218/833) dönemi ilim meclislerinde Mu'tezile ön plana çıkmıştır. Mu'tezile'nin cedel üslubunu bilmesi ve akıcı cedel/diyaelektikleri maharetle kullanması bu hususta etkili olmuştur. Genelde hazırlanarak gelinen ilim toplantılarına herkesin ortasında gerçekleşen tartışmalara dinleyicilerin soru sormaları da mümkün olmaktadır.<sup>29</sup>

Cahız'ın hayatında ki bu tür meşicid ortamının ikincisi Bağdat'taki İbn Rağban meşicidi olmuştur. Meşicid müellifin coğrafya eserlerini yazarken kullandığı malumata ulaşmasına vesile olmuştur.<sup>30</sup> Cahız'ın gelişiminde etkili olan ortamlardan bir diğere de Varrak Çarşısıdır. Burdaki ilmi atmosfer, meşicidtekine göre daha çaplıdır. Farklı yerden gelen kitaplar gerek islami Coğrafyada gerek diğere kültürlerle bir araya gelme imkanı sağlamıştır. Bu aynı zamanda buralardaki ilmi birikime vukufyeti olanların daha geniş bir bakış açısıyla bakması ve düşünmesi demektir. Günümüz yayımcılık sektörünün yaptığı işleri Bağdat'ta, şehrin ana merkezinin hemen dışında güney batı yönündeki sahaflar yürütmektedir. Kitap yazımının ciddi bir uğraş ve meslek olduğu Müslüman toplumda, bu işin çoğu zaman başta halifeler olmak üzere vezir ve komutanlar gibi devlet adamlarının desteği ile sürdürülmüştür.<sup>31</sup>

Edebi salonlarda düzenlenen tartışmaların daha çok halife veya vezir gibi üst düzey devlet adamlarının himayesinde meydana getirildiği bilinmektedir. Me'mun'un da bir çok fikhî ve kelami meselerde münazaralar düzenledi ve oturumlarda belli usüllere reayet edildiği anlaşılmaktadır. Bu toplantılar alimler için aynı zamanda bir kazanç kapsı olmuştur. Reşid başta olmak üzere halifelerin, çocuklarını bu münazaralara

---

<sup>28</sup> Cahız, *Kitabü'l-Hayevan*, I, 61-62. Cahız, *el-Beyanve't-Tebyin*, I, 105, 112.; Haciri, *el-Cahız*, 118-124. Haciri, *el-Cahız*, 125.; İbnü'l-Esir, *el-Kamil Fi'Tarih*, IV, 132. ; Haciri, *el-Cahız*, s.128. İsfehani, *el-Eğani*, III, 101. Ayrıca bkz., Chokr, *İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, s. 398.

<sup>29</sup> Chokr, *İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, s. 398.

<sup>30</sup> Hüseyinel, Hac Hasan, *Hadaratü'l-Arabifi'l-Asri'l-Abbasi, el-Müessetül-Cami'yye*, Lübnan 1996. Say., 37. Münazaralar için bkz.: Muharrem Akoğlu, 'Ahmet b. Ebi Dü'ad' ın Abbasi-*Mü'tezili Politikaları Üzerindeki Etkisi*', *Bilimname*, 3(7), 2005/1, 93-103. Ataulloh, *Beytü'-Hikme Fi'Asri'l-Abbasiyyin*, 94-95. Pellat, *Cahız*, 330. el-Cahız, Ebu Osman' Amr b. Bahr b. Mahbub el-Kinani el-Leysi (255/869) , 'el-bübale', thk.,: Taha el-Haciri, Daru'l-Mer'arif, Kahire tz., 29. Haciri, *el-Cahız*, III-112. Ayrıca bkz., Pellat, *The Life and Works of Jahiz, 3-4. J.L. Freetdmen-D.O. Sears-J.M. Carlsmith*, Sosyal Psikoloji, çev.: Ali Dönmez, Ankara, İmge Yay., 2003, 471. Köse, *Mütezilede Entelektüel Düşünce*, 123.

<sup>31</sup> Köse, *Mütezilede Entelektüel Düşünce*, 123.



dikkat çekmek adına alimlere teslim ettikleri belinmektedir. Nelerin öğretileceğine ise elbette ücreti veren, karar vermektedir. Cahız'ın bir dönem sarayla ilişkisinin Sümame b. Eşres (213/828) vesilesiyle olduğunu düşünüldüğün de bu salonlar aynı zamanda edipler için yükselme imkanı da sağlamıştır.<sup>32</sup>İlmi tartışmaların devlet adamları tarafından desteklenmesi arzu edilen bir şeyken aynı zamanda devlet adamların nezdinde yapılması ne derece faydalı ve sağlıklı olduğu tartışılır.

Cahız'ın ilmi ve eğitim hayatını özetle, Cahız'ın gençliğinde en parlak dönemini yaşayan Basra'da çok canlı bir İlim ve Kültür hayat yaşamış Halil bin Ahmed Sibevehyi, Ahfeş, Mamer b. Müsenna, Ebu Ubeyde, Ebu Zeyd Ensari, Asmai gibi birçok büyük alim Basra'da bulunuyordu. Cahız, bu alimlerin derslerine devam ederek gramer, şiir, tarih ve edebiyat öğrenmiştir. Bir yandan da geçimini sağlamak için ticaretle uğraşmıştır. Bu arada Basra Cami'ndeki ilmi ve edebi meclislere, Basra panayırının kurulduğu çöl araplarının geldiği şairlerin ve Hatiplerin şiirlerini ve hutbelerini okuduklarını Mirbed'e devam ettiği, Fasih Arapça'yı onlardan öğrendiği, ayrıca kelimcilerin çeşitli mezhep mensuplarının Müslümanlarla diğer dinlere mensup olanların şubiiyenin aralarında tartıştıkları meseleleri dinlediği, alimlerin ve ediplerin meclislerine katılmak için bazen küfeye ve Bağdat'a kadar gitmiştir. Cahız Bağdat'ta bulunduğu sırada bilhassa Aristo'dan yapılan tercümelere yararlanmış elde ettiği bu kültür Nazzam, Sümmeme Bin Eşres gibi Mut'ezile büyüklerinin tesiri altında teşekkül eden kelama dair fikirlerin olgunlaşmasına yardım ettiğini söyleyebiliriz. Geçimini eserlerini ithaf ettiği kimselerden

<sup>32</sup> Pellat, *Cahız*,370;Pellat, *The Life and Works of Jahız*,8. Neşşar, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*,1,142..Lyons,*Hikmet Evi* ,89.Yakut'ta geçen bir rivayette Müberred'in,Sibeveyh'in el-Kitab'ını okutmak için bir öğrenciden yuzdinar istediği, derslerin bitiminden sonra da öğrencinin kalan borcunu ödemeye çalıştığı nakedilmiştir..Bkz,Yakut,*Mu'cemü'l-Üdeba*;I,1,52.Hacvir,*el-Cahız*,140-141.Yakut,*Mu'cem'ül-Üdeba*;I,283.Krş.,Lyons,*HikmetEvi*,80-81.İbnü'nNedim,*e-lfihris*t,130;*Yakut,Mu'cemü'-Üdeba*;VI,2101;Pedersen,*İslam Dünyasında Kitabın Tarihi* ,58;Hüseyin Gazi Yürdaydın,*İslam Tarihi Desleri* , Ankara,AÜİF Yay., 1971,67.Yakut,*Mu'cemü'l-Üdeba* ;V,2117;Pedersen *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi* ,55.Bu konuda elimize ulaşmayan bir eseri vardır.Risale *Fi Fazli İttihazi'l-Kütüb* için bkz.,Ek-01.Pedersen, *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*,58.Hüseyin Gazi Yürdaydın, *İslam Tarihi Dersleri* ,68;Pedersen, *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*,49.*Haciri,el-Cahız*,227. Bağdadi onun ,kelamcı ve naza ehlerinden olduğunu belirttikten sonra mütekellim üslubuyla çok güzel şiirlerinin olduğunu söylemiştir.Saymeri'den gelen Merzubani rivayetinde şiirin çok manalı olduğunu ifade etmiştir.Bkz.,Bağdadi, *Tarihlu Bağdat*,IV,624.Ayrıca ,bkz .,*Safedi,el-Vafi'bi'l-Vefayat*,VI,12.İsferaniyi, *et-Tefsir F'id-Din*,71;Muhammed b. Şakir el-Kütübi(76471363),*Uyunü't-Tevarih*,thk.:Arif Nahif Hatun,*Daru's Sekafe*,Beyrut 1416/1996,171, Safedi, *el-Vafi bi'l -Vefayat*,VI,12.Ayrıca bkz.,*Sabbag,el-Belağatü- Şi'riyye*,31-32. Köse , *Müteziilede Entelektüel Düşünce* , 125.

aldığı caiz'elerle sağlayan Cahız'ın Kitabü'l-Hayevan, Kitabü'l-Beyan, Kitabü'z-Zer ve'n Nahl adlı eserinin her biri için beş biner mükafat aldı rivayet edilir.

Cahız'ın asıl parlak Devri 220-233 (835/847) yılları arasında vezirlik makamında bulunan İbni'z Zeyyad zamana denk geldiğini görmekteyiz. Bu sırada kaleme aldığı birçok risalesinin İbnü'z Zeyyad'a ithaf etmiştir. Cahız, bu arada Şam, Humus ve Antakya ziyaret etmiştir.<sup>33</sup>

### 3.Hocaları

Cahız, Basra ve Bağdat'ın ilmi açıdan çok hareketli olduğu, büyük alimlerin yetiştiği bir dönemde yaşamış ve bu alimlerden istifade etmesini bilmiştir. Bunlardan Cahız'ın daha çok mezhebini, felsefi ve itikadi yönünü şekillendiren önemlileri şunlardır:

**1. Nazzam (150/767):** Cahız'ın eserlerinde sıklıkla fikirlerine müracat ettiği Nazzam: hayatında yeri tartışmasız olan Basralı büyük kelim üstadlardandır. Hocası için şöyle demiştir Cahız: " Eskiler, her asırda benzersiz bir adamın çıkacağını söylerler. Eğer bu doğruysa işte o, Ebu İshak en-Nazzam'dır. Van Ess de benzer biçimde onun "aykırı" görüşleriyle öne çıktığını işaret etmiştir. Ziyadinyyin'in mevlası olan Nazzam'ın doğum tarihi 185/801 olarak belirtilmiştir. Nazzam maddi sıkıntılar içinde yaşamıştır. Cahız'ın anlattığına göre fakirlikten bazen çamur yemek zorunda kalmıştır. Otuz dinarı hiçbir arada görmediğini ifade etmesi buna işaret etmek içindir. Cahız, en çok Nazzam'dan bahsetmektedir ve kitaplarında en çok ondan bahseder; çünkü Cahız ona itibar eder ve lafi uzatmayan alim olarak kabul eder ve onun hakkında şöyle der; "Ölçülü, dengeli, düzenli ve programlı hareket eden, soyları bilen, Kur'anı ve tefsirini, İncil'i, Tevrat'ı, Zebur'u ve nebilerin kitaplarını ezberlemiş ve bunun yanında, kimyayı kavrayan, öncekilerin kelimini ve İslam mezheplerini en iyi bilen ve rivayet eden, en güzel biçimde delillendiren grameri delil getirirken en güzel biçimde kullanan, hadis rivayet eden büyük bir alimdir. Cahız'ın hocası öldüğü zaman; "Kelimda ve fıkhıta ondan daha iyisini görmedim diyerek Nazzam'ın fihhi bilgisine vurgu yapmıştır. Nazzam'ın Aristoyu iyi bildiği, Aristonun eserine reddiye yazdığı ve Ariston'un eserini

---

<sup>33</sup> Ramazan şeşen, *el-Cahiz*, İA, III, 12-14.

dilerse başından ya da sonundan okuyabileceğini vezire belirttiğini nakledilmesi, felsefeyle ciddi anlamda alakadar olduğu görülmektedir.<sup>34</sup>

Mu'tezileye mensup alimlerin felsefeyle ilişkileri dikkat çekicidir çünkü Yunan eserlerinin tercüme edilmesi Basra ve Bağdad gibi Asya ve Avrupa'ya ortalayan kesişim bir noktada olması Mu'tezilenin felsefeyle haşır neşir olmasında etkili olmakla beraber aklı esas almaları bunun bir göstergesi olabilir. Nazzam, kendine göre farklı dinler arasında sosyolojik tahliller yapmıştır. Bu konuda öğrencisi olan Cahız'ında aynı tahlilleri yaptığını görüyoruz.<sup>35</sup>

Nazzam, Cahız'ın kelama dair görüşlerinde kuşkusuz en etkili isim olmuştur. Edebi fikrinin şekillenmesinde de etkili olan isimlerden biri olduğu bahsedilir.<sup>36</sup>

**2. Ebu 'Ubeyde Ma'mer b. Müsenna(324/936):** Cahız tarafından çok övülen bu hocası hakkında; Yer yüzünde ilimleri en iyi bilen Harici-Cema'îş diye niteler.' Ubeyde Ma'mer b. Müsenna,110/728 tarihlerinde dünyaya gelmiştir. Cahız'ın hayvanlara dair yazdıklarında ona referans olmuş olmalıdır. Hocası hakkında;'' Bir müeddib idi. İnsanlar, kitaplarından daha doğrusunu ve daha faydalısını yazmadılar.'' demiştir.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Bağdadi onun ,kelamcı ve naz ehlinde olduğunu belirttikten sonra mükellim üslubuyla çok güzel şiirler okuduunu söylemiştir. Kadı Abdulcebbar, *el-Münye v'-Emel*,48;Belhi-Kadı Abdulcabbar –Cüşemi, *Fazlu'l-İ'tizal* ve *Tabakatü'l-Mu'tezile*,265;Nü'aymi, *Medresetü'l el-İ'tizaliyye* ,54; Havfi, *el-Cahız*,27,VelidKasap,*etTürüsü'nNaklidive'Belagali'lMu'tezile*,DarülSakafe,Doha/Katar1405/1985,44,45.Köse,*Mütezelede Entellektüel Düşünce* ,128.

<sup>35</sup> Kadı Abdulcebbar, *el-Münye ve'l-Emel*,49;Belhi-Kadı Abdulcebbar-Cüşemi, *Fazlu'l-İ'tizal ve Tabakatü'l Mu'tezile*,264.Kadı Abdulcebbar, *el-Münye ve'-Emel*,48;Ebu Ride, İbrahim b.Seyyar en-Nazzam ,2-3;Nü'aymi, *Medresetü'l-Basra el-İ'tizaliyye*,53-54;Favi ,*el-Makalatü'l-Aşr*,68.Onun ,bu güzel cevabından dolayı bin dinar aldığı nakledilir.bkz., Belhi-Kadı Abdulcebbar –Cüşemi, *Fazlu'l-İ'tizal ve Tabakatü'l-Mutezile*,264-265.Sezgin,Fuat, *Tarihu't-Türasi-Arabi*, I/4,68;Laoust, *İslamda Ayrılıkçı Görüşler*,118;Nü'aymi,*Medresetü'l-Basrael'itizaliyye*,53.Safedi,*Vafibi'Vefayat*,VI,12;Kütübi, *Uyanü't-Tevarih*,171.Avva,*el-Mutezile ve'l-Fikru'l-Hur*,186. Bağdadi,*Meshepler Arasındaki Farklar*,95-96.Cahız, *Kitabü'l Hayevan*,V,46-47.Chokr, *İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*,81.Cahız, *Kitabü'l Hayevan*,56.,IV,428.Krş.,Laosut, *İslamda Ayrılıkçı Görüşler*,118-119;Favi,el-Makalatü'l-Aşr,69.Chokr. *İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık veZındıklar*,87.

<sup>36</sup> İbni Reşik, Ebu Ali el-Hasan b. Reşikel-Kahrevani(456/1064), *el-Umde Fi Sina'atış-Şi'r ve Nakdih*, I/2,thk., Nebevi Abduvahid eş-Şa'lan, *Mektebetü'-Hanci*,Kahire 1420/2000,I/2,755.I. Köse, *Mütezelede Entellektüel Düşünce*,130.

<sup>37</sup> Cahız, *el-Beyan ve't-Tebyin*,I,284.Ayrıca bkz., Sabbağ, *el-Belağatü'ş-Şi'riyye*,31-32. İbnü'l-Enbari, *Nüzbetü'l-Eliba*,105.Sendubi, *Edebü'-Cahız*,28. Ayrıca bkz., Mes'udi, *Mürücü'z-Zeheb*,II,227. Eş'ari, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*,126. İbnü'n Nedim, *el-Fihrist*,59. Yakut, *Mu'cemül-Üdeba*,II,627,VI,2596-2199.

Bir çok alimin yetişmesinde emeği geçen Ebu 'Ubeyde'ye yapılan atıflar, gerek el-Eğani gerekse diğer kaynaklarda ilk sıralardadır. Ebu 'Ubeyde'nin Basra'da (207/822), (209-211/824-826) veya (213/828) tarihinde öldüğü ifade edilir.

**3.Ebu'l-Huzeyl Muhammed b. el-Huzeyl el-Allaf(235/849):** Basra Mu'tezile'sinin hocası ve en büyük alimlerinden olan ve Mu'tezili düşüncüyü sistemleştirmiş ilke ve prensiplerini ilmi temellere dayandırmış ve bu sebeple Mu'tezilenin ikinci banisi sayılmıştır. Cahız, Mu'tezile'yi ve Usül-ü Hamse'sini el-Allaf'tan öğrenmiş ve el-Buhalasında zarif bir şekilde tasvir etmiştir. El-Allaf'ın felsefesinden de istifade etmiştir.<sup>38</sup>

**4.Ebu Sehl Bişr b. el-Mu'temir el-Hilali (ö.210/825):** Bağdat Mu'tezi'lesinin kurucusu ve reisidir. Kelami yönü çok kuvvetli olan bu alim, Basra Mu'tezile alimlerine özellikle el-Allaf, en-Nazzam ve el-Asam'a bazı konularda karşı çıkmış, reddiyeler yazmıştır. Bişr, edebiyatlarda ilgilenmiş ve belağat ilminin kurucusu olmuştur. Muhaliflerine reddiye olarak kırk bin beyit yazmıştır.<sup>39</sup>

**5.Ebu Bişr Sümame b. Eşres en-Nemiri (ö.213/828):**Önemli Mu'tezile kelamcılarında olan el-Eşres çok beliğ bir lisana sahip olan ve Yunan felsefesine vukufiyeti ile bilinirdi. Cahız, el-Eşres'in akılcılığından, tabiatçı felsefe anlayışından, mizahsenliğinden ve belağatından istifade etmiş ve eserlerinde ondan övgü ile bahsetmiştir.<sup>40</sup>

#### 4. İlmi Şahsiyeti

Cahız, islam düşünce tarihinde önemli bir yeri bulunmaktadır onun asıl şöhreti yazarlığı ve edebi kişiliğidir. Hicri II. Asrın sonu ve III. asrın ortalarında yaşamış ve ilmi ve kültürel açıdan oldukça zengin bir dönem yaşayan Cahız, daha önce de belirttiğimiz gibi dönemdeki ilmi açıdan çok verimli ve hareketli bu zeminde her yönüyle istifade

<sup>38</sup> el-Ğali, *el-Canibu'l-İ'tizali inde'l-Cahız*, s. 59-60., Eryiğit, *el-Cahız'ın İmamet Anlayışı*, 9.

<sup>39</sup> El-Ğali, *el-Canibu'l-İ'tizali inde'l-Cahız*, s.60. İbnu'l-Murtaza, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, s. 52. Cahız, *Kitabü'l-Hayevan*, thk: Abdusselam Muhammed Harun, I-VI, Lübnan: Daru İhyai't-Turas, 1969, VI, s. 284; el-Ğali, *el-Canibu'l-İ'tizali inde'l-Cahız*, s. 62-63. Adem, Eryiğit, *el-Cahız'ın İmamet Anlayışı*, 9.

<sup>40</sup> İbnun-Nedim, *el-fihrist* s. 210. Ebu mulhim, *el-Menahul-felsefiyye İnde'l-Cahız*, s. 45-46. L-Ğali, *el-Canibu'l-İ'tizali inde'l-Cahız*, s. 63-64. Cahız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, I, s. 190. Charles Pellat, *el-Cahız fi'l-Basra ve Bağdad ve Samurra*, (Arapçaya çev. İbrahim Kilani), Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1985, s. 371. Eryiğit, *el-Cahız'ın İmamet Anlayışı*, 10.

etmesini bilmiştir. Mescidlerdeki ders toplantılarında ve kelami tartışmaların yapıldığı ilmi mesclislere katıldı, Mirbed'e devam etti. Dönemin meşhur alimlerinden ders aldı. Tercüme edilen felsefi eserleri dikkatle mütala ederek felsefi ve Yunan kültürüne vakıf oldu. Edebiyat ve lügat alanında meşhur olan Cahız, kelami, hadis, fıkıh, Kur'an yorumu ve Arap tarihi alanında da söz sahibi oldu. Başta kelam ve edebiyat olmak üzere bir çok alanda yüzlerce eser verdi. Farklı din ve mezheplere karşı reddiyeler kaleme almış büyük bir alimdir.<sup>41</sup> Büyük bir Arap alimi olmasının yanı sıra eserlerinde, yaşadığı toplumun hemen hemen her problemini ele almaya çalışan ve eserlerinde topluma faydalı olmak amacıyla kullanan el-Cahız hiç şüphesiz büyük bir mütezile alimidir.<sup>42</sup>

Aristo'ya reddiyeler yazan alim olarak bilinmesi el-Cahız'ın hayatı ve ilmi şahsiyeti üzerine detaylı bilgi de veriliyor. Cahız'ın hayatında dikkat çeken en önemli yönü künyesiyle değil de lakabıyla tanınıyor olmasıdır. Kendisini sevmeyenlerin "patlak göz" manasında "Cahız" lakabıyla anılmasıyla bu şekilde tanınmaya başlıyor. İlmî şahsiyeti üzerine dikkate değer en önemli yönleri delillerini sunmadaki eşsiz zekası, akılcı ve şüpheciliği, insan ve doğaya dair gözlemciliği, her konudaki tutarlı tenkitçiliği ve hangi alanda eser yazıyorsa yazsın edebi bir hava bırakıyor olmasıdır. Aristo gibi bir filozofa reddiyeler yazacak kadar derin bir ilme sahip olması da Cahız'ın düşünce dünyasındaki yeri anlaşılması açısından son derece önemlidir.<sup>43</sup>

Cahız'ın özellikle edebi yönü ön plana çıkan rivayetlerde kendisinden övgüyle söz edilmiştir. Sabit b. Kurra, Arapların kendisine gıpta ettiği üç kişiden bahsetmiştir: Ömer b. El-Hattab, Hasan el-Basri ve Cahız. Sirafi de "benim Belağattaki üstünlüğüm üç şey sebebiyledir: Kur'an, Cahız'ın kelimeleri ve Buhturi'nin şiiri." demiştir. Buhturi, Cahız'ın eserlerini, muhdeslerin şiirlerini ve Ebu'-Ayna'nın nevadirini, kalbin ferahlayacağı hoş bir mekan olarak nitelemiştir. Ebu Muhammed I-Endülusi de cennetteki nimetlere karşı Cahız'ın kitaplarının kendisine yeteceğini ifade ederek Cahız'a

---

<sup>41</sup> Eryiğit, *el-Cahız'ın İmamet Anlayışı*,13.

<sup>42</sup> Muhammed Çetin, *el-Cahız ve Kitabı'l-Bula'dan Bir Bölüm Üzerine Mülâhazalar*, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Yıl: 5/ Cilt: 5/ Sayı:9 /Bahar 2015.

<sup>43</sup> Köse, *Mütezilede Entellektüel Düşünce* ,142.

olan hayranlığını belirtmek istemiştir. Ebu Hiffan'a göre ilmi ve kitabı çok seven üç kişi Cahız, Fetah b. Hakan ve İsmail b. İshak el-Kadı'dır.<sup>44</sup>

Kelamcılar, dünyadaki kelamcılarının üç kişi olduğunda hem fikir olmuşlardır: Cahız, Ali b. Ubeyde el-Lutfi (219/834) ve Ebu Zeyd el-Belhi (215/830). Lafzı (sanatsal yönünün) manasını geçinen ise Cahız olduğu kabul edilmiştir. Bundan dolayı bu isim, kelamda derinleşme manasına kullanılmıştır. Ebu Ziyad el-Belhi'ye kelami niteliğinden dolayı "Cahız'u Horasan" denilmesi de buna işaret etmektedir. Şöhreti İslam coğrafyasının her tarafına ulaşan Cahız, Endülüste Mu'tezili fikirlerin gelişmesinde etkili olan şahıslardan biridir. I. Muhammed'in saltanatında bir eseri İspanya'ya getirilmiştir. İbn Zeydun (463/1071) da hiciv alanında yazarken ondan etkilenmiştir.<sup>45</sup>

Kanaatimizce Cahız'ın farklı sahalarda fikirleri olan biri olarak o zamanın şartlarında her ilim dalında bir meyvesi olduğunu söylemek hiç abartılı olmaz, zira o her ilim dalından en az uzmanları kadar müktesabatının olduğunu söyleyebiliriz. Cahız'ın ilmi merakı sınır tanımamış hemem hemen her ilim dalıyla ilgili eserlerin de değinmiştir. Cahız'ın metafizik için aşırı fizik değinmesini şaşırtıcı bulunlar da olmuştur. Buna göre el- Hayevan'ında teolojinin mesail (asıl sorun), fiziğin vesail (araç) oluşuna dair malumat yoktur. Aksine ikisi yan yanadır ve kelamu'd-din ile kelamu'l-Felsefe birlikteliği vardır, bu da Mu'tezile'nin akılcı karakteristiğine vurgu yapması açısından önemlidir. Cahız'a göre alimin her ikisinde de uzaman olması gerekmektedir. Bu yaklaşım, tabiata olan ilginin teolajik boyutunu göstermesi açısından dikkatle incelenmelidir. Cahız, farklı ilimlerle ilgilendiğini ifade etmiştir: özellikle edebi yönü önplana çıkan birisi için son derece önemlidir: çünkü edebiyatçının gerek uslu yanında aynı zamanda meramını ve anlatacağı şeyi iyi bir biçimde ifade etmesi lazım bu da hiç kuşkusuz edebiyatçının betimleyici yeteneğine bakmaktadır. Cahız'ın tabiat ilimleriyle alakadar olması onun bu betimleme yönünü son derece geliştirmiş ve edebiyat dünyası tarafından taklit edilmiştir. Cahız, fesahat ve belagatta çağdaşlarını geride bıraktığını

<sup>44</sup> Sendubi, *Edebü'l-Cahız*, 62-64-76. Yakut, *Mu'cemü'l-Üdeba*; V, 2157; Fück, "Neue Materien zum Fihist", 159. Ayrıca bkz., Abdüssettar Sellam, "el-Cahız", *Sahifetü Dari'l-'Ulum*, 4(1), Mısır 1937, 446. Köse, *Mütezelede Entellektüel Düşünce*, 142.

<sup>45</sup> Yakut, *Mu'cemü'l-Üdeba*; I, 279. IV, 1827-IV, 1580. Ahmet Ali Zehra, *Bejne'l-Kelam*, 202. Montgomery Watt-Pierr Cachia, *Endülüs Tarihi*, çev.: Cumhuriyet Ersin Adıgüzel-Q, İlyas Şükürov, İstanbul, Küre yay., 2012, 84, 130. Köse, *Mütezelede Entellektüel Düşünce*, 143.

ifade edebiliriz. Ehl-i sünnet alimlerinden bazıları, onun belagat ilmine dair yazdığı eserlerden faydalandılar.<sup>46</sup>

Cahız, devrinin en büyük zooloji ve antropoloji alimiydi denilebilir. Hayvanların her türünü inceledi. Eserlerinde hayvanların yaşayışları hakkında ince bilgiler verdi ve hayvanları deney için kullanan ilk alim oldu. Tedkik ve deneylerini, o konu hakkında doğru bilgi elde edinceye kadar sürdürdü. Hayvanlardaki uzvi değişiklikleri de inceledi. Hayvanların adetlerini ve hususiyetlerini izah ederken, Allahü tealanın onları yaratmasındaki hikmeti de gözler önüne serdi. Cahız, kendi düşüncelerini, eserlerinde hayvanları konuşurmak suretiyle ortaya koydu bu da edebiyattaki intak sanatını pratikte çok iyi kullandığını ifade edebiliriz. Bu durum daha önce doğu edebiyatlarında Kelile ve Dimne ile Hint'te, 13. asırda Mesnevi-i şerif ile Mevlana'da görülür. Cahız'dan tam sekiz asır sonra dünyaya gelen 18. asır Fransız edebiyatçısı La Fontaine, onun hayvanları konuşurma üslubunu taklid ederek üne kavuşmuştur. İlk defa hayvanları konuşurma sanatını ortaya çıkarmanın La Fontaine olduğu batılılarca iddia ediliyorsa da, Batılıların Doğu kültür-Medeniyyetinden çalıp kendi adını koyduğu bir çok şey gibi.. onun bu sanatı Cahız'dan ve diğer Müslüman milletlerin edebiyatçılarından aldığı açıkça ortaya çıkmaktadır.<sup>47</sup>

İnce ve dakik bir bakış açısıyla, güçlü bir hafızaya sahip olan Cahız'ın ilerlemiş yaşına ve felçli olmasına rağmen kimseyi unutmadığı ifade edilmiştir.<sup>48</sup>

Cahız hakkında söylenen bu güzel sözlere rağmen kötü izlenimleri de vardır. Ehl-i sünnettın edebi konuda kendisini taktir etmesine rağmen dini yaşantısı hakkında aynı fikirde değildir. özellikle namaz konusunda ki gevşekliğı eleştirilmiştir. Bu tür rivayetler dini yaşantısıyla ilgilidir. Cahız'ın bugün elimizde olan kitapları söz konusu ithamların doğru olmadığını göstermektedir. Bilakis onun kitapları din sevgisi ve saygısıyla doludur. Cahız, devamlı olarak Allah'ın yaratmadaki kudretinden ve hikmetinden bahsetmekte, Allah'ı zikretmeden ve O'na senada bulunmadan herhangi bir şey nakletmemektedir. Kitapların fayda ve faziletlerinden bahsederken de Kur'an-ı Kerim'i tüm kitaplardan

<sup>46</sup> Köse, *Mütezilede Entellektüel Düşünce* ,143.

<sup>47</sup> Rüşti Kam, *Ortacağ(VIII)-İslam Alimleri ve Buluşları*, İslam Tarihi Ansiklopedisi ,III.Cild.,*el-Cahız* Maddesi.

<sup>48</sup> Cahız, *Kitabu'l-Hayevan*,II,134-135.Şefik-Cebri,*el-CahızMu'allimü'l-Akve'-Edeb*,38.Yakut, *Mu'cemü'l-Üdeba*;V,2127;İbn Hallikan ,Vefeyatü'l-A'yan ,IV,463;Makdisi,Beşeri Bilimler,83-84. Köse, *Mütezilede Entellektüel Düşünce*,143.

üstün tutmuş, fesahatten bahsederken de hiç kimsenin Hz. Peygamber (s.a.v.)' den daha fasih olmadığını söylemiştir. Böyle bir kimsenin zındık olduğu düşünülemez. O, olsa olsa, hür düşünceli bir mütefekkir olabilir. Cahız, hiçbir zaman küfür ve inkara düşmemiştir. Namaz kılmakta gevşeklik gösterdiği doğru olsa bile, bu durum küfrü gerektiren bir husus değildir. Onun hadis uydurduğuna dair kesin bir delil yoktur. O, dini konularda sadece hadislere itibar etmemiştir, bu da Hz. Peygamberin hadislerine ayrı bir hassasiyet gösteren ehl-i sünnet anlayışı tarafından çok ciddi eleştirilmektedir. Kısacası Cahız, eserlerinde alay ve istihzaya başvuran bir edip olarak mizahsen bir üslup takınması yanlış anlaşılmasına sebep olsa da, dini konularda akla dayanan bir mütefekkidir; ama asla zındık değildir. Cahız'ın dahil olduğu Mu'tezile mezhebinin ana ilkelerine ve Cahız'ın bunlara muhalif görüşlerine kısa bir göz atmamız, onun dini düşüncesini anlamamıza yardımcı olacaktır.<sup>49</sup>Cahız'ın bu muhtelif ilimlerle tehzizatlanması aynı zamanda temelde birlikte oldu Mu'tezile ekolünden de zaman zaman ayrı düşünme bilme hürriyetine sahip olmuştur, bu durum bütün alimlerde olması arzu edilen bir şeydir. Cahız zamanla ilmi müktesebatının neticesi olarak ekol içinde ayrı bir ekol oluşturacak kadar ilimde etkili bir şahsiyettir.

İbnu'l-Murteza'nın, Mu'tezile'nin yedinci tabakasından saydığı Cahız'ın, başlangıçta İbrahim Nazzam'ın öğrencilerindendi. Nazzam, Aristo'nun ve öğrencilerinin prensipleri üzere hareket ediyor ve akli vahye hakim kılıyordu. Cahız ise, Yunan felsefe ve mantığının kuruluşunu ve yavanlığını görünce, kendi prensiplerini tarihe ve tecrübeye tatbik etmeye başladı. Böylece Mu'tezile'den ayrıldı ve "Cahiziyye" olarak bilinen yeni bir mezhep kurduğuna dair idealarda olmuştur. Cahız, diğer Mu'tezile mezhebi mensupları gibi hür düşünce sahibi, akli her şeyin üstünde tutan, dini açıklama ve yorumlamada akli rehber edinen bir kimse idi. Cahız'ın Mu'tezile ekolünden ayrılması Cahız hakkında ki ithamları akla getiriyor, bu sadece Mu'tezile karşıtı diğer mesepler değil aynı zamanda ayrılmış olduğu Mu'tezile mensupları tarafından da aleyhine serd edilmiş olabilir.<sup>50</sup>Ancak bütün bu itham ve iftiralar, Cahız'ın şöhretini etkilememiştir. Daha sonraki nesiller içinde birçok takipçisi olan Cahız, İslam kültürünün

---

<sup>49</sup> Bustani, Udebau'l Arab, s.,212-213. Mustafa, Aydın, *Cahız ve Edebi Görüşleri*, İstanbul, 2018, Say., 15-16.

<sup>50</sup> Abbud, Marun, *Edebu'l-Arab*, Kahire, 2014, s. 206., Bustani, *Udebau'l Arab*, s. 211-212. Aydın, *Cahız ve Edebi Görüşleri*, 17.



zayıfladığı çağlarda ihmal edilmişse de on dokuzuncu yüzyılda Avrupa'da başlayan şarkiyat incelemeleri ve İslam dünyasındaki uyanış ile eserleri araştırılarak birçoğu yayımlanmış, bir kısmı da Batı dillerine ve Türkçeye tercüme edilmiştir. Ch. Pellat, Cahız ve eserleri konusunda önemli çalışmalar yapmış ve bunların bir kısmını Batı kültürüne kazandırmıştır.

**5.Edebi Yönü:** Cahız'ın hayat hikayesini bir manzara haline getirirsek düşünce dünyamıza hiç kuşkusuz öne çıkan en önemli yönü edebi kişiliğidir. Cahız'ın edebi yönü herkes tarafından bilinmektedir, bu içinde bulundu coğrafyayla da sınırlı kalmamış aynı zamanda batılıların ilham aldığı kişilerden biri olmuştur ve bu edebi önü ta İspanya'ya kadar gitmiştir. Batılıların iftiharla övündükleri La Fonte hikayeleri bile Cahızdan esinlenmiştir; belkide Cahız yazmıştır; diye biliriz: çünkü batılıların Müslüman ilmi birikime kendileri yapmış gibi sahiplendiği herkesin malumudur. Cahız'ı batılılara tanıdan önemli kişilerden biri de Ch. Pellat, Cahız ve eserleri konusunda önemli çalışmalar yapmış ve bunların bir kısmını Batı kültürüne kazandırmıştır.

Cahız, Fransızların ansiklopedist dedikleri tarzın Arap Edebiyatındaki önemli bir temsilcisidir. Bu tarz geçmişte Aristo tarafından temsil edilmiştir. Baron de Vaux İslam Düşünürleri eserinde Cahız'ın üstün yeteneklerinden bahsetmiştir.<sup>51</sup>

Kelam yazılarıyla öne çıkan Cahız delillerini sunarken önce hasmının iddialarını ortaya koyar sonra eleştirisini kritik etmiştir. Pellat gibi araştırmacılar üslubundaki satirik, alaycı tarzını La Bruyere ve Moliere'e benzetmiştir. Cahız'ı üslubundaki alaycı tarzını okuyucuların sıkılmaması için sıkça kullanmaktadır. Ayrıca bu tarz entelektüel bakışını bir götergesi olarak değerlendirilebilir. Cahız'ın Kitabül-Hayevan adlı eserinde hayvanları konuşurması aynı zamanda intak sanatını ve öğüt verici hikayer anlatır, kendisine gelen ilim sahiplerine öğüt veririken öncelikle kendisine güvenilmesi gerektiğinden bahseder. Ona göre aklın rehberliğinde yazılan bir eser mutlaka bilgi ve zevk sahibi kimselere arz edilmeli ve onların tepkilerini ölçülmelidir. Eğer akıl ve zevk sahipleri beğenirse çokça kullanılmalı ve daha da nitelikli hale getirmek için bu konuyla ilgi araştırma yapılmalıdır.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> Aydın, *Cahız ve Edebi Görüşleri*, Say.,36-37.

<sup>52</sup> Aydın, *Cahız ve Edebi Görüşleri*, Say.,36-37.

Cahız, okumaya küçük yaşta ilgi duyması farklı alanlarda bilgi sahibi olmasını sağlamıştır. Bu özelliğinden dolayıdır ki Cahız, dini ve edebi bilgilerin yanı sıra Arap, Yunan, Fars ve Hint gibi farklı kültürlerle vakıf olmuş, dolayısıyla bu kültürlerden etkilenmiştir. Bunun neticesi olarak da çağı tüm ilimlerini toplayıp bir araya getiren, değişik kültürlerle mensup halkların hayatını, karakteristik özelliklerini, örf ve ananelerini gerçeğe en yakın olarak betimleyen edip unvanını kazanmıştır. Arap dilinin tanıdığı en büyük edip olan Cahız, asrının önüne geçerek edipler için rehber ve yazarlar için önder olmuştur denilebilir. O, el-Esma‘i, Ebü Ubeyde, İbnu‘l-A‘rabi, İbn Sellam, İbnu‘l-Asi, Sümame b. Eşres, İbrahim en-Nazzam gibi Arap edebiyatı uzmanlarından etkilenmiş ve onlardan nakillerde bulunmuştur. Buna karşın kendi asrından sonra gelen İbn Kuteybe, Kudame, Ebü Hilal, Abdulkahir el-Cürcani gibi edebiyat ve beyan alimlerini de etkilemiş ve onlara öncülük etmiştir. Cahız, hayatını Basra ve Bağdat arasında geçirmiş, bunun yanında Şam, Antakya, Hatay ve Mısır gibi farklı bölgelere giderek buralardaki sosyal hayatı görmüş, basireti artmış ve insanların yaşamları hususunda derin ve detaylı bir tecrübeye sahip olmuştur. Cahız‘ı eleştirenler, onun değerini düşürme konusunda başarılı olamamıştır. el-Bağdadi, İbn Kuteybe, er-Ravendive benzerlerinin suçlamaları onun değerini artırmıştır. Bunlardan hiçbiri onun ilmi üstünlüğünü inkar etmemiş, tam tersi yanlı yansız her kesmin saygısını kazanmıştır. Bunların onu eleştirmelerinin nedeni, mezhebi (Mutezili) görüşleri ve dini anlayışı idi. Cahız‘ın edebi başarısı, asabiyet ve siyaset şaibesinden uzak bir başarıdır. Üstün kültürü, fikri ve edebi eserleri onu kalıcı kılmıştır. Cahız, ilim ve edebiyat şöhreti dışında her şeyden mahrum yaşamıştır. Cahız, zekası kuvvetli ve kavrayışı güçlü bir kimse olup dil, edebiyat ve din ilimlerinin yanı sıra tabii ve akli ilimlerde parlak bir yazardı.<sup>53</sup>

**7.Cahız‘ın Eleştirel Düşüncesi:** Düşünce, entelektüel sürece dayalı yetenekler gerektiren bir aşamadır. Değerlendirmelere dayalı sonuçlar elde edilen bu süreç düşünme, duygu ve arzu olmak üzere üç fonsiyonu bir dizi içerisinde gerçekleştirir. Düşünme fonksiyonun temel amacı, yaşamımızdaki olaylara anlam yüklemek, bu olaylar kategoriler halinde sınıflandırmak ve özel bir biçimde kimliklendirmektir. Yargıda bulunma, kavrama, çözümlenme, açıklama, tanımlama, karşılaştırma ve bir senteze ulaşma gibi eylemlerimiz düşüncenin bu fonksiyonu kapsamında gerçekleşir. Duyu ise,

---

<sup>53</sup> Aydın, *Cahız ve Edebi Görüşleri*, Say.,36-37.

düşünme yoluyla yaratılmış olan anlamları denetleme ve değerlendirme işlevini görür ki sevinç, üzüntü, bunaltı, stres ve endişe gibi duygular bu işlevin sonucu olarak duyumsarız. Arzuya gelince, o da olası tanımlara uygun eylemleri gerçekleştirmek için gereksindiğimiz enerjiyi sağlamaktır. Bu enerjiye dayanarak, insan, amaçlarına, arzularına, varlık nedenine ilgi ve gereksinimlerine yönelir.<sup>54</sup> İnsan düşüncesinin bu işlevleri arasında bağımlı ve dinamik bir etkileşim söz konusudur. Ancak, İşlevsel açıdan’’düşünme’nin rolü diğerlerine göre daha belirleyicidir. Çünkü kendi kendini düzenleyebilen ve denetleyebilen bir işlev olarak düşünme; aynı özellikleri göstermeyen duygu ve arzuları da düzenleyip düzeltme yeteneğine sahiptir. Nitekim düşüncenin benmerkezci ya da rasyonel olması da tümüyle düşünmenin bu yönünü kullanım biçimine bağlı bir neticedir. Bir diğer deyişle: düşünme kendini ve diğer işlevleri düzenleme ve düzeltme işlevini gerçekleştiremiyorsa; düşünme otomatik ve bilinçsiz bir nitelik kazanır ki düşüncenin bu niteliğine ‘’benmerkezcilik’’adı verilmektedir. Düşünmenin rasyonel bir nitelik kazanması ise, hiç kuşkusuz bilimsel bir süreçte yol almasını gerektirir.<sup>55</sup>

Mu’tezile uleması, gelişim ve değişime açık olmaları bir tarafa kendilerini gelenekle sınırlandırmamış ve eleştirel düşünerek içinde yaşadıkları toplumun sorunlarına cevap vermeye çalışmışlardır. Bu anlamda entelektüel düşünce adamının en önemli özelliği, olaylara kritik bir bakışla bakarken yaşadığı dönemin ötesine geçip ufku geniş çeşitlilik açısından bir perspektiften bakmalıdır. Tarihe dair yaklaşımlarından görüldüğü üzere Cahız böyle bir bakış açısına sahip biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ulema tarafından hukuki bir referans olarak sunulan icmanın meşrutiyeti müellif tarafından sorgulanmıştır. Ona göre olması imkansız olmayan hadis, şeriatın genel çerçevesine muhal olmadıktan sonra aklen de mümkündür.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Paul -*Elder*, 2004

<sup>55</sup> Erkan, Şenşekerçi, Asude Bilgin, U.Ü.Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi Yıl:9.Say:14,2008/1.

<sup>56</sup> Erkan, Şenşekerçi, Asude Bilgin, U.Ü.Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi.Yıl:9.Say:14,2008/1.

Cahız, Hz Peygamber tarafından güvercin uçuran birine dair mecazi olarak söylenen ‘‘şeytan şeytanı takip ediyor’’ sözünün hakikat gibi anlaşılmasına da akli yönden eleştirel getirmiştir ve buradaki mecaza dikkat çekmiştir.<sup>57</sup>

Hadiscileri de ne var ne yok her şeyi toplayanlar olarak nitleyen Cahız, onları akıllarını kullanmadıkları, hadisin vürud sebebine itibar etmeyerek lafzın zahirine bağlandıkları, aklın kabul edebileceği haberleri nakletmedikleri için eleştirmiştir. Cahız’ın hadis ve hadisçileri bu denli eleştirmesi çok açık bir şekilde bu işin uzmanlaşmış hadisçilere haksızlık etmektedir. Ona göre hem hadiçiler hemde de müfessirler garip lafızları meyl etmişlerdir bu açıdan eleştirel bir yaklaşım ortaya koymuştur. Cahız’ın toplu hadis karşıtı demek yanlış olacaktır ama bu tarz aşırı dozlu eleştirel bakış açısı hadislere toplu yaklaşım sergilediğini de akla getirmiyor değil. Cahız, hadisin yorumlanmasının gerekliliğini rivayetlerdeki eksiklik ve noksanlıklara bağlamaktadır. Hadislerin doğru anlaşılmasının önündeki en büyük engel, Hadislerin kendi bağlamından ayrı olarak müttala edilmesidir. Cahız’a göre: Hadislerin anlaşılmasında sebep-i vürud’un bilinmesi gerektiğini bununla beraber aynı zamanda hadisin lafzi yönüyle de yetinilmemesi gerektiğini vurgulamıştır.<sup>58</sup>

Ahmet Emin, hayvanlara dair yazarken birçok deney yapmasından hareketle başta Cahız ve diğer Mu’tezililerin fizikçi/kimyacı gibi çalıştıklarını ifade etmiştir. Ancak Huli’inin de ifade ettiği gibi bu yorum bir yönüyle isbetli olsada onların amacı bunun insanlara faydası olmasıdır.

---

<sup>57</sup> Buna göre ,’’Şeytanın bana binince ‘‘ sözüyle de kızgınlık kastedilir. Cahız, *Kitabü’l-Hayevan*,I,299-300.

<sup>58</sup> Hüseyin Akyüz, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.,2011sayı: 31

## II.BÖLÜM

### MU'TEZİLE VE CAHİZ

#### A.MU'TEZİLE

Mu'tezile mezhebi; islam dünyasında ki yeri ve önemi ve o dönemin şartları içinde üstlenmiş olduğu rol hiç şüphe yoktur ki çok önemlidir. Mu'tezile dini bir ekol olmakla beraber aynı zamanda bir siyasi ekol teşkil etmiştir. Teşekkülünden günümüze kadar kendinden söz ettirmiş ve aynı zamanda felsefi, sosyal, kültürel, siyasi, fikri ve dini problemlerle ilgilenmiş ve bu sorunlara yönelik çözüm üretme endişesi taşıyanların oluşturmuş olduğu entelektüel bir harekettir denilebilir.<sup>59</sup> Mu'tezile, Emevi devletinin son zamanlarındaki ilmi tartışmaların odağı haline gelen büyük günah konusu ve Allah'ın sıfatları gibi konularıyla şekillenmeye başlayan, Abbasilerin tercüme faaliyetleri sonucunda felsefi fikirden beslenerek güçlenen dini ve politik bir harekettir. Mu'tezile bilginleri temel prensiplerini Usulü Hamse/Beş esas şeklinde formül etmiş ve felsefi/kelami meseleler üzerinde odaklanmıştır. Emeviler ve Abbasiler döneminde sosyal ve politik olayları farklı bir şekilde kendi düşünce yaklaşımıyla açıklayan ve yeni dini kavramlar ortaya atmaları sebebiyle oluşan bu grup islam düşünce tarihinde Mu'tezile diye adlandırılmıştır. Başka bir ifadeyle itikadi meselelerin yorumunda akla ve iradeyi öncelik veren kelim mezhebidir. Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra Müslümanlar iki büyük iç savaş yaşamışlar ve savaşan her iki taraf da bu olaylarda büyük kayıplar vermekle beraber gelecekte büyük problemlere sebebiyet vermiştir. Sözü edilen olaylar esnasında ve sonrasında izlenen tavırlara baktığımızda insanların, savaşa katılan taraflar ve her iki tarafta da yer almayan tarafsızlar olmak üzere üç gruba ayrıldığını görmekteyiz. Cemel ve Sıffin adlarıyla tarihe geçen bu savaşların her ikisinde de bir tarafta Hz.Ali ve taraftarları yer alırken, karşı tarafta birinci olayda Hz. Aişe ve taraftarları, ikinci olayda ise Hz.Muaviye ve taraftarları bulunmuştur. Bu olaylar karşısında bir de tarafsızlar bulunmaktaydı ki, bunların öncülüğünü de Sa'd b. Ebi Vakkas, Abdullah b. Ömer ve Zeyd b. Sabit gibi sahabiler yapmaktaydı. Söz konusu olaylar sonrasında yapılan değerlendirmelere bakıldığında da bir tarafta duyarsız ve aldırılmaz bir tavır takınan Mürcie'nin, öbür tarafta olayların aktörlerini dini ve dünyevi

---

<sup>59</sup> Osman Aydın, *İslam Mezhepler Tarihi Mu'tezile*, Ankara, Grafik Yay., 2016, Say.,127.

açından mahkum eden Haricilerin yer aldığını görürüz. Halbuki bu aşamada da sesi duyulan söz konusu karşıt gruplar yanında organize olmayan ve ortaya bir tepki koymayan sessiz bir grup bulunmaktaydı. Mu'tezile işte bu grubun tutumunu kendine örnek almış kişilerden oluşan bir harekettir denilebilir.<sup>60</sup> Yaşanan sosyal olaylar, diğer mezhepler gibi Mu'tezile'nin de ortaya çıkışına ortam hazırlamıştır.

Mu'tezile, ism-i fail kalıbında sıfatlaşmış bir kelime olup, "ع-ز, ل" kökünden türemiştir. Bir şeyi uzaklaştırmak, azletmek, bir tarafa yöneltmek manasından iftial kalıbına sokularak uzaklaşmak, ayrılmak manasını kazanmıştır.

Mu'tezile kelime olarak "ayırarak, uzaklaştırmak" manasında azl kökünden sıfat olarak gelse de mezhep olarak Mu'tezile "uzaklaşan, ayrılıp bir köşeye çekilen" demektir.<sup>61</sup> Klasik kaynaklarda Mu'tezile isminin kaynağı konusunda bir çok rivayetler sunulmuştur fakat en meşhur rivayet, Hasan el-Basri (110/728)'nin Basra mecidindeki ilim halkasına devam eden Vasıl ile yaptıkları diyaloga atıfta bulunur. Toplumsal bir ayrışmaya sebep olan günümüze kadar gelen bir çok problemin sebebi olan olayların ilk dönem hadiselerinin failleri ve bunları suçlu olup olmadıklarına dair soru, büyük bir ders halkası olan el-Hasan'a da yöneltilmiştir. Vasıl, hocasının cevap vermesini beklemeden ara girerek kendi görüşünü ortaya koymuştur: "Büyük günah işleyen kimse ne kafir ne de mümindir; böyle bir kişi ancak iki yer arasında (el-Menzile beyne'l Menzileteyn) fasıktır." O, bu görüşünü mescidin başka bir direğinin altında açıklamaya/ispata girişince el-Hasan; "Vasıl bizden ayrıldı (İ'tezile)" demiştir.<sup>62</sup> Kanatımızca Vasıl bin Atanın niçin hocasının beklemeden kendi fikrini hemen

<sup>60</sup> İlyas Çelebi, *Mu'tezilenin Klasik İslam Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri*, Marmara Ü. İlahiyat F, Kelam Araştırmaları 2:2 (2004), SS. 3-24.

<sup>61</sup> Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, Say.,229, İSAM Yayınları beşinci Basım, 2017.

<sup>62</sup> Bu konudaki farkı rivayetler için bkz., Hayyat, Kitabü'l İntisar. 237 Makdisi, el-Bed ve't – Tarih, V142; Bağdadi, Mezhepler Arasındaki Farklar, 18,85; Şehristani, *el-Milel ve'n – Nibal*, 40. Şerif el-Murtaza, Ali b. Hüseyin el-Müsevi el-Alevi (436/1044), Emali'l-Murtaza Guraru'l – Fevaid ve durraru'l-Kalaid, I-II, thk.: Muhammed Ebu'l fazl İbrahim, *Daru İhyai'l – Kütübi'l-Arabiyye*, 1373/1954, I, 165, 166. el-Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ebi Abdullah el-Ukberi el-Bağdadi (413/1022), *Evaiü'l-Malakat*, thk. İbrahim el-Ensari, Matbaatü Mihr, Kum 1413/1993, 37; el-Makrizi, Takıyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali (845/1441), *Kitabü'l-Meva'iz ve-İ'tibar bi-Zikri'l-Hutat ve'l-Asar, Mektübetü's-Sekafiti'd-Diniyye*, Kahre, II345,46; Sa'd b. Felah b. Abdüllaziz el-Arafi, *ez Zenadika' Akaididühüm ve Fşirakühüm ve Mevküfü Eimmeti'il ve Müslimine Minhüm*, I-II, Dau't-Tevhid li'n – Neşr, Riyat, 1434/2013, I, 328-330. Zühdi Carullah, *el-Mu'tezile*, 10; Antony Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi-Peygamberden Bugün*, çev.: Sevda Çılışkan-Hamit Çalışkan, Ankara, Dost Kitabevi, Yay., 2010, 41. İbni Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Teymiyye el-Harrani (728/1328), *Mecmü'atü'l-Fetava*, I-XXXVII, haz.: Amir el-Cezzar-Enver el-Baz, Daru'l-Vefa, Mensüre

ortaya koymasının sebebini tam olarak bilmesekte medrese adabına göre hoca talebe ilişkisi noktasında bakıldığında da çok ahlaki olmasa da; ki yaş itibariyle küçük biri olmadığı anlaşılıyor veya hut kendi düşünce dünyasında ilmi birikiminin artmasıyla beraber zamanla Hasan el-Basrinin fikirlerinden ziyade kendi fikri oluşumuna giderek böyle bir sebepten soruyu bahane etmiş olabilir; zaten bir mezhep oluşturacak kadar bir ilme sahip olmazsa böyle bir girişimde bulunması söz konusu olmazdı bu düşüncemizi güçlendirmektedir.

Bir anlayışa göre de Hz. Ali'nin hilafete getirilmesi<sup>63</sup> veya Hz. Muaviye ile anlaşmazlığa düşmesi<sup>64</sup> yahut Hz. Hasan'ın hilafeti Hz. Muaviye'ye terketmesi<sup>65</sup> üzerine hiçbir tarafı desteklemeyen gruplara Mu'tezile veya Mu'tezeli denmiştir.<sup>66</sup> Tarih kitaplarında<sup>67</sup> böyle bir grubun varlığına işaret edilmişse de Mu'tezile mi veya değil mi tam olarak bilinmemekle beraber bu konu sadece yaklaşımlara göre müttala edilmektedir. Diğer bir anlayışa göre ise Mu'tezile ismi, aşırı uçlardan uzak durduklarını ifade etmek için kendi mensuplarınca tercih edilmiştir; ayrıca "İ'tizal" kavramı Kur'an'da müsbet manada kullanılmıştır.<sup>68</sup> Resül-i Ekrem'e ümmetinin yetmiş üç fırkaya ayrılacağını, bunlardan sadece Mu'tezile'nin kurtulacağını ifade eden bir hadis nisbet edilirse de hadis kaynaklarında böyle bir rivayete rastlanmamıştır. Ebü'l-Kasım el-Belhi, Mu'tezile'nin büyük günah işleyen kimseyi kafir veya mümin değil fasık sayması sebebiyle bu adı aldığını kaydeder.<sup>69</sup>

Hz. Osman öldürülmesinden sonraki olaylarda bir Osmani-Alevi kutuplaşması yaşanmış olup, Hz. Muaviye döneminde bu hareket netlik kazanmaya başlamış

---

1426/2005,iv,290. Kemal Işık, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, Ankara ,AÜİF Yay., 1967,52. Sa'd Rüstem, *el-Firak ve'l-Mzahibü'l-İslamiyye münzül-Bidayat*, Daru'l-Evail,Dimeşk 2004,90. Doncon B. Macdonald, *Development of Müslim Theology, Jurisprudence and Consitutional Theory, Charle's Scibers Sons*, NewYork 1903,129-130.

<sup>63</sup> Zeynüddin İbnü'l-Verdi, I, 239, TDV İslam Ansiklopedisi,31. cildinde, Say.,391-401 .

<sup>64</sup> Nevbahti, s. 5; Taberî, IV, 496-497; V, 142

<sup>65</sup> Ebü'l-Hüseyn el-Malati, s. 36

<sup>66</sup> Nallino, s. 186.

<sup>67</sup> Adem Apak, *İslam Tarihi* II.106.

<sup>68</sup> *el-Kehf* 18/16; *Meryem* 19/48. Kadi Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizal*, s. 165-166. İbnü'l Murtaza, *Tabakatü'l-Mu'tezile*,s. 2.

<sup>69</sup> Zikrü'l-Mu'tezile,s. 115. TDV İslâm Ansiklopedisi,31. cildinde, Say.,391-401 Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi,*Kelam Terimleri Sözlüğü* ,Say.,229.

nihayetinde Tevvabun ve Muhtar es-Sekafi hareketi ile Şii temayül dikkat çeker hale gelmiştir. Mu'tezilenin görünüşte Vasıl (131/748) ile artığı üzerinde durulabilir. Ancak Cemal ve /veya Sıffin olaylarındaki geri çekilme veya olaylara karışmama yönündeki ihtiyatlı tutumlarından siyasi İ'tizal çıkmakla birlikte kelami İ'tizal fikrini çıkarmak zordur. Nitekim o, başka bir şey değil, Mürtekbü'l-Kebire konusunda Haricilere ve Mürcilere karşı geliştirdiği el-Mütezile ilkesiyle ortaya çıkmıştır.<sup>70</sup>

Konuya dair başka bir rivayette Amr b. Ubeyd (144/761)'in Vasıl'ın yönlendirmesiyle tek başına veya kendisine tabi olanlarla beraber el-Hasan'ın ilim meclisine terk ederek Ehli-sünneten ayrıldığı nakledilir.<sup>71</sup>Kaynaklarda Mu'tezile'nin ayrılışını veya ortaya çıkışını bu olaydan sonra olduğu anlatılır.

Razi, ayrılmanın küfür manasına geldiğinin bir ayetten yola çıkarak bu kelimenin yerilen bir anlamda kullanıldığını savunmuştur.<sup>72</sup> Tabiun'dan Katade b. Di'ame es-Sedusi (117/735) rivayeti bu desteklemektedir. O, bir gün yanlışlıkla el-Hasan'nın halkasından ayrılmış olan Amr'ın halkasına kör olması sebebiyle katılmıştır. Ancak durumun farkına varınca ‘bunlar Mu'tezile!’ diyerek yanlışından dönmüştür. Ekolün ismini, bu olaydan sonra aldığı nakledilmiştir. Genel kaanatta böyledir. Bu rivayet açıkçası, ekol hakkında araştırılmış bir bilgiden ziyade ve sebep sonuç ilişkisi içinde değerlendirildiğinde didaktik bir bilgiden çok tabiün kör bir ali üzerinden Mu'tezilileri aşığılamak niyetiyle söylenmiş izlenimini vermektedir.

Sünni kaynaklara göre batıl bir mezhep olan Mu'tezile, hak olan ise Ehli-sünnettir. Onlar ekole daha çok Mu'tezile demekle birlikte küçük düşürücü başka isimlerde verilmiştir. Bunların başında Kaderiyye gelir. Bu isim, kaderi kabul etmeyen manasında

---

<sup>70</sup> Maturidi,,büyük günah işleyeninin durumu ile ilgili Mu'tezile'nin ,bu kişinin fiili statüsünün bilinmediliği için mümin /Kafir diye niteleme hükmünü ertelemek zorunda kalması ile Ebu Hanifenin benzer durumdaki kişi için hükmü irca etmesini birbirine benzetmiştir.Bkz.,el-Maturidi ,Ebu Mnasur (333/944), *Kitabü't-Tevhid*,çev.,Bekir Topaloğlu, 578. El-İzkev,Serhan b. Said, *Keşfü'l-ğumme el-Cami'li Ahbari'l-Ümme*,thk.:Ahmed Habil Salih –Mahmud b. Mübarek es-Süleymi,*Vizaretü'l-Türas ve's -Sekafe*,Uman 1434/2013,II,244.Köse, *Mu'tezile'de Entelektüel Düşünce*, Say.,40.

<sup>71</sup> İbni Kuteybe, Ebu Muhamed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineveri (276/889) el-Me'arif ,thk.:Servet 'Ukkaşe ,Daru'l –Mearif ,Kahire tz.,482. Neşvanü'l –Hımyeri ,Ebu Sa'id (573/1178),el-Huru'l-Iyn,thk.: Kemal Mustafa ,*el-Mektebetü'l-Yemeniyye* ,Beyrut 1985,259.Köse, *Mu'tezile'de Entelektüel Düşünce*, 40.

<sup>72</sup> Duhan 44/21.Bkz.,er-Razi, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Razi (606/2109), *İ'tikadatu'l Firaki'l Müslimin ve'l-Müşrikin* ,thk.:Ali Sami en –Naşşar, *Mektebtü'n-Nahda el-Mısriyye*, Kahire 1356/1938,39. Olumsuz ayrılma için bkz.,Bağdadi Mezhepler Arasındaki Farklar ,82. Şehristani,el-*Milel ve'n-Nihal*,28. Köse , *Mu'tezile'de Entelektüel Düşünce*, Say.,40.



bir göndermeyle kullanmıştır. Mu'tezile bu kendilerine yakıştırılan bu isme elbette razı olmamışlardır. Ve tam aksine hayır ve şerrin Allahtan geldiğine hükmederek bu ismin daha uygun olacağını savunmuşlardır. bu ismin kader ile çok uğraşmaları ve kader ismini çokça zikretmeleri sebebiyle verildiği de söylenmiştir.<sup>73</sup>

Bu ümmetin Mecusileri, Mu'teziledir.” şeklinde bir rivayet bu noktada kullanılmış Olmakla beraber bu tür küçük düşürücü isimlendirilmeler mezhep taassubuyla inşa edilmiş olmalıdır. Yine aynı çevrelerce “el-Va'd ve'l-Va'id ilkesinden hareketle el-Va'idiyye ve el-Mehanişü'l-Havaric (Vasil ve Amr'ın büyük günah işleyenlerin<sup>74</sup>ebedi cehennemde kalacağını belirtmeleri sebebiyle Harici olarak itham edilmişlerdir) bu isimler tahkir amaçlı verilmiştir. Yine İbn Kuteybe, Abdülkahir el-Bağdadi, Şehristani, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi alimler, Mu'tezile mensuplarını, kaderi tartışmaya açıp inkar ettikleri veya kulun kendi fiillerini yaratmaya kadir olduğunu söyledikleri için Kaderiyye, Cehm b. Safvan'dan etkilendikleri için Cehmiyye, “Allah şerri yaratmaz” dedikleri için Seneviyye ve Mecüsiyye, tövbe etmeden ölenlerin bağışlanmayacağını söyledikleri için Vaidiyye, Allah'a bazı kadim sıfatları nisbet etmekten kaçındıkları için Muattıla olarak da adlandırmıştır. Mu'tezile, kişinin kendi filerinin yaratıcısı olması ve Allah şerri yaratmaz gibi düşünceleriyle bilinmektedir. Cahız, fasıkın ebedi olarak cehennemde kalacağını ileri sürdüklerinden onlara Havaric ismini nisbet etmiştir. Ancak Mu'tezile alimleri bu isimleri reddetmekte, kendilerini Mu'tezile'nin yanı sıra “ashabü'l-adl ve't-tevhid, adliyye, ehl-i adl, ehl-i hak, el-fırkatü'n-naciye” gibi adlarla zikretmekte, ancak Mu'tezile de kendi mezhebinde

---

<sup>73</sup> Al-i İmran 3/154,168.ayetlerinin Kaderiyye ile ilgili indiği rivayet olunmuştur.Bkz.,İmad İsmail Nü'aymi,*Medresetü'l-Basra el-İ'tizaliyye* ,Cami'atü'l-Basra ,Basra 1990,13;Carl Brockelman,*Tarihu'l-Edebi'l-Arabi*,I-VI,TER.Abdülhalim en-Neccar, *Daru'l Me'arif*, Kahire tz.,IV,22.Zühdi vCarullah , *el-Mu'tezile*14,15. Hilmi Karaağaç, *Kaderiyye/Mu'tezilin Mecusilikle İthamının Teolojik Arka Planı*,Kelami Araştırmaları ,13(1),2015,192-193.Ayrıca bkz.,Hanifi Şahin, *İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü*, Atatürk Üvv.,İD,(36),2011,54-67. Neşvanü'l-Hımyeri, el-Huru'l-IYN,258. Yemeni, *Akadüs-selase ve's-Seb'in Firka*,I,325.Köse, *Mu'tezile'de Entelektül Düşünce*, Say.,41.

<sup>74</sup> Bkz.,İbn Kayyim el- Cevziyye, *es-Sava'ıku'l-Mürsele*,I/2,454. Zühdi Carullah, *el-M'tezile*,17. Sa'd Rüstem,*el-Firak*,95.Brockelmann,*Tarihu'l-Edebi'l-Arabi*,IV,22.Cahız,*el-Beyan ve't-Tebyin* ,I,36,39,43. Eş'ari, İlk Dönem İslam Mezhepleri,47. Neşvanü'l-Hımyeri, *el-Hüru'l-Iyn*,28,260. Umarani, *el-İhtisar*,I/I,66;Sa'd Rüstem, *el-Firak*,93. Kadı Abdülcebbar, *el-Münye ve'l-Emel*,7. İbn Manzur, *Lisanü'l Arab*, XI,440.Köse, *Mu'tezile'de Entelektül Düşünce*, Say.,41.

olmayanlara bir isim takmıştır: hasımlarına ise Mücbire, Kaderiyye, Müşebbihe, Haşviyye gibi isimler izafe etmektedirler.<sup>75</sup>

Mezhep mensuplarının kendini övdükleri isimlerde vardır. İnsan iradesine yaptıkları vurgu ile Allah'ın adaletine gölge düşürmedikleri (tenzih yakaşımından dolayı) için Ehl-i Adl ve't-Tevhid, adalet prensibinde gösterdikleri kararlıktan dolayı 'Adliyye ve yetmiş üç fırka hadisinin farklı iki varyantından mülhem olarak Allah'tan en çok sakınan, kurtuluşa erecek fırka manasındaki Mu'tezile gibi isimleri kullanmışlardır. Onlara göre bu isim (Yani Mu'tezile) Ehli-sünnet ve'l-Cemaat ve Haricilerden ayrıldıkları için verilmiştir.

Mu'tezili olan Kadı Abdülcebbar, kendilerine bu ismin verilmesinin nedeni anlatırken "batıl'dan ayrılma" anlamında bir övgü olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Fazlu'l-İtizal'de ilk dört halife ve ileri gelen sahebe mezhebin birinci tabakasından saymıştır. Kadı Abdülcebbar, bu ismin ekol için kullanmasında kendi tercihlerinin olduğunu ifade ederek bu anlamda olumlu göndermeler yapmak için bazı ayetler ve hadislerin kendilerine işaret ettiğini ifade etmiştir. Söz konusu ayetlerin metin içi bağlamı bu iddiaları şüpheli kılmaktadır. Bu çerçevede Kur'anı Kerim'in açık veya gizli bir takım işaretlerle bir mezhebe, gruba ve ve cemaate işaret etmesi, hangi grup için olursa olsun söz konusu olmadığı gibi olmaması gereken çok hassas bir konudur. Yine Hz. Peygamber'in ağzından ifade edilen rivayetlerin dini bir meşruiyet kaygısıyla üretildiği apaçık olup bunların delilsel bir değeri yoktur.<sup>76</sup>

Taberi'de geçen bir rivayette, Mısır valisi Kays b. Sa'd, kendilerinin oldukları gibi bırakmalarını isteyen Mu'tezili/Osmani bir gruptan bahsetmiştir. Acaba bu grubun siyasi bir kimliği varmıydı? Kays b. Sa'd, Hz. Ali'ye yazdığı mektubunda "ayrılan"(mütezil) bu grubun harb yapmak istemediklerini, işlerin sonucunu görmeyi beklediklerini haber vermiştir. Bu ek olarak Cemal'de Hz. Alin'in yanında şavaşa

<sup>75</sup> TDV İslam Ansiklopedisi,31. cildinde, Say.,391-401.

<sup>76</sup> Belhi-Kadı Abdülcebbar –Cüşemi, *Fazlü'l-İtizal ve Tabakatü'l-Mu'tezile* ,184-187. Ayrıca Bkz.,Hüseyn Hansu, *Mu'tezile'de Sahabe Algısı, İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe*, İstanbul,Ensar Yay.,İ2013,490. Abdulhamit Sinanoğlu, *İslam'ın İlk Siyasallaştırılma Sürecinde Kader İnancı*, AÜİFD,43(2),2002,254.Ayetler için bakınız ,Meryem 19/48, Müzzemmil 73/10, Kehf 18/16. Hadisler için bakınız., Belhi Kadı Abdülcebbar–Cüşemi, *Fazlü'l-İtizal ve Tabakatü'l-Mu'tezile* ,166. Kadı Abdülcebbar, *el-Münye e'l-Emel* ,7. Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2001,31. Kadı Abdülcebbar, *el-Münye ve'l,Emel*,7.Zühdi Carullah, *el-Mu'tezile* ,12. Köse, *Mu'tezile'de Entelektül Düşünce*, Say.,42.

katılmak istemeyen kişiler için Mu'tezil kavramının kullanımı olduğu görülmektedir. Sıffin savaşına katılmayan, katılmayıda tercih etmeyen "Tarafsız Grup" ile ilgi olarak ifade edilen bir diğer rivayete ek olarak söylenebilir. Mu'tezile kelimesinin kullanımına dair bir başka rivayet, Hz. Ali Nehrevanda sekiz bin kişilik bir grubu geri dömek için ikna ettiği ve onlara ;"benden bu günlük ayrılınız (i'tizal)" dediği nakledilir. Mes'udi onlar için;"Osmani bir grup"demiştir. Mu'tezile ismi ayrıca "birlik yılı" olarak anlandırılan yılda Hz. Hasan'ın, halife üzerindeki haklarını Muavve'ye bırakmasından sonra ona uyararak zahidane bir yaşam tercih eden kişiler içinde kullanılmıştır.<sup>77</sup> Mu'tezile meshebi mensupların zahidana hayattan çok felsefi ve entelektüel olmalarıyla ön plana çıkmaları bu tezi zayıf kılar. Hz. Ali taraftarı olan bu kişiler, ilim ve ibadetle meşgul olup mescitlere yönelmişlerdir. Malati'ye göre onlar Usülü'l Hamse'yi benimsemişlerdir.<sup>78</sup> Mu'tezile isminin kaynağına dair daha seçmece bir yaklaşım Vasıl b. Ata'nın Hasan Basri'nin halkasında ayrılmasıyla ve ilk dönem Cemel-Sıffin savaşlarına katılmayan tarafsızların it'izalinin bir araya getirmesi suretiyle ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşıma göre Mu'tezile ismi önce tarafsızlara verilmişken II/VII. yüzyılın hemen başlarında kader ve seçme hürriyetine dair görüşleri ile ortaya çıkan Vasıl önderliğindeki alimlere verilmeye başlanmıştır.<sup>79</sup>

Mu'tezile isminin ortaya çıktığı tarihi, hicri birinci Asrın ilk yarısı olarak gösteren bu rivayetler ile ilk asrın hemen sonlarında mürtekbü'-Kebire konusunda Vasıl'ın hocası

---

<sup>77</sup> el-Minkari, Nasr b. Müzahim(212/827), *Vak'atü Sıffin*,thk.,:Abdüsselam Muhammed Harun, Daru'l-Cil,Beyrut.,1990/1410,127;Taberi,*Tarihu't-Taberi*,IV373.Emin,Fecru'l-İslam,313;İrfanAbdülhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları* ,çev.:Mustafa Saim Yeprem , Ankara,TDV Yay ., 2011,102. Taberi ,bu grubub Osmani olduğunu ve biat etmediğinden bahsetmiştir.Bkz.,Taberi,*Tarihu't-Taberi* ,IV,291,292,376. Taberi, *Taru't-Taberi*,IV,291;Ebu'l-Fidal,*el-Muhtasar Fi Ahberil Beşer*,I,171.Ziyauddin Rayyıs,*İslam Siyasi Düşünce Tarihi*,çev., Ahmet Sarıkaya, Nehir Yay.,İstanbul 1990,102;Neşet Çağatay-İbrahim Agah Çubukçu, *İslam Mezhepler Tarihi*, Ankara,AÜİF,Yay., 1985,108.Zühdi Carullah , *el-Mu'tezile* ,11. Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünne ve Şia*, Ankara, AÜİF Yay., 1983,24-25.Sönmez Kutlu,*İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Ankara,Kiatibiyyat Yay., 2002,32. el-Müberred, Ebu'l Abbas Muhammed b. Yezid (285/898), *el-Kamil fi'l-Lüğa ve'l-Edeb*,I-IV,THK.:Abdülhamid Hindavi ,*Vezeratü's-şü'uni'l-İslamiyye ve'l-Evkaf ve'd-Da've'l-İrsad*,Riyad tz.,III,28. el-Mes'udi,Ebu' Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (345/956) *Mürüc'z Zeheb ve Meadin'ül-Cevher*,I-IV,THK.:Afif Nahif Hatu ,*Daru Sadır* ,Lübna 1431/2010,II,198.Köse, *Mu'tezile'de Entelektül Düşünce* ,Say.,44.

<sup>78</sup> Makdisi, *el-Bed've't-Tarih* ,V,235-238. Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap Ahlaki Akl* ,çev.,Muhannet çelik,79.Malati, *Kitabü't Tenbih*, 28-29.Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*,42-43.Çağatay-Çubaukçu,*İslam Mezhepler Tarihi* ,108. Köse, *Mu'tezile'de Entelektül Düşünce* ,Say.,44-45.

<sup>79</sup> Louis Gardet –Georges Anawati, *İslam Teolojisine Giriş-Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*,çev.,Ahmet Arslan, İstanbul,Ayrıntı Yay., 2015,76-78. Köse, *Mu'tezile'de Entelektül Düşünce* ,Say.,44.

Hasan el-Basri'ye karşı arasında bir paralellik kurulmak istenmektedir. Buna göre siyasi tarafsızlarla Vasıl bin Ata'nın yaklaşımı aynı zamanda Mu'tezile'nin siyasi düşüncesidir. Anlaşmazlığa düşen iki müslüman grubun zıt görüşler arasında kalınca bir kenara çekilme tutumu, büyük günah İşleyeninin durumuna dair tespitte aynı şekilde davranmanın daha İslami bir tavır olacağı şeklinde yorumlanmıştır. Kanaatimize göre siyasi bir olaya müdahil olmak istemeyen bu "tarafsızlar"ın şu veya bu şekilde bir mezhep olduğunu söylemek ya da Mu'tezile'nin temellerini buralarda aramak aşırı bir tevildir. Aradan geçen zaman sürecinde bu yapının bir mezhep teşekülüne doğru geliştiğini ifade edebilmek için organik bağlar bulunması gerekmektedir. Halbu ki bizi bu kanaate sevk edecek tarihsel bilgi mevcut değildir.

Özellikle müsteşrikler (oryantalist) tarafından dile getirilen başka bir yaklaşım i'tizal kavramının züht/takva<sup>80</sup> içerikli olduğunu öne çıkarır. Başta Goldziher ifade ettiği bu yaklaşıma göre isimlendirmede zahit ve münzevi bir yaşam süren ilk Mu'tezili alimler etkili olmuş daha sonra rasyonalist çevreler bu gruba eklenmiştir.<sup>81</sup> Bu yaklaşım hakikatin bir tarafını işaret etmekle beraber mezhepleri anlamak için siyasi-sosyal hadiseler üzerinde durmak gerekmektedir. Zira Mezhepler Tarihi, 'din kisvesine bürünmüş aşiret karakterli siyasal çekişmelerin tarihidir.'<sup>82</sup> Ve farklı İnanç sistemlerini kabul edenlerin yan yana yaşarken tutuştukları şiddetli çatışmanın nedenleri dini sistemde değil toplumun maddi koşullarında aranmalıdır. Nitekim Emeviler, iktidarlarına yönelik itirazlara karşı yönetimlerini meşrulaştırmak,<sup>83</sup> toplumsal bütünlüğü sağlama, toplum için 'neden' ve nesnelleşen bilgi üretmiş, ve bunların yeni nesillere aktarılması için ilave yasallaştırmalara özellikle dine başvurmuşlar<sup>84</sup> ve siyasi olarak istikrar sağlamak için

---

<sup>80</sup> Vasıl 'Ata'nın zahit oluşu ile ilgili bkz., Neşvanü'l-Hımyeri, *el-Hüru'-İyn*, 262. Köse, *Mu'tezile'de Entelektül Düşünce*, Say., 44.

<sup>81</sup> Ignaz Goldziher, *İslamda Fıkıh ve Akaid*, çev., İlhan Başgöz, Ankara, Ardıç Yay., 2004, 15. Zühdi Carullah, *el-Mu'tezile*, 11.

<sup>82</sup> Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi*, e-Makale Araştırmaları, 6(2), 2013, 152. Köse, *Mu'tezile'de Entelektül Düşünce*, Say., 44-45.

<sup>83</sup> Gerard Mendel, *Bir Otorite Tarihi*, çev., Işık Ergüden, İstanbul, İletişim Yay., 2005, 40.

<sup>84</sup> Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, 313. Köse, *Mu'tezile'de Entelektül Düşünce*, Say., 44-45.

Cebir fikrini bir bütünleşme propagandası olarak geliştirmişlerdir. Kader fikrinin gelişiminde özellikle Basra ve Hasan El-Basri (110/7289)'nin adı ön plana çıkmıştır.<sup>85</sup>

Hasan el-Basri'yi hemen hemen her mezheple bir noktada ilişkisi olduğunu ve Farklı kesimler tarafından sahiplenen Hasan el-Basri'nin tavırları üç başlıkta toplanmaktadır: züht, kaderiye ve Mu'tezile Hasan el-Basri, muhtemelen kadere dair bir şeyler söylemiş<sup>86</sup> olmasından dolayı hadis taraftarlarınca eleştirilmiş ancak sünnilik zalim sultan'a karşı tepkisi nedeniyle onu hayırla anmıştır kader ile ilgili meşhur risalesindeki fikirleri kitaplarında aklanmaya çalışılmıştır.<sup>87</sup> Hatta Şehristani tamamen Kader içerikli olduğunu tespit ettiği bu risalenin Vasil'a ait olduğundan emindir. Ona göre Hasan el-Basri selefte muhalefet etmemiştir.<sup>88</sup>

İbnü'l Eş'as isyanına (82/701) katılan isimlerin çoğunun bir şekilde temas kurduğu Hasan el-Basri'nin kendisi isyana katılmamıştır.<sup>89</sup> Sultan'dan çekindiği için "kaderi" konuşmak istemediği anlaşılmaktadır. El-Basri'nin kaderi fikirlerinden döndüğüne ve bunları şiddetle eleştirdiğine dair rivayetler olmakla birlikte bunlara ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Şia'nın ona yönelttiği eleştirilerin başında İsyân etmemesi dikkat çeker. Hasan el-Basri Osmaniler gibi Hz. Ali'nin ilk Müslüman olmasının, yaşı

---

<sup>85</sup> Gerar Mendel, *Bir Otorite Tarihi*, çev.: Işık Ergüden, 40. İletişim; Peter I. Berger-Thomas Lukmann-Jürgen Habermas-Ejder Okumuş, *Meşruluğun Toplumsal Gerçeği*, haz.: Ejder Okumuş, İstanbul, İnsan Yay., 2010, 14-15. Ayrıca bkz., Maurice Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, çev.: Şirin Tekeli, İstanbul, Varlık Yay., 2001, 132. Barlas Tolun, *Tolum Bilimlerine Giriş*, Ankara, Savaş Yay., 1983, 470. İbni Teymiye, Takıyyüddin Ahmed b. Teymiyye el-Harrani (728/1328), *Mecmü'atü'l-Fetava*, I-XXXVII, haz.: Amır el-Cezzar-Enver el-Baz, *Daru'l-Vefa*, Mansure 1426/2005, VIII, 138. Basra merkezli Düşüncenin İki Özelliğinden Birinin "Kader" Olduğu ifade edilmiştir. Bkz., İbnü'l-Fakih, *Kitabü'l-Büldan*, 239. Köse, *Mu'tezile'de Entelektüel Düşünce*, Say., 44-45.

<sup>86</sup> el-Basri'nin züht yönü için bkz., Mustafa Erdem, *Hasan el-Basri ve Kelami Görüşleri*, İstanbul, İnsan Yay., 2003, 12, 15. Fazlurrahman, *İslam*, çev.: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara, Selçuk Yay., 1981, 109. Rayyis, *İslam Siyasi Düşünce Tarihi*, 106-107. Maks Waber, *Din Sosyolojisi*, Ephraim Fischhoffçe.: Latif Boyacı, İstanbul, Yarın Yay., 2012, 292. Köse, *Mu'tezile'de Entelektüel Düşünce*, Say., 44-45.

<sup>87</sup> Bağdadi, *Mezhepler Arındaki Farklar*, 18, 289. Şehristani, *Milel ve Nihal*, 40-59.

<sup>88</sup> Ali Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I-II, çev.: Osman Tunç, İstanbul, İnsan Yay., 1999, II, 68. İbni Kuteybe, *el-me'arif*, 441. Taşköprüzade, *Mihftahu's Sa'ade*, II, 146. Köse, *Mu'tezile'de Entelektüel Düşünce*, Say., 44-45.

<sup>89</sup> *İbni Sa'ad*, *Kitabü't-Tabakati'l-Kebir*, IX, 170-171, 187. Köse, *Mu'tezile'de Entelektüel Düşünce*, Say., 45-46.

dolayısıyla imkansız olduğunu savunmuştur. Bu onu, umumi dini hareketin/mutedil zümrenin tipik bir örneği olduğu söylenilebilir.<sup>90</sup>

Yalnızca Harurilerin buğz<sup>91</sup>ettiği el-Hasan iktidarın değiştirilmesi için isyanı değil, dua etmeyi tavsiye etmiş ve şu tavsiyelerde bulunmuştur: ‘‘Ey Ademoğlu Allah’ın hoşlanmadığı bir şeyle kimseyi razı etmeye çalışma. Allah’a İsyân olan yerde hiç kimseye itaat etme ! kim hırsı ile rızkını artıracakını zannediyorsa hırsıyla ömrünü uzatsın veya rengini değiştirsin yahut uzvurlarında ya da parmaklarında bir fazlalık yapsın. Bu tutum İçca’nın ifadesile Emevilerin egemenlikleriyle tamamen istila ettikleri zulümle dolmuş bir dünyada teslim olma anlayışına karşı geliştirilmiş ‘‘pasif direniş’’ hareketi olarak değerlendirilebilir. Bu açıklamada zühde dair yönelimi de kendisine bir yer bulmaktadır. O, bu dünyadaki eylemlerin insan eliyle yapıldığını bilmektedir. Kadere dair görüşleri ve çevresine tavsiyeleri bunu ispat eder. Ancak el-Hasan, yeterince güçlenmeden ve başarı ihtimali olmayan bir girişimin ümmete getireceği faydadan şüphe etmektedir ve temkinli ve itidalli yaklaşımı bundan kaynaklanmaktadır.<sup>92</sup>

İslam düşüncesinde Mut’ezile’nin görünürlüğü kazanmasında ve kelami fikirlerini ortaya koymasından fetihlerle karşılaşan bazı dini gruplar etkili olmuştur.<sup>93</sup> Başta Yahudi ve Hristiyanlar olmak üzere Irak’tan Mecusilik ve alt grupları denilebilecek olan seneviyye,<sup>94</sup>Maniheizm, Deysaniyye,<sup>95</sup> Mazdekiyye (özellikle kadın ve malda müşterekliği savundukları için islayet tarafından son derece tehlikeli arz etmiştir.), Markuiyye önem arz eden dini yapılarıdır.<sup>96</sup> Din öyle hemen silinip atılabilecek bir olgu

<sup>90</sup> İbni Sa’ad , *Kitabü’l-Tabakatü’l-Kebir*,IX,174-175. Besevi, Ebu Yusuf Yakup b. Süfyan(277/890), *Kitabü’l Ma’arife ve’t-Tarih* ,I-IV,thk.,Ekrem Ziya el-Ömeri, *Mektebet’üd-Dar*,Medine 1410,II,34. Neşşar, *İslam’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu* ,II,68. Taşkoprüzade, *Miftahü’l-Sa’ade* ,III,146.Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*,çev.,Ethem Ruhi Fağlalı, Ankara,Saraç Yay., 2010,136. Cahız, *el-Beyne ve’t Tebyin*,I,171.el-İsfahani, Ebu Ferec Ali b. Hüseyin b.Muhammed (356/967), *Mekatilü’T –Talibiyyin*,thk.:es-Seyyid Ahmed Sakr,Meşuratü’ş-Şeref er-Rıza ,kum1416,248.Dıar b. Amr, *Kitabu’t-Tahrîş*,thk.,31.Wat, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*,97-98. İbn Sa’d, *Kitabu’t-Tabakati’l-Kebir* , IX,152. Köse, *Mu’tezile’de Entelektül Düşünce*,45-46.

<sup>91</sup> İbn Sa’d, *Kitabu’t-Tabakati’l-Kebir*,IX,152. Köse, *Mu’tezile’de Entelektül Düşünce* ,Say.,45-46.

<sup>92</sup> İbn Sa’d, *Kitabu’t-Tabakati’l-Kebir*,IX,183-184.Wat, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*,137. İşcan, *İslam Düşüncesinde Yenilik*,197. Köse,*Mu’tezile’de Entelektül Düşünce* , Say.,46-47.

<sup>93</sup> İşcan, *İslami Düşünce Yenilik*,197.

<sup>94</sup> Makdisi, *el-Bed ve’t-Tarih*,IV,24-25.

<sup>95</sup> Cahız, *Kitabü’l-Heyvan*,V,46.

<sup>96</sup> Naşi el-Ekber (293/905),*Mesailü’l-İmame ve Müktetafat mine’l-Kitabi’l-Evsat Fi’l-Makalt*,Beyrut 1971,74. Makdisi, *el-Bed ve’t-Tarih*,IV,26-30. Köse, *Mu’tezile’de Entelektül Düşünce* , Say.,46-47.

olmadığı için bu dinlerden İslam'a geçenler eski inançlarını ve yeni kültürle olan mezc olan dini ritüel ve sembollerini unutamamışlardır. Mu'tezile'nin kelami oluşumunda bu dualist hareketlerle olan mücadelesi etkili olmuştur. Zimmilerin sorularına muhatap olan Arap ulema, Kur'an ve sünnette kendilerine yetecek miktardaki bilginin bulunduğunu belirterek sorunları geçiştirmiştir. Onlara göre dini meselelerde olanla iktifa etmek ve münakaşadan uzak durmak en iyi yoldur. Böylece hem bu Zimmilerle münakaşa hem de dine yeni girenlerin ikna edilmesi ve dinin aklileştirilmesi noktasında Selef tarzının kifayetsizliği başta Kaderiyye Cehmiyye tarafından doldurulmaya çalışılmıştır. Mu'tezile Cabiri'nin deyişiyle erken dönem bir "aydınlanma" hareketi ile onlara cevap vermiştir.<sup>97</sup>

Farisiler başta olmak üzere Arap karşıtlığı üzerinden dine saldıran zındıklarla kelami ve edebi mücadele yapan Mu'tezile'nin şüubiyeye içerisinde kendine yer bulan Şii gruplarla da mücadele ettiği belirtilmelidir. Onların varlığını zorunlu kılan bir diğer etken de felsefenin Arap kültürüne tercüme edilmesi ile birlikte sıfatlar, irade, Cennet, cehennem konularının aklı tarzda ele alınmasının gerekliliğidir. Mu'tezile'nin bu yönelimi kuşkusuz sırf entellektüel kaygılarla felsefe yapmak değilken zamanla şartların gereği olarak dönüştükleri bu yeni alim tipi, kendilerini ana bünyeden de uzaklaştırılmıştır. Watt'ın "ilk Helenizm dalgası" olarak adlandırdığı bu etki, Felsefe ile beraber başta cundişapür olmak üzere dalga dalga İslam dünyasına yayılmıştır. Bu durumda, Abbasilerin artan refah ve gelişmişlik düzeyi de etkili olmuştur.<sup>98</sup>

Malati, Mu'tezile tanımında onların, Usulü'l-Hamsiyi kabul ettiklerinden bahsetmiştir.<sup>99</sup>Bu tespit çok geniş ve derinliği olmayan bir çerçevede çizmektedir. İlk olarak, Mu'tezile denilince akla gelen en önemli kişi, Maneviyye mensubu olanlara karşı Elfü Mesele'yi yazan ve dört bir yana dailer gönderen Gazal lakaplı Vasıl b. Ata'dır. El-Eğani'de 'Amr b Ubeyd'in Vasıl b. Ata, Beşşar b. Bürd, Salih b. Abdulkuddus, Abdülkerim b. Ebi'l Avca" ve adı verilmeyen Ezdli birisinden "Basrali kelimciler" olarak bahsedilir. Buradaki tartışmadan sonra Vasıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd'in Mu'tezile

<sup>97</sup> Cabiri, *Arap Ahlaki Aklı*,99. Köse, *Mu'tezile'de Entellektül Düşünce* ,Say.,48.

<sup>98</sup> Aydınlı, *Mu'tezile Ekolü ve Akılın Belirleyiciliği* ,148-149. Köse, *Mu'tezile'de Entellektül Düşünce* , Say.,46-47.

<sup>99</sup> Zühdi Carullah, *el-M'tezile*,30-31,47.Köse, *Mu'tezile'de Entellektül Düşünce* ,Say.,48-49.

olduğu nakledilmiştir. Cahız'ın da ifade ettiği gibi fikirleri, kelamcı kişiliğine atıfta bulunan, oldukça Cömert ve yardımsever olan Vasıl b. Ata'nın Zühtü tutumu i'tizaldeki adlandırma manası üzerinde tartışmalara yol açmıştır. O, Hasan el-Basri'nin meclisinde Muhtemelen önceden üzerinde düşündü bir cevap vermiştir. Ancak fikir ayrılığını, Sadece bu ihtilafa indirgemek zor görülmektedir. sosyal olaylarda mutlaka başka nedenlerin de etkili olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Vasıl'ın siyasi bağlantıları bu konuda bir fikir verebilir.

Vasıl (131/748)'in ilmini İbnü'l Hanefiyye'den aldığını iddia eden bir hoca zinciri aynı zamanda Zeyd b. Ali (122/740) ile ilişkisine atıfta bulunmaktadır. Vasıl'ın Zeyd b. Ali'nin hocası olduğu bilgisi Şehristani tarafından ifade edilmiştir.<sup>100</sup>Bu ilişkinin boyutu incelendiğinde vasıl'ın aktivist yapısı ortaya çıkacaktır. Ancak Hz. Ali'nin Cemel-Sıffin'de yaptığı savaşlar ile ilgili vasıl'ın kanaati Zeyd ile uyuşmamaktadır.<sup>101</sup> O, taraflardan birisinin mutlaka hatalı görmektedir. Oysa zeyd'in Efdal imam fikri ile ifade etmeye çalıştığı şey, imamın zülme baş kaldırmasıdır. Kardeşi Muhammed Bakır bir keresinde şöyle demiştir:” senin mezhebine göre baban İmam değildir, Zira o imamet iddiasıyla ortaya çıkmamış ve çıkma teşebbüsünde de bulunmamıştır. Görüldüğü üzere Zeyd'in Mu'tezile'ye uyararak geliştirdiği fikirler teorik olarak daha akılcı ve aktivist, Muhammed Bakır ve Cafer in davranışları ise daha pratiktir.

Nyberg, Vasıl'ın ilk ayrılışı yaptığını ve görüşlerini 'Amr'a kabul ettirdiğini savunmuş ve siyasi meselelere atıfta bulunduğunu kabul etmiştir. Ona göre Zeydiler, Vasıl'ın görüşlerini kabul etmiş ve Abbasi hareketi de Zeyd'ileri kullanmıştır. Vasıl'ın liderliğindeki Mu'tezile bu manada kesinlikle bir Abbasi hareketidir. Ancak bu İdea, Bişr el-Mutemir'in hapsi meselesi ve Vasıl'ın teolojisi ile Ebu Müslim'in alakasının kurulmasındaki eksiklikler nedeniyle tarihi temellerden yoksundur. Mu'tezilen'in önde gelen alimlerinden' Amr b. Ubeyd b. Bab'ın (144/ 761) Vasıl b. Ata (131/748) ile hem akraba hem de benzer fikirde oldukları nakledilmiştir.<sup>102</sup> Aslen "Kabili" olduğu ve oldukça faziletli bir ömür sürdü ifade edilir. İbni sa'd tarafından çok hadis rivayet ettiği

---

<sup>100</sup> Şihristani, *el-Milel ve'n-Nihal*,141-142.

<sup>101</sup> Cahız, *el-Beyan ve't-Tebyin*,I,39. Sezgin, *Tarihu't-Turasi'l-Arabi*,I/4,18. Köse, *Mu'tezile'de Entelektül Düşünce* ,Say.,50.

<sup>102</sup> Sezgin, *Tarihu't-Turasi'l-Arabi*,I/4,20. Köse, *Mu'tezile'de Entelektül Düşünce* , Say.,51.



bilgisi, hadis taraftarlarına yakın olduğuna işaret eder. Ancak Cemal ile ilgili şu sözleri önemlidir. ‘‘Eğer Ali, Osman, Talha ve Zübeyr benim yanımda nalın tasmaına (basit bir şeye) şahitlik etseler onların şahitliğini kabul etmezdim.’’ Amr, hırsızın af edilmeyeceğini savunmuş, küllerinden dirilmeyi inkar ederek şöyle demiştir: ‘‘Eğer bunu Resulullah dediyse ben onu yalanlıyorum şayet onu yalanlamak bir günah ise ben bunu da ısrar ediyorum.’’ Amr’ın ‘‘kader hakkındaki sözü sebebiyle cehennemde olduğu iddia edilmiştir. Bu rivayetlerden özellikle birincisi ‘Amr’ın yerilmesi amacıyla inşa edilmiş ya da bazı tarihi bilgiler çarpıtılmış olabilir.<sup>103</sup>

Amr, Kader konusunda insanın yaptıkları sebebiyle sorumlu tutulabilmesi için yaptıklarının önceden belli olmamasının gerektiğini savunmuştur. Haşim el-Evkaz kendisine’’ Ebu Leheb’in eli kurusun (kurudu)’’ ve başka bir takım ayetleri sorunca;’’Şayet sizin dediğiniz gibi olsa Ebu Leheb kınanamaz. Yine Velid b. Muğire de kınanamaz.’’ diyerek ezeli tayine itiraz etmişti. Sadık-Masdük hadisi ile ilgili; Eğer el A’miş’i bunu söylerken işitsem onu yalanlardım... Allah Teala’nın bunu söylediğini işitsem, ona şöyle derdim: Bizden aldığı söz böyle değildi şeklindeki tarihi cevabı bu manada önemlidir.<sup>104</sup>

İmamet için Kureyşli olmanın gerekmediğini, hatta bir Kureyşli ile mücadelesi durumunda diğer kabileden olanın tercih edilmesi gerektiğini savunmuştur. Zira bu görevden alınması açısından kolaylık sağlayacaktır. Bunu halifeliğin saltanata dönüşmesinden ve onu güçlü ailelerin elinden almanın zorunluluğundan dolayı entelektüel bir kaygı nedeniyle söylemiş olmalıdır.<sup>105</sup>

Harun er- Reşid dönemindeki kamplaşmanın en ciddi adresi olarak tezahür eden Arap ulema ve küttab arasında sürdürülen tartışmaların Ali ile Muaviye arasındaki mücadele üzerinde yürütülmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Dırar b. ‘Amr, Talha ve Zübeyr arasındaki mücadelede hangi tarafın haklı olduğunun bilinemeyeceğini

---

<sup>103</sup> H.S. Neyberg, *Mutezile*, İA, İstanbul 1983, VIII, 757-758. Montgomery Watt, *İslami Tetkikler –İslam Felsefesi ve Kelam*, çev; Süleyman Ateş, AÜİF CYay., Ankara 1968, 63Krş., Askeri, el-Eail, 376. Köse, *Mu’tezile’de Entelektül Düşünce*, Say., 50.

<sup>104</sup> Ed-Darekutni, Ebu’l-Hasan Ali b. Ömer b. Mehdi (385/995), Ahbaru Amr b. Ubeyd, *Daru’ty-Tevhid*, Riyad, 1427/2006, 91-93, 96, 102. Buhari, *Kader*:1, *Tevhid*:28. Müslim, *Kader*:1. Ebu Davud, *Sünne*:17. Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, XIV, 69-70. Köse, *Mu’tezile’de Entelektül Düşünce*, Say., 51.

<sup>105</sup> Nevbati-Kummi (310/922)-(301/913), *Şii Fırkalar Kitabü’l-Makalat ve’l-Fırkuş-Şia*, çev., Hasan Onat-Sabri Hizmetli-Sönmez Kutlu-Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yay., Ankara. 2004, 73;

savunmuştur. Ali-Muaviye mücadelesinde Muaviye'nin hatalı olduğunu ifade ederken Cemel'deki tutumu ise iki tarafla da bir yakınlık kurma teşebbüsü olarak eklektik bir yaklaşımdır. Nitekim iktidarın mutlak otoritesine karşı çıkanlar içerisinde Mürciye, Müşebbihe ve Haşiye vardır ve Dırar (215/830) bu gruplara karşı çeşitli eserler kaleme alarak onların fikirlerine karşı çıkmıştır.<sup>106</sup>

Süleyman b. Cerir, Abdullah b. Yezid, Hişam b. El-Hakem (179/795) ve Zerdüştlüğe mensup simalarla Bermekilerin huzurunda tartışmak için Bağdat'a giden Dırar'ın kesb ve iktisab kavramını kullandığı anlaşılmaktadır. Düşünce sistematüğinde insanların sorumlu olmadıkları bir meseleden dolayı cezalandırılmasının adalet prensibine aykırı olmasından hareket edilmiş ve ilahi kudretin göz ardı edilmemesi için uğraşılmıştır. Kesb kavramı sayesinde hem Allah'ın insanı sorumlu tutması ve kudretinin sonsuz olduğu ifade edilmiş hem de insanın yaptıklarından dolayı ceza-ödüle müstahak olduğunu vurgulanmıştır.<sup>107</sup>

Vasıl ile Amr'ın bizzat Abbasi İhtilali ne katıldığını, İslam dininin düşmanları ile mücadelede önemli bir direk olduğunu ve Tahert'de Vasıl'a bağlı bir grubun varlığının bunu desteklediğini söyleyen Neyiberg, buradan hareketle onları, Abbasi hareketinin ciddi bir taraftarı saymıştır. Yakut, Tahert'in liderinin ibadi olduğunu ve burada üç bin civarında ve Vasılıyye taraftarlarının bulunduğunu bildirmiştir. Bu bilgi bizi İbadilik ile Vasıl b. Ata'nın fikirlerinin birtakım ortak zeminlerde paralellik arz ettiği neticesine götürür. Ancak buradan hareketle ilk Mu'tezile'lerin Abbasi İhtilaline iştirak ettiklerinin tespiti zor görünmektedir.<sup>108</sup>

Nevbahti'nin Mu'tezili listesinde Vasıl, Amr ve Dırar'ın adları geçer. Bu grubun ittifak ettiği şu husus Mu'tezile'nin yönelimini gösterir: "Anlaşmazlığa düşen bu topluluğun bütünü dost edinmek gerekir. Burada taraflardan biri sapık ve mutlaka cehennemliktir." Bir sonraki aşamada verilen bilgi, Bu grubun Harici fikirlerle olan yakınlığını/ ayrışmasını ve ahlaki kaygılarını yansıtır: "Bu kişilere daha önceki birlik ve beraberlik içinde oldukları durumlarına bakarak "Mümin" ismi verileceği, ama ayrılığa

---

<sup>106</sup> Nevbahti-Kumm, *Kitabu'l-Makalat*,76,81.

<sup>107</sup> Öz, Drar b. Amr'',274. Mustafa Köse, *Mu'tezile'de Entelektül Düşünce*,Say.,53.

<sup>108</sup> Nyberg, *Mu'tezile*,758, Yakut, *Mu'cemü'l-Büldan*,II,8.Köse, *Mu'tezile'de Entelektül Düşünce*,Say.,54.

düşmelerinden sonraki İki taraftan sadece birisine ‘‘Mümin’’ denilemeyeceğini ve şahitliğinin caiz olamayacağını görüşünü ileri sürerler.<sup>109</sup>

Görüldüğü üzere Mu'tezile'nin teşekkülüne dair ne Vasıl ne de Amr için mutlak bir kurucu lider tespitinde bulunmak zordur. Genel kaanate göre ise Mu'tezile'nin Vasıl b. Ata'nın büyük günah meselesinden dolayı Hasan el-Basriden ayrılmıştır ve mezhebin kuruluşu Vasıl'ın ayrılmasıyla başlamıştır. Onlar kendi dönemlerindeki sorunlara bazen aynı doğrultuda bazen de farklı yönlerde cevaplar üretmiş, birbiriyle ilişkileri olan kişilerdir. Tarih, zannedildiği gibi kesin çizgilerle bu insanların arasını ayırmamıştır.<sup>110</sup>

Mu'tezile hicri II. Yüzyıldan başlayarak şekillenme süreci içinde, zamanın siyasi, sosyal ve dini etkiler sonucu kendi düşünce dünyasını oluşturmaya başlamış, Vasıl b. Ata'nın Hasan el-Basri'den ayrılmasıyla başlayıp Basra'da şekillenmeye başlamış ve kısa bir zamanda kuvvet bulmuştur. Abbasiler dönemin hilafet merkezli olmasının ardında, Bağdat şehri de Mu'tezile ekolünün baş şehri olur.<sup>111</sup> Mu'tezilenin tarihi teşekkülünde temel rol oynadığı sebeplerini incelediğimizde:

1. Müslümanlar arasındaki ihtilaflara çözüm arayışları
2. İslamı savunma psikolojisi
3. Tercüme faaliyetleri ve felsefe ilgisinin artması

Mu'tezilenin teşekülü yukardaki nedenler temel teşkil etsede dönemin şartları özellikle, Emevi iktidarına reaksiyon göstermeleri bu ekolün ortaya çıkmasında büyük etkisi olmuştur. İslam dininde iman esaslarında özellikle itikadi konularda; söz konusu itikadi meselelerle ilgili tartışmalara neden olan ve sonuç itibariyle itikadi mezheplerin ortaya çıkmasını tetikleyen bazı faktörler olmuştur. Bu nedenlerden ötürü kendince yeni bir yaklaşım esas alan Mu'tezile mezhebinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Müslümanların arasında meydana gelen problemlerin başında yukarda ifade edilen faktörler yer almaktadır. Ortaya çıkan nedenlerden ötürü itilaflar çıkmış ve neticesi çok ciddi boyutlara ulaşmıştır. Ortaya çıkan bu meselelerin çözüme kavuşturmak adına

---

<sup>109</sup> Nevbahti-Kummi, *Kitabu'l-Makalat*, 76-77. Köse, *Mu'tezile'de Entelektül Düşünce*, Say., 55.

<sup>110</sup> Köse, *Mu'tezile'de Entelektül Düşünce*, Say., 55

<sup>111</sup> Aydın, *İslam Mezhepler Tarihi*, Say., 129.

yeni yaklaşımlar ortaya atılmış, bu yaklaşımlar zamanla fırka haline gelmiştir denilebilir. Bu problemlerin başında büyük günah meselesi gelmektedir. Mu'tezilede bu yaklaşımlarda bir tanesidir.<sup>112</sup>Mu'tezile'nin doğuşunu zemin teşkil eden sebeplerden birisi de, İslam dininin fetih politikası ile ilgilidir. Müslümanlar çok kısa bir zaman içinde Arap yarımadasına aşarak birçok ülkeyi feth ederek İslamiyetin yayılmasına sebep olmuştur. Değişik kültür ve dinlere mensup olan bu ülkelerin fethi ile birtakım yeni problemi ortaya çıktı. Bu bu ülke halklarından İslam'ı kabul edenler yanında etmeyenlere de vardı. Kabul etmeyenler mensup oldukları dinlerin savunuculuğunu yaparken, kabul edenler de eski kültürlerinin etkisinden tamamen kurtulamadılar. Köklü bir gelenek ve geçmişe sahip olan Yahudilik, Hıristiyanlık, Seneviyye, Zerdüştlük gibi din ve görüşler zaman içerisinde müesseseleşmiş ve belli bir savunma mekanizması da geliştirmişlerdir. İslam dini içinde aynı söylemekle beraber sistematize ve alanlaşma henüz olmuş değildi denilebilir. Çok geçmeden Müslümanlarla tartışmaya dalan yabancı unsurlarla baş edebilmek için güçlü bir diyalektik (cedel) yöntemi ihtiyacı vardır. İşte bunu hisseden ve bu doğrultuda yöntem geliştirmeye çalışan ilk alimler Mu'tezili olmuştur.<sup>113</sup> Mu'tezile, yabancı kültürlerden de istifade ederek İslam düşüncesine kelam metodunu getirmiştir. Gayrimüslimlere karşı, İslam'ı savunma ve akideleri akıllı bir noktada değerlendirme yolundaki tercihleri Mu'tezile İslam düşüncesine yeni bir yaklaşım katmıştır.<sup>114</sup>Mu'tezili düşüncenin temel düşüncesi: İslam akaidini akli tefekkür zeminine yerleştirmek ve akılla çatıştığı nassı aklın istedikleri doğrultusunda tevil etmektir. Nakli düşüncenin yanında, zaman içerisinde akli düşüncenin de teşekkül etmesi; akli rehber kılan bir cümlenin ortaya çıkması tabii bir durumdur. Bu durum, İslami düşünce teşekkülünde Mu'tezileden başka mezheplerin akli düşünceye önem vermediği düşüncesi doğru değil. Tam aksine akla önem vermekle beraber; akli ve naklin çatıştığı durumlarda nakli tercih edip akıllı teville gitmiştir. Mu'tezilede ise akıl-nakil çatıştı durumlarda akli esas kılınmıştır. Dinlerin normal seyir içerisinde farklı yaklaşımların ortaya çıkması denejere olması ve tekamülü uğraması tabii ve zorlu bir sürecin ifadesidir. İslam düşüncesinin bu

---

<sup>112</sup> İrfan Abdulhamid, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay.,102

<sup>113</sup> İrfan Abdulhamid, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay.,102

<sup>114</sup> İrfan Abdulhamid, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, 103.

merhalesinde aktif rol oynayan ve dolayısıyla felsefi düşünceye ve yeni ilimlere rağbet gösteren ilk kişiler Mu'tezili olmuştur denilebilir.<sup>115</sup>

İşte bu ve benzeri şartlar altında Mu'tezile ekolü, hicri birinci asrın sonlarıyla ikinci asrın başlarında Vasil b. Ata ve Amr b. Ubeyd'in öncülüğünde Basra'da ortaya çıktı. Genelde kabul gören görüşe göre, Mu'tezile akımı Vasil b. Ata ile Hasan el-Basri arasında geçen tartışma neticesinde ortaya çıkmıştır.

Mu'tezili düşüncenin Basra'da ortaya çıkışından yaklaşık bir asır sonra Bisr b. el-Mu'temir (öl. 210/825) başkanlığında Bağdat Mu'tezile ekolü de teşekkül etti. Temel prensipler itibariyle aynı görüşleri paylaşan bu iki ekol mensupları arasında sadece ayrıntıyla ilgili görüş farklılığı da vardır. Vasil b. Ata, Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (öl. 235/850), İbrahim en-Nazsam (öl. 231/845), Ebu Ali el-Cübbai (öl. 303/916), el-Cahız (öl. 225/869) gibi Mu'tezil'ler Basra ekolüne; Bisr b. el-Mu'temir, Sümame b. el-Esras (öl. 213/828), el-Hayyat (öl. 298/910) gibi Mu'tezililer de Bağdat ekolüne mensuptur.

Tercüme faaliyetleri çerçevesinde islam kültür dünyasına kazandırılan yeni eserlerle birlikte, siyasi etkenlerin de tesiriyle giderek güç kazanan İtizal akımı kısa zamanda devlet ricalini de tesir eder duruma geldi ve daha Emeviler döneminde bile halifeler düzeyinde kabul gördü.<sup>116</sup>

Mu'tezile'nin en güçlü dönemini, zamanla Abbasi devletinin resmi mezhebi haline geldiği dönemdir, yaklaşık 198-232/813-846 yılların denk gelen bu dönem, Ehli sünnet alimleri ve Müslüman halk açısından ve ızdırabın hüküm sürdüğü bir dönem olmuştur. Mu'tezile doktrinini devletin resmi görüşü olarak benimseyen, devrin hükümdarları el-Me'mun, el-Mu'tasim ve el-Vasik, bununla yetinmeyip resmi organlar vasıtasıyla halkı da bu görüşleri kabullenmeye zorladılar. Özellikle, Kur'an-i Kerim'in yaratıldığını varsayan "Halku'l-Kur'an" Mu'tezili görüşün devlet eliyle zorla kabul ettirilmeye çalışıldığı bu dönem, islam mezhepleri tarihinde "mihne" olarak geçmiştir. Basta Ahmet b. Hanbel (öl. 241/855) olmak üzere, resmi düşünceye karşı çıkan pek çok islam alimi, bu tutumlarından dolayı mahküm edilip işkenceye maruz kaldılar.

---

<sup>115</sup> Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, Çev. E.Ruhi Figlali, Osman Eskicioglu, İstanbul 1970, s.180 vd.).

<sup>116</sup> Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, s.180.

Bir tür Engizisyon anlamına gelen ‘‘mihne’’ el-Me’mun’dan sonra, el-Mu’tasim ve el-Vasik dönemlerinde de şiddetini artırarak devam etti.<sup>117</sup>

Başlangıçta özgür düşüncenin savunucusu olarak ortaya çıkan Mu’tezile, bu halifeler döneminde tam aksi bir davırda bulunmuştur. Mu’tezile’nin parlak dönemi ve dolayısıyla ‘‘mihne’’ hadisesi, el-Vasik’in ölüp yerine el-Mütevekkil (247/861)’in geçmesiyle son buldu. Mu’tezili düşünce daha önce el-Mehdi ve el-Emin’in halifelik dönemlerinde de hüküm giyip cezalandırılmıştı. Fakat asil darbe el-Mütevekkil’den geldi. Mu’tezile Mütevekkil’in hilafetiyle devlet kademelerinden kovuldu ve giderek gerilemeye başladı. Bu mezhep güç kaybı ve yeniden canlanma çabaları, Büveyh oğulları ve Selçuklu sultani Tuğrul Bey dönemlerinde rağbet görmüşse de bir daha eski itibarına kavuşamamıştır.<sup>118</sup>

Mezhepler tarihi kaynakları, Mu’tezile’nin çöküşünü hazırlayan sebepler arasında, ‘‘mihne’’ hadisesini, Mu’tezile’nin akla ifrat derecede önem vermesini ve bu arada el-Eş’ari ile el-Matüridi’nin öncülüğünde Ehli-i Sünnet ilm-i kelamının zuhur etmesini göstermektedirler.<sup>119</sup>

Mu’tezile’nin gelişim sürecinde el-Menzile, v’ad ve va’id, el-Emru bi’l-maruf ilkeleri genel olarak benimsenmiş ve sonuncu üzerinde bazen muhalif duruşu olan alimler olsa da genel manada onları ana gövdenin dışına iten bir anlayışla bu esasların teşekkülü gerçekleşmemiştir. Adl ve Tevhid ilkesinden birincisi Kader, ikincisi özellikle dualist inanç ve fikirlere karşı mücadele esnasında şekillenmiştir.<sup>120</sup> Usülul-Hamse’nin temelinde adalet ve tevhid esasları yer alır. El- Va’d ve’l Va’id adalet ilkesine racidir, el-Menzile ilkesi ve Emru bi’l- Mar’uf da aynı şekilde adalet ilkesine döner. Kısaca adalet ilkesi tevhid hariç hepsini ihtiva etmektedir denilebilir.

Mu’tezile’nin esaslarının neden beş ile sınırlandırıldığı sorusuna Kadı Abdülcebbar tarafından verilen cevap, ayrışma noktalarını gösterir:’’ muhaliflerimizin bu beş esastan birini kabul etmedikleri çok açık bir gerçektir. Nitekim Mülhide, Muattıla,

<sup>117</sup> Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İstanbul.1987,s.54.

<sup>118</sup> Muhammed Ebu Zehra, *İslam’da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*,s.180.

<sup>119</sup> İrfan Abdulhamid, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*,s.,183.

<sup>120</sup> Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 297.

Dehriyye ve Müşebbihe'nin muhalif oldukları şeyler tevhid prensibi; Mücbire'nin tümünün karşı olduğu şey, adl ilkesi; Mürcie'nin karşı olduğu hususlar va'd ve va'id; Haricilerin karşı oldukları meseleler el-menzile beyne'l-menzileteyn esasımız; İmamiye'nin karşı olduğu konular da bizim emir bi'l-maruf ve nehiy ani'l-münker perensibimizle ilgilidir.<sup>121</sup> Kadı'ya göre diğer muhaliflerden farklı olduklarını ve aynı zamanda her mezhebin problem noktalarını kendince çözüm getiren bir özgün hareket olduğunu ifade etmek istemiştir. Kaynakların genel kanatine göre büyük günah meselesinden dolayı Vasil b. Atan'ın Hasan el-Basriden ayrıldığını ve Mu'tezile'nin teşekkülünde bu mesele etrafında şekillendiğini göstermektedir.<sup>122</sup>

Sonuç olarak Mu'tezile, tevhid, adl, el-va'd ve'-vaid, el-menziletü beyne'l-menzileteyn ve el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyi ani'l-münker olarak bilinen beş esasın tamamını veya bir kısmını benimseyen ve itikadi ve siyasi sorunlara kelami-felsefi yaklaşımlarla çözüm üreten şahıs veya toplulukların müşterek genel adıdır denilebilir.

Mu'tezile tarihine bakıldığında "usulu'l-hamse" olarak bilinen beş temel ilke Mu'tezileyle özdeşleşmiştir. Bu beş temel ilke tabiri caiz ise; binanın ana kolonları gibi Mu'tezilenin genel fikri çatısını ayakta tutmaktadır. Bu beş esas, oluşum sırasına göre: tevhid ve adl el-va'd ve'l-vaid, el-menziletü beyne'l-menzileteyn, emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehu ani'l-münker, esaslarıdır.

### 1. Tevhid

Eş'ari (324/936) bu ilkeyi şöyle tanımlamıştır: Allah bir şeydir, ancak diğer şeyler gibi değildir. O cisim ve araz da değildir. Aksine cisim ve arazi yaratandır. Ne dünya ne de ahirette hiçbir duyu onu algılamaz idrak etmez. mekanlar onu ihata edemez sınırlarda kapsamaz. O, ezeldir. Mekanı ve zamanı yoktur. Aynı zamanda ebedidir. Sonu ve sınırı da yoktur. İşte bu tevhidtir. Tevhid akidesi, Allah'tan önce basit tarzı işlemişken ondan sonra bu konu sıfatlar, cüz la-yetecezza, ilahi kudret, hareket-sükun gibi konuları da kapsayacak biçimde gelişmiştir. Bu ilkenin gelişiminde Hadis ekolü ve müşebbihe karşıtlığı etkili olmuştur.

<sup>121</sup> Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usüli'l-Hamse*, I, 202. Köse, *Mu'tezile'de Entelektül Düşünce*, Say., 55.

<sup>122</sup> Osman Aydın, *İslam Mezhepler Tarihi*, Ankara, Grafik Yay., 2016, Mu'tezile, Say., 128.

Dehriler, Allah'ı inkar etmiş; Mücessime, Allah'ı cisim, Müşebbihe ise kulların sıfatlarıyla muttasıf bir varlık, diğer dinlerde Allah'ı uknumlarla şahsileştirmiştir. Mu'tezile tarafından savunulan Kur'an'ın yaratılmışlığı fikri Hristiyanlığın tecessüd fikrine bir karşı çıkış olarak alınabilir çünkü Mu'tezile tenzih prensibine göre hareket ettiğini burda anlayabiliriz. Nitekim Hristiyanlar Hz. İsa'nın ilahi kelimeler olup zaman içinde bir varlık süretinde ortaya çıktığını kabul etmiştir. Onların düşüncesinde kelimeler Mesih ile bedenleşmiştir.<sup>123</sup> Mu'tezile, tanrı'yı insan biçimci betimleyen ve buyununun tam karşıtı olarak benzerinin olmadığını söyleyen ayetleri birlikte değerlendirildiğinde imancı bir yaklaşımı benimseyen ilk nesle karşı tenzihci tevhid akidesini geliştirmiş ve bu konuda en çok sorunlu gördükleri hadisleride akıl rehberliğinde eleştiriye tabi tutmuştur.<sup>124</sup>

Tevhid, Mu'tezilenin en önemli prensiplerinden biride hiç kuşkusuz tevhid ilkesidir. Eski tevhid ana başlık altında ele aldığı meseleler Allah'ın sıfatları, halkun Kur'an ve cevheri, ferd, araz, cisim gibi alem anlayışına ilişkin konulardır. Bu konularla ilgili fikirleri Ebul Huzeyl'den (227/841) önce basit düzeyde tartışıldığı ve tam olarak olgunlaşmadığı görülmektedir. Tevhid prensibi içerisinde ele alınan sıfatlar ile ilgili fikirler, mezhebin kurucusu kabul edilen Vasıl b. Ata (131/748)'ya kadar uzatılmaktadır. Fakat tevhid ve sıfat kavramlar, sonraki dönemde gelenek içinde daha geniş olarak yorumlanmış ve kavramlaştırılmalar yapılmıştır denilebilir. Mu'tezile, Allah'ı sıfatlardan arındırma üzerine bina ettiği Tevhid prensibi çerçevesinde Allah'ın sıfatlarının zatının özü olduğu yani Allah'ın ilmi ile alim, kudretiyle kadir, hayatla hay olduğu yaratılmışların sıfatlarından Allah'ın tenzih edilmesi gerektiği, Allah'ın cisim veya gölge olmadığı, şahıs, cevher veya araz kabul edilemeyeceği gibi, Allah için uzunluk, derinlik ve genişliği söz konusu olmadığı Allah'ın parçaları ayarlamıyacağı ve bölünemeyeceği, Allah'ın kudret, hay ve ilim sıfatlarının zıddı olan acz, ölüm ve cehaletle vasıflanamayacağı ve benzeri fikirler üzerinde daha çok durmaktadır. Mu'tezile'nin tevhidle ilgili anlayışlarının bazı İslam dışı dinlerdeki dualizmi teşbih ve tecisimde

---

<sup>123</sup> Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, I,210.

<sup>124</sup> Köse, *Mu'tezile'de Entelektül Düşünce*, Say.,60-61.



bulunan İslam fırkalarına ve özellikle de Hadis ehlinin Kur'ani kavramları aynen almalarına karşın şekillendiğini söyleyebiliriz.<sup>125</sup>

## 2. Adl

Mu'tezile'ye göre Allah'ın iyi (hasen) fiilleri işleme, kötü (kabih) fiillerin meydana gelmesinde etkisinin bulunmaması düşüncesi kul kendi fiillerinin yaratıcısıdır ilkesine dayanmaktadır. Neticede bu prensip ispatlamak adına bu düşüncüyü savunduklarını ifade edebiliriz. Ebu Ali el-Cubbai adlı hasen olan her çeşit fiili kapsadığı söylerken Kadi Abdulcabbar bu tanımın eksik olduğunu ifade eder ve adli''Allah'ın bütün fiillerinin güzel oluşu, zülüm ve çirkin fiilleri asla yapmaması'' şeklinde tanımlar. Bunun anlamı Allah'ın her türlü kötü işten, sevap, fayda gibi şeyleri terketmekte, maslahata aykırı ve çirkin yolla insanları kulluğa çağdırmaktan münezzeh olması; bütün fiillerin hikmet, adelet ve isabet niteliği taşıması demektir.<sup>126</sup> Mu'tezile'nin beş temel prensibine baktığımızda her ilkesinde Allah'ı tenzih prensibi ilkesinde değerlendirdiğini görmek mümkündür. Dolayısıyla insanların işlediği kötü fiillerin Allah tarafından yaratılması caiz değildir. Allah insana eylem gerçekleştirme gücünü önceden vermiş olup kişi hürriyetini kullanarak istediğini yapmasıdır. İlke olarak irade hürriyeti bulunmayan bir insanın Allah tarafından sorumlu tutulması O'nun adalet ve hikmetiyle bağdaşmaz sonucuna varır.<sup>127</sup> Mu'tezile'nin bu anlayışına göre kişi kendi fiillerinin yaracısıdır düşüncesine götürmektedir.

Emevilerin iktidarı döneminde kendi kabile ve düşüncelerine destekte bulunan grup ve kişileri savunmaları ve cezai durumlarda müsammaha (tolerans) göstermeleri açısından Mu'tezile'nin bu prensibinin şekillenmesinde hiç kuşkusuz temel oluşturmaktadır kanaatimizce.

Merhamet, eşit olmayan durumlara, haksız olana karşı tolerans temelli bir nevi kötülük karşısında tanrı'nın adeletini sağlamayı üretmeyi lüzumlu kılar. Adalet ise buna karşılık, yasa ve hukuk talebinin somutlaşmasıdır. Mu'tezile'nin savunduğu Adalet ilkesi, merhametin zıddı olarak eşitsizliğe, kötülüğe rıza göstermeme, işlerin mutedil yani eşit

---

<sup>125</sup> Aydınlı, *İslam Mezhepler Tarihi*, Say., 147.

<sup>126</sup> el-Muhtasar, s. 169. Şerhu'l-Uşûli'l-hamse, s. 132

<sup>127</sup> el-Muğni, VI/I, s. 49-50. el-Muhtasar, s. 169. Şerhu'l-Uşûli'l-hamse, s. 301. **TDV İslam Ansiklopedisi'nin 31. cildinde, 391-401.**

olmasını talep etme anlamında güncel siyasete itirazları olan bir topluluğun talebidir denilebilir. Eşitliğe yapılan itiraz, bir açıdan da devletin dini duyarlılığını belirleyen üst İlkenin ne olması gerektiğine cevap vermektir. Bu İlke ‘‘insan’’dan ‘‘Müslüman’’ tanımına, özgür irade’’den ‘‘ahlak’’a dair belirlemelerle eşitlik temelinde bir model oluşturmaya çalışır. Mu’tezile, ‘‘takdir edilmiş lütuf’’a karşılık özgür iradeyi adalet ilkesinin bir gereği olarak savunmuştur. Ancak tanrı merkezli bir düşüncüyü benimseyen umumi dini hareketinin temsilcileri bunu tanrı’nın eylemleri karşısında bir sınırlama olarak algılanmıştır.<sup>128</sup>

Allah’ın adil olması ile İnsanın özgür olması arasında Mu’tezile’ye göre ciddi bir ilişki vardır. Hayır-şer, iman-küfür, taaat-masiyet cinsinden fiillerin sorumluluğun insana ait olması ve hür irade buna bağlıdır. Kul için hayırlı olanı yapmasını vacip oluşu (aslah-salah) da bu çerçevede kabul edilebilir. Allah’ın çirkinini bildiğini ve bundan müstağni olduğunu ifade eden Mu’tezile, Allah’ın çirkin işi istemesi ve seçmesinin caiz olamayacağını bazı ayetlerden harekete Allah’ın zulmetmeyeceğini ve adil olduğunu savunmuştur.<sup>129</sup>

Onlar, adl esası ile ilgili olarak da Şer-hayır, iman-küfür, taat-masiyet cinsinden yapılan fiillerin dünya ve ahiret sorumluluğunun insanlara ait olduğuna vurgu yapmıştır ve insanın sorumlu oluşunu akıl, hür irade ve kendisine verilen potansiyel güce yani istitaaya bağlamışlardır. Bu esas çerçevesinde kul için hayırlı ve elverişli olanın yani aslahı yaratmanın Allah’a vacip oluşu, Kudret, istitaat, haberin delil olabilmesinin şartları, doğrudan mütevellit fiiller kalp ve organların fiilleri gibi konular akılcı bir yöntemle işlenmiştir.

İnsan’ın kendi fiillerini gerçekleştirme konusunda özgür olduğu ve bu yüzden işlediği iyi veya kötü amellerden dolayı ceza veya sevap görmesi gerektiği ve bunun Allah’ın adaleti ile eşitlik arz ettiği noktasında ele alınan kader anlayışı, İslam’ın ilk döneminde yalın ise de felsefenin İslam dünyasına girmesiyle farklı bir niteliğe bölünmüş ve Mu’tezilenin adl esaslarının temelini oluşturmuştur denilebilir. Mu’tezileye göre hesap gününün gelecek olması, bir müslümanın adaletten yana tavır koymasını ve adl ilkesine

---

<sup>128</sup> Weber, *Din Sosyolojisi*,334-335.

<sup>129</sup> Köse, *Mu’tezile’de Entelektül Düşünce*, Say.,59.

gereken önemi vermesini gerektirmektedir. Mu'tezile adl esası çerçevesinde hayır-şer, (iyi-kötü), güzel-çirkin (Hüzün-kubuh), adalet-zulüm, aslah (hayırlı ve elverişli olanın yaratmanın Allah'a vacip olduğu), İstitaat ve insan fiillerine ilişki meseleleri irdelenmiştir. Mu'tezile Allah'ın Şehriyar atamayacağı ve onunla hükmetmeyeceğini fikrini savunmuş. Çünkü Allah'ın şerli yaratması ve onunla hükmetmesi ve ardından da kullarına azap etmesi, kullarına zulmetmek anlamına gelecektir. Oysa adil olan Allaha'nın kullarına zulüm yapması düşünülemez. Mu'tezileden bir gruba göre Allah, zulme, yalanı ve kötü şeyi yapmaya kadirdir; fakat bunu hikmetinden ve rahmetinden dolayı yapmaz.<sup>130</sup>

Mu'tezile dönemi iktidarından ve gerekse ilmi çalışmaları neticesinden etkilendiği ortadadır dönemin var olan anlayışına eleştirel ve karşı fikir üretme çabasına girmesi yukarıda ele aldığımız beş temel prensiplerinden görmeye çalıştık

### **3.el-Va'd ve el-Vaid**

El-Va'd ve el-Vaid, Mu'tezileye göre va'd iyilik yapanları ödüllendireceğini va'deden Allah'ın bu sözünden asla dönmemesi ve bu mükafatı vermesi; Vaid ise, kötülük yapanları günah işleyenleri ve adaletsizlik yapanları cezalandırmak veya ebedi cehennemlik olmakla tehdit eden Allah'ın bu sözünden de vazgeçmemesidir. Emevi iktidarı döneminde böyle bir görüşün ortaya çıkması manidar olmakla beraber, siyasi, sosyal ve dönemin şartları mezhep görüşlerine etkisine işaret etmektedir. Mu'tezile'nin vaat ve vaid esası, tarihi bakımından büyük günah işleyeninin durumu ile ilgili tartışmaların bir sonucu ve ayrıntısı olarak ortaya çıkmıştır; çünkü bu konu Cemel ve Sıffin Savaşı'na katılan insanlar hakkında mü'min, kafir, münafık ya da ikisi arasında bir yerde (el-Menziletü beyne'l- Menziletayn) şeklindeki tanımlamalarla ilişkilidir; çünkü Cemel ve Sıffin savaşının her iki tarafı ashabtan olması hesabıyla kimin haklı kimin haksız çözümlenmesinde bu adlandırmanın dünyevi bir tarafı olduğu gibi uhrevi bir tarafı da vardır. Bu nedenle İnsanların işledikleri günahlardan dolayı cezalandırılıp cezalandırılmayacağı meselesinin tartışılması gündeme gelmiştir. Mu'tezile prensibi, bu dünyada kötü eylemde bulunan kişinin hala Müslüman toplumun bir ferdi sayılması gerektiğini ifade ederken aynı zamanda ahiret hayatında mutlu sona yani cennete

---

<sup>130</sup> Aydınlı, *İslam Mezhepler Tarihi*, Say.,149.

ulaşması için tövbe etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Mu'tezile, Mürcie'nin iman tanımındaki indirgemeci yaklaşımı, taşıdığı ahlaki sorunları nedeniyle yeterli görmemiş, şeriat'ın emirlerine uymanın gerekliliğini ve büyük günahtan sakınmayı savunmuştur.<sup>131</sup> Va'd ve vaid esasları tarihi bakımından büyük günah işlenin durumu ile ilgili tartışmaların bir sonucu gündeme gelmiştir ve asıl ile birlikte kapalı bir şekilde gündeme gelen el-Vahid ve el-vaid, Ammr b. Ubeyd ile farklı bir boyut kazanmıştır. Bu sebeple va'd ve vaid prensibinin Vasıl b. Ata'nın ikisi arasında bir yer düşüncesi esas alınarak doğruluğunu (110/728) den sonra Amir b. Ubeyd'le teşekül ettiğini ifade edebiliriz.<sup>132</sup>

#### 4.el-Menziletü beyne'l-Menzileteyn

Eğer bir kişi büyük günah işlemişse ne mü'min ne de kafir olacağı, ikisinin ortasında bir yerde olacağını ifade eden bir kavramdır. Mu'tezile'nin bu yaklaşımına göre kişi tövbe etmezse cehenneme gideceği fakat cezasının kafir kadar ağır olmayacağını savunur. Bu görüşün ilk kez Vasıl b. Ata (131/748) tarafından "Kebire sahibi ne mutlak mü'min ne de mutlak kafir; o, ikisi arasında bir yerde (el-Menziletü-Beynel Menzileteyn)'indir. Şeklinde ifade edildiğini öngören rivayet yaygındır. Vasıl'ın Kitabı'l-Menzileti Beyne'l-Menzileteyn adlı bir eser yazmış olması, bu görüşü ilk kez onun gündeme getirdiği görüşünü güçlendirmektedir denilebilir.

Vasıl'ın el-Menziletü Beyne'l-Menzileteyn düşüncesi başlangıçta siyasi çıkışlı olmasına rağmen zaman içerisinde itikadi bir ilke haline gelmiştir. Bu ilke çerçevesinde iman, nifak, fık, küfür gibi bazı kavramlar tartışılmıştır. Vasıl, ameli imandan bir cüz olduğu düşüncesi Harici düşüncesine benzer bir yaklaşımdır.<sup>133</sup> ve mü'minler, kafirler ve münafıklar hakkında Kur'an'da ve Hadislerde bulunan hükümlerden büyük günah işleyen kimseye uygulanamayacağını savunur. Vasıl bu sorunu iman ile küfür makamı arasında üçüncü bir makam bulunduğunu söyleyerek çözer. Ona göre: böyle bir günah tövbe ederse imana döner, etmezse küfürde kalır; fasık olarak adlandırılan bu kimse cehennemde sonsuza dek kalmak üzere cezalandırılır.<sup>134</sup>

<sup>131</sup> Köse, *Mu'tezile'de Entelektül Düşünce*, Say., 57.

<sup>132</sup> Aydın, *İslam Mezhepler Tarihi*, Say., 146.

<sup>133</sup> Köse, *Mu'tezile'de Entelektül Düşünce*, Say., 56.

<sup>134</sup> Aydın, *İslam Mezhepler Tarihi*, Say, 144.

## 5.el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyi ani'l-Münker

El Emri bi'l-Maruf ve'nehyi ani'l-Münker bütün müslümanlar tarafından kabul edilmiş İslami bir prensiptir denilebilir. Kur'an'ı Kerimde bu konu şöyle ifade edilir:

Siz, insanların faydası için çıkarılmış erdemli bir topluluksunuz, öyle ki siz hep iyiliği teşvik eder, kötülüğe engellemek için gayret edersiniz.<sup>135</sup>

Sizden hayra/iyiliğe çağıran, iyiliği emreden ve kötülüğü nehyeden bir topluluk bulunsun.<sup>136</sup>

Eğer mü'minlerden iki grub/kişi birbiriyle kavga ederse hemen aralarını ulup düzeltin; ikisinden biri diğerinin hakkına tecavüz etmiş olursa;Allah'ın emrine geri dönünceye kadar haksızlığa sapanlara karşı savaşın; dönerlerse aralarındaki anlaşmazlığı adaletle çözüme bağlayın ve herkese hakkını verin. Allah hakkı yerine getirenleri sever.<sup>137</sup>

Yukardaki ayetlerde ifade edildiği gibi Allah'ın iyiliği emretmeyi ve kötülükten sakınmayı, Bu prensip ilk kez bir metot halinde Hariciler tarafından Hz. Ali Zamanında kendi isyanlarına meşrutiyet kazandırmak için ileri sürmüştür. Mu'tezile kelamcıları da bu prensibi beş esasından birisi olarak kabul etmişlerdir. Esasen Mu'tezile'nin bu ilkesinde siyasi ahlaki ve itikadi boyutları olduğunu ifade etmeliyiz; Buna artı olarak bu İlke beş temel esas arasında ameli pratiği ilgilendiren en önemli prensiptir. Mu'tezili alimler bu prensibi bir gereklilik olarak anlamış bunu hayatlarına uygulamaya çalışmışlardır. Temelde Onlar bu ilkenin pratik günü ile ilgilenmiş ve bu bağlamda kötünün yok edilmesi için mücadelenin zaruri olduğunu vurgulamışlardır. Mu'tezili düşünürler de görülen ve öteki ile karşılaşmaya ve onları ikna etmeye motive edecek pratik Çabalar zamanla kalıcı fikri ürünlerin ortaya çıkmasına zemin teşkil etmiştir. Mu'tezileye göre İslam davetinin yayılması doğru yolda olmayanların hidayete ulaşması hakkı batıla karıştırmak isteyenler iddialarının çürütülmesi için iyiliğin emredilmesi kötülükten sakındırmak zorunludur; Mu'tezilenin düşünürleri bu düşünce doğrultusunda iyiliği daha iyi anlatmak açısından entelektüel bir kimlik kazanmaya çalıştıklarını

---

<sup>135</sup> El-Al-i İmran 3/110.

<sup>136</sup> El-Al-i İmran 3/104.

<sup>137</sup> El-Hucurat .49/ 9 .

söyleyebiliriz. Emre konu olan Maruf vacip türünden ise onu emretmek vacip, Nafile ise onu emretmek nafiledir; ancak münkerde böyle bir ayırım söz konusu değildir yani Münker olan her türlü davranıştan sakındırmak elzemedir. Yani münkerin küçüğüne büyüğüne bakılmaz genel anlamda sakınılması gerektiğini ifade etmişlerdir.

Müslüman toplumun "İyi olan şeyleri çoğaltmaya çalışması, ortaya çıkan münker işe karşı çıkması"nı ifade eden bu ilkedeki siyasi alanla ilişkilidir. İslam'ın sadece teori olmadığı, pratik /siyasi olana dair söyleyeceklerinin olduğu ön kabulüne dayanır. Metot konusunda kılıç veya dille müdahale hususunda farklı fikirler olmakla birlikte Mu'tezile bu prensibin vacip olduğunu kabul etmiştir. Eş'ari'nin naklettiğine göre onlar şöyle demektedirler: Bize göre muhaliflerimiz galip gelecek bir cemaat olduğu zaman bir imama uyarız ve Sultan'a hücum eder, onunla savaşır ve onu yok ederiz. İnsanları görüşlerimize boyun eğme çağırırız. Eğer tevhid ve kader konusundaki görüşlerimizi kabul etmezlerse onlarla savaşırız. Başkaldırma ancak adil bir imamın mahiyetinde caiz olur, Mu'tezile adil bir imamın izahını yapmamış olsa da genel anlamda düşüncenin hatlarını göstermesi açısından önemlidir. Hükümleri uygulamayı, hırsızın elini kesmeyi ve kısası adil bir imam ve adil bir imamın görevlendireceği kişiden başkası yüklenemez.<sup>138</sup>

Kanatimizce bu prensibin ahlaki boyutu bulunmaktadır. Zülme karşı baş kaldırı,kötülüğün ortadan yok edilmesidir.Bu pensip adil olmayan yöneticilere karşı iyiliği savunma adaleti esas almaktır. Bu kavram zaman içinde konjektürel bir anlam kazanmıştır.<sup>139</sup> Bu prensip imamet anlayışıyla bağlantılıdır. İmam olan kişi layık olsun olmasın eğer başa geçmişse topluma karşı sorumluluk sahibidir. Şer'i hükümlerin yürütülmesi ülkeyi korumak orduları yönlendirmek gibi ve benzeri konularda yönetici ihtiyaç vardır. Vasıl b. Ata ile Amr b. Ubeyd'in, yöneticinin adil olması gerektiği hususunda ki vurguları da bilinmektedir. Bu sebeple de meselenin siyasi boyutu onlarla birlikte teşekkül etmiştir denilebilir.<sup>140</sup>

---

<sup>138</sup> Eş'ari, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*,335.

<sup>139</sup> Ebu'l-Ferec Isfahani,1949:209.

<sup>140</sup> Aydınlı, *İslam Mezhepler Tarihi*, Say.,147.

## B.CAHIZ'IN İSLAM DÜŞÜNCESİNE ETKİLERİ VE CAHİZİYYE

İslamiet bir topluluk içinde doğmuş ve her din gibi Ümmet olmaya çağırın dinamik bir cemaattir. Bununla birlikte sosyal bir olgu olarak her din gibi farklı fırkalara ayrılmıştır. Bu noktada fırkaların keskin bir dil kullandıkları da söylenebilir. Tam da bu noktada "Kurtuluşa Eren Fırka/Fırka-i Naciye" tanımlaması her dini grup tarafından kabul edilmiştir. Bu doğrultuda Her mezhep kendi sınıflamasını yapmış ve öteki olarak belirlediği grupları da dalalete, ayrılıkçı, bidatçı, heva ehli sayılmıştır.<sup>141</sup> Mu'tezile için "Kaderiye" ve "Ümmetin Mecusileri" nitelemeleri de bu çerçevede kendine yer bulunmaktadır. Onların bizatihi fırka kavramına yerici bir anlam içeriği yükledikleri söylenebilir. Bu bu düşünce ile hareket eden makalat yazarlarına amaçları bir olguya dair araştırma yapmak değil, daha çok kendi gruplarını sınırını tayin etmektir denilebilir.

Firak tarzı eserlerde Cahızıyy'e adında bir mezhepten ve bu mezhebe ait olduğu öne sürülen bazı görüşlerden bahsedilmiştir. Makrizi (845/1441) bu ekölü, Mu'tezile'nin on beşinci; İsfarayini(471/1078) ve Bağdadi (429/1037) on üçüncü; Razi(606/1209) on birinci; Şehristani (548/1153) onuncu; İzkevi(XII/XVIII) dokuzuncu; Harputi on yedinci; Harzemi(387/997) ise altı fırkanın sonuucusu olarak ele almıştır. Bununla birlikte başta Eş'ari(324/936) olmak üzere, Mutahar b. Tahir el-Makdisi (355/966), en-Nesefi, Ebu Temam, el-Yemeni ve el-İraki ise böyle bir mezhepten söz etmemektedir. Bu durumda mezhepler tarihinde sıklıkla karşılaşılan bir sorun olarak, bu isimde bir mezhebin var olup olmadığı meselesi çözüme kavuşma durumundadır. Makalat eserleri bilimsellikten uzak oldukları ve mezhep yanlısı içinde yazıldıkları için mesele içinden çıkılmaz hale dönüştürmüşlerdir. Dolayısıyla problemin çözümünü başka yerde alınması gerekmektedir.<sup>142</sup>

Öncelikli olarak Cahızıyye mezhebine dair tarihi verilerin tanıklığından istifade edilebilir. Bir mezhebin var olduğunu söyleyebilmemiz için teşekkül etmiş sistematik bir düşünce yapısının, bu alanda varlığına işaret eden tarihi-edebi materyalin ve mezhebin görüşlerini benimseyen toplumsal bir kesimin var olması gereklidir. Cahız'ın görüşlerinden hareketle Cahız'ıyy'e ekölünün tarihsel süreç içerisinde bir mezhep

<sup>141</sup> İbni Teymiyye, *Mecmü'atü'l-Fetava*,III,215.

<sup>142</sup> Çağatay Çubukçu, *İslam Mezhepler Tarihi*,126-127.Köse, *Mu'tezile'de Entelektül Düşünce*,Say.,338.

mahiyetini taşıdığını düşünebilir miyiz ? Bu soru aynı zamanda Cahızıyye'nin, siyasi ve itikadi sorunlar üzerinde sistemli ve tutarlı nazariyeler üreterek kurumsallaşmasını tamamlayıp tamamlanmadığına da cevap verebilir.<sup>143</sup>

Bu isimle bir ekolün onun varlığını kabul etmek için her şeyden önce Cahız'ın Mu'tezile'nin fikirlerine muhalif olduğuna dair malumata sahip olmamız gerekecektir. Ancak Bu yönde de bir bilgi elimizde mevcut değildir. Mu'tezileyi övmek için yazdığı 'Faziletü'l-Mu'tezile adlı eseri ve Mu'tezile karşıtları için yazdığı risaleler, onun aidiyet duygularını ispat etmektedir. Dolayısıyla Cahız gibi mezhebini öven birinin başka bir dini grubun lideri olduğunu söylemek mümkün değildir.<sup>144</sup> Ancak şu ihtimal nazara verilebilir: Cahız, Mu'tezile mezhebi içinde kalarak ayrı bir okul gibi düşünülebilir.

O halde birçok mezhebinin kurucusuna nispet edilmekle birlikte zamanla görüşlerinin talebeleri tarafından şekilleri düşünülse de ancak kurucusu atası Cahız olan, daha sonra kurumsallaşmış bir yapıdan söz etmek tarihi açıdan mümkün görünmemektedir. Cahız'ıyye, herkes tarafından kabul edilen kurumsal bir kimliğe sahip olsaydı bunun mutlaka üzerine ittifak edilen bir biçimde fırak eserlerine yansımaları gerekirdi. Nihayet ekolün görüşlerini devam ettiren ulemanın ismine rastlanmaması veya bunların Cahız'a ve Cahızıyye'ye atıfta bulunmamaları bu tezi desteklemektedir.<sup>145</sup>

Kanaatimizce Mu'tezile'nin belli bir fikri olgunluğa geldiği en parlak dönemde ve sonrası süreçlerde ekol içindeki meşrep farklılığı olabilir. Çünkü sosyal bilim olarak bir hareketin belli bir evresinde bölünme ve parçalanma olgusaldır. Ekol önce Basra ve Bağdat olarak ayrılmaya ve sonrasında ise ekol içindeki alimlerin etkisinden kaynaklanan şahsiyetin ön plana çıkmasından söz edilebilir. Özellikle ekolün gerilemesi ve parçalanması sürecin de az da olsa bu süreci uzatan ve ya fedret dönemi gibi yeniden toplama hamleleri olarak bazı alimler ekol içinde öne çıkmıştır. Ve özellikle yetmiş üç fırka hadisinden yola çıkarak bazı Mu'tezili karşıtları psikolojik olarak Mu'tezile'nin parçalanmasını nazara verip bu ekolün gerilemesine sebep olmak maksadıyla ortaya atılmış da olabilir. Biz daha çok Basra ekolü içindeki meslek ve meşrep hareketi olabileceği ihtimali üzerinde duruyoruz. Çünkü Cahız gibi Mu'tezile düşüncede son

---

<sup>143</sup> Köse, *Mu'tezile'de Entelektül Düşünce*, Say., 340.

<sup>144</sup> Köse, *Mu'tezile'de Entelektül Düşünce*, Say., 340.

<sup>145</sup> Köse, *Mu'tezile'de Entelektül Düşünce*, Say., 183.



derece önemli bir kişinin ekol içindeki yaklaşımı sonraki nesillere muhakkak örnek teşkil etmiş olmakla beraber, Cahız'ın dil ve üslup olarak sadece ekol içinde değil dünya'ya ün salmış bir karizmatik edebi bir kişiliğe sahip bir alimdir. Abdülkadir el-Bağdadi'nin Cahızıye hakkında söylediklerinden yola çıkarak bu kanaatimizi güçlendirmektedir; Abdülkadir'e Bağdadiye göre Mu'tezile alimlerden el-Ka'bi, Cahız'ı Mu'tezile'nin önderlerinden olduğunu iddia etmiştir ve bu yüzden Cahız'ın fikirleriyle övülmüştür.<sup>146</sup>Bağdadi, eserinde Cahız'ın Mu'tezile içindeki etkisini görmüş olacak ki Cahız'ın düşünce ve ifadelerinden yola çıkarak Cahız'ın şahsında Mu'tezileye eleştiri yapmıştır. Ve bu eleştiri Cahızıye başlığı altında eserinde yer vermiştir. Dolayısıyla Cahız'ın Mu'tezile içerisinde ki farkı görüşlerinden yola çıkılarak, görüşlerine bulunulan atıflardan ibarettir.

Son olarak kaynakları da Cahız'ıye adıyla anılan ekolün taraftar kitlesi araştırıldığında yine müspet bir sonuç elde edilememektedir. Dolayısıyla kurumsal bir yapıya sahip olmayan, sistemli bir düşünce ortaya koyarak bunu bir takım eserlerde tartışmamış ve en önemlisi toplumsal zeminden yoksun olan böyle bir ekolün var olduğunu söylemek için elimizde yeterince somut veri bulunmamaktadır denilebilir. Ancak İslam mezhepleri tarihçileği, bilimsel tarzda olgulardan hareket ederek bir ekolün sosyal bir gerekçeliği olmadığı sonucuna varmakla yetinmez. Buna ilaveten ekolün varlığı ile ilgili bilgilerin yer aldığı tarihi materyalde bu malumatın niçin bulunduğu makul gerekçelerle temellendirilmesi gerekmektedir. Yani delillerin yanlış olduklarının ispat edilmesin ilaveten bu yanlış tarihi olarak gerekçelendirmelidir.

Kanaatimizce bu hususta, İslam ümmetinin yetmiş üç fırkaya ayrılacağını belirten haberler belirleyici olmuştur. Olgudan değil de kapalı bir habere hareketle mezhepsel yaklaşımın neticesinde bilimsel yaklaşımdan uzaklaştırılmış ve olmayan bazı görüşler mezhep gibi gösterilmeye çalışılmıştır denilebilir.<sup>147</sup> Müslümanların mezhepleri ayrılmış olmalarına dair kapalı tarzda bilgiler içeren bu rivayetler, makalat yazarları tarafından tarihi olarak doğrulanmaya çalışılmış ancak özellikle nicesel sorunu çözülememiştir. Zira makalat yazarları yetmiş üç sayısını tutturabilmek için bazen mezhep içindeki bir görüşü

---

<sup>146</sup> Abdülkadir Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*,2014.106-107. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları /73,çev.,Ethem Ruhi Fakılalı.

<sup>147</sup> Taşköprüzade, *Miftabu's-Sa'ade*,II,144. Köse, *Mu'tezile'de Entelektül Düşünce* ,Say.,341.

ayrı bir dini grup olarak telakki etmişler başka bir zaman ise sayının fazla olması sebebiyle farklı görüşler yok sayılmıştır. Bir müellif bu rakamı tutturmakta isabet etmiş olsa dahi sonuçta bu algı mezheplerin canlı-toplumsal olgular olduğu gerçeğinin görmezden gelinmesine neden olmuştur. Bu da mezhebin gelişimine dair doğrusal-tarihsel gelişim çizgisinin yansıtılmasında sorunlara yol açmış ve indirgemeci/genellemeci yaklaşımlara davetiye çıkarmıştır.

Cahızıyye mezhebine dair bu sorgulamada, bazı yazarlar tarafından yapılan bu tespitin, her şeyden önce anılan gruba sistematik bir düşünce yapısının, bu geleneğe bir literatürün ve temsil ettiği toplumsal bir zeminin olmaması nedeniyle yanlış olduğu anlaşılmıştır. Farklı makalat yazarlarının birbiriyle uyuşmayan ve genel manada bilimsel ilkelere dayanmayan sınıflandırmalar bu yanlış ve taraflı yönelimde etkili olmuştur. Hz Peygamber'e aidiyeti tarihsel olarak kesin olmayan bir rivayetin kullanılması ise kanaatimizce, hadislerin meşrulaştırıcı gücünün mezhebi çıkarlara alet edilmesinden başka bir şey değildir. Bütün bunlara göre kaynaklarda Cahızıyye olarak geçen ekole atfedilen görüşlerin "Cahıza ait görüşler" veya "Cahız'ın kitaplarında yer alan iddialar" şeklinde anlaşılmasının daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Mu'tezile ekolünün içinde hususi ve özel bir yeri olan Cahız, mezhep içinde ağırlığı kabul edilmektedir.<sup>148</sup>Cahız kendine has üslubu ve dili insanları etkilediği gibi bir çok konuda da kendisini kabul ettirmiş biri olarak tarihte iz bırakmış bir şahsiyettir. Cahız'ın kendine özün fikri yaklaşımları olduğu gibi ekol içinde bir meşrep olacak kadar etkili bir alimdir.

Cahız'ın akılcı yönünden bahsedebilmek adına öncelikli olarak akıl kavramını yaklaşımı üzerinde durulmalıdır. Abbasilerin oldukça bereketli sayılan yıllarında yaşamış olan müellif, kendisini çepeçevre kuşatan farklı kültürlere, bu kültürlerden yapılan çevirilere zihnini açan bir alimdir.<sup>149</sup> Aklı, ruhun parçası saymamış ve onun beyinde olduğunu kabul etmiştir. Hayvanlara dair yazdıklarında onların algıladıklarını işleyip yorumlama, kavrama yeteneklerinin olmadığını, bilgiyi sınıflandıramadıklarını

---

<sup>148</sup> Abdülkadir Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*,2014.106-106.*Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları /73,çev.*,Ethem Ruhi Fakıllı.

<sup>149</sup> Taviil, *Ebu Osman el-Cahız Dirasat ve Müntehabat*,6.

belirtmiş ve geliştirilebilir kabul ettiği bu niteliğin insana ait olduğunu kabul etmiştir.<sup>150</sup> Ona göre akıl hem beş duyu organı vasıtasıyla elde edilen bilgileri hem de haber dediği, işitilmiş bilgi işlemektedir ve bu sonuncusu, çok güvenilir olmamakla birlikte insan böyle bir bilgi kaynağından mahrum olarak yaşayamaz.

Cahız, akli diğer bilgi kaynaklarından farklı bir konumda kabul etmiştir:” Hayatıma and olsun ki gözler hata edebilir, hisler yanılabilir, zihinden başka bir şey için kesin hüküm yoktur, akıldan başka bir şey içinde belirginlik yoktur. Ona göre akıl, Allah’ın kulları arasındaki vekilidir. Akli tabi ve müktesep diye ikiye ayırmış ve tabii aklın müktesep akıl sayesinde kemale eriştiğini ifade etmiştir. Ona göre tabi akıl alet, müktesep akıl işlenecek maddedir. Ancak akli, İlim ve amelin desteklemesi gerekir.” Kemal noktasına ulaşmak için felsefecilerin “hakim” belirttiği gibi “müktesep akıl” dan destek almak gerekir.’ İçgüdüsel akıl’ onun açısından alettir. Kazanılan ise maddedir. Edep ise, senin aklını arttıran başkasının aklıdır. “Aklının sana gösterdiğini (objektif olanı) gözünün gösterdiğine (değişken, subjektif rölatif olana) tercih et. İşlerin iki hükmü vardır. Zahirde olan hüküm, hisler (in algılanması ya da sadece hisleriyle algılayanlar) içindir. Gizli derinde olan hüküm ise, akıllı içindir. Akıl var ya işte o, delildir.<sup>151</sup>

Mantıklı ve makul çıkarımlarından vereceğimiz bazı örnekler Cahız’ın akılcı tutumunu daha da yakından tanımamıza yardımcı olacaktır.

3.Hacerü’l-Esved’in renginin kararmasının nedeninin insanların günahları olduğuna dair hadis rivayetinde bulmadığı için kabul etmemiştir. Ona göre: eğer böyle olsaydı insanlar Müslüman olduğunda beyazlanması gerekirdi.<sup>152</sup>

4. Cahız sineklerin ömrünün kırk gün olduğuna dair bir habere de ihtiyatla yaklaşmıştır; ortada o kadar sinek bulunmasına rağmen aylardır bulunduğu ve gezdiği ortamın hiç sinek ölüsüne rastlanmamış olmasına dile getirir.<sup>153</sup>

---

<sup>150</sup> Cahız, *Kitabü’l-Hayevan*,II,147,V,554. Köse, *Mu’tezile’de Entelektül Düşünce*,Say.,343

<sup>151</sup> Cahız, *et-Terbi ‘ve’t-Tedvir, Resailü’l-Cahız*,III,58. M.Said Özervarlı, *Ehl-i sünneti Meydana Getiren Ana Mezheplerin Temel İtikadı,Tarihten Günümüze Ehl-i sünnet*, , İstanbul, Ensar Yay., 2006,121. Cahız,*el-Me’aş ve’l-Me’ad, Resailü’l-Cahız*,I,92.Necm, *el-Cahız*,143.

<sup>152</sup> İbni Kuteybe, *Te’vilü’l- Mutelifi’l-Hadis*,136.

<sup>153</sup> Cahız, *Kitabü’l-Hayevan*,IV,290. Akyüz, *el-Cahız’ın Hadis-Sünnet Anlayışı*,193. Köse, *Mu’tezile’de Entelektül Düşünce*, Say.,345.

Bize göre böyle bir yaklaşım çokta akla uygun düşmemektedir; çünkü sineklerin hiç ölmemesi mümkün olmamakla beraber, ölen sineklerinde diğer hayvanlar tarafından istihaza makinesi gibi ortadan kaldırılmaları pek ala mümkündür. Cahız'ın olaya yaklaşımı eleştirel olsa da; ki bizim için önemli olan bilgiye ve olaylara eleştirel bakması önemlidir, bize göre burda Cahız sathi bir bakış açısıyla sonuça hükmetmiştir.

5. Meleklerin kanatlarını sayısının tek rakam olması halinde denge olmayacağından ötürü uçmalarının imkansız olacağına dair iddiaları makul görmemiş ve bunlara karşıt görüşler ile cevap vermiştir.<sup>154</sup>

6. Cahız, döneminde farklı sanatlara karşı ön yargıların olduğu ve bazı meslek gruplarının düşük sayıldığı bilinmektedir. Bir örnek olarak dokumacılara dair önyargılara karşı çıkmış ve zanaat erbabından beklenenin işini iyi yapılımları olduğunu belirterek toplumsal ön yargıları ahlak dışı bulmuştur.<sup>155</sup>

7. Cahız'ın akılcı olmasından hareketle tarihi ve mucizevi rivayetlere dair anlatılarda, düşüncesinin genel yönelimine dair bir genelleme yapması mümkün değildir. Nitekim Fil vakası ile ilgili rivayetleri ve şiirleri kabul ederek bu olayda alışıldık akli eleştiriye gidememiştir. Ayrıca Hz. Adem-Havva ve Hz.İsa'nın yaratılışı-beşikte konuşması, iktidarsız bir erkeğin ve kısır bir kadının çocuk doğurması gibi mucizeler inandığını söylemesi de aynı kapsamda değerlendirilebilir. Kur'an'ı Kerim'de bir benzetmede geçen 'ruüsü'ş-şeyatin' kelimesinin bazılarının iddia ettiği gibi Yemen'de yetişen bir bitki olmadığını; şeytan'ın insanlar nazarında ki çirkinliği, nefret ve korku unsuru oluşundan hareketle yapılan bir mecaz olduğunu savunmuştur.<sup>156</sup>

Cahız'ın akılcılığı mutlak bir akıcılık değildir. Ona göre akıl, bu dünyadaki bazı problemleri çözmeye, özellikle de dini konularda acizdir. Mesela zehrin mahiyetini akıl sorgulayarak test ederse sonuç ölümcül olur. İnsan sınırlı ve aciz bir varlıktır. Akıbeti konusunda bilgileri de yetersizdir. Bu anlamda tecrübi bilginin nakledilmesine işaret etmiştir. Kelami yönü nedeniyle (dinine olmasa da) aklına güvenilen ve insanın beş duyusu ile kendisine ömür boyunca yetecek şeylere ulaşması mümkün görmeyen Cahız

---

<sup>154</sup> Cahız, *Kitabü'l-Hayevan*,I,304.Akyüz, *el-Cahız'ın Hadis-Sünnet Anlayışı*,192.

<sup>155</sup> Cahız, *Kitabü'l-Hayevan*,III,325 . Akyüz, *el-Cahız'ın Hadis-Sünnet Anlayışı*,191.

<sup>156</sup> Cahız, *Kitabü'l-Hayevan*,I,376-377.

haber olarak nitelediği ve menşe itibariyle ilahi olan bilgiye muhtaç duyulduğunu düşüncesini dile getirmiştir.<sup>157</sup>

Cahız'ın akılcılığından yola çıkarak şu kanaatlere varabiliriz; Cahız bir rivayetin kabulü noktasında öncelikli olarak ravinin güvenilir olması, hadislerin de haber sıfatlar söz konusu olduğunda, itikadi olarak kendilerine güvenilecek tek zümre olan kelamcılardan gelmesini şart koşmuştur. O, "Kelamcılar olmasaydı avam perişan olurdu. Mu'tezile de olmasaydı kelamcıların hali haraptı." Kelamcılar hariç insanların bazıları hadislerin zahiri manasına tabi oldular, "Dil konusunda, insanların en bilgini olsa dahi kelamı bilmedikçe din konusunda sana faydası dokunmaz ." diyerek bu tehlikeye işaret etmiştir. Ona göre kelama vakıf olan birinin rivayeti en güvenilir haberdir.

Metodolojisi ve sistematik kuşkuculuk noktasında Cahız, düşünce sistematığında dikkatimizi çeken en önemli yön bir konuda hem tezi hem de antitezi savunmasıdır. Ahmet Emin'in de ifade ettiği üzere, Descartes eski bir Cahız ve Gazali (505/111) de "şüphe" demiştir. el-Hayevan'da Aristo'dan şüphelenen bir alimi ondan üstün görmüş olması bu tezi destekler. İslam düşüncesinde onlara La Edriyye, Bilinemezlik ya da Sofestaiyye denilmiştir.

Cahız'ın bu tarzını hocasının da benimsediği görülmektedir. Nazzam (231/845) şöyle demiştir: "Mülhidlerle şüphe ve inkarı tartıştım. Ve şüphecilerin kelamın özünü inkarcılardan daha iyi gördüklerini tespit ettim."<sup>158</sup> Ona göre şüphecisi, hakikati bulmaya inkarcıdan daha yakındır. Her yakın'den önce şüphe vardır. Bir inançtan başka bir inanca şüphe olmadan geçilmez. Ammar b. Ubeyd inkarcının dilinin ikrarını, cahilin kalbinin tarifinden daha güçlü kabul etmiştir. Cahız'a göre avam, havastan daha az şüphecidir. Onlar ya tam tasdik ya da yalanlama yolunu tercih ederler. Şüphe etmenin havassa ait bir özellik olduğunu, avamın ise çok bilgili olmaması sebebiyle şüphesinin de az olduğunu belirten Cahız'a göre şüphe edilebilmek için tartışabilmek gerekmektedir. Bu ise ancak bilgi sahibi olmakla olur düşüncesine sahiptir.

---

<sup>157</sup> Huli, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, 225. Bağdadi, *Tarihü'l-Bağdat*, XIV, 130. Cahız, *el-Cevabat-İstihkakü'l-İmame, Resailü'l-Cahız*, IV, 297. Köse, *Mu'tezile'de Entelektül Düşünce*, Say., 347.

<sup>158</sup> Cahız, *Kitabü'l-Hayevan*, VI, 35, 7. Jan İbrahim Farah, *Cahız ve Kelami Görüşü* (yayımlanmamış Yük. Lisans Tezi), Ankara, Ankara Üniv. SBE, 1984, 133.

İlk bakışta zıtlık gibi görünen ve okuyanları tereddütte bırakan bu üslup, Cahız'ın temel karakteristiğidir. Nitekim varakları bazen ölmüş bazında yermiştir. Bu durumu değerlendirenler onun, kendisiyle ters düştüğünü zannetmiş. Oysa o, çok ince fikirli ve zeki bir edeptir. O, üslubuyla meselelerin farkı boyutlarına dikkat çekmeye çalıştığı için böyle yapmış ve olayların çok boyutlu oluşunu göstermesi açısından böyle bir üslup kullanmıştır.

İlmi yönüyle öne çıkan ve yakini bilgiye ulaşmak için şüphenin şart olduğunu düşünen Cahız'ın nazarında; hakikat, şaşırma sebebiyle kendisiyle bağlantının kesildiği herkese ait kayıp bir deve gibidir ve kim kayıp deveyi bulursa bundan sevinç duyar.<sup>159</sup>

Kesin bilgiye ulaşmak için kuşku noktalarının tespit edilmesinin ve bunları vakıf olmasının öneminin farkında olan Cahız'a göre kuşku olmadan tam bilgi edinilmez. Kuşkucu, sözlerin özünü inkarcıdan daha iyi kavrar. Tüm kesin bilgiler kuşku ile elde edilir. Bu tarzının, bilgiye ulaşmak için çırpınan bir öğrenciyi çağrıştırdığı söylenebilir.<sup>160</sup> Ancak sonu gelmeyen Bir şüpheyeye de temkinli yaklaşmıştır: "bilmelisin ki kuşku duymaya alışkanlık haline getiren kişiye zafiyet hakim olur. Nefsin isteksiz olma gibi bir özelliği vardır. Bilirsin ki şüphede hayret vardır. Hayret endişeye, endişe öfkeye, öfke düşüncelere gömülmeye, düşüncelere gömülmek yalnızlığa, uzun süreli yalnızlık da vesveselere maruz kalma yol açar." Cahız: bir kısım cahille bir grup şüphecii aynı beyan durumu dışında şüphenin her şey için geçerli olduğunu ileri sürmüşlerdir." diyerek kuşkucu cahil ile aynı kabul etmiştir. Cahız'ın yaklaşımı her şeyden şüphelenme ve her konuda hakikatin erişilemez olduğunu savunan bir düşünce sistematiği değildir. O, sadece bilgilerdeki değişikliğin ve toplumdan topluma farklılaşmanın farkına vararak gerçekçi önkabullerin mutlaklığına karşı çıkmıştır.

---

<sup>159</sup> Tritton, *İslam Kelamı*,130-131. Cahız, *Kitabü'l-Hayevan*,VI,35.Köse,*Mu'tezile'de Entelektüel Düşünce*,Say.,348.

<sup>160</sup> Huli, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, 226-227.

### III. BÖLÜM

#### CAHİZ'İN BİLGİYE YAKLAŞIMI

İnsanlık tarihi, ilk insanın Allah tarafından dünya gönderilmesi ile beraber İnsanoğlu birçok ihtiyacı tezahür etmiştir. Yaşamak, barınmak, medeniyet adına ortak değer üretmiştir. Allah bilgili insan (Hz. Adem)'nı<sup>161</sup> yeryüzüne göndermesi ile beraber İnsanlık tarihi başlamış ilk insanın peygamber olarak gönderilmesi hem gelecek nesil için bir bilgi kaynağı hem de halı hazır insanlık tarihi için bir rehber teşkil etmiştir. Bu yönüyle insanın yaradılışı bilgi ile teçhiz edilmiş ve yeryüzüne görevlendirilmiştir. İnsan sosyal bir varlık olduğundan birçok şeye ihtiyaç duyar tek başına ihtiyaçlarını gidermekten acizdir. İnsanoğlu bu yüzden sosyalleşmeye gitmiş ve sosyal kurumlar meydana getirmiştir. İnsanların sosyal grup olarak bir araya gelmesiyle ortak menfaat meydana çıktığı gibi ortak değer ve bu değerlerin devamı içinde ortak kaideler meydana getirmişlerdir. Sosyalleşmenin neticesinde birçok kurumlar meydana gelmekle beraber bu kurumlarda ortak şuur meydana gelmiştir. Düşünsel olarak ilk insanla başlayan bu şuur süreci kuşkusuz bilgiye ihtiyaç meydana getirmiş ve farklı ilimlerin teşekkülüne zemin hazırlamıştır. Her ilim kendi penceresinden insan için bilgi üretmeye başlamış, kendi terimlerini oluşturmuşlardır. Farklı ilimlerin ortaya çıkmasıyla bilgiye olan yaklaşımda değişiklik göstermiş, kolektif ve evrensel herkes için genel geçer bilgi ihtiyacı ortaya çıkmıştır ve her ilim kendi penceresinden bilge tanım getirmiştir. Dini ve mezhep olarak da bilgi yaklaşımı ortaya çıkmış ve kendi düşünsel dünyasında gerçek bilgiyi aramıştır.

Delillere dayanarak itikadi konulara dair, doğru ve güvenilir bilgiye ulaşmaya dini olarak kelamın en önmeli amaç ve işlevidir. Kelamda bilgi teorisinin/Yaklaşımının gayesi eşyanın hakikatine ulaşmaktır denilebilir. Buna bağlı olarak bilgi teorisini/Yaklaşımının amacı, Allah'ın varlığı, birliği, nübüvvet ve ahiret/yeniden diriliş ile ilgili gerçeklere ulaşma gayretidir. Batı dünyasında da epistemoloji, bilginin araştırılması ve inancın temellendirilmesidir. Bilgi üzerine kurulan bir inanç, kişilerin körü körüne taklidi bilgi ve bağlılıktan kurtaracak ve daha bilgili daha gerçekçi akla uygun şuurlu fertler yetiştirecektir. Kur'an 'da imanın, bilgi temelli üzerine kurulması emredilmiştir. 'Bil ki, Allah'tan başka ilah yoktur.'<sup>162</sup>

---

<sup>161</sup> Bakara, 2/ 31.

<sup>162</sup> Muhammed, 47/19.

“Ey Muhammed ! deki: Bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Doğrusu ancak akıl sahibi olanlar öğüt alır.”<sup>163</sup>

İnsan için beyin nasıl hayati önem taşıyorsa, kelim ilmi içinde bilgi son derece hayati önem taşımaktadır. Bilgi kaidelerin genel bütünüdür. Bu kaideleri anlamak, bu kuralların hangi meseleler üzerine bina edildiğini bilmekten geçmektedir.

Düşünce dünyasının temelini oluşturan ana konular vardır. Tüm fikir, düşünce ve hepsi olmazsa da genel de bazı inanç sistemleri bu ana konulara göre şekillenmektedir. Her fırka ya da mezhep kabullenmiş oldukları ve ya ortaya koydukları bu ana konulara göre diğerlerinden ayrılır. Mezhep içinde, mezhebin temel prensibini zorlayan şahırlar olduğu gibi kabullendikleri mezhebin prensipleri onları genel anlamda yönlendirmektedir. Bilgiye yaklaşım konusu da bu temel prensiplerin oluşumuna katkı sağlayan sebeplerdendir. Felsefi, Dini terimler açısından bilgiye yaklaşım varlığın meydana gelişini ortaya çıkarma açısından farklı ve önemli rol oynamaktadır. Terminolojisi açısından yapılan bilgi tanımı varlığın ve onun meydana gelme şeklini ortaya çıkarmada önemli rol oynayan etkindir. Bu nedenle dini ve mezhebi olarak, Mu'tezile mezhebinin kendi düşünce dünyasının bilgi/ilim'e<sup>164</sup> yaklaşımı da akıl merkezli olduğu düşünüldüğünde bilgiye yaklaşımı da farklılık arz etmektedir. Mu'tezile mensubu olan kendi ekolünün en meşhur alimlerinden olan Cahız, dönemin entelektüel bakış açısına sahip olması açısından mensubu olduğu mezhebe aykırı yönleri de bulunmaktadır. Mezhep içinde Cahız'ın entelektüel bakış açısına<sup>165</sup> sahip olması yönüyle bilgiye yaklaşımını ortaya koymanın faydalı olacağı düşüncesindeyiz. Cahız'ın bilgiye yaklaşımını ele almadan önce bilgiyle ilgili bazı temel ilkerin bahsedilmesinin konunun anlaşılmasında bize ray görevi üstleneceğinin kaatindeyiz.

## A.BİLGİ/İLİM/MARİFET/YAKİN

Terim oalarak ilm ve ma'rife kavramlarıyla ifade edilen bilgi, bilme fiilinin belli bir ifade tarzına bürünmüş şekli neticesi olarak anlaşıldığı gibi, ya da özne –nesne arasındaki ilişkide denilebilir. Aynı zamanda netice olarak “bilindiği için” bilgi malumat kelimesiyle de karşılığını bulur. Bilen kişi araştırdığı konuyu bütün etrafıyla ve detayıyla etrafıca kuşatırsa

<sup>163</sup> el-Zümer 39/9.

<sup>164</sup> Necip Taylan, *TDV İslam Ansiklopedisi*'nin 6. cildinde, 157-161.

<sup>165</sup> Köse, *Mu'tezile'de Entelektüel Düşünce*, Say.,143.



ihata, kişin bilgiyi tam anlamıyla kavramısınada vukuf, aynı konuda uzmanlaşmaya gidilmişse rüsh denilmiştir. Bilginin genel geçer ve kesin üzerine kullanılan yakın kavramının karşılığı şüphe, zan gibi terimlerle ifade edilir. Bilginin karşılığı olan bilgisizliği ifade etmek üzere cehl kavramı kullanılmıştır.<sup>166</sup> Bir de “Yakin” kavramı vardır. Yakın, bir şeyi önce araştırıp, öğrenip kesin delillerini bulup inceledikten sonra, kesin bir tasdik/benimseme ile kabul edip bilmeye denir. Yakının de dereceleri şöyledir:

**1.İlme’l-Yakin:** Akli kesin bilgiler yardımıyla, bilimsel verilerle veya doğru haberle bir şey hakkında kesin kararını vermek demektir.

**2.Ayne’l-Yakin:** Duyu organlarıyla öncelikle gözle alınan duyularla, deneylerle kesin kararını vermek. Doğaldır ki, bu yollarla elde edilen bilgiler, verilen kesin kararlar, doğru haberle elde edilen bilgiler derecesinde değildir. Bu yüzden haber, gözle görerek veya deneylerle elde edilen bilgiler gibi değildir. “Leyse’l- Haberu ke’l-İyan” denilmiştir. Zira ayne’l-yakin derece itibariyle, ilme’l-yakinden daha kuvvetlidir.

Mesela, Hz. İbrahim ilme’l-yakin olarak kabul edip inandığı bilgiye ayne’l- yakın olarak ulaşmak ve inanmayanlara delil olarak göstermek için haber verildiği üzere, yüce Allah’a “Ya Rabbi ! Ölülerini nasıl diriltiyorsun? Bana göster.” diye dua etti. Rabbi ona “İnanmıyor musun” deyince, “Hayır! Öyle demek istemedim. Kalbim (zihnim) mutmain olsun, yani ayne’l-yakin olarak inanmak istiyorum” dedi.<sup>167</sup>

**3.Hakka’l-Yakin:** Bir konuda ilme’l- yakın ile ayne’l- yakın birlikte meydana gelirse yukarıda Hz. İbrahim örneğinde olduğu gibi o kişi hakka’l-yakin olarak kararını vermiş, benimsemiş veya öğrenmiş olur.

Başka bir örnek: Henüz deniz görmemiş Güney Doğu Anadolu’da yaşayan bir öğrenciyi düşünelim. Bu öğrenci okulda öğretmenlerinden duyarak, coğrafya atlasları inceleyip Türkiye’nin üç tarafından denizlerle çevrili olduğunu da haritalardan öğrenerek deniz hakkında ilme’l-yakin bir bilgi sahibi olmuştur. Daha sonra bir yolunu bulup akdeniz sahillerine inip, gözün alabildiği kadar büyük denizi görünce ayne’l yakın olarak deniz hakkında bilgi elde etmiş

---

<sup>166</sup> Necip Taylan, *TDV İslam Ansiklopedisi*’nin 6. cildinde, İlim Maddesi, 157-161.

<sup>167</sup> 2. Bakara/260: *İbrahim Rabbim! Ölülerini nasıl diriltiğini bana göster* dediğinde: İnanmıyormusun ? deyince Allah. İbrahim, ” Hayır öyle değil ,fakat kalbim iyice tatmin olsun demiştir. Öyleyse dört dört kuş al onları kendine alıştır. Sonra onları parçalayıp farklı dağın üzerine bir parça koy; sonra onları çağır. Koşarak sana gelirler .O halde Allah’ın Hakim ve güçlü olduğunu bil!” demiştir.

olur. Daha sonra denize girip, yüzse veya suyuna dokunsa, tadına baksa, bu durumda hakka'l-yakin olarak deniz hakkında hem gerçekve kesin bilgiye sahip olmuş olur, hem de deniz hakkında her yönüyle sağlıklı bir inanca, tasdike ulaşmış olur denilebilir.

İlim ve alem aynı kökten gelen iki kelime. Alem bir şeye alamet, özel ad ve simge olan, bununla onun bilgisini zihnimize canlandırdığımız şey demekse. Alem de buradan geliyor, alemin geniş, gruplandırılmış hali. Varlığın her bir sınıfı bir alem. Allah, alemlerin Rabbi. Bu kökten olmak üzere eşyanın zihnimizeki bilgisi de ilim. Bilgi ise ilmin biraz daha yalın kaçmış Türkçesi. Yani bilgi ve ilim yaklaşık aynı şeyler olmakla beraber, bilenin fiilini anlatır, başka şeye atıfta bulunmaz, ilim ise bilenin dışında da bir müessiri olan bir sonuca işaret eder.

Bilgiyi ikiye ayırırlar: Gündelik ve sıradan bilgi ve bilimsel bilgi. Sıradan bilgi bir metod izlemeden edindiğimiz her hangi bir bilgi olduğunu söyleyebiliriz. Babanızın sizden otuz yaş büyük olduğunu bilmeniz böyle sıradan bir bilgidir.

Bilimsel bilgi ise belli bir konuda, belli bir yöntemle ve metodla edindiğimiz ve doğruluğu test edilebilen bilgidir. İşte böyle bir bilgiyi elde etmeyi sağlayan disipline ise bilim denir; ama İslam geleneğinde bu da ilim olarak bilinir.<sup>168</sup> Filancanın çok ilmi var dendiğinde, çok bilgisi var denmiş olur. Ama falanca fıkıh ilmine sahiptir dendiğinde ise burada ilimle kastedilen, bugünkü anlamda bilimdir. Yani fıkıh tefsir, hadis, kozmoloji gibi disiplinler, bugün bilim diye ifade edilen anlamda birer ilimdirler, ayrıca bu bilimlerle kazanılan, ya da sıradan elde edilen bilgiler de ilimdir.

Bilime de ilim dense bile yine de, fıkıh bilimi denmesi hoş değildir, fıkıh ilmi demek daha güzeldir; çünkü İslami kültür geleneği olarak daha özel bir anlam kazanmaktadır.

Bununla beraber, bilgi ile alakalı kavramlar açısından Kur'an'ı Kerim'e ya da Sünnet'e baktığımızda dikkatimizi çeken hususlardan biri, bu iki kaynakta ilim kelimesinin hep bilgi anlamında kullanılmış olmasıdır. İlim kavramı İslam'ın tedvin döneminde (H. 136-150) re'yin karşısı anlamında kullanılıyordu. Yani başlangıçta ilim Kur'an ve Sünnet'ten ibaret görülüyor, aklın ve tefekkürün dahili olan rey ve içtihatlarla ilim denmiyordu.

---

<sup>168</sup> Faruk Beşer, *Bilgi Fıkıh ve İctihat*.Nun Yay., 2016-17-18,Say., 103.

İslam geleneğinde de ilim ile ifade edilen pek çok bilim ortaya çıkmıştır, buna rağmen ilk iki kaynakta ilimle hep bilginin kastedilmiş olmasının iki sebebi olabilir: Asıl olan bilgidir, bilim bilgiye ulaşmanın bir vasıtası olmaktan ibarettir.

Kur'an-ı Kerim'in indiği, Sünnet'in oluştuğu dönemde bir bilimden söz edilmiyordu. Bu sebeple de ilim kelimesi hep bilgi anlamında kullanıldı, denebilir.

İlmin karşılığında kullanılan marifet kavramı ise ilme kıyasen daha özel anlam taşımaktadır denilebilir. Basit varlıklar marifetin konusu iken, ilim tüm varlıkların bilgisini ifade eder. Bu nedenle Allah'ın bilgiyle ilişkisi olarak öğrendi anlamında “bildi” değil “Arefe” marifet hasıl etti fiili kullanılmaktadır. Bilgi konusunun külli ve cüz'i olması da aynı zamanda ayırım nedenidir. Nitekim bu nedenle İsmail fenni'nin işaret ettiği gibi marifet basit-cüzi varlıkları, ilim ise külli-birleşik varlıkları idrak anlamında kullanılabilir; bu sebeple Allah'a “alim” denmekte fakat “arif” denmemektedir. Ayrıca marifet, daha çok var olan bir şey için meydana geldiği ifade tanımıdır. Bu anlamda marifetle aynı olan İrfan, eserleri idrak edilip kendisi (zâtı) idrak olunamayan hakkındaki bilgi anlamında kullanılmaktadır. Söz konusu ayırımlar ilmin marifetten daha güçlü ve geniş bir anlam taşıdığını göstermektedir.<sup>169</sup> Bilgi özel anlamda belli çerçeveler dahilinde farklı anlamlar taşısada genel anlamda bilgi yaklaşımı özne-nesne ilişkisinin bir sonucudur denilebilir.<sup>170</sup>

## B. BİLGİNİN TARİFİ

Bilginin tanımına geçmeden önce onun sözlük /kelime anlamı üzerinde durulacağız ve terim manasıyla alakalı genel olarak kısa bilgi verdikten sonra kavram anlamıyla alakalı görüşlere yer vereceğiz.

### 1. Bilginin Sözlük Anlamı

Bilmek, bir şeyin hakikati ve mahiyetini kavrayıp idrak etmek; bilgi ve bilim anlamına gelir.<sup>171</sup> İnsan aklının ulaşabileceği olgu, gerçek ve ilkelerin bütünü, bilgi malumat, öğrenme, araştırma veya gözlem yoluyla elde edilen gerçek, öznenin nesne hakkında bilgisidir diye biliriz.

<sup>169</sup> Necip Taylan, *TDV İslam Ansiklopedisi*, say.,157-161.

<sup>170</sup> Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, Say.,150.

<sup>171</sup> Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, Say.,150.

Türçede bilgi farklı terimlerle kullanılmaktadır. En çok kullanılan terim ise ilim kelimesidir. Arapça bir kelime olan ilim ( ا ل م ) şeklinde gelmektedir. <sup>172</sup> Türkçeye ise bilgi olarak geçmiştir. <sup>173</sup> Arapça'da tikel olan basitleri anlamaya (marifet,algı); tümel olan bileşikleri algılama bilgiye sebep olduğu için idrak, külli kaidele ve bilim adamlarına mahsus kesin tasavvura da bilgi yani ilim denilmektedir. <sup>174</sup>

## 2.Bilginin Terim Anlamı

Bilgi hakkında islam düşünürleri ele alıp tartışmışsalarda bilginin tanımı yapıp yapılamayacağı konusunda ortak bir fikre ulaşamamıştır. Razi ve Cürcani gibi bazı alimler bilginin açık bir şey olduğu <sup>175</sup>ve onu daha açık hale getirecek başka ifade bulunamadığı için tanımının yapılmasının çok zor olduğunu savunmaktadırlar. İci ve Amidi gibi alimler ise bilginin kendisinin ne olduğuyla nasıl meydana geldiği farklı şeyler olup, bilginin kendisi tanımlanamasa da nasıl meydana geldiği tanımlanabilir <sup>176</sup> ifadesini kullanmışlardır. Bilginin tanımının yapılamayacağını iddia eden alimler olsa da bilgi tanımları yapılmış, bilginin tanımında bir birliktelik sağlanamamış ve yapılan bu bilgi tanımları, tanımı yapan alimlere göre farklılık arz etmiştir.

Sıfat ve zihin işlevleri olarak bilgiyi ikiye ayırmak mümkündür. Bu iki farklı görüşe göre bilgiye yaklaşımı şu şekildedir: birinci görüş; yani bilgiyi sıfat olarak esas alan görüşe göre temel düşünce bilginin insana kazandırdığı özellik ve faydadır. Kanaatimizce bu görüş bilgiyi insanın en değerli varlığı olan aklın kendisinden çok aklın zorunlu bir sıfatı olarak görmeleridir. Bu düşünceye göre her akli olan bilgi sahibidir anlamı çıkabilir ki doğru bir görüş değildir; çünkü bir çok insan vardır ki akli sağlıklı olduğu halde bilgisizdir. İkinci görüşe göre: Bilgi insan zihnin bir işlevi olduğunu ve tasavvur, idrak ve tastik olarak gördüklerini ifade etmektedirler. Kanaatimizce bu görüş birinci görüşe göre daha mantıklıdır çünkü bilgiyi aklın bir sıfatından çok bilgiyi tasavvur ve tastik neticesi olarak görmekteyiz. Bu da bilgiyi kazanmak adına bir çabayı gerektiği anlamı çıkar. Bilgiyi tanımlayan alimler genel olarak iki

---

<sup>172</sup> İbn Mansur, Ebü'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükrim el-Afriki el-Mıs'r'i, *Lisanü'l-Arap*, Beyrut, ts., XI, 417.

<sup>173</sup> Heyet, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, İstanbul, 1985, s. 443.

<sup>174</sup> Hüseyin Atay, Ankara, 1993, s. 12-13; İbrahim Mustafa, Ahmed H. Ez-Ziyad, Hamid Abdülkadir, M. Ali en-Neccar, *Mu'cemü'l-Vasit*, İstanbul, ts. II, 630; Yüksel, Emrullah, Amidi'de Bilgi Teorisi, İstanbul, 1991, s. 39.

<sup>175</sup> El-Bağdadi, Ebü Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed, *Usülü'd-Din*, İstanbul, 1928,

<sup>176</sup> el-Cürcani, *Şerhü'l-Mevakıf*, I.65-66;krş, Yüksel, a.g.e., s.57.

gruba ayrılışlar da kendi aralarında tam bir itifak sağlanmış değillerdir denilebilir. Mesela Eş'ari'nin birçoğuna ve bazı Matüridiyye alimlerine göre: bilgi özel sıfat gerektiren bir sıfat<sup>177</sup> Bağdadi'ye göre bilgi, kişinin kendisiyle alim olduğu bir sıfattır.<sup>178</sup>Bu tanım bilginin kim tarafından verildiği ve alındığını tespitini edemediğinden insanın kazandığı bilgiler ile Allah'ın hediye/vehbi olarak vereceği bilgileri kapsamaktadır.

Bilgi Ebü'l-Muin en-Nesefi'e (v.508/1115), göre ait olduğu kişiye, söylenmesi ve düşünülmesi mümkün olan her şeyin (mezkur) zuhur (tecelli) etmesini meydana getiren bir sıfattır. Bu tanımın Maturidiye ait olduğunu ifade etmektedir.<sup>179</sup> Nesefinin Maturidiye atfettiği tanımın ifadesinde bir yönüyle var olanı, olmayanı, azı çoğu, mümkün muhalli, külliyyi cüziyyi içine almaktadır. Matüridi'nin mezkur kelimesinin yanı sıra "tecelli" kelimesini kullanması araçlı ve araçsız bilgiyi de içermektedir.<sup>180</sup>

Taftazani (v.793/1390) bilgiye daha genel bakmaktadır. Taftazani bilgiye "insan bilgisi" üzerinde bir bilgi tanımı geliştirmektedir. Bu durumda Taftazaniye göre geneli içine alarak insanı bilgisinin ifadesi gerçeklerin tasavvur ve tasdikini içine almaktadır. O'na göre: "Bilgi bulunduğu kişi, zikredilene apaçık bir şekilde bilecek duruma getiren bir sıfattır."<sup>181</sup>

Amidi'ye göre, bilgi, ona sahip olan süje için tümel anlamların gerçekleri arasında onun zıddına mahal olmayacak şekilde netlik meydana getiren bir sıfattır.<sup>182</sup> Bu tarifte de bilginin kim tarafından meydana getirildiği izah edilmemiştir, sadece bilginin kazandıracağı özellikler zikredilmiştir. Ayrıca bilginin konusu tümel anlamlar olarak belirlenmiştir. Bu durum tikel anlamları tanım kapsamında bırakmaktadır. Tabii ki bunun tikel anlamları yok sayma anlamına mı yoksa bilgi olarak adlandırılmayacağı anlamına mı alınacağı açık olmadığını ifade edebiliriz.

---

<sup>177</sup> Ebü'l Beka, Kadi Eyyüp b. Muiz el-Hüseyni el-Kefevi, *Külliyyatü'l Mu'cem fi Mustalahat ve'l-Furukü'l-Lügaviyye*, Beyrut,1982.s.613.

<sup>178</sup> el-Bağdadi, *Usülü'd-Din*,Say.,5.

<sup>179</sup> en-Nesefi,Ebü'l-Mun Meymun b. Muhammed,*Tabsıraü'l-Edille*,Hüseyni Atay,Ankara,1993,I,18,Özcan,a.g.e.,s.41.

<sup>180</sup> Mehmet Baktır, *Cahız'ın Bilgi Anlayışı*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,2012, Cilt:XVI,Say:2.

<sup>181</sup> et-Taftazani, Sa'düdin Mesud b. Ömer, *Şerhü'l-Akaid*, İstanbul,1973,s.102.

<sup>182</sup> el-Amidi, Seyfüddin Ebü'l-Hasan Ali B.Muhammed b.Salim es-Sağlebi, *Ebkarü'l-Efkar*, Süleymaniye Kütüphanesi,no.747,s.2;Yüksel,s.58.

Cüveyniye göre bilgi “malumu olduğu şekilde bilmek ve bilgiye sahip kişiyi bilgi sahibi yapan sıfattır. Cüveyni'nin bilgi tanımında bilgiye sahip olan kişi öne çıkmaktadır denilebilir. Bu noktada ilim gayret ve çabayla elde edildiğinin vurgusu yapılmaktadır.<sup>183</sup> Malum kimsenin kullanılması bilginin konusunu geniş tutmaktadır. Ama onun bir sıfat olarak nitelenmesi bir kısım ile çelişmektedir denilebilir. Bazı Ehl-i sünnet bilginleri ise bilgiyi, insanın bir sıfatı olarak görmek yerine insanın bir melekesinin ürünü olarak değerlendirmektedir. Mesela, Razi'nin görüşüne göre, “bilgi, eşya hakkında bir hüküm vermeksizin, onun iç yüzünü idraktan ibarettir.”<sup>184</sup> İnsanı, algılama gibi ki, burada insanı bir varlık olarak kavırıyoruz, ama hakkında bir hüküm veremiyoruz. Ya da daha önce kavranmış mahiyet hakkında müspet veya menfi bir hükümden ibarettir.” “İnsan canlıdır, örneğinde olduğu gibi. Bu iki durumda da aklın mutlak hakimiyeti vardır. Çünkü tasavvur bir duyumla başlamakla birlikte akıl tarafından duyumun betimlemesinden oluşmaktadır. Bu tanımdan kanaatimizce anlaşılın, bilginin aklın bir işlevinin neticesinin yanında aynı zamanda algıların da devreye girdiğini görmekteyiz. Bir yönüyle Razi'ye göre akıl ister olumlu ister olumsuz neticeye varsın aynı zamanda aklın işlevine vurgu yapmıştır denilebilir.<sup>185</sup>

Fahretini Razi bilgiyi şu şekilde tarif etmektedir: Bilgi, bilenin iç yüzünün bilende meydana gelmesidir. Bir şeyin kendisinin hem kendinde hemde bilende var olması mümkün olmadığı için ancak bilginin mahiyeti bilende hasıl olmaktadır.<sup>186</sup> Bu şu anlama gelektedir: maddeden soyutlama akletme ve idrak etmektir. Bu tanımda ‘ortaya çıkma’ ifadesiyle algı kastedilmiş olabilir. Çünkü Razi, yukarda geçen bilgi tanımında bilgiyi tasavvur ve tastid olarak tarif etmektedir. Razi'nin başka bir tanımında ise bilgi, bir delile veya açıklığa dayanan ve gerçeğe uygun olan inanmadır. Kanaatimize göre Razi bu tarifte bilginin tasdik olan veçhini kast etmektedir. Yukarda her iki tarifte Razi'nin görüşlerinde bir tezatlık görünebilir. Yapılan tanımlar farklı olsada bir birine zıt olarak değil bir şey'in farklı yönlerini nazara vermek kabilindedir. Bize göre Razi'nin “şey” kelimesini kullanmasının sebebi, yok olan (madunun)

---

<sup>183</sup> el-Cüveyni, İmamü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah, *Kitabü'l-İrşad*, (Tah. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdülmünim Abdülhamid), Mısır, 1950, s.12.

<sup>184</sup> er-Razi, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *Mealimü Usuli'd-Din*, Çev., Doç. Dr. Nadim Macid, Erzurum, 1996, s.23.

<sup>185</sup> er-Razi, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *Mealimü Usuli'd-Din*, Çev., Doç. Dr. Nadim Macid, Erzurum, 1996, s.23.

<sup>186</sup> er-Razi, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *el-Metalibü'l-Aliye*, (Tah. Ahmet Hicazi es-sekka), Beyrut, 1987, III, 105.

bilgi dışında bırakılmasına ve bilgi kelimesinin Allah için kullanılmamasına neden olmaktadır. Tasavvur ve tasdik ifadelerinin kullanılması, algılamaları ve tasdikleri bilginin İçinde toplamaya imkan vermektedir.

İsfehani'ye göre "Bilgi, bir şeyi gerçeğiyle algılamaktır. O'na göre, bu bilgi iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi, bilginin, bilinen şeylerin süretinin nefiste oluşmasıdır. İkincisi, nefsin bir şey hakkında onda bulunan özelliğinden dolayı olumlu veya olumsuz o, özelliğin yokluğundan dolayı olumsuz bir hüküm bulunmasıdır. Birincisinde dini ve felsefi olarak müstefat akıl denmektedir. Arapçada buna marifette denilmekte ve bir meful alır. İkincisi, ilim diye adlandırılır ve iki meful alır. İsfehani'ye göre mefulden biriyle yetinilmesi caiz değildir.<sup>187</sup>

"Bilgi müfret (tek, fert) zatları ve bunların birbiriyle ilgili olumlu olumsuz ilişkilerini idrak etmektir.<sup>188</sup>Gazali'nin bu tanımına göre: O, müfret ifadesiyle zan derecesindeki bilgiyi (marifet) kabul eder. Halbuki bilgi olabilmesi için marifet derecesinden çıkıp tasdik derecesine ulaşması gerekir. Bunun da iki aşamadan geçmesi gerekir. Evveliyat, yani ilk temel bilgilerin olması (apriori) ikincisi, tasdik ve tekzibi gerektiren aşamadır. Bu ikinci aşama ise delil, ispat (burhan) ve kıyasla ulaşılır. Gazali'nin bu tanımın, bilginin failinin insan olduğuna ima etmekle birlikte bilginin konusunu zikretmemesi onun alanının geniş olduğuna delil saymaktadır; ama müfret kelimesini kullanması bilginin, alanını var olanlarla sınırlama ihtimalini getirebilir. Kanaatimizce Gazali'nin bu görüşü bilgi sahibi olacak olanın iki aşamadan geçtiğini insanın bu aşamaları geçmesi içinde çalışması gerektiğini vurgulamaktadır. Gazali'nin bilginin sınırını belirtmemesi ilmin kapsamını geniş tutmakla kalmayıp aynı zamanda bu geniş bilgiye ulaşacak olan kişiyede yöntem sunmaktadır.<sup>189</sup>

Pezdevi ve Bakılanı gibi bazı düşünürler en basit şekilde bilgiyi tanımlamış ve tarif etmeye çalışmışlardır. Onlara göre bilgi:"malumu olduğu gibi algılamadır." Bu alimler "şey" kavramının yerine "malum" kavramını kullanması "malumun" "şey" kavramından daha geniş ve kapsamlı olmasıdır. Bu yönüyle bilginin sınırı Gazali'nin bilgi tanımından daha geniş bir tanım yapmış olmaktadırlar. Pezdevi ve Bakılanı'ye göre yapılan bu tanım var olan bilgidен

<sup>187</sup> el-İsfehani, Hüseyin b. Muhammed b. el-Mafaddal er-Rağıp , *ez-Zeria İla Mekarimiş şeria*,1973,s.81.

<sup>188</sup> el-Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Mihakü'n-Nazar*,(Refik el-Acem),Bayburt.,1994,s.134.

<sup>189</sup> el-Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Mihakü'n-Nazar*,(Refik el-Acem),Bayburt.,1994,s.134.

var olmayan bilgiye ulaşmak ve görünmeyen bilgiye işaret etmektedir denilebilir.<sup>190</sup> Ama idrak kelimesinin kullanılması, tasdiki devre dışı bırakmakta ve bilgiyi marifet olarak sunmaktadır. Çünkü algılama ve tasavvur şeklinde tanımlanan bilgiler marifettir. Bazı alimler marifeti bilgi olarak kabul etmezler; ancak marifet olmadan da gerçek bilgi olarak kabul edilen tasdik meydana gelmesi imkansızdır. Bilginin marifet olacağını kabul etmeyenlerden biri de Ebü'l-Muin en-Nesefî'dir. O'na göre; eğer bilgi marifet olsaydı alim, arif olurdu. Allah'a alim denir ama arif denmez: Çünkü marifet sonradan meydana gelen bilgiye denir.<sup>191</sup> Bu nedenle Nesefî'ye göre en doğru tanım, Maturidi'nin yapmış olduğu "bilgi, sahibinden zikredilen tezahür ettiği (ortaya çıktı) bir sıfattır." tarifidir.

Kindî'ye göre ise bilgin; varlığın hakikatini idraktır. Meşhur İslam filozofu İbni Sina'ya göre ise bilgi; "soyut kavramların yerini tutan zihni biçimleridir." İbni Hümam'a göre: "bilgi zihnin, duyu, akıl ve adetin gereğine göre kesin hüküm vermesidir. Zan ise zihnin tercih ettiği hükümdür." İbni Hümam'ın bilgiyi hüküm olarak görmesi, bilginin failini belirlenmektedir. Akıl, duyu ve adeti zikretmekle de bilginin konusunun geniş olmasına imkan sağlamaktadır.<sup>192</sup>

Bilginin tanımı konusunda ilgili Mu'tezilenin alimleride düşüncelerini belirtmişlerdir. Mu'tezile'nin bazı alimlerine göre: Bilgi, nefsin bir şey üzerinde karar kılmasıyla ona olduğu şekilde inanmasıdır." Ka'bi (V.319/931) gibi bazıları da "bilgiyi bir şey'e olduğu gibi inanmak "olarak tarif etmişlerdir. Yukardaki Mu'tezili alimlerin görüşleri kanatimizce bilgiyi tasdik noktasına getirmekle beraber bir yönüyle eleştiri yönünü kapatmaktadır. Bu görüşe bilgiyi tanımını sınırlandırmaktadır denilebilir. Cübbai "bir şeyi bir zorunluluktan ya da delilden dolayı olduğu gibi kabul etme" olarak tarif eder. Ebu Haşim ise "bilgiyi kalbin mutmain olmasıyla birlikte bir şeyi olduğu gibi inanması" olarak tarif etmiştir.<sup>193</sup> Bize göre her bilgi kalbe hitap etmeye bilir. Bilgiyi aklın işlevi olarak görenlere göre Ebu Haşimin bilgi tanımı sınırlı olmakla beraber kalbin tastik noktasına getirmesi her bilgiye iman zorunluluğunu hatıra getirir.

---

<sup>190</sup> Bakıllani, Kadi Ebu Bekir Muhammed b. el-Tayip, *Kitabü Temhidi'l-Evail ve Telhisü'd Delail*, Beyrut,1987,s.25. Pezdevi, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed Sadrü'l-İslam, *Usülü'd-Din*,(Tah .Hans Peter Linss),Kahire ,1963,s.10.

<sup>191</sup> en-Nesefi, *Tabsiretü'l-Edille*,I,13.

<sup>192</sup> en-Nesefi, *Tabsiretü'l-Edille*,I,19.

<sup>193</sup> Abdulcebbar, Kadi Abdullah b. Ahmet Ebu'l-Hüseyn, *Şerhü Usuli'l-Hamse*,s.46.el-Cüveyni,el-İrşad,s.13.el-Bağdadi, *Usülü'd-Din*,s.5.



Kanaatimizce Mu'tezilenin bilgi tanımlarında "iman" kavramını dikkat çekmesi, bazı vecihleriyle sakıncalar içerebilmektedir. Bilgi iman olduğu zaman, herkesin imanına göre bilginin değişmesi gerekir: çünkü iman konusu hem de imanın içeriği itibariyle kişiden kişiye değişmektedir. Mu'tezilenin bu düşüncesine göre iman bilgi seviyesine çıkarılmaktadır. Bu düşüncenin sebebi bilginin özü itibariyle zorunlu olmasıdır. Bu da imanın zorunlu olmasını gerektirmektedir. Mu'tezile bilgi konusunda tasdiki kast ediyorsa imanın bilgi seviyesine çıkması problemi ortadan kalkar.

Mu'tezile'nin tarifinde dikkat çeken başka bir husus da "şey" kelimesinin kullanılmasıdır. Onların "şey" kelimesini kullanmaları tesadüf değildir: Çünkü onlar bilgi yok olana teşmil etmedikleri için şey kelimesini kullanırlardı. Çünkü "şey" kelimesi sadece var olanlar için kullanılır.<sup>194</sup> Gerçi onlara göre, yok olanın var olması caiz olunca ona da şey denebilmektedir. Mu'tezile'ye göre, yok olan "şey" olmadığı için malum kelimesi bilginin tarifinde kullanılmaz. Çünkü malum kelimesi, yok olanı da içine almaktadır.

İci, "vakıaya uygun ve sabit kesin inançtır,"<sup>195</sup> şeklindeki tarifin, kesin kaydıyla bilgiyi zandan, vakıaya uygun olması kaydıyla cehl-i mürekkepten ve sabit olması kaydıyla da doğru ve kesin olan taklitten ayırma bile yeterli olmayacağını savunmaktadır. Bilginin genel olarak içinde doğru olsa da kesin bilgi noktasında genel geçerli zamanla değişebilir. O'na göre makbul olan tarif şudur: bilgi, bulunduğu yere manaları zıddına ihtimal vermeden ayırma kabiliyeti veren sıfattır.<sup>196</sup>

Mu'tezile'nin bilgi tarifine çok yakın olan İbn Hümam ve İci'nin "bilgi tasdik, sabit ve kesin inançtır." Tanımıyla Mu'tezile'nin bilgi tanımına yakın bir ifade kurdukları görülür. Çünkü her ikisi de bilgiyi tasdik bir bölümü olan kesin hüküm verme olarak görmektedir. Bize göre, bu tanımdan bilgilere kesin inanma çıkmakla beraber bilginin sınırlarıyla ilgili herhangi bir kayıt düşmemişlerdir. Bu bilgi tanımı herkesi kapsamı açısından bir zorunluluk meydana getirmektedir. Bağdadi ise imanın bilgi olmasına şöyle karşı çıkmaktadır: Eğer iman bilgi olsaydı her inananın alim olması gerekirdi. Allah alim olmasına rağmen inanan değildir.<sup>197</sup> Onların kesin ifadesini kullanmaları diğer tasdikleri tarif dışında bırakmaktadır. Bağdadi'nin

---

<sup>194</sup> el-Bağdadi, *Usülü'd-Din*, s.5.

<sup>195</sup> el-Pezdevi, *Usülü'd-Din*, s.10.

<sup>196</sup> el-Pezdevi, *Usülü'd-Din*, s.10.

<sup>197</sup> el-Bağdadi, *Usülü'd-Din*, s.6.

kastettiği iman onlara göre bilgi değildir. Yine de tasdik kelimesinin kullanılması müfret bilgileri tarif dışında bırakmaktadır.

Mu'tezile bilginin kapsamını ifade için "şey" kavramını kullanmıştır genel anlamda. Ehl-i sünnet alimleri de genel anlamda bilginin tarifinde kapsamı belirlemek adına "şey kavramının yerine "malumu" kavramını kullanmışlardır. Ehl-i sünnetin "malumu" kullanması "yok" olanıda (olmayanıda) bilginin içine girmesini sağlamıştır. "Malumu" kavramıyla Ehl-i sünnetin "şey" kavramından daha kapsamlı bilgiyi ele aldığını söyleyebiliriz. Ehl-i sünnet bilgiyi, Allah için de kullandığı, yok olanın bilgi dahilinde olmasını gerekli göremektedirler. Yoksa ya Allah'ın bilgisi yok olana taalluk etmeyecekti veya Mu'tezile'de olduğu gibi bilgi kavramı Allah'a izafe edilmeyecekti.<sup>198</sup>

Bilginin kapsamına dair Matüridi'nin yaptığı tanımda "malumu"dan daha geniş ve daha kapsamlı "mezkur" kavramını zikreder. Bu ise mevcudu, yok olanı, mümkünü, muhali ferdi, mürekkebi, külli ve cüziyi içine almaktadır.<sup>199</sup>

Bilgi bazı ehl-i sünnet alimlerine göre "malumu" olduğu biçimde bilmektir. Bazılarına göre "malumu" bilende olduğu gibi ortaya çıkmasıdır. Bilme ve bilgilenme fiili vasıtalı olarak kişinin kendi çabasıyla elde ettiği şeyleri içerir. Bu ifedeyi kullananlar vasitasız olarak elde edilen ilham türündeki şeyleri bilgi olarak kabul etmemektedir. İlham türüne dayanan bilginin bilgi, olarak kabul edilmemesinin nedeni herkes için geçerli olmamasıdır. Bunun dışında tecelli kavramını kullanıp ilhamı bilgi olarak değerlendiren de vardır. Ehl-i sünnet alimler bazılarına göre bilgi "malumu" olduğu gibi (şekilde) bilmektir. Bazı ehl-i sünnet alimlerine göre ise bilgi "malumu" bilende olduğu gibi ortaya çıkmasıdır. İki yaklaşımın tanımı bir birine yakın gibi görünse de aslında sonuç itibarıyla farklıdır; çünkü birinci yaklaşımda ilmin vasıta yönü ön plana çıksada ikinci yaklaşımda vasitasız ilim söz konusu olmaktadır. Bilgiyi vasitasız elde edilmesi bilginin genel geçer olması açısından tercih edilen bir yaklaşım değildir. "Tecelli" kavramını kullananlar ise ilham türü şeyleri bilgi olarak kabul edenlerdir. Bir de tecelli kavramı zannı, cehl-i Mürekkebi ve doğru taklidi tanımının dışında bırakmaktadır. Ehl-i sünnetin bilgiyi, "malumu" olduğu gibi bilmektir tarzında yaptıkları tanımlarda yaratılmışın bilgisini içine dahil etmektedir. Yaratıcının bilgisi ise bir şeyi olduğu gibi kuşatması ve ondan haberdar

<sup>198</sup> Ebü'l-Beka, *Külliyat*, s.612. el-Pezdevi, *Usûlü'd-Din*, s.10.

<sup>199</sup> en-Nesefi, *Tabsiretü'l-Edille*, I,19. el-Cürcani, *Şerhü'l-Mevakıf*, I,86. e-Sabunu, Nureddin, *Matüridi Akaidi*, Çev.Bekir Topaloğlu, Ankara, 1980, S.4.

olmasıdır.<sup>200</sup> Ehl-i sünnetin bu yaklaşımı yaratıcının kuşatıcı bilgiye sahip olması cüzi şeylerle ilgilenmez değildir. Tam aksine herşeyin bilgisine sahip olduğu gibi herşey onun bilgisi dahilindedir.

Bilgiyle ilgili olarak Hilmi Ziya Ülken'de şu şekilde bir tanım yapmaktadır: “Şuur sahibi olan kişi ile “var” olan ilişkisi olarak ifade etmektedir. Bu tanımda özne belli olmakla birlikte “var” kavramı sadece var olanlarla ilişkilendirildiği için bilginin alanını daraltmaktadır. Bu tanıma göre sadece insan bilgisini içine alsada Ülken, bununla sadece insan bilgisi kast etmiş olabilir.<sup>201</sup>

Bazı İslam alimleri bazı bilgi tanımlarına özellikle nesnesi olmayan bilgi tanımlara olumlu yaklaşmamıştır. Bu yaklaşımın sebebi nesnesi olmayan bilgi kendi kendine meydana gelme, gerek yaratıcı ve üretici açısından bilginin öncesini ortadan kaldırmaktadır. İslam dinin inanç esaslarına göre Allah'ın bilgisi nesnesi olmayan bilgidir. Günümüzde yeni icadlar yapıldığı zaman bir öncekinin bilgi yapısı üzerinden faydalanarak yapılmaktadır yani hiçbir yeni icad bir öncekinden bağımsız olmadığı için özellikle insan açısından bilginin nesnesinin olmaması düşünülmezdir. Bilginin süje-obje ilişkisi açısından ele alınan tanımlar ise İslam düşünürleri tarafından bilgi tanımı olarak yeterli görülmemektedir.

Tevhid inancına sahip bilgi yaklaşımına göre eğer bir “şey” varsa ve yaratılmışsa muhakkak bir sahibi ve bir yaratıcısı vardır. Bilginin varlık alanını kapsamaması bir yana gördüğümüz kadarıyla bilginin nesne ve özne ilişkisinde tartışma konusu olmuştur. “var olmayanı bilemez” etrafında dönem bilgi tanımları İslam inancına örtüşmemektedir. Tevhid inancına göre “saniyi alem aleme dahil olmadığı gibi alemde hariçte değildir” yani yaratıcı en küçük şeyden en büyük şeye kadar her şeyin bilgisine sahiptir inancına sahiptir ki iman esasları bunu gerektirir. Bu nedenle “var olmayanı bilemez” tevhid ve uluhiyyet anlayışına bizce aykırı olduğu için bu yönde yapılan tanımlar isabetli değildir. Ehl-i sünnete göre tevhid inancı bunun gerektirdiği gibi bilgi yaklaşımında da tevhide uygun olması gerekir düşüncesi vardır.

Kanaatimizce günümüz bilgiye yaklaşım konusu, günümüz ideoloji yaklaşımlar belirlemektedir. Çünkü materyalist düşünce ekseninde bilgiye yaklaşanlar bilgiyi ancak

---

<sup>200</sup> Ebü'l-Beka, *Külliyat*, s.612. el-Pezdevi, *Usülü'd-Din*, s.10.

<sup>201</sup> Ülken, Hilmi Ziya, *Genel Felsefe Dersleri*, Ankara, 1972, s.47.

labaratuar ortamda elde edilebilir anlayışı hakimdir. Özellikle Batı–Doğu düşünce ekseninde bu fark özellikle dikkat çekmektedir.

Batı dünyasının bilgiye yaklaşımı zaman içinde değişikliğe uğramıştır; doğrusal bir çizgide baktığımızda zaman içinde bilgiye olan tavır değişmekle beraber, genel anlamda bir tutarsızlık yaşamıştır. Kilisenin hakim olduğu dönemlerdeki bilgiye yaklaşımı ile rönesan ve reform hareketleri sonrası bilgi yaklaşımı değişmiştir. Kilise döneminde dinsel bir tavır varken, sonrasında ise dine karşı bir tavır takınmıştır. Batı düşüncesinin yeni dünya (Rönesans ve Reform) anlayışına göre bilgi yaklaşımında İslam bilgi yaklaşımının aksine tamamen materyal ve deneysel bilgi esas alınmıştır.

İslam dünyasının bilgiye yaklaşımı doğrusal çizgide baktığımızda islamiyetin gelişiyile beraber bilgiye yaklaşımı tevhitsel anlamda olup akli (Dünyevi) anlamda bir birliktelik söz konusu olmuştur. Batı dünyası orta çağ sürecinde karanlık dönemi yaşarken, İslam dünyası ıspanyada medeniyet harikaları meydana getirmiştir. İslami kaynakların dört yüz sene üniversitelerinde okutmaları buna delil teşkil etmektedir. Yukarda ifade ettiğimiz gibi genel anlamda batı dünyası kendi içinde maddi mi, manevi mi bilgiye yaklaşımı esas teşkil tartışması yaşamış ve bilgiye yaklaşımında maddi düşünce esas alınmıştır.

Genel olarak doğrusal zaman içinde tevhid ve dünya görüşü açısından İslam alimlerinin bilgiye yaklaşımı özelde teferruat dediğimiz noktada farklı tanımlar yapılsa da genel anlamda bir bütün olarak kanaatimizce daha akla uygun gelmektedir. Çünkü Kur'anı kerimdeki evren hakkında bazı ayetlerin bilimin teyit etmesi bu yaklaşımı doğrulamakla beraber bir bütün olarak düşünüldüğünde bilgiye yaklaşımı daha tutarlıdır denilebilir.

Yukardaki düşünürlere göre tanımlı farklı yapılan bilginin iki kısımda ele alınmasında uzlaşma vardır.

### **a.Zorunlu Bilgi**

Herhangi bir akıl yürütme ya da delillendirmeye gerek kalmadan zihinde oluşan bilgidir. Bedihi ilim, “düşünme yoluyla ya da kesbi olarak meydana gelmeyen bilgi” olarak tanımlanır. Zorunlu bilgiye ulaşmak için herhangi bir çıkarsama yöntemine başvurulmasına gerek yoktur. Zira kişi acıktığını, ağladığını, üzüldüğünü ya da sevindiğini bilmek için herhangi bir vasıtaya gerek duyulmaz; bunlar kişide doğrudan ve aracısız ortaya çıkmaktadır. A priori bilginin iki temel özelliği bilginin genelliği açısından göze çarpmaktadır: zorunlu ve evrensel olması.” Bütün canlıların ömlü olması.” önermesinde olduğu gibi. Kur'anı Kerimde

de "her canlı ölümü tadacaktır"<sup>202</sup> gerçeğiyle örtüşmektedir bu da Kur'an'ın evrensel bir mesaj taşıması açısından dikkat çekicidir.

Kesin bilgi şu türlere ayrılabilir: Bedihi olanlar evveliyat ve fitriyat aklın hemen kavradığı bilgidir beş, on' nun yarısıdır. Bütün bekarlar evlenmemiştir. Gibi bekar kavramının evlenmemiş olmayı içermesi sebebiyle bu önermelere analitik/kesin önerme adı verilmektedir. Fitri olanlar aklın çok basit bir kıyasla ulaştığı bilgilerdir. Üç sayısı tek sayıdır gibi üç ve tek kavramları düşünülerek hemen hükme varılır.

Duyu verileri: Müşahedeler ve tecrübeler dış duyular ile elde edilen bilgiler suyu istila özelliğini hükmetmek gibi.

Mütevahir: Hadis ilmi açısından tevatürün tanımı: Yalan üzere birleşmesi asla düşünülmemeyen bir toplumun aktardığı haber olarak geçer. Haber defalarca duyduğumuz haberleri ayrı bir sorgulamaya gerek kalmadan zorunlu olarak kabul ederiz. Bir ülkenin varlığına dair haberler gibi.<sup>203</sup>

### **b.İstidlal Bilgi**

İstidlali bilgi, delillendirme yaparak dolayısıyla tecrübe ile elde edilen bilgi türüdür. Bu türde, delil getirme ihtiyacı olmaktadır. Bu bilginin zihinde oluşabilmesi adına, kişinin bir takım vasıtalarla başvurması gerekir. Bir vasıtaya gereksinim duyulduğu için, kazanılmış bilgi (kesbi) olarak da anılmaktadır. Bu vasıtalar temelde üç çeşide ayrılmaktadır:

1. Havass-ı selim: Sağlam duyular
2. haber-i sadık: Doğru haber
3. Akıl: us

Bunlardan aklın aracılık ettiği bilgi çeşidine nazari veya istidlali bilgi de denilmektedir. Ancak böyle bir bilgiyi elde etmek için daha önceden bir takım bilgilere sahip olmak gerekmektedir. Böylece, varolan bilgiler üzerinde düşünülmesi/tefekkür sonucu yeni bilgiler yani nazari bilgiler elde edilir: Örneğin, biz daha önceden ateş olduğu yerde aynı zamanda dumanın da olduğu bilgisini edinmişizdir. Zira, bu ikisinin neden-sonuç ilişkisine bağıntılı olarak birbirini takip ettiğini tecrübe etmişizdir. Daha sonra dumanı tek başına gördüğümüzde,

---

<sup>202</sup> Ankebur 57/29.

ateşin de onunla birlikte var olması gerektiği sonucuna istidlali olarak varabiliriz. Hem bedihi hem de istidlali olarak bilmek, farkına varmak, karşılaştırmak böylece değer yüklemek en temel insani fiildir. Bu insan olmanın gereği, başka bir deyişle bir fitrata sahip olmanın da temel göstergesidir denilebilir.

### C. CAHİZ'İN BİLGİYE YAKLAŞIMI

Cahız'ın düşüncesine göre bilgi: Cahız'ın bilgi ile ilgili sistematik bir tanımdan ziyade eserlerinde tam anlamıyla olmasa da Cahız, bilgiyle ilgili düşüncelerini eserlerinde dağınık bir şekilde ifade ettiği malumdur, eserlerinde dağınık olarak geçen düşüncelerinden şöyle bir tanım çıkarılabilir.”Bilgi, bir şey'in aslı ve ilintileriyle ilgili tüm niteliklerin delil vasıtasıyla bilinmesidir.”<sup>204</sup>

Genel anlamda Mu'tezile yaklaşımı bilgi anlayışında “şey” kavramına vurgu yapması Mu'tezileye mensup Cahız'ın bilgi tarifinde “şey” kavramıyla temellendirmeye gitmesi “var olanları” içine alan bilgi tarifine katıldığını göstermektedir.

Ehli sünnet ile Mu'tezile'nin bilgi yaklaşımında ayrıldığı noktadır diyebiliriz; Çünkü bilgi yukardaki tanımlarından yola çıkarak ehli sünnetin Tevhid anlayışına göre Allah'ın her şeyi bildiğini ve var olanda olmayanda bilgisi dahilinde olduğu anlaşılırken Mu'tezile ”şey” kavramıyla sadece var olanların bilinmesi noktasında farklı bir yaklaşım ortaya koymuşlardır. “şey” kavramıyla Mu'tezile kendi epistemolojisini oluşturken Cahız'ında “şey” kavramıyla bilgi yaklaşımını temellendirdiğini görüyoruz. Kanaatimizce Mu'tezile'nin “şey” kavramıyla genel anlamda var olanları kapsadığı düşüncesi Cahız'da zihinde meydana gelenleri hedefliyorsa Mu'tezileden farklı olarak Cahız'ın kainatta var olmayanın bilgisine ulaşılabilir bir yaklaşıma gittiğini tanımlarında çıkarabiliriz. Kanaatimizce alem ile ilgili farklı tanımlar farklı yaklaşımlar ortaya çıkarmaktadır.

Bazı düşünürlere göre: bir varlığın var olabilmesi için o varlığın dış alemde varlığının olması gerekir. Eğer dış aleme bir varlığı yoksa ona varlık denilmez örneğin: alemde varlığı olmayanlara “zihni varlık” kavramını kullanırlar. Bir yönüyle dış alemde varlığı olmayan varlık derken de bir varlıktan bahsediyoruz demektir. Ancak Cahız'ın Allah için o'nun ezeli

---

<sup>204</sup> Cahız, el-Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr, *er-Risaleil, Hucecü'n-Nübüvve*, Tah. Abdüsselam, Muhammed Harun, Kahire, ts, III, 226.

bilgisi var ve tüm varlıkları ezeli bilgisine göre yaratmıştır.<sup>205</sup> Tabirini kullanması bilgiyi varlık olarak görmediğinin kanıtı olabilir. Cahız'a göre "yaratma kavramı" varlık aleminde olmayan bir şeyi varlık alemine getirmektir. Burada Cahız'ın yoktan yaratmayı mı yoksa insan fiillerinde olduğu gibi meydana olan bir şeyden başka bir şey yapmak mıdır sorusu akla gelebilir. Bu soru Cahız'ın bilgiyi varlık olarak görmediğine delil olamaz.

Yaklaşım olarak Cahız'ın bu ifadeleri bilgiyi varlık olarak görmediğine bir delildir. "insanların bilgileri sınırlı, ancak yaratıcının bilgisi sınırsız olduğunu anlamak isterseniz denizlere bakınız" İçindeki varlıkların ne olduğuna insan görerek yaşayarak öğrenmekte ve tecrübe sahibi olmaktadır. Yaratıcı olan Allah bu varlıkları böyle dizan etmiş meydana getirmiştir." Allah yoktan meydana getirip yaratırken, insan ise Allah'ın yoktan meydana getirmiş olduğu varlıklardan yola çıkarak "yapmak" bilgisini ele etmişlerdir.<sup>206</sup> Burdan anlaşılıyor ki Cahız, insanın bilgisini Allah'ın yarattıklarıyla sınırlandırmaktadır. Cahız'ın ifadelerinden anladığımız kadarıyla bir "şey" dış alemde varsa varlığı olandır; ve dış alemde yoksa varlık değildir bu düşünce bilgi içinde söz konusudur. Bu anlayış "madumun" (olmayan) bilinmesi konusunda Mu'tezile'nin temel yaklaşımıyla aynı olan yok olanlar bilinemez ilkesine aykırı düşmektedir. Cahız'ın bu yaklaşımıyla Allah'ın bilgisiyle insan bilgisi mi olduğu tam anlaşılmamakla beraber Allah'ın, yani yaratıcının yaratma sıfatı her şeyi bilmesi icap ettiğinden akla Cahız'ın insan bilgisini kast ettiği de anlaşılabilir.

İster Cahız olsun ister diğer Mu'tezile alimleri olsun Allah her şey biliyor diyorlar ve bilgiyi varlık kabul etmiyorlarsa madum (olmayan) denen varlık aleminde olmayan şeylerin bilinmesini kabul etmeleri gerekir. Zira bu durum kendi arasında zıtlık oluşturmaktadır. Ya madumun (olmayan) bilinebileceğini kabul etmeliler veya Allah'ın ezeli bilgisiyle varlıkları sonradan yarattığı kabul etmeliler. Eğer Allah'ın yaratmasını zikredilen şekilde kabul ediyorlarsa Allah madumu (olmayı) biliyordur. Bir üçüncü şık ise Allah'ın bilgisinin hadis olmasıdır ki ne Ehl-i Sünnet ne de Mu'tezile bunu kabul etmez. Allah'ın bilgisi ezeli, Allah her şeyi biliyor ve bu bilgisine göre sonradan yaratıyorsa Allah'ın madumu (olmayı) bilmesi zorunludur. Aksi takdirde ya varlık ezeli ya da Allah'ın bilgisi hadistir. Mu'tezile'nin bu iki şeyi kabul etmeyeceklerine göre Allah'ın madumu (olmayı) bildiğini kabul etmeleri gerekmektedir. Cahız'ın ifadeleri de Allah'ın bilgisinin ezeli ve varlıkların sonradan

---

<sup>205</sup> Cahız, Ebu Osman Amr, *Kitabü'd-Delail ve'l-itibar ale'l-Halk ve't-Tedbir*, Beyru,1988,s.40.

<sup>206</sup> Cahız, *Kitabü'd-Delail*,s.40.

yaratıldığını açıkça ifade ettiğine göre en azından onun madumun (olmayanın) Allah tarafından bilindiğini kabul ettiğini söyleyebiliriz. Aksi takdirde bu konuda çelişkiye düştüğünü söylemek zorunda kalırız. Mu'tezile alimleri ve Cahız, Allah her şeyi biliyor demekteler. Mu'tezile "şey" kavramıyla bilgiye yaklaştığı için "bilgi var olanları kapsadığını ifade etmektedirler." Düşüncesine zıt gibi görünmektedir. Bir taraftan herşeyi bilen Allah, bir taraftan "şey" kavramıyla var olanları kastetmesi bize göre Mu'tezile insan bilgisi kast ettiğini ifade etmek istemiştir.<sup>207</sup>

Kanaatimizce bilgi varlık mı değil mi sorusu aslında görüldüğü gibi ya da hemen ilk akla gelen anlamıyla evet ve hayır cevabını vermek kadar basit olmamakla beraber o zamanın şartlarını göz önünde bulundurduğumuzda ilmi tartışmaların fikri olgunluğa katkısı açısından son derece önemlidir. İnsan açısından bilgi hem varlıktır hem de değildir denilebilir: çünkü bazı bilgileri var olandan alırız yukarda da Cahız in belirttiği gibi. Bilginin genel tanımından yola çıkarak eğer bilgi süje-obje arasındaki ilişkiyse bazı insanların bu ilişkiyi kuramaması açısından bilginin varlığı olmaya bilir sonuçta insanlar için bilginin genel geçer olması önemlidir.

Bazı alimler Duyular hakkında farklı düşüncelere sahip olabilmişlerdir; Bunlardan biriside Cahızdır. Cahız, bilgiyi elde etmek için üç yolun olduğunu söylemektedir.<sup>208</sup> Cahız'a göre bilgi elde etmek için önce beş duyu, sonra akıl ve haber olmak üzere üç tanedir. Cahız'a göre sağlam bir bilgi için bilgi edinme yollarından bir yeterli değildir. Ancak üçünün aynı kompizosyonda olmasıyla meydana gelebileceğini söyler. Giriş, gelişme sonuç gibi. Ama Cahız'a göre en önemlisi akıldır çünkü akıl hepsini karara bağlayan bir yönetim merkezidir. Cahız, akılı diğer bilgi kaynaklarından farklı bir noktada kabul etmiştir: "Hayatıma and olsun ki gözler hata edebilir, hisler yanılabilir, zihinden başka bir şey için kesin hüküm yoktur, akıldan başka bir şey için de belirginlik yoktur."<sup>209</sup> Cahız'a göre akıl Allah'ın kulları arasındaki elçisidir.<sup>210</sup> Müktesep ve tabi akıl diye ikiye ayırmış, tabi aklın müktesep akıl sebebiyle olgunluğa ermiştir. Cahız'a göre tabi akıl alet görevi görürken, müktesep akılda işlenecek ham

---

<sup>207</sup> Cahız, *Kitabü'd-Delail*, s.40.

<sup>208</sup> Cahız, *Resail, Hucecü'n-Nübüvve*, III, 226.

<sup>209</sup> Cahız, *et-terbi ve't-Tedvir, Resailü'l-Cahız*, III, 58. M. Said Özervarlı, *Ehl-i Sünneti Meydana Getiren Ana Mezheplerin Temel İtikadi Tarihi ve Günümüzde Ehl-i Sünnet*, İstanbul, Ensar Yay., 2006, 121.

<sup>210</sup> Cahız, *el-Me'aş ve'l-Me'ad, Risailü'l-Cahız*, I, 92. Necm, *el-Cahız*, 143.



maddeye benzetmiştir.<sup>211</sup> Cahız'a göre bu da tam anlamıyla yetmemekle beraber akılı, ilim ve amelin desteklemesi gerekir demektedir. Cahız entelektüel kimliğiyle aynı zamanda felsefeden de yararlanmış, ona göre, olgun bir noktaya ulaşmak için felsefecilerin belirttiği gibi müktesep akıldan yararlanmak gerektiğini ifade etmiştir.<sup>212</sup> İçgüdüsel akıl onun için bir alettir. Kazanılan ise maddedir. Edep ise senin aklını artıran başkasının aklıdır.” Aklının sana gösterdiğini gözünün gösterdiğine tercih et. İşlerin iki hükmü vardır. zahirde olan hüküm, hislerindir, gizli olan hüküm ise akıl(lı)ıçindir. Akıl var ya işte o, ispattır.<sup>213</sup> Cahız'a göre: bilgi elde etmek için akıl ispat/delil kullanır. Akıl delil kullanmadan bilgi toplaması mümkün değildir. Bu nedenle Cahız için deş duyu ve haber akıl için delil toplayıcı mahyetindedir.

### 1.Sağlıklı Beş Duyu/Havass-ı Hamse-i Selime

Selim dediğimiz sağlıklı beş duyu organı, göz, kulak, burun, dil ve derimizdir. Gözümüzle görerek eşya hakkında kesin bilgi elde ederiz. Yeter ki, göz sağlıklı olsun veya tıbbi tedavi yollarıyla göz bozuklukları giderilmiş olsun. Pek doğaldır ki görmek için de yakınlık, uzaklık, ışık gibi diğer şartların da uygun olması gerekir. Görerek eşyayı birbirinden kesin olarak ayırıt ediyoruz. Kulağımızla sesleri, haberleri dinleyip algılayarak ve algıladıklarımızı akılla değerlendirerek, yani o algılarımız hakkında kesin kararlarımızı vererek bilgi sahibi olmaya çalışıyoruz. Burnumuzla kokular hakkında sağlam bilgilere ulaşırız. Dilimiz tat alma, lezzet duyma cinsinden olan şeyler hakkında acı, tatlı, ekşi, tuzlu gibi kararlar verebiliriz. Derimizle de eşyaya dokunarak onlar hakkında sert, sıcak, soğuk gibi kesin kararlar verebiliriz. Sağlıklı beş duyu organlarıyla elde edilen bilgilerin kesinliğine “Septikler/Şüpheciler”hariç hiç kimse itiraz etmemiştir. Yeter ki bu organlar sağlıklı olsun ve algılamada bulunmak için gerekli koşullar hazırlanmış olsun. Mesela, mikropları çıplak gözle görmek mümkün değildir. Onun için mikroskoplar, uzaktaki cisimler için dürbünler, teleskoplar icat edilmişlerdir.<sup>214</sup>

İnsanların amacı, dünya üzerinde birçok tecrübeler elde ederek bilgisini artırmak ve sonuçta olgunlaşmaktır. Bunun için insanın bir bedene ihtiyacı vardır. Bedendeki beş

---

<sup>211</sup> Cahız, *el-Me'aş ve'l-Me'ad, Risailü'l-Cahız*,IV,73.

<sup>212</sup> Cahız, *el-Me'aş ve'l-Me'ad, Risailü'l-Cahız*,I,96. Necm, *el-Cahız*,143.

<sup>213</sup> Cahız, *Kitabü'l-Hayevan*,I,206,207. Havfi, *el-Cahız*,41. Mihri Hasan, *el-İtticabü'l-Akl*,100. Köse, *Mu'tezile'de Entelektül Düşünce*, Say.,344.

<sup>214</sup> Köse, *Mu'tezile'de Entelektül Düşünce*, Say.,344.

duyumuzla beraber zihinde sağlam olması gerekmektedir. Dünyadaki bir şeyi duyularımızla elde etmekteyiz. Bir yönüyle duyularımız bir pencere onlarla dünyayı görmekteyiz. Nasıl ki elektirik olmadan evin dünyadan haber veren televizyonu çalışmıyorsa insanın dünyaya bakan pencereleri olan duyularda ruh olmadan duyular çalışmamaktadır. Ve bu duyu verilerimiz yaratıcı tarafından mükemmel bir şekilde yaratılmıştır. Bu duyu organlarımız: dokunma, görme, işitme, koklama ve tatmadır. Ve bu duyu verilerimiz araç görevi görmekle beraber araçlar geliştikçe zihinsel işlevde gelişir.

Bu beş duyunun sağlam olduğunu kabul etmek şartıyla, yoksa arızası olan bir duyunun sağlam haber alması söz konusu değildir. Onlar olmadan insanların bir şeyler öğrenebilmesi mümkün değildir. Cahız'a göre; duyular bilgiyi üretmezler sadece onları tabiatta bulunan varlıklardan alarak işlemek üzere akla gönderirler.<sup>215</sup> Her duyu yaratılmış olduğu özelliğe uygun algıları kavrar, diğer algılara erişemez. Her duyunun kendine ait bilgi dünyası vardır. Mesala dil tatlar dünyasından bilgi üretirken, farklı tatlar olduğu sürece algılar. Burun da koku aldığı sürece bilgi elde eder. Ona göre duyular yapıları itibariyle yanılmaya müsaittirler:<sup>216</sup>ancak dikkat ve akıl onların hatalarını engellemenin tek yoludur.<sup>217</sup>

Cahız, beş duyunun sınırlı olduğunu, her şeyi algılama imkanına sahip olmadığını kısıtlı olduğunu vurgular ve onların sınırlarını aletler vasıtasıyla genişletebileceğinin görüşündedir. Ancak aletlerin kullanımının da tecrübeye dayandığını buna sahip olamayanların aletlerden de faydalanamayacağını altını çizmektedir. Cahız bunun dışında duyuların ve kişinin bu duyuları yönlendirmede zamanla maharet kazandığından ve bazı şeyleri daha iyi algılayabildiğinden bahsetmektedir.

İnsanlar bilgi edinmek için bir çok yola başvurmaktadır. İnsanlar bilgi edinmek için beş duyu kaynağına baş vurduğu gibi aynı zamanda kayda geçirilmiş bilgi ve tecrübelerde yararlanması gerekmektedir. Cahız'a göre en önemli bilgi kaynağı beş duyudur. Ona göre insanlar bilgi edinirken sadece beş duyuyla yetinmemelidir.<sup>218</sup>

---

<sup>215</sup> el-Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr, *Kitabü'l-Hayevan*, Abdüsselam Muhammed Harun, Mısır,1965,III,108. Nafiz Danışman, *Kelam İlmine Giriş*, Ankara,1955,s.101.

<sup>216</sup> Cahız, *Resail, el-Halk ve't-Tedbir*, Say.,44.

<sup>217</sup> Cahız, *Resail, Min Kitabi't-Terbi ve't-Tervi*,III,58.

<sup>218</sup> Cahız, *Kitabü'l-Hayevan* ,II,145-147. Cahız, *er-Risale , el-Cevabat ve İstihkakki'l-İmame*,IV,297.

Bizi göre Cahız aynı zamanda tecrübi bilgiye dikkat çekmektedir. Sadece beş duyu bilgisine yetinilmemesi gerektiğini, tek başına kişinin bunun altından kalkamayacağını altını çizmektedir. Şunu ifade etmek gerekirse aslında tecrübesinden faydalanacağımız kişide beş duyu organlardan bilgisini almıştır hakikatini değiştirmez. Cahız bunu bilmiyor değil; Zannımızca şunu kast ediyor olabilir: bilginin ortak kullanımını, bilginin nesnel olarak tecrübe şeklinde tezahür etmesi ve bilginin yaşanmışlık açısından test edilmesi, bilginin sağlamlığı açısından önemlidir.

## 2. Akıl/Us

Kesin ve doğru bilgiye/ilme delillerle, hüccetlerle ve burhanlarla akılı kullanarak ulaşıldığı için, ilim elde etme yollarının üçüncüsüne akıl yürütme/nazar veya sadece “Akıl” denmesinde sakınca olmamalıdır. Zira sağlıklı duyu organlarımızla aldığımız duyuları hüküm, karar veya tasdik haline getirirken, mesela; “Bu ağaçtır. Bu güzeldir. Bu serttir. Bu vardır. Bu temiz değildir. Bu acıdır. Bu varlık sonradan yaratılmıştır/hadistir.” ve benzeri hükümlerde bulunurken, yine aklımızı kullanmaktayız. Çünkü sağlıklı duyu organlarımızla aldığımız duyular, bu hükümlerin asla kendileri değildir. Soyut kavramlarda da durum aynıdır. Henüz bilinmeyen deneyle, gözlemlerle de algılanamayan mücerretleri/soyutları önce tanımlarla tasavvur ediyoruz, sonra onlarla ilgili delillere ulaştıktan sonra akıl yürütmede bulunarak, onlar hakkında hüküm veriyoruz, yani onlara belli, geçerli doğru anlamları yüklüyoruz. Akıl bir tür karargah görevi görüp bütün haber ağlarını kendinde işlemektedir diye biliriz. İşte bütün bunlar akıl sayesinde olmaktadır. Duyduğumuz ve okuduğumuz haberleri de yine akıl ile değerlendirip hüküm veya kesin kararlar haline getiriyoruz. Öyleyse, ilmin sebepleri veya ilme ulaşmanın yolları diye zikredilen her üç durumda da aklın işlevi söz konusu olmaktadır.<sup>219</sup>

Öyleyse akıl nedir diye bir soru sorduğumuzda? Akılı tanımlamak veya tavsif etmek kabil midir? Soruları akla gelebilir.

Soyut olan Akıl, gözle görülen, elle tutulan bir şey olmayıp soyut bir kavram olduğu için bunun tam bir tanımı yapmak oldukça güçtür; ancak benzete biliriz. Bu yüzden aklın bazen bir yönüyle tanımı yapılmaya çalışılmıştır. Şöyle ki: “İnsanı diğer canlılardan üstün ve farklı

---

<sup>219</sup> M. Emin Özavşar, *Hadisin Neliği Sorunu ve Akademik Hadisçilik*, İslamiyet, Ankara, C. III, Sayı, 1, , 2000 s. 37-38.

kılan akıldır.” “Akıl, gözlem ve deney yapılamayan metafizik konularda insana bilgi veren bir güçtür.” “Akıl maddi bir kuvvet olmayıp, ruhani bir kuvvettir, insan ruhuna ait bir özelliktir.” “İlahi bir nurdur.” “Akıl, insanda bulunan nefis-i natkaya/konuşan nefse özgü bir kuvvettir ki, insan bununla ilimleri elde eder, mefhumları/tabirleri, terimleri idrak edip kavramaya güç yetirir gibi aklın nitelikleriyle tarif yaparız.

Aklı insandaki işlevine göre de şöyle tavsif etmişlerdir. “Akıl öyle bir yetenektir ki, gizli olanları, henüz bilinmeyenleri önce tanımlarla tasavvur eder, sonra bu tasavvurlarının delillerini araştırıp akıl yürütme yoluyla hüküm haline getirip tasdik eder ve ayrıca sağlıklı duyu organlarıyla alınan duyuları da kavrayıp idrak eder.” Nitekim insanoğlu senelerdir öyle veya böyle aynı yolu izlemektedir. Yabancı olduğu bir konu bize önce tanıtılmaktadır. Eğer görme imkanı varsa gösterilmekte, deney imkanı varsa deney yapılarak gösterilmekte, eğer bunlar mümkün olmuyorsa, tarifler veya tanımlar yapılarak o konu hakkında bilgiler, deliller, hüccetler sunulmakta, insanlar bunları akıllarıyla muhakeme ederek, değerlendirerek o konularda bilgi sahibi olmaktadır.

Akıl ile elde edilen bilgilerin bir kısmında insan, uzun boylu bir akıl yürütmeye gereksinim duymadan bilgi sahibi olur. Örneğin, “Güneşin aydınlatıcı ve ısıtıcı olduğunu, ateşin yakıcı ve ısıtıcı olduğunu, karın soğuk olduğunu, üç çarpı üç’ün dokuz edeceğini, yermi sayısının yarısının on olduğunu bilmek gibi. Bir de bedihi/açık seçik bilgiler diye isimlendirilen hükümler vardır. Örneğin, bütünü kendi parçasından büyük olduğunu bilmek gibi. İnsan önce bütün kavramını, sonra onu meydana getiren parça kavramını düşünür ve bütünü parçasından büyük olacağına karar verir. Bir diğeri ise akıl, nazar ve istidlal yoluyla yani akıl yürütme yoluyla kesin bilgilere ulaşır. Akıl bu yolla bilgiye ulaşırken belli ölçüler ve şartlarla bilgilere sahip olur. Akıl bu konuda daha önce bilinen ve kesin olan ön bilgileri kurallarına göre düzenleyerek daha önce bilinmeyen yeni ve kesin bilgilere ulaşarak karar veya hüküm bildirir.

Akıl sözlüğe kelime anlamı olarak “engellemek, alıkoymak, menetmek, bağlamak” gibi anlamlara gelen akıl (el-akl) kelimesi, felsefe ve mantık terimi olarak “varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan kıyas yapabilen kuvvet” demektir. Bu anlamıyla akıl sadece meleke değil özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkansızlığı gibi akli ilkelerinin bütün fonksiyonlarını belirleyen bir terimdir. İnsanın her çeşit faaliyetinde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayıran bir

güç olarak akıl, ahlak, siyasi ve estetik değerleri belirlemede en önemli fonksiyona haizdir.<sup>220</sup> Akıl aynı zamanda temyiz ile de ilişkisi vardır: çünkü çocukluktan çıkan bireyler için akli kullanma zamanı olduğu gibi aynı zamanda kendi başına karar verebilecek seviyeye geldiğini ifade etme açısından önemlidir.

Kur'an kerim'e göre insanı insan yapan, onun her türlü aksiyonlarına anlam kazandıran ve ilahi emirler karşısında insanın yükümlülük ve sorumluluk altına girmesini sağlayan akıldır. Kur'an'da akıl kelimesi biri geçmiş, diğeri geniş zaman kipinde olmak üzere kırk dokuz yerde fiil şeklinde geçmektedir. Bu anlamda aklın bilgi toplamada Allah'ın insanı teşvik ettiğini söyleyebiliriz.

Kur'anı kerimde genellikle ayetlerde "akletme"nin yani akli kullanarak doğru düşünmenin önemi üzerinde durulmuştur. Kur'an terminolojisinde akıl "bilgi edinme yarayan bir güç ve " bu güçle elde edilen bilgi " olmakla beraber yanlış ve doğruyu bulma adına kullanması gereken bir araç olduğunu " şeklinde tarif etmiştir.<sup>221</sup>

Dinen mükellef olmaya esas teşkil eden akıl bir anlamdaki akıldır. Kur'an'ı kerimde "ancak bilenlerin akledebileceğini " söyler.<sup>222</sup> Bu gücü ve bu bilgiyi iyi kullanmadıkları için kafirleri... " Onlar sağırdılar, dinsizdirler, ködürler; bu yüzden akıl edemezler <sup>223</sup>diyerek yermiş, O, aklını kullanmayanlara kötü bir azap verir" <sup>224</sup> ayetiyle bütün insanlığı uyarmış ve akıllarını kullananların cehennem azabından kurtulacaklarını <sup>225</sup> belirtilmiştir. Kur'an'ın birçok ayetinde, akıl sayesinde kazanılan bilginin gene bu gücün kontrolünde kullanılması gerektiği, bunu yapamayanların sorumlu tutulacağı sık sık ifade edilmektedir. Kur'an'ı Kerim'de, eşyadaki nizamı anlama gücüne sahip olan akla, aynı zamanda ilahi hakikatleri sezme, anlamı ve onların üzerinde düşünüp yorum yapma görev ve yetkisi de verilmiştir. Nitekim "Allah ayetlerini akledesiniz diye açıklamaktadır" ayeti ile bu fonksiyonlu işaret edilmiştir.<sup>226</sup> Hadislerde geçen akıl kelimesi " deveyi veya başka bir şeyi bağlamak, zapt etmek diyet

---

<sup>220</sup> Süleyman Hayri Kolay, *TDV İslam Ansiklopedisi*'nin *Akıl* Maddesi,2. cildinde, 238-242.

<sup>221</sup> Rağıb el-İsfahani, *el-Müfredad*, akl ,md

<sup>222</sup> el-Ankebüt 29/43.

<sup>223</sup> el-Bakara 2/171.

<sup>224</sup> el-Yünus 10/100.

<sup>225</sup> el-Mülk 67/10.

<sup>226</sup> el-Bakara 2/242.

vermek “ gibi kelime manaları yanında “ hatırdı tutmak, anlamı bilmek gibi terim anlamlarını da ifade eder. Bir hadisinde Hz. Peygamber “akıllı” anlamında “keyyis” kelimesini kullanmış ve “keyyis, nefsinı kontrol altına alıp ölümden sonrası için hazırlanan kimsedir” demiştir.<sup>227</sup>

Şunu da belirtmek gerekir ki aklın Allah tarafından yaratılan ilk varlık olduğu hususunda hadis diye nakledilen rivayet hadis otoriteleri tarafından hiçbir şekilde doğrulanmamıştır; ancak aklın üstünlüğünü ifade eden hadislerden bir kısmının sahih olduğu bazı muhaddislerce kabul edilmiştir.<sup>228</sup>

Felsefecilere göre akıl varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan fakat maddeye tesir eden basit bir cevherdir. Ve dolayısıyla ontolojik bir realitedir.<sup>229</sup>

Kelamcılar ise akıl ‘maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren, kavram arasında ilişkiler kurarak kıyas yapabilen ve hükümler çıkaran güç’ diye açıklanmıştır.<sup>230</sup> Akıl zihinin dışında (hariçte) mevcut olan bir cevher değil, bir yetenekten ibarettir. Kur’an’da “akıl” kelimesinin sadece fiil kalıplarıyla kullanması da onun cevher değil, güç (foksiyon) olmasını teyit etmektedir. Kelam ilminde üç bilgi vasıtasından birini teşkil eden akıl, dinde mükellef olmanın şartı kabul edilmektedir. Kur’an’da kalp, fuad, elbab, kelimeleri akıl ile mana yakınlığı içinde bulunur. Aklın, Allah tarafından yaratılan ilk varlık olduğuna dair rivayetler hadis otoritesi tarafından kabul edilmediği gibi kelamcıların akıl tarifine uymamaktadır. Alimler akılı bilkuvve ve bilfiil olmak üzere ikiye ayırmışlardır. kuvve, insanda yaratılışta bulunan yetenek olup diğerine esas teşkil eder, mevhuup diye de isimlendirilir. Bilfiil ise tecrübe ile hasıl olan akıl olup müktesep ve müstefad diye de anılır. Bunun yanında pratikle ilgisi olmayan insandaki idrak kuvvetine nazari akıl, davranışlara yönelik akla da ameli akıl denilmiştir.<sup>231</sup>

Allah’ın ilahi mesajında insanın saygıya değer bir varlık olarak yarattığını, insanın aklını kullanma işlevine vurgu yaparak yaratılan ve yaratıcı arasındaki ilişkiye dikkat

---

<sup>227</sup> Tirmizi, *Kıyamet*,25. İbni Mace, *Züht*, 31.

<sup>228</sup> Süleyman Hayri Bolay, TDV İslam Ansiklopedisi’nin *Akıl* Maddesi, 238-242.

<sup>229</sup> Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, Say.,23.

<sup>230</sup> Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, Say.,23.

<sup>231</sup> Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü*, Say.,24.

çekmektedir.<sup>232</sup>Tabi bunun yanında dinin asli, hükümleri sahasında belirleyici olarak akıl değil vahiydir. Akıl ancak vahiy idrak edip gerekli ilişkiyi kurmaktadır.

Genel olarak akıl ‘menetmek, engellemek, alıkoymak; bağlamak ‘manalarında master olarak kullanılan akıl(akl), isim konusunda bir terim olarak ‘insanı diğer canlılardan ayıran ve sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesi ‘diye tanımlana bilir.

Akıl olmadan hiçbir ilmi gelişmeden söz edilemeyeceğimiz gibi akla ters düşen din de hiçbir anlam ifade etmeyecektir. Bu sebeple aklın İslam dininin temel esaslarının anlaşılmasında çok önemli bir fonksiyonu bulunduğu gibi, vahye dayalı delilleri değerlendirmede çok önemli bir işlevselliğe de sahiptir. İnsan akli ile kendisine ulaşan vahye dayalı haberleri süzgeçten geçirebilir ve onların akla uyup-uymadıklarını kontrol edebilir. Bu anlamda, hak dinin temel prensipleri arasında aklen izah edilemeyecek hususlar bulunmaz. Zira tabii ve fitri bir dininin, ne akli prensiplere ve ne de kesinliği ispatlanmış billimsel gerçeklere aykırı düşmesi düşünülemez.<sup>233</sup> Her ilmin bir nakilci yönü olduğu gibi bir de akılcı yönü vardır. Ne nakil ilimleri akıl hissesinden olmadan, ne de akıl ilimleri nakil olmadan düşünülemez. gelişmek, geçmişteki mirastan ayrı olarak değil, onları yeni değişiklikler ve keşiflerle daha olgun hale ulaştırmaktır. Temel dini esasları değiştirmek anlamında değil şartlara göre yorum anlamında ele alınmalıdır. Farklı bir ifadeyle geçmişin mirasına geleceğin servetini eklemektir. İlimlerin akılcı tarafını bir tarafa bırakılırsa ve bugünkü rolünü ihmal edip tamamen nakilci tarafını esas alınırsa skolastik denilen taklit mertebesinde sayıp durmak demektir.<sup>234</sup>

İşte dönemin entelektüel anlayışına sahip düşünsel noktada akli esas alan Mu'tezile mezhebi taklitçiliğe savaş açmış ve tahkiki önceleyen bir yöntemi seçmiş, akli esas alan bir ekol olmuştur. Mu'tezile'nin aklın tanımını ve mahiyetine yaklaşımını Cahız'ın şahsiyetinde ele alıp değerlendirmek büyük önem taşımaktadır.

Mu'tezili düşünürler, akli bilgi kazanmada bir meleke ve salt bilgi şeklinde tanımlamışlardır. Nitekim, Cahız'ın (ö.255/869)" akil, insanda anlama ve kendisini zararlı şeylerden koruma gücü"<sup>235</sup> şeklinde tanımlar, aklın işlevsel olarak, naziri bilgi elde etme gücü

---

<sup>232</sup> el-İsra 17/70.

<sup>233</sup> Karadeniz, Osman, *Akl-Vahiy İlişkisi*, Diyanet İlmi Dergi, c. 33, sy. 4, (Ekim-Kasım-Aralık 1997), s. 39

<sup>234</sup> Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Dibace*, (P.Janet-G.Searles, Metalib ve Mezahib), İstanbul, 1978, s. XXXIII.

<sup>235</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, *Akl*, İstanbul, DİA, , 1989, II, 242.

olarak, zararlı şeylerden koruma gibi bir özellik taşıması hasebiyle de ameli bir rol taşıdığı görülmektedir. Cahız'ın bu tanımından, akla, "mümeyyiz/temyizlik" vasfı verdiği anlaşılıyor. Aklın, Allah'ı ibret ve delalet yoluyla bile bileceğini, his ve ihata yoluyla kavramayacağını söyleyen Cahız, duyur, nasıl ki kendi sınırının ötesine taşımaktan aciz ise, akılda da aynı şekilde Allah'ı bilme konusunda sınırı aşmaz demektedir.<sup>236</sup> Böylece Cahız insan aklın'ın mutlak hakikati kavrayamadığı gerçeğinden hareketle, bütün ilahi gerçekleri ve kudretleri kendisinden çıkarmaya kalkışmaması gerektiğine işaret etmiş olmaktadır diyebiliriz. Diğer taraftan Cahız, insanın zorunlu ihtiyaçları ile bilgi ve akıl arasında bir ilişkinin varlığını kabul eder. O, bu ilişki ağını anlatmak için filozoflardan birisinin diliyle şunları anlatmaktadır: Alimlerden birisine şöyle denilir: "aklını ne zaman kullandın?" O, da "doğduğum saate" der. Bu sözünü sorunların inkar ettiğini görünce alim sözlerine şöyle devam eder: " Ben, korktuğum zaman ağladım, acıktığım zaman yiyecek istedim, ihtiyaç duyduğum zaman "annemin" göğsünü istedim, verildiği zaman da sustum" diyor. Ve "Bütün bunların ihtiyacı ölçüsünde olduğunu aynı zamanda da bu ihtiyaçları gidermede daha fazla akla ihtiyacı olmadığını" ekliyor. Bunun manası çocuk tabiatının hayati önem taşıyan ihtiyaçları bilgisiyle sınırlandırmıştır. Kanaatimizce Cahız bu örneği aklın üzerinde ihtiyaç ve şartların öneminden bahsetmek istemektedir. İşte Cahız, çocuğun istediği ve ihtiyaç duyduğu şeyleri hissetmesine, akıl ismini veriyor.<sup>237</sup> Bilgiyi, akıl olarak tanımlamanın temeli de buna dayanmaktadır. Kesbe dayalı bilgi arttıkça eş zamanlı olarak müktesep akılda artış gösteriyor denilebilir.

Yukarıdaki akıl tanımından anlaşıldığı gibi Cahız ve onun gibi düşünürler akli, iç yüzü/mahiyeti itibariyle antolojik bir varlık (cevher) olarak değil, varlığı bir başkasına bağlı olan güç (araz) olarak kabul etmişler. Çünkü onlara göre akıl, fonksiyonel anlamda insanın hem düşünce üretimine ve hem de eylemde bulunmasına yön veren önemli bir bilgi kaynağıdır. Akıl, Allah tarafından insanın bilgi üretim merkezi olan kalbinde yaratılan itaat ve masiyet gibi düşüncelerin (havatır) kullanılmasıyla çalışır. Ayrıca akıl; zorunlu bilgi, kuvvet ve his manalarına gelir.<sup>238</sup>

Mu'tezile'nin önde gelen bilginlerinden Nazzam (ö.221/835) ise bunlara muhalefet ederek akıl yürütme eylemini gerçekleştiren kalpteki düşünceleri maddi mevcudiyeti bulunan

---

<sup>236</sup> Cahız,,Ebu Osman b. Bahr, *ed-Delail ve'l-İtibar*, Beyrut, 1988, s. 67-68.

<sup>237</sup> Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *el-İtticahu'l-Akli fi't-Tefsir*, Beyrut, 1982, s. 51.

<sup>238</sup> Altıntaş, *Mu'tezilede Akıl Anlayışı*, Say.,5.



cisimler (ecsamun mahsusatün) olarak kabul etmiştir. Böylece Mu'tezile ekolü içerisinde akılı, felsefecilerin etkisiyle yapısal ve varlığı kendi zatiyle kaim olan manasında (cevher) olarak nitelendirenlerin başında Nazzam gelmektedir.<sup>239</sup> Bu düşünürün dışındaki bilginlere göre akıl, arazdır. Nazzam'ın akla yüklediği bu anlam, her ne kadar 18. yüzyıl aydınlanmacı filozofların rasyonalizmi ne çok yakın bir anlamı çağrıştırmış olsa da onun maksadı, bilgi için akılı asıl; yani kaynak olmasını vurgulamaktadır. Kısaca mutekaddimun Mu'tezile bilginlerinin akıl tanımlamalardan ortaya çıkan iki durum vardır: İlki, akıl nazari bilgi elde etmede bir güç, kudret, his melekesi. Diğeri ise insanı zararlı ve faydalı olan şeyler karşısında faydalı olana meylettirip tercih etme ve zararlı olandan alıkoyma gibi temyiz kudreti anlamında bir fonksiyon taşımaktadır.<sup>240</sup>

Burada, Cahız'ı mutlak akılcı bir zemine oturtmak doğru olmaz. Zira Mu'tezile bilgi yaklaşımı/teorisi konusunda bütünüyle akılcı değildir. Kısmi (izafi) bir akılcılıktan söz edilebilir; ama akla sarılma ve akılı iyi kullanma konusunda büyük gayretler sarf etmişlerdir. Mu'tezile'nin bilinen yaygın akıl bakış açısı, tevhid ve adalet konuları başta olmak üzere, ahlaki hükümleri objektif manada akılla bilme temeline dayanmaktadır. Bu yönüyle onlar şeriatı akla tabii kılmışlardır. Zaten Mu'tezile bu yaklaşımla temeyüz etmiştir. Ehl-i sünnet tarafından çok sert bir şekilde eleştirilmiştir. Bu akılı temel alan yaklaşım genel olarak Mu'tezile'nin karakteri olsa da, özelde Cahız'ın akılı dini konulardaki akılcılığı mutlak bir akılcı olmadığını, aklın dini konularda aciz olduğunu ifade etmiştir. Mu'tezile aynı bakış açısını ahiretin ahvali, sevap ve ceza; ayrıca namaz, Oruç, hac gibi taabbüdi hükümleri bilmede sürdürmez. Bu konulardan nakle alan açarak, aklın alanını sınırlandırmışlardır. Kısaca onlar, ilahiyat alanıyla ibadet alanını birbirinden ayırmış denilebilir.

Cahız'a göre akıl iki türdür: birincisi tabii, diğeri sonradan kazanılan müktesep akıldır. Aklın iki türlü olma konusunda genel anlamda hem fikir olmaktadır. Tabii akıl kapasite olarak ele alınırken, müktesep akıl ise bu kapasiteyi geliştirme olarak ele alınmıştır. Yani tabii akıl müktesep akılla gelişmektedir denilebilir. Mesala örnek verecek olursak: Serçe kuşunun akbaba tarafından saldırıya uğraması, serçe kuşunun kabilyetlerini geliştirir. Tabii akılı

---

<sup>239</sup> Bağdadi, Abdülkahir, *Usülü'd-Din*, İstanbul, 1928, s. 27. Yavuz, Akıl, DİA, II, 242. Çelebi, İlyas İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadi Abdülcebar, İstanbul, 2000, Say., 26-27.

<sup>240</sup> Altıntaş, *Mutezilede Akıl Anlayışı*, Say., 6.

serçe kuşuna benzetirsek şartları ve çabayıda akbabanın serçe kuşuna musallat olmasına benzetebiliriz. Tam anlamıyla bir ham madde diğeri de hammedenin işlenmesidir.<sup>241</sup>

Cahız'a göre meleke akıl olmadan, müktesep akıl bir anlam ifade etmez. Bunu somut hale getirirsek biri araba diğeri arabayı hareket haline getiren yakıttır. Müktesep akıl dediğimiz başkasından alınan bilgi, beceri ve tecrübedir. Her insan belli bir kapasitede dünyaya gönderilir. Cahız'a göre insan bu akıl dışında başka bir akla sahip olmazlar. Ancak ona verilen akıl ham halindedir. Cahız'a göre insan doğuştan bir akla sahip olduğunu ancak eğitime ihtiyacı vardır. Hayvanlar ise doğuştan bir yetenekle geldiği için eğitime ihtiyacı yoktur, dünyaya gelir gelmez ona verilen görevi yapmaya başlarlar. Örneğin balık dünyaya gelince yüzme kursuna gitmez gelişi gibi yüzmeye başlar.<sup>242</sup>

Cahız, insanın beynini tarif ederken şöyle açıklamıştır: İnsan kafası mükemmel bir şekilde yaratılmıştır. Kafayı korumak adına saç ve sıcak soğuktan muhafa içinde deriyle kaplamıştır. Kafa kemikleri darbelere karşı güçlü bir şekilde yaratılmıştır. İşte insan beyni böyle mükemmel bir yerde koruma altına alınmaktadır demektedir. Cahız'a göre insanın en önemli organı akıl olduğu için özel korunuyor düşüncesindedir. Cahız'a göre aklın yeri beyindir ruhun yerinin ise kalp olduğunu söylemektedir.<sup>243</sup> Cahız'ın bu görüşü bize göre akıl ve ruhu ilişkisine farklı bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bu çalışmada Cahız'ın bilgi yaklaşımını çalıştığımız için akıl ve ruh ilişkisinden ziyade bizim için Cahız'ın bilgi anlayışını tespit ederken sahip olduğu anlayışı ortaya koymaya çalışmaktır.

Canlı olarak düşünme yetisine sahip tek canlı insandır. İnsanları diğer varlıklardan farklı kılan bu düşünme/akıl özelliğidir aynı zamanda insana başka sorumluluklarda yüklemiştir. İnsanlar “akıl” ile daha çok hareket ederken hayvanlar daha çok “iç güdüyle” hareket etmektedirler. İnsanlar dünyaya gelişlerinde hayata dair hiç bir bilgiye sahip değilken, ama hayvanlar daha önce bir tecrübeye sahipmiş gibi farklı bir alemden hazır bulunuşlukla dünyaya gelmektedirler. Örneğin: balıklar doğar doğmaz yüzerler çünkü iç güdusel olarak hazır bulunuşlukları vardır; bu yüzden yüzme konusunda sıkıntı çekmezler ama insanın yüzme öğrenmesi için birilerin yardımına ihtiyacı vardır.

---

<sup>241</sup> Cahız, *er-Resail, el-Cevabat ve İstihkaki İmame*, IV,297.

<sup>242</sup> Cahız, *Risail, el-Maaş ve'l-Maad*,1,92. Cahız, *Risail, el-Maş ve'l-Maad*,IV,73.

<sup>243</sup> Cahız, *Resail, el-Halk ve't-Tedbir*,Say.,48.

Aklı iç güdülerden üstün kılan yönü de İnsanların istekleri doğrultusunda bunu geliştirebilmeleridir. İçgüdüler asla değişmez ve canlılar bu konuda irade sahibi de değildir. Hayvanlar kendilerine verilenler dışındaki şeyleri değerlendiremez ama insanlar akılları vasıtasıyla iyi ve kötü bilebilirler. İçgüdü sahibi varlıklar olan hayvanlar, uyarı ve emirlere göre hareket ederler. Algıladıkları şeyi yorumlayıp onun kavram haline getiremezler.<sup>244</sup> Kısacası günümüzdeki algılayıcı sensörler gibi algılar ve karşılığında kendinde tanımlanan tepki verilir. Bu algılama yanlış da olsa onu fark edemezler. Cahız, beş duyunun algılarını bilgiye çeviren aklın bu bilgiler üzerinde düşünerek çıkarımlar vasıtasıyla bilgi elde edebilen bir yeti olduğunu söyler. O'na göre: aklın bilgi edinme şekli deliler vasıtasıyla olmaktadır. Akıl delillerin bir kısmı beş duyu vasıtasıyla, bir kısmını da beş duyularla aktarılan, adına haber de denilen üretilmiş bilgilerden çıkarmaktadır. O'na göre insanlığın en çok bilgi kaynağı olarak kullandığı şey bu son kaynak olan haberdur.<sup>245</sup> Bu olmasaydı insanların ilerlemesi medeniyet kurması mümkün olmazdı; ancak bu son kaynak işlevsel olmasına rağmen beş duyu kadar bireye güven vermez. Buna rağmen İnsanlığın bu kaynağı kullanmadan başka bir yolu da yoktur. Tek yapacağı şey her alanda bol miktarda uzman yetiştirip yanlışları süzgeçten geçirmek olacaktır.

Aklın dayanacağı deliler apaçık olan zahiri ve sağlam haberler olmak üzere iki türdür. Ancak açık delil olan zahirle konuşulduğu zaman onun gösterdiği şeyin aslı ve ona ilişkili olan her şeyi bilinir. Onun bilgisinden kimse kaçırılmaz veya kimse onu reddedilmez.<sup>246</sup> Bilgi'nin herkes için genel ve nesnel yönünü vurgu yapılmaktadır ki insanlık şuuru bunu gerektirmektedir. Genelde bu deliler beş duyu ile algılanan veriler olmaktadır. Ancak akıl her zaman bu delillere dayanmayabilir. Ya da delilleri bulamayabilir. Bu durumda ise mevcut kavramlardan çıkarıma yapar. Cahız'a göre akıl ve rehberliğini çok değerli görmesine rağmen tabiata dair çıkarımlarda aklın o kadar da güvenilir olmadığını, kıyas ve rey'in bir sınırının olmasının daha iyi olacağını düşünür.<sup>247</sup> Yukarıda da ifade edildiği gibi Cahız, burada aklın çıkarımlarına vurgu yapmaktadır. İnsanın fiiliyatını etkileyen tek şey akıl olmayıp Allah ona bazı tabiatlar da vermiştir. Bu tabiatlar insana verirler. Akıl tek başına bu tabiatlara karşı çıkamaz. Çok fazla düşünmeksizin ve araştırmaksızın neticede meylettiğine karar verilebilir. Aklın çok

---

<sup>244</sup> Cahız, *Kitabü'l-Hayevan*,II,147,III,108.Nafiz Danışman, *Kelam ilmine giriş*,s.102. Cahız, *Kitab'l-Hayevan*,II,147;V,544.

<sup>245</sup> Cahız, *Resail, Hucecü'n-Nübüvve*,II,226.

<sup>246</sup> Cahız, *Resail,Hucecü'n-Nübüvve*,III,226

<sup>247</sup> Köse, *Mu'tezile'de Entelektüel Düşünce*,Say.,348.

düşünebilmesi için zihinde çok malzemenin olması gerekir. Çok malzeme olması için de ona ihtiyacın olması lazımdır.<sup>248</sup>Akıl göze nispetle unutmaya daha çok yakın, canlı tutulmaya ve anlatılmaya daha muhtaç, değişmeye daha yatkındır. Tedavisi yok kurtuluşu ölümdür.<sup>249</sup>

Cahız, aklın sınırlı olduğuna hiç değinmez. O, sadece aklın deliler olmadan bilgiye ulaşmayacağından aklın beş duyunun yanında haber vasıtasıyla da bilgi elde edilebileceğinden bahseder. Aynı zamanda peygamberlerin Allah'tan aldığı ve insanlara tebliğ ettiği emirlerin de haber olduğunu dikkate alarak bilgi kaynağı saymaktadır. Cahız'ın akılcılığı mutlak bir akılcılık değildir. O'na göre akıl, bu dünyadaki bazı problemleri çözmede, özellikle de dini konularda acizdir. Mesela zehrin mahiyetini akıl sorgulayarak test ederse sonuç ölümcül olur. İnsan sınırlı ve aciz bir varlıktır. Akıbeti konusundaki bilgilere de yetersizdir diyerek tecrübi bilginin nakledilmesine işaret etmiştir.<sup>250</sup>Kelami yönü nedeniyle (dinen olmazsa da)aklına güvenilen<sup>251</sup> ve insanın beş duyası ile kendisine ömrü boyunca yetecek şeylere ulaşmasının mümkün görmeyen Cahız, haber olarak nitelediği ve menşe itibarlı ilahi olan bilgiye muhtaç duyulduğunu savunmuştur. O'na göre insanların hatta etmelerinin sebebi akıllarının yetmemesi değil kararı diğer faktörlerin etkilemesidir. Cahız, İnsan tabiatını, duygularını ve aklın gafil davranmasını bu etkenlerden saymaktadır.

Dinin emirleri hususunda aklın verilerini kabul etmeyen Cahız, domuz etinin lezzetli oluşunda herkesin ittifak ettiğini, domuzun kanı bir hayvan, etinin de kanın dönüşmüş hali olduğunu ifade eder.<sup>252</sup>Cahız'a göre Allah'ın haram ve helal kıldığı şeylerde sınav olmasaydı, şüphe perdeleri kaldırılıp teamüller, o nesiller arasında aktarılmıyaydı ve nesli koruma kaygısı olmasaydı, kadınların, insanlar arasında ikram edilen güzel bir koku olmasının önünde engel kalmazdı.<sup>253</sup>Görüldüğü üzere o, aklın önündeki tek engelin din olduğunu kabul etmekte ve insanların imtihan için birtakım makul olmayan şeylerle denenebileceklerini düşünmektedir.

Diğer canlılara göre farklı bir özellikte yaratılan insan, fitratında iyilik yapabileceği gibi şer'i de işleyebilecek kabiliyette yaratılmıştır. Bu yönüyle insan çift tabiatlıdır diye biliriz.

---

<sup>248</sup> Cahız, *Resail, Hucecü'n-Nübüvve*, III, 238.

<sup>249</sup> Cahız, *Resail, Min Kitabi't-Terbive't-Tervi*, III, 105.

<sup>250</sup> Huli, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, 225. Köse, *Mu'tezile'de Entelektüel Düşünce*, Say., 347.

<sup>251</sup> Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, XIV, 130.

<sup>252</sup> Cahız, *Kitabü'l-Hayevan*, IV, 41.

<sup>253</sup> Huli, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, 226.

Cahız, insanın bu çift tabiatlı potansiyeline dair yaklaşımı ise insan aklını kullanması durumunda tabiatta güzel şeyleri yapabileceğini eğer aklını kullanmıyorsa kötü duygulara göre hareket ederse akıl kötülük yapar düşüncesindedir. Yaratıcı insana iki yönlü bir yol sunmaktadır. Cahız'a göre insan iyilik ederse cenneti hak edeceğini, insan kötülük işlerse cehenneme gitmesi gerektiğini düşünür. Cahız'a göre devlet adamlarının görev insanları kötülük yapabilecek nedenleri en aza indirmektir.<sup>254</sup>

### 3.Haber

Haber, bir bilgi kaynağı olmakla beraber haberin doğru veya yanlış olma özelliğine sahiptir. Cahız'a göre emir babında söylenen sözler haber değeri taşımaz. Cahız'a göre haber olan sözlerde yanlış ortaya çıkıncaya kadar haberdir ve haber değeri taşır. Eğer haberde yalan ortaya çıkarsa doğruluk değeri taşımaz.<sup>255</sup>

Günlük hayatımızda insanlar duyular vasıtasıyla bilgi elde etmektedir. İnsanların bilgi toplamada her ne kadar duyulara gövense de çoğu zaman süreç almasından ve bazen de tek başına yerli olmamasından dolayı başka şeylere müracat etmektedir. Cahız'a göre insan beş duyu dışında başka kaynaklara müracat etmese, bilgi konusunda yetersiz kalacağını ifade etmektedir. Bu yüzden haberi bilgiye müracat edilmiş gerektiğini düşünür. Çünkü insanlar kendinden öncekilerin bilgisini doğru haber vasıtasıyla elde etmektedir.<sup>256</sup> Bize göre: Cahız anlaşılıyorki bilgi, tecrübe ve yazılı eserleri haber kaynak olarak ele almakla beraber insanın tek başına duyu verilerine baş vurarak bilgi edinmede yetersiz kalacağını ifade etmektedir.

Cahız, bilgi edine yollarından habere ayrı bir hassasiyet göstermektedir. Cahız, haberin sözlü yolla aktarımın yanında yazı ile de olabileceğini ifade etmektedir. O'na göre yazı olmasaydı insanlar eskiye ait ilmi ve teknoloji birikimden istifade edemeyecekti. Cahız'a göre haber önemli bir bilgi kaynağı olduğu gibi haberin geliş şeklide önemlidir. O'na göre haberi aktaran kişi güvenilirli biri olması gerekir. Bunun yanında haberi nakleden kişinin yanında şahitlerde olsa haber daha güvenilir olmaktadır. Cahız'a göre insanlar ilginç ve farklı haberleri

---

<sup>254</sup> Cahız, *Resail, el-Cevabat ve İstihkaki'l-İmamet*, IV, 300. Cahız, *Resail, el-Cevabat ve İstihkaki'l-İmamet*, IV, 303.

<sup>255</sup> Cahız, Resaili, *Hucecü'n-Nübüve*, Resail, III, 226. el-Gazzali, *el-Mustasfa*, I, S. 201.

<sup>256</sup> Cahız, *Resail, el-Cevabat ve İstihkaki'l-İmamae*, IV, 297.

çok sever bu yüzden doğru bilgi için engel bir durumdur. Cahız'a göre haberi bilgiye engel sebeplerin dışın en güvenilir haber kaynağı yazı iledir.<sup>257</sup>

Haberi bilginin doğruluğu ne kadar güven verirse o kadar gerçeklik kazanır. Bu yüzden Cahız aynı haberi getirenlerin sayısı artıkça haberin güvenilirliğide artar düşüncesindedir. O'na göre haber zamanla değişebilir yani daha önce çokta güvenilir olmayan haber daha sonra haberi aktaranların sayısı artıkça haber tekrar güvenilir olabilir. Güçlü ve güvenilir olan haber daha sonra zayıflayada bilir Cahız'a göre.<sup>258</sup>

Cahız, haberin sağlam aktarılması açısından haberi duyan, gören ve ileten kişinin sağlam bir şekilde aktarması gerektiğini söyler. O'na göre haberin iletim şekli yani aktaran kişinin güvenilirliği ve haberi aktarırken kendinden bir şeyler katmaması gerektiğini düşünür.<sup>259</sup> Cahız haberi bilgiyi tetkik açısından bakılması gerektiğini söyler. Cahız'a göre: haber ne kadar sağlam görünsede, haberin geliş şekli ve anlatım şekli ne kadar sağlam gibi görünsede tetkike tabi tutulması gerektiğini savunur. Cahız, mitoloji ve efsaneler gibi ispatlanması imkansız şeyleride gerçek dışı kabul etmektedir. Cahız'a göre bazı haberlerde insanın gücünü açtığı durumlar için ancak haberi getiren kişinin güvenilirliğine bakılır.<sup>260</sup>

Cahız, haberi bilgiye ulaşmak için üç yol olduğunu söylemektedir. Ve bu yollardan başka yol yoktur. O'na göre birincisi; kişinin gördüğü ve işittiği bilgisi ki bu da güvenilir biri olması gerekir. İkincisi; haberin doğruluğunu ancak uzman olan anlayabilir. Üçüncüsü; duyu verileriyle idrak edilemeyen bilgi. Haberi getiren kişinin iletim şekli, anlaması, anlatması ve aktarmasıdır.<sup>261</sup>

Cahız, birinci ve ikinci haberle ilgili olarak şunu ifade etmektedir: O'na göre: haber önemli olduğu kadar getiren kişinin güvenilirliği ve adeleti de önemlidir. Bazen adil olmasıda insanların şüphelerini izaleye yetmeyebilir. Bunun yanında insanların güvendiği ve itimat ettiği kişiler getirdiği haber kesin bilgi ifade eder görüşündedir. Cahız'a göre: haberin uzmanlık alanıyla ilgili olarak her insan getirilen haberi tetkik etme atyapısına sahip olamayabilir. Bu

---

<sup>257</sup> Cahız, *Resail, el-Halk ve't-Tedbir*, Say., 54, 55. Cahız, *Resail, Huccü'n-Nübüvve*, III, 260.

<sup>258</sup> Cahız, *Resail, Huccü'n-Nübüve*, III, 256.

<sup>259</sup> Cahız, *Kitabul-Hayevan*, VII, 71.

<sup>260</sup> Cahız, *Risaleil, er-Red ale'l-Müşebbihe*, III, 6. *Resail, Huccü'n, Nübüvve*, III, 241.

<sup>261</sup> Cahız, *Resail, el-Maaş ve'l-Maad*, I, 120.

yüzden haberi bilgiyi inceleyecek ve doğruyu anlayacak uzmana ihtiyaç olduğunu söylemektedir.<sup>262</sup>

Cahız haberi bilginin üçüncü kısmıyla alakalı detaylı bilgi vermektedir. Cahız'a göre: Duyu organlarımızla idrak edemediğimiz bilgiler vardır. Buna "idrak edilemeyen şeylerin bilgisi" denir. Bu tür bilgiyi ancak Allah bilir. Cahız'a göre: deliller kuvvetlendikçe şüphe de güçlenmektedir. Bu şüphe gönülden çıkıncaya kadar sürmektedir. Ancak deliller fazlaştıkça şüpheler izle olur. Cahız'a göre beş duyuyla idrak edilemeyen bilgi zandır. Buna göre Cahız, tolumsal ve bilginin genel geçerliliği açısından ziyade "idrak edilemeyenlerin bilgisi" yani şahsi tecrübeye bağlamaktadır bu da deliller olmadıkça bir anlam ifade etmez düşüncesindedir.<sup>263</sup>

Genel anlamda Cahız, bilgiyle alakalı olarak beş duyumuz, akıl ve haberi delil olarak kabul etmektedir. O'na göre bunlar bilgi edinmede araç görevini görmektedir. Bazen bu araçlar bilgi edinmede yetersiz olabilmekle beraber yanılabilirliğini söylemektedir. Cahız'a göre: Bilgi elde ettiğimiz vasıtalar farklı olduğu için delillerinde farklı olabileceğini ifade eder. O'na göre: insanın bilgi edinmede kullanacağı vasıtalar ne kadar mükemmel olsada hata yapması kaçınılmazdır; bu yüzden delil olmakla birlikte kesinlik ifade etmesi yeterlidir.

#### **D. BİLGİNİN KISIMLARI**

Cahız kesin bilgiyi bazılarını kısımlara ayırdığını bazılarını ise ayırmadığını söyler; ama biz onun kesin bilgiyi kısımlara ayırdığına rastlayamadık. Bilginin kısımlarına ayırma konusunda Cahız'ın net bir ayırma tarifine ulaşamadık. Ama eserlerinde genel anlamda bilgi hakkında fikir verecek izahlarını bilginin tanımında izah etmiştik. Cahız bilgiyi önce mutlak ve insan bilgisi diye ikiye, daha sonra insan bilgisini kesin ve istidlali diye tekrar kendi arasında iki kısma ayırmaya gitmiştir. Hatta insan bilgisi olan istidlali bilgiyi derecesine göre "şüphe, zan, ve ikna edivci bilgi diye kısımlara ayırmaktadır.

##### **1. Cahız'ın Bilgi Metodolojisi**

Cahız'ın mutlak bilgi tanımını eserlerinde net olarak geçmesede genel anlamda bu kavrama karşılık gelecek bilgidен bahsettiği için mutlak bilgidен bahsettik. Cahız'ın mutlak bilgisine dair düşünceleri şu şekildedir: Allah alimdir, ilmin sınırı yoktur. Allah'ın bilgisi varlıklardan alınan bilgi olmayıp var olmadan önce onların bilgisi vardır. Ona göre: Allah'ın

<sup>262</sup> Cahız, *Resail,el-Maaş ve'l-Maad*,I,119.Cahız, *Resail,el-Maaş ve'l-Maad*,I,120.

<sup>263</sup> Cahız, *Resail,el-Maaş ve'l-Maad*,I,121.

bilgisi sonradan elde edilen bilgi olmayıp ezeldir.<sup>264</sup> Allah varlıklarını bu ezeli bilgisi ile yaratmaktadır. Cahız'ın düşünce sistematığında dikkatimizi çeken önemli yönü bir konuda hem tez hem de antitezi savunmasıdır.<sup>265</sup>

Bilgiyle alakadar olarak Ahmet Emin'in de ifade ettiği üzere, Descartes gibi Cahız ve Gazali (505/1111) de "şüphe" demiştir. el-Hayevan adlı eserinde Aristo'dan şüphelenen bir alimi bir alimi ondan üstün tutmuş olası bu ideayı destekler.<sup>266</sup> İslam düşüncesinde onlara La Edriyye, Bilinemezlik ya da Sofestaiyye denilmiştir.

Cahız'ın bu yaklaşım tarzı da benimsediği görülmektedir. Nazzam (231/845) şöyle demiştir: "Mülhidlerle şüphe ve inkarı tartıştım ve şüphecilerin kelamın özünü inkarcılardan daha iyi gördüklerini tespit ettim." Ona göre şüpheci, hakkati bulmaya inkarcılardan daha akındır. Her "yakın" den önce şüphe vardır. Bir inançtan başka inanca şüphe olmadan geçilmez. Amir b. Ubeyd inkarcının dilinin ikrarını, cahilin kalbinin tarifinden daha güçlü kabul etmiştir.<sup>267</sup>

Cahız'a göre avam, havastan daha az şüphecidir. Onlar ya tam tasdik ya da yalanlama yolunu tercih ederler. Şüphe etmenin havassa ait bir özellik olduğunu, avamın ise çok bilgili olmaması sebebiyle şüphesinin de az olduğunu belirten Cahız'a göre şüphe edebilmek için tartışabilmek gerekmektedir. Bu ise ancak bilgi sahibi olmakla olur.<sup>268</sup>

İlk bakışta zıtlık gibi görünen ve okuyanları tereddütte bırakan bu üslup, Cahız'ın temel karakteristiğidir. Nitekim varrakları bazen övmüş bazın de yermiştir. Bu durumu değerlendirenler onun, kendisi ile çeliştiğini zannetmişler. Oysa o çok ince fikirli ve zeki bir ediptir. O, bu üslubuyla meselelerin farklı boyutlarına dikkat çekmeye çalıştığı için böyle yapmış ve onların çok boyutlu oluşunu göstermiştir.<sup>269</sup>

---

<sup>264</sup> Cahız, *Resail el-Mesai lve'l-Cevabat*, IV, 53. Cahız, *Resail el-Halk ve't-Tedbir*, Say., 40. Mehmet Bakır, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi, 2012, Cilt: XVI Sayı: 2.

<sup>265</sup> Abdusselam Muhammed Harun, *Mektebetü'l-Cahız*, 24; Pellat, *el-Cahız*, 15.

<sup>266</sup> Ahmet Emin, *İslamın Bugünü* (Yevmü'l-İslam), 110.

<sup>267</sup> İbni Kayyim, *el-Cevziyye, es-Sava'ıku'l-Mürsele*, I/2, 646-647.

<sup>268</sup> Cahız, *Kitabü'l-Hayevan*, VI, 35, 37. Ayrıca bkz., Jan İbrahim Farah, *Cahız'ın Kelami Görüşleri*, Ankara üniv. SBE, Ankara 1984, 113.

<sup>269</sup> Abdusselam Muhammed Harun, *Mektebetü'l-Cahız*, 24; Pellat, *el-Cahız*, 24.



İlmi yönüyle öne çıkan ve yakini bilgiye ulaşmak için şüphenin şart olduğunu düşünen<sup>270</sup> Cahız'ın yaklaşımında; hakikat, şaşırma sebebiyle kendisiyle bağlantının kesildiği herkese ait kayıp bir deve gibidir ve kim kayıt deveyi bulursa bundan sevinç duyar.<sup>271</sup>

Geçmiş ve günümüz topluluklarında yaşayan insanların çeşitli yönleriyle bir teolojide tümevarıma dayalı inanç biçiminde ikili bir tasnif yapılmaktadır. Cahız, teolojik bilgide tümdengelim metodunu kullanmıştır. Tabiatçı görüşleri sebebiyle denemelerden genellemelere ulaşmaya çalışmıştır.<sup>272</sup> Aynı zamanda sofistlerin metoduyla aynı biçimde hareket ettiği görülmektedir. Bu tarzda, karşı tarafın delileri de ortaya konarak muhatap, cedel tarzıyla ikna edilmeye çalışılır.<sup>273</sup>

Kesin bilgiye ulaşmak için kuşku noktalarının tespit edilmesinin ve bunlara vakıf olunmasının öneminin farkında olan Cahız'a göre kuşku olmadan tam bilgi elde edilemez. Kuşkucu, sözlerin özünü inkarcıdan daha iyi kavrar. Tüm kesin bilgiler kuşu ile elde edilir.

Bu tarzının, bilgiye ulaşmak için çarpınan bir öğrenciyi çağrıştırdığı söylenebilir. Ancak sonu gelmeyen bir şüpheyeye de temkinli yaklaşmıştır:” bilmelisin ki kuşku duymaya alışkanlık haline getiren kişiye zafiyet hakim olur. Nefsin isteksiz olma gibi bir özelliği vardır. Bilirsin ki şüphede hayret vardır. Hayret endişeye, endişe öfkeye, öfke düşüncelere gömülmeye, düşüncelere gömülme yalnızlığa, uzun süreli yalnızlık da vesveselere maruz kalmaya yol acar.”Cahız “Bir kısım cahille bir grup şüpheci aynı beyan durumu dışında şüphenin her şey için geçerli olduğunu ileri sürmüşlerdir.” diyerek kuşkucu cahil ile aynı kabul edilmiştir.

Cahız aklı ve rehberliğini çok değerli görmesine karşılık tabiata dair çıkarımlar da aklın o kadar da güvenilir olmadığını, kıyas ve reyin bir sınırının olmasının daha iyi olacağını düşünür.<sup>274</sup>

Genel olarak Cahız, salt bir bilginin şüpheyeye araştırılmış ve hakikate ulaşmış bilgi kadar olmadığını ve insanların ancak gerçek bilgiyi kuşkulu bir yaklaşımla ulaşabileceğine değinir. Cahız'ın kuşkuculuğu her şeye karşı olmamakla beraber hakikatin peşinde koşanlar

---

<sup>270</sup> Tritton, *İslam Kelamı*,130-131.

<sup>271</sup> Cahız, *Kitabü'l Hayevan*,XIV,130.

<sup>272</sup> Ahmet Emin, *İslamın Bugünü* (Yevmü'l-İslam),110.

<sup>273</sup> Necm, *el-Cahız*,7-8.

<sup>274</sup> Huli, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*,226-227.

için gerçek bilginin elde edilmesinin aslında kolay bir iş olmadığını dikkatini çekiyor nitekim Mu'tezile aklı düşünce sitematiğinde temel esas kabul ederken Cahız, aklında bir sınır olduğunu ifade etmiştir.

## 2.Bilginin Genel Geçerliliği Yaklaşımı

Bilginin genel geçerliliğine vurgu yapan Cahız, Bilginin genel anlamda geçerliliği için bilgiyi bazı kısımlara ayırmaktadır. Bu kısımlar “yakın” ve “istidlali” bilgi olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Cahız, “yakın” bilgiyi kesin bilgi saymaktadır. Herkes için bilginin genel geçerliliği açısından kesin bilgi önemlidir. İkincisi olan “istidlali” bilgi ise daha çok araştırma neticesinde şüpheleri giderilmiş ikna edici bilgi türünde değerlendirir. Cahız, küçükten büyüğe doğru bilgiyi şüpheden başlayarak ikna edici, kesin bilgiye doğru bir sıralama yapar. Cahız’a göre bazı bilgilerde beş duyunun ulaşamayacağı türden bilgi olduğunu söyler. Örneğin Allah’ın bilgisi hakkında yani Allah’ın mahiyeti açısından idrakimizin ulaşamayacağı ancak Allah’ın kendi sanatından bize duyular vasıtasıyla bildirdiği kadarıyla bilgi sahibi olabiliriz.<sup>275</sup>

Sosyal hayatta kesin ve herhangi bir tecrübeye dayanmayan bilgi geçersiz bilgidir. Cahız, İnsanların günlük hayatta, kesin bilgi ve tecrübe dışında ya yanıldıklarını ya da yalan söylediklerinin düşüncesindedir. Cahız’ın bize göre böyle düşünmesinin sebebi Cahız’ın bilginin genel geçerliliğini esas almasıdır. Bu yüzden Cahız’a göre gündelik bilgiler değişkendir.<sup>276</sup>

Cahız, yukardaki düşüncelerini şu şekilde açıklamaktadır: “doğruyu bulanla hata yapan arasındaki fark, doğruya ulaşmanın zorunlu şeylere dayanması denilirse, ister hata etsin ister isabet etsin bu fikre nasıl ulaştığı dendiğinde zorunlu şeylere dayandım demektedir. “Eğer ikisi de zorunlu şeylere dayanıyorsa neden biri isabet diğeri hata ediyor?” “eğer sadece doğruya ulaşan zorunlu şeylere dayanmıştır denilirse, nice alimler var olanların her ilmi kesin şeylere mi dayanıyor?” Cahız ifadesinde kullandığı “şeyler”den delildir. Cahız devmında “hayır: bir çoğu soyut olanı somut olana kıyaslayarak bilgi elde ediyor. Buna rağmen bazen hata ediyorlar. Üstelik doğruya ulaşanların hep sağlam delillere dayanması yegane sebep olsaydı, hata edenler sağlam delillere dayandıklarını bilirlerdi. Ama onlar sağlam delillere dayandıklarını idea ediyorlar. Eğer sadece bizler zorunlu şeylere dayanıyoruz derseler ya yalan söylüyorlar ya da

<sup>275</sup> Cahız, *Resail, el-Halk ve't-Tedbir*, Say.,63.

<sup>276</sup> Cahız, *Resail, el-Halk ve't-Tedbir*, Say.,63.

doğruyu bulma da zorunlu şeylere dayandıklarını zannediyorlar: Çünkü bir mezhep içerisinde aynı konuda farklı birkaç görüş ortaya çıkmakta veya daha sonra gelen alimler önceki görüşlerden vazgeçmektedirler. Bu yapanlara her iki durumda bu iki görüşe nasıl ulaştıkları sorulsa her defasında zorunlu şeylere dayandıklarını söylerler. Biz bu konuda Cahız'a katılmamakla beraber bize göre; her soyutu somut hale getiremeden ifade etmek mümkün olmaya bilir öyle ki: Hz. Peygamber eğer cennetle ilgili halleri ve güzellikleri ki bunlara bize göre soyut olan şeylerdir fakat dünyadaki nesnelere benzeterek bize izah etmiştir. Aynı metodu Kur'anı kerimde de göremekteyiz. Zorunlu şeylere dayanıyorlarsa niye farklı görüşler ortaya çıkıyor ve bir önceki görüşten vazgeçiliyor ? Bu durumda ya yalan söylüyorlar ya da zorunlu şeylere dayandıklarını zannediyorlar.<sup>277</sup>Bize göre Cahız soyut ve somut bilgi ilişkisi konusunda tam bir izah ve tatmin edici bir bilgi verememiştir.

Cahız, bu ifadeleriyle sosyal alan diyebileceğimiz akıl ve haber yoluyla elde edilen bazı bilgilerin Özellikle de beş duyu ile denemeyen bilgilerin izafi olduğunu, bunları kesin bir şekilde bilmenin imkansızlığını ortaya koymaya çalışır. O'na göre: bunlar ikna edici bilgiler olup delillerin durumuna göre zayıf veya güçlü olurlar. Aksi takdirde herkesin bunları diğer kesin bilgilerde olduğu gibi itiraz etmeden kabul etmesi gerekirdi. Cahız, İnsanların çoğunun zanlılarla yaşadığını kesin bilgiye ulaşamadığını söyler.<sup>278</sup> Buna sebep olarak da bireylerin toplum içinde taklit yöntemiyle hayata alışmasını ve araştırmaya gerek duymamasını gösterir.

İnsanların çoğu hayatı toplum ortamına uygun olarak yaşayıp toplumda sorun olarak gözükmekten kaçınmaktadırlar. Belki, bunun sebebi kendileri dışında ki bireyler tarafından sevilen kişi olma arzusudur. Belki de bu durum çocukluk yaşından beri alışkanlık kazanılması nedeniyle kişilerin alışkanlıklara olan bağımlılığından kaynaklanmaktadır. Buna ek olarak toplum hayatını büyük bir kısmının soyut şeyler olması ve soyut şeyler hakkında karar vermenin tabiatı itibariyle zor olması nedeniyle bireylerin soyut şeylerde karar verirken çoğunluğunun desteğine ihtiyaç duymaları onları toplumun yapısına uymaya zorlamaktadır denilebilir. Zaten topluma aykırı olan bireylerin soyutlayarak toplum dışına itmekte ve toplumsal şeylere katmayarak ya da bir şekilde onları manevi baskı altına alarak cezalandırmaktadır. Tüm bunlar bireylerin kendi deneyimlerine dayanarak bulduğu doğruları yerine getirmeye engel olmakta ve hazır herkesin kabul ettiği şeyleri yaşamanın bireye sağladığı

---

<sup>277</sup> Cahız, *Resail, el-Meail ve'Cevabat*,VI,54,55.

<sup>278</sup> Cahız, *Risail,el-Mead ve'l-Maaş*,IV,74.

kolaylıktan dolayı bireyler taklit hayatı diyebileceğimiz ve duyuumlara dayalı haberlerin oluşturduğu ortama uygun yaşamayı tercih etmektedir. Dolayısıyla kesin bilgi insan hayatında zorunlu ihtiyaçları karşılayan bir araç olmaktan ileri gidememektedir.<sup>279</sup>

Yukarıda ifade edildiği gibi Cahız, aynı zamanda bilginin sosyal alanda çeşitliliğine de vurgu yapmaktadır. Kısaca ifade edecek olursak Cahız'a göre: bilginin yapılmış bir tanımına rastlayamasak da O'na göre; bilgi beş duyu, akıl ve haber ile elde edilmektedir. Beş duyu ile elde edilen bilgiler eksik yönlerine rağmen insana en güvenilir bilgi veren kaynaklardır. Beş duyunun yanılmaları akıl kullanmakla engellenebilir. Dolayısıyla beş duyu insanın en sağlam bilgi kaynağıdır. Ama insanların her şeyi beş duyusuyla algılayıp bilme imkanı yoktur. Çünkü beş duyunun sınırlarını aşan şeylere ulaşması imkansızdır. Hatta genel anlamda tam bilgi sahibi olmak için bir ömür yetmemektedir. Bu nedenle beş duyunun ulaşamadığı ya da zaman ve donanım yönünden imkanının olmadığı bilgileri kişi haberle almak zorundadır.

İnsan hayatının çoğu Cahız'a göre haberi bilgiye dayanır. Cahız, bunu insanların beş duyularıyla her şeye ulaşma imkanının olmaması ve ulaşma imkanı olup da insanların farkına varamadığı ya da tecrübesinin yetmediğini düşündüğü için söyler. Birincisi: yani beş duyunun algı alanı içine girme imkanı olmayan şey, Allah ve ahiret ilgili konulardır. Cahız'a göre bunun için peygamberlerin getirdiği haberlerin olması gerekir. İkincisi: ise insanların imkanları dahilinde olup da kendilerinden kaynaklanan nedenlerdir ki insanlar bunu yardımlaşma ile aşmaktadır. Bunu da haber yoluyla diğer insanlara aktarmaktadırlar. Bu bilgi edinme yolu olmazsa insanların bu günkü tekniğe ulaşma imkanı olmazdı. İnsanlık daha önce veya aynı asırda da olsa başkalarının keşfettiği bilgileri alarak kendi hayatlarında uygulamaktadırlar. Toplumlar diğer insanların ürettiği bilgileri alıp, onları saklayıp sonraki nesillere eğitim yoluyla aktararak kendi toplumunun ferah içinde yaşamasını temin etmektedir. Bunu yapmayan ya da yeterince yapamayan toplumlar geri kalmaya mahkum olmuşlardır.

Cahız'a göre: bilgi, mutlak ve insan bilgisi olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. O, Allah'ın bilgisi ile insan bilgisinin birbirinden farklı olduğunun yaklaşımını ileri sürmektedir. Allah'ın ilmi sınırsız, ezeli ve bir varlıktan beş duyu yoluyla alınan bir bilgi olmadığını yani varlık alemine henüz çıkmamış olanları da kapsayan bir bilgi olduğunu bildirmektedir. Cahız,

---

<sup>279</sup> Mehmet Bakır, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi,2012,Cilt.XVI,Sayı:2.

henüz varlık alemine gelmeyenlerinde Allah'ın tasarlayıp bir yarattığı, insanların ise bilgileri Allah'ın yarattığı eşyalardan sağlıklı beş duyuyla aldığı görüşündedir.



## SONUÇ

İslam toplumunun kültürel ve ilmi faaliyetler noktasında çok parlak bir dönem olan Abbasiler dönemi, devlet ilmi ve kültürel faaliyetleri desteklemiştir. Beyt'ül-Hikme tercüme mektebi kurulmasıyla tercüme faaliyetleri başlamış ilmi çalışmalar hız kazanmış, ilmi ve kültürel ortamın gelişimi ile beraber özgün eserler ve fikri tartışmalar yaşanmış farklı fikir ortaya çıkmıştır ve İslam dünyasının ilim-kültür medeniyetine son derecede büyük katkılar sağlamıştır.

Bağdat ve Basra ilim merkezi haline gelmiş ve burada yetişen alimler farklı alanda büyük izler bırakmıştır ve eserler kaleme almıştır. Abbasiler döneminde yaşanan bu ilmi ve kültürel çalışmalar büyük ses getirmiş ve bu dönemde Cahız gibi büyük bir şahsiyet yetişmiştir.

Cahız, bu ilmi ve kültürel coğrafyada yetişmiş ve bu ilmi ve kültürel faaliyetleri layıkıyla istifade etmesini bilmiştir. Özellikle büyük şahsiyetlerin ilmi tedrisatından yetişmiş olan Cahız, dönemin birçok ilimlerinde kendini yetiştirmiş, ilmi sohbetlerde münazaralara katılmıştır.

İlmi açıdan büyük söz sahibi olan Cahız, kendine has üslubu ve tarzıyla bir yaklaşım benimsemiştir. Bu yönüyle Mu'tezile ekolünün içinde adeta yeni bir hareket haline gelen yaklaşımı sonraki dönemin takipçilerini etkilemiştir. Dönemin ilmi ve irfanından azami derecede istifade etmesini bilmiş olan Cahız, adeta dönemin bir özetini teşkil etmektedir.

Basra ekolünde yetişmiş ve o'nun ilmi kişiliğiyle ve bu ekolü diğer Mu'tezile okulu olan Bağdat ekolünü gölgede bırakmıştır. Cahız'ın hür bir mizaca sahip kişiliği sahip olması, düşüncelerinde mezhebi etki altında kalmayan, kendine özgü yaklaşım geliştirmeyi bilmiştir. Cahız'ın bilgi konusunda da bu özgün tarz ve üslubunu görmekteyiz. Cahız, Bilginin varlık değil bir sıfat olduğunu ve insanlar selim duygularla çevrelerinden aldıkları gözlemlerle bilgi elde etmektedirler. Ona göre: bilginin kaynağı beş duyu ile beraber akıl ve haberdir. Ona göre: insanların bilgisi ile Allah'ın bilgisi farklıdır Allah'ın bilgisi var olanı da olmayanı da kapsadığı gibi yani varlıklar meydana gelmeden de Allah o varlıkların bilgisine sahip olduğunu savunur.

Mu'tezile'nin akli esas alan bir anlayışta olması sebebiyle Cahız'ında aynı mezhepte olmakla beraber farklı olarak Cahız'ın aklın sınırlı olduğunu savunur ona göre akıl mutlak

değildir; Dolayısıyla aklında bir sınırı vardır. Cahız'ın mezhepsel anlayışlar içinde kendine özgü kendi edebi usulübuna uygun Özgün ve özgürce bilgi yaklaşımını ortaya koymaya çalışmıştır diyebiliriz.

Cahız'ın eserlerinde bilgi ile ilgili net, kesin bir tanım görmesekte genel anlamda eserlerinde yansıttığı görüşlerinden ve olaylara yaklaşımından bilgiye ait görüşlerine ulaşabiliriz. Cahız, kendine göre bilgiyi “ beş duyu, akıl ve haber” olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Cahız'a göre beş duyunun hatalarını akıllı kullanmakla engel olunabileceğini düşünür. O'na göre en sağlıklı bilgi kaynağı beş duyudur. İnsan beş duyu organının yetişemediği bilgiye başka şekilde ulaşması mümkün değildir. Cahız, bunun yanında sadece beş duyuyla tek başına bir kişinin hayata dair şeyleri öğrenmesi mümkün olmadığını söyler. O'na göre geçmişin birikmiş mirasından, bilgi ve becerisinden kişinin faydalanması gerektiğini söyler, bu da ancak haberle olabileceğini düşünür.

Bilginin üç kaynağı dışında (beş duyu, akıl ve haber) “idrak edilemeyen şeyler bilgisi” kavramını kullanır. Bu kavram üç bilgi kaynağı dışında kişinin şahsi tecrübi bilgisini oluşturmaktadır. Cahız'a göre şahsi tecrübi bilgi delillerle ispat edilmedikçe hiçbir anlam ifade etmez.

Bilgiyi mutlak ve insan bilgisi olarak ikiye ayıran Cahız, Birincisi: Allah'ın mutlak bilgisi. İkincisi insan bilgisidir. O'na göre mutlak bilgi; yani Allah'ın bilsini değişmeyen kesin olan bilgidir. Bu bilgi ezeli ve bilginin kendi kaynağı kendisi olduğu için insan bilsinden farklıdır. İnsan bilgisi ise beş duyu, akıl ve haberden oluşan bilgidir. Bir anlamda istidlali bilgi olan insan bilgisi, insanlığın genel hayat tecrübesi ve deneme yanılma yoluyla elde edilen bilgidir. Bu açıdan insan bilgisi ile Allah bilgisi farklıdır. Biz bu çalışmamız neticesinde şu sonuca vardık: Cahız, bilginin genel geçerliliği açısından kendi döneminde entelektüel bir sorumluluk bilinciyle bilginin herkes için genel geçerliliği probleminde bir çözüm ortaya koymuştur.

## KAYNAKÇA

- Abdüssettar Sellam** , ''el-Cahız',*Sahifetü Dari'l- 'Ulum*,4(1),Mısır1937.
- Atay**, Hüseyin, *Ehl-i Sünne ve Şia*, Ankara, AÜİF Yay., 1983.
- Abu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Almed b. Osman ez-Zehebî**, *Siyeru A'lemin Nübela*, Beytu'l Efkartü'd-Düveliyye, Lübnan, 2004.
- Abbüd, Marün**, *Edebu'l- 'Arab*, Kahire, 2014.
- Aydınlı**, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci* ,Ankara Okulu Yay.,Ankara 2001.
- Aydınlı**,Osman, *İslam Mezhepler Tarihi*, Ankara, Grafik Yay., 2016.
- Aydınlı**, Osman, *Akılci Din Söylemi Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü* , Ankara, Hitit kitap Yay., 2010.
- Aydınlı**, Osman, *Mu'tezile Ekolü ve Aklın Belirleyiciliği*, İslami Bilimler Dergisi4(2),2009.
- Aydın**, Mustafa, *Cahız ve Edebi Görüşleri*, İstanbul,2018.
- Ali Sami en-Neşşar**, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu* ,I-II,çev.:Osman Tunç , İstanbul,İnsan Yay., 1999.
- Ahmet Mahmud Subhi**, *Fi İlmi-Kelam li Arai'l-Firaki'l-İslamiyye Fi Usuli'Din*, I-III, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Lübnan 1411/1991,I,182.
- Apak**, Adem, *Şuubiyye Hareketinin Tarihi Arka Planı ve Tezahürleri*,Asabiyyeden Şuubiyeye, İstem 6(12),2008.
- Abdulcebbar, Kadi Abdullah b.Ahmed Ebu'l Hüseyin**, *Şerhu'l Usülül-Hamse* (Tah. Abdülkerim Osman ) b). ts.
- Abu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Almed b. Osman ez-Zehebî**, *Siyeru A'lemin Nübela* , Beytu'l Efkartü'd-Düveliyye, Lübnan, 2004.
- Arthur J.,Arberry**, *New Meterial on the Kitap al-fihrist of Ibn al-Nadim* '' ,Frankfurt.2000.



**Ahmet Ali Zehra**, *Bejne 'l-Kelam ve 'l-Felsefe 'indel-Haric ve 'l-Mutezile*, Daru Nineva, Dimaşk 2004.

**Atıyye Süleyman Ahmet**, *el-Cahız ve 'd-Dirasetü 'l-Lüğaviye, Metebetü Zehrai 'ş-Şark, Kahire tz.*

**Akın**, Murat, *Basra ve Bağdat Mu 'tezile Ekollerinin Ayrılmasına Etki Eden Sebepler*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013.

**Akoğlu**, Muharrem'' *Ahmetb. Ebi Dü 'ad' ın Abbasi-Mü 'tezili Politikaları Üzerindeki Etkisi''*, Bilimname, 3(7), 2005.

**Ahmed Emin**, *Duha 'l-İslam*, I/3, Daru' l kütübi' l ilmiyye, Beyrut 2010.

**Ahmet Mahmud Subhi**, *Fi İlmi-Kelam li Arai 'l-Firaki 'l-İslamiyye Fi Usuli 'Din*, I-III, Daru'n-Nahdati' l-Arabiyye, Lübnan 1411/1991.

**el Amidi** -, Seyfudin Ebü' l-Hasan Ali b. Muhammed b. Salim es-Sağlebi, *Ebkarü 'l-Efkar*, Süleymaniye Kütüphanesi, no. 747.

**Akyüz**, Hüseyin, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi., 2011.

**Akyüz**, Hüseyin, *el-Cahız 'ın Hadis-Sünnet Anlayışı*, Ankara, Ankara Okulu Yay, 2014.

**Abdülkadir Bağdadi**, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 2014.

**Ali Ebu Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b.İsmail** (256/870), *Sahih*, I-V, thk.: Abdülaziz b. Mulhim, *el-Menabi 'l-felasefiyye 'indel'-Cahız*, Dar ve Mektebetü' l-Hilal, Beyrut 1994. Abdullah , Daru' l-Fikr, Beyrut 1994.

**Beşer**, Faruk, *Bilgi Fıkıh ve İçtihat*. Nun Yay., 2016.

**Bakır**, Mehmet, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sivas, 2012.

**Barlas Tolan**, *Toplum Bilimlerine Giriş* , Ankara, Savaş Yay.,, 1983.

**Besevi**, *Ebu Yusuf Yakup b. Süfyan* (277/890).

**Bayraktar**, Mehmet, *İslam 'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Ankara, Kitabiyat Yay.,, 2001.

**Bağdadi**, *Tarihlu Bağdat*, I-XVII, thk.: Beşşar' Avvad Ma' ruf, Daru' l-Garbi-İslami, Beyrut 1422/2001.

**Bağdadi**, Abdülkahir, *Usülü 'd-Din*, İstanbul, 1928.

**Bağdadi**,Abdulkadir, *Meshepler Arasındaki Farklar*,çev;Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara , Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2014.

**Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi**, *Kelam Terimler Sözlüğü*, İstanbul ,Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

**Bakillani**, Kadi Ebu Bekir Muhammed b. el-Tayip, *Kitabü Temhidi'l-Evail ve Telhisü'd Delail*, Beyrut,1987.

**el-Bağdadi**, Ebü Mansür Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed, *Usülü'd-Din*, İstanbul,1928

**Bakillani**, Kadı Ebu Bekir Muhammed b. Et-Tayyip,Kitabü' *Temhidi'l Evail ve Telsüd -Cahız Ebu Osman Amr b. Bahr, er-Resail*, Tah. Abdüsselam, Muhammed Harun, Kahire, ts.

**Cahız**, Ebu Osman Amr b. Bahr, *Kitabü'l-Delail ve'l-İtibar ale'l Halk ve't-Tedbir*, Beyrut,1988.

**Cahız**, *Sahifetü Dari'l- 'Ulum*,4(1),Mısır1937.

**Cahız**, Ebu Osman b. Bahr, *ed-Delail ve'l-Itibar ale'l-Halk ve't-Tedbir*, Beyrut,1988.

**el-Cahız**, Ebu Osman 'Amr b. Mahbup *el -Kinani el-leysi (255/869)*,*Kitabü't-Terbi- v- Tedvir*, thk:Charles Pellat,Dimeşk 1955.

**Cahız**, Ebu Osman Amr b. Bahr, *Resail'l-Cahız* thk. Abdusselam Muhammed Harun, I-IV, Mısır: el-Mektebetü'l-Hancı, 1399/1979 .

**Cahız**, Ebu Osman Amr b. Bahr, *Resail'l-Cahız er-Resailu'l-Kelamiye*,, nşr. Ali Ebu Mulhim, Beyrut: Daru'l ve Mektebetü'l-Hilal, 1987

**Cahız**, Ebu Osman Amr b. Bahr, *Resailu'l-Cahız er-Resailu'l-Edebiyye*, nşr. Ali Ebu Mulhim, Beyrut: : Daru'l ve Mektebetü'l-Hilal,1987.

**Cahız**, Ebu Osman Amr b. Bahr, *Resailu'l-Cahız 'er-Resailu's-Siyyasiyye*,nşr. Ali Ebu Mulhim, Beyrut: Dar ve Mektebetü'l-Hilal, 1987.

**Cahız**, *Kitabü'l-Hayevan*, thk: Abdusselam Muhammed Harun, I-VI, Lübnan: Daru İhyai't-Turas,1969.

**Cahız**, Ebu Osman Amr b. Bahr, *Kitabü'l-Hayevan*, Tah. Abdüsselam Muhammed. Harun, Mısır, 1965.

**el-Cürcani**, Ebul Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Şerhü'l Mevakıf*, İstanbul,1320.

**el-Cüveyni**, İmamü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah, *Kitabü'l-İrşad*,(Tah. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdülmünim Abdülhamid,Mısır,1950.

**el-Cabiri**,Muhammed Abid, *Arap Ahlaki Aklı* ,çev..Muhammed Çelik, İstanbul,Mana Yay., 2015.

**Charles Pellat**, *el-Cahız fi'l-Basra ve Bağdat ve Samurra*, (Arapçaya çev. İbrahim Kilani), Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1985.Cahız,Kitabu'l-Hayevan thk: Abdusselam Muhammed Harun, I-VI, Lübnan:Daru İhyai't-Turas,1969.

**Corbin, Henry**, *İslam Felsefesi Tarihi* ,I-II,çev.:Hüseyin Hatemi , İstanbul,İletişim Yay., 2015.

**Chokr**, *İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*,Çevr.,Ayşe Meral, Ankara, Anka Yay., 2002.

**Chikh Boumrane**, *İslam Tarihiinde Eğitim-Öğretim Kurumları*'' ,çev,:Nesimi Yazıcı ,Ankar Üniv.İFD,30(1),1988.

**el-Cürcani**, Ebu'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Şerhü'l Mevakıf*, İstanbul, 1320.

**el-Cüveyni**, İmamü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah, *Kitabü'l-İrşad*, (Tah.

**Çelebi**, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadi Abdulcabbar*, İstanbul, 2000.

**Çelebi**, İlyas, *Mu'tezilenin Klasik İslam Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri*, Marmara Ü. İlahiyat F, Kelam Araştırmaları 2:2, 2004.

**Çetin**, Muhammed, *el-Cahız ve Kitabu'l-Bula'dan Bir Bölüm Üzerine Mülahazalar*, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Yıl: 5/ Cilt: 5/ Sayı:9 /Bahar 2015.

**Çelebi**, Ahmet, *İslamda Eğitim Öğretim Tarihi* ,Çev.,Ali yıldırım , İstanbul, Damla Yay., 1983.

**Çağatay**, Neşet Çubukcu-İbrahim Agah Çubukçu,*İslam Mezhepler Tarihi*, AÜİF,Yay.,Ankara 1985.

**Doncon B. Macdonald**, *Development of Müslim Theology, Jurispuridence and Consitutional Theory*, Charle's Scribers Sons, New York 1903

**Danışman**, Nafiz, *Kelam İlmine Giriş ve Mutezile Mütekelimlerinden Amr bin Babril Cahız'ın Kitaplarından Parçalar*, Ankara, AÜİF Yay., 1955.

**el-Eş'ari, Ebu'l-Hasen** (324/936), *İlk Dönem İslam Mezhepleri Makalstü'l-İslamiyyin ve İhtilatu'l-Musallin*, çev.. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul, Kabalcı Yay., 2005.

**Eryiğit**, Adem, *el-Cahız'ın İmamet Anlayışı*, Iğdır 2014.

**Erdem**, Mustafa, *Hasan el-Basri ve Kelami Görüşleri*, İstanbul, İnsan Yay., 2003.

**Ebu'l-Beka**, Kadi Eyyüp b. Muiz l-Hüseyni el-Kefevi, *Külliyatü'l-Mu'cem fi Mustalahat ve'l-Furükü'l-Lügaviyye*, Beyrut, 1982.

**Elmalılı**, M. Hamdi Yazır, *Dibace* (P. Janet-G. Seailles, Metalib ve Mezahib), İstanbul, 1978.

**Ebü Zeyd**, Nasr Hamid, *el-İtticahu'l-Aklî fi't-Tefsir*, Beyrut, 1982.

**Ebu'l Fida**, İmadüddinel Melikü'l-Müeyyed İsmail b. Ali (8732/1331), *eL-Muhtasar Fi-Ahbari'l-Beşer*, Matbaatü'l Huseyye, I-IV, Kahire 1907.

**Ed-Darekutni**, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Mehdi (385/995), *Ahbaru Amr b. Ubeyd, Daru'ty-Tevhid*, Riyad 1427/2006.

**Ebu'l Abbas Ahmed el-Kalkeşendi**, *Nihayetu'l-Arab fi Marifeti Ensabu'l-Arab*, Daru'l-Kütübi'l- Lübnani, Beyrut, 1980.

**Ebu'l-Kasım el-Belhi-el-Kadı Abdülcabbar-el-Hakim el-Cüşemi**, *Fazlu'l-İtizal ve Tabakatü'l-Mu'tezile*, thk., Fuat Seyid, Daru'tTunusiyye, *el-Müessesetü'l-Vataniyyeli'l-Kitab*, (Cezair), Tunus 1406/1986.

**Erdem**, Mustafa Erdem, *Hasan el-Basri ve Kelami Görüşleri*, İstanbul, İnsan Yay., 2003.

**Ebu Davut**, Süleyman b. Eşas b. İshak b. Beşir b. Şeddad b. Amr b. İmaran el-Ezedi (275/888), Sünen, I-VII, thk.. Şuayb el-Arnaut-Muhammed Kamil Karabelli, *Daru'l-Müesseseti'l-Alemiyye*, Beyrut 2009.

**Freetdmen-D.O. Sears-J.M. Carlsmith**, *Sosyal Psikoloji*, çev.:Ali Dönmez, Ankara , İmge Yay., 2003.

**Fazlurrahman**, *İslam*,çev.,Mehmet Dağ-Mehmet Aydın , Ankara ,Selçuk Yay., 1981.

**el-Gazali**, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Mihakü'n-Nazar*,(Refik el-Acem),Bayburt,1994.

**Gerar Mendel**, *Bir Otorite Tarihi* ,çev.:Işık Ergüden ,İstanbul, İletişim Yay., 2005.

Guraru'l-Fevaid ve durraru'l-Kalaid,I-II,thk.,*Muhammed Ebu'l fazl İbrahim Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye*,Kahire1373/1954.

**Hourani**, Albert *Arap Halkları Tarihi*,çev.: Yavuz Alogan,İstanbul ,iletişim Yay., 1991.

**el-Hamevi**, Ebü Abdullah Yakut b. Abdullah, *el-Mu'cemu'l-Üdeba*, Tahkik: İhsan Abbas, I-IV, Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1993.

**Heyet**, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, İstanbul,1985.

**Hansu Hüseyin**, *Mu'tezile'de Sahabe Algısı''*,*İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe* ,İstanbul,Ensar Yay., 2013.

**Hüseyin el-Hac Hasan**, *Hadaratü'l-Arabi fi'l-Asri'l-Abbasi*, *el-Müessetül-Cami'yye*,Lübnan1996.

**Hanifi Şahin**, *İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü*,Atatürk Üvv.,İD,(36),2011.

**el-Huli**,Emin, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, çev.:Emrullah İşler ,Mehmet Hakkı Suçin, Ankara, Kitabiyat Yay., 2006.

**el-Haciri**, Taha, *el-Cihz Hayitulu ve Asilrulu*, Kahire 1969.

**H.S. Neyberg**, *Mutezile* ,İA,İstanbul.,1983.

**Hişam Naşibi**, *Eğitim Kurumları''İslam şehri''* , Çev.: Elif Topçugil, Ed: R.B.Serjant, İstanbul ,Ağaç Yay ., 1992.

**Hizmetli**, Mustafa, *Tarihte Şehir ve Pazar*, Ankara, Araştırma Yay., 2012.

**Ignaz Goldziher**, *İslamda Fıkıh ve Akaid*,çev.:İlhan Başgöz, Ankara ,Ardıç Yay., 2004.

**İmad İsmail Nü'aymi**, *Medresetü'l-Basra el-İ'tizaliyye*, Cami'atü'l-Basra ,Basra 1990.

**İşık,Kemal**, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, Ankara, AÜİF Yay., 1967.

**İbn Hümam**, Kemalüddin, *Kitabü'l-Miisayere*, İstanbul, 1979.

**İbni Reşik**, Ebu Ali el-Hasan b. Reşikel-Kahrevani(456/1064), *el-Umde Fi Sina'atış-Şi'r ve Nakdih*,I/2,thk.,Nebevi Abduvahid eş-Şa'lan, Mektebetü'-Hanci, Kahire 1420/2000.

**İbni Teymiyye**, Takıyyuddin Ahmed b. Teymiyye el-Harrani(728/1328), *Mecmü'atü'l-Fetava*, I-XXXVII,haz.:Amir el-Cezzar-Enver el-Baz, Daru'l-Vefa, Mensüre 1426/2005.

**el-İzkevi**, Serhan b. Said, *Keşfü'l-ğumme el-Cami'li Ahbari'l-Ümme*,thk.:Ahmed Habil Salih -Mahmud b. Mübarek es-Süleyymi, *Vizaretü'l-Türas ve's -Sekafe*,Uman1434/2013.

**İrfan Abdülhamid**, *İslam'da İ'tikadi Mezhepler ve Akaid Esasları* ,çev.:Mustafa Saim Yeprem , Ankara, TDV Yay ., 2011.

**el-İsfehani**, Hüseyin b. Muhammed b. el-Mafaddal er-Rağıp, *ez-Zeria ila Mekarimiş şeria*,1973.

**el-İsfehani**,Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyin b.Muhammed (356/967), *el-Eğeni*,I-XXV,thk..Semir Cabir ,Daru'l-Fikir,Beyrut 1407/1986.

**el-İsfehani**, Ebu'l-Ferec Ali b. Hüseyin b. Muhammed, *Mekatilü't-Talibeyyin*,thk..es-Seyyid Ahmet Sakr,Menşuratü'ş-Şerif er-Rıza ,Kum1416.

**İbnu'l-Nedim**, Ebu'l Ferec Muhammed b. Yakup el-Varak (385/995), *el-Fihrist*,thk..Rıza Tecedddüt,Daru'l-Ma'rife ,Lübnan 1415/1994.

**İbni Reşik**, Ebu Ali el-Hasan b. Reşikel-Kahrevani(456/1064), *el-Umde Fi Sina'atış-Şi'r ve Nakdih*,I/2,thk.,Nebevi Abduvahid eş-Şa'lan,Mektebetü'-Hanci,Kahire 1420/2000.

**İşcan**, Mehmet Zeki, *Selefilğin Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi* ,e-Makale Araştırmaları ,6(2),2013.

**İşcan**,Mehmet Zeki, *İslami Düşüncede Yenilik-Gelenekten Geleceğe*, İstanbul,Kitap Yay., 2015.

**el-İzkevi**,Serhan b. Said, *Keşfü'l-ğumme el-Cami'li Ahbari'l-Ümme*,thk.:Ahmed Habil Salih–Mahmud b.Mübarek es-Süleyymi ,Vizaretü'l-Türas ve's -Sekafe,Uman1434/2013.

**İbni Kayyim el-Cevziyye**, *es-Sava'iku'l-Mürsele*, I/2,646-647.

**İzmirli**, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, çev.: Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ankara 1981.

**İbn Sa'd**, Muhammed b. Sa'b. Meniel-Haşimi el-Basri(230/845), *Kitabü't-Tabakati'l-Kebir*, I-XI, çev.: Adnan Demircan, İstanbul, Siyer Yay., 2014.

**İbn Manzür**, Ebü'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükrim el- Afriki el-Mısrî, *Lisanü'l-Arap* Beyrut, Is. , XI, 417.

**İbrahim Mustafa**, Ahmed H. Ez-Ziyad, Hamid Abdülkadir, M. Ali en-Neccar, *Mu'cemü'l-Vasit*, İstanbul, ts.

**el-İsfehani**, Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Rağıp, *ez-Zeria ila Mekarimiş-Şeria*, (Tah. Taha Abdurrauf Saad Ezher), 1973.

**Jan İbrahim Farah**, *Cahız ve Kelami Görüşü*, Ankara üniv. SBE, Ankara 1984.

**Kadı Abdülcebbar**, Ebu'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Esedabadi(415/1025), *Şerhu'l-Usüli'l-Hamse-Mutezile nin Beş İlkesi* –I-II, çev.: İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2013.

**Kadı Abdülcebbar**, Ebu'l-Hasan Abdülcebbar b. Abdülcebbar el-Esedabadi(415/1025), el-Münye ve'l-Emel, ed.: Ahmed .b. Yahya el-Murtaza, thk.: İsamuddin Muhammed Ali, Darü'l-Marifeti'l-Camiyye, İskenderiyye 1985.

**Karaağaç**, Hilmi, *Kaderiyye/Mu'tezilenin Mecusilikle İtihamının Teolojik Arka Planı*, Kelami Araştırmaları, 13(1), 2015.

Kitabü'l Ma'arife ve't-Tarih ,I-IV, thk., Ekrem Ziya el-Ömeri, *Mektebet'üd-Dar*, Medine 1410.

**Keskin**, Halife, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, İstanbul, 1997.

**Kara**, Yakup. Cahız. *İslam Düşünce Atlası*. <https://www.islamdusunceatlası.org>

**Kam**, Rüştü, *Ortaçağ(VIII)-İslam Alimleri ve Buluşları*, İslam Tarihi Ansiklopedisi, III.Cild., Cahız Maddesi.

**Kolay**, Süleyman Hayri, *TDV İslâm Ansiklopedisi'nin Akıl Maddesi*, 2. cildinde, 238-242 .

**Kutlu**, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Ankara,Kitabiiyyat Yay., 2002.

**Karadeniz**, Osman, *Akıl-Vahiy İlişkisi*, Diyanet İlmî Dergi, c. 33, sy. 4, (Ekim-KasımAralık 1997).

**Kışlalı**, Ahmet, *Siyaset Bilimi*, Ankara ,Ankara Ün.v.,Basın-Yayın Yüksekokulu Yay., 1987.

**Köse**, Mustafa, *Mu'tezile'de Entelektül Düşünce*, İstanbul, Endülüs Yay., 2017,Say.,184.

**Louis Gardet-Georges Anawati**, *İslam Teolojisine Giriş-Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi*,çev.,Ahmet Arslan, İstanbul,Ayrıntı Yay., 2015.

**Malati**,Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed (377/987), *Kitabü't-Tenbih ve'r-Red ala Ehli'l-Envai ve'l-Bida* ,thk.:Deyd Reyneğ ,el-Mahedü'l-Ebhasü's-Şarkıyye,Beyrut1430.

**Müslim**, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac (261/874), *Sahih* ,I-II,thk../tsh/tlk..M. Fuat Abdulbaki, İstanbul,Çağrı Yay., 81 1992.

**Maturidi**, Ebu Mnasur (333/944),*Kitabü't-Tevhid*,çev.,Bekir Topaloğlu, İstanbul,İsamYay., 2015.

**Muhammed b. Şakir el-Kütübi** (76471363), *Uyunü't-Tevarih*,thk.:Afif Nayif Hatum ,Daru's Sekafe ,Beyrut 1416/1996.

**Muhammed Yusuf Musa**, Ali Abdülmünim Abdülhamid), Mısır, 1950.

**Muhammed Çetin**, *el-Cahız ve Kitabu'l-Bula'dan Bir Bölüm Üzerine Mülâhazalar*, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Yıl: 5/ Cilt: 5/ Sayı:9 /Bahar 2015.

**Montgomery Watt-Pierri Cachia**, *Endülüs Tarihi*,çev.:Cumhur Ersin Adıgüzel-Q,yas Şükürov, İstanbul ,Küre yay., 2012.

**Montgomery Watt**, *İslami Tetkikler-İslam Felsefesi ve Kelam*,çev;Süleyman Ateş, Ankara, AÜİF CYay., 1968.

**Muhammed Abid el-Cabiri**, *Arap Ahlaki Akli* ,çev.,Muhannet çelik, İstanbul,Mana Yay., 2015.



**Montgomery Watt**, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev., Ethem Ruhi Fağlalı , Ankara, Saraç Yay., 2010.

**Maurice Duverger**, *Siyaset Sosyolojisi* , çev., Şirin Tekeli , İstanbul, Varlık Yay., 2014.

**Maks waber**, *Din Sosyolojisi*, ed.: Ephraim Fischhoffüçe.: Latif Boyacı, İstanbul , Yarı Yay., 2012.

**el-Mes'udi**, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (345/956), *Mürücü'z-Zeheb ve Me'adinü'l-Cevher*, I-VI, thk.: Afif Niyif Hatu, Daru Sadır, Lübnan 143/2010.

**Makdisi**, George, *Beşer Bilimler* , çev.. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, Klasik Yay., 2009.

**Muhammed Ebu'l fazl İbrahim**, *Daru-İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye*, Kahire 1373/1954.

**Mekatilü't-Talibiyyin**, thk..es-Seyyid Ahmed Sakr, Menşuratü'ş-Şeref er-Rıza , kum1416.

**Muhammed Ebu Zehra**, *İslam'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, Çev. E. Ruhi Figlali, Osman Eskicioglu, İstanbul 1970.

**el-Müfid**, Muhammed b . Muhammed. Numan b. Mu'allim Ebi Abdullah el-Ukberi el-Bağdadi (413/1022), *Evailü'l-Makalat* , thk.: İbrahim el-Ensari, Matbaatü Mihr, Kum 1413/1993.

**Macid Fahri**, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İstanbul. 1987.

**el-Minkari**, Nasr b. Müzahim (212/827), *Vak'atü Sıffin*, thk., Abdüsselam Muhammed Harun, Daru'l-Cil, Beyrut 1990.

**el-Muhtasar Fiahbari'l-Beşer**, *Matbaatü'l Huseyye*, I-IV, Kahire 1907.

**Mevkıfü** Eimmeti'il-Müslimine Minhüm, I-II, *Dau't-Tevhid-li'n-Neşr* , Riyat, 1434/2013.

**el-Müfid**, Muhammed b. Muhammed b. Numan b. Mu'allim Ebi Abdullah el-Ukberi el-Bağdadi (413/1022), *Evailü'l-Malakat*, thk.. İbrahim el-Ensari, *Matbaatü Mihr, el-Minkari*, Nasr b. Müzahim (212/827), *Vak'atü Sıffin*, thk.,: Abdüsselam Muhammed Harun , Daru'l-Cil, Beyrut, 1990/1410.

**Neşvanü'l-Hımyeri, Ebu Sa'id** (573/1178), *el-Huru'l-Iyn*, thk.: Kemal Mustafa , el-Mektebetü'l-Yemeniyye , Beyrut 1985.

**en-Neşşar**, Ali Sami, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu* ,I-II,çev.:Osman Tunç, İstanbul,İnsan Yay, ,1999.

**Çağatay Neşet-Çubukçu** –İbrahim Agah, *İslam Mezhepler Tarihi*, Ankara, AÜİF, Yay., 1985.

**Naşi el-Ekber**(293/905), *Mesailü'l İmame ve Müktefat mine'l-Kitabi'l-Evsat Fi'l-Makalt*, Beyrut 1971.

**Nevbahti-Kummi**(310/922)-(301/913), *Şii Firkalar Kitabü'l-Makalat ve'l/Fırkuş-Şia*,çev.,**Hasan Onat**-Sabri Hizmetli-Sönmez Kutlu-Ramazan Şimşek, Ankara, Ankara Okulu Yay., 2004.

**en-Nesefi**, Ebü'l-Muin Meymun b. Muhammed, *Tabsiratü'l-Edille* ,Hüseyin Atay, Ankara,1993.

**Taylan Necip** , *TDV İslam Ansiklopedisi*.

**Özervarlı**, M.Said, *Ehl-i sünneti Meydana Getiren Ana Mezheplerin Temel İtikadı, Tarihten Günümüze Ehl-i sünnet* , İstanbul, Ensar Yay., 2006.

**Özarlan**, Selim, *Mu'tezile: Basra ve Bağdat Mu'tezilileri ve Başlıca Görüşleri*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013.

**Özcan**, Hanefi, *Matüridi'de Bilgi Problemi*, İstanbul, 1993.

**Özaydın**, Abdülkerim ''Bağdat (kültür ve Medeniyet),*DİA*, İstanbul 1991.

**Pezdevi**, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed Sadri'l-İslam, *Usülü'd-Dîn*, (Tah. Hans Batrolus), Kahire, 1963.

**Peter I. Berger-Thomas lukmann-Jürgen Habermas** –Ejder Okumuş, *Meşruluğun Toplumsal Gerçeği* ,haz.:Ejder Okumuş , İstanbul ,İnsan Yay., 2010.

**Pellat**, *The Life and Works of Jahiz*,3-4.J.L. Freetdmen-D.O. Sears-J.M. Carlsmith,

**er-Razi**, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *el-Metalibü'l-Aliye*,(Tah.Ahmet Hicazi essekka ),Beyrut,1987.

**er-Razi**, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *Mealimü Usüli'd-Din*, (İslam Dinin Ana Konuları), Çev. Prf. Dr. Nadim Macit, Erzurum, 1996.

**er-Razi**, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Razi (606/2109), *İ'tikadatü Firaki'l-Müslimin ve'l-Müşrikin*, thk.,:Ali Sami en -Naşşar, Mektebtü'n-Nahda el-Mısıryye, Kahire 1356/1938.

**Sezgin**,Fuad, *Tarihu't-Türasi'l-Arabi*,I-VIII,ter..Mahmut Fehmi Hicazi,Cami'atü'l-İmam Muhammed b. Su'ud el-İslamiyye,Riyad1411/1991.

**es-Siba'i Beyyumi**, *el-Üslübü'l-Kitab fi'l-Asri'l-Abbasi es-Sani* (232-334),Sahifetü Dari'l-Ulum,3(3),Mısır 1937,25-31.

**es-Sabuni**, Nureddin, *Matüridi Akaidi*, (el-Bidâye), Çev. Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1980.

**Sinanoğlu** Abdulhamit, *İslam'ın İlk Siyasallaştırılma Sürecinde Kader İnancı*,AÜİFD,43(2),2002.

**Sa'd b.Felah b. Abdüllazizel-Arafi**, *ez-Zenadika 'Akadidühüm ve şirakühüm ve Sa'd Rüstem ,el-Firak ve'l-Mzahibü'l-İslamiyye münzü'l-Bidayat*,Daru'l-Evail, Dimeşk2004.

**Sa'd b. Felah b. Abdüllazizel-Arafi**, *ez-Zenadika 'Akadidühüm ve Fşirakühüm ve Mevkifü Eimmeti'il- Müslimine Minhüm* ,I-II,Dau't-Tevhid li'n-Neşr,Riyat,1434/2013.

**es-Sendubi**, Hasan, *Edebü'l-Cahız ve Felsefetühü*, Daru Byblion, Paris 2005.

**es-Sabunu**, Nureddin, *Matüridi Akaidi*, Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara ,1980.

**Şensekerçi**, Erkan, Asude Bilgin, U.Ü.Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler DergisiYıl:9.Say:14,2008.

**el-Şehristani**, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*,çev..Mustafa Öz, İstanbul,Litera Yay., 2008.

**Şeşen**, Ramazan, *Cahız*, DİA, VII, 20.

**Şeşen**, Ramazan, *Hilafet Ordusunun Minkibeleri ve Türklerin Fazilletleri*, Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1967.

**Şefik Cebri**, *el-Cahız Mu'allimü'l-Akl ve'l-Edeb*, Darü'l-Beşair,Dimaşk 1422/2001.

**Şahin**,Hanifi, *İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü*,Atatürk Üvv.,İD,(36),2011.

**et-Taftazanii**, Sa'düdin Mesud b. Ömer, *Şerhü'l-Akaid*, İstanbul, 1973.

**Taşköprüzade**, Ahmed b. Mustafa (968/1561), *Fiftahu's-Sa'ade ve Msbabu's-Siyade fi Mevzu'ati'l-Ulum*, I-II, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1405/1985.

**Tritton, A.S.**, *İslam Kelamı*, çev.: Mehmet Dağ, Ankara, AÜİF Yay., 1983.

**Teymiyye el-Harrani** (728/1328), *Mecmü'atü'l-Fetava*, I-XXXVII, haz.: Amir el-Cezzar-Enver el-Baz, Daru'l-Vefa, Mensüre 1426/2005.

**Topaloğlu Bekir-Çelebi İlyas**, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, Say., 229, İSAM Yayınları beşinci Basım, 2017.

**Tolan, Barlas**, *Tolum Bilimlerine Giriş*, Ankara, Savaş Yay., 1983.

TDV İslam Ansiklopedisi'nin 31.

**et-Taftazani**, Sa'düdin Mesud b. Ömer, *Şerhü'l-Akaid*, İstanbul, 1973, s.102.

**Ülken**, Hilmi Ziya, *Genel Felsefe Dersleri*, Ankara, 1972.

**Kassab Velid**, *et-Türasü-Nakldi ve'l-Belağa li'l-Mu'tezile*, Darül Sakafe, Doha/Ktar 1405/1985. *Sosyal Psikoloji*, çev.: Ali DÖNMEZ, Ankara, İmge Yay., 2003.

**Yüksel**, Emrullah, *Amidi'de Bilgi Teorisi*, İstanbul, 1991.

**Yusuf**, Şevki, *'Akıl'*, DİA, İstanbul, 1989.

**Yakut el-Hamavi**, *Mu'cemü'l-Üdeba İrşadü'l-Erib ila Marifet'il-Edip*, I-VII, thk.: İhsan Abbas, Daru'l-Ğaribi'l-İslami, Lübnan, 1993.

**Yürdaydın**, Hüseyin Gazi, *İslam Tarihi Desleri*, Ankara, AÜİF Yay., 1971.

**Ez-Zehabi**, Ebu Abdullah b. Ahmet b. Osman, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2011.

**Zühdi Carullah**, *el-Mu'tezile*, 10; Antony Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi-Peygamberden Bugün*, çev.: Sevdâ Çalışkan-Hamit Çalışkan, Ankara, Dost Kitabevi, Yay., 2010.