

Bilgi ve Hikmet

Üç Aylık Kültür ve Araştırma Dergisi

D 586

DİN, MODERNİZM VE GELENEK

KIŞ - 1995, SAYI 9

Ali Buluç / İslâm ve Gelenek

Ömer Çelik / İslâmcı Gelenek ve Geleneksel İslâm: Perspektivizm ve Kutsallık İlemleri

Adil Canatan / Gelenek, Din ve Modernite (Eğilimler ve Kökler)

Ali Coşkun / Modern Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu

Hüseyin Nasr / Gelenek Nedir?

Mustafa Armağan / Gelenek-Modernlik-Postmodernlik

Montgomery Watt / İslâm'ın Geleneksel Olarak Kendini Görüşü

İsmail Aktaş / Tarihin Anlamı ve Modernizm

Levlüt Uyanık / 19. Yüzyıl İslâm Yenilikçilerine Göre İslâm'ın Uygulanabilirliği Sorunsalı

Neşet Toku / Üç Tarz-ı Siyasetin Gölgesinde Toplumsal Değişim

Ömer Dinçer / Örgüt Yapısında Meydana Gelen Değişmeler: Örgütün İç ve Dış Dinamiklerinin Yeni Anlamı Üzerine Bir Tartışma

İbrahim Kutluer / İslâm Heresiografi Tarihinden: İbnü'r-Râvendî'nin Bir "Mülhîd" ve "Dehrî" Olarak Portresi

Marshall McLuhan'la Konuşma

Samir Yeşil / Çelişkiler Yumağı: Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri

Adil Abdimamoğlu / Modern Zamanlarda Kurucu İktidar ve Anayasa Kuramları

Özkrü Karatepe/Şehirler Sahibini Arıyor

150.000 TL. KDV dahil

İslâm Heresiografi Tarihinden: İBNÜ'R-RÂVENDÎ'NİN BİR “MÜLHİD” VE “DEHRÎ” OLARAK PORTRESİ

Yrd. Doç. Dr. İlhan Kutluer

İslâm'da İlhâd Tarihine Bir Atf-ı Nazar

İlhâd teriminin sözlükteki en genel anlamı 'sapmak'tır. L-H-D kökünden gelen bu kelimenin çeşitli kalıp ve kullanımları içinde kazandığı anlamları klasik sözlüklere müracaatla şu şekilde toparlamak mümkündür: Bir şeye meyledip yönelmek, seğirtmek, öngörülen hedefi şaşırarak, zulmetmek, hakikatten yüz çevirmek, gerçeği tahrif etmek, mücadele ve münakaşa etmek, kuşkuya düşmek. Mülhid ise ilhâd fiilini işleyen özne, sapık, hakikatten (özelde dinden) yüz çeviren, ondan kuşku duyan anlamındadır.¹

İlhâd kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de üç yerde fiil, bir yerde masdar haliyle geçmektedir. Dört ayrı kullanımda da sap(tır)ma anlamı ön plandadır.² Bu anlam biraz tefsire tabi tutulursa şu açıklamada bulunmak mümkündür: İlhâd, Allah'ın isimlerinin ifade ettiği anlamı saptırarak O'nu in-

kâr etmek, kutsal olanı zulüm fiiliyle ihlâl etmek, Kur'ân'ın yüce Allah tarafından gönderildiği gerçeğinden yüz çevirerek veya bu gerçeği saptırarak onu bir fâniye nisbet etmek, haktan yüz çevirmek, ayetleri yalanlamak, onları sapıkça yorumlamak ve tahrif etmektir. Bunları yapansa mülhidtir.³

Dikkat edilirse ilhâd kelimesinin Kur'ân'da kazandığı anlam mutlak bir inkârcılığı, sapıklığı ve din dışına çıkmayı ifade etmektedir. Buna göre ilhâd öncelikle bir câhiliyye eylemidir; bir bilgi ve belge olan Kur'ân'dan yüz çevirmek, ona karşı ayak direktmek anlamıyla “hamiyyetü'l-cahiliyye”nin bir tezahürüdür. Cahilî toplumun Kur'ânî gerçeğe karşı “sapıkça” direnişi dinin kemâle erip müslümanların muzaffer olmasıyla son bulduktan sonra vukûa gelen Müseylemetü'l-Kezâb hareketi gibi mevzî ve başarısız ilhâd hareketleri bir yana bırakılacak olursa, fetihlerle kültürel coğrafyasının genişlemesi ardından İslâm

dünyasında oluşan bazı fikrî ve siyasi akımların, müteakiben yazılmış heresiografik metinlerde hangi bağlamda ilhad hareketleri olarak değerlendirildiğine bir göz atmak yararlı olacaktır.

Burada amacımız kelim kitaplarında bazen keyfi yapıldığı izlenimi veren sapık fırkaların ayrıntılı şemasını tahlil etmek değil. Yalnızca 'ilhad' nitelemesinin kapsamına giren fikrî ve siyasi akımları ana başlıklar altında kategorize edip, 'ilhad' kavramına düşünce tarihimiz açısından genel bir yaklaşımda bulunmak istiyoruz. Bu ilhadî akımların üç ana başlıkta toplanabileceğini düşünüyoruz. Bunların ilki ve en geneli siyasi-kültürel bir hareket olarak Zanâdika, ikincisi — bazen Zanâdika içinde değerlendirilen kelim akımı olarak— Cehmiyye, üçüncüsü de belirli zorlamalarla Zenâdika (Bâtıniyye) hareketinin uzantısı olarak gösterilen Felâsife.

Zanâdika (veya Zandaka) hareketi üzerine son yıllarda en dikkate değer ürünlerden birini vermiş olan Melhem Chokr⁴ eserini şu temalar üzerine dayandırmıştır: İslâm öncesi pagan ve gnostik unsurlar müslüman Arap fetihlerine maruz kalan ülkelerinde fikrî, edebî ve siyasi tavırlar geliştirmişlerdir. Bu tavırlar hem dini hem de devleti tehdit etmekteydi. Araplar bu tavır sahiplerini 'zındık' olarak isimlendirerek sıkı takibe aldı. Abbasiler döneminde koğuşturulan bu hareket esasen hicretin II. yılında iyice tebeyyün etmişti. Gerek Emevilerin son dönemi gerekse Abbasilerin kuruluş ve yükseliş dönemlerinde bürokraside görev alan Farişî unsurlar Şuûbiyye adı verilen eşitlikçi Mevâli hareketine edebî ve entelektüel bir boyut kattılar. Bir taraftan da devlet 'Sâhibu'z-Zanâdika' adını taşıyan memurlarıyla takibatını sürdürüyor ve olağanüstü mahkemelerle 'zındık' olduğu kesinleşenleri cezalandırmayı sürdürüyordu. Mu'tezilî ve bir ölçüde de imamî kelimciler, Zenâdika hareketiyle mücadeleyi büyük bir şevkle üstlendiler. Yazdıkları heresiografik metinlerde Zandaka hareketinde yuvalanan ilhadî fikirleri reddettiler ve zaman zaman zındık listeleri neşrettiler. Bu literatür 'zındık' tabirini daha sonraki dönemlerin aforoz edici nitelemesi haline getirecekti.

Chokr, Zandaka hareketinin İslâm öncesi

menşeyini şöyle bir şemayla tesbit etmektedir: I. Aramî muhit zındıklığı: Bu muhit pagan ve gnostik olarak iki ayrı kesime ayrılmaktadır. Pagan kesimi Harran sabiileri temsil ederken, gnostik kesim Edessa ve Babilonya bölgelerinin gelenekleriyle temsil edilmektedir. Markiyonculuk ve Deysanilik Edessa geleneklerine ait iken Kesâiyye, Mendâniyye, Manşieizm... gibi akımlar Babilonya geleneğine aittir. II. İran muhiti zındıklığı: Bu muhitin esas unsurunu 225-529 arası İran'da egemen olan Mazdek dini teşkil etmektedir. Bu iki muhitin etkileşimi neticede Suriye, Irak ve İran bölgelerini çeşitli din ve geleneklerin mozaığı haline getirdi. Bu bölgeler İslâm topraklarına katılınca en etkilileri Manişeizm, Deysânilik, Markiyonculuk ve Mazdekçilik olan zındık akımlar da kültürel coğrafyaya katılmış oldu.⁵

Bu unsurların bir Arap dini olarak algıladıkları İslâm'ın yine bir Arap devleti olarak kendi üzerlerinde kurduğu egemenliği bir türlü kabullenemeyen kesimleri kelimî, edebî ve siyasî alanlarda ya doğrudan doğruya İslâm'ı, yahut Arapları veyahut da devletin uygulamalarını hedef alan gizli/açık bir muhalefet geliştirdi. Bunların ilhad tarihi bakımından en tehditkâr olanı İslâm dininin temellerine yönelik saldırılardı ve müslüman kelâmcılar en çok bu saldırıları göğüslemekle meşgul oldular.

Bu konuda kendini kaçınılmaz bir misyonun görevlendirdiği entelektüeller olarak gören mu'tezilî kelimciler zenadikanın ideolojisini ve ona karşı konacak İslâmî tezleri şu şekilde tespit etti: a) Zındıkların Allah'ın varlığı ve birliğine karşı çıkışlarına (Dehrîyye/Seneviyye) karşı Allah'ın varlığını ve birliğini ispat; b) Zındıkların âlemin kudemine yani yaratılmadığına dair tezlerine (Dehrîyye) mukabil âlemin hudûsunu ispat; c) Nübüvvetin (özelde Hz. Muhammed'in nübüvvetinin akla aykırı, gereksiz ve zararlı olduğu tezi-ne mukabil nübüvvetin ispatı; d) Yeniden dirilmenin ve cismânî haşrın inkârına (özellikle Dehrîyye) mukabil cismanî haşrın ispâtı; e) Kur'ân'da çelişkiler olduğu ve ne lafzan ne de mâna itibarıyla mucize olmadığı tezi-ne mukabil Kur'an'ın akla uygunluğunun ve i'câzının ispatı. Bu yaklaşıma göre zındık, tevhidi inkâr eden, radikal düalist

(senevî), septik, materyalist (Dehrî), yahut şif ekstermist tavırlar sergileyen kimselerin ortak adıydı.⁶

Bu tavırların 'Şuûbiyye' boyutu da tekrar hatırlanmalıdır. Chokr'a göre Şuûbiyye akımı bir yönüyle siyasî diğer yönüyle kültürel olan bir ideolojiye dayanıyordu. Siyasî Şuûbiyye eşitlikçiydi. İlk Emevîlerin Arap olmayan müslüman unsurlara ikinci sınıf muamelesi yapan asabiyetçi tavırlarına karşı sosyal ve siyasal eşitlik isteyen bir mevâlî ideolojisi olarak gelişmişti. İslâmî eşitlik anlayışına dayalı olanları müsbetti. Ancak kültürel Şuûbiyye bir karşı-asabiyetçi akım olarak tezahür etti ve başka bir asabiyetçiliğin handikapına tutuldu. Bu hareket genel olarak Farisî kökenli entellektüellerce geliştirildi ve bir yandan Arapları hicveden öte yandan kadim Fars kültürünü yücelten eserler verdiler.⁷

Henüz Emevî hilafetinin sonlarında İbnü'l-Mukaffa'nın kadim Fars kültürüne dair eserleri Arapça'ya çevirmesi Şuûbiyye ve Seneviyye telakkilerinin propagandası, sayılmış, İbnü'l-Mukaffa' adının ünlü zındıklar arasında zikredilmesine yol açmıştır. *Kelîle ve Dimne*'nin bu müthiş müterciminin, başta *Kitâbü'l-Mazdek* olmak üzere senevî Fars kültürünün başlıca klasiklerini tercüme etmesi, yalnızca edeb yazımı faaliyetine masmus bir iştirak olarak görülmemiş, çoğu kere gizli bir ilhad niyetine bağlanmıştır. Buna mukabil onun çağdaşı ve hayranı olan Câhız, İbnü'l-Mukaffa'yı Fars kültür ve inançlarını iyi tasvir eden fakat İslâm nokta-i nazarından sapıkça görülen noktaları vurgulamayı ihmal eden; bu ihmalini iyi veya kötü niyetli yanlış anlamlara yol açmakla pahalı ödeyen bir edip olarak tanımlamıştır.⁸

Abbasîler zamanında ortaya çıkan siyasi amaçlı isyan hareketlerinin de manîşt ve Mazdekçi bâtinî telakkilerin rengine boyandığı kaydedilmektedir. Mansur döneminde Horasan'lı Ebû Müslim taraftarları, Mehdî zamanında el-Mukanna' el-Horasânî ve taraftarları, Mu'tasım'ın hilâfetinde ise Bâbek el-Hürremî'nin teşebbüs ettiği isyan hareketleri, Abbasî hilâfetini bu tür inançların takibinde ısrarlı ve hassas kılmış; özellikle kutsal bir lider kültü oluşturmak üzere propaganda edilen tenâsüh ve hulûl inancı,

İslâmî ibadet şekillerinin tezyif ve inkârı, mal ve kadında ortaklık gibi ilhad kavramı içinde değerlendirilebilecek telakkilerle, yıkıcı muhalefetin din ve devleti olumsuzlayıcı zararlı fikirler olarak her seviyede mücadele edilmiştir. Heresiografik eserlerde sık sık anılan Rîvendiyye, Mukanna'ıyye, Hürremiyye gibi sapık fırkalar, bu isyan hareketlerinin dayandığı ideolojileri temsil eder. Abbasilerin yükseliş döneminde resmî himaye kazanan mu'tezile kelamcılarının senevî inançlarla meydan okuyucu bir mücadeleye girdiklerine değinilmişti. Ancak burada önemle vurgulanması gereken şey, bunlar ve benzeri akımların yine bir muhalefet hareketi olan ve menşei itibariyle Arap unsurunun bağrından çıkmış şif akımları desteklemesi, onların içine sızması ve giderek onlarla özdeş görünmesi sonucu genel 'Bâtiniyye' kimliğini oluşturarak Karmatiyye, Dürziyye gibi isimler altında birçok ilhad akımının doğmasına yol açmasıdır. Ancak 'Bâtiniyye' ile adı hemen daima birlikte anılan İsmailiyye'nin "gnöstik" denilen eğilimler taşımasına rağmen, senevî akidelere sahip olmadığı, hatta onlarla mücadele ettiği belirtilmelidir.⁹

Zandaka hareketine karşı özellikle Mehdî döneminden başlamak ve yoğunluğundan pek şey kaybetmemek üzere girilen resmî takip, sorgulama ve cezalandırmalarla ikmâl edilmiş, daha önce de değinildiği üzere sırf bu iş için kurulan özel mahkemelerde davalarından dönmeyen senevîlerin ölümle cezalandırılmasına hükmedilmiştir.¹⁰ Ancak ilginçtir, Fars asıllı Bermekî sülâlesinin devlet bürokrasisinde kazandığı kesin hâkimiyet sebebiyle sözkonusu takibatın Harun Reşîd zamanında gevşediği şeklinde bir kanaat de mevcuttur. Bu kanaatin klasik bir örneği Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin yazdıklarında müşahede edilebilir. Bu Endülüslü müellif, İslâm dünyasında entellektüel ilhadın doğuşunu neredeyse tamamen Bermekîlere bağlamaktadır. Gerekçesi şudur: Bermekî ailesi tıp ve felsefe kitaplarını Arapça'ya tercüme ettirmiş, bu faaliyet için yahudi, huristyan ve "mülhid"leri görevlendirmiştir. İthal kültürün İslâm dünyasına intikaliyle, birçok ilhâdî fikir yayılma imkânı bulmuş; tıp ilminde üstün olan yabancıların felsefî veya dini inançlarında

da bir fazilet aranmıştır. Yabancıların inanç ve görüşlerini inceleme çalışmaları neticede İslâm dünyasında batıl inançların yayılmasına, zındıklığın gelişmesine, nihayetinde de bu yabancı kültürle meşbû olan edib ve filozofların yetişmesine yol açmıştır. Bütün bu yabancılaştırıcı gelişmelerin sebebi —menşei Fars-Budist kültürüne dayanan— Bermeki iktidarındır. Onların hazırladığı ortam sayesinde İbnü'l-Mukaffa', İbnü'r-Râvendî (yani makalemizin konusunu teşkil eden mülhid sîmâ) ve Câhız gibi nebevî sözleri değil yalnızca 'bağımsız aklı' (el-aklu'l-müstakil) otorite kabul eden sîmâlar etkili olabilmişlerdir.¹¹ Endülüslü bir hadis alimi ve kelamcının özellikle Abbasilerin yükseliş döneminde hızlanan tercüme faaliyetine, yanısıra, dışardan ithal edilen ilim ve fenlere bakışı; bu süreci tabii bir gelişme olarak görmeyip, devleti ele geçirmiş kötü niyet ve sapık inançlı bürokratların dinsizleştirici bir kültür ithali şeklinde değerlendirmesi medeniyet tarihi açısından dikkat çekilmesi gereken ilginç bir hadisedir. Ancak konumuz bakımından asıl önemli olanı Bermekilerin Zandaka ve Şuûbiyye akımlarıyla bağlantılı bürokratlar olarak resmedilmiş olmasıdır.¹²

Zandaka hareketinin kültürel Şuûbiyye yanısıra öteki edebî boyutu resmî dine karşı immoralist bir tavır sergileyen ibâhî şairlerce şekil kazanmıştır. Hammâd Acred (Küfe'de), Beşşâr b. Bürd (Basra'da), Ebu'l-Atâhiyye (Bağdat'ta) bu şairlerin en ünlüleridir. Adları geçtiğinde müslüman zihinlerde bıraktıkları izlenim genel olarak şeriatın iptaline cüret eden Allah'ın ve ahiretin inkârı yolunda şüpheler yayan zındıklar şeklindedir. Bu tipler şeriatı tanımayan, dinî yükümlülükleri hafife alan, Kur'an'ı kutsal metin olarak kabul etmeyen, âlemin yaratılmışlığını reddeden, tevhid düşmanı gizli bir dine (Maniheizm yahut Deysâniyye) mensup tekinsiz tiplerdir. Ahlâken Hazcılığ, üslup olarak hicvi benimsemişlerdir.¹³ Ancak bu zındıkların hangi anlamda zındık olduğunu tespit çoğu kereler zordur. Meselâ Beşşâr hakkında ünlü Mu'tezilî kelamcı Vâsıl b. Atâ'nın "bu kör mülhidin kelimeleri Şeytan'ın en saptırıcı ve aldatıcı ipleridir" dediği bilinmektedir.¹⁴ Ne var ki aynı Beşşâr'ın, mutlak anlamda senevî olan

Hammâd Acred'i iki tanrıya ve bir büste (baş heykeli) taptığı için alaya alan, bir tanesine tapmak zor ve güç iken (!) iki rabbe tapmayı saçma bulan bir şiir yazdığına bakılırsa, senevî anlamıyla zındık sayılmaması gerekecektir. Muhtemelen kendisi kutsal fikri zayıflamış bir septik veya nihilist olma anlamında mülhitti.

Fakat tuhaftır, ünlü şair Ebû Nuvâs onun şiirlerinin Maniheizm ayinlerde ibadet kasdıyla beyit beyit okunduğunu aktarmaktadır.¹⁵

Yine, Ebu'l-Alâ el-Ma'arri'ye sorarsanız —ki kendisi mülhid ve zındık olmakla suçlanmıştır— ünlü şair Ebu'l-Atâhiyye haksız yere zındıklıkla itham edilmiştir; yukarıda adı geçen Ebû Nuvâs ise —Hallâc-ı Mansûr ile birlikte— zındıklar arasında sayılmalıdır. el-Ma'arri'ye göre zındıklık "Dehrîlik" ile aynı şeydir; Dehrîliğin ayırıcı vasfı nübüvvet ve semâvî kitaplara inanmamalarıdır.¹⁶ Zandaka hareketinde edibler sayılırken Abân b. Abdulhamid el-Lâhikî adlı bir edibe özel bir mevki tanınmaktadır. Farsça'dan yapılan tercümeleri Arapça nazma döken Lâhikî, Ebû Nuvâs'ın tanıklığına güvenilirse, tam bir sansüalistti; gözüyle görmediği, cin, melek gibi varlıklara inanmıyordu.¹⁷

Kelamcı zümresi içinde ismi mülhid ve zındık olarak şöhret bulmuş simalar ise İshâk b. Tâlût, Numân b. el-Munzir, Abdülkerim b. Ebi'l-'Avcâ, Sâlih b. Abdulkuddûs, Ebû Şâkir ed-Deysânî'nin sıkça adı geçmektedir.¹⁸ Bunlardan ilk ikisi meşhur mülhid İbnü'r-Râvendî'nin hocası olarak zikredilmektedir; üçüncüsü ise binlerce hadis uydurmakla övündüğü rivayet edilen bir şahıstır.¹⁹ İlhad tarihinde adı geçen simalar arasında İbnü'r-Râvendî'yle ilgisi bakımından en kayda değer şahsiyet Ebû İsâ el-Varrâk'tır. Çünkü o, rivayete göre İbnü'r-Râvendî'nin üstadıdır ve onu "ilhad ve küfrün zilletine" düşürmüş bir baştan çıkarıcıdır.²⁰ Ünlü bir heresiograf ve kelamcı olan el-Varrâk'ın İbnü'r-Râvendî ile münasebetinin hakiki boyutunu ileriki sayfalarda tartışmak üzere, kelamcı zındıklar zümresi bakımından işaret edilmesi gereken asıl noktayı vurgulayalım: Bu zümreden bazı kelamcılar Kur'an'a karşı *mu'ârada* yazmakla suçlanmışlardır. Mu'ârada Kur'an'ın i'cazı inancını geçersiz kılmak üzere beşer elinden

onun bir benzerini ortaya koyma cüretiyle yazılan metinlerdir. İbnul-Mukaffa', Salih b. Abdulkudüs ve İbn Ebi'l-'Avcâ Kur'ân'a mu'ârada yazmakla itham olunmuşlardır. Bu literatürü en iyi temsil eden *Kitâbü'z-Zümürüüd* adlı metin ise İbnü'r-Râvendî'ye nisbet edilmektedir.²¹

Zandaka hareketiyle bağlantılı olduğu düşünülmüş olmakla birlikte müstakil olarak ele alınmaya geçecek bir etkiye ve tepkiye yol açmış olan *Cehmiyye* "ilhadi" kelimelerinin başlıcalarındandır. Dehrîlik nasıl alemin hudûsunun inkarıyla birlikte düşünülmüş ise Allah'ın ezeli sıfatlarının, özellikle ilahî kelâm sıfatının inkarı da *Cehmiyye* akımının alâmet-i fârikası olarak düşünülmüştür. *Cehmiyye*, ilk devir kelimelerinden *Cehm* b. Safvan'ın adına nisbet edilmekteyse de belirgin bir kelâmî fırkanın adı olmaktan çok belirli bir entellektüel tavrın simgesi olmuştur. Ancak bu, *Cehm*'in, sınırları belli bir doktrini olmadığı anlamına gelmez. Nitekim onun tezleri başlıca üç ana fikre dayanır: a) İrcâ, b) Cebr, c) İlâhî ezeli sıfatların inkârı. Bazı modern yazarlar, *Cehm* b. Safvân tarafından ileri sürülen bu fikirlerin Emevî rejimine ve resmî felsefesine karşı yürütülen siyasî muhalefetin bir yansıması olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu yaklaşıma göre *Cehm*, bir mevâlî ideolojisi ortaya koymak istemiştir. Ne var ki onun özellikle 'cebr' ile ilgili fikirleri gerek İslâm ortaçağında gerekse günümüzde beşeri iradeyi inkâr eden Cebriyecilik'le özdeşleştirilmiştir. Oysa *Cehm*'in bilinen Cebriyecilik ile ortaya koyabileceği muhalefet mutlak bir pasifizm olabirdi veya en azından Emevî Fatalizm'inin ekmeğine yağ sürebilirdi. Bu çelişkiye dikkat çeken Cabîri, *Cehm*'in 'cebr' fikrini mevâlinin İslâmiyeti hakkıyla bilme vasıtalarından yoksun oluşu yanında, mevâlî kesime dayatılan olumsuz şartların onları bazı şeylere zorunlu ve "mecbur" bırakmasıyla birleştirme eğilimindedir. Gerçekten de Eş'arî, *Cehm*'in insanda öteki varlıklarda bulunmayan bir seçme kudretinin yaratılmış olduğu şeklindeki fikrini kaydetmektedir;²² şu halde 'cebr' kavramı beşerî iradenin mutlak inkârı olarak yorumlanamaz. Cabîri'ye göre sözkonusu 'mecburiyet'lerden ötürü sorumlu tutulmaması gereken mevâlinin iman ve amel noktasındaki

durumu Allah'a havâle (ircâ) edilmeli ve bağışlanmaları ümit edilmelidir. Ayrıca ezeli ilahi ilim, ezeli takdir bu da Emevî rejimindeki olumsuzlukları mazur göstermeyi gerektirdiği için *Cehm* tarafından 'muhtes' (ezeli değil) kabul edilmiştir. Genel olarak ezeli sıfatların inkârı ise dönemindeki teşbih ve teccim eğilimlerine karşı bir tepkidir. Özetle Cabîri'ye göre *Cehm* mevâlî kesiminin ideolojik sözcüsüdür.²³

Cehm b. Safvan'ın, ünlü 'kaderî' kelamcı Ca'd b. Dirhem'den de aldığı ilhamla ısrarla savunduğu ilâhi kelâm'ın (dolayısıyla ilâhi ilmin) ezeli olmadığı inancı selevî hadis ekolü ve/veya onun kelâmî telaffuzunu teşkil eden Eş'arîlik tarafından bir ilhad doktrini olarak mahkum edilmiştir. Ezeli sıfatların inkârına iştirak eden kimse veya ekoller, *Cehm*'in öteki görüşlerini benimsemesin benimsemesin, *Cehmî* sayılmıştır. Hadisçi ekolün bu tavra yönelik ünlü reddiyelerinden olan Ahmed b. Hanbel'in *er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika* adlı eserinde, "cebrî" olduğu rivayet edilen *Cehm* b. Safvân ile "kaderî" olduğu bilinen Amr b. Ubeyd aynı kategoride değerlendirilmektedir. Bu kategorinin adı *Cehmiyye*'dir ve "insan fiillerinin yaratılışı" (halku ef'âli-l-ibâd) probleminde *Cehm*'den çok farklı düşündükleri halde Ahmed b. Hanbel'in çağdaşları olan Mu'tezilîler de bu büyük hadis imamı tarafından "*Cehm*'in Şiası" yahut "*Cehmî*" olarak nitelendirilmiştir.²⁴ Bir ilhad akımı olarak kargışlanan *Cehmiyye* hakkında Ehl-i Sünnet kelimelerinin tavrı kesindir. Dârimî, *Cehmî* fikirlerin senevî (manişist) telakkiler olduğunu *Cehmiyye*'nin ehl-i kiblede olmadığını, "Zındıklar" taifesinin en kötüsünün *Cehmiyye* olduğunu, dininden dönen bu insanların öldürülmesi gerektiğini yazmıştır.²⁵ Malatî ise *Cehmî*'in inkarcılığını uzun uzun ele almış ve onun Horasan'daki (muhtemelen Budist eğilimli bir fırka olan) Sümenîlerin etkisinde kalarak "zındık" olduğunu kaydetmiştir.²⁶ Onun sapık fırkalarla ilgili olan bu eserinde *Cehm*'e ayırdığı nisbeten uzun sayfalar *Cehmiyye*'nin sünî bakış açısından ilhad tarihinde işgal ettiği önemli yerin göstergesidir. *Cehmiyye* için bazen "Muattıla" (Ta'til ehli; Allah'ın sıfat ve fiillerini, dolayısıyla isimlerini inkâr edip O'nu âtil

sayanlar) teriminin de kullanılmış olması,²⁷ herhalde subutî sıfatları inkârın Allah'ı inkârla aynı sayılmasından ötürüdür. Nitekim; Şehristani "Muattıla" terimini Allah'ı faaliyetten yoksun addeden ve nihayet inkâr eden bir kısım Cahiliyye Arabı için kullanmaktadır.²⁸ Cehmîler için kullanılan "Muattıla" teriminin Bâkîllânî tarafından "mülhidler" taifesiyile yanyana anılması²⁹ Cehmiyye ile ilgili ithamlar zincirini izlemek bakımından önemlidir.

Zandaka ve Cehmiyye'yi ilhadî akımlar olarak kısaca tanıttıktan sonra üçüncü kategori olarak Felâsifeye değinebiliriz. Burada Felâsifeden kasıt, kelamcılardan ayrı olarak felsefe geleneğine doğrudan doğruya ait bulunan sistem sahibi filozoflardır. Bu çerçevede değinimize Kindî'yi atlayarak adı neredeyse İbnü'r-Râvendî kadar "mülhid" nitelemesiyle özdeşleşmiş olan filozof Ebu Bekr er-Râzî ile başlayabiliriz. Esasen bazı modern müellifler bu iki mülhid arasında fikrî bir süreklilik de görmek istemiştir. Meselâ Abdurrahman Bedevî'ye göre Ebu Bekr er-Râzî'nin *et-Tıbbu'r-Rûhânî* adlı eserinin başlangıcındaki akli yüceltici fikirleri açıkça İbnü'r-Râvendî'den tevarüs edilmiştir; dolayısıyla bu metinde aklın —tıpkı İbnü'r-Ravendî için düşünüldüğü gibi— nübüvvet otoritesine karşı müstakil ve yüce idrak melekeleri olarak mülhitçe övüldüğü anlaşılmaktadır.³⁰ Ebû Bekr er-Râzî'ye yönelik *A'lâmü'n-Nübüvve* adlı bir reddiyenin yazarı olan İsmailî kelamcı Ebu Hatim er-Râzî kitabı boyunca hasmının adını anmaksızın yalnızca "mülhid" olarak zikretmekle yetinmektedir.³¹ Esasen onun "beş ezeli ilke" (el-kudemâu'l-hamse: Tanrı, Nefs, mutlak zaman/dehr, mutlak mekân/halâ, madde/heyülâ) fikrine dayalı metafizik kozmolojisi âlemin yaratılışında Allah'tan başka ezeli ilkeler vaz'ettiği gerekçesiyle haklı olarak tevhid inancına aykırı bulunmuş, ayrıca kendisine nisbet edilen ve nübüvvetin inkâr edildiği kitaplar yüzünden mülhid olarak anılmıştır. İşin tuhafı filozof, hasmının naklettiğine bakılırsa beş ezeli ilkeye dayalı bu kozmolojiyi, âlemin hudûsunu en makul tarzda açıklamak ve böylece âlemin yaratılmadığını ileri süren Dehrîyye'yi susturucu ispat şekillerini geliştirmek amacıyla ortaya koymuştur.³² Esasen

Ebû Bekr er-Râzî'nin kozmolojisi Eflatun'un *Timaios*'undaki kozmolojik fikirlerle rahatlıkla karşılaştırılabilir; Eflatun'un Aristo'dan daha fazla İslâmî telakkilere yakın olduğu izlenimine sahip müslüman düşünürlere rağmen, *Timaios* yazarı Eflatun, onun felsefesindeki yansımalarıyla İslâm dünyasındaki hiçbir zaman revaç bulmayacak, hem kendinden sonraki Aristocu eğilimler hem de kelamcılar tarafından şiddetle reddedilecekti. Ancak bu reddediş sahiplerinin onu gerçek bir Eflatuncu olarak tanımlamadıkları bilinmektedir. Kısacası o, felsefi gayesi ne kadar soylu olursa olsun ve istediği kadar âlemin hudûsunu ispat ettiği düşüncesi taşısın, Allah'la birlikte başka ezeli öngördüğü için mülhitti. Aynı kanaati beşleyen İbn Hazm'a göre onun beş ezeli ilke doktrini ile mecusi kozmoloji arasında paralellikler bulunmaktadır.³³

Kozmolojik doktrinler Tanrı-âlem-insan münasebetini temellendirmeye çalışırlar. Bu konuda ortaya atılan görüşlerin Kur'an'da çizilen âlem resmine veya bu resmin dinî düşüncedeki belli bir yorumuna uymaması durumunda 'sapıkça' bulunması gayet tabiidir. Daha özel planda âlemin kıdemi iddiasında olan yahut Allah'tan başka ezeli olduğu tezini işleyen sistemler mülhitçe bulunmuştur. Ünlü heresiograf İbn Hazm, tabiri caizse Ortodoks âlem tasavvuruna uymayan görüş sahiplerini başarıyla şu şekilde toparlamaktadır:

a) Bir âlem tasavvuruna ulaştırıcı bilginin imkânını inkâr edenler; b) Âlemin ezeli olduğunu, bir yaratıcı ve yöneticisinin olmadığını ileri sürenler; c) Âlemin ezeli olduğunu ileri sürmekle birlikte bir yaratıcısı ve yöneticisinin olduğunu kabul edenler; d) Âlemin ezeli mi hâdis mi olduğu konusunda farklı düşünmekle birlikte birden fazla yöneticiyle tedbir edildiğini iddia edenler; e) Âlemi hâdis kabul eden, yaratıcıyı kabul eden ama peygamberliği inkâr edenler; f) Âlemin yoktan yaratıldığını, Ezeli ve Tek bir yaratıcısı olduğunu, peygamberliğin hak olduğunu ileri sürenler.³⁴ Aslında bu tasnif İslâmî bakımdan "sapıklık" olarak görülen inanç ve felsefi telakkilerin toplu bir şemasını vermektedir ve karşılıkları sofistler (sofestâiyye), ateist-materyalistler (Dehrîyye), tabiatçı filozoflar ile Aristocu eğilimli yeni-

Eflatuncu filozoflar (Tabiiyyûn ve İlahiyyûn), çeşitli manîst ve mazdekçi akımlar ve bunların yanısıra çeşitli Hermetik ve Sabîf gnostik inançlar şeklinde belirlenebilir. İbn Hazm'a göre bu telakkilerin, isterse Kur'an ayetlerini kendilerine tanık gösteriyor olsunar, İslâm dünyasındaki yansımaları toptan tekfir edilmeli, mülhitlerin Kur'an'dan kendilerine göre anlamlar çıkarma aldatmacasına kanmamalıdır.³⁵ İbn Hazm'ın tasnifi içinde bir yaratıcısı ve yöneticisi olduğuna inandıkları halde, âlemi ezeli kabul eden görüşün Farabî ve İbn Sina'nın kozmolojisine de tekabül ettiği ortadadır. İbn Hazm açıkça bu anlayışı Dehrî kozmolojiler cümlesinden saymaktadır.³⁶ Nitekim daha sonraları Gazzâlî âlemi ezeli kabul eden ilahiyatçı filozofların Dehrîlerden bir farkının olmadığını ve onların Tanrı'nın varlığını kabul edip etmemelelerinin çok farketmeyeceğini yazacaktır.³⁷ Oysa kendisi de şunun farkındaydı ki filozoflar âlemi yetkin bir illet-i ulâ'nın ma'lûlünden ibaret görmektedirler. Hiçbir şekilde âleme ontolojik bir kıdem nisbet etmezler. Haddizâtında kıdem ontolojik bir kavramdır. Aleme Allah ontolojik olarak 'tekaddüm' ettiğine göre kadim olan yalnızca Allah'tır. Âlem kadim bir Zorunlu Varlık'ın hiçbir şekilde kesintiye ve ta'tile uğramayan varlık verisinin bir eseri ve ma'lûl olarak elbette süreklilik arzeder. Dikey (metafizik ontoloji) boyuttan bakıldığında âlem asla kadim değildir. Yatay (fizikî kozmoloji) boyuttan bakıldığında ise âlemin zaman bakımından ezeli olduğu söylenebilir belki ama buradaki ezeli kavramı varlıkta öncelik değil zamanda süreklilik anlamında alınmalıdır. Zira zaman da nihayet mutlak değildir ve hareketin ölçüsünden ibarettir. Yani zaman âleme sürekli varlık veriliyor oluşun hasil ettiği hareket için bir ölçüden ibarettir. Ontolojik bir kavram olmayan zaman bakımından ezeliği olmasa da kıdemi tasavvur etmek oldukça problem içerir. Nitekim 'Allah Kadimdir' dendiğinde kıdemi zaman-ötesi ontolojik anlamıyla kullanıyoruz. Eğer filozoflara illâ ki 'âlem kadimdir' dedirtilecekse onlar bunu "âlem varlığını ve varlığının sürekliliğini Allah'tan alır" ilkesinin bir başka ifadesi olarak söylemiş olurlar. Zira çok açıktır ki, onlara göre Alem ibdâ edilmekte, yani yoktan varedilmektedir.

Onların bu şekilde özetlenecek görüşleri garip bir şekilde Dehrîye'nin anladığı "bizâtihi kadim" anlamıyla 'varlığını başkasından almayan, ezeli ve sonsuz, ibdâ edilmemiş, sırf cismanî' âlem anlayışına yaklaştırılmış ve sonuç olarak tekfir edilmiştir. Burada tekfiri gerektirdiği düşünülen hassas nokta daha önce de belirtildiği gibi Allah'la beraber hiçbir ezeli varlığın bulunamayacağı tezine aykırılıktır. Bu teze aykırı bir anafikir, hangi şekiller ve nüanslarla tezahür ederse etsin ilhattır. Aslında bu ithamın doğrudan doğruya felsefi ilimlere karşı alınan daha genel tavırlarla yakından ilgisi vardır. Bu genel tavır, modern araştırmacılar da bile yansıyan şekliyle İbn Sina'yı bir "İslâm mütefekkeri" saymamaya kadar uzanmaktadır.³⁸

Mülhidce Bir Dünya Görüşü: Dehrîye

İslâm heresiografisi tarihinde en az zındık, mülhid, râfizi, cehmî terimleri kadar aforoz edici bir tavsif biçimi olan 'Dehrî'nin cemaatten dışlayıcı gücü, herhalde Kur'an-ı Kerim'de resmedilen menfi bir zihniyete âlem olmasından ileri gelmektedir. Câsiye sûresi, yirmidördüncü âyette 'Dünya hayatından başka hayat yok, ölürüz, yaşarız, bizi ancak *dehr* yok eder' derler" şeklinde tanımlanan bu telakki, Cahiliyye Arap toplumuna hakim olan menfi bir kaderciliği simgelemektedir. Dehr lügatte uzun yahut sonsuz zaman, bir zaman periyodu veya zamanın geçişi anlamına gelmektedir. Ancak yukarıda anılan âyette kelimenin semantik bir evrim geçirdiği ve orijinal anlamından uzak, nisbeten felsefi bir anlam kazandığı anlaşılmaktadır. Bu anlam Cahiliyye Arap şiirinde de ifadesini bulmuş; dehr (bazen de zaman yahut eyyam) iyi yahut kötü olsun insanın başına gelen şeylerin kaynağı olarak telakki edilmiş ve bir şekilde kader kavramıyla özdeşleştirilmiştir. Bu yönüyle Grek dinindeki Zeus'un babası Kronos yahut Eski İran dininin Zurvan'ı gibi zaman ve kader kavramlarını kendinde birleştirmiştir.³⁹

İslâm öncesi Arap toplumunun mebde (âlemin başlangıcı) fikriyle pek ilgilenmediği, yalnızca belli belirsiz bir yaratıcı Tanrı inancına sahip olduğu ancak Yaratıcı'nın mutlak ve sürekli ya-

ratma faaliyeti hakkında bir fikre sahip bulunmadıkları bilinmektedir; buna mukabil meâd (bir anlamda ölümsüzlük) fikriyle ilgilenen Cahiliyye toplumu, ölümsüzlüğün bu dünyada imkânsız olduğunu farketmele herhalde karamsar bir dinsizliğe yönelmiştir.⁴⁰ Böylece ortaya herşeyin, hiçbir metafizik boyuta sahip olmamak üzere bir dünya hayatından ibaret bulunduğu, *dehr*'in (zaman) hasıl ettiği tesadüflerle sürüklenen hayatın çaresiz ve anlamsız bir ölümle noktalandığı ve bu tabiî sürekliliğin hiçbir tabiatüstü varlık anlamıyla irtibatlı olmadığı zannını besleyen dünya görüşü sahipleri çıkmıştır.

Şehristânî Câhiliyye dehrîlerini "muattilatul'-Arab" (Arap ateistleri) başlığıyla incelerken sözkonusu ayet-i kerimeyi nisbeten kelim ilmi terimleriyle yorumlamaya girişmektedir. Kelamcımıza göre bu ayetin kapsamına girenler hem yaratıcı'yı hem de yeniden dirilişi inkâr etmektedirler. Bu inanç sahiplerine göre can veren tabiat, yok eden dehrdir. Hayatı dünya hayatından ibaret görmeleri bir bakıma sansüalist bir saplantıdan ibarettir. "Süflî âlemdeki" "mahsûs (duyularımızın konusu olan) tabiatların" nesnel varlığını duyularla algılanabilmeye bağlayan ve bu şekilde algılanmayan evrenleri yok sayan kaba bir sansüalizm. Bu mahsûs tabiatların yani duyu organlarımızın idrak alanına giren tabiî keyfiyetlerin birleşmesi hayatı, dağılması ölümü oluşturmaktadır. Bu süreç tabiîdir; fakat bu sürecin tasvirinde tabiat toplayıcı (câmi') bir "özne" olarak faaliyet göstermektedir. Şehristânî'nin kelim ve felsefe terimleri kullanarak yorumladığı ayette Cahiliyye Dehrîleri "bizi ancak dehr helak eder" derken, "zamanla yok olur gideriz" kastının ötesinde, Dehr'i mutlaklaştırıp, özneleştirme eğilimi içinde tasvir edilmektedir.⁴¹

Dehrîyye'nin, Şehristânî'nin kullandığı türden terimlerle ifade edilen felsefi bir kozmoloji olarak tartışılmaya başlanması İslâm kelamının gelişmesiyle birlikte olmuştur. Gerek İran gerekse Yunan kültüründe ifade edilmiş telaffuzlarıyla Dehrîyye, İslâm coğrafyasında tanındıkça kelamcılar onunla mücadeleyi bir görev bilmişler ama bazıları da dehrîlikle suçlanmaktan kurtulamamıştır. Meselâ Basra mu'tezilesinin ünlü kelamcı-

sı Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, Allah'tan başka herşey olarak tanımladığı âlemin sonluluğu fikrini "dehrîlere karşı" geliştirmeye çalışırken Cennet hayatının da sona ereceği gibi bir sonuca ulaşmış ve Bağdad mu'tezilesinden Ca'fer b. Harb tarafından olunmakla itham edilmiştir.⁴² Ebu'l-Huzeyl'e aynı ithamın İbnü'r-Ravendî tarafından da yöneltilildiğini göreceğiz.

Ünlü heresiograf Josef van Ess'e göre Dehrîyye yani âlemin kadim olduğunu savunanlar, evvel emirde *maddenin* ezeliyeti değil *hareketin* ezeliyeti iddiasındaydılar. Dehrîler Aristocu felsefe terimlerinden ziyade İrani terimlerle nazariye yürütmektedir. İnsanın kaderini ve âlemin tekevünü feleklerin sürekli deveranına bağlamaktaydılar. Nitekim *çarh-i felek* kavramına daha sonraki İranlı şairlerde raslanacaktır. Bu deveranın ne başlangıcı ne de sonu vardır; ne yaratma vardır ne de âlemin yok olması sözkonusudur bu Dehrî telakkiye göre.⁴³

Zaten Dehrîyye'yi yalnızca Grek materyalizmini tanıtan metinlere ircâ eden yaygın bir kanaat mevcut değildir. Zandaka hareketi içinde dehrîce fikir ve inançların mevcudiyetine daha önce değinilmişti ve muhtemelen bu fikir ve inançlar büyük ölçüde eski İran kültüründen mülhemdi. Ancak Dehrîyye'nin daha sonraki kelim metnindeki sistematik ele alınışı bu akımı daha ziyade Grek materyalizminin terimleriyle tasvir ve tenkit etmektedir. Meselâ Câhız, tıpkı daha sonraki yazarların yapacağı üzere dehrî kozmolojinin felsefi haritasının dört tabiat (sıcaklık, soğukluk, kuru- luk ve yaşlık) veya dört unsur (ateş, hava, su, toprak) terimlerinin muhtevasıyla çizilebileceği kanaatindeydi. Basit anlamda oluş, dört tabiatın belirli oranlarda birleşip (terkib), bir nesne veya hadiseyi doğurması, onun varoluşuna sebebiyet vermesidir (tevlid). Ancak tabiî değişme sürecini dört tabiata indirgemenin yetersiz olduğunu düşünen başka dehrîler, dört unsuru esas almış ve dört tabiatı bu cevherlerin arazi saymıştır.⁴⁴ Bir felsefi kozmolojide materyalizme zorunlu olarak yol açmayacak olan ve İslâm yeni -Eflatunculuğunda görüldüğü gibi açmamış bulunan dört unsur-dört keyfiyet teorisinin İslâm dünyasındaki Dehrîyye tasvirlerine medar olması, herhalde Dehrîlerin bu

teoriden metafiziğe sıçrama başarısını göstermeyip materyalizm ve sansüalizmin zindanına kendilerini hapsedmeleriyle alâkalıdır. Objektif bir varoluş olarak tabiat ve subjektif bir imkân olarak duyuların bilgilerimiz için bir kaynaktan ziyade bir hareket noktası olduğunu kabul eden müslüman düşünürlerin, bu noktada takılıp (yani Tabiatçı ve Duyumcu olup) gerekli aklî sıçramayı yapamayanları cehaletle, akılsızlıkla itham etmeleri de bundandır. Şehristani “Muattıla”dan olan bir inkârcının asıl probleminin gerekli epistemolojik sıçramayı yapamamış olmasında yattığı fikrindedir. Müellife göre onlar duyulur nesnelere hareketle gerekli metafizik kavramlara ulaşamamış, bir başka deyişle soyut düşünme kabiliyetleri dümûra uğramış tiplerdir. Tabii olana takılıp tabiat üstüne geçememeleri yüzünden ve tabiatçı (et-Tabiiyyûn ed-Dehrîyyûn) olarak isimlendirilmişlerdir. Felsefi çabayla metafiziğe sıçrayabilenlerin (yani ‘el-felâsifetu’l-ilahîyyûn’ denilen metafizikçi filozofların) akli imarcı ise âlemin mebd ve meâdına dair kozmolojik kavramlara ulaşmaya yetmiştir gerçi, ancak duyulur olandan akledilir olana sıçrayıp kavramak kafi değildir; onların kemale ulaşmaları ancak İslâmî hakikatları kabul ile mümkün olabilirdi; bu yüzden öte dünyada bilgileri nisbetinde mutlu, cehaletleri nisbetinde mutsuz olacaklardır.⁴⁵ Her ne hal ise, tabiatçı Dehrîler aklın metafizik yapma fonksiyonundan yoksun, en aşağı seviyedeki bir felsefi epistemolojinin savunucularıdır. Câhız ise Dehrîliği epistemolojik bir zaaf olarak görmez. Ona göre Dehrîlik yolunu seçmiş bazı Yunanlıların akli kapasiteleri böyle bir tercihten çok daha iyisini yapabilecek durumdayken yerleşik inançların etkisiyle böyle bir seviyesizliğe düşmüşlerdir.⁴⁶ Çevre ve eğitimin akli fonksiyonları engelleyebilen şartlandırmalarına yapılan bu vurgu İhvan-ı Safa’nın ahlâkçı açıklamalarıyla tamamlanabilir. İhvan, dehrîlerin birer akıl yoksunu olduğu inancında değildir. Onlar pekâlâ akıl ve fikir sahibi insanlardır, ancak nefslerinin düşünme melekelerine arız olan ahlâkî zaafılarından ötürü böyle bir tercihte bulunmuşlardır. Hepsi, herşeyin bir sebeple meydana geldiğini bilmektedirler. Ancak duyularla algılanan tek tek olayların bilgisinde yoğunlaşarak ruhlarındaki zaaftan ötürü sebep fikri-

ni doğru temellendirmemişlerdir. Madde, suret, hattâ gâyeye taalluk eden sebepleri ispat etmişler ancak fail sebebi inkâr etmişlerdir. Bu görüş sahiplerini İhvân, birini “Dehrîyye-Ezeliyye” diğerini “Muhdese-Muallele”nin teşkil ettiği iki ana felsefi ekolün ilkinin ele alırken incelemektedir.⁴⁷ Yaratıcısı bulunmayan (!) âlemin ezeli kabul edileceği tabiidir ve Dehrîyye’nin Tabiiyye teriminden başka olarak Ezeliyye terimiyle birlikte anılması aynı kozmolojik telakkinin öteki vechesiyle ilgilidir. Ancak Dehrîliğin —Ve Dehrîlik ithamının— âlemin kâdemi fikrîyle ilişkisine bir kez daha dönmeyen önce sansüalist telakkilerle ilişkisini hatırlamak, dehrîlerin şeytanları, cinleri, melekeleri ve mucizeleri inkar ettiklerini⁴⁸ not etmek gerekir.

Daha önce değindiğimiz üzere, İslâm dünyasında Allah’tan başka kadim varlıkların kabulünün Allah’ı inkârla eş tutulduğu yahut Harizmî örneğinde olduğu gibi yanyana anıldığı gözlemlenmektedir. Harizmî, “Dehr’in kademine inananlar” şeklinde tanımladığı Dehrîyye’nin hemen ardından “Allah’ı inkâr edenler” şeklinde vasıfladığı Muattıla’yı saymaktadır. Sonra tenasühe inananlar gelmekte; ardından da Dehrîyye, Muattıla ve Tenasüh Ashabının doktrinlerini kendisinde birleştiren Sümenîyye (Budist eğilimli bir akım) zikredilmektedir.⁴⁹ Burada Dehrîler muattıla’dan ayrıdır ama aynı ilhad dairesi içindedir. Maturidî ise dehrîleri *Ashabu’ t-tabâi’* (Naturalistler) olarak anmakta, İmam’ın onların mekanik sebeplilik tezlerine karşı, Tanrı’nın varlığına dair delil getirdiğine bakılırsa onları ateist olarak değerlendirmektedir. Maturidî’nin reddettiği dehrîler, cisimlerin arazsız ve kadim oldukları fikrinde olduğuna göre reddiyede materyalist Grek atomculuğunun bir tezahürüne karşı çıkılıyor olmalıdır. Söz konusu Dehrîlere göre yalnızca ezeli bir hareket ve zorunlu bir oluş sayesinde âlem ve içindekiler var veya yok olmaktadır. Ancak kadim olan yalnızca hareket değil cismani cevherler (a’yân)dir de. Dolayısıyla âlemin hem hareket hem de cevher planında ezeli olduğunu ileri sürmekle Dehrîler, yıldızlara tapanlarla (müneccimle) aynı kategoriye girmektedirler. Yanısıra Maturidî, “Tînet-i âlem” dediği ilk maddenin (heyula; materia prima) kadim olduğunu ileri süren gö-

rüşleri de dehrî addetmektedir ki, bu durumda Aristoculuk da aynı sınıfa girmektedir. Sümenîler ise, Harizmî'nin de ima ettiği gibi, Dehrîlerden bir gruptur ve eşyanın "ezelden beri hudûs" ettiğini ileri sürmektedirler.⁵⁰ Sümenîlerin Harizmî ve Maturidî gibi Maveraunnehir'deki İslâm bilgilerini özellikle ilgilendiren bir dehrî akım oluşu ayrıca dikkat çekicidir.

Tanrı'yı inkâr eden Dehrîye ile âlemin yoktan yaratıldığını kabul etmeyen saf Aristo doktrini arasındaki farklılıkların yok sayılmasının tipik bir örneği de Abdurrahman İbnü'l-Cevzi'nin Dehrîye tasvirinde görülmektedir. Müellife göre iblis, bazı insanlara Yaratıcı'nın olmadığını vehmettirmiş ve inkârlarına yol açmıştır. Oysa her sanatın bir sanatçısı vardır, nasıl her suret maddeye muhtaçsa öyle (!!); basit bir kapı yapmak için odun lazım olur da âlem için Sâni'in olmaması nasıl düşünülebilir? Fail, sūrî, maddî ve gâî sebepleri fena halde karıştırması pahasına bu naiv analizi yapan İbnü'l-Cevzî, Dehrîlerin karşı-delillerini de zikrediyor: "Senin Yaratıcıyı ispatlamak için ileri sürdüğün bu delil âlemin kıdemini gerektirir". İbnü'l-Cevzî'nin mukabelesi kabaca şöyledir: Yaratmada maddeye ihtiyaç yok. Sâni yoktan yaratır çünkü. Suretlerin maddeden olmadığı biliniyor; ama Sâni'i olmayan sanat mevcut mudur?.

Burada argümanın madde-suret terimleriyle geliştirilmesi dikkat çekicidir. Tabiatıyla bir Aristocu suretlerin maddeden olmadığı çıkarımını, bir sanat olarak cismani âlemde suret maddeden, madde suretten bağımsız mevcut olamaz, şeklinde cevaplayacaktı. İbnü'l-Cevzi'nin 'et-Tabâiyün' (Naturalistler) şeklinde andığı Tabiatçılar Dehrîye'nin mutlak inkârcılığının bir adım gerisinde yer almaktadır. Şeytan çok az kişiye Sâni'i inkar ettirebilince, Tabiatın Sâni' olduğu fikrini telkin etmiştir. Bu fikre göre varoluş dört tabiatın ictimamından (Maturidî'de imtizac) ibarettir. İbnü'l-Cevzî, Nevbahtî'nin *el-Ârâ ve'd-diyânât* adlı şimdi kayıp eserinden bu bilgileri aktarırken sözü Yunan filozoflarına getirmekte, onların bağımsız akla bağlanmalarını, serbest fikirli olmalarını, peygamberlere bağlanmalarını eleştirerek bir kısmının Dehrîlerin görüşlerini tekrarladığını vurgulamaktadır. Müellif Aristo'nun da âlemin

Allah ile birlikte kadim olduğunu, illet (Tanrı) ve ma'lul (alem)ün hemezeliğini savunduğu için —Dehrîler gibi— Sâni'i inkâr ettiğini imâ etmekte ve yukarıda sözkonusu edilen farklılığı yok saymaktadır.⁵¹

Dehrîliğin yahut dehrîce tavrın bu şekilde âlemin (devranı-ı felek yahut maddenin) ezeliğine indirgenmesine İbn Hazm'ın meseleye yaklaşımında da tanık olmaktadır. Meseleyi "âlem ya ezeldir ya da muhdes; ilk şikkı kabul edenler Dehrîlerdir" şeklinde ortaya koyan İbn Hazm, bu meyanda, galiba materyalist Grek atomculuğunun tezlerini aktarmakta ve eleştirmektedir. Bu tezlere bakıldığında Dehrî kozmoloji şu esaslara dayanmaktadır: a) Hiçbir hâdis varlık görmüyoruz ki bir şeyde/şeyden olmasın; b) Dolayısıyla âlem ezeldir; çünkü muhdisi ezeldir. Zira illet ma'lûlden ayrılmaz (burada kastedilen muhdis ezeli atomlardır. Bu fikrin mücerret haliyle Aristo'ya izafeti de mümkündür. Dehrîlik ile Aristoculuk aynı kategoride değerlendirmenin gerekçesi de budur. Oysa İbn Hazm'ın da farkında olduğu üzere Dehrîler materyalist ve monisttir. Çünkü onlara göre:) c) Muhdis ve muhdes mütecannis olmalıdır. Tersî tenakuz doğurur; yani maddî hadiselerin sebebi maddîdir; d) Eğer âlemi bir tanrı yaratmış olsaydı, bu fiilinde kendisi için bir faydayı celbetmek veya bir zararı def etmek gibi bir maksat gütmüş olması gerekirdi. Oysa bu o tanrı için eksiklik olurdu; zira böyle bir maksat gütmek muhdesâta ilişkin bir özelliktir. Yok, böyle bir maksadın (veya ihtiyacın) karşılanması sözkonusu değilse onun tabî bir zorunlulukla ve ezelden beri yaratıyor olduğunu düşünmek gerekecektir. Bu da Tanrı kelimesi yerine Tabiat kelimesini koymayı pekâlâ mantıklı kılmaktadır⁵² Tanrı'ya âlemi varetmesinde bir maksat (kasd) nisbet etmemek gibi bir tenzih anlayışına sahip olan yeni-Eflatuncu müslüman filozoflar, illetma'lûl arasındaki zorunlu ilişki kavramını da ileri sürdükleri için herhalde muhaliflerinin zihninde Dehrîce bir tavra sahip oldukları izlenimini uyardırması.

Cüveynî'nin de vurguladığı üzere, başlangıcı olmayan hadiseler dizisi kavramı Dehrî kozmolojilerin dayandığı esastır. Bu esas bir kez sarsılıbi-

lirse bütün ilhad akımları yıkılacaktır. Âlemin nasılsa öyle süregeldiği, feleğin daimî deveranı, oluş ve bozuluşun başlangıcının olmayıp, kendilerine tekaddüm eden benzeri olaylardan meydana geldiği gibi kozmolojik fikirler hep bu kavramın değişik ifadeleridir.⁵³

Abdulkâhir el-Bağdadî de Dehrîleri “arazları inkâr edenler” şeklinde resmederken Demokritos’un materyalist Atomculuğu’nu kastetmektedir. “Ezeliyye” olarak da anılan Dehrîler âlemin ezelden beri nasılsa öyle varolageldiği görüşündedir.⁵⁴ Arazları bir illüzyon sayan Demokritosçu Materyalizmi reddetmek için özel bir gayret sarfettiği müşahede edilen Cüveynî, arazları ispat etmeyi materyalist atomculuğa karşı kazanılabilecek önemli bir zafer addetmiş ve ayrıca böyle bir ispatın âlemin hudûsunu kanıtlamak için de sağlam bir hareket noktası olabileceğini düşünmüştür.⁵⁵

İslâm dünyasında Dehrîyye ile ilgili tasavvurların çeşitliliğine dair son üç örneğe işaret etmek yararlı olacaktır. İbn Hazm, Mu’tezile’nin Arş’a istiva hakkındaki bazı fikirlerinden Arş’ın bir mahluk olarak ezeli sayıldığı sonucunun çıktığını ve böylece onların da Dehrîlere yaklaştığını yazmakta; ayrıca ünlü Mu’tezilî kalamcı Muammer b. Abbâd es-Sülemî’nin âlemde sonsuz sayıda nesnelere bulunduğu ve bunların *ma’naları* itibariyle farklılık gösterdiği şeklindeki fikirlerinde Dehrîyye ile karşılaştırılabilir özellikler görmektedir. İbn Hazm’a göre Muammer, renk, ses, boyut, hayat, ölüm, hareket... vd. arazların oluşumunu Allah’ın yaratmasından bağımsız addederek, tabiatın eseri saymakla dehrîlere yaklaşmıştır.⁵⁶

Dehrîlikle alâkalı ilginç bir yorum da Abdülkerim el-Cîlî’nin *el-Însanu’l-Kâmil* adlı eserinde yer almaktadır. Cîlî, Hz. Adem’den itibaren dinî dejenerasyonun ve puta tapıcılığın gelişimini aktarırken, puta bir gösterge olarak tapmaktansa onun gösterdiği ilkeye tapmanın daha akılcı olacağını düşünen ve âlemin cismani ilkeleri saydıkları tabiatlara (sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık) tapan Tabîyyûn (Naturalistler)dan bahseder. Cîlî’ye göre Tabiatçılık yalnızca felsefi bir teorisinin değil, bir “kült”ün de adıdır. Meselâ mecusilerin ateşe tapması bir tabiat kültürünün ifadesidir.

Cîlî’ye göre tabiat(lar)a tapanlar Allah’ın dört sıfatına tapmaktadır. Oysa onlar ilke değil, Allah’ın çeşitli sıfatlarının oluş âlemindeki tezahürüdür. Zamanla bu külte mensup olanlardan bazıları için tapınma yanının gereksizliğine inanmış ve ortaya profan bir Tabiatçılık çıkmıştır. Cîlî, dehrîleri de aynı mantıkla değerlendirmektedir. Ona göre Dehrîler aslında bir “mutlak zaman” kültürüne inisiye olmuş kişilerdir. Onlar rahimlerin doğurması ve arzın yutması şeklindeki bir kanunluluğa tapmaktadırlar. Cîlî, onların Dehr’e tapmalarını “Dehr’e sövmeyin, Zira Dehr Allah’tır”⁵⁷ hadisinde belirtilen hakikati idrak edemeyip bu hakikatten sapma olarak değerlendirmektedir.⁵⁸

Dehrîliği bir şekilde andıran yahut hatırlatan ancak felsefi anlamda dehrî olmayan görüşlerin Dehrîyye kategorisinde değerlendirilişini gördük. Gazzâlî’ye gelince o filozofları a) Dehrîyyûn (Ateist-materyalistler) b) Tabîyyûn (Deist-Naturalistler) c) İlahiyyûn (Metafizikçiler) şeklinde net bir tasnife tabi tutmaktadır.⁵⁹ Bu tasnif esas alınacaksa —ki alınması makuldür— sözkonusu üç ekolün benzeşen yanları yüzünden aynı kategoride değerlendirilmeleri yahut özdeş sayılmalarını hatalı saymak gerekmektedir. Çünkü aradaki ayrılıklar hayli derindir. Şöyle ki; a) Dehrîyyûn: Bunlar için tanrı-âlem ilişkisi diye bir mesele vermezler çünkü meta-kozmetik bir Tanrı fikrine yer yoktur; b) Tabîyyûn: Bu ekolün Tanrı-âlem ilişkisi diye bir meseleleri vardır. Çünkü âlemin bir Tanrı tarafından varedilebildiğine inanırlar. Nasıl bir Tanrı’ya inandıkları ise ayrı mevzudur. Ancak kesin olan şudur ki onlar Tanrı-âlem ilişkisinin, Tanrı-insan ilişkisini içermediği fikrindedir. Dolayısıyla vahiy ve peygamberlik müessesesini reddediler. c) İlahiyyûn: Tanrı-âlem ilişkisini tanrısal olanın metafizik karakterini vurgulayarak açıklarlar. İlâveten insanın tanrısal/melekî olanla temasa geçebileceğine inanırlar. Âlemin ilk sebebi olarak Tanrı’nın faaliyetindeki sürekliliğin, âlemi de, Tanrı’yla ilişkisi gibi sürekli kıldığı fikrindedirler.

Ancak yukarıda da değinildiği gibi, Gazzâlî ilahiyatı merkezileştiren filozoflara “Sizi dehrîlerin görüşünü kabulden alıkoyan nedir?” diye sor-

madan edememiştir. Çünkü Gazzâlî'ye göre bir kez âlemin ezeliğini kabul etmişseniz, Tanrı'yı kabul etmenizin anlamı kalmamıştır.⁶⁰

İlhadin Zirvesine Oturtulan "Dehrî": İbnür-Râvendî

İlhad kapsamında değerlendirilen neredeyse bütün aforoz edici ithamların kendisine yöneltildiği sıra dışı bir şahsiyet olarak İbnü'r-Râvendî kadar sapıklığı konusunda ittifak edilmiş, aleyhindeki nefret dolu tepkilerin adeta kampanyaya dönüştüğü, hakkında harcanmış mürekkebin bu kadar çok olduğu bir başka "mülhid" göstermek zordur. Mutezîlî, Şîî ve Sünnî kaynakların hemen hepsi, birkaç kayda değer istisna dışında, onun tahammül edilmez fikirlerin sahibi tehlikeli bir sapık olduğunda birleşmektedir. Tehlikesi hem savunduğu fikirlerden hem de savunma gücünden ileri gelen bir sapık.

İslâm heresiografisi literatürü şöyle üstün körü karıştırıldığında bile, farklı, hattâ birbirine düşman kelam akımlarına mensup birçok heresiografin, onun görülmemiş cüretteki sapıklığında ittifak etmesi tabiatıyla modern yazarları da aynı hükmü kabule sevk etmiştir. Bütün bu tarihî malzemenin bize dayattığı İbnü'r-Râvendî portresi, onun hakkındaki yerleşik değerlendirmeye itirazı gerektirecek bir mantıkî yönelişe pek imkân vermemekte ise de, bu malzeme içinde şimdiye kadar güçlü vurgularla dikkat çekilmemiş, nisbeten göz ardı edilmiş yahut bir ölçüde yanlış yorumlanmış unsurların mevcudiyeti; bunun yanısıra ancak farklı bir bakış açısıyla yanyana getirildiğinde anlam kazanan *fragmanların* veya ancak farkedildiğinde mesaj vermeye başlayan çelişkilerin varlığı İbnü'r-Râvendî'nin fikrî şahsiyetini tahlilde, birçok soruyu ve/veya muhtemel cevabı peşinden getirmektedir. Belki bundan da önemlisi İslâm heresiografisi tarihinin yeniden ve farklı okunuşlarının, genel İslâm düşüncesi tarihi yazımını etkileyecek zihnî imkânlar doğurabileceği ihtimalidir. İlhad tarihinde bu kadar meşhur olmuş bir simânın hayatı, eserleri ve felsefesi hakkındaki verilerin bu denli müphemlik arzemesi, hattâ yer yer "kurgu" izlenimi vermesi dikkat çekicidir.

Herşeyden önce düşünürün ismi konusunda

kaynaklarımızdaki yaygın bir yanlışla dikkat çekmek gerekecektir. Tam adı Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed b. İshâk er-Râvendî olarak geçen düşünürün nisbesi kaynaklarda genel olarak er-Râvendî veya er-Ravendî şeklinde geçmektedir. Herhalde İsfahan'ın köylerinden Râvend'de doğduğu rivayetleri onun bu nisbeyle anılmasına yol açmıştır. Oysa kendisinin Herat'ın ötesindeki Merverûz kentine bağlı "Râvend" köyünde doğduğu anlaşılmıştır ve Râvend ile Râvend arasında yüzlerce kilometrelik mesafe vardır. Bu tesbit onun Horasan kültür atmosferinden belli etkileri genç yaşında edinmesi muhtemel bir çehre olduğunu belirlemek açısından peşinen gereklidir.⁶¹

Doğum tarihi bilinmeyen İbnü'r-Râvendî'nin (biz bu nisbeyi kullanmaya "galat-ı meşhur oluş" gerekçesiyle devam edeceğiz) kaç yıl yaşadığı ve hangi tarihte öldüğü hakkında da çok farklı rivayetler vardır.

Mes'ûdî ve İbn Hallikan'a bakılırsa kırk yıl yaşamıştır.⁶² Ünlü Hanbeli bilgini İbnü'l-'Akîl de onun otuzaltı yaşında öldüğü kanaatinde.⁶³ Abbâsî ise onun seksen yıldan fazla yaşadığını kaydetmektedir.⁶⁴ Ölüm tarihi konusundaki farklı rivayetler ise şöyle sıralanabilir: Yafî'î, 243/857, Mes'ûdî, 245/860, İbn Hallikân, 250/864; İbnü'l-Cevzî, İbn Kesîr ve Safedî, 298/910; İbnü'l-İmâd ve Katip Çelebi, 301/913-14.⁶⁵

İbnü'r-Râvendî ile ilgili en önemli kaynağımız olan Hayyât'ın *Kitabu'l-İntisar* neşrine yazdığı önsözde Nyberg çeşitli gerekçelerle geç tarihlerin doğruluğunu öne sürmüştür.⁶⁶ İbnü'r-Râvendî'ye nisbet edilen *Kitabü'z-Zümürriid* adlı meş'um eserle ilgili daha önce bir makale kaleme almış olan ve eserden pasajlar neşreden Kraus ise aksini iddia etmiştir.⁶⁷

İbnü'r-Râvendî'nin genç yaşta ölmediği ve erken tarihler veren kaynaklara rağmen hayli uzun yaşadığı kanaatinde olan Josef van Ess şu gerekçelere dikkatimizi çekmektedir: Herşeyden önce İbnü'r-Râvendî ile aynı dönemi paylaşmış ve kendisine karşı *Kitabu'l-İntisar* adlı reddiyesini yazmış olan Hayyat, bu reddiyesini ölmüş biri hakkında yazdığı düşüncesindeydi (bk. *Kitabu'l-İntisar*, s. 67). Bu eserin h. 269'dan sonra yazıldı-

ğı kuvvetle tahmin edildiğine göre ve daha önemlisi İbnü'r-Râvendî'ye nisbet edilen skandal çapındaki *Kitabü'd-Dâmiğ* adlı eserden hiç söz etmediğine göre, Hayyât'ın o tarihte ölmüş sandığı İbnü'r-Râvendî belki de henüz anılan eserini kaleme bile almamıştı. Oysa öteki heretik eserlerinin ismi ve muhtevasından İbnü'r-Râvendî'nin mühlidliğinin delili olarak bahseden Hayyât, herhalde *Kitabü'd-Dâmiğ*'i de atlamayacaktı. Üstelik Hayyât'ın daha sonra bu esere de reddiye yazdığı bilinmektedir. Ayrıca kaynaklarda İbnü'r-Râvendî'nin ünlü dil bilgini Müberred'ten *Kitabu'l-Müktedab* adlı eseri okuduğu; Müberred'in h.210 yılında doğduğu ve Basra'da okuttuğu öğrencisi İbnü'r-Râvendî'den yalnızca on yaş büyük olduğu kaydedilmektedir. Bunlara ilave olarak eğer Müberred'in sözkonusu ünlü eserini h. 270'ten önce yazmaya başlamadığı doğru ise, İbnü'r-Râvendî'nin bu eseri müelliften okuduğu tarihin, onun ölümü hakkında verilen erken tarihleri geçersiz kılacağı tabiidir. Hayatı boyunca yazdığı eser sayısının hayli kabarık olduğu da gözönüne alınınca onun seksen yaşını idrak ettiğini aktaran müellife hak vermek daha mümkün görünmekte ve ölüm tarihini h. 301/913-14 olarak veren kaynaklar haklılık kazanmaktadır. Erken ölüm tarihi veren kaynaklar ise herhalde onun, aşağıda anılacak sebeplerle Bağdat'ı terkedişiyle ölümü arasında irtibat kuran rivayetlere dayanmış ve Bağdat'tan sonraki döneminden habersiz şekilde genç yaşta öldüğüne hükmetmişlerdir; bu kanaat ayrıca onun ardından üretilen kara efsaneyle pekiştirilmiş olmalıdır.⁶⁸

Fikrî hayatının bilinen en önemli yıllarını Bağdat'ta geçirmiş olan İbnü'r-Râvendî hakkındaki ilk elden bilgileri, o dönemin mutezilî yazarlarından (Mesela Cübbâî, Hayyât, Ebu'l-Kâsım el-Belhî gibi) ediniyor olmamız hiç de tesadüf değildir. Zira İbnü'r-Râvendî genç bir bilgin olarak Bağdat'a geldiğinde onlarla yakın temasa geçmiş, onlarla tartışmış, genç kuşak mutezilîleri etkilemiş, bir ara onlardan biri sayılmasına yetecek bir mensubiyet hissi doğurmuş ve nihayet onlardan biri sayılmamasına yetecek tepkilere neden olmuştur.

Aşağıda bazı ayrıntılarına değineceğimiz "Horasânî" birikimiyle Bağdat'a gelen İbnü'r-Râ-

vendî fikrî şahsiyetinin oluşumunu tümüyle Bağdat mutezilesine borçlu olmak bir yana, büyük ölçüde müstakil tavırlarıyla bu fikir muhitinde önce müsbet sonra menfi tepkiler doğuracak şekilde derin bir iz bırakmıştır. İbnü'r-Râvendî'nin Bağdat Mutezile muhitinde mesele çıkarmaya başladığı, mu'tezilî doktrinleri sorgulamaya giriştiği devre ile Şîfî fikirleri ön plana çıkarmaya hattâ mühlitçe eserleri kaleme almaya başladığı devre aşağı yukarı aynıdır. Bu değişimi açıklamak için iki varsayma başvurulabilirdi. Ya akıllı uslu bir mu'tezilî iken birden bire yoldan çıkmış ve Mu'tezile'ye isyan ederek Şîfîliğin râfîzî doktrinlerini savunmaya başlamış; ya da Bağdat'a gelmeden önce sahip olduğu muayyen Şîfî kabulleri, yeni muhitte tartışmış; uzlaşma arayışı netice veremeyince açıkça şiiilik davasının avukatlığını üstlenmiş ve Mu'tezile'yle fikrî köprüleri atmıştır.

İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile içinde karşı -Mu'tezilî bir kampanya başlatmasının sebepleri her ne olursa olsun, onun Mu'tezile'den kesin şekilde dışlanmasına yol açtığı; çeşitli ithamlarla siyasilerin de müdahil olduğu bir kuşatmaya maruz kaldığı ve nihayet Bağdat'tan kaçmaya mecbur kaldığı anlaşılmaktadır.

Onun mu'tezilî, şîfî (Rafîzî) ve ilhadi (Dehrî) faaliyetlerinin Bağdat'taki devresi hakkında Hayyât'ın *Kitabü'l-İntisâr*'ı sayesinde malumat sahibi olmakla birlikte, Bağdat'tan sonraki devresi hakkında ne yazık ki fazla bilgiye sahip değiliz. Her ne kadar mu'tezilî, Hanbelî, Eş'arî ve Şîfî kaynaklar, onun fikrî serüveninin bütün devreleri hakkında herhangi bir sır olmadığı izlenimini verecek kadar ortak yorumlar yapmışsa da; bu konsensusun, İbnü'r-Râvendî'nin entellektüel şahsiyeti hakkında sorulabilecek tüm soruları tüketme kudretinde olduğu kolaylıkla ileri sürülemez. Ayrıca bizzat öncüsü tarafından ortaya konduğu şekliyle onun hakkındaki "Maturidî" tavır, aşağıda açıklanacağı üzere bu konsensusun gözden geçirilmesini gerektirecek özellikler taşımaktadır.

Buraya kadar yazdıklarımız, İbnü'r-Râvendî'nin önce mu'tezilî iken sonra şîfî olduğu; sonunda onları da terkedip cür'etkâr bir sapık olduğu şeklinde ileri sürülen fikrî grafiğe hemen teslim olmamak gereğini peşin olarak ima etmekte-

dir. Bu grafik Hayyât'ın çizdiği İbnü'r-Râvendî portresine uygundur ve modern yorumları da —Josef van Ess'in ilham verici yaklaşımı— hariç büyük ölçüde yönlendirmiştir.

Mu'tezilî olmakla birlikte bir biyo-bibliyograf olarak herhangi bir cedelci tavrı aşması beklenen İbnü'n-Nedîm'in de benzeri bir grafik çizdiği görülmektedir. Bu ünlü sahhafa göre İbnü'r-Râvendî önceleri iyi ahlâklı, doğru mezhepli ve utanma duygusuna sahip biriydi. "İlminin aklından fazla olması" hasebiyle kendisine arız olan bazı sebeplerle marazi bir kişiliğe bürünmüş; önceki müsbet halini terketmişti. Mülhidçe kitaplarını Ebu İsa b. Lâvî adlı yahudinin siparişi üzerine onun evinde yazmıştır. Ancak rivayet odur ki, ölürken tevbe etmiş, pişman olmuş ve bu sapıkça şeyleri mu'tezili arkadaşlarının kendisini dışlamasına duyduğu öfkeyle yaptığını itiraf etmişti. İbnü'n-Nedîm'in aktardığı bu ilginç tövbekârlık dönemi herhalde onun *ez-Zümürriid* ve *ed-Dâmiğ* gibi ilhada dair eserlerine bizzat reddiyeler yazdığı gerçeğiyle telif edilmiş olmalıdır.⁶⁹

İbnü'r-Râvendî'nin Bağdat'taki Mu'tezile muhitinden dışlanması herhalde yalnızca İbnü'n-Nedîm'in değindiği türden müphem sebeplerle açıklanmış sayılamaz. Zihnî cezbeze, muhakeme yetersizliği, hattâ kaprislilik türünden ruhî gerekçeler, entellektüel kapasitesiyle övünen bir muhitte kendini kabul ettiren parlak bir kelimcinin "mülhid" oluşunu tek başına açıklayamaz. Özellikle Mu'tezile'ye karşı yazdığı etkileyici reddiyenin arka planını hiç açıklamayacağı gibi, aksine metni bir müphemliğe de büründürmektedir. Bu reddiye *Fadîhatu'l-Mu'tezile* adını taşır ve bir İbnü'r-Râvendî portresi çizmemizi mümkün kılan en önemli metinlerden biridir. Bu metin, çok şükür ki Hayyât'ın esere yazdığı *Kitâbü'l-İntisâr* adlı Reddiye ile kısmen günümüze ulaşmıştır.⁷⁰

Fadîhatu'l-Mu'tezile ünlü Mu'tezile kelimci Câhız'ın *Fadîletü'l-Mu'tezile* adlı şîf-İmamiye mezhebini "rafîzî" (İslâm dışı sapık fırka) ilan edişi ardından, bu esere reddiye olarak yazılmıştır. Kitap, onun mu'tezilî iken şîf olduğu devrenin bir ürünü olarak değerlendirilmiştir. Oysa eserin dayandığı ana fikirler ve eserin yazılışındaki gâî sebebi ele veren temel yaklaşım meselenin bu ka-

dar basit olmadığını göstermektedir. Şu halde eserin bir anatomisini anahatlarıyla resmetmek uygun olacaktır:

a) Herşeyden önce eser bir Mu'tezile-Şia (İmamiyye) karşılaştırmasıdır. İbnü'r-Râvendî bu karşılaştırmayı yaparken Şia'nın kararlı bir tarafı gibi görünmek yerine nisbeten müstakil bir kelamcı gibi tavır almayı yeğlemekte, şîf düşünürlerin yanlışlarını da vurgulamaktadır. Öyle anlaşılıyor ki düşünür yalnızca her iki fırkadan birini tercihe zorlanan kimsenin Şia'yı tercih etmesi gerektiğini imâ etmektedir; b) Ancak bu durum İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile-Şia karşılaştırmasında tarafsız olduğu anlamına gelmemektedir. Zaten eser Mutezile'ye karşı yazılmış bir "reddiye"dir. Düşünürü böyle bir reddiye yazmaya iten temel saik, Câhız'ın *Fadîletü'l-Mu'tezile*'sindeki Şia'yı "rafîzî" olarak değerlendiren, Mu'tezile'nin "İslâmî" inançların temsilcisi olduğunu iddia eden tavrıdır. Bu tavrın, İbnü'r-Râvendî bakımından karşı çıkılması gereken yönü yalnızca Şia'yı İslâm dairesinden dışlaması değil, Mu'tezile'nin bu konudaki samimiyetsizliğidir de. Zira düşünürü göre ilk mu'tezilîler şîflerle birçok konuda aynı fikirleri paylaşıyorlardı. Şimdi ne olmuştu da onları mülhid, dehrî, rafîzî olarak nitelendireydiler ve kendilerinin Şia'yla karıştırılmamaları onlarla aynı kategoride değerlendirilmemeleri yolunda özel bir gayret sarfetmekteydiler? c) Eğer İslâm dairesinden çıkmaktan, ümmetin icmainsine aykırı inançlara sahip olmaktan bahsolunacaksa, ilhad ve dehrîlikle birileri itham edilecekse, bunlara esasen Nazzâm ve Ebu'l-Huzeyl el-Allâf gibi Mu'tezile kelimcileri daha layıktır. d) Yan çizen Şia değil, Mu'tezile'dir. Şia baştan beri sürdürdüğü muvahhid tavrını sürdürmektedir. Onların daha sahih bir Tevhid inancına sahip oldukları imami kelimci Hişam b. el-Hakem'in görüşleriyle mesela Ebu'l-Huzeyl'inkilerinin karşılaştırmasından çıkarılabilir. Bu ikisinden biri tercih edilecekse Hişam'ın tezleri İslâm'ın ruhuna daha uygundur. e) Gulat-ı Şia denilen müfrit şîfler problem ve konu dışıdır. Eğer Şia'nın aşırıları varsa, Mu'tezile'nin de aşırıları var. Tıpkı onlar gibi Şia da gulat tarafından temsil ediliyor olmaz.⁷¹

Şu halde metin İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'yi terkedip Şiîliğe girdiğinin bir "deklarasyon"u olarak değil, Mu'tezile'yi Şia konusunda en hafif ifadesiyle insafa davet etmek, en ağır ifadesiyle de Mu'tezile'nin Şia'ya ihanette bulunduğunu vurgulamak amacıyla kaleme alınmıştır. Metindeki temel strateji ise Mu'tezile'nin Şia'ya yönelttiği ithamları aynen Mu'tezile'ye iade etmekten ibarettir.

Josef van Ess, İbnü'r-Râvendî'nin Câhız'la başlayan Şia aleyhtarı tavra gösterdiği tepkiyi yorumlarken Mu'tezile fikir geleneğindeki farklılaşmalara müracaat etmektedir. Kendisi, Mu'tezile'nin şîî fikirlerle uzlaşık geçmişine dikkatlerini çekmek suretiyle Câhız'ın girişimine anlam vermeye çalışmaktadır. Josef van Ess'in tespitlerine göre Mu'tezile henüz 762'lerde en-Nefsü'z-Zekiyye lakabıyla bilinen Muhammed b. Abdullah safında şîî taraftarı isyanı desteklemişti. Bir kuşak sonraki Mu'tezile kelimcilerinden Sümame b. el-Eşras Halife Me'mun'a Merv'de danışmanlık yapmış; Bişr b. el-Mu'temir, halifenin kendisinden sonra şîî imam Ali Rıza'yı halef tayin ettiğine dair belgeye tanık olarak imza koyanlar arasında bulunmuştu. Bilindiği gibi Bişr, Bağdat Mu'tezile ekolünü kuran kişidir ve kitlelerle teması yoğun olmuş bir kelimcidir. Me'mun'un hilafet ve saltanat kavgası serüvenine bakıldığında Horasan'daki şîî eğilimlerden destek gördüğü ve Merv kentini üs olarak seçtiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla sonraki dönemlerde onun etrafında kümelenen Mu'tezile fikriyatının, Bermekilerin de ürettiği kültür politikaları ve atmosferi içinde şîî eğilimler taşıdıkları söylenmelidir. Bağdat Mu'tezile geleneği kitlelere seslenmeyi en anlamlı faaliyet olarak gören Bişr b. el-Mu'temir'in iki talebesinin şahsında iki ayrı tavrı birden geliştirmişti. Biri Me'mun'un arkadaşı ve danışmanı Sümame'nin dünyevî tavrı; öteki daha sonra "Mu'tezile'nin Rahibi" olarak anılacak olan Ebû Mûsâ el-Murdâr'ın asketik tavrı. Mu'tezile'yi popüler bir inanç ve fikir hareketi olarak algılayanlar bu sufi eğilimleri sürdürdüler ve pasif bir direniş anlamına gelebilecek zâhidâne ahlâkı benimsediler. Onlara göre saray hayatı iyice kokuşmuş, tüm İslâm âlemi fesada uğramış; zulümle kaplanmıştı.

Dolayısıyla İbnü'r-Râvendî Horasan'dan Bağdat'a geldiğinde böyle bir Mu'tezilî atmosferde nefes alıp verdiğini düşünüyor ve büyük bir ihtimalle o da bazı şîî eğilimlere sahipti.

Bağdat'ta halife Mütevekkil'in Mutezile'yi itibardan düşürücü ve Şia'yı takibat altına alıcı politikaları neticesinde Câhız'ın kaybolmaya yüz tutan itibarını yeniden sağlama ve bednam Şii fikriyattan Mutezile'yi arındırma maksadıyla *Fadiletü'l-Mu'tezile*'yi kaleme alarak Şia'ya saldırması İbnü'r-Râvendî'ye gözardı edilmez bir oportünizm olarak görüldü. Horasan'dan yeni gelmişti ve ilmini kanıtlamış parlak bir kelimciydi. Geldiği bölge de Mütevekkil'in anti-şîî politikalarını benimsemeyen Tahirilerce yönetilmekteydi. O hırsıyla Bağdat Şiasını doğrudan destekleyici bir tavırla *Fadîhatu'l-Mu'tezile*'yi kaleme aldı ve Câhız'ın fikirlerini reddetti. Bu da tabîî olarak Bağdat Mu'tezile muhitinde bir şoka yol açtı.⁷²

Hayyât onun saf değiştiğini yargılarken çelişkili ifadeler kullanmakta, bir yandan onun sonradan şîî olması yüzünden dışlandığını belirtirken, öte yandan dışlanmasına öfkelenerek şîî olduğunu yazmaktadır.⁷³ Bunun yanısıra daha da dikkat çekici bir vurguda bulunarak onun Mu'tezilî gençlere birtakım siyasi görüşler empoze etmeye çalıştığını kaydetmektedir. Söz konusu görüşler her türlü mal ve kazanç elde etme yolunu haram sayan bir mezhebe aittir. Bu mezhep herhalde kendisinin "Nüssâkü'l-Bağdadiyyîn" diye andığı birtakım şîî-mu'tezilî asketiklerdir. Hayyât bu görüşleri Mu'tezile'ye nisbet eden İbnü'r-Râvendî'ye ateş püskürmekte, bu tür fikirleri şîileşmesinin ilk işaretleri olarak rakibine nisbet etmektedir.⁷⁴ "Mutezile'nin Rahibi" Ebû Mûsâ el-Muradar'ın Ca'fer b. Harb ve Ca'fer b. Mübeşşir adlı iki talebesinin de Bağdat'ta zühde dayalı anlayışı sürdürdüğü ve kendilerine katılanlarla birlikte "Sufiyyetu'l-Mu'tezile" (Mutezilî mutasavvıflar) olarak anıldığı bilinmektedir.⁷⁵ Daha önce de işaret edildiği üzere Mutezile'nin sufi kolu, İslâm yurdunun fesat ve zulümle kaplandığına inanıyordu ve genel olarak Bağdat zâhitleri (nüssak) "Fesâdu'd-dâr ve Tehrimu'l-mekâsîh" (İslâm yurdunun bozuluşu ve kazanç faaliyetinin haram sayılması) şeklinde sloganlaştırılmış bir siya-

si tavra sahiptiler. Bunlar genel olarak aktif muhalefeti benimsememiş olmakla birlikte bozulmuş bir toplumda kazanç ve malın gayr-i meşru olduğu fikrini yaymaktaydılar.⁷⁶ Galiba bu ideoloji İbnü'r-Râvendî'nin *Fesâdud-Dâr ve Tahrimu'l-Mekasib* adındaki elimize ulaşmayan eserinin⁷⁷ konusunu da oluşturmaktaydı. İmdi İslâm yurdunun dejenere olduğunu, her türlü kazanç yolunun haram sayılması gerektiğini iddia eden bir zühd hareketinin pasif bir tavır da sergilese mevcut iktidarı gayr-i meşru addettiği ortadayken İbnü'r-Râvendî'nin bu fikirleri, hem de Mütevekkil zamanında doğrudan doğruya Mu'tezile'ye nisbet etmesinin o muhiti nasıl risk altına soktuğu, Hayyât'ın bu konudaki hassasiyetinden bellidir. Hayyât daha önce de geçtiği üzere sözkonusu "şen'î" fikirlerin Mu'tezile'ye nisbetinin İbnü'r-Râvendî'nin bir uydurması olduğunu iddia etmekte, bizzat İbnü'r-Râvendî'nin bu fikirleri genç mu'tezililere propaganda ettiğini, olumlu tepkiler alamayınca gidecek yer bulamayıp "Râfızîler" in saflarına katıldığını, daha sonra da onların devlet başkanlığına dair fikirlerini destekleyen *Kitabu'l-İmâme* adlı eserini kaleme aldığını yazmaktadır⁷⁸. Ancak şîî eğilimler taşıyan bir Mu'tezilî olması ve *Fesadu'd-Dar* adlı bir kitap kaleme almasından hareketle İbnü'r-Râvendî'nin yukarıdaki siyasî ideolojiyi benimsediği yorumuna hemen gitmek kolay görünmemektedir. Zira İbnü'r-Râvendî'nin ithamı, Bağdatlı zahidlerin (nüssâk) müsbet bir ideolojiye sahip oldukları ve bazı Mutezililerin de bunu paylaştıkları şeklinde değil; tam tersine bu zahidlerin ümmetin küfür ve dalalet üzerine birleşebileceğini mümkün gören, icmaı reddeden değersiz bir topluluk oldukları şeklindeki bir çerçeveye sahiptir.⁷⁹ Meselâ Bağdatlı mutezilî zahidlerin Ebû Musâ el-Murdar'dan sonraki öncüsü el-Kasabî (yani Ca'fer b. Mübeşşir), bu ümmetin faskıkları dediği bazı kimseleri yahudiler, hıristiyanlar, mecusiler, zındıklar ve dehrîlerden daha kötü sayabilecek denli dışlayıcı tutum içindedirler.⁸⁰ Şu halde *Fesâdu'd-Dâr ve Tahrimu'l-Mekasib* ideolojisi İbnü'r-Râvendî'nin şîî eğilimlerini yansıtan ve temelden kabullendiği bir görüş olarak değil, nisbet edildiği kesimi güç duruma düşüreceğini bildiği için Mu'tezile'ye nisbet ettiği ve kendi-

sinin, aksine de, pekâlâ cesaret edebilecek iken, sahiplenmediği bir görüş olarak değerlendirilmelidir. Öyle anlaşılıyor ki Hayyât onun *Fesadu'd-Dâr* isimli eserini görmemiş; eğer görseydi ve bu fikirleri savunduğunu müşahede etseydi herhalde *el-İntisâr* adlı eserinde memnuniyetle zikrederdi.

Ancak Hayyât onun "Râfızî"liğiyle ilgili başka delillere de sahiptir. Ebû İsa el-Varrak, Ebû Şâkir, Nu'man ve İbn Tâlut gibi yukarıda adı geçmiş ve zındığa çıkmış olan Râfızî kelamcıları İbnü'r-Râvendî'nin hocası olarak anmakta ve onun Mu'tezile'ye saldırmasının temelinde bu hocalarının intikamını alma duygusunun yattığını vurgulamaktadır.⁸¹

Burada adı geçen şahıslar arasında İbnü'r-Râvendî'yi yeniden yorumlamaya en çok elvereni Ebu İsa el-Varrâk'tır.

Varrâk herşeyden önce bir heresiograftır. *Makallât* adlı eseri Eş'arî, Bağdadî ve Şehristanî gibi müelliflerce kullanılmıştır. Tıpkı İbnü'r-Râvendî gibi önce mu'tezilî olduğu, sonra Şia'ya iltihak ettiği ve nihayet Senevîliği yaymaya çalışan bir mühlid olduğu düşünülmektedir.⁸²

Hayyât'a göre Varrâk, hatırlanacağı üzere İbnü'r-Râvendî'yi doğru yoldan saptıran adamdır (bk. dipnot, 20). İbnü'l-Cevzî için ise İbnü'r-Râvendî ile birlikte *Kitabü'z-Zümürüd* adlı sapıkça eseri yazan kimsedir. Her ikisi de siyasî otorite tarafından sorgulanmış ve sorgulama esnasında bu kitabı yazma cürmünü birbirleri üzerine atmışlardır. Temelde peygamberliği inkâr edenlerin delillerini ihtiva eden bu kitabı yazmaktan ötürü Varrak tutuklanıp idam edilmiş, İbnü'r-Râvendî ise kaçarak İbn Lâvî el-Yehudi adlı bir yahudinin evinde gizlenmeyi başarmıştır. Adı geçen yahudi kendisine parayla İslâm aleyhine bir kitap yazmayı teklif etmiş; o da *Kitabu'd-Dâmiğ* adlı eseri yazmıştır.⁸³ Aynı İbnü'r-Râvendî'yi —aşağıda ele alınacağı üzere— Varrak ile heretik fikirlerinden dolayı hesaplaşan tam bir mü'min olarak resmedeceğiz.

İbnü'r-Râvendî ve Ebû İsa el-Varrâk ilişkisini açıklamak için üzerinde durulması gereken *Kitabu'z-Zümürüd* metnine eğilmeden önce, sırası gelmişken, İbnü'r-Râvendî adıyla yahudiler arasında kurulmaya çalışılan ilişkiye değinmek isti-

yoruz. Bunu işleyen rivayetlere göre İbnü'r-Râvendî'nin babası ihtida etmiş bir yahudiydi. (Tam adının Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed b. İshâk er-Râvendî olmasına; yani dedesinin adının Muhammed olmasına rağmen). Yahudi iken Tevrat'ı tahrif etmekle suçlanmıştı ve yahudiler de İbnü'r-Râvendî'nin babasına çekerek aynı şeyi Kur'ân hakkında yapabileceği yolunda müslümanları uyarmışlardı. Böylece İbnü'r-Râvendî'ye nisbet edilen Kur'ân aleyhtarı kitapların "etnik" sebebi de açıklanmış oluyordu. O, yahudilerden para alıp müslümanlık aleyhine eserler kaleme alan, eğer iyi para veren çıkarsa bunlara reddiyeler de kaleme alabilecek kutsallık fikrinden yoksun sefil bir entellektüeldi.⁸⁴ Oysa Hayyât onun amcası ve kardeşinin akıllı uslu birer Mu'tezile mensubu olduğunu bilmektedir.⁸⁵ Eğer babasının kutsala saygısız bir yahudi dönmesi olduğu doğru olsaydı, bunu da bilmesi ve İbnü'r-Râvendî'yi karalamak üzere memnuniyetle zikretmesi beklenirdi.

Şimdi *Kitabu'z-Zümürriid* adlı meş'um kitabın üzerine eğilebiliriz. Paul Kraus, İsmailî dâ'îsi el-Müeyyed fiddin eş-Şirazi'nin *el-Mecalisu'l-Müeyyeytiye* adlı eserinde yer alan *Zümürriid*'e ait parçaları neşrederek tartışmış ve ilk kez ilim dünyasına tanıtmıştır.⁸⁶ Şirazi'nin *Zümürriid*'ü eserinde takdim şekli şöyledir: İsmailî dâ'îlerinden biri İbnü'r-Râvendî'nin nübüvveti inkâr eden *ez-Zümürriid* adlı kitabını inceleyerek, reddiye yazmıştır. İbnü'r-Râvendî, fikirlerini Brahmanlar'ın ağzından nakletmektedir. Fakat dâ'î *ez-Zümürriid*'de peygamberliği inkâr edenlerin yanısıra, "ispat edenlerin" de delillerinin yer aldığını görmüş ve zaten bilinen bu delilleri tekrar etmeyi gereksiz bularak sadece inkâr edenlerini delillerini aktarmış ve ardından bizzat kendisi bu delilleri reddeden karşı-delilleri kaleme almıştır. Ancak gaib zamirle anılan dâ'înin Şirazi olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁷ Şu halde *Zümürriid* peygamberliğin ispat ve reddi hususundaki karşılıklı delilleri birlikte ihtiva eden bir metin idi; ama ne yazık ki Şirazi, ispat eden delilleri zikretmeyi gereksiz görmüş, onların yerine kendi reddiyesini ikame etmiştir. Pe ki bu metinde peygamberliği reddedenlere karşı onu ispata çalışan müellif kimdi?

İmam Maturidî'nin *Kitabu't-Tevhid*'ine bakılırsa inkârcı fikirlere karşı İslâmî manada reddiye yazan müellif, İbnü'r-Râvendî idi; İnkârcı fikirlerin sahibi ise onun hocası olarak anılan Ebû İsâ el-Varrâk... Yani İbnü'r-Râvendî *Kitabu't-Tevhid*'te *Zümürriid*'ü yazma cürmünü üzerine atan ve bu cürmü üzerine attığı Ebû İsâ el-Varrâk'ın inkârcı fikirlerine karşı peygamberliği ispata çalışmakta ve delilleri imam Maturidî tarafından uzun uzun iktibas edilmektedir. Şöyle ki:

Varrâk'a göre mucizeler tabii güçlere indirgenemez. Bu güçlerden haberdar olmayanlar, bazı durumlarda onları mucize sanabilir. Meselâ mîknatısın demiri çektiğini bilmeyen biri, olayı sihir zannedebilir. Kaldı ki, bizzat peygamberler bu güçleri bilmediğine göre mucize olduğu iddia edilen bu hileleri nasıl başarıyor olabilirler? İbnü'r-Râvendî'nin mukabil cevabı şöyledir: Biri çıkıp olağanüstü şeyleri başardığı bir tabiata sahip olduğunu iddia etse onu bilinen tabiat (kanunlarının) dışına çıktı diye yalanlayanın delili ne olabilir? Bilinenin dışına çıktı diye bir tezin inkârı gerekmez.⁸⁸

Varrâk *Kitabu't-Tevhid*'te Kur'ân'ın i'câzını inkâr ederek, eski Arapların fesahatta zaten birbirinden farklı olduğunu, müslümanlarla uğraşmaktan Kur'ân'ın bir mislini getirme fırsatı bulamadıklarını, teorik konularda da derinleşmiş olmadıklarından nübüvveti karşı çıkmaya güç yetiremediklerini, Kur'ân nazmının olağanüstü bir yanı olmadığını ileri süren bir mühlid iken,⁸⁹ İbnü'r-Râvendî Muhammed (S.A.S)'in risaletini ispat maksadıyla Kur'ân-ı Kerim'de yahudilere hitaben "Öyleyse ölümü temennî edin" (Bakara 2/94) şeklindeki meydan okumayı delil getiren bir mü'mindir. İbnü'r-Râvendî'ye göre, temenni etselerdi ölürlendi; bu kadar kolay bir şeye cesaret edemediklerine göre vahyin tehdidini ciddiye aldılar. Blöf olmadığını anladılar. Ebû İsa el-Varrâk ise buna şöyle cevap vermektedir; "Eğer dilleriyle ölümü temenni etselerdi de, (ölüm vuku bulmasaydı) kalpten istenmesi lâzım derlerdi".⁹⁰ Ebu İsa ayrıca Kur'ân ayetlerinin haber-i âhad olduğunu iddia edecek kadar işi ileri götürmüşken İbnü'r-Râvendî bu konudaki tevatür derecesini vurgulamakta, bu kadar mütevatir haberi reddeden kim-

senin kendi manişt mezhebini de reddetmesi gerektiğini belirtmekte ve Varrâk'ın şiddetli bir bühân içinde olduğunu vurgulamaktadır.⁹¹

Varrâk'ın ilhadı kabaca şöyle devam ediyor: Melekler Bedir savaşında yardıma gelmişler ise, Uhud yenilgisinde niye gelmediler? İbnü'r-Râvendî'nin cevabı: Varrâk nasıl resullere dair mucizeli haberleri akla aykırı diye inkâr eder? Kendisi maniştlerin "semavat şeytanların derilerindedir" gibi saçma sapan şeylere neden inanıyor o halde? Güya arz yeraltındaki hayvanların depreşmesiyle sallanmış... bu gibi akıl dışı şeylere nasıl inanıyor?⁹²

Varrâk, Hakîm bir Tanrı'nın aklın kötü/çirkin gördüğü şeyi emretmemesi gerektiğini, akla aykırı haberlerin Tanrı'dan geldiğini kabul etmemiz durumunda yalan ve zulmün mübahlığını caiz görmemiz gerektiğini ileri sürüyor. Ona göre eğer peygamberler akli delillere uygun delillerle geldilerse mesele yoktur; yok akla aykırı şeyleri delil diye getirmişlerse, ilahî hitabı değiştirmekten başka bir yol kalmamaktadır geriye... İbnü'r-Râvendî buna şöyle cevap veriyor: Aklın iyi yahut kötü gördüğü şeyler değişken ve sabit olabilir. Sabit olanları bellidir; iyilik edene şükran duymak her zaman iyi, aptallık her zaman kötüdür. Değişken olanları şartlara ve duruma göre hakkındaki hükmün de değiştiği şeylerdir. Aklın durumu neyse şeriatın durumu da aynıdır. Sabit değerleri daima vurgulamış; değişken olanlar hakkında da zaman içinde farklı hükümler koymuştur. Ayrıca zamanla akla göre iyi olanın kötü, kötü olanın iyi olduğu anlaşılabilir; bu durumda mücerred aklın değiştirilmesi mi gerekecek ki akla uygun değil diye şeriatın değiştirilmesi söz konusu olsun?⁹³

Oysa Şirazi'nin *Mecâlis*'inde Ebû İsa el-Varrâk'a ait fikirler *Zümürriid* yazarı İbnü'r-Râvendî'ye ait gibi gösterilmektedir. Meselâ, Arap kabilelerinin fesahat bakımından zâten birbirinden üstün olduğu⁹⁴; "ölümü temenni" ile ilgili meydana okumanın anlamsız olduğu⁹⁵; Bedir'de yardıma gelen meleklerin Uhud'da niye gelmediği⁹⁶; akla uygun olan bir şey getirmişlerse peygamberlere esasen gerek olmadığı, aykırı bir şey getirmişlerse onlara zâten uymak gerekmediği⁹⁷ gibi argü-

manlar İbnü'r-Râvendî'ye nisbet edilmektedir.

İbnü'l-Cevzî'nin *Zümürriid*'ten yaptığı nakillere göre de İbnü'r-Râvendî peygamberle mucizeleri bir tutmakta, onların tılsımlarla, mıknaatlarla bir takım olağanüstülükler sergilediğini iddia etmektedir. Aynı metinden yapılan bir aktarmaya göre İbnü'r-Râvendî Kur'ân'ın fesahatıyla ilgili olarak, Eksem b. Sayfî adlı bir edibin belagatinin, Kevser sûresindeki belagatten üstün (!) olduğunu iddia etmiştir.⁹⁸

Kadı Abdulcabbar ise cisimlerin tabiatını bilme, fiziki özelliklere dayalı hilelere vakıf olma, mıknaatın cisimleri çekmesi türünden hilelerin mucize diye gösterilmesi... gibi yukarıda zikredilen inkârcı temaları hem Ebu İsa el-Varrâk'a, hem de İbnü'r-Râvendî'ye, birlikte nisbet etmektedir.⁹⁹

Ebu İsa el-Varrâk, İbnü'r-Râvendî ve *Zümürriid* üçgeninde şimdiye dek yazılanlardan çıkarılabilecek makul ve muhtemel bir sonuç şudur: Ebû İsa el-Varrâk, ya bir heresiograf olarak aktarmak¹⁰⁰ yahut da bunlara şahsen sahiplenmek suretiyle, Berâhime ve Seneviyye'ye ait sapık inançları kaleme almış; İbnü'r-Râvendî de bunları *Kitabu'z-Zümürriid* adlı bir eserde tek tek ele alıp incelemiş, daha sonra da hepsini Ebu İsa el-Varrâk'a nisbet ederek reddetmiştir. Gerek Maturidî'nin gerekse Şirâzî'nin aktarmaları bunu göstermektedir. Öteki değerlendirmeler muhtemelen kafa ve metin karışıklığından ibarettir.

Bu arada İbnü'r-Râvendî'nin yazdığı kaydedilen *Kitabu İsbati'r-Rusül* ve *Nakdu'z-Zümürriid* adlı eserlerin,¹⁰¹ Maturidî'nin "İsbâtü'r-Rusül" sadedinde zikrettiği argümanlardan örülü olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla Maturidî'nin, *Zümürriid*'e mi yoksa onun belki de bir başka versiyonu olan *İsbati'r-Rusül*'e mi yoksa aynı mahiyetteki *Nakdu'z-Zümürriid*'e mi müracaat ettiğini kestirmek zordur.

Zümürriid'te peygamberlik ve mucizeleri inkâr eden argümanlar incelenmişti. İbnü'r-Râvendî'nin *Kitabu'd-Dâmiğ* adlı eserinde de, Kur'ân-ı Kerim'de çelişkiler olduğu yolundaki argümanlar incelenmektedir. Meselâ; bir yandan Kur'ân'da Allah'ın mutlak ilim sahibi olduğu bildirilmekte (En'am 6/59), öbür yandan O'nun bir şeylerin na-

sıl "olacağını bilsin" diye faaliyet gösterdiği (Bakara 2/143) kaydedilmektedir. Bir yandan şeytanın tuzağının zayıf olduğu vurgulanmakta (Nisâ 4/76) öbür yandan Hz. Adem onun karşısında mağlup düşürülmektedir. Allah çeşitli ayetlerde tuzak ve hileler tertip etmekle övünmekte; işkençe etmekten adeta zevk almaktadır (Nisâ 4/56). Kur'ân'daki cennet tasvirleri kaba (!), nimet diye anılan şeyler niteliksiz(!) ve gayri caziptir(!). Allah o kadar (hâşâ) kaprislidir ki değersiz bir deve yüzünden Semud gibi koca bir kavmi yok etmiştir.¹⁰² Kâdî Abdulcabbâr da *Kitabu'd-Dâmig*'de yer alan şu argümanı aktarır: "Leyse ke mislihi şey" yani "O'nun benzeri olan hiçbir şey mevcut değildir" (Şûrâ 42/11) âyetindeki "ke missihî" (Onun benzeri "gibi") ibaresi, "O'nun benzerinin benzeri" şeklinde manalandırılabilmesine göre O'nun benzeri (hâşâ) mevcut demektir.¹⁰³

Ancak öyle anlaşılıyor ki, İbnü'r-Râvendî bu argümanların mukabil cevaplarını da gayet iyi biliyordu ve bunları başladığı ama bitiremediği *Nakdû'd-Dâmig* adlı eserinde¹⁰⁴ kısmen yazıya da döktü.

İbnü'r-Râvendî'nin öteki mülhidce kitaplarının bazılarında da kısaca sözedelim. *Kitabu'l-Ferid* adlı eser müslümanların nübüvveti ispat şekillerinin yetersiz olduğu tezine dayandırılmıştır. Herşeyden önce nübüvvet peygamberin getirdiği kitapla kanıtlanmaz, onunla meydan okumanın ikna edici bir yanı yoktur. Bir kitabın doğruluğu akli tahlillerle veya tenkitlerle anlaşılabilir. Birinin çıkıp da Öklid yahut Batlamyus'un bir kitabını getirerek "bu kitabın tezleri doğrudur; aksini iddia eden bir benzerini getirsin" demesi ikna edici midir?¹⁰⁵ *Kitabu'l-Ferid*'te. Resulullah (s.a.v.)'in masumiyeti de tartışma konusu yapılmaktadır. Onun işlediği kusurlar(!) nebevî misyonunu zedeleyecek ölçülerdedir.¹⁰⁶ Bu fikirlerin İbnü'r-Râvendî'ye nisbeti, Hz. Muhammed'in hatâ etmiş olabileceğini ileri sürdüğü gerekçesiyle Mu'tezile'yi itham eden İbnü'r-Râvendî portresiyle¹⁰⁷ kolay uzlaştırılabilir değildir. *Kitabu'l-Ferid*'te incelenen bir diğer mesele de mütevatir haberin değeridir. Ebû Haşim el-Cubbâî'nin reddiye yazdığı kitapta Hz. İsa'nın çarmıha gerilip öldürüldüğüne dair mütevatir haber ile Kur'ânî öğre-

tinin ters düştüğü ileri sürülmektedir.¹⁰⁸ Bu iddiyanın Kur'ânî haberlerin haber-i vahid olduğu iddiasına karşı hararetle karşı çıkan İbnü'r-Râvendî ile alakası herhalde sadece muhalif fikirleri bir heresiograf olarak tesbite meraklı bir müellifle alakası kadar olmalıdır.

Kitabu't-Ta'dil ve't-Tecvir yahut *Abesu'l-Hikme* adlı eserde ise ilahi hikmet diye bir şeyin varlığı inkâr edilmektedir.¹⁰⁹ Eserin yönlendirici fikri ilahi hikmetin aklen temellendirilemeyeceğidir.

İbnü'r-Râvendî'nin ilhadına sayelerinde hükmedilen bu tür eserler arasında asıl *Kitabu't-Tâc* adını taşıyanıdır ki, onun aynı zamanda "dehrî" olduğunun da kanıtı sayılmıştır. Hayyât, onun bu eserinde cisimlerin muhdes olduğunu inkâr edip, eserde müessire delâlet eden bir şeyin bulunmadığını iddia ettiğini kaydetmektedir.¹¹⁰ Bu kitabıyla onun "dehrî" olduğu anlaşılabilir bulunmaktadır Hayyât'a göre; o tıpkı yoldaşı Ebu İsa'nın manîşelistlere eserleriyle destek vermesi gibi, dehrîlere destek olmuş biridir.¹¹¹ Demek ki *Kitabu't-Tâc*'ta yalnızca cismani âlemin ezeliği değil, bir yaratıcısının da olmadığı öne sürülmektedir. Bu telakki modern karşılığıyla materyalist Ateizm'dir. Bu eseriyle İbnü'r-Râvendî'nin dehrîliği tescil edilmekte, hatta onun Dehrîyye fikriyatını sistemleştirdiği kabul edilmektedir. Kâdî Abdulcebbar'dan nakledildiğine göre, hangi akıma mensup olursa olsun, o döneme dek hiçbir entellektüel bu iddiayı ileri sürmemiş iken, bir grup "Varrâk" (sahhâf?) bir araya gelerek Materyalizm ve Ateizm'i savunan bir risale kâleme almışlardır. İbnü'r-Râvendî de bu risaleyi genişletip *Kitabu't-Tâc* adıyla kitaplaştırmıştır.¹¹² Bu anekdottan İbnü'r-Râvendî'nin sapık fikir ve inançları derleme metoduna dair ipuçları sezilebilmektedir. Ayrıca onun bu tür inançları tesbite düşkün olduğu anlaşılmaktadır. Kendisine neden böyle şeylerle uğraştığı sorulduğunda "onların mezheplerini öğrenmek" amacıyla olduğunu belirtmiştir.¹¹³ Galiba o henüz mu'tezilî çevrelerle bağını koparmamışken bu heresiografik ilgilerini eserlere dönüştürüyor ve bunlar o çevrede pek de tuhaf karşılanmıyordu. Meselâ Ebu 'Ali el-Cubbâî *Kitâbu'z-Zümrüüd*'ü incelediğinde tepkisi sadece "İlmi mücevherlerle andlandırmanın onu kıymetten düşüreceği, çünkü

ilmin mücevherlerle kıyaslanamayacak mükemmellikte olduğu” şeklindeydi.¹¹⁴ Nitekim İbn Hallikân da onu ünlü bir kelimacı ve mezhepler tarihi uzmanı olarak selâmlamakta, *Fadiha*, *Zü-mürriid* ve *Tâc*’ın da içinde bulunduğu yüzondört eserinin mevcudiyetinden söz etmekte; ancak ilhadı yahut dehrîliğinden tek kelime söz etmemektedir.¹¹⁵ Hakkında aforoz edici efsanevî bir hikaye yazılan İbnü’r-Râvendî’den böyle söz edilmesi bu kaynağı inceleyenlerce tepkiyle karşılanmıştır. Yâfiî¹¹⁶ İbnü’l-Kesîr¹¹⁷ ve İbnü’l-’Imâd¹¹⁸ bunlardandır.

İbnü’r-Râvendî hakkında hüsn-i şahadette bulunan bir başka müellif Seyyid Şerif Murtazâ adlı şîfî bilgindir. Onun değerlendirmesine göre İbnü’r-Râvendî’nin yaptığı iş herhangi bir heresiografin yaptığı türdendir. O yalnızca insanların inanç, fikir ve delillerini hikaye etmiştir ve hikaye edilen hikaye edeni bağlamaz. Onun bu yazdıklarına itikat etmesi de gerekmez. Zaten hiçbir sapıkça bulunan kitabında “hikaye ettiğim şu şu mezheplere inanıyorum, onlar haklıdır” dememiştir. Tüm söylediği “Dehrîyye der ki,” “Tevhid ehli der ki,” “Brahmanlar der ki,” “Resullerin(işlerini) ispatlayanlar der ki,” demekten ibarettir. İbnü’r-Râvendî’nin yaptığı Câhîz’in yaptığından farklı değildi. Onun da birbiriyle çelişen muhtelif akımlar hakkında incelemeler yazmış olması ne derin bir şüpheye, ne şiddetli bir ilhada, ne de dinî tefekkürün azlığına delalet eder. İbnü’r-Râvendî’nin sapıkça bulunan eserlerini Mu’tezile’ye meydan okumak onlarla muaraza etmek için yazdığını söyleyenler vardır. Güyâ mutezîlî çevre onun ilişkilerini kötülemiş, bilgisini küçümsemiş, bunlar da onda Mu’tezile’nin çelişkilerini, aczini ve gafletini ortaya dökecek kitaplar yazma arzusu uyandırmıştır. Oysa İbnü’r-Râvendî bunlardan müberrâdır; böyle şeylerden uzaktır. Ancak inansın, inanmasın o kitapları telif etmesi de kuşkusuz bir hataydı.¹¹⁹

Fadîhatu’l-Mu’tezile’nin yazarı olarak dehrîliği asla üzerine kondurmayan İbnü’r-Râvendî, herhalde *Kitabu’t-Tâc*’da (ki *Hayyât el-İntisâr*’da bu eseri tanıtmaktadır) heresiografik maksatlarla yazmıştı.

Üstelik İbnü’r-Râvendî’nin Mu’tezile geleneğinde de dehrîce tohumlar bulunduğunu iddia et-

tiği, hatta bunu ispat konusunda biraz fazla işgüzar davrandığı görülmektedir. Meselâ *Fadiha* yazmasına göre Ebu’l-Huzeyl âlemin sınırlı ve sonlu olduğunu kanıtlıyayım derken ilahi ilim ve kudretin sonlu olduğu sonucuna ulaşmıştır. Allâf, Cennet hayatının da sonlu olduğunu düşünüyordu. Allah’ın ilim ve kudretinin sınırı âlemin sınırıyla bu kadar çakıştırılınca, akabinde O’nun ilim ve kudretinin mutlak ve sonsuz olduğunu iddia etmenin âlemin de sonsuz olduğu anlamına geleceği tabiidir. Bu yaklaşımıyla Allâf, dehrîlerin âlemin ezeliğiyle ilgili argümanlarını haklı çıkarmış, onları desteklemiş olmaktadır.¹²⁰ İbnü’r-Râvendî, Mu’tezile imamlarından Nazzâm, Muammer ve Ali el-Esvari’ye şöyle bir görüş (mezheb) nisbet etmektedir: “Allah ezelden beri faaliyet içinde olduğuna ve fiili de muhdes olduğuna göre cismani âlem ezelden beri hareket halinde olup hareketi de muhdestir.” Bu mezheple Dehrîyye’nin kastedildiği ortadadır. Nitekim Hayyat da bunun farkındadır ve “Ehlu’d-dehr”e ait bu görüşlerin reddinde anılan mu’tezîlîlerden başka çaba gösterenin kim olduğunu sormaktadır.¹²¹

İbnü’r-Râvendî’ye göre Ebu’l-Huzeyl, Dehrîliğin tanımını saptırmıştır. Onun aktardığına göre bir kimse Allah’a yaklaşma gayesi olmaksızın, O’nun vechini ummayarak ilim yapsa da kendinde nesnel bilgi oluştuğunda Allah’a itaat eder. Yani bilgi itaatı (iman) gerektirir. Kaldı ki yeryüzünde Rab, Hâlık, Sevap ve ikâbın olmadığını söyleyen “dehrî” yoktur. İbnü’r-Râvendî’ye göre bu dehrî tanımı icma-ı ümmete aykırıdır. Çünkü icma-ı ümmete göre dehrîde Allah’a itaatten bir nebze bile yoktur. Aksine o küfür, dalâlet ve “cehâlet” içindedir.¹²²

Nazzâm adı da İbnü’r-Râvendî’ye göre Mutezile’nin yer yer Dehrîliğe eğilim duyduğunun bir başka kanıtı. Dehrîlerle nihai bölünebilirlik problemiyle ilgili olarak tartışan Nazzâm, cisimlerin sonsuza kadar bölünebileceğini öne sürerek cisimlerin başlangıcı olduğunu reddetmiştir. Bu da bizzat Dehrîyye’nin iddiasıdır. Yani o karşı çıktığı insanlarla aynı iddialara sahiptir.¹²³ İbnü’r-Râvendî Hayyat’ın kendisini Dehrîlikle itham edeceğini tahmin etmiş gibi, *Fadiha* adlı kitabının sonunda, bu eseri okuyup kendisine bühtanda bu-

lunacakların, *Kitabu'l-Âlem* gibi bir kitap yazıp mühlidlere (yani Dehrîlere) destek olan Nazâm'ın ilhadını teslim etmeleri gerektiğini ileri sürmektedir.¹²⁴ *Fadiha* yazarına göre âlem yok iken sonradan yaratılmıştır; zira kendisi gibi "muvahhidler, Allah vardı ve (Onunla birlikte) hiçbir mevcut yoktu" inancında icma etmişlerdir.¹²⁵

Demek ki *Fadiha*'daki İbnü'r-Râvendî, Dehrîlik'ten bunları anlamakta, Dehrîliği böyle yargılamaktadır. *Fadiha* incelendikten sonra ortaya çıkan sonuç ise şudur: Bu kitabın yazarı olan İbnü'r-Râvendî, Hayyat ve diğerlerinin *Tac*, *Zü-mürrüd*, *Dâmiğ* gibi heresiografik eserlerdeki sapık inançların gerçek sahibi olarak gördüğü İbnü'r-Râvendî'yi(!) reddetmektedir. O ne *Tâc*'taki Dehrîce fikirlere, ne *Zümürrüd*'teki peygamberlik ve mucize inkarcılığına ne de *Damiğ*'deki Kur'an'a saldıran diğer fikirlere *Fadiha*'da sahip değildir; olmadığı gibi tam aksini savunmaktadır. Biri şîf eğilimler bakımından Mutezili oportünizmi yargılayan kendince mü'min bir İbnü'r-Râvendî, diğeri kendisi gerçekte Dehrî, mühlid, zındık olduğu halde Mu'tezile'yi köşeye sıkıştırmak için kendi benimsediği sapıkça fikirleri oportünistçe Mutezile'ye hamleden bir başka İbnü'r-Râvendî çok büyük bir ihtimalle yoktur. Biri mü'min öteki heretik iki İbnü'r-Râvendî yoktur. Mü'min, kelamcı ve heresiograf tek bir İbnü'r-Râvendî vardır. Karşısında ise onun heresiografik eserlerini heretik olarak niteleyen ve yargılayan çeşitli eğilimlere sahip kelamcılar. Onun eserlerini¹²⁶ sırasıyla Mü'min (Mu'tezilî) Şîf (Râfîzî) Mühlid (Dehrî) safhalarından oluşan fikrî evrime göre kategorize etmek ise incelememizin sonuna doğru anlaşılmalı olmalıdır ki, çoğu durumda mantiki zorlamaları gerektirecektir.

Dipnotlar

1. bk. *Lisanul-Arab*, "l-h-d" md., *Tacu'l-Arûs* "l-h-d" md.
2. Sözkonusu ayetlerin meali şöyle verilebilir: "...O'nun isimleri hakkında sapıklık içinde olanları (yulhidüne fi...) bırak." (A'râf 7/180); "...[Kur'an]'ı bir saptırmanın sonucu olarak] nisbet ettikleri kişinin (yulhidüne ileyh) lisanı yabancıdır." (Nahl 16/103); "Kim orada [Mescid-i Haram'da] zulüm ile haktan sapmak (bi ilhâdin bi zulmin) isterse ona acı bir azap tattırırız." (Hac 22/25);

"Ayetlerimizden yüzçevirenler (yulhidüne fi) bize gizli kalmaz" (Fussilet 41/40).

3. bk. İsmail Cerrahoğlu, "İlhâd Kelimesinin Anlamı ve Memleketimizdeki İlhad Hareketleri", *İslâmî Araştırmalar*, sy. 5, Ankara 1987, s.5-8.
4. Melhem Chokr, *Zandaqa et zındıqs en Islam all second siçele de l'Hégire* Damas 1993 (Bu eseri incelerken yardımlarını gördüğüm Dr. Veysel Uysal'a teşekkür borçluyum.)
5. Chokr, a.e., s.29-40
6. Chokr, a.e., s.13, 14, 116-121.
7. Chokr, a.e., s.173-178.
8. Atif Şükri, *ez-Zendaka ve'z-Zendika*, Amman ts., s.184-185.
9. A.S. en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, 4 bs. Darul-Maarif 1966, I, 230-232.
10. bk. Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, 10 bs., Beyrut ts., I, 139-144
11. Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, nşr. Ammar Tâlibi, Cezair 1394/1974, s.94-99.
12. krş. Chokr, a.e., s.85
13. Chokr, a.e., s.241-247
14. Âtîf Şükri, *ez-Zendaka ve'z-Zendika*, s.178-179.
15. Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, I, 151; ayrıca bk. A. Bedevi, *Min Târîhi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, Beyrut 1980, s.38
16. Ahmed Emin, a.e., I, 155
17. Bedevî, *Min Târîhi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, s. 36
18. Chokr, a.e., s.105
19. Bedevî, a.e., s.38
20. Hayyât, *Kitabu'l-İntisar ve'r-redd ale'bni'r-Râvendî el-Mulhid*, nşr. H.S. Nyberg, Beyrut 1957, s.111
21. Chokr, a.e., s.153, 164, 170
22. İmam Eşarî, Cehm b. Safvan'ın beşerî iradeyle ilgili olarak; Gerçek Fail'in Allah olduğu, insanlara fiillerinin mecazen nisbet edilebileceği, ağacın sallanırken, feleğin dönerken ve güneşin batarken ki fiillerinin aslında Allah'a ait bulunduğu; ancak Allah'ın insanda has olmak üzere fiili gerçekleştirebileceği bir kuvvet, irade ve ihtiyar yarattığı şeklindeki fikrini aktarmaktadır. Aslında bu fikirlerin altına Eşarî de imzasını rahatlıkla atabilirdi ve atmıştır. Ancak herkes teslim eder ki bu yaklaşımdan mutlak bir "fatalizm" çıkarılacaksa bizzat Eşarî bu mutlaklık dairesinde mutalaa edilecektir. Şu halde Cehm, yegâne Fail olarak Allah'ı kabul ederken fiillerin yegâne yaratıcısının Allah olduğunu belirtmek istemiştir. İnsandaki seçme gücünü de nitekim Allah yaratmıştır. Bu güç ile yapılan seçim hiç olmazsa insanı sorumlu kılma-ya yetecek kadarıyla insana ait olmalıdır. İmam Eşarî Cehm'in Cennet ve Cehennem'in fani olduğu, Allah'a 'şey' demenin O'nu öteki eşyaya benzetmek sayılacağı, Allah'ın ilminin 'muhtes' (kadim değil) olduğu, dolayısıyla eşya varolduğundan önce onları ezelden beri bilmediği şeklindeki 'mülhidce' fikirlerini aktarır bk. Eşarî, *Makalatü'l-İslâmiyyîn*, 3bs. nşr. H. Ritter, Wiesbaden 1980, I, 279-280.

23. M.H. el-Câbirî, *el-Aklu's-siyasî el-'Arabî*, Beyrut 1990, s. 318-322.
24. bk. Ahmed b. Hanbel, *er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, nşr. Abdurrahman Umeyre, *Adwa al-sharia*, Riyad 1397 h. VIII, 221, vd.
25. Dârimi, *er-Redd ale'l-Cehmiyye*, nşr. Gösta Vitestam, Leiden 1960, s.6, 93-94, 99, 101
26. Malatî, *et-Tenbîh ve'r-redd 'alâ' ehli'l-ehvâ ve'l-bida*; nşr. Zâhid el-Kevserî, Bağdad 1968, s.99-145.
27. Nesefî, *Kitabul-Bida' ve'l-ehvâ*, nşr. Marie Bernard, *Annales Islamologique*, C.XVI, Kahire 1980, s.105
28. Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 2bs. nşr. Muhammed S. Kîlânî, Kahire 1975, I, 235.
29. Bâkîllânî'nin ünlü eserinin tam adı şöyledir: *et-Temhîd fi'r-redd ale'l-mülhîde'ti'l-mu'attıla ve'r-Râfıza ve'l-Hawarîc ve'l-Mu'tezile* (nşr. M.M. el-Hudayrî, M.A. Ebû Ride Kahire 1366/1947) Buradaki mülhîde-muattıla paralelliğine dikkat çekmek istedik. Râfıza ise şîf görünümlü dehrî, bâtınî ve ibahî akımları ihtiva etmektedir. Mu'tezile'ye gelince, müellife göre, Mecûs ve Berâhîme (Zerdüşter ve Brahmanistler?) inançlarına hayli yaklaşmış olmaları hasebiyle, ilhadın kritik eşiğindedir (bk. A.g.e., s.105). Özellikle şerrin Allah'a nisbetini zulüm saymaları ve insan aklını iyi ve kötüyü yalnız başına kavramaya yetkili görmeleri yüzünden bu böyledir. (s.109). Nesefî ise Kaderiyye ve Mu'tezile'yi benzeri gerekçelerle 'Seneciyye' (Manişeizm) ile aynı kategoride değerlendirmektedir (Nesefî, *Kitabu'l-Bida'*, s.88)
30. Abdurrahman Bedevî, *Min Tarihi'l-ilhad fi'l-İslâm*, s.166-167.
31. Elimizdeki metinde Ebu Bekr er-Razi'nin adının hiç anılmayıp, adının geçmiş olması muhtemel ilk varaklarının kayıp bulunuşu, bu eserde tasvir ve reddedilen sapık fikirlerin Ebû Bekr er-Razi'ye aidiyeti konusunda tereddütler doğurabilir ise de, Hamidüddin Kirmani gibi müelliflerin tanıklığı eserin Ebû Bekr er-Razi için yazıldığını ortaya koymaktadır (bk. P. Kraus, *Opera Philosophica*, [Kahire 1939], Beyrut 1982, s.292). Ancak bu metinle ilgili asıl problem Ebû Hatim er-Râzî'nin hasmına nisbet ettiği fikir ve inançların hangisinin gerçekten Ebu Bekr er-Razi'ye ait olduğunu tesbitle ilgilidir. Özellikle Râzî'nin nübüvvet aleyhinde A'lâm'da nakledilen fikirlere gerçekten sahip olup olmadığı herşeye rağmen halledilmiş görünmemektedir. Razi'nin de itham edildiğini, ancak filozofa ait *et-Tibbu'r-rûhani* adlı esere hakim olan ruhun bu ithamlarla çeliştiğini belirtmektedir. Daha da ilginç yazar Ebu Hatim'in Râzî'den yaptığı aktarmalara güvenmek için pek sebep olmadığı inancındadır. İma etmek istediği şey, onun Ebu Bekir Razi'yle yaptığı tartışmaları kendi tasarladığı kurguyla aktardığıdır. Oysa, araştırmacımızın dikkatimizi çektiği üzere, İbnü'n-Nedim, Ebu Bekir Razi'nin peygamberliği inkâr edenlere karşı reddiye yazdığını, İbn Ebu Usaybia ise bazı kötü niyetli kişilerin ona inkârcı, sapık fikirlerle dolu kitaplar nisbet ettiğini yazmaktadır. bk. Abdullatif M. el-'Abd, *Usûlu'l-fikri'l-felsefi 'inde Ebî Bekr er-Râzî*, Kahire 1977, s. 132-134. Zavallı Razi, yoksa İbnü'r-Râvendî'nin kaderini mi paylaştı? İncelemeye değer.
32. Ebû Hâtım er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve*, Tahran 1977, s.14, 20-21
33. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, nşr. M.İ. Nasr ve A.Umeyre Cidde, Riyad 1402/1982, I, 38, 86-87.
34. İbn Hazm, *a.e.*, I, 36-37
35. İbn Hazm, *a.e.*, I, 166-167
36. İbn Hazm, *a.e.*, I, 48-49
37. Gazzâlî, *Tehafütü'l-felasife*, nşr. Mâcid Fahrî, 4bs., Daru'l-Maşrik, Beyrut 1986, s.154.
38. bk. Ali Sami en-Neşşar, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, I, 164-165. İbn Sinâ gibi bir filozofu "gnostisizm" ithamıyla İslâm'dan ziyade ilhad ile alakalı bir çerçevede değerlendiren; bunu yaparken de Ortaçağdaki dış kültürlerden intikal etmiş 'ulum-i dahile'yi veya onlarla uğraşanları dışlayıcı, düşman addedici tipik narsist tavrın bir tezahürünü sergileyen, ancak kendi içinde buldukları fikrî geleneklerin bu 'yabancı ilimler'e neler borçlu olduğunu bir türlü kabullenmek istemeyen yaklaşım sahipleri İslâm felsefi tefekkürünü pek kolayca mahkum etme eğilimindedir. Meselâ İbn Sina'ya dair bir başka yorum şöyledir: onun görüşleri batını (Neşşar'ın "gnostik"inin yerini almışa benziyor bu itham) fikirlerden etkilenmiştir ve zındıktır. İster şîf ister "ilhad" olsun Batıniler, toplumlarının inançlarını "İlhadi temelli" Yunan kültürüyle uzlaştırmaya çalışan tiplerdir. bk. Sâbir Tu'ayme, *el-Akâidu'l-Bâtiniyye ve hükümü'l-İslâm fiha*, Beyrut 1406/1986, s.92-98, 242-249. Batınlık-felsefe ilişkilerinin İslâm düşünce tarihinin çok ilginç konuları arasında olduğu doğrudur. Ancak bu konuya dair tespitlerin tüm bir felsefi faaliyeti Bâtınlık akımına irca etme şeklini alması durumunda tarih kötü bir avukat olmaya başlar. Şimdilik şu kadarı söylenebilir ki, Batıniyye ile fikri mücadeleye giren kelamcı düşünürlerin, Batınilerin — silahlı propaganda yanısıra— fikrî propagandalarına malzeme yapılan felsefi mirasa İlhadi nazariyle bakması tabii idi ve belki de felsefenin itibarının yahut filozofların ilmî otoritesinin yıkılmasıyla Batıniyye'nin de yıkılacağı umuluyordu.
39. W.M. Watt, "Dahr" md., *EI²* (İng.), II, 94-95; I. Goldziher [A.M. Goichan], "Dahriyya" md., *EI²* (İng.), II, 95.; Zurvanilik, Zerdüşter dininin hususi bir şeklidir. Bu dini akıma adını veren kelime Pehlevi'de bir tanrının adı olan Zurvân (Avesta'da Zrvan) yahut Zamân kelimesinden geliyor. Anlamı da bildiğiniz 'zaman'. Züvânilere göre Zurvan (zaman) iyilik ve kötülük tanrılarının (Ohrmazd/ahriman) babasıdır. bk. Gherardo Gnoli, "Zurvanism" md., *Encyclopedia of Religion*, nşr. M. Eliade, New York, London 1987, XV, 595-596.
40. Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, trc. Süleyman Ateş, Ankara ts., s. 85-87, 117-118, 122.

41. Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, II, 235. Aslında "personel" tanrı anlayışının aşırı derecede vurgulandığı bazı eski toplumlarda (tabiat, zaman... gibi) soyut kavramları şahıslştırma, öznelleştirme eğiliminin varlığı doğaldır. Şehristani'nin yaklaşımı nisbeten kelâmcı yakıştırması olsa da âyetteki ifadeden Dehrî'nin Arap ateistlerince Allah'ın yerine (hâşâ) ikame edilen bir özne gibi algılandığını çıkarmak da mümkündür. Kaldı ki modern ateistlerde de, Tanrı inkâr edildikten sonra O'nun yerine konan varlıklar (hâşâ) yalnızca 'ne?' sorusunun değil 'kim?' sorusunun da karşılığı olabilmektedir (Kimi var etti? Tabiat; kimi yok etti? Zaman).
42. bk. Josef van Ess, "Abul-Hudhayl in Contact The Genesis of an Anecdote", *Islamic theology and philosophy*, nşr. Michael E. Marmura, Albany 1984, s.23.
43. Josef van Ess, *a.e.*, s.24
44. Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, nşr. Abdüesslem M. Hârûn, Beyrut 1969, V, 40 vd.
45. Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, II, 3.
46. Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, V, 327.
47. İhvanu's-Safâ, *Resâil*, Beyrut 1957, III, 455, 457.
48. Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*, II, 139.
49. Harizmî, *Mefâtihu'l-ulûm*, Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut ts., s.25.
50. Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, nşr. F. Huleyf, Beyrut 1970, s.141-153
51. Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, Kâhire 1368h., s.41-43,49.
52. İbn Hazm, *el-Fasl.*, I, 48-50.
53. Cüveyrî, *Kitabu'l-İrşâd*, Kahire 1950, s.25.
54. Abdulkahir el-Bağdadî, *Usulu'd-din*, 3bs. Beyrut 1981, s.52, 59.
55. Cüveyni, *Kitabu'l-İrşâd*, s.17-27.
56. İbn Hazm, *el-Fasl*, II., 290, V, 60
57. İbn Hanbel, *Müsned*, V, 299-311
58. Abdulkerim el-Cîlî, *el-İnsânu'l-Kâmil*, Kahire 1970, II, 121-126.
59. Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, Beyrut 1408/1987, s.37-41.
60. Gazzâlî, *Tehafütü'l-felasife*, s.154.
61. Bu tesbiti kendisine borçlu olduğumuz Abdülemir el-A'sam, klasik kaynaklardan inandırıcı kanıtlar getirerek, onun Horasan'ın dördüncü bölgesindeki Merverûz'un kuzeyindeki Rivend köyünden olduğunu ortaya koymuştur. bk. *Ibn ar-Riwandi's Kitab Fadihat al-Mu'tazilah*, Beyrut-Paris, 1975-1977, s.7-8.
62. Mesûdî, *Murûc'z-zehab*, nşr. Barbier de Meynard, Paris 1861, VII, 237; İbn Hallikan, *Vefeyatü'l-a'yan*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1968, I, 94.
63. Zkr. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi tarih'l-mülük ve'l-ümem*, Haydarâbâd 1938, VI, 105.
64. Abbasî, *Me'âhidu't-tensis*, Kahire 1367/1948, I, 157
65. Yâfi'î, *Mirâtü'l-cinân*, Haydarâbâd 1338, II, 144; Mes'ûdî, *Murucu'z-zehab*, VII, 237; İbn Hallikan, *Vefeyât*, I, 94; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 99; İbn Kesrî, *el-Bidaye ve'n-nihaye*, Kahire 1939, XI, 113, Safedi, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. İhsan Abbas-Şükrî Faysal, Wiesbaden 1982, VIII, 238; İbnü'l-İmad, *Şezeratü'z-zehab*, Kahire 1350/1931, II, 235-236; Kâtip Çelebi, *Kesfu'z-zunûn*, İstanbul, 1360/1941, I, 1423.
66. H.S. Nyberg, [*Kitabu'l-İntisar* neşri için] Preface, Beyrut 1957, s.XXXI-XXXIV. ayrıca bk. Nyberg, "Amr İbn 'Ubaid et İbn al-Rawendi Deux Réprouvés", *Classicisme et Declin Culturel dans l'Histoire de l'Islam*, Paris 1957, s.132. Nyberg, özellikle İbnü'r-Râvendî'nin, ölüm tarihi h. 305 olan Cubbâf ile görüştüğünü aktaran kaynaklara dayanarak, onun h.250'lerde öldüğünü kabul etmek durumunda bu görüşmenin nasıl vukû bulmuş olabileceğini sormaktadır. Ayrıca Nyberg, İbnü'l-Murtaza'nın onu *Tabakatu'l-Mu'tezile*'de Cübbâhî, Hayyat ve Ka'bi ile birlikte sekizinci tabakaya yerleştirmiş olmasını anlamlı bulur. Nihayet *Fadihatu'l-mutezile* adlı eserinde Ebû Züfer (Nişaburlu Muhammed b. Ali el-Mekki) ile Ebû Mucalid (Ahmed b. el-Hüseyn el-Bağdadi) gibi Mutezile'nin sekizinci tabakasından olan bilgileri zikretmiş olması da buna eklenebilir bk. Nyberg, Preface, s.XXXII.
67. P. Kraus, "Beitrag zur islamischen Ketzergeschichte: das kitab az-Zumurrud des Ibn ar-Rawandi", *Rivista degli studi orientali*, 1934, XIV, 96-109, bu önemli makaleyi Abdurrahman Bedevi Arapça'ya çevirdi ve *Min Târîhi'l-İlhâd* adlı edisyonda, dercetti. İbnü'r-Râvendî'nin vefat tarihi ile ilgili olarak Kraus'un gerekçeleri için bk. Bedevi, *a.g.e.*, s.146 vd.
68. bk. Josef van Ess, "İbn ar-Rawandi or the Making of an Image", *al-Abhath*, 1978-79, XXVII, 8-9.
69. İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist.*, Tahran 1391/1971, s. 217-218
70. Abdülemir el-A'sam, *Kitabul-İntisar* ve başka metinlerden yaptığı iktibaslarla *Fadihatu'l-Mutezile*'yi kısmî pasajlar halinde, çeşitli açıklamalarla neşretmiştir. bk. *Ibn ar-Riwandi's Kitab Fadihat al-Mu'tazilah*, Beyrut-Paris 1975-1977.
71. Meselâ, İbnü'r-Râvendî Ebu'l-Huzeyl ile şîf kelâmcı Hişam b. el-Hakem'in görüşlerini karşılaştırırken, Hişam'inkini daha az "şenî" bulmakta, hattâ onun fikirlerine tamamiyle katılmadığını da belirtmektedir (bk. *Ibn Ravendi's Fadihat al Mu'tazila*, s. 142-143, 48); ayrıca İbnü'r-Râvendî, Câhız'ın, Mu'tezile'nin Cehm b. Safvar ve dolayısıyla Geylan ed-Dımaşki, ve Sümame, b. el-Eşras'ın şahsında cehmî, kaderi, şîf köklerini onlara hatırlatmayı önemli bulmaktadır bk. *a.e.*, s. 148); bunun yanısıra birileri sapıklıkla ve Dehrîlikle suçlanacaksa Ebu'l-Huzeyl ve Nazzam'ın fikirleri de aynı ithama pekâlâ maruz bırakılabilir bk. *a.e.*, s.107-108, 110, 113); aynı şey ümmetin icmainden çıkmış olma ithamı için de geçerlidir (bk. *a.e.*, s. 130-164, 166); nihayet her iki tarafın aşırıları (gulât) problem dışıdır (bk. *a.e.*, s. 161)
72. Josef van Ess, "Mu'tazilah" md., *The Encyclopedia of Religion*, nşr. M. Eliade, New York-London 1987, X, 221-

- 223.; ayrıca bk. Ess, "İbn ar-Revandi or the Making of an Image", s. 11-12.
73. Hayyât, *el-İntisar.*, s.11 ve 77
74. Hayyât, *el-İntisar.*, s.72-73, 76-77.
75. D. Gimaret, "Mu'tazıla" md., *El' (İng.)*, VII, 785.
76. Chokr, *Zandaqa*, s.304, Eş'ari ve Makdisi, Mu'tezile arasında da taraftarları bulunan bu asketiklerden sözetmektedir. bk. Eş'arî, *Makâlât*, II, 467; Makdisî, *el-Bed'u ve't-Târih*, nşr. C. Huart, Paris 1901-1916, V. 143.
77. İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s.217
78. Hayyât, *el-İntisar*, s.77
79. Al-A'sam, *İbn ar-Riwandi's Kitab Fadihat al-Mu'tazilah*, s.137
80. Al-A'sam, *a.e.*, s.131
81. Hayyât, *el-İntisar.*, s.73, 103-104; krş. İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 401.
82. W.M. Watt, "Abû İsâ Warrâq"md., *Encyclopedia Iranica*, London 1985, I, 325-326.
83. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam* VI, 99-102.
84. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 99; ayrıca bk. Sarah Stroumsa, "From Muslim Heresy to Jewish Polemics: İbn al-Râwandî's Kitab al-Dâmigh", *Journal of the American Oriental Society*, sy. 4, New Haven 1987, CVII, 768.
85. Hayyat, *el-İntisar*, s.108.
86. P. Kraus, "Beitrag..." , Arapça trc. A. Bedevî, *Min Târihi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, s.67-154.
87. Bedevî, *Min Tarihi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, s.70-71, 132-133.
88. Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, nşr. Fethullah Huleyf, Beyrut 1970, s. 186-187.
89. Maturidi, *a.e.*, s.191-192.
90. Mâturidi, *a.e.*, s.195
91. Maturidi, *a.e.*, s.196-198
92. Maturidi, *a.e.*, s.199
93. Maturidi, *a.e.*, s. 199-200
94. Şirazî, *el-Mecalisu'l-Müeyyediyye*; P. Kraus'un anılan çalışmasından aktaran Abdul Emir el-A'sam, *Târihu İbni'r-Rivendî el-Mulhid* Beyrut 1975 s. 122.
95. A'sam, *a.e.*, s.130
96. A'sam, *a.e.*, s.132-133.
97. A'sam, *a.e.*, s.122
98. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 100-101
99. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Mugnî*, nşr. Emin el-Hulî, Kâhire 1380/1960, XVI, 411.
100. Seyyid Şerif Murtaza, Ebu İsa el-Varrâk'ın İbnü'r-Râvendî tarafından haksız yere senevîlikle itham edildiğini yazmaktadır. Müellife göre Varrâk hakkında şüphe uyandıran şey, onun *Makâlât* adlı ünlü heresiografik eserinde senevi inançları tanıtmasıdır. Aralarındaki düşmanlıktan ötürü İbnü'r-Râvendî bu tasviri değerlendirmeleri bizzat Varrâk'a nisbet etmiştir. bk. *Kitabu's-Şafi fi'l-İmâme*, Kazvin 1301/2885, s.13
101. İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s.217.
102. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 102-104; ayrıca bk. el-Abbasi, *Me'âhidü't-tensis*, Kahire 1367/1948, I, 156.
103. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Mugnî*, XVI, 389
104. İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s.217
105. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 101.
106. Kâdî Abdulcabbâr, *Tesbitu delâilü'n-nübüvve*, nşr. Abdulkirim Osman, Beyrut 1386/1966, II, 657.
107. Hayyât, *Kitabu'l-İntisâr*, s.71-72
108. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Mugnî*, XVI, 27-30.
109. Hayyat, *el-İntisar*, s. 12
110. Hayyat, *a.e.*, s.11
111. Hayyat, *a.e.*, s.107-108-123
112. bk. İbn Ebi'l-Hadid, *Şerhu Nehci'l-Belaga*, nşr. Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire, 1952, III, 239
113. İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, VI, 99
114. İbnü'l Cevzî, *a.e.*, s.100
115. İbn Hallikân, *Vefeyatü'l-a'yan*, nşr. M.M. Abdülhamîd, Kahire, 1367/1948, I, 78-79
116. Yâfi'î, *Mir'atul-cinân*, II, 237
117. İbnü'l-Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, Kahire 1939, XI, 113.
118. İbnü'l-İmad, *Şezerât*, II, 235-36.
119. es-Seyyid es-Şerif el-Murtazâ, *Kitabu's-Şafi fi'l-İmame*, s.13; doğrusu Şerif Murtaza, Josef van Ess'in yukarıda anılan makalesini de okumuş gibidir. Ess, şaşırtıcı şekilde, İbnü'r-Râvendî'nin birçok heretik (aslında heresiografik) eserini mutezîlî doktrinleri sarsmak için yazdığı kanaatindedir. Meselâ *Abesu'l-Hikme* adlı eserini mutezîlî eslah doktrinine karşı; *Kitabu'l-Garuf* adlı eserindeki "tekafuu edille" (kelami delillerin ispat yetersizliği) tezini Mutezile'nin teolojik argümanın imkânı doktrinine karşı; *Kitabu'd-Dâmig'i* ise Mutezile'nin "İ'cazu'l-Kur'an" tezine karşı yazmıştır. bk. Josef van Ess, "İbn ar-Rêwandî...", s.21-25.
120. Al-A'sam, *İbn Riwand's Kitab Fadihat al-Mu'tazilah*, s.107-108.
121. Al-A'sam, *a.e.*, s.108; krş. Hayyât, *el-İntisar*, s.21
122. Al-A'sam, *a.e.*, s.128-129; krş. Hayyât, *a.e.*, s.57-58.
123. Al-A'sam, *a.e.*, s.113; krş. Hayyât, *a.e.*, s.33
124. Hayyat, *a.e.*, s.123
125. Al-A'sam, *a.e.*, s.146; krş. Hayyât, *a.e.*, s.90
126. İbnü'r-Râvendî'nin hiçbir eseri müstakil olarak günümüze ulaşmamıştır. Bu eserler hakkında fikir edinmek, onlardan yapılan iktibaslar, yazılan reddiyeler ve klasik bibliyografyalar sayesinde mümkündür. Klasik kaynaklar ışığında onun eserlerinin tam bir dökümü için bk. İlhan Kutluer, "İbnu'r-Râvendî" md. *TDV. İslâm Ansiklopedisi* (henüz yayın sırası gelmemiştir). *Bilgi ve Hikmet*'in müteakip sayısında neşretmeyi düşündüğümüz İbn Sina'nın *İsbatu'n Nüvüvât* adlı eserine dair incelememizi okuyanlar, bu makalede tasvir edilen heretik fikirlerle felsefi bir iklimde nasıl mükabele edildiğini görebileceklerdir.