

KÂSİM B. İBRAHİM VE HİRİSTİYAN TEOLOJİSİ*

Wilferd MADELUNG

Çev.: Mehmet Ümit**

Medineli Zeydî imam ve Yemen'deki Zeydî imâmetin [devletin] kurucusunun büyük babası imam el-Kâsım b. İbrahim er-Ressî (246/860), eserleri büyük oranda günümüze kadar gelen ilk Müslüman kelim teoloğudur. Kitaplarının, mezhebî öğretiyi anlatması sebebiyle, genel Müslüman teoloji düşüncesinin gelişmesine herhangi bir etkisi olmamıştır. Onlar, Kâsım'ın selefleri ve çağdaşlarının çoğunun eserleri gibi kaybolabilirdi. Bununla birlikte Zeydîler arasında hem Yemen hem de Hazar/Taberistan devletinde bu eserler kaynak oldular ve böylece günümüze kadar kararlı bir şekilde korundular. Zeydî Teoloji geleneğinde el-Kâsım'ın etkisi, ilk dönem Kûfe okulu öğretisinin kaderci eğilimlerinin karşısında yer aldı ve Mu'tezile okulunun öğretileriyle Zeydî imamlar arasında sıkı birlikteliğe kapı araladı. Bu husus, Kâsım'ın torunu el-Hâdî ile'l-Hakk'ın ve hatta dahası Buthânî kardeşler Ebu'l-Hüseyn el-Müeyyed Billah ve Ebu Tâlib Nâtık bi'l-Hakk gibi bazı Taberistan/Hazar imamlarının çalışmalarında açık gözükmektedir. Bu nedenle Kâsım'ın öğretisini inceleyen ilk batılı bilim adamı R. Strothmann'ın onu esasen Mu'tezilî düşüncenin bir temsilcisi olarak tanımlaması oldukça doğaldı.¹ Bundan dolayı genel olarak Strothmann'ın görüşü Kâsım'ın eserlerinin bazılarını yayımlayan yada onun öğretisinin bazı yönlerine değinen araştırmacılar tarafından kabul edildi.

Elbette sonraki Zeydîler genel olarak Kâsım'ı Mu'tezilî teoloji düşüncesinin taraftarı olarak görmediler. Gerçekte Seyyid Humeydân b. Yahya (VII/XIII. Yüzyıl) gibi onların bazıları Zeydîler arasında Mu'tezilî ekol öğretisinin etkisine şiddetle karşı çıktılar. Onlar Mu'tezilî kelamının değil, eski Zeydî kelamının ana temsilcisi olarak Kâsım'a işaret etmekten ve ondan

* Bu metin, *ARAM*, 1991, c. III, sayı: 1-2, ss. 35-44 sayfaları arasında bulunan Wilferd MADELUNG'un, "al-Qâsim ibn İbrâhîm and Christian Theology" başlıklı makalesinin çevirisidir. Makaleyi fotokopi ettirip, gönderme nezaketinde bulunan ve çevrilip, yayınlanması için izin veren Profesör Madelung'a teşekkür ederim. Metinde (...) içinde verilen ifadeler yazara aittir.

** Ar. Gör., GÜ Çorum İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı.

1 R. Strothmann, "Die Literatur Der Zaiditen", *Der Islam*, 1911, c. II, s. 53.

alintılamaktan hoşnut oldular. Humeydân, *dakîku'l-Kelâm*, (ince anlaşılması zor konular, Mu'tezile kelam çalışmalarında geniş yer tutan fûrû meselelerin) tartışmasından kendilerini uzak tutan erken dönem Zeydî otoritelerin öğretisinin basitliğini vurguladı.² Daha önce el-Kâsım b. İbrâhîm'le uzun süre şahsen görüşen ve onun öğretilerini yakından bilen Mu'tezile karşıtı Kûfeli Zeydî alim Muhammed b. Mansûr b. el-Murâdî, Mu'tezilî ilahî adalet görüşüne aykırı ve onun bir eleştirisi olan Kâsım'ın görüşlerini nakledebildi. Ona göre, Kâsım da kişisel olarak Kur'an'ın yaratılmış olmasına ilişkin Mu'tezilî öğretiyi benimserken, onu kamuoyu önünde savunmayı reddetti ve bunu kabul edenleri de inkar edenleri de eşit derecede kınadı.³

Kâsım'ın biyografisinde onun bir Mu'tezilî hocası olduğuna veya Mu'tezilîlerle birlikte olduğuna işaret eden herhangi bir şey yoktur. Yetiştirdiği şehir Medine, ne Mu'tezilîliğin ne de genel olarak *Kelâm*'in bir merkeziydi. Onun hadiste hocaları Ebû Bekir b. Ebî Uveys ve kardeşi İsmail, Mâlik b. Enes'in yeğenleriydiler ve onun ekolüne mensuptular.⁴ Şüphesiz el-Kâsım, ailesi vasıtası ile temel Zeydî inançlara/öğretilere âşinaydı. Bununla birlikte galiba onun teolojik düşüncesi, yirmili yaşlarında Mısır'a, muhtemelen Fustat'a gitmesinden önce şekillenmemişti. Orada, Hıristiyan ve ateistlerle *kelâm* tartışmaları ile meşgul oldu ve aralarında muhtemelen *Zındık ibnû'l-Mukaffâ'ya Reddiyesi* ve *Hıristiyanlara Reddiye'sinin* de bulunduğu ilk teolojik çalışmalarını yazdı. Medine'nin aksine Fustat, halife el-Me'mun döneminde Müslümanlar ve diğer dinî topluluk temsilcileri arasındaki tartışmaların merkeziydi. Diğer taraftan İslam içi tartışmanın, bu aşamada el-Kâsım'ı meşgul etmediği gözükmektedir.

Bu dönemde Mısır'da meşhur Mu'tezilî kelimciler de bulunmamaktadır. En önemli *mütekellim* kaderci Hafs el-Ferd'ti. Kâsım, onun bir tartışmasında bulunduğunu nakletmektedir.⁵ Yine de Hafs el-Ferd, açık bir şekilde onun hocası olamaz. Dahası el-Kâsım, özellikle 199-200/814-5'teki ağabeyi Muhammed b. İbrâhîm'in Zeydî ayaklanmasından sonra dinî bir lider olarak görülmekteydi. Onun teolojik görüşlerine gelince, Zeydî geleceğine ve kardeşininkilere⁶ aykırı olanlar, muhtemelen görüşlerini tartıştığı ve kitaplarını okuduğu dinî muhaliflerinin görüşlerini aktif inceleme döneminde oluştu.

Eğer bu şekilde çağdaş Mu'tezile Teolojisi, el-Kâsım'ın düşüncesine şekil veren bir etkiye sahip değilse onun düşüncelerini hangi bağlama oturtmak gerekir? Onun hakkındaki kitabımda, özel kaynaklar göstermeye

2 Bkz. W. Madelung, *Der Imam al-Qâsim ibn İbrâhîm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965, ss. 218-9.

3 Bkz. W. Madelung, "Imam al-Qâsim ibn İbrâhîm and Mu'tazilism", in *On Both Sides of al-Mandab: Ethiopian, South-Arabic and Islamic Studies presented to Oscar Löfgren on his ninetieth birthday*, Stockholm 1989, ss. 39-48.

4 Madelung, *Der Imam al-Qâsim*, ss. 131-2.

5 Aynı eser, s. 89.

6 Madelung, *Der Imam al-Qâsim*, s. 89; Madelung, "Imam al-Qâsim ibn İbrâhîm", s. 45.

teşebbüs etmeksizin Hıristiyan etkisi ile ilgili bazı noktalar ileri sürdüm.⁷ Hem el-Kâsım'ın öğretisi hem de Arapça ifade edilen çağdaş Hıristiyan Teolojisiyle ilgili bilgimizdeki artış, şimdi problemi yeniden ele almayı kolaylaştırabilir. Hıristiyan tarafında Melkite Theodore Ebû Kurra ve Ya'kubî Ebû Reyta'nın çalışmalarına ilaveten Nestûrî Ammâr el-Basrî'nin eserleri elde edilmiş bulunmaktadır. Dahası kısa bir süre önce Yahudi yazar, Nisibis'li Hıristiyan Nonnus (Nânâ)'ın öğrencisi olarak bilinen el-Mukammis'in kısmen geç bir dönemine ait teoloji çalışmasının Arapça metni yayımlanmıştır. Eserin muhakkiki Sarah Stroumsa, el-Mukammis'in ve el-Kâsım b. İbrâhîm'in öğretisi arasındaki benzer pek çok noktalara işaret etmektedir.⁸

Bu müslüman olmayan dört yazar arasında el-Kâsım'ın teolojisi, yapısal olarak Ebû Kurra'nıninkine daha yakın durur. Aynı zamanda Ebû Kurra'nın çalışmasının, bu dördü arasında Mu'tezilî öğretiden en az etkilenen olduğu ifade edilmeye değerdir. Bundan başka hem Ebû Kurra hem de el-Kâsım b. İbrâhîm Tanrı'nın ezeli zâtî sıfatları ve geçici fiilî sıfatları arasındaki temel Mu'tezilî ayrımı tamamen göz ardı etmiştir. Diğer üç yazar bu ayrımı kabul eder ve onu kendi gayelerine uyarlar. Ammar el-Basrî iki zâtî sıfatı, hayat ve kelam (*nutq*)'ı veya hikmet (*hikme*)'i kabul eder ve Müslüman muhalifine Teslis öğretisini kabul ettirmek/kanıtlamak için onları sırasıyla Kutsal Ruh ve Oğul ya da Logos (*kelime*) ile aynileştirir. Müslümanlar tarafından kabul edilen diğer ilahî sıfatların, ya bu iki sifata indirgenebilir olduğunu ya da onların sonucu olduğunu (*ma'ûlât*) ve yaratmadan sonra Allah'ın fiillerine (*fa'â'il*, *sanâ'i*) ve maksatlarına (*himem*) hamedilir olduklarını ileri sürmüştür.⁹ Adalet (*'adl*), rahmet (*rahme*), cömertlik (*cûd*), ihsan, mağfiret (*mağfire*)'in içinde yer aldığı bu son kategori,¹⁰ açıkça Mu'tezile'nin fiilî sıfatlarına (*sifât ef'âl*) tekabül eder. Teslis hipotezinin gerçekliği lehine delil getirme sadedinde Ammâr doğal olarak, Mu'tezilîlerin kendisiyle Allah'ın basit birliğini ispatlamaya çalıştıkları Allah'ın bir hayat ve hikmet [sifatına] sahip olmaksızın daima yaşadığı/canlı ve alim olduğu tezinin saçmalığını göstermeye çalışır. (Ki bu tezle Mu'tezilîler, Allah'ın basit birliğini ispatlamaya çalışırlar).¹¹ Tam benzeri ise, Ebû Reyta'nın argümanlarıdır.¹² Diğer taraftan Yahudi el-Mukammis, Hıristiyan öğretinin tamamen şirke götürdüğünü iddia ederek¹³ Allah'ın hayat ve ilim sıfatı ile değil, sadece kendi zatından dolayı ezeli olarak ya-

7 Madelung, *Der Imam al-Qâsim*, ss. 110-111.

8 S. Stroumsa, *Dâwud Ibn Marwân al-Muqammis's Twenty Chapters ('İşrûn Makâle)*, Leiden 1989, ss. 129, 159, 160, 166, 172-3, 197, 204, 240, 255.

9 'Ammâr el-Basrî, *Apoloqie et Controverses*, tahk.: M. Hayek, Beyrut 1977, Arapça metin ss. 46-56, 148-169.

10 Aynı eser, s. 53.

11 'Ammâr, *Apoloqie et Controverses*, ss. 46-7, 153-5.

12 G. Graf, *Die Schriftien des Jacobiten Habib b. Hidma Abû Râ'ita*, Louvain 1951, Arapça metin, ss. 1-11.

13 Stroumsa, *Twenty Chapters*, s. 192.

şayan ve bilen olduğunu ifade eden Mu'tezilî konumu kabul eder.¹⁴ Kalam ve Kutsal Ruh'un ilahî ilim ve hayat sıfatları ile aynıleştirilmesinin, daha önce halife Mehdî'nin huzurunda Nasturî Patrik Timoty'nin *Apolojisi*nde yapıldığına işaret edilebilir.¹⁵ Ne Ebû Kurra ne de el-Kâsım bu aynıleştirmeden söz eder.

el-Kâsım'ın teolojisinin merkezi, Allah'ın yaratılan her şeyden tamamen farklı olması anlayışıdır. Ayrıca o, Allah'ın benzersizliğini O'nun zâtı ve varlığı açısından aslî sıfatı olarak tanımlar.¹⁶ Onun, Allah'ın eşyaya benzemezliliği (*hilâf el-eşyâ*) anlamına gelen biraz yüzeysel lafzî formülasyonu, Dünyanın Sâniî'nin/yaratanının her yönden aleme muhalif (*hilâf el-âlem*) olduğunu ifade eden el-Mukammis ile kelimesine uyusmaktadır.¹⁷ G. Vajda ve S. Stroumsa bu pasajla ilgili olarak "el-Mukammis'in burada Hıristiyanlıkla tartışmak için zemin hazırlığı içinde olduğu" nu ileri sürerler.¹⁸ Bu, Tanrı ve evren arasında kabaca ve mutlak bir benzersizlik ileri sürmeleri sebebiyle hem el-Mukammis hem de el-Kâsım için doğrudur. O dönemin Hıristiyan teologları genel olarak Tanrı ve yaratılmış dünyanın farklılığını vurgularken, bir benzerlik yönünü de kabul ediyorlardı. Bu kabulün arkasındaki sebep, muhaliflerinin îmâ etmeye çalıştıkları gibi İsa'nın insan tabiatını uzlaştırmak değil, eksik halleriyle de olsa aynı derecede insanla ilgili olarak da ifade edilen ilahî sıfatlara bir temel sunmaktı. Ebû Kurra ilahî sıfatlarla ilgili öğretisini, alemde gözle görülen her mükemmellik Yaraticı'ya da isnat edilmelidir, anlayışı üzerine inşa etti. Tanrı ve alem arasındaki başlangıçtaki benzerlik, sonra ikinci bir aşamada, insandakilerin aksine Tanrı'daki mükemmellik sıfatlarının sınırsız ve ezeli olduğunu anlamakla reddedilir.¹⁹ Gerçekte niceliksel farklılık niteliksel farklılıktır.

el-Kâsım'ın, Allah ve alemin mutlak farklılığı üzerine başlangıçtaki ısrarına rağmen ilahî sıfatlarla ilgili anlayışı, yapısal olarak aynıdır. O, Tanrı'yı, iyiliklerin ve övgüye değer her şeyin nihâî noktası anlamına gelen es-

14 Aynı eser, ss. 186-205. Stroumsa el-Mukammis'in konumunun Mu'tezile'ninkinden ayrıldığını öne sürer. (Giriş, ss. 28-29; 190, dipnot 18). (s. 38) Mukammis'in Mu'tezilî Ebu'l-Huzeyl'in formülasyonunu eleştirdiği doğrudur. Bununla birlikte onun kendi formülasyonu, Mu'tezile'nin çoğunluğu ile aynıdır. Stroumsa'nın, el-Mukammis *fiilî sıfatları zâtî sıfatlardan ayırır* gibi değildir anlamına gelen daha ileri yorumu (s. 187, dipnot 12) da yanlıştır. Onun "O/Allah fiillerinde cömert ve yargılamasında adildir" den başka "Allah, hayat (sıfatı) nedeniyle yaşayan/canlı olmayan hayy/canlıdır..." formülasyonu açıkça ayrımı kabul eder.

15 A. Mingana, "Timoty's Apology for Christianity", *Woodbrooke Studies* (içinde), Cambridge 1928, c. II, s. 23.

16 Madelung, *Der Imam al-Qâsim*, s. 112.

17 Stroumsa, *age*, s. 159: *Fâ'il el-âlem hilâf el-âlem min kull vech. Kitâb el-Vasiyye*'sinde el-Kâsım'ın oğlu Muhammed aynı formülasyonu kullandı: *hakikat el-îmân bih* (yani *Allâh*) *ennehû huve'llezî hilâf el-eşyâ' kullihâ*. Humeydân b. Yahya tarafından aktarılan yazma British Museum Or., No: 3727, vr. 79a-b.

18 Stroumsa, *age*, s. 159 dipnot 29.

19 Theodore Ebu Kurra, *Mayâmir Thâûdûrus Abî Qurra Usqûf Harrân*, tahk.: Q. el-Bâshâ, Beyrut 1904, ss. 78-80. G. Graf'ın çevirisi, *Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra, Bischofs von Harrân*, Paderborn 1910, ss. 162-5.

Samed gibi Kur'anî bir nitelemeyle tanımlar.²⁰ Kudret ('izz) sıfatına ilişkin olarak el-Kâsım, bizler tarafından kudretli olarak görülen her şeyin gücünün kısmî ve güçsüzlükle (*zull*) karışık olduğunu ileri sürer. Bundan bütün kudretin sahibi olan ve bu kudrette ortağı olmayan bir sultanın olması gerektiğine ilişkin kesin bilgiyi elde ederiz. Çünkü sadece, kudreti paylaşılmayan kâdirdir.²¹

el-Kâsım'ın ve Ebû Kurra'nın Allah'ın varlığı ile ilgili delilleri arasındaki yapısal benzerlik açıkça görülmektedir. Her ikisi de eşyayı bilmenin mümkün çeşitli yolları ile ilgili epistemolojik bir tartışma ile başlarlar. Ebû Kurra, Tanrı'yı bilme konusunda *Mîmar* isimli eserinde dört yol belirtir: Gözle müşâhede (*'yân*), bir eser veya etki yoluyla (*eser*), benzerlik (*şibh*) ve benzemezlik (*hilâf*) yoluyla. Bunlardan ilki olan gözle müşahedeyi reddeder ve diğer üçünü Tanrı'yı bilmenin yolu olarak kabul eder.²² *Kitâb ed-Delîl*'inde el-Kâsım'ın önerisi daha ayrıntılıdır. O, duyu algısı (*hiss*), ruhun/nefsin kavrayışı (*idrâk nefis*), tasavvur/hayal (*vehm*), zan (*zann*), kanıt (*delîl*, *delâle*) ve sonunda akıl tarafından algılanan ve kavrananın (*ma'kûl*) farklılığını zikreder. Ruhun kavrayışıyla ilgili olarak, özellikle bedenden soyulduğunda duysal algı ve tasavvurî kavrayıştan başka bir kavrayışı olduğunu öne süren, muhtemelen Hıristiyan apolojistlerini kastederek, "Rum filozofları"na işaret eder. Başka bir yerdeki onun tafsilatlı anlatımlarında nefsin kavrayışıyla utanma, korku, sevinç, hüzün, sabır, endişe, haz ve nefret gibi duyguları kastettiği açıktır.²³ Bütün bu muhtelif bilme yolları dışında o, son ikisi yani delille ve bütün eşyaya benzemezliği ile bilme hariç bütün bilme yollarını reddeder. Ebu Kurra gibi el-Kâsım'a göre de kanıtlama yolu, yaratılıştaki hikmet eserlerinin (*âsâr*) oluşturduğu kozmolojik kanıttır ki,²⁴ o, bunu daha sonra geniş Kur'anî aktarmalar temelinde detaylandırır. O, Allah'ın farklılığını önemle belirtmesiyle, dışarıda bıraktığı Ebû Kurra'nın üçüncü yoluna yani benzerliğe dayanmaz. Böylece onun *Kitâb ed-Delîl*'i muhtemelen Ebû Kurra'nın deliline İslamî bir tepki olarak görülebilir. Bununla birlikte el-Kâsım'ın, diğer ilgili Hıristiyan çalışmalara da âşina olduğu açıktır.

Buna karşın 'Ammâr el-Basrî'nin Tanrı'nın varlığı ile ilgili kanıtı epistemolojik bir girişten yoksundur. Bu kanıt, aralarında karşılıklı zıtlık (*tezâd*) bulunan, dört elementten, toprak, su, ateş ve havadan hareket

20 Bkz. Madelung, *Der Imam al-Qâsim*, ss. 110-111.

21 Aynı eser, s. 114; B. Abrahamov, *al-Kâsım b. İbrâhîm on the Proof of God's Existence: Kitâb ed-Delîl el-Kebîr*, Leiden 1990, s. 136.

22 Ebu Kurra, *Mayâmir*, s. 75; Graf'ın çevirisi, s. 160.

23 Bkz. Madelung, *age*, s. 108 dipnot 69. *Kitâb ed-Delîl*'de (Abrahamov, *age*, s. 72) o, bileşik tabiatı ve ölümlülüğünden dolayı nefsin Allah'ı anlama imkanını reddeder. O, bu hususta nefsin çeşitli melekelerine (*kuvâ*) işaret eder: tasavvur, düşünme, hafıza/ hatırlama ve sezgi/içine doğma. Açık olarak burada o, ilkin kendisinden [nefisten] ayırdığı akli/idraki içeren olarak nefsi anlar. Nefsin ölümlülüğünü/faniliğini kabulde el-Kâsım açıkça bedenine aksine nefsin ölmeyeceğini (*en-nefs lâ temût*, Ebu Kurra, *Mayâmir*, ss. 107, 110) söyleyen Ebû Kurra'nın Hıristiyan konumundan sapar.

24 Abrahamov, *age*, ss. 64, 76.

eder. Bu unsurlar dünyanın ve insanın bedeninin oluşturulabilmesi için kâdir bir yaratıcının kudretine ihtiyaç duyarlar.²⁵ Ebû Reyta'nın mevcut eserleri Allah'ın varlığıyla ilgili bir delil içermezler. el-Mukammis'in delili dünyanın cevherler (*cevâhir*) ve arzarlardan meydana gelmiş olup, bunların her ikisinin de zamanda yaratıldığı ve bu nedenle bir yaratıcıya ihtiyaç duydukları argümanı üzerine temellenir.²⁶ Bu delil, el-Mukammis'in cevherleri atomlar olarak tarif etmemesi ve arzaları Aristotelesci kategoriler anlamında tavsif etmesi dışında nispeten geleneksel Mu'tezilî *Kelâmına* yakındır. Kader inancı konusundaki Kûfe Zeydî öğretisinden oldukça radikal olarak ayrıldığı insanın hür iradesini ve Tanrı'nın zatî iyiliğini kabulünde el-Kâsım üzerindeki Hıristiyan teolojik etki açıktır. Muhtemelen kendisinin mevcut en erken yazılmış eseri olan *er-Redd alâ ibni'l-Mukaffa* isimli eserinde iyiliğin, Allah'ın zâtı/özü olduğunu öne sürer. Bununla birlikte bu iyiliği (*cûd*) ve keremi (*kerem*) dışında Tanrı bu alemleri zorunlu olarak değil, kendi hür iradesi (*ihtiyâr*) ile yaratmıştır.²⁷ Tanrı'nın iyiliği, adaletinin temelidir. Tanrı adaleti gereği itaat ve itaatsizlikten birini seçebilmesi için insanı hür (*Muhayyer*) yaratmıştır. Böylece, itaatsizlik gerçek bir itaatsizlik fiili olurken, hür seçime dayanan itaat iyi bir fiil (*ihsân*) olsun.²⁸

Burada da el-Kâsım'ın argümanı, yapısal olarak Ebû Kurra'nın insanın hür iradesi üzerine olan *Mîmar*'ındaki argümana benzer. Ebû Kurra, insanın iyilik veya kötülükten her birini yapmaya zorlandığını ileri süren hasmına, Allah'ın adil olmasını kabul edip etmediğini sorar. Şüphesiz cevap evet olur. Bu durumda o, adaletin eşit şartlara eşit tedbirlerle karşılık verme anlamına geldiğini ileri sürer (*en yunzile'l-âdilu min nefsihi'l-eşyâ'e-musteviyâte fi hâli istivâ'ihâ*).²⁹ Bu nedenle Allah adaleti gereği, kendilerinin hür olarak seçtikleri fiillerine göre bütün insanlara eşit davranacaktır. Daha sonra Ebû Kurra, *el-Kâsım gibi aynı terimleri* kullanarak Allah'ın önceden bilmesinin, cömertliği (*cûd*) ve keremiyle (*kerem*) insan tabiatına bahsettiği özgürlüğü, yok edemeyeceğini iddia eder.³⁰ İnsanın hür iradesini ispat ettikten sonra Ebû Kurra hemen Mani'ye ve onun dünyadaki iyilik ve kötülükle ilgili dualist determinizm anlayışına hücumla yönelir. Determinizme karşı insanın hür iradesi sorunu Abbasi halifesi el-Mehdî tarafından desteklenen, gizli Maniheistlere karşı mücadele dönemiyle yakından ilişkilidir. el-Kâsım dualizm karşıtı düşünceler dışında insanın hür iradesi ile ilgili Hıristiyan teolojik doktrinini kabul etme hususunda kısmen etkilenmiş olabilir. H. S. Nyberg, el-Kâsım'ın Maniheizm karşıtı argümanlarının çoğunun, ondan önce Hıristiyan apolojistleri; özellikle de

25 Ammâr, *Apoloqie et Controverses*, ss. 95-7.

26 Stroumsa, *Twenty Chapters*, Bölümler 3-7.

27 M. Guidi, *La lotta tra l'islam e il manichéismo*, Roma 1927, Arapça metin, s. 32.

28 Aynı eser, Arapça Metin, s. 33.

29 Ebu Kurra, *Mayâmir*, s. 10.

30 Aynı eser, s. 19.

Suriye Kilisesinin önde gelen teologları tarafından kullanıldığına işaret etmiştir.³¹

Bir mukayese için Maniheiztler ve dualistlere yönelik erken dönem ve çağdaş Mu'tezilî reddiyelerinin hiçbiri mevcut değildir. Bununla birlikte, açıktır ki, onların el-Kâsım'ın argümantasyonu temelinde olması pek mümkün değildir. Mu'tezilîler iyilik, cömertlik ve adaleti zâtiden ziyade ilahî fiilî sıfatlar olarak mütalâa ettiler.³² Onlar bu sıfatları en azından sonraki öğretilerindeki Allah'ın zâtında bilen olması, âkıl/âlim olması ve kendi kendine yeterli olmasından (*ganî*) ayırırlar. Allah'ın cömert olduğu, hiçbir şeye ihtiyaç duymaması ile ispatlanır. Onların teolojik sistemlerinde Allah'ın cömertliği konusu, Hıristiyan Teolojisi'nde ve el-Kâsım'da olduğu kadar merkezî değildir.

Esasen insanın irade hürriyeti ile ilgili el-Kâsım'ın görüşündeki Hıristiyan teolojik perspektif, onun Mu'tezilî öğretiyi eleştirisi ile de uyum içindedir. Bu nedenle şöyle söyleyenleri de şiddetle kınadığı aktarılır: "Öldürülen herkes belirlenmiş bir zamanda (*ecel*) olmaksızın ölür ve şayet öldürülmeseydi ölmezdi." veya: " elbette biri onu öldürdüğünde onun belirlenmiş zamanını keser [kısaltır]." Bazı Mu'tezilîler, Allah'ın insanın hayat süresini tayin ettiğine dair yaygın Müslüman inancını sorguladılar ve özellikle bir başkası tarafından öldürülen birisi ile ilgili olarak Allah'ın insanın hayat süresini önceden bilmesinin, Allah'ın ona müdahale ettiği veya ona karar verdiği anlamına gelmeyeceği konusunda ısrar ettiler.³³ Dönemin Hıristiyan teologlarının mevcut eserlerinde insan ömrünü Allah'ın belirlemesi problemi açık bir şekilde tartışılmamıştır. el-Kâsım'dan bir veya iki nesil sonra yaşayan ve Süryanice yazan Musul'un Suriyeli Ortodoks piskoposu Moshe bar Kepha, insan ömrünün, hayatın sahibi olan Allah tarafından belirlendiği ve tertip edildiğini ileri sürdü.³⁴ Bu durum, söz konusu meseledeki Müslüman determinist öğretisinin güçlü baskısını yansıtabilir. Çünkü erken dönem Ya'kubî geleneği, muhalif tezi savunmuştur.³⁵

Açıkça Mu'tezilî düşünceden esinlenen el-Kâsım da, küçümseyerek problemi ele almadı: "Bir başkası yaptığında zalim olurken, çocuklara acı (*e/lem*) verdiğinde Allah'ın adil olduğu nasıl düşünülebilir?" Mu'tezilîler, Allah'ın, kendisi tarafından çocuklara ve hatta hayvanlara verilen herhangi bir acı veya hasardan dolayı bir karşılık (*ivaz*) vermekle yükümlü olduğunu ileri sürerek bu soruya cevap verdiler. Onların aksine el-Kâsım, esasen çocuklara ulaşan herhangi bir acının onlar için Allah'ın nimetleri ve ihsanından daha ağır/fazla gelmesinin mümkün olmadığını ileri sürdü.³⁶ Bu ihtilaf, Hıristiyanlık ve Mu'tezile teolojisindeki adalet kavramları arasındaki

31 Bkz. H. S. Nyberg, *OLZ*, 1929, c. XXXII, col. 431.

32 Bkz. Madelung, *Der Imam al-Qâsim*, ss. 109-110.

33 Madelung, "Imam al-Qâsim ibn Ibrâhîm and Mu'tazilism", ss. 39-40.

34 S. Griffith, "Free Will in Christian Kalâm", *Le Muséon*, 1987, sayı: 100, s. 149.

35 Aynı makale, Dipnot 23.

36 Madelung, *agm*, ss. 40-1.

derin farkı yansıtır. Hıristiyan adalet kavramı, esasında herkesin hakkını verme [distributive justice] anlamındaydı. Ebû Kurra tarafından formüle edildiği gibi, adil olmak için aynı şartlar altında bulunan bütün insanlara aynı muamele yapılmalıdır. Çünkü Hıristiyan Kelamı, Tanrı'yı zâtında cömert ve iyi olarak tanımladı ve Allah'ın, insanın başına gelen ağrı ve zarardan sorumlu olmasının kabul edilebilirliğini inkar ederek ve O'nun insana ihsan ve nimetlerinin ezici/büyük üstünlüğünü ileri sürerek, insanın başına gelen her acı ve zararı, haklı çıkarmaya [insanın başına gelen her bir acı ve hasardan Allah'ı temize çıkarmaya] çalıştı. el-Kâsım'ın Hıristiyan çağdaşları arasındaki Ammâr el-Basrî, ilgili geleneksel Hıristiyan öğretisinin en mükemmel açıklamasını sunar. O, insanın, kaçınılmaz olarak kendini yaratması ve hayat vermesindeki ihsanı için Allah'a şükür ve ibadet etmeyle borçlu olduğunun farkında olduğunu ileri sürer.³⁷ Çocuklardaki hastalıklar ve rahatsızlıklar,³⁸ aslında Allah tarafından yaratılmazlar; ancak buna yanlış beslenme veya diğer zararlı insan davranışı sebep olur. Karşılıklı ilgili problem, onun tartışmasının hiçbir yerinde ortaya çıkmaz.

Buna karşın Mu'tezilîler, maruz kalınan acı ve hasar için karşılık gerektiren adaleti benimsediler. Bu çerçevede onlar, hem Hıristiyan teolojik düşüncesinden hem de felsefî geleneğinden çok uzak olan ve eşit terimlerin insanlar, hayvanlar ve Allah'a uygulandığı etik bir sistemi oluşturular. G. Hourani gibi bir Hıristiyan filozofunun ilgi ve takdirini uyandırırken,³⁹ W. Montgomery Watt gibi çağdaş bir Hıristiyan teolog tarafından, Allah'ın adaletini insan standartları ile karşılaştırması nedeniyle kıymetten düşürülebilmesi⁴⁰ Mu'tezilî adalet teorisinin kendine özgü özelliğidir.

el-Kâsım'ın çağının Hıristiyan Teolojisine âşinalığı, doğal olarak onun en açık bir şekilde *Hıristiyanlara Reddiye*'sinde görülür. Dikkate değer olan husus, İncillerden hacimli alıntılardır. el-Kâsım, diğer eserlerinde de Kitâb-ı Mukaddes'ten iktibasta bulunur ve görünüşe göre Ehl-i Kitabın kendi kutsal metinlerini tahrif ettiklerine ilişkin Kur'anî ithamlardan rahatsız değildir. *Hıristiyanlara Reddiye*'sinde o, İsa'nın tanrılığına ilişkin Hıristiyan inancına karşı Müslümanların anladıkları "sahih/sağlam inanç" ile hemfikir olduklarını saptamak/kabul ettirmek için Matta ve Yuhanna İncillerinden bazı pasajları aktarır.⁴¹ *Reddiyenin* sonunda yorumda bulunmaksızın Matta İncilinin ilk bölümlerini uzun uzadıya alıntılar.⁴² Bu alıntılar, el-Kâsım'ın tarzının karakteristiği olan kafiyeli nesrini içerir ve Kitâb-ı Mukaddes'in Arapça tercümesinden doğrudan kopya edilmediği açıktır.

37 'Ammâr, *Apoloqie et Controverses*, ss. 105-6.

38 *A'râz'ı emrâz* okuyarak, 'Ammâr, *age*, ss. 120-1.

39 G. Hourani, *Rationalism in the Ethics of 'Abd al-Jabbâr*, Oxford 1971.

40 Bkz. Örneğin, W. M. Watt, *Free Will and Predestination in Islam*, London 1948, s. 68.

41 I. Di Matteo, "Confutazione contro i Cristiani dello Zaidita al-Qâsim b. Ibrâhîm", *RSO*, 1921-23, c. IX ss. 321-5.

42 Di Matteo, "Confutazione", ss. 325-31.

el-Kâsım'ın *Reddiye*'sinde ifade edilen Hıristiyan terminoloji, kavramlar ve doktrinin hepsi, çağdaş Hıristiyan teologlarının eserleri ile benzerlik gösterir. Bu eserde Theodore Ebû Kurra'nın Arapça eserleriyle benzer yönler de oldukça fazladır, buna karşın doğrudan bir bağlantıyı ispat etmek için yeterince açıklık yoktur. el-Kâsım teslis öğretisini tavsif ederken tıpkı Ebû Kurra gibi Ammâr ve Ebû Reyta tarafından kullanılan *cevher* ve öz⁴³ terimini de zikretmesine rağmen, birlik yönünü ifade etmek için doğa (*tabiâ*),⁴⁴ kavramını tercih eder. O, üç unsur [Tanrı'nın üç kişiliği] için Hıristiyan yazarlar tarafından tercih edilen *uknûm* (çoğulu *ekânîm*)⁴⁵ terimine de işaret etmesine rağmen, üç Hıristiyan yazar tarafından da kullanılmaktan kaçınılan ve bilhassa 'Ammâr tarafından reddedilen⁴⁶ *şahs* (çoğulu *eşhâs*)⁴⁷ terimini tercih eder. Bununla birlikte Ebû Kurra'nın alternatif terimi *vücûhu* görmezden gelir. O, güneşle, onun ışığı ve sıcaklığıyla, insanla, onun ruhu ve bedeni, hayatı, konuşmasıyla (*mantık*) ilgili Hıristiyan analogilerini teslisle birlikte zikreder.⁴⁸ Analogilerden ilki Timothy'nin Apoloji'sinde⁴⁹ Ammâr⁵⁰ ve Ebû Reyta⁵¹ tarafından, ikincisi de Ebû Kurra⁵² tarafından kullanılır. Teslis doktrini ile bağlantılı olarak el-Kâsım, Hıristiyanların eşya/şeyler hakkında üç isimlendirmede bulunduklarını belirtir: Cevhere ve öze delalet eden isimler (*esmâ' zâtiyye cevheriyye*), şahıslara delalet eden isimler (*esmâ' şahsiyye uqnûmiyye*) ve fani/geçici, arazî durumlara delâlet eden isimler (*esmâ' hâdise araziyye*).⁵³ Ebû Kurra ilk iki kategoriden tabiatları gösteren isimler (*esmâ' delîle ale't-tabâ'i'*) ve yönleri gösteren isimler (*esmâ' delîle ale'l-vucûh*) diye söz eder.⁵⁴ Üçüncü kategoriyi zikretmez. Diğer taraftan 'Ammâr el-Basrî, aynı konuyla ilgili olarak eşya hakkında isimler yerine dört kategoriden söz eder: öz(*cevher*), şahıs(*qunûm*), yetiler(*kuvâ*) (ateşin ısı, güneş ışınları gibi) ve araz (*arad*).⁵⁵

43 Di Matteo, "Confutazione", s. 318.

44 Aynı makale, s. 314.

45 Aynı makale, s. 315.

46 'Ammâr, *Apolojie et Controverses*, ss. 162-2. Ebû Reyta'nın şahs terimini kullanmaya düşkün olduğuna dair Hayek'in mülahazasına (Giriş, s. 29) karşın Ebû Reyta Teslisle ilgili olarak daima *uqnûm* terimini kullanır. Sadece bir pasajda (Graf, *Die Schriften*, Arapça metin, s. 11) kullanır ve hemen onu *ey el-ekânîm* ile tevii eder. Ebû Reyta'nın *şahs* terimini kullanmasına ilişkin Hayek tarafından verilen diğer referanslar (s. 29, dipnot 7), aslında teslisle ilgili değildir.

47 Di Matteo, agm, ss. 314-5.

48 Aynı makale, s. 315.

49 Mingana, "Timoty's Apology", s. 22.

50 Ammâr, *Apolojie et Controverses*, s. 49.

51 Graf, *Die Schriften*, Arapça metin, ss. 16, 30; çeviri, s. 19.

52 Ebu Kurra, *Mayâmir*, s. 45. Ebû Kurra burada insandan, onun sözü (*kelime*) ve ruhundan (*rûh*) bahseder. 'Ammâr (s. 49) ise, ruh, onun hayatı ve sözü (*kelime*) analogisini kullanır. Ebû Reyta da, ruh ve onun akıl (*akl*) ve konuşma (*nutk*) ile irtibatından söz eder. (Graf, *Die Schriften*, Arapça metin, s. 16).

53 Di Matteo, agm, ss. 318-19.

54 Ebu Kurra, *Mayâmir*, 331; tercüme Graf., s. 144.

55 'Ammâr, *Apolojie et Controverses*, s. 51.

Adem'in asli günahı ve İsa tarafından kefaretime⁵⁶ ilişkin Hıristiyan öğretisi ile ilgili el-Kâsım'ın tanımlaması daha detaylı olmakla birlikte nispeten Ebû Kurra'ninkine yakındır.⁵⁷ 'Ammâr'ın ilgili anlatımları⁵⁸ yapısal olarak farklılık gösterir.

Sonuçta el-Kâsım'ın teolojik düşüncesiyle çağdaşı Hıristiyan yazarların mevcut eserlerinin yakından bir mukayesesi, onların temeldeki benzerliğini açığa vurmaktadır. el-Kâsım, sadece zamanının Hıristiyan teolojisine tamamen âşına değildi, aynı zamanda gelişiminde etkili olacak şekilde de ondan etkilendi. Geleneksel Zeydî öğretiden saptığı yerlerde, büyük ihtimalle Hıristiyan Teolojisi'nin söz konusu etkisi altındaydı. Onun Theodore Ebû Kurra'nın Arapça eserleri ile tanıştığına ve onlarla hem olumlu hem de olumsuz ilişkisi olduğuna hükmetmek kesin gibi görünüyor. Eğer o, Ammâr el-Basrî ve Ebû Reyta'nın eserlerini biliyorduyorsa kesinlikle onlardan daha az etkilendi. Sonrakiler Ebû Kurra'nın eserlerinden muhtemelen daha sonra yazıldığından, el-Kâsım Hıristiyan öğretilerle ilgili incelemesine başladığında ona ulaşmamış olabilir. Bununla birlikte el-Kâsım'ın, Hıristiyan teolojik öğretisi hakkında hem sözlü hem de yazılı diğer pek çok bilgi kaynaklarına sahip olduğu kesindir.

Özet

Yazar makalede, Kâsım b. İbrahim'in, Kûfe Zeydî ekolünün kaderci eğilimlerinin karşısında yer aldığını ve bu konununun, daha sonraki Zeydî imamlar için Mu'tezilî öğretilere zemin hazırladığını ifade eder. Batılı bilim adamları arasında Kâsım'ın öğretilerini ilk defa inceleyen R. Strothmann'ın, bu konuyu nedeniyle onu, Mu'tezilî düşüncenin bir temsilcisi olarak tanımladığını ve Strothmann'ın bu görüşünün, Kâsım'ın eserlerinin bazılarını yayımlayan veya onun öğretisinin bazı yönlerine değinen diğer bilim adamları tarafından genel olarak kabul edildiğine işaret ederek, bunun hatalı bir tez olduğunu belirtir. Sonra Kâsım b. İbrahim'in fikirlerini, çağdaşı Hıristiyan teologların görüşleriyle karşılaştırıp, aralarındaki benzerliğe işaret ederek, her ne kadar bazı noktalarda Mu'tezile'den esinlense de onun, Mu'tezile Kelâmı'ndan ziyade Hıristiyan Teolojisi'nden etkilendiği tezini temellendirmeye çalışır.

56 Di Matteo, agm, s. 317.

57 Ebu Kurra, *Mayâmir*, s. 67; tercüme Graf, s. 219.

58 'Ammâr, *Apolojîe et Controverses*, ss. 254-63.