

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

CÜBBÂ'ÎLER'İN KELÂM SİSTEMİ

(DOKTORA TEZİ)

Orhan Şener KOLOĞLU

BURSA 2005

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

CÜBBÂ'ÎLER'İN KELÂM SİSTEMİ

(DOKTORA TEZİ)

Danışman
Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ

Orhan Şener KOLOĞLU

BURSA 2005

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Orhan Şener Koloğlu'na ait *Cübbâ'iler'in Kelâm Sistemi* adlı çalışma,
jürimiz tarafından *Temel İslâm Bilimleri* Anabilim Dalı *Kelâm* Bilim Dalı'nda
Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ (Danışman)

Üye: Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

Üye: Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

Üye: Doç. Dr. Çağfer KARADAŞ

Üye: Yard. Doç. Dr. Tevfik YÜCEDOĞRU

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI
CÜBBÂ'İLER'İN KELÂM SİSTEMİ

Orhan Şener KOLOĞLU

(Doktora Tezi)

ÖZET

Ebû Ali el-Cübbâ'î ve **Ebû Hâşim** el-Cübbâ'î Mutezile ekolünün en önemli kelâmcılarından ve aynı zamanda kelâm düşüncesinin en önde gelen şahsiyetlerindedir. Onlar Mutezile kelâm düşüncesinin sistemleştirilmesindeki ilk aşamayı teşkil ederler. Ancak onların eserlerinden hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Bununla birlikte sonraki Mutezilîler yazdıkları eserlerde onlardan yoğun alıntılarda bulunmuşlardır. Özellikle son dönem Mutezilîleri **Ebû Hâşim**'den geniş ölçüde etkilenmişlerdir.

Onların sonraki kaynaklardan takip edebildiğimiz görüşleri, onların düşüncelerinin bütünüyle aynı olmadığını ve bazı noktalarda birbirlerinden farklılık arz ettiğini göstermektedir. Bu çalışmada onların sistemlerini oluşturan düşüncelerine detaylı olarak yer verilmiş aynı zamanda aralarındaki ihtilâf noktalarına da vurgu yapılmaya çalışılmıştır.

Çalışmada ilk olarak Cübbâ'îler'in biyografilerine yer verilmiştir. Kezâ onların eserleri ve öğrencileri üzerinde kısaca durulmuş, özellikle son dönem Mutezile'sinin tarihi hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra onların düşünce sistemleri dört bölüm ele alınmış, bilgi, tabiat, tevhid, adl, va^cd-va^cid, el-menzile beyne'l-menziyleyn ve emr-i bi'l-ma^crûf ve nehy-i ani'l-münker konularındaki görüşlerine karşılaştırmalı olarak yer verilmiştir.

Doktora Tezi, Orhan Şener Koloğlu, Uludağ Üniversitesi, Danışman: Prof. Dr. A. Saim Kılavuz, 2005, xiii+459 sayfa.

THEOLOGIES OF AL-JUBBĀʿĪS

ABSTRACT

Abū Alī al-Jubbāʿī and his son and pupil Abū Hashim al-Jubbāʿī are from the most prominent and important figures of not only Mutazilite school, but also whole Kalām history. They represent the first step in the systematization of Mutazilite thought. Though none of their works are available today, later Mutazilites so much referred to them. Especially late Mutazilites have strongly been influenced by Abū Hashim.

Their views which can be derived from later sources show us that their thoughts are not identical, but differentiates from each other in some aspects. In this study their thoughts have been elaborated in detail, and also it has been tried to point out the differences between them.

As an introduction, the biographies of al-Jubbāʿīs are summarized. In addition, the information about their works and pupils, together with the historical development of the late Mutazila is given. Then, their theological views are examined comparatively in four chapters under seven titles: Epistemology, cosmology, God's unity (*al-tawḥīd*), divine justice (*al-ʿadl*), threat and prominence (*al-waʿd wa-l-waʿīd*), intermediate position (*al-manzila bayn al-manzilatayn*), commanding right and forbidding wrong (*al-amr bi-l-maʿrūf wa-n-nahy ʿan al-munkar*).

PhD Thesis, Orhan Şener Koloğlu, Uludag University, Advisor: Prof. Dr. A. Saim Kılavuz, 2005, xiii+459 pp.

Anahtar Kelimeler : Kelām, Mutezile, Ebû Ali el-Cübbâʿî, Ebû Hâşim el-Cübbâʿî, Kâdî ʿAbdülcebbâr

Key Words : Islamic Theology (*Kalām*), Mutazila, Abū Alī al-Jubbāʿī, Abū Hāshim al-Jubbāʿī, Qādī ʿAbd al-Jabbār

ÖNSÖZ

İslâm Düşünce Tarihi, çeşitli akımların üç kitabı; Allah, âlem ve insanı anlama gayretlerinin ve faaliyetlerinin gözlemlendiği yüzyılların birikimini içinde barındıran bir mirastır. Bu düşüncenin unsurları, her düşünce sistemi gibi, saygı gösterilmeyi ve özellikle bu mirasın vârisleri olan bizler tarafından anlaşılmayı hak etmektedir. Bu geniş birikimin unsurlarından birini de Kelâm düşüncesi oluşturmaktadır. Gayesi dinî ilkeleri savunmak olan ve Mutezile ekolü tarafından İslâm Düşünce Tarihi'ne hediye edilen Kelâm Düşüncesi, tarihin çeşitli dönemlerinde farklı ekollerin ve şahısların katkılarıyla pek çok evrelerden geçmiştir ve doğal olarak katkı sahibi ekoller ve şahıslar da anlaşılmayı hak etmektedir. Zira onların bir birey olarak anlaşılmasının, bu geniş birikimin anlaşılmasına sağlayacağı katkı asla inkâr edilemez.

Bu sebeple bu çalışmamızda Kelâm Düşüncesi'nin en temel unsurlarından birini oluşturan Mutezile ekolünün şimdiye kadar hak ettikleri önemin atfedilmediğini düşündüğümüz iki şahsını konu edindik: Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî. Mutezile ekolünün ikinci döneminde yetişen ve Kelâm tarihinde eşine az rastlanır bir örnek olarak, yani baba-oğul olarak karşımıza çıkan bu şahsiyetler, sadece Mutezilî düşüncenin sistemleştirilmesini başlatan şahıslar olarak Mutezile kelâmına değil, aynı zamanda Ebû'l-Hasan el-Eş'arî gibi Ehl-i Sünnet kelâmını sistemli bir şekilde başlatan şahsın yetişmesini sağlayarak Ehl-i Sünnet kelâmına da katkıda bulunmuşlardır. Dolayısıyla onların düşüncelerinin yakından incelenmesi başta Mutezilî düşünce olmak üzere, genelde Kelâm Düşüncesi'nin anlaşılmasında da basamak oluşturacaktır.

Ancak bu çalışmanın hazırlanması esnasında çeşitli zorluklarla karşılaştık. Her şeyden önce tez konusunu oluşturan şahısların eserlerinin günümüze ulaşmamış olması en büyük zorluktu. Şüphesiz bu durum bizleri sonraki nesillerin eserlerine baş vurmaya yöneltti. Kezâ bu çalışmanın temel kaynağını oluşturan *el-Muğnâ fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* adlı hacimli eserin eşine az rastlanır derecede zor bir üslûba sahip olması başlangıçta metinlerin anlaşılması hususunda bizleri hayli zorladı. Diğer taraftan kaynaklardaki bilgilerin çoğu zaman bağlamından soyutlanmış bir halde sunulması, başlangıçta onların anlamlı ve bütüncül bir sistem içerisine oturtulmasını zorlaştırdı. Ayrıca nadir de olsa karşılaştığımız, doğruluk içermeyen atıfları elemek de yapılması gereken zor bir işti. Ancak aşağıda zikredilecek olan şahısların desteğiyle bu zorluklar zaman içinde aşıldı ve bu çalışma ortaya çıktı.

Çalışmamız beş bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde tez konusunu oluşturan şahıslar hakkında ve özellikle son dönem Mutezile'sinin tarihsel gelişimi hakkında bilgi verdik. Sonraki

dört bölüm, onların kelâmî düşüncelerinin uygun başlıklar altında incelenmesine tahsis edilmiştir. İkinci bölümde onların ‘bilgi’ ve ‘tabiat’ konularındaki görüşlerine yer verilmiştir. Üçüncü bölüm Mutezile’nin en önemli ilkesi olan ‘tevhid’ ilkesine tahsis edilirken, dördüncü bölüm bir diğer önemli ilke olan ‘adl’ ilkesine tahsis edilmiştir. Beşinci ve son bölüm ise Mutezile’nin “beş esas”ının son üç esasına; ‘va^cd-va^cid’, ‘el-menzile beyne’l-menzileteyn’ ve ‘emr-i bi’l-ma^crûf ve nehy-i ani’l-münker’ ilkesine tahsis edilmiştir. Bu başlıklar altında onların görüşlerine yer verdik ve özellikle aralarındaki fikir ayrılıklarına vurgu yapmaya çalıştık.

Umuyoruz ki bu çalışma, içerdiği tüm eksikliklere rağmen, Mutezile kelâmının anlaşılmasına katkıda bulunur. Şüphesiz her çalışma, kendisini mükemmelliğe daha yaklaşacak olan bir başka çalışmaya basamak oluşturmaktadır. Eğer bu çalışma, bu amaca ulaşmada yeterli bir seviyeyi teşkil ederse, kendimizi mutlu addedeceğiz.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında emeği geçen şahıslar vardır ve onlar hiç şüphesiz teşekkürü hak etmektedirler. Başta Danışmanım Prof Dr. A. Saim Kılavuz; Kendisi çalışmanın ilk aşamasından itibaren her türlü desteği bana sağladı. Gerek teze kaynaklık eden klâsik metinlerin anlaşılmasında, gerekse yazımı esnasında katkılarını esirgemedi. Kendisine sonsuz sabrı, anlayışı ve teşvikleri için de ayrıca teşekkür ederim. Tez izleme komitesinin değerli üyeleri Prof Dr. Yaşar Aydın ve Yard. Doç. Dr. Tefik Yücedoğru; Tezle ilgili önemli yorumlar ve değerli katkılarda bulundular. Ayrıca benim için bu tezin müsveddelerini okuma zahmetine katlandılar. Doç. Dr. Çağfer Karadaş; Tez hakkındaki konuşmalarımızda önemli katkılarda bulundu. Prof. Dr. Zeki Özcan; Bir takım Fransızca metinleri benim için tercüme etmek lütfunda bulundu. Bunların yanında İstanbul’daki kütüphanelerden hemen her hafta benim için kaynak sağlayan Arş. Gör. Zinnur Kanık’a, Amerika B. D.’den ve İngiltere’den benim için elzem olan kaynakları temin eden Yard. Doç. Dr. Kemal Ataman’a ve Arş. Gör. İlhami Oruçoğlu’na, bu tezin son halini almasında katkılarını esirgemeyen Yard. Doç. Dr. Vejdi Bilgin’e ve uğraşmam gereken pek çok görevi uhdesine alarak teze yoğunlaşmam için bana fırsat veren mesai arkadaşım Arş. Gör. U. Murat Kılavuz’a da teşekkür ederim. Son olarak eşim Elif’e; Bu çalışmanın zorunlu kıldığı mahrumiyetlere en çok o katlandı. Hiçbir teşekkürün asla hakkını veremeyeceğini bilsem de, gösterdiği sabır, anlayış ve destek için kendisine teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	xii
TRANSKRİPSİYON	xiii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM CÜBBÂ'ÎLER

¹ I. CÜBBÂ'ÎLER ÖNCESİ MUTEZİLE'YE GENEL BİR BAKIŞ	17
¹ II. EBÛ ALİ	23
¹ II.1. Biyografi	23
¹ II.2. Eserleri	32
¹ II.3. Öğrencileri	42
¹ III. EBÛ HÂŞİM	46
¹ III.1. Biyografi	46
¹ III.2. Eserleri	54
¹ III.3. Öğrencileri	63
¹ IV. CÜBBÂ'ÎLER VE EŞ'ARÎ	66
¹ IV.1. Üç Kardeş Meselesi	72
¹ V. MUTEZİLE'NİN SONRAKİ TARİHİ	76
¹ V.1. Ebû Ali'den Sonra Mutezile: Behşemiyye-İhşîdiyye Mücadelesi	76
¹ V.2. Ebû Hâşim Sonrası Mutezile	84
¹ V.2.1. Behşemiyye'nin Sonraki Tarihi	84
¹ V.2.2. Ebû'l-Hüseyn el-Başrî ve Hüseyniyye	89

İKİNCİ BÖLÜM SİSTEMATİK: BİLGİ VE TABİAT

² I. BİLGİ	94
² I.1. İlim	94
² I.1.1. İlim'in Tanımı	94
² I.1.2. İlim-İtikat İlişkisi	95
² I.1.3. İlimin Doğruluğunun (<i>Şihhat</i>) Kriteri	97
² I.2. <i>Nazar</i>	100
² I.2.1. <i>Nazarın</i> Doğruluğunun (<i>Şihhat</i>) Kriteri	101
² I.2.2. <i>Nazarın</i> Özellikleri	102
² I.2.2.1. <i>Nazar</i> Bilgi Vasıtasıdır ve Bilgiyi Doğurur	102
² I.2.2.2. <i>Nazar</i> Cehli Doğurmaz	107
² I.2.2.3. <i>Nazar, Nazarı</i> Doğurmaz	108
² I.2.3. <i>Nazarın</i> Vücûbiyetinin Sebebi	109
² I.2.4. <i>Nazarın</i> Terk Edilmesinin Sonucu	114
² I.2.5. <i>Nazarın</i> Dışındaki Alternatif Bilgi Edinme Vasıtalarının Reddi	115

² I.2.5.1. <i>Tab</i> ^c Nazariyesinin Reddi	115
² I.2.5.2. İlhamın Reddi	122
² I.3. <i>Hâtır</i>	124
² I.3.1 <i>Hâtırın</i> Mahiyeti	124
² I.3.1.1. Duymayan Kişide <i>Hâtırın</i> Etkisi	129
² I.3.2. <i>Hâtırın</i> Şartları	131
² I.3.2.1. Birinci Şart	132
² I.3.2.2. İkinci Şart	134
² I.3.2.3. Üçüncü Şart	136
² I.3.2.4. Dördüncü Şart	137
² I.3.3. Karşıt <i>Hâtır</i>	138
² II. TABİAT	140
² II.1. Cevher	140
² II.2. Arazlar	144
² II.2.1. Oluş/Oluşlar (<i>Kevn/Ekvân</i>)	147
² II.2.2. İtimâd	149
² II.2.3. Telif	157
² II.3. Dünya	161
² II.3.1. Dünyanın Şekli	161
² II.3.2. Dünyanın Yerinde Durması	163
² II.4. Sebeplilik	164

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM SİSTEMATİK: TEVHİD

³ I. ALLAH'IN VARLIĞI (<i>İSBÂT-I VÂCİB</i>)	166
³ II. İLÂHÎ SIFATLAR	168
³ II.1. Zâtî Sıfatlar	169
³ II.1.1. Zât-Sıfat İlişkisi	173
³ II.1.1.1. Zât-Sıfat Özdeşliği: Ebû Ali	175
³ II.1.1.2. Ahvâl Teorisi: Ebû Hâşim	180
³ II.2. Fiilî Sıfatlar	187
³ II.2.1. İrâde	189
³ II.2.1.1. Allah Zâtıyla (<i>li-zâtihi</i>) Mürîd Değildir	190
³ II.2.1.2. Allah Hâdis Bir İrâdeyle Mürîddir	191
³ II.2.1.3. Allah'ın İrâdesi Bir Mahalde Değildir	193
³ II.2.2. Kelam: <i>Halku'l-Kur'ân</i>	194
³ II.2.2.1. Kelâmın Oluşmasının Şartları	196
³ II.2.2.1.1. Hareket	196
³ II.2.2.1.2. Bünye	201
³ II.2.2.2. Hikâye ve Mahkî	206
³ II.2.2.2.1. Ayniyet: Hikâye Mahkîdir	206
³ II.2.2.2.2. Gayriyet: Hikâye Mahkî Değildir	208
³ II.2.3. Allah ve <i>Mütevellid</i> Fiiller	215
³ II.3. Allah'tan Nefyedilmesi Gereken Hususlar	217
³ II.3.1. Allah Görülmez: <i>Rü²yetullâh</i> Meselesi	218

³ II. 3.2. Allah'ın İkincisi Yoktur (<i>Lâ Şânî Lehû</i>): Vâhid	227
³ III. İLÂHÎ İSİMLER	229
³ III.1. Dilin Kökeni	229
³ III.2. İlâhî İsimlerin Kaynağı	233
³ III.3. İlâhî İsimler (<i>el-Esmâ'ü'l-Hüsnâ</i>)	237
³ III.3.1. Allah Hakkında Kullanılabilecek İsimler	238
³ III.3.2. Mecâz Olarak Kullanılabilen İsimler	244
³ III.3.3. Allah Hakkında Câiz Olmayan İsimler	246

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM SİSTEMATİK: ADL

⁴ I. HÜSÜN-KUBUH	249
⁴ II. ALLAH-KÖTÜLÜK İLİŞKİSİ: ALLAH KABİHİ İŞLEMEZ	252
⁴ III. TEKLİF	255
⁴ III.1. Teklifin Tanımı	255
⁴ III.2. Mükellef: İnsan	256
⁴ III.3. Teklifin Şartları	264
⁴ III.3.1. Meşakkat	265
⁴ III.3.2. Engellerin Kaldırılması	265
⁴ III.3.2.1. <i>İlcâ</i> ²	265
⁴ III.4. Devam Ettirilen Teklif	269
⁴ III.4.1. Küfre Düşeceği Bilinen Müminin Teklifi	269
⁴ III.4.2. İman Edeceği Bilinen Kâfirin Teklifi	271
⁴ III.5. Cevherlerin (Âlemin) Yok Edilmesi (<i>Fenâ²İfnâ²</i>): Teklifin Sonu	272
⁴ III.6. Yeniden Yaratma/Diriltme (<i>İ'âde</i>)	278
⁴ IV. İNSAN FİİLLERİ (EF ^c ÂL-İ 'İBÂD)	280
⁴ IV.1. Allah İnsanların Fiillerini Yaratmamıştır	283
⁴ IV.2. İnsan Fiillerinin Yaratıcısıdır	288
⁴ IV.3. Doğrudan (<i>Mübâşir</i>) Fiiller ve Dolaylı (<i>Mütevellid</i>) Fiiller	290
⁴ V. LÜTUF	293
⁴ V.1. Teklifin Hasenliği ve Lütuf	293
⁴ V.2. Zamansal Açıdan Lütuf	296
⁴ V.3. Mefsedet	298
⁴ V.4. Lütuf Olduğu Tartışmalı Hususlar	302
⁴ V.4.1. Devam Ettirilen Teklif	302
⁴ V.4.2. Şeytanın Dalâlete Çağırması (<i>Vesvese</i>)	304
⁴ V.4.3. Hastalıklar	305
⁴ V.4.4. Hadlerin Uygulanması	307
⁴ V.4.5. <i>Tab^c</i>	309
⁴ V.4.6. <i>Va'îdler</i>	309
⁴ V.4.7. Nusret ve <i>Hızlân</i>	310
⁴ V.4.8. Ahiret Halleri	311
⁴ VI. ASLAH	312
⁴ VI.1. Basra Ekolünün Aslah Anlayışına Giriş	312
⁴ VI.2. Bağdat Ekolünün Aslah Anlayışının Reddi	315

⁴ VII. ELEM PROBLEMİ	322
⁴ VII.1. Elemin Hasen Oluşu	322
⁴ VII.1.1. Elem-Fayda İlişkisi	325
⁴ VII.1.2. Elem-Zann İlişkisi	327
⁴ VII.1.2.1. Fayda ve Def-i Zararın Zannedilmesi	328
⁴ VII.1.2.2. İstihkâkın Zannedilmesi	328
⁴ VII.2. Allah'ın Yaptığı Elemler	332
⁴ VII.3. Hastalıklar	335
⁴ VIII. İVAZ	340
⁴ VIII.1. İvazın Süresi	340
⁴ VIII.2. İvaz-İkâb İlişkisi	342
⁴ VIII.3. İvazla İlgili Diğer Meseleler	344
⁴ IX. NÜBÜVVET	345
⁴ IX.1. Nübüvvetin Gerekliliği	346
⁴ IX.2. Peygamberin Sıfatları	348
⁴ IX.2.1. Sıdk	348
⁴ IX.2.2. İsmet	349
⁴ IX.3. Peygamberler Hakkında Câiz Olmayan Hususlar	351
⁴ IX.4. Mucize	354
⁴ IX.4.1. Mucize Nübüvvete Delâlet Eder	354
⁴ IX.4.2. Bir Mucize Olarak Kur'ân	355
⁴ IX.4.2.1. Kur'ân'a Yöneltilen Eleştiriler: <i>Tenâküz</i>	357
⁴ IX.4.2.2. Kur'ân'a Yöneltilen Eleştiriler: <i>Tatvîl</i> ve <i>Tekrâr</i>	359
⁴ IX.4.3. Hz. Peygamber'in Diğer Mucizeleri	361
⁴ IX.5. Kerâmet	362
⁴ IX.6. Nübüvvetle İlgili Münferit Görüşler	363

BEŞİNCİ BÖLÜM SİSTEMATİK: SON ÜÇ ESAS

⁵ I. VA [°] D-VA [°] İD	364
⁵ I.1. Zemmin Hak Edilmesi (<i>İstihkâku'z-Zemm</i>)	364
⁵ I.1.1. Yapmak ve Terk Etmek (<i>Ahż</i> ve <i>Terk</i>) Arasında Fail	365
⁵ I.1.2. Yapılmayan (Olmayan) Fiil ve Zemm	371
⁵ I.1.3. İki Kat Zemmin Hak Edilmesi	376
⁵ I.2. Sevâp ve İkâb	381
⁵ I.3. Hak Edilenlerin Birbirini Düşürmesi (<i>İhbât</i> ve <i>Tekfîr</i>)	382
⁵ I.4. Tecziyeden Kurtulma	386
⁵ I.4.1. Tövbe	386
⁵ I.4.1.1. Tövbenin Tanımı ve Unsurları	387
⁵ I.4.1.2. Tövbenin Umumiliği	389
⁵ I.4.1.3. Küçük Günahlardan (<i>Şagîre</i>) Tövbe	394
⁵ I.4.1.4. Tövbe İle İlgili Diğer Meseleler	397
⁵ I.4.2. Af	398
⁵ I.4.3. Şefaât	400
⁵ I.5. Büyük Günah-Küçük Günah (<i>Şagîre-Kebîre</i>)	400

⁵ I.6. Azabın Ebediliği	403
⁵ I.7. Sem'îyyât	404
⁵ I.7.1. Ecel	404
⁵ I.7.2. Kabir Azabı	405
⁵ I.7.3. <i>Mîzân</i>	406
⁵ I.7.4. <i>Şırât</i>	406
⁵ I.7.5. Cennet-Cehennem	406
⁵ I.7.6. A'raf	407
⁵ I.7.7. Şeytan	408
⁵ II. EL-MENZİLE BEYNE'L-MENZİLETEYN	409
⁵ II.1. İmanın Tanımı	409
⁵ II.2. Büyük Günah İşleyen (Mürtekib-i Kebîre) Durumu	411
⁵ II.3. Dâr-ı İman ve Dâr-ı Küfr	412
⁵ III. EMR-İ Bİ'L-MA'RÛF VE NEHY-İ ANİ'L-MÛNKER	413
⁵ III.1. İlke Üzerindeki Teorik Tartışmalar	414
⁵ III.1.1. Emr-i bi'l-Ma'rûf ve Nehy-i ani'l-Münker'in Vücûbiyeti	414
⁵ III.1.2. Ma'rûfun Kısımları	414
⁵ III.2. İmâmet	415
⁵ III.2.1. İmâmın Gerekliliği	415
⁵ III.2.2. İmâmete Geliş Şekli	416
⁵ III.2.3. İmamette Kureyşlilik	419
⁵ III.2.4. <i>Mefdûlün</i> İmâmeti	420
⁵ III.2.5. Mu'âviye'nin İmâmeti	421
⁵ III.2.6. Aynı Anda İki İmamın Bulunması	422
⁵ III.2.7. <i>Tafđil</i>	423
SONUÇ	425
BİBLİYOĞRAFYA	429

KISALTMALAR

a.mlf.	: aynı müellif	ts.	: basım tarihi yok
Arp.	: Arapça	Tür.	: Türkçe
aş.	: aşağıda	v.d.	: ve devamı
a.y.	: aynı yer	yk.	: yukarıda
bk.	: bakınız	ykl.	: yaklaşık olarak
bl.	: bölüm	yy.	: yüzyıl
bs.	: basım, baskı	[y.y.]	: basım yeri yok
c.	: cilt	→	: ... baskısından ofset
der.	: derleyen		
dp.	: dipnot		
ed.	: editör		
fas.	: fasikül		
Frn.	: Fransızca		
h.	: hicrî		
haz.	: hazırlayan		
İng.	: İngilizce		
krş.	: karşılaştırınız		
ks.	: kısım		
msl.	: meselâ		
mtn.	: metin		
nşr.	: neşreden		
ö.	: ölüm tarihi		
özl.	: özellikle		
ss.	: sayfalar		
süt.	: sütun		
sy.	: sayfa		
st.	: satır		
TDV	: Türkiye Diyânet Vakfı		
trc.	: tercüme, tercüme eden		

TRANSKRİPSİYON

ء	: ʔ
ث	: ṣ
ح	: ḥ
خ	: ḫ
ذ	: ẓ
ص	: ṣ
ض	: ḍ
ظ	: ẓ
ط	: ṭ
ظ	: ẓ
ع	: ʕ
غ	: ğ
ق	: q̣
^	: uzatma işareti

GİRİŞ

İslâm Düşüncesinin önemli bir aktörü olan ve Kelâm ilminin mûcidi kabul edilen Mutezile ekolü, İslâmî ilimlerin önemli çalışma alanlarından birini oluşturmaktadır. Gerek ekolün sistematiği, gerek tarihi, gerekse onun üyelerinin bireysel incelemeleri günümüze kadar yapılmıştır ve halen yapılmaktadır. Bu çalışmalara ülkemizde olduğu gibi, İslâm dünyasının diğer bölgelerinde de girilmiştir. Ancak özellikle Batı'da gelişen “Şarkiyâtçılık” anlayışı, İslâm Düşünce Tarihi'nin, pek de yerinde olmayarak, ‘aykırı’ bir ekolü olarak algıladığı Mutezile'nin gerek tarihi, gerek sistematiğine erken dönemlerden itibaren ilgi duymuştur.¹ Ancak geniş bir miras bırakan ekolün tüm vecheleriyle ortaya konulduğunu ve çözümlendiğini söylemek oldukça zayıf bir iddia olmanın yanında, ekolün asırlar boyu bıraktığı geniş mirasına da hakaret olur.

Bu sebeple İslâm Düşüncesi'nin önemli bir vechesini oluşturan Mutezile kelâmcılarının düşüncelerini, özellikle ekolün görüşlerini ortaya koyan yeni kaynakların peyderpey gün ışığına çıkması da göz önüne alındığında, hem yeniden değerlendirmenin, hem de bu alanda hiç çalışılmamış konulara eğilmenin, kelâm çalışmaları açısından bir ihtiyaç olmanın ötesinde bir zorunluluk olduğu da gerçektir. Dolayısıyla Mutezile kelâmında üzerinde derli toplu çalışılmamış şahısları üzerinde çalışmanın, Mutezilî mirasın anlaşılmasına katkı sağlayacağı muhakkaktır. Şu ana kadar üzerlerinde kapsamlı ve yeterli bir şekilde çalışılmamış olan iki Mutezilî ise **Ebû Ali** el-Cübbâ'î ve **Ebû Hâşim** el-Cübbâ'î'dir. Onlar sadece Mutezile içerisindeki önemli kelâmcılar olmayıp, aynı zamanda ekolün görüşlerinin sistemleştirilmesinin başlangıcında yer alan ilk şahıslardır.²

İşte bu ihtiyaçtan dolayı bu tezin konusu **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in kelâmî düşünceleri ve onların Mutezile kelâmındaki yerleri olarak belirlenmiştir.³ Bu husus, özellikle **Ebû Ali**

¹ Özellikle Batı'da özellikle son dönem Mutezile'si üzerine yapılan çalışmalar hakkında derli toplu bir bibliyografya için bk. Schmidtke, [1998], 379-408.

² Hatta Dhanani ilginç bir kıyaslama yapar. Ona göre Mutezile'nin ilk kelâmcılarını Presokratik filozoflara benzetmek doğru kabul edilirse, **Ebû Ali**, **Ebû Hâşim** gibi kelâmcıların yer aldığı ekolün ikinci döneminin kelâmcıları da Platon ve Aristo'ya benzetilebilir. Bk. Dhanani, [1994], 10.

³ Bu sebeple tezimizin başlığını “Cübbâ'îler'in Kelâm Sistemi” olarak belirledik. Bu başlıkla, onların kelâmî görüşlerinin bütüncül ve anlamlı bir biçimde derlenmesini kastetmekteyiz. Şunu da hatırlatalım ki, başlıkta geçen “sistem” ifadesi onların görüşlerinin bütünüyle benzeştiği, dolayısıyla tek bir sistem olduğu anlamına gelmez. Fakat onlar aynı temellere dayandıkları ve Mutezilî düşüncenin temel önermelerini kabul ettikleri için esas itibarıyla onların görüşleri tek bir sistemdir. Nitekim Gimaret, **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** ile Ebû 'Abdullâh el-Başrî, Kâdî 'Abdülcebbâr, Ebû Reşid en-Nisâbü'rî ve İbn Metteveyh gibi takipçilerinin hepsinin Cübbâ'îye ekolünün üyeleri olduğunu söyler. Bk. Gimaret, [1980], 13. Yani onların temeli **Ebû Ali**'ye dayanmaktadır. Bu açıdan, Gimaret'nin tesbiti yerindedir ve biz de onların görüşlerinin temelini aynı olduğunu düşündüğümüz için ortada tek bir sistem olduğunu kabul etmekteyiz. Ancak görüşlerinin detaylarına inildiğinde bu aynılık bütünüyle

temelinde düşünülduğünde daha da geçerlidir. Çünkü oğul **Ebû Hâşim**, Mutezile'nin kendinden sonraki dönemine, birkaç istisnâ hariç, tam anlamıyla damgasını vurduğu için, her ne kadar doğrudan ona atfedilmese de, sonraki Mutezilî eserlerde serdedilen görüşlerin ona ait olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Dolayısıyla bugün Kâdî 'Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* adlı eserini okuyan bir kimse, buradaki görüşlerin büyük çoğunluğunu kolaylıkla **Ebû Hâşim**'in görüşleri olarak kabul edebilir. Ancak şurası unutulmamalıdır ki, Mutezile fırkası Kelâm Tarihi'nde yer edinmiş diğer ekollere göre hür düşünceye daha meyyâldir ve bu yüzden onların üstâdlarını bütünüyle takip ettiklerini de ummak yerinde bir düşünce olmaz. Onlar, üstâdlarının görüşlerini takip ederken, gerekli gördükleri yerlerde kendi katkılarını ve tercihlerini de ortaya koymaktan çekinmemişlerdir. Dolayısıyla sonraki nesillerin **Ebû Hâşim**'in düşüncesinden ayrıldıkları noktaların bulunduğu da bir gerçektir. İşte **Ebû Hâşim**'in düşüncelerinin saf haliyle ortaya konulması, sonraki nesillerin hangi noktalarda ona muhalefet ettiğinin belirlenebilmesi için gerekli bir ameliyedir.

Öte yandan **Ebû Hâşim** hakkında, bazı istisnâları olsa da, büyük oranda geçerli olan bu durum **Ebû Ali** hakkında, birkaç istisnânın dışında, geçerli değildir. Zira **Ebû Ali**, sonraki Mutezilîlerce büyük bir üstâd olarak kabul edilmişse de, asla **Ebû Hâşim** gibi takip edilmemiştir. Dolayısıyla bugün elimize aldığımız bir Mutezilî eserin büyük oranda onun görüşlerini yansıttığını söyleme ihtimalimiz yoktur. Bu sebeple bu tezin özellikle **Ebû Ali**'nin düşüncelerini ortaya koymak gibi önemli bir amacı vardır.

Diğer taraftan **Ebû Ali** el-Cübbâ'î ve **Ebû Hâşim** el-Cübbâ'î ekolün görüşlerinin sistemleştirilmesinde kavşak noktalarıdır. Onlar, kendilerinden önceki dönemde girililmeyen, dağınık fikirleri bütüncül bir yapı altında sistemleştirme işine teşebbüs etmişlerdir. Bunu yaparken seleflerinin görüşlerini de belirli ölçülerde revize etmişlerdir.⁴ Kezâ onlar bu ameliyyede, şüphesiz hoca-öğrenci ilişkisi içerisinde birbirleriyle tartışmışlar ve ortaya konulan sistemin ne tür bir şekil alacağına karar vermişlerdir. Ancak onlar konular üzerinde her zaman ittifak etmemişler, farklı görüşler serdederek, sisteme kendi ağırlıklarını koymak istemişlerdir. Dolayısıyla Mutezilî sistemin anlaşılmasında onların fikir ayrılıklarının bilinmesi ve sonraki nesillerin nadir olsa da, hangi hususlarda **Ebû Ali**'yi takip ettiğinin belirlenmesi de gerekir.

gözlemlenememektedir. Onlar konuların detaylarında, gerek ulaşılan sonuç olsun, gerekse bu sonuca ulaşılırken kullanılan deliller ve açıklamalar olsun farklı yollara gidebilmektedirler. İşte bu açıdan bakıldığında da ortada tek bir sistem değil, iki farklı sistem vardır. Dolayısıyla tezimiz için seçtiğimiz başlığı, bu her iki açıdan da göz önünde bulundurmak gerekir.

⁴ **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in görüşlerinin diğer Mutezilîler'den belirli açılardan farklı olduğu şeklindeki yargıları da (msl. bk. Dugat, [1973], 141-142) bu şekilde anlamak, yani sistemin bazı noktalarını revize etmek anlamında düşünmek gerekir.

İşte bu tezin amaçlarından biri de **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in düşünceleri arasındaki farkları göstermektir. Onların özellikle hangi konudaki görüşlerinin, Mutezilî düşüncenin sistemleştirilmesi ameliyyesinde, sonraki nesiller tarafından dikkat çekici bulunduğunu ve hangilerine daha fazla önem atfedildiğini ortaya koymaktır. Dolayısıyla bu tez 'analitik' olmaktan ziyâde 'deskriptif' bir çalışmadır.

Ayrıca tez konusunu oluşturan şahısların eserleri günümüze ulaşmadığı için, burada onların olabildiğince çok görüşüne yer vermeye çalıştık. Yani hedeflerimizden biri de, sonraki bir inşâ faaliyeti için temel olacak malzemeyi olduğu gibi ortaya koymaktır. Dolayısıyla ileride bu konuda çalışma yapacak olan araştırmacıların, kaynaklardan **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in görüşlerini belirlemekle vakit kaybetmemeleri için, burada onların zikre değer tüm görüşleri, bu görüşlerin sadece esasları değil aynı zamanda detayları da toplanmaya çalışılmıştır. Bu yönüyle bu tezin sonraki çalışmalara kaynaklık etmek gibi bir amacı da bulunmaktadır.

Tezimizi oluşturan şahısların eserleri günümüze gelmediğinden yaptığımız ilk iş, sonraki kaynaklarda onlara yapılan atıfları tespit etmek olmuştur. Mutezilî ve Şîî kaynaklarda **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'e yapılan atıfları ayırmak oldukça kolaydır, zira bu şahıslar "**Ebû Ali**" ve "**Ebû Hâşim**" olarak zikredilirler. Zaten Mutezilî ve Basra ekolünün öğretisini kabul etmiş müelliflerce yazılan Şîî kaynaklarda "Cübbâî" şeklinde bir isim neredeyse hiç görülmez. Özellikle Mutezilî kaynaklarda bu isimlerin önünde bir saygınlık ve otorite ifadesi olarak "şeyh" ifadesi her zaman bulunur ve Cübbâîler, "Şeyh **Ebû Ali**" ve "Şeyh **Ebû Hâşim**" olarak zikredilirler.

Sünnî, özellikle de Eş'arî, kaynaklara gelince; bunlarda da ikisinin arasını ayırmak ilk bakışta zor görünse de, aslında kolaydır. Bu kaynaklarda, Mutezilî kaynaklarda görüldüğü gibi "**Ebû Ali**" ve "**Ebû Hâşim**" şeklinde bir ayırım yoktur. Bu eserlerde **Ebû Ali**, genellikle "Cübbâî"⁵, nadiren "**Ebû Ali** el-Cübbâî"⁶ ismiyle zikredilirken, **Ebû Hâşim**, "**Ebû Hâşim** b. el-Cübbâî"⁷, "İbnü'l-Cübbâî"⁸ ya da "**Ebû Hâşim**"⁹, hatta **Ebû Ali** ile aynı bağlamda zikredildiğinde kısaca "oğlu (*ibnühû*)"¹⁰ şeklinde zikredilir. Ancak şunu kuvvetle vurgulayalım ki, mutlak anlamda "Cübbâî" şeklinde bir kullanım kesinlikle **Ebû Ali**'yi ifade etmektedir.

⁵ Msl. bk. Eş'arî, *Lüma*^c, 106: 17; Bağıllânî, *Temhîd*, 288: 2; Şehristânî, *Nihâye*, 131: 5; İcî, *Mevâkıf*, 128: 4, 15; 129: 6.

⁶ Msl. bk. Şehristânî, *Nihâye*, 288: 11.

⁷ Msl. bk. Bağdâdî, *Uşûl*, 262: 1.

⁸ Msl. bk. Cüveynî, *İrşâd*, 55: 5, 109: 6.

⁹ Msl. bk. Şehristânî, *Nihâye*, 131: 5; Cüveynî, *İrşâd*, 340: 16; İcî, *Mevâkıf*, 76: 6

¹⁰ Msl. bk. Bağdâdî, *Uşûl*, 232: 8; Cüveynî, *İrşâd*, 86: 12; İcî, *Mevâkıf*, 128: 9, 15; 129: 9. **Ebû Hâşim** hakkında böyle bir kullanım Mutezilî kaynaklarda neredeyse hiç görülmez.

Son olarak Şu hususu da ifade edelim: Mutezilî kaynaklarda mutlak anlamda “Őeyhayn” ifadesi, **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**’i ifade etmektedir. Şöyle ki, Şayet bu ifadenin öncesinde her hangi başka bir Mutezilîler’den alıntı yapılmıyorsa yahut isimleri zikredilmiyorsa, doğrudan bu ifade kullanılıyorsa, bu ifadeyle kastedilen şahıslar kesinlikle **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**’dir.¹¹

Elde edilen alıntılarda daima Mutezilî kaynakların verdiği bilgilere öncelik tanınmıştır. Bunların olmadığı yerlerde özellikle Basra ekolünün görüşlerine meyleden Şî müelliflerin verdikleri bilgiler, Şayet bunlar da yoksa Sünnî kaynaklara yer verilmiştir. Zaten Mutezilî olmayan kaynaklarda yapılan referansları, Mutezilî kaynaklarla da karşılaştırıp doğrulayabilme imkânına sahip olduğumuz yerlerde, yukarıda verilen sıralamaya baēlı kalarak, tüm kaynaklara işaret ettik.¹²

Konunun iŐleniŐinde takip ettiēimiz plâna gelince; çalışma konumuzu Mutezile kelâm sistematiēinin tamamı oluşturduğundan, genel itibariyle Mutezile sistematiēine baēlı kalınmıştır. Bilindiēi üzere Mutezile sistematiēi “beş esas (*el-uşûlü’l-ĥamse*)”a dayalı olup, konular bu esaslar çerçevesinde işlenmektedir.¹³ Biz de, genel itibariyle bu tasnife baēlı kalarak çalıŐmamızın bölümlerini oluştururken beş esası temel aldık. Bu baēlamda iŐleyeceēimiz her hangi bir konunun, hangi başlık altında ele alınmasının daha uygun olduğunu belirlemek için genel itibariyle, aŐaēıda da belirteceēimiz üzere beş esası temel alarak yazılan Mankdîm ŐeŐdîv’in *Ta’lik ‘alâ Őerĥi’l-UŞûli’l-Ĥamse* adlı eserine baēlı kaldık. Ancak tezin bölümlerini oluştururken topyekün bu tasnife baēlı kalmadığımızı da söylemeliyiz. Sözelimi genel kelâm sistematiēinde “*muĥaddimât*” bahisleri olarak algılanan ‘bilgi’ ve ‘tabiat’ konuları daima eserlerin ilk konularını oluşturmakta, klâsik kelâm eserleri bu konularla başlamaktadır. Bu durum Mutezile sistematiēinde bütünüyle takip edilen bir üslûp deēildir. Örneēin ‘bilgi’ konusu Kâĥî ‘Abdülcebbâr tarafından *Muēnî* adlı eserinde, ‘adl’ ilkesi baēlamında işlenmiştir. Kezâ ‘tabiat’ konuları da ‘tevhid’ ilkesinin girizēahı olarak düşünölmüŐtür. Ancak biz, ‘bilgi’ ve ‘tabiat’ konularını, genel kelâm sistematiēini takip ederek, beş esasın kapsamının dışında ilk bölümde ayrıca ele almayı tercih ettik.

¹¹ Bu durum Kâĥî ‘Abdülcebbâr’ın **Ebû Ali** ile **Ebû Hâşim** arasındaki ihtilâflı konulara dair yazdığı *el-Ĥilâf beyne’Ő-Őeyĥayn* adlı eserin (bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 245: 12; Cüsemî, *Uyûn*, 368: 15) isminden de rahatlıkla anlaşılmaktadır.

¹² Burada yeri gelmişken Şunu belirtmekte fayda vardır. Gerek Sünnî, gerek Şîi, gerekse diēer alanlara ait müelliflerin **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**’e yaptıkları alıntılardan, Mutezilî kaynaklarla kıyaslama imkânına sahip olduklarımızın, birkaç istisnâ hariç, örtüŐüklerini müşâhede ettik. Dolayısıyla tüm kaynakların büyük oranda gerçeēi yansıttığını söyleyebiliriz.

¹³ Mutezile’nin “beş esas”ın kapsamı ve içerdiği konular hakkında detaylı sayılabilecek açıklama için bk. NeşŞâr, [1999], II, 231-270; Watt, [2002], 228-249. Kezâ daha özlü bir bilgi için bk. Caspar, [1957], 144-145; Ahmed, [1972], 100-103.

Öte yandan Mutezile, her ne kadar kelâm sistematîğini beş esas üzerine binâ etse de, onlar özellikle ilk iki ilkeye; ‘tevhid’ ve ‘adl’e vurgu yapmışlar, bu iki ilkeye özel önem atfetmişlerdir. Nitekim onların kendilerini “*ehlü’l-tevḥîd ve’l-‘adl*” şeklinde isimlendirmeleri de bu tutumlarını yansıtmaktadır. Hatta onlar zaman zaman son üç (‘va‘d-va‘fd’, ‘el-menzile beyne’l-menzileteyn’ ve ‘emr-i bi’l-ma‘rûf ve nehy-i ani’l-münker’) ilkeyi, ‘adl’ ilkesinin kapsamında düşünmüşlerdir. Nitekim Kâḏî *Muḡni*’de bu yöntemi takip etmiştir. Bizler her ne kadar bu son üç ilkeyi ‘adl’ ilkesi bağlamında ele almasak da, ilk iki ilkeye oranla daha az önem atfedilen bu ilkeleri “Sistematik: Son Üç Esas” başlığı altında, son bölümde ele almayı tercih ettik.¹⁴

İşlenilen konuların detaylarına gelince, bu hususlarda genellikle, konuların detaylarına ilişkin tartışmaları ayrıntılı biçimde veren *Muḡni*’yi takip ettik. Dolayısıyla konulara ilişkin tartışmaların sıralamasında büyük oranda Kâḏî ‘Abdülcebâr’ın anlatımına uymayı tercih ettik. Ancak onun bu hususta bize hareket noktası sağlayamadığı noktalarda ise (sözgelimi ‘tabiat’ konusunda) genel kelâm sistematîğini takip etmenin yanında, kendi tercihlerimizi de kullandık.

Öte yandan şu noktayı kesinlikle vurgulamalıyız: Bu çalışmada her hangi bir konuya bizim daha fazla yer ayırırken, diğer bazıları kısaca işlememiz, ne bazı konuların bizler tarafından önemsiz addedildiği, ne de **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**’in bu konulara önem atfetmediği şeklinde anlaşılmalıdır. Bu durum, bize ulaşan alıntıların mahiyetiyle alâkalıdır.¹⁵ Sonraki müellifler kendilerince önemli gördükleri noktalarda yoğun alıntılarda bulunurken, bazı konuları o denli önemli görmediklerinden sınırlı sayıda alıntı yapmışlardır. Biz de tezin hazırlanmasında sonraki kaynaklara bağlı olduğumuz için, ister istemez onların verdikleri bilgiyle yetinmek zorunda kaldık.

Ayrıca bu çalışmanın yazımı esnasında takip ettiğimiz bazı esasların hatırlatılmasında da fayda vardır. Çalışmada zikredilen tüm şahıs ve eser isimlerinin, italik karakterdeki tüm kavramların, Arapça alıntılarının yazımında transkripsiyona bağlı kalınmıştır.¹⁶ Klâsik

¹⁴ Nitekim Watt bu üç ilkeyi “ikinci derecedeki üç esas (three minor principles)” şeklinde isimlendirir. Bk. Watt, [2002], 228.

¹⁵ Bu durumun tek istisnâsının “*ef‘al-i ‘ibâd*” konusu olduğunu belirtmeliyim. Bu konuda, özellikle **Ebû Ali**’den tefsir literatüründe yoğun alıntı bulunmaktadır. Ancak bu alıntılar onların bilinen genel Mutezilî kanaate bütünüyle bağlı kaldıklarını ve farklı açılımlar getirmediğini göstermektedir. Biz de bu sebeple, tezin hacminin gereksiz yere büyümemesi için, önemli ve zikredilmesini gerekli addettiğimiz noktalara işaret ederek ve bir takım örnekleri zikretmekle yetinerek konuyu kısa tutmaya çalıştık. Ancak okuyucuya hareket noktası oluşturması için dipnotlarda kaynaklara da işaret ettik.

¹⁶ Bunların birkaç istisnâsı vardır: Türkçe’de yaygın olarak kullanılan ve belirgin şekilde harf değişikliğine uğrayan ‘Ali’, ‘Ömer’ ve ‘Osman’ isimleri, metin içerisinde salt tek başlarına geçtiğinde müstesna kılınmış ve Türkçe kullanıma uygun olarak yazılmıştır (‘‘Alî’ yerine ‘Ali’, ‘‘Umer’ yerine ‘Ömer’ ve ‘‘Uşmân’ yerine ‘Osman’ gibi). Bunun yanında ‘Allah’ ve ‘dîn’ kelimelerinin muzâfun iley ve ‘‘Abd’ kelimesinin muzâf olduğu tüm isimler bitişik yazılmıştır (Sözgelimi ‘Faḥrû’d-dîn’ yerine ‘Faḥrûddîn’, ‘‘Abdu’l-lâh’ yerine ‘‘Abdullâh’, ‘‘Abdü’l-

kaynaklardan yapılan alıntılarda (şayet varsa) cilt ve sayfa numaralarının yanında alıntılanan bilginin satır numaralarına da işaret edilmiştir.¹⁷ Modern kaynaklardan yapılan alıntılarda ise sadece (şayet varsa) cilt ve sayfa numaralarına işaret edilmiştir. Ayrıca mütekâmil tefsir eserlerinden yapılan alıntılarda, yapılan alıntının cilt, sayfa ve satır numaralarının yanı sıra, alıntılanan bilginin hangi ayetin tefsiri bağlamında geçtiğine de işaret edilmiştir.¹⁸

Bu bağlamda tezimizin kaynaklarına da değinmek gerekir. Tezimizin kaynaklarını bibliyoğrafyadan da takip edilebileceği üzere iki başlık altında ele alabiliriz: i) Klâsik kaynaklar, ii) Modern kaynaklar. Klâsik kaynaklar, tezi oluşturan malzemeyi bize ulaştıran kaynakları oluştururken, modern kaynaklar, klâsik kaynakların bize verdiği malzemenin daha iyi anlaşılmasına ve klâsik malzemenin yorumlanmasına yardımcı olan kaynaklardır. Bunlar içerisinde tez için azami önem ihtiva edenlere kısa bir göz atmak gerekir.

Klâsik kaynakların en önemlisi Kâdî ‘Abdülcebbâr’ın (ö. 415/1024) *el-Muğnî fi Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-‘Adl* adlı devasa eseridir. Eser, Basra Mutezilesinin, ve hatta daha spesifik olarak konuşursak Behşemiyye’nin, ilkelerinin ve düşünce yapısının sistemli bir ifadesidir. Kâdî ‘Abdülcebbâr, **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**’le başlayan Mutezilî düşüncenin sistemleştirilmesinde son halkayı temsil ettiğinden, *Muğnî*’sinde bu iki şahsa, özellikle de **Ebû Hâşim**’e hayli atıfta bulunur. Dolayısıyla Basra Mutezilesi üzerinde yapılacak her hangi bir çalışmada esere mutlaka müracaat edilmesi gerektiği gibi, bu eser olmaksızın **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** hakkında yapılacak her hangi bir çalışma da, eksik olacaktır. *Muğnî*, **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**’in görüşlerini en geniş bir şekilde ihtiva eden eser olduğu için tezimizin en temel kaynağıdır. Bu sebeple eser hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

Eser ilk defa, Kahire Üniversitesi profesörlerinden Halîl Yahyâ Nâmî’nin başkanlığında, aralarında Fu’âd Seyyid’in de bulunduğu Mısırlı bir heyet tarafından, 1951 yılında Yemen’de gün yüzüne çıkarılmıştır. Amacı, Yemen’de bulunabilecek nadir yazmaların mikrofilmlerini tedarik edip Kahire’deki Dârü’l-Kütübi’l-Mısrıyye kütüphanesine getirmek olan heyet tarafından eserin yazmalarının mikrofilmleri, diğer bazı eserlere ait mikrofilmlerle birlikte, Mısır’a getirildi.¹⁹ Bilahare 1957 yılında Tâhâ Hüseyin başkanlığında Mısırlı

cebbâr’ yerine ‘‘Abdülcebbâr’ gibi). Ancak bunlar Arapça bir alıntı yahut eser içerisinde geçtiklerinde transkripsiyona bağlı kalınmıştır. Ayrıca metin içerisinde geçen yer ve mezhep adları isimlerinin yazımında transkripsiyona bağlı kalınmamıştır. Bunların yazımında yaygın ve kabul edilmiş Türkçe kullanım tercih edilmiştir.

¹⁷ Meselâ, *Muğnî*, XII, 27: 12; yani, *Muğnî*’nin XII. cildinin 27. sayfasının 12. satırı. Ya da; *Muğnî*, VII, 195: 15-196: 1; *Muğnî*’nin VII. Cildinin 195. sayfasının 15. satırından, 196. sayfasının 1. satırına kadar.

¹⁸ Meselâ, Râzî, *Tefsîr*, II, 103: 18-19/{Bakara 2/22}; yani, Râzî’nin *Tefsîr*’inin II. cildinin 103. sayfasının 18-19. satırlarında ve Bakara sûresinin 22. ayetinin tefsiri bağlamında.

¹⁹ Bk. Peters, [1976], 26.

alimlerden oluşan bir heyet toplanarak eserin neşri çalışmalarına başlandı.²⁰ 1960'da eserin ilk olarak eserin XVI. cildi neşredildi. Akabinde diğer ciltler de neşredilerek 1965'te eserin neşri tamamlandı.²¹

Eser esas itibarıyla 20 cilttir. Ancak eserin mevcut üç yazma koleksiyonları²² maalesef eserin bütününe içermemektedir. Hâlihazırda eserin IV, V, VI, VII, VIII, IX, XI, XII, XIII, XIV, XV, XVI, XVII, XX. ciltleri mevcuttur.²³ Ancak bunlar içerisinde de IX. cilt eksiktir.²⁴ Kezâ XVII. cilt de eksiktir.²⁵ I, II, III, X, XVIII ve XIX. ciltler ise hâla bulunamamıştır. Dolayısıyla bugün elimizde eserin, bir kısmı eksik olmakla birlikte, 14 cildi bulunmaktadır.²⁶

Eserin içeriğine gelince,²⁷ adından anlaşılacağı üzere *Muğni* ikili bir plan üzere yazılmıştır: 'Tevhid' ve 'adl'.²⁸ Bütün Mutezile kelâm sistematiği bu iki başlık altında ele alınmıştır. İlk beş cilt 'tevhid' konularına tahsis edilmişken, kalan onbeş cilt 'adl' ilkesiyle ilgili konuları ele alır.²⁹

Bugün elimizde mevcûd olan ilk cilt IV. cilt olup 'Rüyetullâh' konusunu içermektedir. Bu cildin sonunda ise 'Allah'ın ikincisi olmadığı, yani tek olduğu' konusu işlenir. Akabinde V. cilt ise gayr-i İslâmî düşüncelerin reddini içermekte, Allah'ın isimleri konusuyla bitmektedir. Böylelikle elimizde 'tevhid' konusuyla ilgili üç başlık bulunmaktadır. Bugün elimizde olan ve beşli plâna göre yazılan bir diğer önemli Mutezilî eser *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-Hamse* ile karşılaştırdığımızda *Muğni*'nin ilk üç cildinde ele alınan muhtemel konuları tespit edebiliriz.

Ta'lik'te 'tevhid' bahsi Allah'ın zâtî sıfatları konusuyla başlamakta, akabinde ise zât-sıfat ilişkisine geçilmektedir. Bilahare 'Allah'tan nefyedilmesi gereken hususlar' başlığı altında yaygın kelâm sistematiğinde çok bilinen ismiyle 'tenzihî sıfatlar' konusu işlenir. Bu başlık altında 'Allah'tan ihtiyacın nefyedilmesi', 'Allah'ın cisim ve araz olmadığının açıklanması',³⁰

²⁰ Bk. Peters, [1976], 27.

²¹ Eserin ciltlerinin naşirleri bibliyoğrafyadan takip edilebilir.

²² Şu noktayı belirtelim ki *Muğni* hâlihazırda tek (unique) nüshası olan bir eser değildir ve eserin kısmen farklı ciltlerini içerseler de, çeşitli ebatlarda üç ayrı yazma nüshası bulunmaktadır. Bu konu hakkında kezâ bk. Khodeiri, [1958],417-424.

²³ Bunlar içerisinde VI. ve XX. ciltler iki ayrı cilt halinde neşredilmiştir.

²⁴ Bk. Hecker, [1975], xxviii.

²⁵ Bk. Peters, [1976], 27; Çelebi, [2005], 383.

²⁶ Ben-Shammai, bugün matbu olmayan IX. cildin eksik kısımlarının ve hiç bulunamayan X. cildinin Leningrad Kütüphanesi'ndeki Firkovich koleksiyonunda olduğunu söylemektedir. Bk. Ben-Shammai, [1974], 302-303.

²⁷ *Muğni*'nin mevcut ciltlerinin içerdiği konular ve başlıkları hakkında genel bir bilgi için bk. Anawati, Caspar & Khodeiri, [1957], 281-316.

²⁸ Bk. Peters, [1976], 29; Çelebi, [2005], 382.

²⁹ Ancak bu durum, Mutezile'nin kelâm sistematiğindeki meşhur 'beş esas'ın kalan üç ilkesinin ihmal edildiği anlamına gelmez. Çünkü bu son üç esas Mutezilîler tarafından 'Adl' ilkesi kapsamına taşınmış ve bu başlık altında tartışılmıştır. Kezâ bk. Çelebi, [2005], 382.

³⁰ Bu bağlamda doğal olarak cisim, cevher ve araz gibi kavramlar da ele alınmaktadır.

‘rüyettullâh’ın nefyi’ ve ‘Allah’ın ikincisi olmadığı konusu’ işlenmekte ve ‘tevhid’ bahsi ‘Hristayanlar’a reddiye’ konusuyla sona ermektedir.

Görüldüğü üzere *Muğni*’nin bugün var olan ciltlerindeki konu sıralaması, *Ta’lik*’te işlenen konular tam manasıyla örtüşmektedir. Buna göre *Muğni*’nin ilk üç cildinde Allah’ın zâtî sıfatları, zât-sıfat ilişkisi ve tenzihî sıfatların ilk ikisi (Allah’tan ihtiyacın nefyedilmesi ve Allah’ın cisim ve araz olmadığı) ele alınmaktadır. Büyük ihtimalle I. ciltte Allah’ın âlemin yaratıcısı olduğunun ispatı³¹ ve bu konulara mukaddime oluşturan cevher-araz nazariyeleri vs. konuları da işlenmektedir.

Benzer şekilde *Muğni*’de işlenen ‘adl’ konularıyla *Ta’lik*’te işlenen konular hemen hemen birbirleriyle örtüşmektedir. ‘Adl’ bahisleri *Muğni*’de VI/1. ciltle; Allah’ın tüm fiillerinin hasen olup, asla kabihî işlemeyeceği konusuyla başlar XV ve XIV. ciltlerdeki nübüvvet, *i’câzü’l-Kur’ân* konuları ve XVII. ciltteki esas itibarıyla ilâhî hitabın anlaşılmasının alt yapısını kuran ‘şer’iyyât’ konusuyla sona ermektedir. *Ta’lik*’te de benzer bir sistematik takip edilmiştir. ‘Adl’ bahsi Allah’ın kabihî işlemeyeceği vs. konularıyla başlar ve nübüvvet, *Qur’ân*’ın anlaşılması vs. konularıyla sona erer. Bu konu kapsamında *Ta’lik*’te bulunmakla birlikte *Muğni*’nin mevcut ciltlerinde görülmeyen yegâne konu istitaattir ve mütevellid fiillerden hemen sonra işlenmektedir. Bu sebeple *Muğni*’nin mütevellid fiiller konusuna tahsis edilmiş XI. cildinden sonra gelen ve bugün kayıp olan X. cildinin ‘istitaat’ konusuna tahsis edilmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Ta’lik’te bundan sonra diğer üç esas ele alınır. Sırasıyla “va’d-va’id”, “el-menzile beyne’l-menzileteyn” ve “emr-i bi’l-ma’rûf ve nehy-i ani’l-münker” ilkeleri işlenir ve eser ‘emr-i bi’l-ma’rûf ve nehy-i ani’l-münker’ ilkesi bağlamında ele alınan imamet konusuyla biter.³² Ancak *Ta’lik*’in bu kısımlarının sistematigiinde, *Muğni*’nin sistematigiyle kısmî farklılıklar bulunmaktadır. Öncelikle *Ta’lik*’te ‘istihkâku’z-zemm’ konusu ‘va’d-va’id’ ilkesi bağlamında ele alınmaktadır. Halbuki bu konu Kâdî tarafından *Muğni*’nin ‘adl’ bahisleri bağlamında XIV. cildi kapsamında işlenmiştir. Diğer bir farklılık ise ‘tövbe’ konusundadır. *Muğni*’de ‘tövbe’ konusu ‘adl’ ilkesi bağlamında XIV. ciltte işlenirken, *Ta’lik*’te konu, belirttiğimiz üzere, müellifin sistematige bağlı kalmama bilincine rağmen eserin sonuna alınmıştır. Dolayısıyla *Ta’lik*’te bu üç ilke bağlamında tartışılan konulardan sadece ‘istihkâku’z-

³¹ Nitekim Peters I. cildin bu konuya tahsis edildiğini düşünmektedir. Bk. Peters, [1976], 34.

³² *Ta’lik*’te bunun akabinde müellif ‘mülhak’ başlığı altında kaza-kader, ecel, rızık, fiyatlar gibi meseleleri inceler. Burada en ilginç nokta ‘tövbe’ konusunun da bu kapsama alınmasıdır. Tövbe konusu eserde işlenen son konu olup, kitap bununla bitmektedir. Ancak müellifin böyle bir tercihte bulunması sistematik olmasa da, bilinçli bir tercihtir ve bunun sebebini şöyle açıklar: “Bu faslı (tövbe konusunu), hepimizin akıbetinin ve amellerinin sonunun tövbe olmasına teşvik etmek için en sona bıraktık ve kitabı bununla sonlandırdık”. Bk. *Ta’lik*, 789: 5-6.

zemm' konusu ve genel sistematîğin son konusunu teşkil eden 'imâmet' konusu bugün mevcut *Muğni* ciltlerinde bulunmaktadır. 'Imâmet' konusu *Muğni*'nin XX. cildini teşkil ettiğine göre, bugün hâla kayıp olan aradaki XVIII ve XIX. ciltler bu üç ilkeye tahsis edilmiş olmaktadır. Dolayısıyla, kanaatimizce *Muğni*'nin XVIII. cildi esas itibariyle 'va^cd-va^cid' ilkesine, XIX. cildi ise 'el-menzile beyne'l-menzileteyn' ilkesine ve 'emr-i bi'l-ma^crûf ve nehy-i ani'l-münker' ilkesinin bir kısmına tahsis edilmiş olmalıdır.

Tezimizin kaynaklarını oluşturan diğer Mutezilî eserlere gelince; bunların başında *Ta^clik^c 'alâ Şerhi'l-Uşûli'l-Ĥamse* gelmektedir. Aslında bu eser bugün, 'Abdülkerîm Osman'ın *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse* başlığıya Kâğî 'Abdülcebâr'a izafe ederek neşrettiği eserdir. Ancak eserin Kâğî 'Abdülcebâr'a ait olmadığı ve onun *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse* adlı bugün kayıp olan eserine daha çok 'Mânkdim Şeşdiv' lakabıyla tanınan Zeydî öğrencisi Ebû'l-Ĥüseyn Ahmed b. Ebî Hâşim Muhammed el-Ĥüsünî el-Ĥazvîni (ö. 425/1034)³³ tarafından yapılan bir şerh olduğu bugün hemen hemen kesinleşmiştir.³⁴

Eser *Muğni*'nin aksine Mutezile'nin 'beş esas'ını temel alan beşli bir plâna göre yazılmıştır. İçeriği hakkında yukarıda kısaca bilgi verdiğimiz eser, Mutezile sistematîğinin mükemmel bir özeti mahiyetindedir. Eserde **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'den hayli alıntı yapılmaktadır. Özellikle *Muğni*'nin bugün elimizde olmayan kısımlarının içerdiği muhtemel konularla ilgili özet de olsa, bizlere bilgi vermesi açısından hayli önemlidir.

Bir diğer kaynak ise *el-Mecmû^c fi'l-Muĥit bi't-Teklif* tir. Toplam 4 cilt olan eserin ilk cildi 1965 yılında iki ayrı şahıs tarafından neşredildi. Ancak hem eseri *el-Mecmû^c fi'l-Muĥit bi't-Teklif* adıyla Beyrut'ta neşreden J. J. Houben, hem de *el-Muĥit bi't-Teklif* adıyla Kahire'de neşreden Ö. S. el-^cAzmî eseri Kâğî 'Abdülcebâr'a izafe etmişlerdir. Ancak bu eserin de Kâğî 'Abdülcebâr'a değil de, onun öğrencisi olan İbn Metteveyh'e ait olduğu anlaşılmıştır.³⁵

Eser adından anlaşılacağı üzere 'teklif' kavramını merkeze alarak, Mutezile sistematîğini bu kavram etrafında işler. Nitekim eserin I. cildi 'teklif' kavramının tanımıyla başlar. Ancak, her ne kadar eser, 'teklif' kapsamını merkeze alsada, ulaşma imkânına sahip

³³ Doğum tarihi kesin olarak bilinemesi de hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmaktadır. Kendisi Ebû 'Abdullâh el-Başrî'nin öğrencisi olan Mü'eyyed-billâh'ın öğrencisiydi. Uzun zaman Mü'eyyed-billâh'ın bulunduğu Deylemân'ın Lancâ şehrinde kaldı. Mü'eyyed-billâh'ın 411/1020 yılındaki ölümünden sonra Rey şehrine geldi. Muhtemelen burada 415/1024 yılında ölen Kâğî 'Abdülcebâr'ın öğrenciliğini yaptı. Nitekim Kâğî'nin cenazesine katılanlar arasında bulunmaktaydı. 417/1026 yılında Lancâ şehrine geri döndü. Buradaki Zeydîlere kendisini imam kabul ettirmeye çalıştı, ancak başarılı olamadı. Muhtemelen bu başarısızlığı nedeniyle tekrar Rey şehrine dönmüş olmalıdır. Zira 425/1034 yılında burada vefat etti. Bk. Gimaret, [1979], 57-60; Heemskerck, [2000], 60-62.

³⁴ Bk. Gimaret, [1979], 47-57; Madelung, [1985], 117-118; Martin, Woodward & Atmaja, [1997], 54-56.

³⁵ Bk. Gimaret, [1981], 29-31; Madelung, [1985], 118.

olduğumuz ilk iki cildinde³⁶ hemen hemen *Ta'lik*'le aynı sistematiğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Eserde **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'e hayli atıf yapılmaktadır.

Bu üç eser, yukarıdaki sıralamayla orantılı olarak tezimizin en önemli üç kaynağını oluşturmaktadır. Bunların yanına bir diğer kaynağı daha ilave etmeliyiz. Her ne kadar Mutezilî bir kaynak olmasa da, Eş'arî'nin *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*'i bu tez için, özellikle de **Ebû Ali** açısından vazgeçilmez bir kaynaktır. Ancak bunun sadece **Ebû Ali** için geçerli olduğunu söylemeliyiz, çünkü eserde **Ebû Hâşim**'e hiçbir atıf yapılmamaktadır.³⁷ Eş'arî, müteferrik bahisler altında, eserinin genelinde takip ettiği objektif tutumu koruyarak hocası (ya da, 'eski hocası') **Ebû Ali**'nin görüşlerini objektif bir tutumla aktarmaktadır. Eser, özellikle *Muḡnî*'nin bugün mevcut olmayan ciltlerinde işlenmiş olması muhtemel tabiat konuları hakkında bazı önemli bilgileri bize aktarır.

Bu zikredilen kaynaklara oranla ikincil önem taşıyan diğer Mutezilî kaynaklara gelince; bunların başında İbn Metteveyh'in (ö. 469/1076) *et-Tezkire fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'râz*'ı ve Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî'nin (ö. 420/1029'dan sonra) *el-Mesâ'il fî'l-Hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*'i gelir. Özellikle Mutezile'nin esas itibariyle tabiat konularıyla ilgili görüşlerinin tesbitinde bu iki eser vazgeçilmez kaynaklardır. Bu kaynaklarda **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'e yapılan referanslar bizlere hayli yardımcı oldu.³⁸

Zikretmeye değer son Mutezilî eser ise Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî'ye ait *Ziyâdâtü's-Şerh*'tir. Eser ait bazı fragmanlar ilk defa Tritton tarafından tespit edildi ve 'haber' konusuyla

³⁶ Bilebildiğim kadarıyla bu eserin ilk üç cildi hâlihazırda neşredilmiştir. İlk iki cildini kullandığım eserin (Bk. Bibliyografya) 3. cildinin neşri Jan R. T. M. Peters tarafından gerçekleştirilmiştir (Beyrut; Dâri'l-Maşriḳ, 1999). Ancak bu neşirden çok geç haberim olduğu için maalesef eserin bu cildine ulaşamadım.

³⁷ Eserde niçin **Ebû Hâşim**'e atıf yapılmadığı merak konusudur. Bunun iki cevabı vardır: Ya, bu eser yazıldığında **Ebû Hâşim** henüz görüşlerinden alıntı yapılacak kadar kelâmda ilerlememişti. Ya da kendisinden alıntı yapılmaya değer görüşlere sahip olsa da bunlar bilerek göz ardı edilmişti. Bunlar arasında doğru cevabı bulmak için bu eserin yazılış tarihini tespit etmek ve bu tarihte **Ebû Hâşim**'in kayda değer görüşlere sahip olup olmadığını belirlemek gerekir. Öncelikle şunu belirtelim ki **Ebû Ali** ahvâl nazariyesini reddetmiştir. Onun bu reddedişi, 'ahvâl' nazariyesi gibi orijinal bir görüşün **Ebû Ali** hayattayken ortaya atıldığını göstermektedir. **Ebû Hâşim** 277/890 senesinde doğduğuna ve babası **Ebû Ali** 303/916 senesinde öldüğüne göre bu durum **Ebû Hâşim**'in yirmili yaşlarında (297/909-10 civarı) 'ahvâl' gibi orijinal bir nazariyeyi geliştirecek kapasitede olduğunu gösterir. Öte yandan Ritter, *Maḳâlât*'taki tarih konulabilen son olayın 291/904 yılındaki Karmaḫî isyanı olduğunu ve eserin bu tarihten sonraki bir dönemde yazıldığını söyler. Bk. Ritter, [1929], xvi. Aslında bu tarihten sonraki bir tarih, **Ebû Hâşim**'in yaşı ne derece genç olursa olsun, kendisinden alıntı yapılabilecek bir seviyede olabileceği ihtimalini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Eş'arî'nin bu tavrı bilinçli bir tavır olabilir. Nitekim onun Mutezile'yi terk ettikten sonra yazdığı kesin olarak bilinen *Lüma*^c adlı eserinde, **Ebû Ali**'den alıntı yapmasına rağmen, o zaman için artık büyük bir Mutezilî 'şeyh' olduğu kesin olan **Ebû Hâşim**'i zikretmemesi, **Ebû Hâşim**'e karşı onda sadece mezhepsel bir önyargıdan fazlasının bulunduğunu hissettirmektedir.

³⁸ Ebû Reşîd'in eserinin bir diğer önemi Bağdat Mutezilesi açısından vazgeçilmez bir kaynak oluşudur. Ebû Reşîd köken itibariyle Bağdat Mutezilesine bağlı olduğundan, Ebû'l-Kâsım el-Belhî'den yoğun olarak alıntıda bulunmuştur. Hatta eserde en fazla alıntı yapılan kelâmcının Ebû'l-Kâsım el-Belhî olduğunu söyleyebiliriz. Bu yönüyle eser Bağdat Mutezilesinin ve Belhî'nin tabiat konusundaki görüşlerinin belirlenmesinde önemli bir yer tutmaktadır.

alâkalı küçük bir bölümü neşredildi.³⁹ Ancak Tritton eserin kime ait olduğunu belirleyemedi. Daha sonra eserin, 1951’de Yemen’e yapılan araştırma gezisi esnasında tespit edilen geniş bir kısmı M. ‘A. Ebû Rîde tarafından Ebû Reşîd’in *Dîvânü’l-Uşûl* adlı eseri olabileceği ihtimaliyle *Fî’t-Tevhîd* başlığı altında Ebû Reşîd’e nisbet edilerek 1969 yılında neşredildi. Ancak eserin diğer bazı fragmanlarını hazırladığı doktora tezinde neşreden R. C. Martin,⁴⁰ eserin İbn Hâllâd’ın *Uşûl* adlı eserine bizzat kendisinin yazdığı, ancak tamamlayamadığı ve Kâdî tarafından tamamlanan *Şerh* adlı eserine, Ebû Reşîd tarafından yazılan şerh olduğunu belirledi.⁴¹ Böylelikle ilk başlarda kime ait olduğu ve ismi belirlenemeyen eserin, Ebû Reşîd’in *Ziyâdâtü’s-Şerh* adlı eseri olduğu kabul edilmiştir.⁴²

Maḳâlât haricindeki bu Mutezilî kaynaklar haricinde yararlandığımız Mutezilî olmayan kaynaklar da vardır. Bunların başında Basra Mutezilesinin düşüncesini benimsemiş olan nisbeten erken dönemden kabul edebileceğimiz Şîî kelâmcı Şerîf el-Murtaẓâ’nın (ö. 436/1044) *eẓ-Zahîre fî ‘İlmi’l-Kelâm* adlı eseriyle, daha geç dönemden olan Şîî kelâmcılar İbnü’l-Muṭahhar el-Ḥillî (ö. 726/1325) ve İbnü’l-Murtaẓâ’nın (ö. 840/1437) sırasıyla *Menâhicü’l-Yakîn fî Usûli’d-Dîn* ve *Kitâbü’l-Ḳalâ’id fî Taşhîhi’l-‘Aḳâ’id* adlı eserleri, **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**’e hayli referansta bulunmaktadır. Ancak şu noktayı belirtelim ki, bu kaynaklar içerisinde İbnü’l-Murtaẓâ’nın *Kitâbü’l-Ḳalâ’id*’i konuları oldukça veciz ve hatta bazen kelimeleri hafifleterek aktarmaktadır. Bu sebeple önceden belli bir bilgi olmadığında, kitabın bazı bölümlerinin yanlış anlaşılması ihtimal dahilindedir.

Burada son olarak Cüveynî’nin (ö. 478/1085) *Şâmil* adlı eserini mutlaka zikretmeliyiz. Cüveynî Mutezile’nin özellikle tabiat konusuyla alâkalı bazı konuları **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** ekseninde anlattığı ve onların arasındaki tartışmalara yer verdiği için bizim için oldukça faydalı olduğunu söylemeliyiz. Hatta tabiat konusuyla ilgili bazı bölümlerde bu eseri temel aldığımızı belirtmeliyim.

Kezâ Eşarî kelâm literatüründe de Cübbâ’îler erken dönemden itibaren Mutezile’nin en önemli temsilcileri olarak yer edinmişlerdir. Farklı ağırlıklarda olsa da Eşarî müellifler onlara referanslarda bulunmuşlardır. Sözelimi Bağdâdî’nin (ö. 429/1037-38) *Uşûli’d-Dîn*’inde çok sayıda atıf bulunurken, Bağillânî’nin (ö. 403/1013) *Temhîd*’inde bu atıfların sayısı bir elin parmaklarını geçmez. Yine de, **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**’in Eşarî kaynaklarda en çok referansta bulunulan Mutezilîler olduğunu söylemeliyiz. Ancak yine de biz bu atıfları tesbit ederek ve

³⁹ Bk. Tritton, [1952], 612-622.

⁴⁰ Bk. Bibliyografya.

⁴¹ Bk. Martin, [1978], 389-393.

⁴² Msl. bk. Madelung, [1985a], 367; Frank, [1980a], 32; Yavuz, [1994], 213.

mümkün olduğunca Mutezilî kaynaklarla karşılaştırarak kontrollü bir şekilde kullanmaya çalıştık.

Ancak **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** hakkındaki Eşarî literatürdeki bu tanınmışlığın benzerine Mâtürîdî literatürde rastlayamamaktayız. Sözelimi Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd*'inde **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'e hiç atıf yoktur. Bunun nedeni, öyle görünüyor ki Cübbâîler'in merkez coğrafyaya oranla doğuda kalan Mâtürîdî tarafından henüz tanınacak bir zamanları olmamasıydı. Çünkü Mâtürîdî, o dönemde Belh'te yaşayan Bağdat ekolünün reisi Ebû'l-Kâsım el-Belhî'yi (ö. 319/931) tanımaktaydı. Çünkü eserinde Belhî'ye bolca atıf yaptığı gibi, onun "itizâl görüşünü kabul edenlerce yer yüzünün imâmı (*imâmü ehli'l-arz*)" kabul edildiğini söyler.⁴³ Dolayısıyla erken dönem Mâtürîdî gelenekte, Basra Mutezilesi yerine, o dönemde doğuda daha yaygın olan Bağdat Mutezilesi tanınmaktaydı.

Öyle görünüyor ki uzun dönem **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in ünleri doğuya; Semerkand'a ve civar yerlere ulaşmamıştı. Onların Mutezilî gelenek içerisindeki konumlarının hakkıyla algılanışı ancak Ebû'l-Mu'în en-Neseî (ö. 508/1114) ile başlar. Neseî özellikle *Tebşîratü'l-Edille* adlı eserinde **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'e çokça atıf yapmaktadır. Bu nedenle Neseî'nin *Tebşîratü'l-Edille*'si tezimizin Mâtürîdî gelenek içerisinde gelen en önemli kaynağıdır.

Bunun yanında '*Maḳâlât*' literatürü hakkında da bilgi vermeliyiz. '*Maḳâlât*' literatürünü temelde "Eşarî-Mutezilî" ve "Hanefî-Mâtürîdî" şeklinde iki ana geleneğe⁴⁴ ayırırsak, Cübbâîler'in özellikle birinci gelenekte kendisine yer bulduğunu görürüz. İlk geleneğin arasında çokça bilinen Bağdâdî'nin *el-Farḳ beyne'l-Fırak*'ını, İsferyânî'nin (ö. 471/1078) *et-Tebşîr fi'd-Dîn*'ini ve Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihâl*'ini (özellikle İslâmî çevredeki fırkalarla ilgili ilk bölümünü) zikredebiliriz. **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** bu eserlerde, sırasıyla "Cübbâîyye"⁴⁵ ve "Behşemiyye"⁴⁶ önderi olarak Mutezile'nin son fırkaları olarak

⁴³ Bk. Mâtürîdî, *Tevhîd*, 49: 15-16.

⁴⁴ Bu ayırım özellikle Lewinstein tarafından yapılmıştır ve çok yerinde bir ayırımdır. Msl. bk. Lewinstein, [1989], 6-7; a.mlf. [1994], 583-584. Ancak bu durum, İslâmî düşüncede sadece iki '*Maḳâlât*' geleneğinin olduğu şeklinde anlaşılmalıdır.

⁴⁵ "Cübbâîyye", **Ebû Ali**'nin nisbesinden hareketle onu ve tâbillerini ifade eden bir kullanımdır. Hemen hemen bütün kaynaklar bu ismi kullanırlar. Msl. bk. Bağdâdî, *Farḳ*, 183: 1; a.mlf., *Milel*, 128: 6; İsferyânî, *Tebşîr*, 85: 14; Şehristânî, *Milel*, I, 78: 13; Râzî, *İtikâdât*, 45: 2; Yemenî, *Fırka*, I, 327: 2; İcî, *Mevâkıf*, 418: 10; Fahrî, *Telhîs*, 85: 4. Ancak İbnü'l-Murtaẓâ bir yerde **Ebû Ali**'yi takip edenler için "Ya'leviyye" ismini kullanır. Bk. İbnü'l-Murtaẓâ, *Milel*, 60: 11. Öyle görünüyor ki bu isim '**Ebû Ali**'den bozmadır.

⁴⁶ "Behşemiyye" fırkası **Ebû Hâşim** ve onu takip edenleri ifade etmek için müelliflerin genellikle kullandıkları isimdir. Msl. bk. Bağdâdî, *Farḳ*, 184: 18; a.mlf., *Milel*, 129: 9; İsferyânî, *Tebşîr*, 86: 17; Şehristânî, *Milel*, I, 78: 13; Râzî, *İtikâdât*, 45: 6; Yemenî, *Fırka*, I, 336: 2; İcî, *Mevâkıf*, 418: 17; İbnü'l-Murtaẓâ, *Milel*, 60: 12. Ancak nadiren de olsa "Behâşime" (Msl. bk. *Ṭabakât*, 119: 2), "Behâşimiyye" (Msl. bk. Hanefî, *Fırak*, 55: 16) ve "Hâşimiyye" (Msl. bk. İbn Keşîr, *Bidâye*, XI, 176: 13-14; Fahrî, *Telhîs*, 94: 1) isimleri de kullanılır. Ayrıca **Ebû Hâşim**'in istihkâku'z-zemm konusundaki görüşleri sebebiyle **Ebû Hâşim** ve tâbilleri için nadiren de olsa "Zemmiyye" ismi de kullanılır. Msl. bk. Bağdâdî, *Farḳ*, 185: 1.

resmedilirler. Gerçi bu eserler genelde aynı malzemenin tekrarını içerirler. Ancak bu eserlerin önemi, onların hangi görüşlerinin daha yaygın ve daha tanınmış olduğu konusunda bize ipucu vermeleridir. Ayrıca yine bu gelenek içerisinde gelen içerisinden gelen, her ne kadar yukarıda zikredilen kaynaklar kadar hacimli olmasa da, özgün bazı bilgileri içeren F. Râzî'nin (ö. 606/1210) *İ'tikâdât*'ını da mutlaka zikretmeliyiz.

Öte yandan **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in tanınmadığı doğu bölgelerinde ortaya çıkan ve gerek şekil gerekse muhteva açısından "Eşarî-Mutezilî" gelenekteki eserlerden farklı olan "Hanefî-Mâtürîdî" *maḳâlât* eserlerinde⁴⁷ **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'e ('*Maḳâlât*' literatüründeki isimleriyle 'Cübbâyye' ve 'Behşemiyye') pek rastlanmaz. Dolayısıyla bu gelenekten gelen eserler tezimize yönelik kayda değer malzeme taşımadığından, onları kullanmadık.

Ancak son olarak bir hususu vurgulamalıyız ki, "Eşarî-Mutezilî" gelenek içerisindeki eserlerde, bunlar içinde Bağdâdî ve İsferyînî gibi oldukça ön yargılı müellifler olsa da, **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'e atfedilen görüşler asla karşılıksız değildir ve gerçeği yansıtmaktadırlar. Sadece bazı müellifler mezhebî taassup nedeniyle, alıntılanmış oldukları bu görüşleri bağlamından soyutlayarak sahibini İslâmî çerçevenin dışına çıkaracak şekilde yorumlamaya gayret etmektedirler. Dolayısıyla bu eserlerdeki malzemeyi özellikle Mutezilî kaynaklardaki bilgilerle karşılaştırarak dikkatli bir biçimde kullandık.

Modern kaynaklara gelince, tezi oluşturan esas malzemeyi veren ana kaynakların bize sunduğu malzemenin daha iyi anlaşılabilmesine yardımcı olacağına inandığımız, ulaşabildiğimiz tüm kaynakları kullanmaya çalıştık. Zaten **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** son dönem Mutezilesi'nin düşünce yapısına damgasını vuran kişiler olduklarından, bu dönem üzerine yapılan her çalışmada, şu veya bu şekilde onların isimlerini görmek mümkündür. Bu bağlamda özellikle Mutezile kelâm sistematigi üzerinde çalışan Richard M. Frank'in çalışmaları zikre değerdir. Kezâ Mutezile tarihi ve sistematigi üzerinde çalışan Wilferd Madelung, Daniel Gimaret ve Josef van Ess'in çalışmaları da kayda değerdir.

Ancak modern kaynaklar içerisindeki bazı eserlere özellikle değinmek gerekir. Bunların başında Jan R. T. M. Peters'in *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî l-Quḍât Abû l-Ḥasan 'Abd al-Jabbâr bn Aḥmad al-Hamaḍânî* adlı eseri gelir. Eser adından da anlaşılacağı üzere Qâdî 'Abdülcebâr'ın '*ḥalku'l-Ḳur'ân*' konusundaki görüşlerini incelemektedir. Ancak oldukça hacimli olan eserin işlediği konular sadece bununla sınırlı olmayıp, aynı zamanda Qâdî 'Abdülcebâr'ın düşünce sisteminin bütünü üzerine genel

⁴⁷ Bu farklılıkların kısa bir tasviri için bk. Lewinstein, [1994], 590-598.

bir şekilde eğilmekte, onun sistemindeki kavramlar üzerinde özet de olsa doyurucu ve sağlam bilgiler vermektedir.⁴⁸ Dolayısıyla eser, tezimizin birincil kaynağı olan *Muğnî*'nin verdiği malzemeyi anlamamızda oldukça yardımcı oldu.

Bir diğer çalışma Margaretha T. Heemskerk'in *Suffering in the Mu'tazilite Theology: 'Abd al-Jabbār's Teaching on Pain and Divine Justice* adlı çalışmasıdır. Eser her ne kadar spesifik olarak 'elem problemi' konusuna eğilse de eserin "Behşemiyye" başlıklı birinci bölümü (ss. 13-71) son dönem Mutezile'sinin tarihi gelişimin mükemmel bir dökümüdür. Bu bölümün bize çok yardımcı olduğunu ve bazı açılardan kalkış noktaları temin ettiğini söylemeliyiz.

Zikretmeye değer bir diğer çalışma ise Alnoor Dhanani'nin *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology* adlı çalışmasıdır. Özellikle bâkir kalan bir alanda yapıldığından ayrıca önem arz eder. Mutezile'nin tabiat felsefesinin anlaşılmasında eserin bize hayli yardımı olduğunu belirtmeliyiz.

Tezimizin kaynaklarının yanında, bu konuya dair yapılmış çalışmalardan bahsetmemiz de uygun olacaktır. **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** Mutezile'nin son dönemine damgalarını vuran şahıslar olduğu için, özellikle **Ebû Ali** sonrası Mutezile'sinin tarihi ve sistematığı üzerine yapılan hemen her çalışmada onların isimlerini görmek mümkündür. Ancak onların tüm görüşlerini kapsayan bir çalışmanın bugüne kadar hemen hemen yapılmadığını söyleyebiliriz. Şimdiye kadar bu iddiayı taşıyan tek bir çalışma yapılmıştır. O da Ali Fehmî Hüşeym'in *el-Cübbâ'iyân: Ebû 'Alî ve Ebû Hâşim* adlı çalışmasıdır. Çalışma 1966 yılında Kahire'deki Ayn Şems Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde hazırlanmış bir yüksek lisans tezidir.⁴⁹

Çalışma 302 sayfa olup üç bölümdür. "**Ebû Ali**'nin Dönemi ve Hayatı" başlıklı birinci bölümde (ss. 1-64) **Ebû Ali**'nin hayatı ve yaşadığı dönem hakkında bilgi verilmektedir. Çalışmanın esas kısmını oluşturan "Mezhep" başlıklı ikinci bölüm (ss. 65-234) ise sadece **Ebû Ali**'nin görüşlerine ayrılmıştır. Müellif bu bölümde "Allah" (ss. 65-101), "Kevn" (ss. 102-132), "İnsan" (ss. 133-160), "Kur'ân" (ss. 161-178), "Usûl-i Fıkh Meseleleri" (ss. 179-188), "Aklî

⁴⁸ Çalışma toplam 447 sayfadır ve dört bölümden oluşmaktadır. "Giriş" başlıklı birinci bölümde (ss. 1-38) Kâdî 'Abdülcebâr hakkında biyografik bilgiler verilmektedir. "Kur'ân ve Allah'ın Diğer Kelâmı" başlıklı üçüncü bölüm (ss. 278-402) *Halku'l-Kur'ân* konusuna tahsis edilmiştir. "'Abdülcebâr'ın Teolojisinin Genel Özellikleri" başlıklı dördüncü bölümde (ss. 403-421) kısaca Kâdî'nin düşünce sisteminin temel özellikleri kısaca anlatılmaktadır. Ancak "'Abdülcebâr'ın Felsefesi Üzerine Bazı Mülâhazalar" başlıklı ikinci bölüm (ss. 39-277) Kâdî'nin düşünce sistemindeki kavramların mükemmel bir tasviri mahiyetindedir. Bu bölüm de kendi içerisinde dört alt bölüme ayrılmaktadır. İlki "mantık" başlığını taşımakta olup (ss. 39-104) bilgi, bilgi kaynakları, bilgiye ulaşma yolları gibi konuları ve ilgili kavramları tahlil etmektedir. "Kozmoloji" başlıklı ikinci alt bölüm (ss. 105-158) ise varlık, cisim, cevher, araz gibi konuları ve bunlarla ilgili kavramları ele alır. Üçüncü alt bölüm (ss. 159-223) "antropoloji" başlığını taşımakta olup, insan konusunu; insanın özellikleri vs. konularını inceler. Dördüncü alt bölüm ise (ss. 224-277) "teodise" başlığını taşımaktadır. Burada müellif özellikle Allah'ın sıfatları konusunda Kâdî 'Abdülcebâr'ın görüşlerini ele almaktadır.

⁴⁹ Çalışma daha sonra aynı adla basılmıştır. Tripoli (Libya); Dârü Mektebeti'l-Fikr, 1968.

Yorumlar” (ss. 202-215), “Siyaset” (ss. 216-234) başlıkları altında **Ebû Ali**’nin kelâmî fikirlerini aktarmaktadır. “Üstâd ve Öğrencileri” başlıklı üçüncü bölümde (ss. 235-294) ise **Ebû Hâşim**’e değinilmektedir. Bu bölüm ise esas itibariyle iki kısımdır. “Ebû Hâşim” başlıklı kısımda (ss. 240-264) **Ebû Hâşim**’in biyografisi hakkında bilgi verilmektedir. “İhtilâflı Meseleler” başlıklı ikinci kısımda (ss. 265-281) ise **Ebû Hâşim**’in **Ebû Ali** ile ihtilâf ettikleri konular hakkında kısaca bilgi verilmektedir. Çalışma kısa bir sonuç (s. 295) ve bibliyografyayla nihâyete ermektedir.

Çalışma ilk olması açısından önemlidir, ancak içeriğinden de takip edilebileceği üzere esas itibariyle **Ebû Ali** hakkında bir çalışmadır. Ancak onun görüşlerinden de temel olarak bahsedilmekte, görüşlerin detaylarına dair bilgiler gayet kısa tutulmaktadır. **Ebû Hâşim**’in sistematiğine ise sadece 16 sayfa yer ayrılmaktadır. Bu yönüyle çalışma gerek **Ebû Hâşim**’in sistematiği hakkında verdiği bilgi, gerekse ikisi arasında yaptığı kıyaslama açısından yetersizdir. Diğer bir deyişle taşıdığı başlığı tam olarak karşılamamaktadır. Öte yandan **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**’in görüşleri hakkında en temel kaynak olan *Muğnî*’ye de yeteri kadar dayanılmamıştır.

Bunun haricinde ise ikisinin kelâmî görüşlerini karşılaştırmalı olarak ele alan, yahut her ikisine de yer veren bir çalışma olmadığı gibi, münferit olarak onların kelâmî görüşlerini bir bütün olarak ele alan çalışma yoktur.

Ancak **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**’in münferit görüşleri ya da vecheleri üzerine yapılan çalışmalar bulunmaktadır. Bunların başında özellikle **Ebû Ali**’nin tefsiri hakkında yapılan yeniden inşâ çalışmaları gelir. Bunların ilki Rosalind Ward Gwynne tarafından 1982 yılında Washington Üniversitesi’nde yapılan *The ‘Tafsîr’ of Abû ‘Alî al-Jubbâ’î: First Steps Toward a Reconstruction, with Texts, Translation, Biographical Introduction and Analytical Essay* adlı doktora çalışmasıdır. Bu çalışmada müellif **Ebû Ali** hakkında biyografi sunmakta, akabinde onun tefsiri hakkında analizlerde bulunmakta ve sonraki tefsirlerden, **Ebû Ali**’nin tefsirinden yapılan alıntılarını derlemektedir. Ayrıca çalışmanın sonunda bu alıntılarının asılları Arapça olarak el yazısıyla da eklenmiştir.

Ebû Ali’nin tefsiri üzerinde daha kapsamlı bir inşâ çalışması ise Daniel Gimaret tarafından yapılmıştır. *Une Lecture Mu‘tazilite du Coran: Le Tafsîr d’Abû ‘Alî al-Djubbâ’î (m. 303/915) Partiellement Reconstitué à partir de ses Citateurs*, (Louvain & Paris; Peeters, 1994) adlı bu çalışma Gwynne’in çalışmasına kıyasla çok daha kapsamlı olup, çok daha fazla kaynağa dayanmaktadır. Ancak yapılan alıntılarının sadece Fransızca çevirileri bulunmakta olup Arapça bir metin oluşturulmamıştır.⁵⁰

⁵⁰ Ancak bu çalışma hakkında Frank tarafından yapılan kritiğe mutlaka bakılmalıdır. Bk. Frank, [1997], 382-384.

Ebû Hâşim üzerine yapılan çalışmalar ise daha çok onun ‘ahvâl’ nazariyesi üzerindedir ve erken dönemlerden itibaren görülmeye başlanmıştır. İlk çalışma Max Horten tarafından 1909 yılında “Die Modus-Theorie des abû Hâschim (gest. 933): Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Islam” adıyla yapılmıştır.⁵¹ Akabinde 1913 yılında “Neues zur Modus-Theorie des Abû Hâşim” başlığıyla bir çalışma daha yaparak yeni bulguları eklemiştir.⁵² Bir başka çalışma ise Richard M. Frank tarafından 1971 yılında “Abu Hashim’s Theory of ‘States’: Its Structure and Function” başlığıyla yayınlanmıştır.⁵³ Bu kapsamda zikredilmesi gereken bir çalışma da Daniel Gimaret’in 1970 yılında yayınladığı “La Théorie des *Aḥwāl* d’Abû Hâşim al-Ğubbā’î d’apres des Sources Aš‘arites” adlı makalesidir.⁵⁴ Çalışmada ‘ahvâl’ teorisi özellikle Eşarî kaynaklarda sunulan haliyle ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bunun yanında **Ebû Ali**’nin tefsirinde insan fiilleriyle alâkalı cebrî ayetleri yorumlaması hakkındaki görüşleri ise Daniel Gimaret tarafından “Comment al-Ğubbā’î Interprétait les Versets «Prédestinationnistes» du Coran” adlı 1990 yılındaki çalışmasında ele alınmıştır.⁵⁵ Kezâ onun Hristiyânlar’ın ‘teslis’ ve ‘enkernasyon’ akidelerine karşı reddiyeleri ise David Thomas’ın 2004 yılında yayınladığı “A Mu‘tazilî Response to Christianity: Abû ‘Alî al-Jubbā’î’s Attack on the Trinity and Incarnation” adlı çalışmasında incelenmiştir.⁵⁶

Ebû Ali ve **Ebû Hâşim**’in yazdıkları eserlerin listesi ise Daniel Gimaret tarafından 1976 yılındaki “Matériaux pour une Bibliographie des Ğubbā’î” adlı çalışmasıyla ele alınmıştır.⁵⁷ Bu çalışmada eserlerin isimleri yanında bu eserlerden yapılan alıntılarının tercümelerine de yer verilmiştir. Yine aynı müellif 1984 yılındaki “Matériaux pour une Bibliographie des Jubba’î: Note Complémentaire” adlı çalışmasıyla eserlerden yapılan yeni alıntılara yer vermiştir.⁵⁸

⁵¹ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 63, ss. 303-324.

⁵² *Studien zur Geschichte der Philosophie: Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Baeumker*, Münster, ss. 45-53.

⁵³ *Actas IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos, Coimbra-Lisboa 1 a 8 de Setembro de 1968*, Leiden; E.J. Brill, ss. 85-100.

⁵⁴ *Journal Asiatique*, 258, ss. 47-86.

⁵⁵ *Annales du Département des Lettres Arabes, Université Saint-Joseph*, 5, ss. 5-22.

⁵⁶ *Studies on the Christian Arabic Heritage: In Honour of Father Prof. Fr. Samir Khalil Samir S.J. at the Occasion of his Sixty-fifth Birthday*, (Ed.; Rifaat Ebied & Herman Teule), Leuven; Peeters, ss. 279-313.

⁵⁷ *Journal Asiatique*, 264, ss. 277-332.

⁵⁸ *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, (Ed.; Michael E. Marmura), Albany; State University of New York Press, ss. 31-38, 287.

BİRİNCİ BÖLÜM

CÜBBÂ'ÎLER

I. CÜBBÂ'ÎLER ÖNCESİ MUTEZİLE'YE GENEL BİR BAKIŞ

Çalışmamız açısından Mutezile tarihini, Mutezile'nin sonraki dönemlerine etkisi ve gerçek anlamda bir Mutezilî düşüncenin ortaya çıkışı temel alındığında 6. tabakadan başlatabiliriz.¹

Mutezile'nin 6. tabakası Ebû'l-Hüzeyl el-^cAllâf, Nazzâm, Mu^cammer b. ^cAbbâd gibi gerçekten orijinal düşüncelere sahip kişilerden oluşmaktaydı. Pek çok özgün düşüncenin kelâmî çevrelere sokulmasına öncülük eden bu şahıslar, Basra Mutezilesi içerisindeki sonraki baskın ekol olma mücadelelerinin temelleriydi ve sonraki fraksiyonlardan her biri bunlara dayanmaktaydı. Bunlar arasında Ebû'l-Hüzeyl, *Kitâbü'l-Hücce* adlı eseriyle “beş esas” kavramını geliştirmiş ve aşağı yukarı bütün kelâmî problemlere değinmiştir.² Onun yeğeni ve yetkin bir kelâmcı olan Nazzâm ise, pek çok ilginç görüşün sahibiydi. Her şeyden önce o, ‘atomcu düşünce’yi reddederek Ebû'l-Hüzeyl’le keskin bir ayrılığa düştü. Atomculuğu reddetmesi sebebiyle, hareket kavramını açıklayabilmek için “*tafra*” teorisini geliştirdi. Kezâ yaratma kavramını açıklamak için “*kümûn*” teorisini ortaya attı.³ Ancak onun özellikle, sonraki kelâmcıların neredeyse tamamının kabul ettiği atomcu düşünceyi reddetmesi, muhtemelen sonraki nesiller üzerinde etkisinin daha sınırlı olmasına sebep oldu. ‘Manâ’ teorisinin sahibi olarak temâyüz eden Mu^cammer b. ^cAbbâd’ın düşüncesi ise felsefeyle daha iç içeydi.⁴

Müteakip nesil, yani Mutezile'nin 7. tabakası ‘Mihne hadisesi’nin gerçekleştiği dönemlere denk düşer. Bu dönemde Bağdat ekolü siyasetin içine iyice girip ‘Mihne

¹ Bizzat Mutezilîler de kendi tarihlerini sonradan yazdıkları için, kendi görüşlerine meşruiyet sağlamak için ekollerini Hz. Peygamber’e kadar dayandırma gayretindeydiler. Bu sebeple fırkanın ilk tabakaları Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerle, sahabe ve tabi’in’in önde gelen şahsiyetlerine ayrılmıştır. Sözelimi dört halifenin yanında, ^cAbdullâh b. Mes^cûd, ^cAbdullâh b. Ömer, ^cAbdullâh b. ^cAbbâs gibi şahsiyetler 1. tabakada yer alırlar. Hz. Ali’nin çocukları olan Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Muhammed ibnû'l-^cHanefiyye ise 2. tabakada yer alırlar. 3. tabakada da en başta Hz. Ali evlâdı yer alır. Sözelimi Hz. Hasan’ın oğlu el-Hasan b. el-Hasan, onun oğlu ^cAbdullâh b. el-Hasan ve torunu Muhammed en-Nefsü’z-Zekiyye, Muhammed ibnû'l-^cHanefiyye’nin oğlu Ebû Hâşim ^cAbdullâh, Hz. Hüseyin’in torunu Zeyd b. Ali, ^cAbdullâh b. Abbâs’ın torunu Muhammed b. Ali bu tabakadadır. Kezâ Muhammed b. Sîrîn, el-Hasan el-Başrî gibi tabi’in’in önde gelen isimleri de bu tabakada yer alır. Hakikî anlamda Mutezilî olarak adlandırılmayı hak eden şahıslar ise 4. tabakada yer alır. Vâsıl b. ^cAfâ, ^cAmr b. ^cUbeyd ve hatta Gaylân ed-Dımaşkî bu tabakaya yerleştirilen şahsiyetlerdir. 5. tabaka ise Vâsıl’ın ve ^cAmr’ın ashabını içerir. Bunlar içinde ise en meşhur olan, Vâsıl ve Ebû'l-Hüzeyl arasında köprü vazifesi gören Osman b. Hâlid e-^cTavîl’dir. Bk. *Tabakât*, 9: 1-43: 4.

² Bk. Ess, [1985], 319.

³ Nazzâm’ın düşüncelerinin genel bir özeti için bk. Ess, [1985a], 275-280.

⁴ Bk. Daiber, [1975], 589. Burada Mu^cammer b. ^cAbbâd’ın düşünce sistemi, bütünüyle Aristocu ve Platonik-Neoplatonik olmasa da, “Aristocu öğretilerin ve Platonik-Neoplatonik düşüncenin bıraktığı felsefî düşünceleri içeren bir sistem” olarak tanımlanır.

hadisesi'nde aktif rol alırken, Basra Mutezilesi, Bağdat ekolüne oranla siyasi gelişmelerden uzak kalmaya çalışmıştır. Ayrıca bu tabaka Bağdat ekolünün, Hıyyât ve Ebû'l-Ğâsım el-Belhî dışındaki en gözde şahsiyetlerinin yer aldığı tabakadır.⁵

Bu dönem içerisinde Basra Mutezile'sinde üç isim göze çarpar: Ebû Osman el-Câhız, 'Abbâd b. Süleymân ve Ebû Yûsuf Ya'kûb eş-Şahhâm. Bunlar içinde Câhız, Nazzâm'ın öğrencisi olarak onun ekolünü devam ettirmekteydi. 'Abbâd b. Süleymân'ın düşünce çizgisi ise hocası Hişâm el-Fuvaî aracılığıyla Mu'ammer b. 'Abbâd'a dayanmaktaydı. Son isim olan Şahhâm ise Ebû'l-Hüzeyl'in öğrencisiydi ve onun ekolünü devam ettirmekteydi. Bu üç isim de Basra Mutezilesi içerisinde birbirine alternatif akımlar olarak baskın ekol olma mücadelesi içerisindeydi.

Nazzâm'ın öğrencisi olan Câhız, her ne kadar iyi bir kelâmcı olsa da, daha çok edebî yönüyle meşhur olmuştur. Bununla birlikte o, hocası Nazzâm'ın çizgisine uyararak, özellikle tabiat felsefesi ve bilgi problemi konusunda kendisini diğer kelâmcılardan ayıran görüşler ortaya koydu.⁶ Ancak o, kendisi gibi bir öğrenci yetiştiremedi ve böylelikle kendinden sonraki nesilde Nazzâm'ın ekolünü devam ettirecek bir şahıs ortaya çıkmadı.⁷

'Abbâd b. Süleymân ise belki de bu tabaka içindeki en ilginç şahsiyetlerden birisidir.⁸ 'Abbâd özgün düşünceleriyle hocasını da aşarak Basra Mutezilesinde kendisine ayrı bir yer edindi. Sözelimi o, Kur'ân da dahil olmak üzere mucizelerin peygamberliğe delil olamayacağını savundu. Sıfatları sadece isimler kabul eden nominalist anlayışın en sert biçimde ifadesi de ilk ona aittir. Kezâ Basra Mutezilesinin genel kabulüne karşı çıkarak, ve hatta Bağdat Mutezilesine yaklaşarak, *halk* lafzının sadece Allah hakkında kullanılabileceği düşüncesi de ona aittir. Ayrıca onun düşünce sisteminde *ihbât* anlayışı da reddedilmiştir: Günahlar ancak tövbeyle düşebilir.⁹

Ancak 'Abbâd'ın öğretisi de devam ettirilmedi. Kendisinden sonra öğretisinin, başlangıçta iki kişi tarafından kabul edildiği bildirilir: Öğrencisi Ebû'l-Hâsan el-Berzâ'î ve daha

⁵ Sözelimi Ahmed b. Ebî Du'âd, Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir, Ebû Müsa 'İsâ b. Şabiî el-Murdâr gibi kelâmcılar, bu tabakada yer alan Bağdat Mutezilileridir.

⁶ Câhız'ın kelâmî görüşlerinin bir özeti için bk. Yavuz, [1993a], 24-26.

⁷ Zaten 7. tabakada Câhız dışında Nazzâm'ın öğrencisi olarak başka önemli şahıslar zikredilmez. İbnü'l-Murtażâ bu tabakada Câhız dışında iki isim sayar: Ebû 'Affân en-Nazzâmî ve meşhur *Mağâlât* yazarı Zurkân. Bk. *Tabakât*, 78: 9-14. Bu isimlerin ise doktrinel açıdan ekole hemen hiç katkıları yoktur. Mamafih Nazzâm'ın hatırlanması gereken tek öğrencileri sadece bunlar da değildi. Fazl el-Hadeşî, Ahmed b. Hâbiş ve Ahmed b. Eyyûb b. Bânûş (Mânûş -?-) da ondan etkilenenler arasındaydı. Bk. Ess, [1985a], 280. Ancak bunlar tenâsüh inancını kabul ettiklerinden dolayı sonraki nesiller tarafından Mutezile'den addedilmeyeceklerdi.

⁸ Hatta günümüz açısından düşünürsek ihmal edilmiş bir şahsiyettir. 'Abbâd'ın, Basra Mutezilesi içerisinde kendisini özgün kılabilecek pek çok görüşe sahip olmasına rağmen, hâla üzerinde detaylı bir çalışma yapılmaması gerçekten ilginçtir.

⁹ Bk. Madelung, [1985d], 70-71.

sonra **Ebû Ali**'nin öğrenciliğini yapacak olan Ebû ʿAbdullâh eş-Şaymerî. Ancak bunların her ikisi de daha sonra onun doktrinini terk edecekti.¹⁰

Bu tabakanın bir diğer önemli şahsiyeti olan Ebû Yûsuf Yaʿqûb eş-Şahhâm ise, belirttiğimiz üzere Ebû'l-Hüzeyl'in öğrencisi olarak onun ekolünü devam ettirmekteydi.¹¹ Ebû'l-Hüzeyl'in en genç öğrencisi olan Şahhâm,¹² sonraki nesiller tarafından, Basra ekolünün Ebû'l-Hüzeyl'den sonraki lideri olarak kabul edilmiştir.¹³ O, doktrinel açıdan bu tabakanın diğer önde gelen Mutezilîleri kadar özgün olmasa da, Mutezilî doktrine önemli bir katkıda bulundu. O, Allah'ın maʿdûm'a yönelik bilgisini temellendirmek için maʿdûm'un “şey” olduğunu ortaya attı. Böylelikle o, henüz Allah'ın var olmayan şeyleri, onlar yokluk halinde iken bildiğini söylemiştir. İlk defa Şahhâm tarafından ileri sürülen bu düşünce sadece Basra Mutezilesi değil, aynı zamanda Bağdat Mutezilesi tarafından da kabul edildi.¹⁴

Ayrıca o, diğer tüm Mutezile'nin hilâfına olarak, Allah'ın kulun makdûru üzerine kâdir olduğunu da kabul etmiştir. Böylelikle o, Mutezile'nin genelinin insan fiilleri konusundaki önemli bir ilkesine; “bir makdûr iki kâdirin kudreti kapsamında olmaz” iddiasına karşı gelmiştir.¹⁵

Şahhâm, belki de bu tabakanın en gözde, ya da en baskın şahsiyeti değildi. Fakat o, **Ebû Ali** gibi büyük bir kelâmçıya hocalık yapmak gibi bir ayrıcalığa sahip oldu. Böylelikle, Ebû'l-Hüzeyl ve **Ebû Ali** gibi, Mutezile'nin en büyük simalarından ikisi arasında bir köprü oldu ve Ebû'l-Hüzeyl'in düşüncesini **Ebû Ali**'ye aktardı.

Öte yandan 7. tabakanın diğer gözde şahsiyetleri, sonraki nesillerde düşüncelerini devam ettirecek öğrenciler yetiştiremeyince, Basra ekolü içerisindeki ağırlık hızla Ebû'l-Hüzeyl ile başlayıp Şahhâm ile devam ettirilen çizgiye kaydı.

8. tabaka ise, adına ister Watt'ın dediği gibi “gümüş çağ”,¹⁶ ya da Ess'in ifadesiyle “skolastik devre”¹⁷ diyelim, ekolün ikinci döneminin başladığı döneme tekabül eder. Bu

¹⁰ Bk. Madelung, [1985d], 70.

¹¹ Aslında Ebû'l-Hüzeyl'in en sadık öğrencisi Şahhâm değildi. Ebû'l-Hüzeyl'in bir başka öğrencisi olan Yahyâ b. Bişr el-Arracânî, onun doktrinine daha çok bağlıydı ve bütün yönleriyle kabul etmişti (msl. bk. *Faql*, 298: 9-10), fakat ekol içerisinde önemli bir iz bırakmadı. Onun ekol içerisinde baskın hale gelememesinin esas nedenlerinden biri ise, merkezden uzakta; Isfahan'da yaşamasıydı. Böylelikle o, ekolün merkezinden uzak kaldı ve etkili olamadı. Ancak onun Şahhâm'la bir mücadele içerisinde olduğu da bir gerçektir. Çünkü Şahhâm ona karşı bir reddiye yazmıştır. Bk. Ess, [1984], 27-28.

¹² Bk. *Faql*, 280: 12.

¹³ Bk. *Tabakât*, 71: 17.

¹⁴ Bk. Gimaret, [1997], 202. Kezâ bk. Frank, [1967], 324-325.

¹⁵ Bk. Gimaret, [1997], 202-203. Ancak, ileride de bahsedeceğimiz üzere onun bu düşüncesi, öğrencisi **Ebû Ali** tarafından tekrar Ebû'l-Hüzeyl'in çizgisine çekilmiştir.

¹⁶ Bk. Watt, [2002], 297.

dönemin en büyük siması kesinlikle **Ebû Ali** el-Cübbâcî'ydi. Ancak bu tabakada göze çarpan tek şahsiyet de o değildi. Sözelimi Bağdat ekolünün iki büyük siması Ebû'l-Hüseyn el-Ḥayyât ve Ebû'l-Kâsım el-Belhî de bu tabaka içerisinde. Kezâ bir diğer önemli sima ise Ebû Bekr ez-Zübeyrî idi.¹⁸ Zübeyrî, yukarıda zikri geçen ve Ebû'l-Hüzeyl'in öğretilerine sıkı sıkıya bağlı olan Yahyâ b. Bişr el-Arracânî'nin öğrencisiydi ve İsfahan'da bulunmaktaydı. O da, tıpkı hocası gibi Ebû'l-Hüzeyl'in takipçisiydi.¹⁹ Ayrıca bu dönemde, Basra ekolü içerisindeki son baskın ekol olma mücadelesinin izleri de görülür. Bu mücadelenin işaret ettiği şahsiyet ise, 'Abbâd b. Süleymân'ın öğrencisi olan Ebû'l-Ḥasan el-Berzâcî'dir.²⁰ **Ebû Ali**'nin Berzâcî hakkında, "Benimle yalnız başına konuştuğunda gayet yumuşak konuşurdu, ancak bir topluluk içerisinde konuştuğunda ise bunun tam tersini yapardı" dediğine göre,²¹ Berzâcî **Ebû Ali**'ye karşı kendi düşüncelerini savunmakta ve toplum içerisinde ona karşı gelerek kendi ekolünün varlığını kanıtlamaya çalışmaktaydı.

Ancak bu dönem içerisinde Mutezile tabakatında yer verilen en ilginç isim hiç şüphesiz İbnü'r-Râvendî'dir. İbnü'l-Murtaẓâ onun önceleri Mutezile'den olduğunu, sonra dinden ayrıldığını, ilhâd ve zındıklık izhâr ettiğini bu yüzden de Mutezile'nin onu kovduğunu söyler.²² İbnü'r-Râvendî Mutezile'den ayrıldıktan sonra gerek Mutezile'ye karşı, gerekse İslâm'ın temel ilke ve müesseselerine karşı kitaplar yazmaya başladı. İbnü'r-Râvendî'nin etkisi geniş oldu. Mutezilîler onun Mutezile'nin zaten 'mihne' sebebiyle düşüşe geçen itibarına daha büyük darbe indirmemesi için hemen reaksiyon gösterdiler ve onun eserlerine karşı reddiyeler yazmaya başladılar. Bu reddiyelerin çoğunun müellifi bu tabakadandı.²³ Öyle ki, bu tabakanın en önemli işlerinden birinin İbnü'r-Râvendî tehlikesini bertaraf etmek olduğunu söyleyebiliriz.

¹⁷ Bk. Ess, [1987], 223.

¹⁸ Hakkında bk. *Faql*, 297: 21-298: 9; *Ṭabakât*, 90: 1-11.

¹⁹ Aslında bu durum bize Basra Mutezilesi içerisindeki baskın ekol olma mücadelesinin yanında, Ebû'l-Hüzeyl'in ekolü içerisinde de bir mücadele olduğunu göstermektedir. Bir yanda Şahhâm ile başlayan ve **Ebû Ali** ile zirveye çıkan çizgi, öte yanda Yahyâ b. Bişr el-Arracânî ile başlayıp Zübeyrî ile devam ettirilen çizgi. Ancak Arracânî ve Zübeyrî'nin hayatlarını İsfahan'da sürdürmesi, Ebû'l-Hüzeyl'in ekolü içindeki bu fraksiyonun merkez coğrafyada tutunamayıp etkisini daha uzak yerlerde gösterdiğini ve merkezin bütünüyle **Ebû Ali** ekolüne kaldığını göstermektedir.

²⁰ Hakkında bk. *Faql*, 300: 12-301: 11; *Ṭabakât*, 90: 12-91: 14.

²¹ Bk. *Faql*, 300: 13-15; *Ṭabakât*, 90: 14-15.

²² Bk. *Ṭabakât*, 94: 1-2.

²³ Ess, İbnü'r-Râvendî'ye karşı yazılmış toplam 48 reddiye tesbit etmiştir. Bunlardan 8 tanesini Ḥayyât, 8 tanesini **Ebû Ali**, 5 tanesini Ḥârîş el-Verrâk, 3 tanesini Ebû'l-Kâsım el-Belhî, 4 tanesini **Ebû Hâşim**, 2 tanesini Ebû 'Abdullâh el-Başrî, 4 tanesini Ebû Sehl en-Nevbahtî, 5 tanesini Ebû'l-Ḥasan el-Eş'arî yazmıştır. Bunun haricinde Kindî, Ḥasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, Ebû Bekr ez-Zübeyrî, Muhammed b. Ömer eş-Şaymerî, Fârâbî, Ebû Bekr el-Berzâcî, İbn Dürüsteveyh, İbnü'l-Ḥeysem ve İbn Ḥazm da birer reddiye yazmıştır. Bk. Ess, [1991-95], VI, 438-442. Ancak şunu hatırlatalım ki Ess'in listesinde sadece tek reddiye sahibi olarak zikrettiği Zübeyrî, İbnü'l-Murtaẓâ ve Kâdî'nin aktarmasına göre aslında İbnü'r-Râvendî'nin 4 eserine reddiye yazmıştır. Bk. *Ṭabakât*, 90: 4; *Faql*, 298: 2. Ancak bu reddiyelerin İbnü'r-Râvendî'nin hangi eserlerine karşı yazıldığı bilinmediği için Ess bunları tek başlık altında zikretmiştir.

Ezcümle Mutezile'nin 6. tabakasından başlayıp 8. tabakasına kadar geçen süreç içinde, Basra ekolüne Ebû'l-Hüzeyl'in düşünce yapısı hakim olmuştur ve bu düşünce yapısı **Ebû Ali** ile revize edilme sürecine girmiştir.

Çünkü Ebû'l-Hüzeyl el-^cAllâf, Nazzâm, Mu^cammer b. ^cAbbâd gibi şahısların düşünceleri, her ne kadar onlar ortak kavramları ve unsurları paylaşıyorlar da, birbirleriyle uzlaştırılmaz yapılar mahiyetindeydi.²⁴ İşte birbirinden kopuk fikirlerin, bütüncül bir yapı haline getirilmesi, yani sistemleştirilmesi **Ebû Ali** el-Cübbâ^î ve oğlu **Ebû Hâşim** el-Cübbâ^î ile başlayacaktır.²⁵ Onlar, ekolün düşüncelerinin gerçek anlamda bir 'sistem' olarak adlandırılabilir bütüncül bir doktrin etrafında tesis edildiği, ekolün ikinci döneminin²⁶ başlangıcında yer alan şahıslardır.²⁷ Bu yönüyle sistemleştirme hareketi artık zamanı gelmiş bir zorunluluktur.

Öte yandan Mutezile'nin **Ebû Ali** öncesi döneminde hatırlanması gereken önemli bir olay da 'mihne hadisesi'dir. 218/833 tarihinde Abbâsî halifesi Me²mûn'un başlattığı ve *Qur²ân*'ın yaratılmışlığı akidesini (*hal^{ku}'l-Qur²ân*) benimsetmeye çalışan ve bu amaçla devrin önemli alimlerinin sorguya çekildiği ve baskılara kaldığı 'mihne hadisesi'²⁸ özellikle A^hmed b.

İşte bu reddiye sahipleri içinde Hıyyât, **Ebû Ali**, Hâriş el-Verrâk, Ebû'l-Kâsım el-Belhî, Ebû Bekr ez-Zübeyrî, **Ebû Hâşim**, Muhammed b. Ömer eş-Şaymerî, Ebû ^cAbdullâh el-Başrî ve Ebû Bekr el-Berzâ^cî, yani toplam 33 tanesinin müellifi Mutezilî olup, 25 eserin sahibi ise (**Ebû Ali**, Hıyyât, Ebû'l-Kâsım el-Belhî, Hâriş el-Verrâk ve Zübeyrî) 8. tabakaya yerleştirilirler.

²⁴ Bk. Frank, [1967], 316. Gimaret'nin de belirttiği gibi fırkanın ilk dönemini oluşturan kelâmcılar "renkli" kişiliklerdi, fakat asla devamlılık zinciri içindeki homojen bir topluluk değillerdi. Sözelimi Dırâr b. ^cAmr tüm Mutezile'ye karşı olarak insanın fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını kabul etti. Bunun sonucu olarak sonraki nesiller onu asla kendilerinden kabul etmedi. Nazzâm, Ebû'l-Hüzeyl'in temellerini attığı atomcu teoriyi reddetti. Kezâ Eşamm da, arazların varlığını reddederek Ebû'l-Hüzeyl'in kozmolojisinin önemli temellerinden birine karşı çıktı. Bunun yanında o, Mutezile'nin önemli ilkelerinden biri olan *el-menzile beyne'l-menziletayn* ilkesini de reddetti. Diğer taraftan Mürcî Mutezilîler olarak kabul edilen, Ebû'l-Hüzeyl'in çağdaşları olan Ebû Şimr, Müyis b. ^cImrân (daha sonraki tabakada bunlara Muhammed b. Şebîb de katılacaktır) Mutezile'nin '*va²d*' ilkesini terk ettiler. Bişr b. el-Mu^ctemir, Nazzâm ve Ebû'l-Hüzeyl tarafından geliştirilen 'aslah' doktrinini reddederek, kendisine göre bir 'lütuf' teorisi geliştirdi. Nazzâm, Mu^cammer b. ^cAbbâd ve Câhiz ise geliştirdikleri *tab^c* nazariyesine bağlı olarak, insanla *mütevellid* fiiller arasındaki bağı gevşettiler. Bk. Gimaret, [1993], 784-785. Bütün bunlar Mutezile'nin ilk döneminin, hakikî anlamda birbirinden kopuk, farklı görüşlerin ortaya atıldığı bir dönem olduğunu göstermektedir.

²⁵ Bk. Frank, [1967], 316; Ess, [1987], 223. Bu sistemleştirme hareketinin tek müteşebbisleri Cübbâ^îler değildi. Basra ekolünün görüşlerini sistemli bir çatı altında birleştirmeye gayret eden Cübbâ^îler'in yanında Ebû'l-Kâsım el-Belhî de Bağdat ekolünün düşüncelerini sistemleştirmeye çalışıyordu. Onun günümüze ulaşmayan *Uyûnü'l-Mesâ²il* adlı hacimli eseri muhtemelen bu çabalarının bir sonucudur. Ancak onun şanssızlığı, Basra ekolünün Kâdî ^cAbdülcebbâr'ına denk, ekolünü sonraki devirlerde temsil edecek büyük bir şahıs yetişmemesiydi.

²⁶ Bk. Gimaret, [1993], 785.

²⁷ Watt bu dönemi "gümüş çağ (silver age)" olarak nitelendirir ve ekolün özgün kelâmcılarının yer aldığı ilk dönemine kıyasla daha az önemli addeder. Ona göre bu dönemde, önceki dönemin heyecanı kaybolmuş, yeni tartışma alanları bulunacak yerde, eski problemlere verilen cevaplar yeniden işlenmeye başlanmıştır. Bk. Watt, [2002], 297. Watt'ın bu tutumu muhtemelen özgün düşünce üretmeyi öncelikli kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa üretilen düşüncelerin, ilâhîye dağınık bir halde kalması, ekolleşmenin önündeki en büyük engeldir ve hakikî anlamda ekol olabilmek için bunların sistemleştirilmesi gerekir. İşte **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** buna teşebbüs etmişlerdir.

²⁸ 'Mihne hadisesi'nin detaylı bir tasviri, özellikle A^hmed b. Hanbel ekseninde Patton tarafından yapılmıştır. Bk. Patton, [1897], özl. 47-130. Kezâ bk. Koçyiğit, [1989], 184-223.

Ebî Du'âd gibi Bağdat Mutezilesi müntesiplerince yürütüldü. 234/849 tarihinde halife Mütevekkil tarafından sona erdirilen 'mihne hadisesi'nin İslâm Düşünce Tarihi açısından iki önemli sonucu oldu: Mutezile hızla gözden düştü²⁹ ve kelâm metodu muhafazâkar alimler tarafından da kullanılmaya başlandı.³⁰ Böylelikle Mutezile kısmî olarak mevzî kaybederken, ileride 'Ehl-i Sünnet ve'-Cemaat' olarak adlandırılacak Sünnî akım sistemli olarak gelişmeye başladı.³¹

Mamafih 'mihne' hadisesi Mutezile'nin bir sonraki nesline, hâricî şartların zorladığı saiklerle ortaya konmuş ve geliştirilmiş bir kelâmın, iç bünye için uygun olmadığını ve Müslüman toplumun bilinciyle uzlaşamayacağını hatırlattı. Dolayısıyla Müslüman bir toplum içerisinde varlığını sürdürebilmek için bu kelâmın yeniden revize edilmesi şarttı. Bu yönüyle 'mihne hadisesi' Mutezile'nin kendi iç muhasebesini yapması sürecini hızlandırdı. Nitekim sistemleştirme hareketinin, 'mihne'nin gerçekleştiği 7. tabakanın hemen ardındaki nesiller tarafından başlatılması, 'mihne' hadisesinin verdiği mesajın Mutezilîler tarafından iyi okunduğunu göstermektedir.³² Böylelikle **Ebû Ali** ile başlayan süreç içerisinde önceki düşüncenin sert yanları da törpüledi. Kısaca sistemleştirme hareketi bir zorunluluk olmanın yanında, aynı zamanda da bir ihtiyaçtı.

İşte bu ve benzeri sâiklerle **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** bu işe başladılar. Ancak bu süreç içerisinde onlar, belki de İbnü'r-Râvendî'nin felsefeyi arkasına alarak kelâma meydan okumasının da etkisiyle, felsefeden olabildiğince uzak durmaya çalıştılar.³³

Son olarak şunu hatırlatalım ki **Ebû Ali** aynı zamanda, önemli bir kavşak noktasında bulunmaktaydı. Zira **Ebû Ali**'den sonra kelâm düşüncesi iki ana kola ayrılacaktı. Bunlardan biri **Ebû Hâşim**'in temsil ettiği çizgi, diğeri ise eski öğrencisi Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin temsil ettiği çizgiydi.³⁴ **Ebû Hâşim** babasının yürüdüğü çizgiye dayanarak, onun başladığı Mutezilî

²⁹ Bk. Hinds, [1993], 6. Ancak şunu belirtelim ki bu gerileme belirgin bir şekilde sadece Bağdat için geçerlidir. Mihne'den sonra bile Mutezile Bağdat dışındaki coğrafyalarda hâlâ eski gücünü korumaktaydı. Bk. Ess, [1987], 222-223.

³⁰ Bk. Watt, [2002], 280. Kezâ bk. Hurvitz, [2002], 24.

³¹ Bu bağlamda hatırlanması gereken ilk isim Ebû Muhammed b. Küllâb'dır (ö. 240/854 [?]). İbn Küllâb Mutezile karşısında zayıf kalan Selef akâidini kelâmî delillerle teyit etmeye başladığı bilinen ilk alim olup, bu yönüyle muhafazakâr alimlerin kelâmî metotları kullanmasına öncülük yapmıştır. Bu sebeple o, sonradan daha sistemli hale gelecek olan Ehl-i Sünnet kelâmının doğuşuna zemin hazırlamıştır. Bk. Yavuz, [1999], 156-157; Macit, [1995], 57-71.

³² Belki de bu mesajın okunması Mutezile'nin 8/14. yy.'ın ortalarına kadar yaşayacak bir ekol olarak kalmasını sağlamıştır. Şayet 'mihne'den sonra hemen bir revize hareketine girilmeseydi ve düşünceler eski halinde bırakılsaydı, muhtemelen Mutezile çok daha kısa bir sürede yok olacaktı.

³³ Kezâ bk. Frank, [1979], 76. Burada "Ebû'l-Hüzeyl ve **Ebû Ali** sonrasındaki Basra Mutezilesi düşüncesi, kelâmın felsefeye karşı açık bir muhalefetin en aşırı halini temsil eder" yargısında bulunulur.

³⁴ Bk. Frank, [1966], 1.

düşüncenin sistemleştirilmesini tamamlarken, Eş'arî İbn Küllâb'ın temellerini attığı çizgiyi sahiplenerek faaliyetlerini başka bir çerçevede yeni bir anlayışla yürütecekti.

II. EBÛ ALİ

II.1. Biyografi

Ebû Ali Muhammed b. 'Abdülvehhâb b. Selâm b. Hâlid b. Hümran b. Ebân el-Cübbâî.³⁵

Mutezilî kaynaklarca kendi zamanının en meşhur ve etkisi en yaygın kelâmcısı olarak kabul edilen,³⁶ bizzat Ebû'l-Kâsım el-Belhî tarafından dönemin en büyük Mutezilîleri arasında sayılan,³⁷ hatta İbnü'l-Murtażâ tarafından Ebû'l-Hüzeyl'den sonra Mutezile içerisindeki en büyük kelâmcı ve şöhretine kimsenin ulaşmadığı, onun bıraktığı etkiyi bir başkasının bırakmadığı benzersiz bir şahsiyet olarak nitelendirilen³⁸ **Ebû Ali**, adeta kelâm ilmiyle oynayan, onu tahakkümü altına alan bir kişi olarak tasvir edilir.³⁹ Bunun yanında pek tabii klâsik 'fakîh, verâ sahibi, zâhid, celîl, nebî'⁴⁰ gibi sıfatlar ve 'ilmine rağmen tevâzu sahibiydi'⁴¹ şeklinde vasıflandırmalar da onun hakkında yapılır. Kezâ yanında ölüm zikredildiğinde gözlerinden yaşlar boşanacak ve insanlara nasihatte bulunacak kadar hassas, insanları ibret almaya sevkeden biriydi.⁴²

Hayatı hakkında detaylı bilgi yoktur. 235/849-50⁴³ yılında ismindeki nisbeden de anlaşıldığı üzere Hûzistan'ın Cübbâ kasabasında doğdu. Aslında kaynakların çoğu Cübbâ'nın

³⁵ Bk. İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 267: 8-9. Kezâ bk. Sem'ânî, *Ensâb*, II, 17: 12-13. (Oğlu **Ebû Hâşim**'in ismi bağlamında zikredilir). Kâđî ve İbnü'l-Murtażâ ise ismi **'Ebû Ali** Muhammed b. 'Abdülvehhâb el-Cübbâî' şeklinde verir ve diğer bazı kaynaklar da ismi bu şekilde aktarır. Bk. *Faql*, 287: 1; *Tabakât*, 80: 2; Yâkût, *Büldân*, II, 97: 24-25 (1. süt.); İbnü'l-Eşîr, *Lübâb*, I, 255: 22. İbn Hacer ise ismi **'Ebû Ali** Muhammed b. 'Abdülvehhâb b. Selâm b. Zeyd b. Ebî's-Seken el-Cübbâî' şeklinde verir. Bk. İbn Hacer, *Lisân*, V, 271: 6. Dâvûdî ise 'Zeyd' yerine 'Yezîd'i zikrederek ismi verir. Bk. Dâvûdî, *Müfessirîn*, II, 191: 16-17. Aşağı yukarı bütün kaynaklar büyük dedesi Ebân'ın Hz. Osman'ın mevlâsı olduğunu söyler.

³⁶ *Faql*, 287: 2-3.

³⁷ Belhî, *Mağâlât*, 21-24. Belhî dört isim sayar: Bağdat'ta Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât ve Ahmed b. Ali eş-Şaevî, Nisabur'da Muhammed b. Sa'îd b. Zür'a ve Basra'da 'el-Cübbâî' **Ebû Ali**.

³⁸ *Tabakât*, 80: 4-5.

³⁹ Bk. *Tabakât*, 80: 2-3; "hüve'llezî sehhele 'ilme'l-kelâm ve yesserehû ve zellelehû". Benzer ifadeleri Zehebî de kullanır: "hüve'llezî zellele'l-kelâm ve sehhelehû ve yessere mâ şa'ube minhu". Bk. Zehebî, *Nübelâ*, XIV, 183: 11-12. Nitekim o kelâmı, en kolay şey olarak tanımlar, çünkü akıl ona delâlet etmektedir. Bk. *Tabakât*, 82: 9; "ve kâne yeğâlî enne'l-kelâm eshelü şey'in li-enne'l-'akle yedüllü 'aleyhi".

⁴⁰ *Tabakât*, 80: 3-4.

⁴¹ *Tabakât*, 80: 14-15.

⁴² *Faql*, 291: 15-17; *Tabakât*, 82: 10-12.

⁴³ Bütün kaynaklar bu tarih üzerinde müttefiktir. Bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 218: 17 (tekmile); Hâşimî, *Bagdâd*, XI, 55: 20; Sem'ânî, *Ensâb*, II, 17: 10-11; Yâkût, *Büldân*, II, 97: 26 (1. süt.); İbnü'l-Eşîr, *Lübâb*, I, 255: 23; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 269: 1; İbn Keşîr, *Bidâye*, XI, 55: 20; İbnü'l-Cevzî, *Muntażam*, XIII, 164: 3.

Basra'nın bir köyü olduğunu söyler⁴⁴. Fakat Yâkût, bilgi sahibi olmayan bazı kimselerin (*men lâ hıbrate lehû*) Cübbâ'nın Basra'nın bir köyü olduğunu söylediklerini, halbuki bunun yanlış olduğunu, gerçekte Cübbâ'nın Hûzistan'da bir yerleşim yeri olduğunu söyler.⁴⁵ Nitekim bazı kaynakların isminin sonunda 'el-Başrî' şeklinde bir nisbe eklemeleri de⁴⁶ muhtemelen Cübbâ'nın yanlışlıkla Basra civarındaki bir yerleşim yeri olarak algılanması sebebiyledir.

Günümüz İrân'ının güney batısında yer alan bir bölge olan Hûzistan, o dönemde şeker ve tekstil üretiminin gelişmiş olduğu bir yerdî. Bölgede bir kısmı bugün var olmayan Askermükrem, Abâdân, Ahvâz, Tüster (Şüster), Râmehürmüz, İzec, Cündişapur, Dizfûl, Errecân, Huveyza, Sûs ve Cübbâ gibi şehirlere bulunmaktaydı. Bölge özellikle nehirlerinin bolluğuyla tasvir edilmiştir.⁴⁷ İbn Hâvkal bölgede "itizal" düşüncesinin baskın olduğunu söyler⁴⁸ ve bölge halkının Arapça ve Farsça yanında "Hûzî" denilen farklı bir dil konuştuklarını kaydeder.⁴⁹

Huzistân ve Irak bölgesini etkileyen Zenc isyanının gerçekleştiği ve sonu gelmeyen Karmatî hareketlerinin başladığı bir dönemde⁵⁰ yaşayan **Ebû Ali**'nin çocukluğu Cübbâ'da geçti.

⁴⁴ Sem'ânî, *Ensâb*, II, 17: 8-9; İbn Hallikân, *Ve Feyât*, III, 183: 17-18; Yâfi'î, *Mir'ât*, II, 282: 4; İbnü'l-Eşîr, *Lübâb*, I, 255: 21; Şafedî, *Vâfi*, XVIII, 343: 9; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, IV, :18 13-14; Hânsârî, *Ravzât*, V, 286: 13.

⁴⁵ Bk. Yâkût, *Büldân*, II, 97: 20-24 (1. süt.)

⁴⁶ Bk. Süyûtî, *Müfessirîn*, 102: 13; Dâvûdî, *Müfessirîn*, II, 191: 16-17; İbn Hacer, *Lisân*, V, 271: 6; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, III, 210: 11.

⁴⁷ Bk. Savory, [1979], 80-81; Uslu, [1998], 436-439. Bölgenin detaylı bir tasviri için özellikle bk. Le Strange, [1905], 232-247.

⁴⁸ Bk. İbn Hâvkal, *Arz*, 254: 21-22.

⁴⁹ Bk. İbn Hâvkal, *Arz*, 254: 15-16; ". . . gayre enne lehüm lisânen âhere Hûziyyen leyse bi-'ibrâniyyin ve lâ süryâniyyin ve lâ fârisiyyin".

⁵⁰ Özellikle bu iki olay **Ebû Ali**'nin yaşadığı döneme siyasi açıdan damgasını vurmuş, hatta kısmen bölgeler arası entelektüel göçlere de sebep olmuştur. Bunlardan en önemlisi Zenc isyanıydı. İsyanı, Basra ve çevresindeki tuzlalarda ve ağır işlerde çok kötü şartlar altında yaşayan zenci köleler çıkarmıştır. Şâhibü'z-Zenc lakabıyla da bilinen Ali b. Muhammed ez-Zencî adındaki bir şahıs, bu köleleri kışkırtarak ve organize ederek 255/869 tarihinde Abbâsî yönetimine karşı ayaklanmıştır. İsyanın ilk dönemi olan 255-266/869-879 yılları isyancıların başarısıyla geçmiştir. Yağma ve katliam eylemlerinin yoğun bir biçimde yaşandığı bu dönemde isyancılar, Hûzistan ve aşağı Irak bölgelerindeki Übüle, Abadan, Vâsıt, Basra, Cübbâ, Ahvâz gibi şehirlere hakim olmuş, Bağdat'ı tehdit eder hale gelmiştir. Hatta isyanın lideri Ali b. Muhammed bu dönemde Muhtare adında bir şehir kurarak kendi adına para bastırılmış, hemen hemen bağımsız bir devlet başkanı haline gelmiştir. Ancak 266-270/879-883 tarihleri arasında kapsayan ikinci dönemde ise Abbâsîler isyancılar karşı daha etkili tedbirler almışlardır. Özellikle halife Mu'temid'in nâibi olan Muvaffak'ın gayretleriyle isyancıların ele geçirdikleri yerler geri alınmış, en sonunda 270/883 yılında Muhtare de alınarak Ali b. Muhammed öldürülmüş ve isyân bastırılmıştır. Bk. Popovic, [2002], 445-446; Yıldız, [1989], 413; Tolmacheva, [1989], 739. Böylelikle 14 yıl, 4 ay, 6 gün süren ve bölgede büyük bir tahribat yapan Zenc isyanı sona ermiştir. Bk. Taberî, *Târîh*, IX, 663: 18-19; İbnü'l-Eşîr, *Kâmil*, VII, 405: 15.

Daha uzun süreli olan ve daha geniş bölgeleri etkileyen Karmatî isyanlarının ise başlangıcı bu döneme rastlar. İsmâiliyye fırkasına bağlı olarak gelişen hareket Zenc isyanı sırasında Kûfe ile Basra arasında 'Sevâdû'l-Kûfe' denilen bölgelerde başladı ve Zenc isyanı nedeniyle merkezî idarenin yeteri kadar ilgilenememesinden dolayı hızla yayıldı. Bk. Hizmetli, [2001], 510; Trâd, [2002], 132. Ancak Karmatî hareketleri özellikle **Ebû Ali**'nin ve **Ebû Hâşim**'in hayatlarının sonlarına doğru etkili olmuştur. Karmatîler'in Zenc isyancılarıyla eş güdümlü olarak hareket edip etmedikleri kesin değildir, ancak aralarında görüşmelerin olduğu da bir gerçektir. Nitekim tarihçi Şâbi'î, Karmatî hareketinin lideri Hâmdân el-Çarmaf'ın Zenc isyanının lideri olan Ali b. Muhammed'le görüştüğünü kaydeder. Bu görüşmede Çarmaf ona, "Ben bir görüş üzereyim ve yüz bin kılıçlı adamım var. Seninle konuşalım, şayet uzlaşsaksana uyarım, şayet anlaşamazsak ayrılırım" demiştir. Ancak bu konuşmanın sonunda Çarmaf ve Ali b. Muhammed uzlaşmamışlardır. Bk. Şâbi'î, *Çarâmîya*, 11: 1-5.

Buradaki hayatı hakkında fazla malumat yoktur, fakat en azından boğulma tehlikesi atlattığını biliyoruz. O, çocukken Hûza⁵¹ nehrine düştü, su onu sürüklerken, insanlar onu kurtardılar.⁵²

Daha çok gençken (*ve hüve gulâm*) Basra'ya geldi ve Şahhâm'ın öğrencisi oldu.⁵³ İbnü'l-Murtaza onun Şahhâm'dan başka kelâmcılardan da ders aldığını söyler, ancak bunların isimlerini vermez.⁵⁴ Burada mütekellimlerin meclislerine katıldı. Bu meclislerde gördüğü, duyduğu şeyleri hocası Şahhâm'a aktarıyordu.⁵⁵ Hocasının onu tek başına mütekellimlerin meclisine göndermesi, onun ilmî kapasitesi ve yeteneğine güvendiğinin bir göstergesidir.

Genç yaşına rağmen, cedeldeki üstünlüğüyle temâyüz etti.⁵⁶ Hatta aktarıldığına göre Basra'da bir mescidin yanında mütekellimler tartışma yapmak için toplanmışlardı. Münazarada bulunmak için Mücbire'nin kelâmcısı olan Şakr adında biri ortaya çıktı. Derken beyaz yüzlü bir genç Şakr'ın karşısına çıktı ve “sana sorayım mı?” dedi. Şakr, yaşının küçüklüğüne rağmen cüreti karşısında hayrete düştüğü⁵⁷ gence “sor” dedi. Genç; “Allah adl'i yapar mı?” diye sordu. Şakr “evet” diye karşılık verdi. Genç; “Onu, adl'i yaptığı için ‘adil’ olarak isimlendirir misiniz?” Şakr yine “evet” dedi. Bu sefer genç “Allah kötülüğü (*cevr*) yapar mı?” diye sordu. Şakr yine “evet” şeklinde karşılık verdi. Genç; “Onu, kötülüğü yaptığı için ‘kötü (*câ'ir*)’ şeklinde isimlendirir misiniz?” diye sordu. Şakr “hayır” dedi. Bunun üzerine genç şöyle dedi: “O zaman O'nun adl'i yaptığı için ‘adil’ şeklinde isimlendirmeniz gerekir”. İşte bu noktada Şakr'ın diyecek hiçbir şeyi kalmadı. Bu tartışmanın sonunda insanlar birbirine “bu çocuk (*şabiyy*) kim?” diye sormaya başladılar. Denildi ki, “O, Cübbâ'dan (gelen) bir gençtir”.⁵⁸

Böylelikle **Ebû Ali** genç yaşına rağmen Basra'nın entelektüel çevrelerinde tanınmaya ve temâyüz etmeye başladı.

⁵¹ Açıkçası Huzistan'da bu isimde bir nehre rastlamadım. Ancak Le Strange, bölgede Hüveyza nehri adında bir nehir olduğunu, Hüveyza'nın ise, Hûz'un ism-i tasgir'i olduğunu söyler. Bk. Le Strange, [1905], 241. Dolayısıyla **Ebû Ali**'nin söylediği nehir, bu nehir olmalıdır.

⁵² **Ebû Ali** daha sonraları bu olayı hatırladığında, nedendir bilinmez ama, “keşke o gün ölseydim (*leytenî küntü müttü fi zâlike'l-yevm*)” diyecekti. Bk. *Faql*, 295: 5-7.

⁵³ *Faql*, 287: 4; *Tabakât*, 72: 1-2, 80: 5-6. Kezâ bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 217: 32 (tekmile); İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 267: 10; Süyûtî, *Müfessirîn*, 103: 1-2; Şafedî, *Vâfi*, IV, 74: 14; İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, III, 210: 12-13; Dâvûdî, *Müfessirîn*, II, 192: 3; Hânsârî, *Ravzât*, V, 286: 15. Gwynne, **Ebû Ali**'nin Şahhâm'dan ders almaya başladığı tarihin en geç 254/868 olduğunu söyler. Bk. Gwynne, [1982], 9-10.

⁵⁴ *Tabakât*, 80: 6.

⁵⁵ *Faql*, 287: 4-5.

⁵⁶ *Tabakât*, 80: 6-7; “*ve kâne 'alâ hadâseti sinnihî ma'rifeti'l-cedel*”. Şu noktayı hatırlatalım ki, Mutezilî kaynaklarda çizilen **Ebû Ali** portresi hakikaten güçlü bir cedel kapasitesine sahip kişiyi tasvir etmektedir ve bu yönüyle özellikle Eşarî kaynaklarda çizilen, öğrencisi karşısında sürekli ezilen ve cedele yatkın olmayan bir **Ebû Ali** portresiyle taban tabana zıttır. Nitekim onun sorulara tek bir kelimeyle cevap verdiği ve herkesi süstürdüğü kaydedilir. Bk. *Faql*, 289: 19-20.

⁵⁷ *Tabakât*, 80: 10'da “orada bulunanlar ona baktı ve yaşının küçüklüğüne rağmen cüreti karşısında hayrete düştüler” şeklinde.

⁵⁸ *Faql*, 287: 6-16; *Tabakât*, 80: 6-14.

Hocası Şahhâm seksen yaşını geçmiş bir şekilde öldüğünde onun yerine geçerek Basra Mutezile'sinin liderliğini devraldı.⁵⁹ Basra'daki ayrıntılarını bilemediğimiz faaliyetlerinden sonra **Ebû Ali**, muhtemelen o dönemde etkin olan ve Basra'yı da etkileyen Zenc isyanlarının da etkisiyle Basra'dan ayrılarak Bağdat'a gitti.

Bağdat'ta çeşitli alimlerle bir araya geldi, tartışmalarda bulundu. Sözelimi zamanın önde gelen Şîî mütekellimlerinden İbn Mümellik el-İşfahânî ile imâmet ve imâmın tesbiti konusunda tartışma yaptı.⁶⁰ Kezâ İbnü'n-Nedîm onun Ebû Mücâlid eđ-Darîr'in meclisine katıldığını, burada tartışmalarda bulunduğunu, ilim ve faziletinin ortaya çıktığını söyler.⁶¹ Ebû Mücâlid'in meclisine katıldığına göre, büyük ihtimalle burada, Ebû Mücâlid'den ders alan Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât ile de karşılaşmıştır.⁶² Kezâ Ebû'l-Kâsım el-Belhî burada onyedinci gün **Ebû Ali**'nin meclisine devam etmiştir.⁶³

Hatta biraz şüpheli bir rivâyet olsa da onun Bağdat'ta İbnü'r-Râvendî'yle karşılaştığı da aktarılır. Oldukça geç dönem sayılabilecek bir müellif olan 'Abbâsî'nin aktardığına göre İbnü'r-Râvendî ve **Ebû Ali** bir gün Bağdat'ta bir köprünün üzerinde karşılaşmışlar ve İbnü'r-Râvendî'nin Kur'ân'a karşı yazdığı reddiyelerden konuşmuşlardır.⁶⁴

Daha sonra Bağdat'tan ayrılarak Hûzistan'a; Askermükrem'e⁶⁵ geldi. Oğlu **Ebû Hâşim**'in 277/890 yılında Askermükrem'de doğduğunu kabul edersek, bu dönüşü 277/890 tarihinden sonra değildir ve böyle bir durumda muhtemelen Hûzistan'a dönüşünden önce de evlenmemiştir.⁶⁶ Askermükrem'e gelişi büyük yankı buldu, insanlar onu karşılamaya geldi.⁶⁷

⁵⁹ Gwynne, bu esnada **Ebû Ali**'nin 23 yaşından daha büyük olmaması gerektiğini söyler. Bk. Gwynne, [1982], 10.

⁶⁰ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 226: 10-11.

⁶¹ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 217: 30-32, 218: 16-21 (tekmile).

⁶² Bk. *Fağl*, 296: 11-12. Burada Hayyât'ın Ebû Mücâlid'den ders aldığı aktarılır.

⁶³ *Fağl*, 290: 10-11. Hatta aktarıldığına göre Ebû'l-Kâsım el-Belhî Bağdat'tan ayrıлып Horasan'a dönerken son bir kez **Ebû Ali**'ye uğramak istedi, fakat Hayyât arkadaşlık hatırına (*bi-hakki's-şuħbe*) bunu yapmamasını istedi. Zira Hayyât, Belhî'nin **Ebû Ali**'ye nisbet edilmesinden, yani onun öğrencisi olarak kabul edilmesinden korkmuştu. Bk. *Fağl*, 296: 15-297: 2; *Tabakât*, 87: 19-88: 2. **Ebû Ali**'nin bundan haberdâr olup olmadığı belli değildir, fakat kesin olan şu ki, **Ebû Ali**, Belhî'yi Hayyât'tan daha üstün görmekte ve hocasından daha bilgili olduğunu söylemekteydi. Bk. *Tabakât*, 85: 13-14, 88: 10-11.

⁶⁴ 'Abbâsî, *Ma'âhid*, I, 157: 23-158: 4.

⁶⁵ Askermükrem, Hûzistan'ın kuzeyinde yer alan ve bugün var olmayan oldukça gelişmiş bir şehirdi. Şehir şeker ve tekstil üretiminin merkeziydi. Şehirde bir de darphane mevcuttu. Ayrıca ilmî açıdan önemli bir şehir olup, kelâmî tartışmalar halkın günlük yaşamının bir parçasıydı. Nitekim Muqaddesî, Askermükrem halkının Mutezilî olduğunu kaydeder. Bu yönüyle şehir, Mutezile'nin önemli kalelerinden biriydi. Bk. Muqaddesî, *Eḳâlîm*, 410: 3-4. Kezâ bk. Bosworth, [1985], 768.

⁶⁶ **Ebû Ali**'nin aynı zamanda Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin annesiyle de evlendiği söylenir. Ancak bu bilgi son derece şüphelidir. Böyle bir bilgiyi sadece Şafedî vermektedir. Bk. Şafedî, *Vâfi*, IV, 74: 16. Bunun dışında böyle bir bilgi veren her hangi bir kaynağa rastlamadım.

⁶⁷ *Fağl*, 288: 1-2. Hatta o Askermükrem'e geldiğinde oradaki Mutezilîler onun bilgisini denemeye dahi kalkıştılar. Nitekim bunu aktaran Ebû Ömer el-Bâhilî, **Ebû Ali**'nin Askermükrem'e geliş haberi ulaştığında Mutezilîlerin toplandığını, **Ebû Ali**'yi denemek için bir konu belirlediklerini ve bunu **Ebû Ali**'ye sorduklarını, **Ebû Ali**'nin ise buna tek kelimeyle cevap verdiğini ve herkesi tatmin ettiğini belirtir. Bk. *Fağl*, 289: 17-19.

Öyle görünüyor ki **Ebû Ali** geri kalan yaşamını Askermükrem merkez olmak üzere Hûzistân'da geçirdi. Onun daha sonra Basra yahut Bağdat'a döndüğünü gösteren hiçbir işaret yoktur.

Hûzistan'da doğal olarak tedris ve telif faaliyetlerine devam etti. Zaman zaman çeşitli vesilelerle Hûzistan'ın diğer şehirlerinde de bulundu. Yoğun bir şekilde bağlantı içinde olduğu bir şehir ise Ahvâz'dı. Hûzistan'da kendisine gösterilen saygının bir sonucu olarak, Ahvâz'a gittiğinde insanlar ona saygı gösteriyor, ikramda bulunuyorlardı.⁶⁸

Burada temas içerisinde olduğu bir kişi de, meşhur Şîî alim Ebû Sehl İsmâ'îl b. Ali en-Nevbahtî (ö. 311/923) idi. **Ebû Ali**, özellikle Ahvâz'da Ebû Sehl en-Nevbahtî ile müteaddit defalar görüşmüş olmalı ki, Ebû Sehl, onunla kendisi arasında geçen tartışmaları vs. *Kitâbu Mücâlesâtı Ebî Sehl ibni'n-Nevbahtî ma'â Ebî 'Alî el-Cübbâ'î bi'l-Ahvâz* adlı eserinde toplamıştır.⁶⁹

Onun burada karşılaştığı bir diğer meşhur sima ise ünlü sûfî Hâllâc-ı Manşûr (ö. 309/922) idi. Onun Hâllâc ile yüz yüze görüştüğünü gösteren bir kaynak yoksa da,⁷⁰ Hâllâc'a açıkça cephe aldığı kesindir. Nitekim aktarıldığına göre Hâllâc Ahvâz'da bir takım olağanüstü olaylar göstermekteydi. Sözelimi insanlara mevsimi olmayan meyveler yiyecekler, 'kudret dirhemleri' şeklinde adlandırdığı dirhemler çıkarıyordu. Ahvâz halkı bu durumu **Ebû Ali**'ye anlattı. **Ebû Ali** de onlara, bu şeylerin Hâllâc'ın hile yapmasının mümkün olduğu evlerde önceden saklanmış olduğunu, onu alıp (hile yapamayacağı) kendi evlerine sokmalarını ve buradan inci çıkarmasını istemelerini, ancak bunu yaptığında onu tasdik etmelerini söyledi. Aktarıldığına göre bu haber Hâllâc'a ulaşınca Ahvâz'ı terk etti.⁷¹

Ebû Ali'nin buradaki faaliyetleri arasında bilinen bir diğer nokta ise, onun Askermükrem'deki Mutezilîlerle Şîîleri uzlaştırma, bir araya getirme çabaları idi. Onun bu çabalarının altında siyâsî bir amaç olup olmadığını bilmiyoruz, ancak bu gayretinin doktrinel bir temeli olduğu da ortadadır. Ona göre Mutezilîlerle Şîîler 'tevhîd' ve 'adl' konularında birbirlerine muvafık olup, ihtilâf sadece imamet konusundadır. Bu ihtilâfı aşır bir araya

⁶⁸ Tenûhî, *Tevârîh*, I, 108: 7. Kezâ bk. Bray, [2004], 117. Hûzistân halkının **Ebû Ali**'nin 'manevî otoritesine' büyük saygı duyduklarını söyler.

Ebû Ali'nin Hûzistan'da büyük bir ağırlığı ve etkisi olduğu bir gerçektir. Nitekim Bağdâdî, onun Hûzistan halkını saptırdığını söyleyerek bölge halkı üzerindeki etkisine işaret eder. Bk. Bağdâdî, *Fark*, 183: 2 ("... *ağalle ehle Hûzistân*").

⁶⁹ Bk. Massignon, [1982], I, 156, 313.

⁷⁰ Ancak **Ebû Ali**'nin öğrencilerinin Hâllâc ile tartıştığını gösteren rivâyetler bulunmaktadır. Msl. bk. Sülemî, *Tabakât*, 311: 9-11.

⁷¹ Bk. Kurşubî, *Şıla*, 90: 22-25, 91: 1; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, XIII, 203: 3-8. Massignon bu olayın 279/892 yılında olduğunu söyler. Bk. Massignon, [1982], I, 156. Bu da **Ebû Ali**'nin 277/890 senesinden önce Bağdat'tan Hûzistan'a dönmediği tezini güçlendirir.

gelmeliler ve tek bir el gibi olmalıdırlar. Ancak bu teşebbüsleri, özellikle öğrencisi Muhammed b. Ömer eş-Şaymerî'nin engellemesi nedeniyle sonuçsuz kaldı.⁷²

Ebû Ali hakkında çok iyi bilinen bir noktada onun sadece kelâmıla değil, aynı zamanda astronomi (ilm-i nücûm) ile de ilgilendiğidir. Hatta İbn Tâvûs onu astronomi alimleri arasında sayar.⁷³ Nitekim onun eline ender olarak kitap aldığı söylenir ve nadiren eline aldığı iki kitapdan biri Muhammed eş-Şeybânî'nin⁷⁴ *el-Câmi'ü'l-Kebîr*'i iken, bir diğeri de Hârezmî'nin 'Zîc'i (*Zîcü'l-Hârezmî*)⁷⁵ idi.⁷⁶ Şu kadar var ki, **Ebû Ali**'nin astronomi ile ilgisi, yıldızların hareketlerinden ve konumlarından bir takım olaylara delâlet edilebileceğine yönelikti. Ona göre yıldızlar sadece Allah'ın tabiata yerleştirdiği âdetin emâreleridir. Yoksa yıldızların olayların gidişatı üzerinde bir etkisi olduğuna inanmamaktaydı.⁷⁷ Nitekim müneccimlere karşı, muhtemelen yıldızların olaylar üzerinde etkisi olduğu düşüncesini reddetmek amacıyla kitaplar yazmıştı ve bu eserlerinde, yıldızların hareketlerinin sadece bir takım emâreleri içerdiğini ve ancak zann-ı gâlib ifade ettiğini söylemekteydi.⁷⁸

Nitekim **Ebû Ali**'nin yıldızlara bakarak (zann-ı gâlibe) dayalı hükümler çıkardığını gösteren pek çok örnek zikredilir. Sözelimi bir gün Askermükrem'de bir evin yanından geçerken, evin içinden doğum yapan bir kadının çığlıklarını işitti. **Ebû Ali** bunu işittiğinde, "eğer müneccimlerin dediği doğruysa, bu doğum sakat bir doğumdur" dedi. Derken evin içinden bir kadın çıktı, **Ebû Ali** ondan eve girmek ve doğan çocuğu görmek istedi. Kadın izin verdi ve **Ebû Ali** eve girince doğan çocuğun çarpık bacaklı olduğunu gördü.⁷⁹ Bir diğer örnek ise şudur: **Ebû Ali** bir gün Askermükrem'de evinde dostlarıyla otururken, yardımcılarında biri gelmiş, **Ebû Ali** de ona oturmasını söylemişti. Ancak adam karısının doğum yapacağını ve ihtiyaç olabileceği düşüncesiyle karısının yanına döneceğini söyledi. **Ebû Ali** mecliste bulunan birinden, o adamla gitmesini, çocuk doğduğu anda yıldız(lar)ın yüksekliğini belirleyip kendisine getirmesini istedi. Adam da bu söylenenleri yaptı. Ertesi gün **Ebû Ali**, "şayet astronominin

⁷² *Faql*, 291: 12-14. Belki de **Ebû Ali** bu faaliyetiyle, mihne sonrası iyice baskıya kalan Mutezile'nin, zaten daima muhalefette kalan Şia ile bir köprü kurarak biraz daha fazla nefes almasını amaçlamış olabilir.

⁷³ Bk. İbn Tâvûs, *Ferec*, 154: 5-6.

⁷⁴ Ebû Hanîfe'nin öğrencisi olan meşhur Hanefî fakihî İmâm Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî (ö. 179/795).

⁷⁵ Halife Me'mûn döneminin ünlü matematikçi, astronom ve coğrafyacısı Ebû Ca'fer Muhammed b. Mûsa el-Hârezmî (ö. 232/847'den sonra) tarafından hazırlanan çok yönlü astronomi cetveli. Ancak Hârezmî'nin iki tane zîc hazırladığı bilinmektedir, fakat **Ebû Ali**'nin bunların hangisinden yararlandığı belli değildir. Kezâ bk. Nasr, [1989], 99; Fazhoğlu, [1997], 225.

⁷⁶ *Faql*, 290: 1-2; *Tabakât*, 82: 6-7.

⁷⁷ *Tabakât*, 98: 16-18. Kezâ bk. Hemedânî, *Tekmile*, I, 17: 8-11.

⁷⁸ *Faql*, 316: 13-15; *Tabakât*, 94: 12-13; 99: 3-4.

⁷⁹ Hemedânî, *Tekmile*, I, 17: 11-14. Kezâ bk. İbn Tâvûs, *Ferec*, 155: 5-12. Burada da olay hemen hemen benzer bir şekilde anlatılmaktadır.

hükümleri (*hükümü't-tencîm*) doğruysa, bu çocuk onbeş gün sonra ölecek” dedi. Nitekim onaltıncı gün **Ebû Ali** öğrencileriyle ders yaparken çocuğun öldüğü haberi geldi.⁸⁰

Kendisinden bu kabilden diğer örneklerin de aktarıldığı **Ebû Ali**,⁸¹ öyle görünüyor ki, halk arasında da bu yönüyle tanınmaktaydı ve insanlar bazen bu konuda ona danışmak için gelirlerdi. Kaynakların **Ebû Hâşim**'den aktardığına göre bir gün **Ebû Ali**'nin yakınlarında bir doğum oldu. Doğan çocuğun babası **Ebû Ali**'ye geldi ve çocuğunun talihi hakkında bir takım şeyleri öğrenmek istedi. Bu esnada gece vaktiydi, **Ebû Ali** eline usturlabı aldı, bazı hesaplamalar yaptı ve adama bir takım şeyler söyledi. Bu söylediklerinin tamamı ise daha sonra gerçekleşti.⁸²

Kezâ **Ebû Ali**'nin aynı zamanda fıkıh ilminde de fetva verecek seviyede olduğunu anlamaktayız. Nitekim aktarıldığına göre **Ebû Ali** bir gün mescidde ders verirken bir kadın kendisine gelmiş ve bazı sorular sormuş, **Ebû Ali** de bunlara cevap vermiştir. Ancak kadın hayız konusunda soru sormak istemiş, fakat utanmıştır. Bunu anlayan **Ebû Ali** de ashabının yanından ayrılarak kadının yanına gitmiş ve ona cevap vermiştir.⁸³

Onun fıkıhta hangi mezhebi takip ettiğine yönelik açık bir veri yoktur. Ancak –her ne kadar hiçbir Hanefî tabakatında yer almasa da–⁸⁴ dönemin çoğu Mutezilîsi gibi Hanefî mezhebine bağlı olması kuvvetle muhtemel olup,⁸⁵ bu ihtimali kuvvetlendiren veriler vardır. Yukarıda da aktardığımız üzere onun eline nadir olarak aldığı kitaplardan biri meşhur Hanefî fakihî Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Câmi'ü'l-Kebîr*'iydi. Bu, onun Hanefî fıkıhıyla yakın temas içerisinde olduğunu gösterir. Ayrıca ondan aktarılan şu söz onun tercihini açıkça ortaya koyar:

⁸⁰ İbn Tâvûs, *Ferec*, 155: 16-156: 4.

⁸¹ Kaynakların çoğunun zikrettiği bir örnek ise Ebû 'Abdullâh b. 'Abbâs er-Râmeürmüzî ile **Ebû Ali** arasında geçen bir olaydır. Râmeürmüzî bir ara **Ebû Ali**'yi ziyaret etmiş, daha sonra memleketine (Râmeürmüz'e) dönmek amacıyla gemiye binmek için hazırlanmış, arkadaşlarını geminin yanında bırakıp son bir defa **Ebû Ali**'yle vedalaşmak için tekrar yanına gelmiştir. **Ebû Ali** bu esnada imlâda bulunuyordu. Râmeürmüzî ona veda ettiğinde **Ebû Ali** ona “sabret” diyerek gitmesine engel oldu. Kendisini bekleyen arkadaşlarının sıkılacağı endişesiyle Râmeürmüzî'nin bu isteğe canı çok sıkıldı. Daha sonra veda etmek için tekrar geldiğinde **Ebû Ali** yine “sabret” dedi. Akşam vakti gelince **Ebû Ali**, “artık veda zamanıdır” diyerek Râmeürmüzî'nin gitmesine izin verdi. İşte bunun üzerine Râmeürmüzî, “**Ebû Ali**'nin beni uygun vaktin seçimi (yıldızların hareketlerinden çıkarılan uygun vaktin seçimi) dolayısıyla geciktirdiğini anladım” dedi. Bk. *Faql*, 316: 5-9; *Tabakât*, 98: 11-16; Tenûhî, *Tevârih*, I, 270: 1-11; İbn Tâvûs, *Ferec*, 156: 13-157: 5.

Bir başka örneği ise **Ebû Hâşim** aktarır. Bir gün **Ebû Ali**, oğlu **Ebû Hâşim** harman yerindeyken ürünleri gece olmadan çardağa taşınmasını yazdı. **Ebû Hâşim** de ürünleri çardağa taşıdı. Gece olunca dolu ve yağmur yağdı, insanların malları telef oldu. Bk. *Faql*, 316: 10-12; *Tabakât*, 99: 3-4.

⁸² Tenûhî, *Tevârih*, I, 270: 12-15; İbn Tâvûs, *Ferec*, 156: 6-9.

⁸³ Bk. *Faql*, 318: 3-6.

⁸⁴ Bk. Melchert, [1997], 37.

⁸⁵ Nitekim Massignon onun bir Hanefî olduğunu söyler. Bk. Massignon, [1982], I, 155. Kezâ ilginç bir rivâyet ise Kureşî tarafından verilir. O, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin Hanefî mezhebinden olduğunu söyledikten sonra, onun Hanefî oluşunun sebebi olarak **Ebû Ali** el-Cübbâ'î'nin terbiyesinden geçmesini ileri sürer. Bk. Kureşî, *Cevâhir*, II, 454: 1-3. Yani **Ebû Ali**, doğrudan Hanefî olarak nitelendirilmese de, doğrudan Hanefî olarak vasıflandırılan Eş'arî'nin, Hanefî oluşunun sebebi gösterilir.

Hadis İbn H̄anbel'in, fıkıh Ebû H̄anife'nin ashabının, kelâm Mutezile'nin, yalan ise Rafıza'nın işidir.⁸⁶

Dolayısıyla bu söz onun H̄anefî fikhını üstün gördüğünü açıkça ortaya koymaktadır.⁸⁷

Bunun yanında **Ebû Ali**'nin çok iyi bir şiir hafızası olduğu ve pek çok şiiri ezbere bildiği de aktarılır.⁸⁸

Ebû Ali'nin hayatı hakkında bilinen bir diğer nokta ise ailesinin ve kendisinin maddî durumunun başlangıçta oldukça iyi olduğudur. Babası 'Abdülvehhâb'ın Cübbâ'da hurmalıkları vardı ve **Ebû Ali** gerek öğrenimi, gerekse daha sonrası için bunların gelirinden faydalanıyordu. Başlangıçta **Ebû Ali**'nin babası, hurmalarını satan vekiline **Ebû Ali**'ye her istediği şeyi vermesini söylemişti. Ancak **Ebû Ali** ile vekil arasında miktar üzerinde ihtilâf çıkınca, duruma **Ebû Ali**'nin amcası el koydu ve **Ebû Ali**'ye her gün bir dinar ödenmesi talimatını verdi. **Ebû Ali**'nin babası da bunu onayladı.⁸⁹ Hatta **Ebû Ali**, muhtemelen babasının ölümünden sonra, ailenin ticarî işleriyle de uğraştı. Nitekim o yılda bir Ahvâz'a, arazilerinin vergisini (*harâc*) ödemeye giderdi ve bu gidişlerinde yine bir Mutezilî olan arkadaşı ve aynı zamanda vergi toplamaktan sorumlu resmî görevli İbn Ebî 'Allân'ın yanında kalıyordu.⁹⁰

Ebû Ali cömert bir insan olarak bu gelirlerini çevresindeki fakirlere, özellikle de bütün sene boyunca ilim tahsil edenlere dağıtıyordu.⁹¹ Örneğin Ahvâz'a vergi ödemeye gittiğinde, vali onun vergisinin yarısını ya da üçte birini indiriyordu.⁹² **Ebû Ali** de bu indirilen miktarı almıyor, Cübbâ'ya dönünce bunları fakir insanlara ve öğrencilerine dağıtıyordu. Hatta buna ilâveten o, mülklerinin gelirlerinin onda birini de kendi köyü Hûz'daki fakirlere sadaka olarak dağıtıyordu.⁹³

⁸⁶ Bk. Şafedî, *Vâfi*, IV, 75: 2-3; İbn Tagrîberdî, *Nücân*, III, 211: 3-4; "el-ḥadîşü li-İbn H̄anbel ve'l-fıkhu li-aşḥâbi Ebî H̄anife ve'l-kelâm li'l-Mutezile ve'l-kizbü li'r-Râfıza".

⁸⁷ Bu pasajda **Ebû Ali**'nin Ahmed b. H̄anbel'in hadisçiliğini övmesine rağmen fikhî alanda onlara prim tanımadığı, hatta genel olarak onlara sıcak bakmadığı da açıktır. Nitekim o Ahmed b. Ebî Du'âd'ın torunu Ebû Maḍar'ın (Mutezile'nin 8. tabakasındandır. Hakkında bk. *Faḍl*, 301: 12-302: 3) fıkıh ile ilgili yazdığı *Kitâbü'l-İhtilâf ve'l-İhtilâf* adlı eseri incelemiş ve kitap hakkındaki yorumunu şu şekilde yapmıştır: "Onda İbn H̄anbel'i ve İbn Râheveyh'i zikretmesinden başka bir kusur yoktur". Bk. *Faḍl*, 301: 18-302: 2.

⁸⁸ *Faḍl*, 293: 3-4.

⁸⁹ *Faḍl*, 306: 1-5.

⁹⁰ Tenûhî, *Tevârîh*, I, 108: 4-7.

⁹¹ **Ebû Ali**'nin cömertliği, vurgu yapılan bir husustur. Nitekim Kâḍî onun cömertliğini gösteren pek çok örnek olduğunu söyler, ancak bunlara örnek vermez. Bk. *Faḍl*, 293: 3.

⁹² Pek tabii bu durum **Ebû Ali**'nin bölgede ne kadar iyi tanındığı ve ne denli saygı gördüğünün bir işaretidir.

⁹³ Tenûhî, *Tevârîh*, I, 108: 9-17.

Öyle görünüyor ki **Ebû Ali**'nin bu cömertliği sadece mülklerinin gelirlerini dağıtmakla sınırlı değildi. Bu amaçla çevresinden borç aldığı da oluyordu. Örneğin Basra'da Ebû'l-Hüseyin el-Hışrî adındaki birinden bu amaçla bin dinar almıştı.⁹⁴

Belki de onun aileden gelen maddî servetinin tükenmesi bu noktada başladı. Ya daha çok sadaka dağıtmak, veya bu borçlarını ödemek için olsa gerek, birer birer mallarını da satmaya başladı. Ancak sonuçta bu malları da tükendi ve öldüğünde **Ebû Ali** borç içindeydi.⁹⁵

Ebû Ali 303/916 senesinin⁹⁶ Şaban ayında⁹⁷ 68 yaşında⁹⁸ Askermükrem'de⁹⁹ öldü. Öldüğü gün yanında oğlu **Ebû Hâşim** vardı, sesi çok zayıf çıkıyordu ve yanına çağırdığı oğluna bir takım şeyler söyledi.¹⁰⁰ Oğluna kendisini Askermükrem'den çıkarmamasını ve oraya dönmesini vasiyet etmişti. Fakat oğlu **Ebû Hâşim** onu Cübbâ'ya götürüp, orada **Ebû Ali**'nin annesinin ve karısının da medfûn olduğu mezarlığa defnetti.¹⁰¹ **Ebû Ali** hayattayken bazen sabahın erken vakitlerinde bu mezarlığa gelir ve orada medfûn bulunanlara dua ederdi.¹⁰² Öldüğünde tüm Askermükrem halkı cenaze namazını (her halde gıyâbî olarak) kılmıştır.¹⁰³ Hatta onun cenazesinde geçen ilginç bir olay aktarılır. **Ebû Ali**'nin ashâbı cenazesinin başında toplandığında kimin tövbe için telkinde bulunacağı konusu açılır. Hiç kimse **Ebû Ali**'ye olan saygısından dolayı bunu yapmaya cesaret edemez. Ashâbının yaşça en küçük olanı ileri çıkararak

⁹⁴ *Faql*, 294: 12-15.

⁹⁵ *Faql*, 306: 5-6. Gwynne maddî durumdaki bu çöküşün sebebinin sadece **Ebû Ali**'ye ait olmadığı düşüncesindedir. Ona göre başka haricî sebepler de söz konusudur. Örneğin Zenc isyanı Hûzistan'da büyük bir tahribat yapmıştı. 256/869 yılında Zenc isyancıları Cübbâ'yı ele geçirdi, yerli halkın bir kısmı sürüldü, bir kısmı öldürüldü, malları yağmalandı. Daha sonra Cübbâ iki savaşa meydan oldu. 263/876-7'de Ahvâz ve Askermükrem yağmalandı. Muhtemelen bu savaş ve yağma olayları esnasında hurma ağaçları yakıldı, tarım arazileri tahrip edildi. Esas önemlisi 291/903-4'teki sel felâketiydi. Dağlardan gelen sel suyu Cübbâ'yı sular altına gömdü. Oniki bin kişi öldü, hayvanlar telef oldu, ekinler tahrip oldu ve evler yıkıldı. Bk. Gwynne, [1982], 16.

⁹⁶ Bu tarih üzerinde hiçbir ihtilâf olmayıp, tüm kaynaklar müttefiktir. Bk. *Tabakât*, 84: 17; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 218: 17 (tekmile); Yâkût, *Büldân*, II, 97: 26 (1. sût.); Zehebî, *Nübelâ*², XIV, 183: 7; a.mlf., *İber*, I, 445: 9-10; Yâfi'î, *Mir'ât*, II, 341: 17; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, XIII, 164: 3; İbn Keşîr, *Bidâye*, XI, 125: 25; İbnü'l-Eşîr, *Lübâb*, I, 255: 23; Süyûtî, *Müfessirîn*, 103: 4; Şafedî, *Vâfi*, IV, 75: 1-2; İbn Tağrîberdî, *Nücûm*, III, 210: 11; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, IV, 18: 13

⁹⁷ Sem'ânî, *Ensâb*, II, 17: 11; Haţîb, *Bagdâd*, XI, 55: 20-21; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 269: 1-2. Dâvûdî ise Receb ayında vefat ettiğini söyler. Bk. Dâvûdî, *Müfessirîn*, II, 192: 6.

⁹⁸ Zehebî, *Nübelâ*², XIV, 183: 8; Süyûtî, *Müfessirîn*, 103: 4; Dâvûdî, *Müfessirîn*, II, 192: 6; Şafedî, *Vâfi*, IV, 75: 1.

⁹⁹ Bk. Hemedânî, *Tekmile*, I, 17: 2. Gerçi Hemedânî'nin dışında hemen hemen hiçbir kaynak onun Askermükrem'de öldüğünü açıkça zikretmez. Ancak **Ebû Ali**'nin 277/890'dan önceki bir tarihte Bagdât'tan ayrılıp Hûzistan'a döndükten sonra, Hûzistan'dan ayrılmadığı ve Askermükrem'i kendisine merkez edinip burada ders okuttuğu vs. bilinmektedir. Dolayısıyla onun Askermükrem'de öldüğü neredeyse kesindir. Bu sebeple **Ebû Ali**'nin Basra'da öldüğünü söyleyen Zehebî'nin (bk. *Nübelâ*², XIV, 183: 7) verdiği bilginin ise doğruluk ihtimali bulunmamaktadır.

¹⁰⁰ Bu bilgiyi İbn Ebî'l-Ĥadîd verir ve bu bilgiyi Kâdî 'Abdülcebbar'ın Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin *Maĥâlât*'ına yazdığı şerhten aktardığını söyler. **Ebû Ali**'nin bu esnada oğluna neleri söylediğini tahmin etmek zor olsa da, bunlardan birini İbn Ebî'l-Ĥadîd aktarır: Hz. Ali'nin sahâbenin en üstünü olduğu. Bk. İbn Ebî'l-Ĥadîd, *ŞNB*, I, 8: 1-5. Şayet bu rivâyet doğruysa, hakikaten **Ebû Ali**'nin ölmek üzereyken bile oğluna Hz. Ali'nin sahâbenin en üstünü olduğunu söyleme ihtiyacı hissetmesi oldukça ilginçtir.

¹⁰¹ Bk. *Tabakât*, 84: 17-85: 3; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 218: 17-18 (tekmile). Kezâ bk. Hemedânî, *Tekmile*, I, 17: 2-3. Burada onun Cübbâ'ya defnedildiği kaydedilir.

¹⁰² Bk. *Tabakât*, 85: 3-4.

¹⁰³ Bk. *Tabakât*, 85: 1.

kendisinin telkinde bulunabileceğini söyler ve “Ey müminler topluca Allah’a tövbe edin ki, kurtuluşa eresiniz” (Nûr 24/31) ayetini okur. Bu ayet okununca **Ebû Ali** gözlerini açar ve “Ey Allah’ım, Sana (dinine, dininin korunmasına) yardım etmek için söylediğim, fakat senin nezinde doğru olmayan ancak doğrusunu benim bilemediğim her türlü sözden sana tövbe ederim” der. Orada bulunanlar da, “Şayet bundan başka bir günahı (*zēnb*) olsaydı ondan da tövbe ederdi” derler.¹⁰⁴

Ebû Ali’nin günlük yaşantısı oldukça sadeydi. Sabah uykusundan uyanırdı, şayet sıcak su bulursa onunla abdest alır, bulamazsa soğuk suyla uzuvlarını meshederek abdest alır ve biraz namaz kılardı. Daha sonra mescidine geçer imlâ ettireceği şeyler üzerinde düşünürdü. Sonra sabah namazını kılar, akabinde öğrencileriyle meşgul olurdu. Dersten sonra kısa bir müddet için evine girer, tekrar mescidine döner ve imlâda bulunurdu.¹⁰⁵

Ebû Ali’nin ailesine gelince; **Ebû Hâşim** dışında bir kızı daha olduğu bilinmektedir. Kaynakların ismini zikretmediği ve ‘Uhtü **Ebî Hâşim** binti **Ebî Ali**’ şeklinde zikrettikleri bu kızı, babasına ilmî konularda sorular soracak kadar ilimde belli bir birikim sahibi idi ve kadınların ‘*dâ‘î*’ siydi.¹⁰⁶ Hatta öyle görünüyor ki **Ebû Ali**’nin kızı ağabeyine çok bağlıydı. **Ebû Hâşim** Askermükrem’den Bağdat’a gittiğinde kendisi de Bağdat’a gidinceye kadarki zaman süresince **Ebû Hâşim**’den ayrı kalmak hiç hoşuna gitmemişti.¹⁰⁷

II.2. Eserleri

Ebû Ali ve **Ebû Hâşim** Mutezilî düşüncenin sistemleştirilmesi hususunda dönüm noktasını oluşturan kişiler olduğundan Mutezile kelâmının her yönü hakkında eser yazmış olmaları gayet doğaldır. Nitekim kaynaklar, biraz abartılı olsa da, onların ne denli yoğun bir yazım faaliyeti içerisinde bulunduğuna işaret etmektedir. **Qâdî**’nin aktardığına göre **Ebû Ali**’nin yazdığı eserler yüzelli bin varaktı.¹⁰⁸ Daha makul bir rakamı ise İbnü’n-Nedîm verir. Ona göre **Ebû Ali** yetmiş eser yazmıştır.¹⁰⁹

Ancak onun yazdığı bu kitapların hiçbirisi günümüze ulaşmamıştır. Bu eserlerin pek çoğunun ismini ve içeriğini, Mutezilî düşüncenin sistemleştirilmesinin son halkasını teşkil eden **Qâdî** ‘Abdülcebbar’ın *Muğnî*’si başta olmak üzere, sonraki kaynaklardan çıkarabilmekteyiz. Bunlar içerisinde tespit edebildiğimiz eserleri şöyle sıralayabiliriz:

¹⁰⁴ Bk. Hemedânî, *Tekmile*, I, 17: 3-7. Pek tabii bu rivâyetin hiçbir Mutezilî kaynaktan geçmediğini de hatırlatmalıyım.

¹⁰⁵ *Faql*, 291: 17-292: 2.

¹⁰⁶ *Faql*, 330: 10-11; *Tabakât*, 109: 9-10.

¹⁰⁷ *Faql*, 330: 11-12.

¹⁰⁸ *Faql*, 289: 20-290: 1. Kezâ aynı bilgiyi İbnü’l-Murtazâ da tekrarlar. Bk. *Tabakât*, 82: 5-6.

¹⁰⁹ Bk. Fück, [1936], 317.

1. *el-Esmâ² ve's-Şîfât*

Allah'ın isimleri ve sıfatları üzerine yazılmış bir eserdir.¹¹⁰ Kâğî'nin¹¹¹ ve Zehebî'nin¹¹² zikrettiği eser, *Muğnî*'nin önemli kaynakları arasındadır.¹¹³ Kâğî 'Abdülcebbâr, bu eser üzerine, **Ebû Ali**'nin öğrencisi olan Ebû'l-Kâsım el-Hâriş el-Verrâk'ın bir *tekmile* yazdığını kaydeder.¹¹⁴ Rummânî ise bu kitaba bir şerh yazmıştır.¹¹⁵

Ebû'l-Hasan el-İsferâ²nî¹¹⁶ Askermükrem'e gelen Bağdat şeyhlerine, **Ebû Ali**'nin ilminin çokluğunu anlamaları için bu kitabı göndermiştir.¹¹⁷

2. *el-İrâde*

Ebû Ali'nin bu isimde (ya da bu konuda) bir kitabı olduğunu Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin kendisine karşı yazdığı *Naşzu Kitâbi Ebî 'Alî el-Cübbâ² fi'l-İrâde* adlı eserinden anlamaktayız.¹¹⁸ Bu sebeple **Ebû Ali**'nin irâde konusunda bir kitap yazmış olması gerekir.

3. *el-Aşlah*

Eseri Kâğî zikreder.¹¹⁹ Bağdat ekolünün aslah anlayışına karşı yazılmış bir eserdir.¹²⁰

Muhtemelen Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin **Ebû Ali**'ye karşı yazdığı *Kitâbü'n-Nihâye fi'l-Aşlah* 'alâ **Ebî 'Alî**¹²¹ adlı eseri bu kitaba karşı yazılmış bir reddiyedir. **Ebû Ali**'nin öğrencisi olan Muhammed b. Ömer eş-Şaymerî ise Belhî'nin bu kitabına karşı reddiye yazmıştır.¹²²

4. *el-Uşûl*

Eseri Kâğî 'Abdülcebbâr¹²³ ve Zehebî¹²⁴ zikreder. Muhtemelen Mutezilî düşünceye göre dinî prensiplerin açıklamasını içerir.¹²⁵ Eş'arî bu kitaba karşı bir reddiye yazmıştır.¹²⁶

¹¹⁰ Nitekim Kâğî eserin konusunun bu olduğunu söyler. Bk. *Fağl*, 309: 16-17.

¹¹¹ Msl. bk. *Muğnî*, IV, 166: 15-16; V, 233: 17; VI/2, 61: 2; 81: 12; XII, 512: 7-8; XIV, 42: 1; XX/2, 232: 20. Kezâ bk. *Fağl*, 309: 15-16. Burada eserin ismi '*Kitâbü'l-Esmâ²*' olarak verilir.

¹¹² Bk. *Zehebî, Nübelâ²*, XIV, 184: 2-3.

¹¹³ Her ne kadar Kâğî doğrudan isim vermese de özellikle *Muğnî*'nin V. ve XX/2. ciltlerinin ilgili bölümlerinin büyük oranda bu esere dayandığı kanaatindeyim. Kezâ eserden yoğun alıntı yapan bir diğer müellif ise Eş'arî'dir. Onun *Makâlât*'ında **Ebû Ali**'den Allah'ın isimleri konusunda yaptığı alıntılarının da bu esere dayandığını söyleyebiliriz.

¹¹⁴ *Fağl*, 303: 17-19.

¹¹⁵ Bk. İbnü'l-Kıffî, *İnbâh*, II, 296: 5-6.

¹¹⁶ Mutezile'nin 9. tabakasındandır. Her ne kadar açık bir işaret bulunmasa da **Ebû Ali**'nin Askermükrem'deki ashabındandır. Bk. *Fağl*, 309: 9-17.

¹¹⁷ Bk. *Fağl*, 309: 15-16.

¹¹⁸ Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin bu eserini Fu'âd Seyyid, İbn Şâkir el-Kütübî'nin '*Uyânü't-Tevârîh* adlı kitabından aktarır. Bk. Seyyid, [1974], 55.

¹¹⁹ Msl. bk. *Muğnî*, XIV, 45: 14.

¹²⁰ Gimaret, [1976], 281.

¹²¹ Bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 219: 19 (tekmile).

¹²² Bk. *Fağl*, 309: 2; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 219: 28 (tekmile).

¹²³ Bk. *Fağl*, 313: 15.

¹²⁴ Bk. *Zehebî, Nübelâ²*, XIV, 184: 1.

5. *el-İkfâr ve't-Tefsîk*

Eser, isminden anlaşıldığına göre kişinin kâfir ve fâsık olmasını gerektiren durumlar, fiiller hakkında yazılmıştır. Eseri Kâdî zikreder.¹²⁷

6. *Kitâbü'l-İmâme*

Eseri Kâdî zikreder.¹²⁸ Gimaret, imâmet konusunda Şî tezlere karşı yazılmış bir eser olduğunu söyler.¹²⁹ Nitekim İbnü'n-Nedîm'in aktardığına göre Şî kelâmcı İbn Mümellik el-İşfahânî bu kitaba bir reddiye yazmış, fakat bunu bitirememiştir.¹³⁰

7. *Kitâbü'l-Emr bi'l-Ma'rûf*

Eseri Kâdî zikreder.¹³¹ Adından anlaşıldığı üzere '*emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münker*' konusunda yazılmıştır. Dolayısıyla Zehebî'nin zikrettiği *Kitâbü'n-Nehy 'ani'l-Münker* adlı eser de¹³² bu eser olmalıdır.

8. *Kitâbü'l-İnsân*

İnsan konusu hakkında yazılmış bir eserdir. Eseri Kâdî¹³³ ve İbn Metteveyh¹³⁴ zikreder.

9. *Kitâbü't-Ta'dîl ve't-Tecvîr*

Muğnî'nin aynı başlıklı cildini (VI/1) göz önüne aldığımızda, bu eserin de Allah'ın kabihî işlemeyeceği konusuna tahsis edildiğini söyleyebiliriz. Ya da daha genel olarak, 'adl' ilkesinin konularını içeren bir eser olması muhtemeldir. Eseri Kâdî¹³⁵ ve Zehebî¹³⁶ zikreder.

10. *et-Tevellüd*

Eseri Kâdî zikreder.¹³⁷ Bazen *et-Tevlîd* şeklinde de zikredilir.¹³⁸ İsminden anlaşıldığı kadarıyla *mütevellid* fiillerle alâkalıdır.

¹²⁵ Bk. Gimaret, [1976], 282.

¹²⁶ İbn 'Asâkir Eş'arî'nin reddiyesinin ismini "*en-Nakz 'alâ'l-Cübbâ'i fi'l-Uşûl*" olarak verir ve kırk cüz civarında olduğunu söyler. Bk. İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 128: 11-12. Krş. Sübkî, *Tabakât*, III, 361: 2.

¹²⁷ Msl. bk. *Muğnî*, XX/1, 247: 5.

¹²⁸ Msl. bk. *Muğnî*, XX/1, 239: 3; 253: 6-7; 327: 19.

¹²⁹ Bk. Gimaret, [1976], 282.

¹³⁰ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 226: 11. İbnü'n-Nedîm bu reddiyenin ismini '*Kitâbü Nakzi'l-İmâme 'alâ Ebî 'Alî*' olarak verir.

¹³¹ Msl. bk. *Muğnî*, XX/1, 239: 3.

¹³² Bk. Zehebî, *Nübelâ*², XIV, 184: 1.

¹³³ Msl. bk. *Muğnî*, XI, 363: 8; 478: 5.

¹³⁴ Msl. bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 245: 4-5.

¹³⁵ Msl. bk. *Muğnî*, VI/1, 207: 2; XV, 46: 4-5.

¹³⁶ Bk. Zehebî, *Nübelâ*², XIV, 184: 1-2.

¹³⁷ Msl. bk. *Muğnî*, IV, 51: 2.

¹³⁸ Msl. bk. *Faql*, 288: 6.

11. *el-Hâtur*

Hâtur konusu hakkında yazılmıştır. Eserden *Çâdî*¹³⁹ ve *İbn Metteveyh*¹⁴⁰ alıntıda bulunur.

12. *el-Laţîf* (ya da *el-Lutf*)

*Çâdî*¹⁴¹ ve *İbnü'l-Murtażâ*¹⁴² eseri *el-Laţîf* olarak zikrederler. Ancak *Fu'âd Seyyid*, *Hâkim el-Cüşemî*'nin eseri *el-Lutf* şeklinde isimlendirdiğini kaydeder.¹⁴³ Şayet eserin ismini *Çâdî* ve *İbnü'l-Murtażâ*'nın verdiği şekilde varsayarsak, bu durumda kelâmın ince meselelerine (*laţîfü'l-keîâm*; tabiat konularına) dair bir kitap olduğunu düşünebiliriz. Aksi seçenekte ise, eserin lütuf doktrinine dair bir kitap olduğunu söyleyebiliriz.

Ebû Ali bu kitabını ilk olarak öğrencisi *Ebû'l-Fazl el-Hucendî*'ye imlâ ettirmiştir. Ancak *Hucendî* bu eseri hiç kimseye vermeyince **Ebû Ali**'nin ashabı kendisine gelip durumdan şikayetçi olmuşlardır. Bunun üzerine **Ebû Ali** eseri ikinci defa da onlar için imlâ ettirmiştir.¹⁴⁴

13. *Men Yükeffer ve Men Lâ Yükeffer*

Eseri *Mânkdîm*¹⁴⁵ ve *Zehebî*¹⁴⁶ zikreder. Adından anlaşıldığına göre tekfir edilmesi gereken ve tekfir edilemeyen kimselerle ilgili noktaları açıklayan bir eserdir. Ancak *Gimaret* eserin ismini *Men Yekfür ve Men Lâ Yekfür* olarak verir.¹⁴⁷

14. *en-Nefy ve'l-İşbât*

Ebû Ali'nin bu isimde bir eser yazdığını, *Ebû Bekr b. el-İşşîd*'in yaptığı bir ihtisardan anlamaktayız. Nitekim *İbnü'n-Nedîm*'in bildirdiğine *Ebû Bekr b. el-İşşîd*, **Ebû Ali**'nin *en-Nefy ve'l-İşbât* adlı eserini ihtisar etmiştir.¹⁴⁸ Eser, isminden anlaşıldığına göre kabul edilmesi ve reddedilmesi gereken ilkeler hakkındadır.

15. *el-Mahlûk*

¹³⁹ Msl. bk. *Muğnî*, XII, 401: 4.

¹⁴⁰ Msl. bk. *İbn Metteveyh*, *Tezkire*, 395: 5.

¹⁴¹ Bk. *Faql*, 319: 6.

¹⁴² Bk. *Tabakât*, 102: 12.

¹⁴³ Bk. *Faql*, 319, dp. 789.

¹⁴⁴ Bk. *Faql*, 319: 6-8; *Tabakât*, 102: 12-13.

¹⁴⁵ Msl. bk. *Ta'lik*, 275: 12-13.

¹⁴⁶ Bk. *Zehebî*, *Nübelâ*², XIV, 184: 5.

¹⁴⁷ *Gimaret*, [1976], 290. Kezâ bk. *Yavuz*, [1993], 102. Burada ise eserin ismi *Men Yükeffer ve Men Lâ Yükeffer* olarak verilir.

¹⁴⁸ Bk. *İbnü'n-Nedîm*, *Fihrist*, 221: 2. *İbnü'n-Nedîm*, *İbnü'l-İşşîd*'in bu eserinin ismini *Kitâbü İhtisâri Kitâbi Ebî 'Ali fi'Nefy ve'l-İşbât* olarak verir.

Eseri Kâdî zikreder.¹⁴⁹ İsminden anlaşıldığına göre insan fiilleriyle alâkalı bir eserdir.

16. *er-Redd ʿalâ Aşhâbi't-Tenâsüh ve'l-Hürremiyye ve Ğayrihim min Ehli'l-Bâtın*

Eseri Mesʿûdî zikreder ve bunu kelâmcıların yazdığı ‘Makâlât’ türü eserler arasında sayar.¹⁵⁰ Eser adından anlaşıldığı üzere bir reddiye mahiyetindedir.

17. *Maḳâlât*

Eseri İbnü'l-Murtażâ zikretmektedir. İlk bakışta Mesʿûdî'nin zikrettiği eser olduğu düşünülebilir. Ancak İbnü'l-Murtażâ, bu eserin sırf firkaların görüşlerini içerdiğini, mezheplerin doğrusunu yanlışından ayıran delilleri zikretmediğini kaydeder.¹⁵¹ Dolayısıyla eser bir reddiye özelliği taşımamaktadır ve bu yönüyle Mesʿûdî'nin zikrettiği eserden ayrılmaktadır.

18. *Cevâbü Mesâʿili'ş-Şaymerî*

Eseri Kâdî zikreder ve **Ebû Ali**'nin Şaymerî'nin sorularına sayfalarca cevap yazdığını kaydeder.¹⁵²

19. *Cevâbü Mesâʿili Ebû Bekr et-Tüsterî*

Ebû Ali'nin öğrencisi Ebû Bekr b. Harb et-Tüsterî'nin sorularına verdiği cevapları içerir. Eseri Kâdî¹⁵³ ve İbnü'l-Murtażâ¹⁵⁴ zikreder.

20. *Cevâbü Mesâʿili Uḫti Ebû Hâşim*

Ebû Ali'nin kızının sorularına verdiği cevapları içerir. Eseri Kâdî¹⁵⁵ ve İbnü'l-Murtażâ¹⁵⁶ zikreder.

21. *Cevâbâtü'l-Hurâsâniyyîn*

Ebû Ali'nin muhtemelen Horasan'dan gelen üç öğrencisinin (Ebû Saʿîd el-Üşrûsenî, Ebû'l-Fazl el-Keşşî ve Ebû'l-Fazl el-Ḥucendî) sorularına karşı verdiği cevapları içerir. Eserden Kâdî¹⁵⁷ ve İbn Metteveyh¹⁵⁸ alıntıda bulunur. Eser kaynaklarda *Cevâbü'l-Hurâsâniyye*¹⁵⁹ ve *Cevâbü'l-Hurâsâniyyîn*¹⁶⁰ şekillerinde de geçer.

¹⁴⁹ Msl. bk. *Faḍl*, 290: 7.

¹⁵⁰ Mesʿûdî, *Tenbîh*, 396: 4-6.

¹⁵¹ İbnü'l-Murtażâ, *Münye*, 38: 7-9. Kezâ İbnü'l-Murtażâ bir başka kitabında daha eseri zikreder. Bk. İbnü'l-Murtażâ, *Ḳalâʿid*, 146: 18.

¹⁵² Bk. *Faḍl*, 309: 2-3.

¹⁵³ Bk. *Faḍl*, 318: 8.

¹⁵⁴ Bk. *Ṭabaḳât*, 101: 3-4.

¹⁵⁵ Bk. *Faḍl*, 330: 10-11.

¹⁵⁶ Bk. *Ṭabaḳât*, 109: 10-11.

¹⁵⁷ Msl. bk. *Muḡnî*, XIV, 221: 16; XVII, 72: 5.

¹⁵⁸ Msl. bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 383: 4.

22. *Cevâbü Mesâʿili ʿAbdullâh b. el-ʿAbbâs*

Eseri Kâfî zikreder.¹⁶¹ **Ebû Ali**'nin öğrencisi ʿAbdullâh b. el-ʿAbbâs er-Râmehürmüzî'nin sorularına verdiği cevapları içerir.

23. *Cevâbâtü'l-Mısrıyyîn*

Eseri Ebû Reşîd zikreder.¹⁶² Ancak eserin tam olarak kimin yada kimlerin sorularına karşılık cevap olarak yazıldığı belli değildir.

24. *el-Mesâʿil*

Gimaret eseri İbn Metteveyh'in zikrettiğini kaydeder.¹⁶³

25. *Mesâʿilü'l-Başrıyyîn*

Ebû Ali'nin kendisine Basra'da yöneltilen sorulara karşı verdiği cevapları içerir. Kâfî bu eserden alıntıda bulunmuştur.¹⁶⁴

26. *el-Mesâʿilü'l-Hilâf ʿalâ Ebî'l-Hüzeyl*

Ebû Ali'nin Ebû'l-Hüzeyl ile aralarında ihtilâflı olan konulara dair yazdığı eseridir. Nitekim **Ebû Ali**'nin bizzat kendisi, Ebû'l-Hüzeyl ile aralarında kırk konuda ihtilâf olduğunu söyler.¹⁶⁵ Eserden Kâfî alıntıda bulunmuştur.¹⁶⁶

27. *er-Redd ʿalâ Ebî'l-Hüseyin el-Hayyât fi'l-Cism*

Eseri Bağdâdî zikreder. Onun verdiği bilgilere göre, **Ebû Ali** bu eserinde Hayyât'ın 'cism var olmadan önce de (*qable hudûsihi*) cisim olduğu' şeklindeki görüşünü reddetmiş ve bunun cisimlerin kıdemini gerektirdiğini söylemiştir.¹⁶⁷

28. *er-Redd ʿalâ Ebî'l-Hüzeyl fi'l-Mahlûk*

Eseri Bağdâdî zikreder ve **Ebû Ali**'nin bu eserinde Ebû'l-Hüzeyl'i tekfir ettiğini söyler.¹⁶⁸ Ancak onun hocasını tekfir etmesi çok düşük bir ihtimal olduğundan, bu rivâyete dikkatle yaklaşılmalıdır.¹⁶⁹

¹⁵⁹ Msl. bk. *Muğnî*, VI/2, 25: 15.

¹⁶⁰ Msl. bk. *Muğnî*, VI/2, 37: 7.

¹⁶¹ Bk. *Faql*, 317: 13.

¹⁶² Bk. Ebû Reşîd, *Mesâʿil*, 236: 20.

¹⁶³ Bk. Gimaret, [1976], 289-290.

¹⁶⁴ Msl. bk. *Muğnî*, XII, 185: 1.

¹⁶⁵ Bk. *Faql*, 294: 16.

¹⁶⁶ Msl. bk. *Muğnî*, XII, 25: 5-6.

¹⁶⁷ Bk. Bağdâdî, *Fark*, 122: 8-9. Krş. Gimaret, [1976], 286-287.

¹⁶⁸ Bk. Bağdâdî, *Fark*, 122: 4-5.

29. *er-Redd ʿalâ'l-Eşʿarî fi'r-Rüʿye*

İbn ʿAsâkir eserin ismini bu şekilde verir. Onun aktardığına göre Eşʿarî 'rüʿyet' konusunda bir kitap yazdığını, bu kitabında **Ebû Ali**'nin kendisine yönelttiği eleştirilere cevap verdiğini kaydeder.¹⁷⁰ Mamafih İbnü'n-Nedîm ve Dâvûdî eserin ismini *er-Redd ʿalâ'l-Eşʿarî fi'r-Rivâye* olarak verirler.¹⁷¹

30. *er-Redd ʿalâ'l-Müneccimîn*

Îkâdî **Ebû Ali**'nin, müneccimlere karşı kitaplar yazdığını ve bu kitaplarında müneccimlerin görüşlerini çürüttüğünü söyler.¹⁷² Benzer bilgiye İbnü'l-Murtaẓâ işaret etmekte ve onun *Kitâb fi'r-Redd ʿalâ'l-Müneccimîn* adlı eseri olduğunu söyler.¹⁷³ Kezâ eseri *Zehebî de er-Redd ʿalâ'l-Müneccimîn* adıyla zikreder.¹⁷⁴

Şif-Mutezilî kelâmcı el-Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî bu kitaba karşı bir reddiye yazmıştır.¹⁷⁵

31. *er-Redd ʿalâ'n-Naşârâ*

Eseri Îkâdî zikreder.¹⁷⁶ Hristiyanlara karşı yazılmıştır.

32. *er-Redd ʿalâ'n-Nazzâm ve'l-Muʿammer fi't-Tabâʿîʿ*

Gimaret bu eserin Muʿammer b. ʿAbbâd'ın, 'mütevellid fiiller, eşyanın tabiatının fiilleridir' şeklindeki görüşüyle, Nazzâm'ın 'Allah'ın fiilleri kendi tabiatı gereğidir' şeklindeki görüşüne karşı reddiye olarak yazıldığını söyler.¹⁷⁷

33. *Naḳzu'l-İmâme ʿalâ İbni'r-Râvendî*

İbnü'r-Râvendî'nin imâmet konusundaki görüşlerine reddiyedir. Eseri Îkâdî zikreder.¹⁷⁸

34. *Naḳzu't-Tâc*

¹⁶⁹ Nitekim Gimaret eserin içeriği hakkında hiçbir bilgiye rastlamadığını söyler. Ancak eser şayet insan fiilleri konusunu ele alıyorsa, **Ebû Ali** ile Ebû'l-Hüzeyl'in arasında, hele de tekfire varacak şekilde bir uyumsuzluk olmadığını söyler. Bk. Gimaret, [1976], 287.

¹⁷⁰ Bk. İbn ʿAsâkir, *Tebyîn*, 134: 7-9. Krş. Gimaret, [1976], 287.

¹⁷¹ Bk. Fück, [1936], 317; Dâvûdî, *Müfessirîn*, II, 192: 9.

¹⁷² Bk. *Faḍl*, 316: 13-14.

¹⁷³ Bk. *Ṭabakât*, 94: 13, 99: 3-4.

¹⁷⁴ Bk. Zehebî, *Nübelâʿ*, XIV, 184: 4-5.

¹⁷⁵ Bk. Ritter, [1931a], xviii.

¹⁷⁶ Bk. Îkâdî, *Teşbîṭ*, I, 198: 14. Aslında eserin tam adı belli değildir, fakat **Ebû Ali**'nin ayrıca Hristiyanlara karşı bir reddiye yazdığı ortadadır.

¹⁷⁷ Bk. Gimaret, [1976], 288.

¹⁷⁸ Msl. bk. *Muḡnî*, XVI, 152: 11-12; 414: 14; *Faḍl*, 320: 7-8.

İbnü'r-Râvendî'nin âlemin ezeliğine dair yazdığı *Kitâbü't-Tâc*'ına karşı reddiyesidir. Eseri İbn Metteveyh¹⁷⁹ zikreder. Kezâ eser Ebû Reşîd tarafından da zikredilir.¹⁸⁰

35. *Naķzu'l-Cârûf*

Ebû Hafş el-Haddâd'ın *Kitâbü'l-Cârûf* una reddiyedir. İbnü'n-Nedîm eserin ismini *Kitâbü'l-Cârûf fî Tekâfü'î'l-Edille* olarak verir ve kitaba **Ebû Ali**'nin, Hâyât'ın ve el-Hâriş el-Verrâķ'ın reddiye yazdığını kaydeder.¹⁸¹ Kâğî eserin içeriği hakkında çok az bilgi verir. Buna göre eser *naẓar*ın geçersizliğine karşı yazılmış olup, bunu desteklemek için ayetler delil getirilmektedir.¹⁸² Bu sebeple Ess, *Kitâbü'l-Cârûf* un her hangi bir İslâmî ilkeyi hedef alan bir kitap değil, sadece karşıt delillerin birbirine denk olması sebebiyle akıl yürütmeyi hedef alan ve hatta hakikî bir İslâmî niyetle yazılan bir kitap olduğunu düşünür.¹⁸³ Dolayısıyla **Ebû Ali**'nin bu eseri esas itibariyle *naẓar*'ın bilgiye ulaştıran bir yol olduğunu kanıtlamaya yöneliktir.¹⁸⁴

36. *Naķzu'd-Dâmiğ*

İbnü'r-Râvendî'nin tevhid düşüncesine karşı yazdığı *Kitâbü'd-Dâmiğ* adlı eserine karşı yazdığı reddiyesidir. Kâğî eserden bu isimde alıntılarda bulunduğu gibi,¹⁸⁵ bazen *Naķzu Kitâbi'd-Dâmiğ* adıyla da alıntıda bulunur.¹⁸⁶ Eser Kâğî'nin *Muğnî*'sinin XVI. cildinin en başta gelen kaynakları arasındadır.¹⁸⁷

37. *Naķzu'z-Zümürrüd*

İbnü'r-Râvendî'nin *Kitâbü'z-Zümürrüd*'üne karşı yazılmış ilk reddiyelerden biridir.¹⁸⁸

38. *en-Naķz 'alâ'ş-Şâlihî*

Gimaret eseri İbn Metteveyh'in zikrettiğini söyler.¹⁸⁹ Bir Mutezilî olan Ebû'l-Hüseyn eş-Şâlihî'ye karşı yazılmıştır.

39. *Naķzu Kağibi'z-Zeheb*

¹⁷⁹ Msl. bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 231: 5.

¹⁸⁰ Bk. Ebû Reşîd, *Mesâ'il*, 83: 9. Ancak eser burada '*Ba'zu'n-Netâc*' olarak geçer. Mamafih naşirler kelimenin yazmada '*Naķş*' olduğunu söylerler (Bk. sy. 112, dp. 187). Buna göre isim, '*Naķsu'n-Netâc*' olmaktadır. Öyle görünüyor ki bu isim, '*Naķzu't-Tâc*' isminin müstensihler tarafından yanlış yazılmış şeklidir.

¹⁸¹ Bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 216: 2-3. Krş. Füç, [1955], 71.

¹⁸² Bk. *Muğnî*, XII, 178: 3-4.

¹⁸³ Bk. Ess, [1972], 90.

¹⁸⁴ Kezâ bk. Gimaret, [1976], 293.

¹⁸⁵ Msl. bk. *Muğnî*, XVI, 389: 11-12.

¹⁸⁶ Msl. bk. *Muğnî*, XVI, 390: 2.

¹⁸⁷ Kezâ bk. Stroumsa, [1987], 768.

¹⁸⁸ Bk. Thomas, [1992], 25.

¹⁸⁹ Bk. Gimaret, [1976], 295.

İbnü'r-Râvendî'nin *Kağibi'z-Zeheb* adlı eserine reddiyedir. Eseri İbnü'l-Cevzî zikreder.¹⁹⁰

40. *Naķzu Kitâbi Hişâm b. el-Hakem fi'l-Cism ve'r-Rü2ye*

Eseri Kağî zikreder.¹⁹¹ Muhtemelen Hişâm b. el-Hakem'in teşbihî görüşlerine karşı reddiyedir.

41. *Naķzu Kitâbi  Abbâd fi Tafđili Ebî Bekr*

Eseri İbnü'l-Murtażâ zikreder.¹⁹² Adından da anlaşılacağı üzere  Abbâd b. Süleymân'ın, Hz. Ebû Bekr'in sahabenin en faziletlisi olduğunu kanıtlamaya yönelik eserine reddiyedir.

42. *Naķzu'l-Ma rife*

Câhız'ın bilgi konusunda *Ma rife* adlı eserine karşı yazdığı reddiyedir.¹⁹³ Eseri Kağî zikreder.¹⁹⁴ Kezâ onun kısaca *el-Ma rife*¹⁹⁵ olarak zikrettiği eser de muhtemelen budur. Cüşemî'nin bildirdiğine göre Ebû  Abdullâh el-Başrı bu esere bir talik yazmıştır.¹⁹⁶

43. *Naķzu Na ti'l-Hikme*

İbnü'r-Râvendî'nin *Na ti'l-Hikme* adlı eserine reddiyedir. Eseri İbnü'l-Cevzî zikreder.¹⁹⁷

44. *er-Redd  alâ Ehli's-Sünne*

Eseri Sem anı zikreder.¹⁹⁸ İsminden anlaşıldığına göre bu eserin, daha sonraları Sünnî kelâmın öncüleri ve üyeleri olarak kabul edilecek şahısların görüşlerine karşı **Ebû Ali**'nin itirazlarını ve cevaplarını ifade etmesi de mümkündür. Kezâ *Zehebî*'nin zikrettiği *er-Redd  alâ İbni Küllâb* adlı eserin de,¹⁹⁹ bu eser olması kuvvetle muhtemeldir.

45. *et-Tefsîr*

¹⁹⁰ Bk. İbnü'l-Cevzî, *Muntażam*, XIII, 108: 15-109: 1. Krş. Ritter, [1931], 3; Ess, [1991-95], 439.

¹⁹¹ Bk. *Fağl*, 152: 1-3.

¹⁹² Bk. *Tabakât*, 84: 14-15.

¹⁹³ Bk. Gimaret, [1976], 296; Ess, [1991-95], 317.

¹⁹⁴ Msl. bk. *Muğnî*, VIII, 10: 5; 107: 4; 133: 9; 188: 15; 191: 20; 372: 9; 401: 3; *Fağl*, 319: 18.

¹⁹⁵ Msl. bk. *Muğnî*, XII, 25: 10.

¹⁹⁶ Cüşemî bu eserin adını *Ta liķu Naķzi'l-Ma rife* olarak verir. Bk. Cüşemî, *Uy n*, 367: 10.

¹⁹⁷ Bk. İbnü'l-Cevzî, *Muntażam*, XIII, 108: 15-109: 2. Krş. Ritter, [1931], 3; Ess, [1991-95], 439.

¹⁹⁸ Bk. Sem anı, *Ensâb*, II, 17: 10.

¹⁹⁹ Bk. *Zehebî, Nübelâ2*, XIV, 184: 4.

Mutezile'nin Kur²ân tefsirlerinin en önde gelenlerinden biridir. Pek çok kaynak tarafından zikredilir.²⁰⁰ Kendinden sonraki pek çok tefsire kaynak oluşturmuştur. Sözelimi Fahrüddîn er-Râzî *et-Tefsîrî'l-Kebîr*'inde hayli alıntıda bulunur.²⁰¹ Bunun yanında Ebû Ca^cfer e^t-Tûsî'nin *et-Tibyân*, Tabersî'nin *Mecma^cu'l-Beyân* ve Cüşemî'nin *et-Tehzîb* adlı tefsirlerinin de temel kaynakları arasındadır.²⁰² Bununla birlikte **Ebû Ali**'nin bu tefsirinin kaynakları arasında yine bir Mutezilî olan Ebû Bekr el-Eşamm'ın tefsiri bulunmaktadır. Hatta İbnü'l-Murta^zâ, **Ebû Ali**'nin tefsirinde zikrettiği tek kişinin Eşamm olduğunu söyler.²⁰³ Kâdî bazen bizzat '*Tefsîr*' ismini vererek alıntıda bulunurken,²⁰⁴ bazen '*Mu^kaddimetü't-Tefsîr*' diyerek eserin mukaddimesinden alıntı yapar.²⁰⁵ Zehebî ise eserin adını *et-Tefsîrî'l-Kebîr* şeklinde verir.²⁰⁶ Oldukça hacimli bir tefsir olduğu söylenir.²⁰⁷ Nitekim Nüveyhiz bu eserin on cilt olduğunu söyler.²⁰⁸

Eserin dili üzerinde durulan bir konudur. İlk bakışta **Ebû Ali**'nin bu eserini fasih bir Arapça kullanarak yazmadığı izlenimi doğmaktadır. Hatta İbn Keşîr, Eş^carî'nin "Sanki Kur²ân Cübbâ ehlinin dilinde nazil oldu" şeklindeki eleştirisini aktarır.²⁰⁹ Nitekim Brockelmann, **Ebû Ali**'nin eseri kendi memleketinin lehçesiyle yazmış olduğunu kaydeder.²¹⁰ Hatta Hamîdullah, eserin Türkçe olduğunu söyler.²¹¹ Ancak eserin sonraki pek çok müfessir tarafından yoğun bir şekilde kullanılmış olması bu eleştirinin içerdiği iddianın doğruluk ihtimalini zayıflatmaktadır. Ancak özellikle Eş^carî'nin getirdiği eleştirinin kısmen de olsa doğruluk payı olabilir. Nitekim İbn Hâvkal'ın Hûzistan'da kullanılan "Hûzice" adındaki bir dil olduğunu söylediğini aktarmıştık. Muhtemelen bu dile ait olan, fakat başka coğrafyalarda bilinmeyen bir takım kelimeler Arapça'ya girmiş ve **Ebû Ali** de bunları kullanmış olabilir.²¹² Ancak Eş^carî haricinde başka hiçbir kimsenin böyle bir eleştiri getirmemesi, bu durumun asla eserin bütününe kuşatan bir özellik olmadığına işaret eder.

²⁰⁰ Msl. bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, 328: 4; Sem^cânî, *Ensâb*, II, 17: 10; Süyûtî, *Müfessirîn*, 103: 2; İbn Keşîr, *Bidâye*, XI, 125: 22; Dâvûdî, *Müfessirîn*, II, 192: 4; Tâşköprizâde, *Miftâh*, II, 582: 4.

²⁰¹ Bk. ^cAbdülhamîd, [1984], 101-102.

²⁰² Bk. Gimaret, [1994], 23-27.

²⁰³ Bk. *Tabakât*, 57: 6-7.

²⁰⁴ Msl. bk. *Muğnî*, VI/2, 315: 11; 319: 9; XVII, 13: 14.

²⁰⁵ Msl. bk. *Muğnî*, XVI, 158: 12; 397: 4.

²⁰⁶ Bk. Zehebî, *Nübelâ²*, XIV, 184: 3.

²⁰⁷ Msl. bk. İbn Keşîr, *Bidâye*, XI, 125: 22 (*ve li'l-Cübbâ² tefsîrun hâfilun mu^tavvel*).

²⁰⁸ Bk. Nüveyhiz, [1986], II, 570, 15-16 (1. süt.).

²⁰⁹ Msl. bk. İbn Keşîr, *Bidâye*, XI, 125: 23-24. Burada **Ebû Ali**'nin tefsirinde 'ilginç yorumları (*ihtiyârâtün garîbetiün*)' olduğu söylendikten sonra Eş^carî'nin bu eleştirisi aktarılır.

²¹⁰ Bk. Brockelmann, [1937], 342.

²¹¹ Bk. Hamîdullah, [1965], 17.

²¹² Belki de bu durum sadece lehçe farkıydı. Nitekim bugün bile Hûzistan'ın kırsal ve kentsel bölgelerinde konuşulan Arapça farklıdır. Detaylı bilgi için bk. Ingham, [1973], 533-553.

Eş'arî yazdığı *Tefsîriü'l-Ḳur'ân* adlı eserinde hem **Ebû Ali**'nin hem de Ebû'l-Ḳâsım el-Belḥî' nin tefsirlerindeki görüşlerini reddetmiştir.²¹³

46. *Müteşâbihü'l-Ḳur'ân*

Ḳâḍî eserin ismini *Mes'ebetü'l-Ḳur'ân* olarak verir.²¹⁴ Ancak Seyyid, Cüşemî'nin eserin ismini *Müteşâbihü'l-Ḳur'ân* olarak zikrettiğini kaydeder.²¹⁵ Nitekim Dâvûdî de eseri *Müteşâbihü'l-Ḳur'ân* adıyla zikreder.²¹⁶

47. *Kitâbü'l-İctihâd*

Eseri Ebû'l-Ḥüseyn el-Başrî²¹⁷ ve Zehebî²¹⁸ zikreder. Adından anlaşıldığı kadarıyla ictihâd konusunda yazılmıştır.

48. *Şerḥu Müsnedi İbn Ebî Şeybe*

Eseri Ḥuşeym zikreder.²¹⁹ Buradaki İbn Ebî Şeybe büyük ihtimalle Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) olmalıdır. Şerh yazılan eseri de onun *el-Muşannef* adıyla bilinen *el-Müsned* adlı eseri olmalıdır.²²⁰

Zehebî'nin²²¹ ve Şerîf er-Râdiyy'in²²² *Şerḥu'l-Ḥadîs* adıyla zikrettikleri eser, büyük ihtimalle bu eserdir.

'II.3. Öğrencileri

Ebû Ali'nin öğrencileri arasında en önde geleni oğlu **Ebû Hâşim**'dir. Bunun haricinde onun en tanınmış bir diğer öğrencisi ise Ebû'l-Ḥasan el-Eş'arî'dir. Ancak **Ebû Hâşim** zaten konumuzun bir ayağını oluşturduğundan özel olarak ondan bahsedeceğiz. **Ebû Ali**'nin Eş'arî ile olan ilişkilerine ise ayrıca değineceğiz. Bu sebeple bu başlık altında **Ebû Ali**'nin, mezkur iki şahsın dışındaki öğrencileri hakkında kısa bilgi vereceğiz.

Ebû Ali'nin öğrencilerini genel olarak Mutezile'nin dokuzuncu tabakasında olan şahıslar oluşturur. Bunları şu şekilde sayabiliriz:

²¹³ Msl. bk. İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 134: 3-4.

²¹⁴ Bk. *Faḍl*, 260: 21.

²¹⁵ Bk. *Faḍl*, 260, dp. 405.

²¹⁶ Bk. Dâvûdî, *Müfessirîn*, II, 192: 4.

²¹⁷ Ebû'l-Ḥüseyn el-Başrî, *Mu'temed*, II, 722: 8.

²¹⁸ Bk. Bk. Zehebî, *Nübelâ*², XIV, 184: 2.

²¹⁹ Bk. Ḥuşeym, [1966], 55. Ḥuşeym bu bilgiyi İbn Miftâḥ en-Necrî'nin *Şerḥu'l-Ezhâr* adlı eserinden (Kahire, 1357 h., c. I, sy. 37) iktibas eder.

²²⁰ Bk. Yardım, [1999], 442.

²²¹ Bk. Zehebî, *Nübelâ*², XIV, 184: 5-6.

²²² Bk. Gimaret, [1984], 34. Gimaret bu bilgiyi Şerîf er-Râdiyy'in *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye* adlı eserinden (Kahire, 1938, s. 20) aktarır ve eserin içeriğinin, teşbih ve teçsime yorumlanabilecek müteşâbih hadislerin detaylı açıklaması olduğunu söyler.

1. Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Ömer eş-Şaymerî²²³

Ebû Ali’den ders almadan önce Bağdat Mu‘tezilesi’nden olan el-Ḥayyât ve Ebû’l-Ḳâsım el-Belhî’den ders almıştır. Görüşlerinin çoğunda ‘Abbâd b. Süleymân’ı takip etmekteydi. Bu yönüyle düşünce yapısı daha çok Bağdat Mutezilesininkine yakındı. Fakat daha sonra **Ebû Ali**’yle karşılaştı ve onun görüşlerini kabul etti.

Alim ve zâhid biriydi. Pek çok kitap yazmıştır. Hatta Ebû’l-Ḳâsım el-Belhî’ye aslah konusunda reddiye yazmıştır. **Ebû Ali**’ye karşı yönelttiği sorulardan oluşan “Mesâ’il”i vardır ki, **Ebû Ali** buna sayfalar dolusu cevap yazmıştır. Darlık zamanında çocuklara öğretmenlik yapar ve geçimini bu yolla temin ederdi. Şaymerî vera ve güzel ahlâk sahibi olmasına rağmen, **Ebû Haşim**’e karşı aşırı bir düşmanlık taşımakta ve “ahvâl” konusundaki görüşlerinden dolayı onu tekfir etmekteydi. Aşağıda da aktaracağımız üzere **Ebû Ali** sonrası Mutezile’de Behşemiyye-İhşîdiyye mücadelesinin baş aktörlerinden biriydi. Bağdat’ta Ebû Bekr İbnü’l-İhşîd ile karşılaşmış ve İbnü’l-İhşîd ondan ders almıştır.

2. Ebû Ömer Sa‘îd b. Muhammed el-Bâhilî²²⁴

Ebû Ali’nin önde gelen öğrencilerindendir. Kelâm, tarih, mevâ‘iz, şiir ilimlerinde zamanının yegâne şahsiyetlerinden biriydi. Ailesi için Askermükrem’den ayrıldığı bir dönem hariç, tüm hayatı boyunca **Ebû Ali**’nin yanında bulunmuştur. **Ebû Ali** eserlerinin çoğunu ona imlâ ettirmiştir. Kelâmın tüm konularını (*daḳîḳu’l-keḻâm ve celîluḥû*) **Ebû Ali**’nin anlattığı biçimde biliyordu.

İnsanları “tevhîd”e çağırma hususunda büyük bir etkisi vardı. Onun anlattıklarını bir muhalif işitir işitmez yumuşuyordu. Konuşmalarında “Allah şöyle buyurdu..., Hz. Peygamber şöyle buyurdu..., İnsanlar şunun üzerinde icmâ etti..., dilciler (*ehlü’l-lüḡa*) şöyle dedi..., şair şöyle dedi...” derdi. Böylelikle onun anlattığı her hangi bir konu üzerinde vukûfiyetinin mükemmel olduğu anlaşılmaktadır. Anlattığı konularda Bişr b. el-Mu‘temir’in şiirlerini de kullanıyordu.

Müşebbihe’ye karşı aşırı bir nefreti vardı. Nitekim rivâyet edildiğine göre halife el-Mühtedî-billâh bir gün bir havuzun başında oturmuş ve orada bulunanlara “Bu havuzun ne ile dolmasını arzu edersiniz?” diye sormuştur. Bazıları altınla, bazıları elmasla dolmasını isterken, el-Bâhilî şöyle demiştir: “Müşebbihe’nin kanıyla dolmasını isterim”. El-Bâhilî’nin Cebriyye’ye mensup olan bir dayısı vardı. Bir gün onunla karşılaştı, selam verdi ve oturdu. Fakat insanların

²²³ Hakkında bk. *Faḳl*, 308: 14-309: 8; *Ṭabaḳât*, 96: 12-20.

²²⁴ Hakkında bk. *Faḳl*, 310: 1-312: 3; *Ṭabaḳât*, 97: 1-98: 3.

kendisini onun mezhebinden sanmasından korktu. Bunun üzerine dayısı ona şöyle dedi: “Ey Ebû Ömer, sen benim mezhebimden olmasan da, bendensin. Akrabalarınca bağımlı kesmen doğru olmaz”.²²⁵

Askermükrem’de sultan tarafından kendisi (ya da ailesi) için ortaya çıkan bir problemi halletmek için Bağdat’a, halifeye gitti. Burada el-Muhtedir-billah zamanında h. 300 senesinde vefat etti. Ölümü **Ebû Ali**’yi çok üzdü. Öyle ki insanlar el-Bâhilî’nin ölümü nedeniyle taziyede bulunmak üzere **Ebû Ali**’ye geldiler. Nitekim **Ebû Ali** kendisine taziyede bulunan ‘Abdurrahmân eş-Şaydelânî’ye “Kıyamet gününe kadar Ebû Ömer gibi birisinin olacağını sanmıyorum” şeklinde cevap vermiştir.

3. Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. el-‘Abbâs er-Râmehürmüzî²²⁶

Ebû Ali’nin ashabının önde gelenlerinden biriydi. Ancak isminden anlaşıldığı üzere daha çok Râmehürmüz’de bulunuyordu ve Askermükrem’e zaman zaman gelip **Ebû Ali** ile görüşüyordu. Kendisi **Ebû Ali**’den imlâda bulunacak ve ona sorulan sorulara cevap verecek kadar **Ebû Ali**’ye yakındı.

Râmehürmüz’de belirli bir etkisi ve ağırlığı olduğu anlaşılmaktadır. Orada bir mescidi vardı. Kâdî ‘Abdulcebbar ünlü eseri *Muğni*’yi Râmehürmüz’deki bu mecliste yazmaya başlamıştır. Çeşitli konularda eser veren Ebû Muhammed er-Râmehürmüzî’nin, yazısının güzelliği de kaynaklarda vurgulanan bir husustur.²²⁷

4. Ebû’l-Hasan b. el-Ḥabbâb²²⁸

“İbnü’s-Sakaṭî” diye de bilinir. **Ebû Ali**’den ders alıp almadığı kesin olarak belli olmasa da, **Ebû Ali**’nin mezhebini ve ona taassup derecesinde bağlıydı. Askermükrem’deki önde gelen Mutezilî şeyhlerdendi. Kendisini Askermükrem’de görmüş olan Kâdî ‘Abdulcebbar, faziletli ve asil biri olduğunu belirtir. Kız kardeşini Ebû’l-Hasan el-İsferâḫî ile evlendirmiştir. Kâdî onu Allah’ın kabih işlemeyeceğini Farsça olarak anlatırken görmüştür.

²²⁵ Öyle görünüyor ki, dayısı el-Bâhilî’nin mezhebini değiştirmesini istemekteydi. Nitekim el-Bâhilî’nin dayısıyla bu karşılaşması hakkında, olaya şahit olan Ebû’l-Hasan b. Ferzeveyh ilginç bir anekdot aktarır. Buna göre Ebû’l-Hasan, el-Bâhilî’nin dayısına şöyle demiştir: “Ebû Ömer hakkında kızdığım şeyi (mu‘tezilî olması), o terk etmeye kâdir midir, değil midir?”. El-Bâhilî’nin dayısı şöyle cevap verdi: “Seninle tartışacak bir şeyim yok, ancak şu bizim köpeğimizdir (*kelb*), onu çağırayım da seninle tartışsın”. Köpek ismiyle kastettiği şey, Mücbire’nin resiydi, çünkü o kişi kendisine “Sünnet’in köpeği (*kelbü’s-sünne*) lakabını takmıştı. Bunun üzerine Ebû’l-Hasan “Benimle köpekler arasında bir iş olamaz” şeklinde karşılık verdi. Bk. *Faḍl*, 310: 6-311: 6; *Ṭabaḳât*, 97: 13-16.

²²⁶ Hakkında bk. *Faḍl*, 312: 13-317: 15; *Ṭabaḳât*, 98: 6-99: 11.

²²⁷ Hatta bir ara o, iki tane mushaf istinsah etmişti ve bu mushaflardan biri Şâhib b. ‘Abbâd’ın eline geçti. İbn ‘Abbâd, onun yazdığı mushafı görünce hayli gururlandı ve şöyle dedi: “Onun yazısı, ‘Şayet yazı bizim fiilimiz olsaydı o zaman ilk anda yazdığımız şeyin aynısını ikinci anda da, aralarında hiçbir farklılık olmaksızın yazmaya kâdir olurduk’ diyen Mücbire’nin delillerini çürütür”. Bk. *Ṭabaḳât*, 99: 6-10.

²²⁸ Hakkında bk. *Faḍl*, 312: 4-12; *Ṭabaḳât*, 98: 4-5.

5. Ebû'l-Hasan el-İsferâîni²²⁹

Ûâğî ismi bu şekilde verirken, İbnü'l-Murtaẓâ “İsfendiyânî” şeklinde verir. Askermükrem'deki Mutezilî şeyhlerden biriydi. Kelâm, tefsir, hadis alanlarında yazılmış kitapları vardı. Yukarıda da zikrettiğimiz üzere, yine bu tabakadan olan Ebû'l-Hasan b. el-Ûabbâb'ın kızıyla evlenmişti.

6. Ebû'l-Abbâs b. Rızkullâh²³⁰

Ûâğî ismini bu şekilde verirken, İbnü'l-Murtaẓâ sadece “Rızkullâh” şeklinde verir. Mezhebe aşırı derecede bağlı yaşlı bir şeyhti. Ûâğî'nin bildirdiğine göre **Ebû Ali**, **Ebû Haşim** ve **Ebû Haşim**'in ashabıyla karşılaşmıştır. Daha sonra Bağdat'ta Ûâğî'nin yanına gelmiş ve ondan *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*'yi okumuştur. Buna göre kendisi dokuzuncu tabakadan sayılmasına rağmen, sekizinci, dokuzuncu, onuncu ve on birinci tabakalardaki şahıslarla karşılaşmıştır. Semerkand bölgesinde davette bulunmuştur.

7. Ebû Bekr b. Harb et-Tüsterî²³¹

Ebû Ali'nin ashabının önde gelenlerindedir. **Ebû Ali**'ye karşı yönelttiği sorulardan oluşan “Mesâ'il”i vardır. **Ebû Ali** bunlara cevap yazmıştır.

8. Ebû'l-Hasan b. Ferzeveyh²³²

Basra'da önemli bir yere sahip olup, burada kendisinden çok istifade edilmiştir. Burada ders okutmaktaydı ve çok sayıda ashabı vardı. Şiir, edebiyat ve tarih alanında birikim sahibiydi. Hz. Ali'yi tafdil etmekteydi. **Ebû Ali**'den ders almış olmasına rağmen, onun ölümünden sonra meydana gelen mücadelelerde **Ebû Haşim**'in tarafına meyletmiştir.

9. Ebû Sa'îd el-Üşrûsenî²³³

Ebû Ali'den ders almış olan “Üç Horasanlı (*el-Hurâsâniyyûne's-Selâse*)”dan ilkidir.²³⁴ Kendisine “el-Berzâî” de denilirdi. **Ebû Ali**'nin kitaplarını imlâ etmiştir. **Ebû Ali**'ye karşı

²²⁹ Hakkında bk. *Faql*, 309: 9-17; *Tabakât*, 99: 14-20.

²³⁰ Hakkında bk. *Faql*, 317: 16-318: 6; *Tabakât*, 99: 11-13.

²³¹ Hakkında bk. *Faql*, 318: 7-8; *Tabakât*, 101: 3-4.

²³² Hakkında bk. *Faql*, 318: 9-12; *Tabakât*, 100: 18-101: 2.

²³³ Hakkında bk. *Faql*, 318: 13-16; *Tabakât*, 101: 6-7.

²³⁴ Bu ‘üç Horasanlı’ **Ebû Ali**'nin meclisine geldiklerinde, ondan çekindikleri için üç gün konuşmadan durmuşlardır. Bunlardan Ebû Sa'îd el-Üşrûsenî, **Ebû Ali**'ye gelip ders almalarının hikayesini aktarır. Buna göre onlar Horasan'dayken **Ebû Ali**'nin ünü Horasan'a kadar yayılmış ve bunlar onun *Maḥlûḳ* adlı kitabını duymuşlardı. Bu sebeple **Ebû Ali**'den ders almaya karar verdiler. Ancak onlar **Ebû Ali**'nin ününü duymadan önce Horasan'da kendilerinden daha iyi bir kimse bulmak ümidiyle başka hoca da aramışlardı. Öncelikle Zübeyrî'ye gittiler, fakat onu kendilerinden daha üstün bulmadıklarından ders almaktan vazgeçtiler. Daha sonra Belh'e Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin yanına gittiler. Fakat ondan da ders almadılar. **Ebû Ali**'nin ününü duyunca Askermükrem'e gelerek ondan ders almaya karar verdiler. Bk. *Faql*, 290: 4-15.

yazdığı “Mesâ’il”i vardır, ancak bunlar **Ebû Ali**’nin ölümüne rastlamıştır. Bunlara **Ebû Haşim** iki defa cevap yazmıştır. Bağdat’ta Ebû’l-Hasan el-Kerhî sık sık onun yanına gider ve kelâmî konularda ondan çokça faydalanırdı.

10. Ebû’l-Fazl el-Keşşî²³⁵

“Üç Horasanlı”dan ikincisidir. Sürekli **Ebû Ali**’yle birlikte olmuştur. Ona karşı yönelttiği “Mesâ’il”i vardır. “Mahlûk”, “istitâ‘at” ve “irâde” konularını kapsayan üç ciltlik bir eser yazmış ve bu eserinde başka kitaplarda bulunmayan bilgileri ortaya koymuştur.

11. Ebû’l-Fazl el-Ḥucendî²³⁶

“Üç Horasanlı”dan sonuncusudur. Adl ve tevhid konularında diğer iki arkadaşıyla aynı yolu izlemiştir. **Ebû Ali Latîf**²³⁷ adlı kitabını sadece ona imlâ ettirmiş, fakat Ḥucendî bu eseri diğer Mutezilîlere göstermemiş ve sadece kendine saklayarak kitap hakkında oldukça cimri davranmıştır. Bu yüzden zamanın Mutezilîleri **Ebû Ali**’ye gelerek şikayette bulunmuşlardır. Bunun üzerine **Ebû Ali** kitabı bir kez daha bunlara imlâ ettirmiştir.

13. Ebû’l-Kâsım Ali et-Tenûhî

Nişvârü’l-Muḥâḍara adlı eserin sahibi Mutezilî Ebû’l-Fehm et-Tenûhî’nin babasıdır. Doğum tarihi 278/892 olduğuna göre büyük ihtimalle Askermükrem’de **Ebû Ali**’den ders almıştır. Ayrıca Kerhî’den de fıkıh okumuştur. Astronomi konusunda belli bir birikime sahipti. Ahvâz, Kerh, Vasıt ve Kûfe’de kadılık yapmıştır. Basra’da 342/953 tarihinde vefat etmiştir.²³⁸

14. Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. Zeyd el-Vâsıfî

İsmi İbnü’n-Nedîm zikreder ve **Ebû Ali**’den okuduğunu söyler. Daha öncesinde Bağdat ekolüne mensuptu. Kendi zamanının önde gelenlerinden biriydi. İbnü’n-Nedîm onun **Ebû Ali**’den dört sene sonra 306 senesinde öldüğünü söyler.²³⁹

‘III. EBÛ HÂŞİM

‘III.1. Biyografi

Ebû Hâşim ‘Abdüsselâm b. Muḥammed b. ‘Abdülvehhâb b. Selâm b. Ḥâlid b. Ḥumrân b. Ebân²⁴⁰ Bazen tabakat kitaplarında isminin sonuna ‘el-Başrî’ künyesi eklenir.²⁴¹ Bunun

²³⁵ Hakkında bk. *Faḍl*, 319: 1-3; *Ṭabaḳât*, 101: 8-10.

²³⁶ Hakkında bk. *Faḍl*, 319: 4-8; *Ṭabaḳât*, 101: 11-14.

²³⁷ Cüşemî eserin ismini “*Lütf*” olarak verir. Bk. *Faḍl*, 319, dp. 789.

²³⁸ Bk. Massignon, [1982], II, 126-127; Gwynne, [1982], 24. Ayrıca bk. Özen, [2001], 168.

²³⁹ Bk. İbnü’n-Nedîm, *Fihrist*, 218: 1, 219, 1, 220: 1-7.

nedeni öyle görünüyor ki, nisbesindeki Cübbâ'nın yanlış olarak Basra yakınlarında bir köy olarak algılanmasıdır.²⁴²

Mutezilî kaynaklar tarafından adeta kelâm ilminin geldiği son nokta olarak tasvir edilen²⁴³ ve kelâm ilminde bir başkasının ulaşamadığı seviyede olduğu vurgulanan²⁴⁴ Zehebî'nin "allâme" olarak tavsif ettiği²⁴⁵ **Ebû Hâşim**'in doğum tarihi ihtilâflıdır. Tarih ve tabakat yazarları birbirinden oldukça uzak iki tarih verirler: 247/861²⁴⁶ ve 277/890.²⁴⁷ Ancak bunların daha makul olanı, çeşitli sebeplerden dolayı 277/890'dır. Öncelikle babası **Ebû Ali**'nin 235/849 senesinde doğduğunu ve bütün kaynakların bu tarih üzerinde müttefik olduğunu göz önüne alırsak, **Ebû Hâşim**'in 247/861 yılında doğduğunu varsaydığımızda **Ebû Ali**'nin 12 yaşında baba olması gerekir ki, bu pek mantıklı değildir.

Kanaatimizce 277/890 tarihinin doğruluğunu güçlendiren bir diğer unsur ise, **Ebû Ali**'den sonra Basra Mutezile'si içerisinde ortaya çıkan liderlik mücadelesidir. Aşağıda da bahsedeceğimiz üzere **Ebû Ali** ölünce öğrencilerinden başta geleni Muhammed b. Ömer eş-Şaymerî liderlik iddiasıyla ortaya çıkmış ve **Ebû Ali**'den sonra Basra Mutezilesi ilk başlarda Şaymerî ve **Ebû Hâşim** arasında ikiye ayrılmış, böylelikle Basra Mutezilesi içerisinde yaklaşık bir asır devam edecek olan Behşemiyye-İhşîdiyye mücadelesinin temeli atılmıştı. İşte problem burada yatmaktadır. Kaynakların ilmî bakımdan yetkinliği konusunda asla tereddüt etmediği **Ebû Hâşim**'in liderlik konusunda bir takım şüpheleri çekmesinin sebebi ne olabilir? Kanaatimizce bunun sebebi **Ebû Hâşim**'in yaşının küçüklüğüdür. **Ebû Ali**'nin ölüm tarihi 303/915 olduğuna göre, **Ebû Hâşim**'in doğumunu 247/861 kabul edersek babası öldüğünde yaşı (ay takvimine göre) 56, doğum tarihini 277/890 kabul edersek bu durumda da yaşı 26 olacaktır. 26 gibi oldukça genç yaşın, **Ebû Ali**'nin, aralarında neredeyse **Ebû Ali** ile akran olan Şaymerî gibi öğrencilerinin **Ebû Hâşim**'in liderliğini benimsemelerine engel olması kuvvetle muhtemeldir. Halbuki 56 yaşlı liderlik açısından hiçbir tereddüte mahal bırakmayacak bir yaştır.

²⁴⁰ Bk. Sem'ânî, *Ensâb*, II, 17: 11-13. Kezâ bk. İbn Hâlikân, *Vefeyât*, III, 183: 3-4; "**Ebû Hâşim** 'Abdüsselâm b. **Ebî Ali** Muhammed el-Cübbâ'î b. 'Abdülvehhâb b. Selâm b. Hâlid b. Hümran b. Ebân".

²⁴¹ Msl. bk. Zehebî, *İber*, II, 12: 4; Şafedî, *Vâfi*, XVIII, 434: 8.

²⁴² Msl bk. Şafedî, *Vâfi*, XVIII, 434: 8-9.

²⁴³ Bk. *Faql*, 304: 5-6; "*fe-inne hâzâ'l-ilm ke-ennehû intehâ ileyhi*".

²⁴⁴ Bk. *Faql*, 304: 6-7; "... *ennehû belâga mine'l-ilmî mâ lem yebluġhu ri'esâ'u 'ilmi'l-keâm*"; *Tabakât*, 94: 4; "... *ennehû lem yebluġ ġayrihû meblaġehû fi 'ilmi'l-keâm*".

²⁴⁵ Bk. Zehebî, *Nübelâ*, XIV, 183: 9.

²⁴⁶ Bk. Sem'ânî, *Ensâb*, II, 17: 14; İbn Hâlikân, *Vefeyât*, III, 183: 10; İbn Keşîr, *Bidâye*, XI, 176: 14; Hânsârî, *Ravzât*, V, 292: 4.

²⁴⁷ Hañîb, *Bagdâd*, XI, 55: 19-20; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, XIII, 329: 11. Kezâ bk. Sezgin, [1967], 623'de doğum tarihi olarak bu yılı verir.

Öte yandan bazı kaynakların **Ebû Hâşim**'in genç sayılabilecek bir yaşta öldüğünü söylemeleri²⁴⁸ ve İbn Tâvûs'un öldüğü yaş olarak 46'yı vermesi²⁴⁹ onun 277/890 tarihinde doğduğunu hemen hemen kesin kılmaktadır.

Şüphesiz **Ebû Hâşim**'in doğum tarihinin 247/861 kabul edilmesi de, az da olsa zorluk taşımaktadır. Bu zorluk onun Müberred'den ders aldığını kesin olarak ortaya koyan rivâyetlerden kaynaklanmaktadır. Müberred 285/898 yılında Bağdat'ta öldüğüne göre²⁵⁰ hayatının son birkaç senesini Bağdat'ta geçirmiştir. Bu ise **Ebû Hâşim**'in yaklaşık 5-6 yaşlarında Müberred'den nahiv okumuş olmasını gerektirir.²⁵¹ Ancak **Ebû Hâşim**'in bu yaşlarda, Müberred'den ders almış olması imkânsız değildir.²⁵²

Doğum yeri kaynaklarda açıkça zikredilmese de **Ebû Hâşim** muhtemelen Askermükrem'de doğdu.²⁵³ Doğduğunda yıldızlardan oğlunun talihine bakan babası, "Ağzından nebîlerin kelâmı dökülen bir çocukla rızıklandırıldım" diyecekti.²⁵⁴

Kelâm ilmini babasından aldı. İlme ve öğrenmeye karşı aşırı bir merak ve hırsı vardı. Öyle ki, babasına adeta eziyet verecek seviyeye gelinceye kadar sürekli soru sorardı. Hatta **Ebû Ali** bazen onun bu konudaki ısrarcılığı yüzünden "Bana eziyet etme" derdi. Buna mukabil **Ebû Hâşim** daha fazla soru sorardı. Gündüz soru sorduğu yetmezmiş gibi, gece olduğunda **Ebû Ali** yatmaya gittiğinde de babasının yattığı yere gider, soru sormaya devam ederdi. **Ebû Ali** yatağına yattığında **Ebû Hâşim** babasının karşısına geçer, onu rahatsız edinceye kadar soru sorardı. **Ebû Ali** yüzünü başka tarafa çevirince, **Ebû Hâşim** bu sefer de o tarafa geçip soru sormaya devam ederdi ve bu, **Ebû Ali** uyuyuncaya kadar devam ederdi. Bundan kurtulmak için **Ebû Ali**, bazı akşamlar yattığı yere erkenden gidip, **Ebû Hâşim** gelmesin diye kapıyı kilitlerdi.

²⁴⁸ Msl. bk. Zehebî *Mizân*, II, 618: 19; İbn Hacer, *Lisân*, IV, 16: 19. Buralarda "mâte kehlen" ifadesi geçmektedir. 'Kehl' ifadesi orta yaşları ifade eder. **Ebû Hâşim** şayet 247/861'de doğmuş olsaydı ve ölüm tarihi de ittifakla 321/933 olduğuna göre, öldüğünde (ay takvimine göre) 74 yaşında olması gerekecekti ki, bu yaş 'kehl' kelimesiyle ifade edilemeyecek bir yaştır.

²⁴⁹ Bu rivâyeti aşağıda zikredeceğiz.

²⁵⁰ Bk. Süyûtî, *Buğye*, I, 271: 6.

²⁵¹ Nitekim Watt bu yüzden 247/861 tarihini tercih eder. Bk. Watt, [2002], 300.

²⁵² Aslında Müberred'den bu yaşlarda ders almış olması kaynaklardaki veriler bir bütün olarak ele alındığında oldukça muhtemel gözükmemektedir. Çünkü, aşağıda da belirteceğimiz üzere **Ebû Hâşim** ileriki yaşlarında Müberred'in öğrencisi olan bir başka nahivci Mebremân'dan, tekrar nahiv dersi almıştır. Her halde **Ebû Hâşim** çocuk yaşta Müberred'den okuduğu nahivden yeteri derecede verim almamıştır.

²⁵³ Ancak onun Bağdat'ta doğmuş olması da ihtimal dahilindedir. Nitekim Sezgin onun Bağdat'ta doğduğunu söyler. Bk. Sezgin, [1967], 623. Farklı bir görüş için bk. Hüseyim, [1966], 241; İlhan, [1994], 146. Buralarda onun Basra'da doğduğu söylenir. Belki de bu yargıya, bazı kaynaklarda **Ebû Hâşim**'in isminin sonuna eklenen "el-Başrî" nisbesinden hareketle ulaşılmıştır. Ancak böyle bir yargı, ancak **Ebû Hâşim**'in doğum tarihi 247/861 kabul edilirse doğru olabilir ve onun doğum tarihi 277/890 (nitekim her iki yerde de doğum tarihi olarak bu tarih verilir) kabul edildiğinde asla ihtimal dahilinde değildir. Çünkü aktardığımız üzere **Ebû Ali** 279/892 yılında kesin olarak Ahvâz'daydı ve Hûzistân'a gelmeden önce uzun sayılabilecek bir dönemi Bağdat'ta geçirmişti. Dolayısıyla onun 277/890 tarihinde Basra'da bulunması hemen hemen imkânsızdır. Bu tarih en iyi ihtimalle **Ebû Hâşim**'in Bağdat'ta doğmuş olmasını gerektirir.

²⁵⁴ Bk. *Tabakât*, 94: 13-14.

Dolayısıyla ilme karşı bu derece hırsı olan, zekâ sahibi birinin tüm akranlarını geçip öne çıkması şaşılacak bir durum değildir.²⁵⁵

Ebû Hâşim babasından aldığı kelâm eğitiminin yanında oldukça iyi sayılabilecek bir dil eğitimi almıştı. Daha çocuk sayılabilecek bir yaşta devrin en önemli nahiv alimi Müberred'in (ö. 285/898)²⁵⁶ öğrencisi olmuş, yine bir başka nahivci Mebremân'dan (ö. 345/956)²⁵⁷ da Askermükrem'de ders okumuştur.²⁵⁸ İlim uğruna ahmaklığı meşhur olan Mebremân'ın ahmaklıklarına tahammül etti.²⁵⁹ Hatta bu ders okuma ilişkisi Mebremân'ın hiç ummadığı bir şekilde bitmiştir.²⁶⁰

Hayatının ilk yıllarını babasının ders halkasında geçiren ve muhtemelen kendine ait doktrinlerini de geliştiren²⁶¹ **Ebû Hâşim**'in, bu dönemde kendisinin de öğrenci yetiştirmeye başladığını gösteren bir işaret yoktur. Muhtemelen bu dönemde aile işleriyle de ilgilendi.

Babasının ölümünden sonra **Ebû Hâşim**'in muhtemelen uğraşmak zorunda kaldığı ilk problem Muḥammed b. Ömer eş-Şaymerî ile olan ihtilâflardır. Şaymerî, **Ebû Ali**'nin önde gelen öğrencilerinden biri olarak **Ebû Ali**'den sonra riyâsetin kendinde olduğu inancındaydı. Onun bu

²⁵⁵ Bk. *Faḍl*, 304: 7-14; *Ṭabaḳât*, 94: 5-11.

²⁵⁶ Ebû'l-Abbâs Muḥammed b. Yezîd el-Müberred. Kendi zamanında Bağdat'ta dil alimlerinin 'imâm'ı kabul edilirdi. Hakkında bk. Süyûtî, *Buḡye*, I, 269: 7-271: 12.

²⁵⁷ Ebû Bekr Muḥammed b. Ali b. İsmâ'îl el-Askerî el-Mebremân. Nahivde zamanının önde gelen alimlerinden biriydi. Müberred ve Zeccâc'ın öğrencisiydi. Ebû 'Ali el-Fârisî ve Sîrâfî gibi dilciler ise onun öğrencisiydi. Ancak kişiliği oldukça yerilir. Süyûtî onu, ilmine rağmen fazilet yoksunu (*sâḳū'l-mürû'e*) ve ahmak (*saḥîf*) olarak nitelendirir. Hakkında bk. Süyûtî, *Buḡye*, I, 175: 12-177: 4.

²⁵⁸ Onun Mebremân'dan ders almasının sebebi olarak şu olay anlatılır. **Ebû Hâşim**'in yazdığı *el-Câmi'u's-Şaḡîr* adlı eser bir gün Ebû 'Abdullâh er-Râmeḥürmüzî'nin eline geçti. Râmeḥürmüzî bu kitapta bir takım nahiv hataları buldu ve bu sebeple **Ebû Hâşim**'i kınadı. Bunun üzerine **Ebû Hâşim** nahiv okumaya yöneldi ve Mebremân'dan ders almaya başladı. Bk. *Faḍl*, 308: 5-8; Şafedî, *Vâfî*, XVIII, 434: 14-435: 1.

²⁵⁹ Bk. *Faḍl*, 308: 8-11. Hatta **Ebû Hâşim**'e Mebremân'ın ahmaklıklarına niçin katlandığı sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: "Hangi şey daha önceliklidir (*evlâ*): Tahammül etmem ve ilmi elde etmem mi, yoksa tahammül etmeyip cahil kalmam mı?"

²⁶⁰ **Ebû Hâşim**'in Mebremân'dan ders okumasının hikayesi oldukça ilginçtir. Aktarıldığına göre Mebremân oldukça cimri biriydi ve Sîbeveyh'in meşhur eseri *Kitâb*'ı ancak yüz dinar karşılığında okuturdu. **Ebû Hâşim** ondan bu kitabı okumak isteyince Mebremân ondan önce ücreti ödemesini ister. **Ebû Hâşim** parasının Bağdat'ta olduğunu, parası gelinceye kadar kendisine mühlet vermesini ve ona bu paranın karşılığında bir rehin vermeyi teklif eder. Mebremân önce bunu kabul etmez, fakat daha sonra kabul eder. Bunun üzerine **Ebû Hâşim** güzel, süslü bir kutu alır, içine taş doldurur ve kutuyu kilitleyip bir mendile sararak Mebremân'a getirir. Mebremân kutunun güzelliğini ve ağırlığını görünce içinde para olduğunu sanar ve kutuyu alır. Böylelikle *Kitâb*'ı okumaya başlarlar. *Kitâb*'ın okunması bitince Mebremân **Ebû Hâşim**'den ücreti ister. **Ebû Hâşim** de ona kendisiyle beraber birini göndermesini, parayı onunla göndereceğini söyler. Mebremân'da hizmetçisini onunla gönderir. **Ebû Hâşim** evine gelince, üzerinde 'Bağdat'tan param gelmedi, sen kutuyu alabilirsin' yazan bir notu Mebremân'a gönderir ve bu notu gönderdiği gibi kendisi de Basra üzerinden Bağdat'a doğru yola çıkar. Mebremân notu alınca, hizmetçisinden kutuyu getirmesini ister. Pek tabii kutuyu açınca taşları görür ve şöyle der: "**Ebû Hâşim** bizi aldattı, Allah onun canını alsın!" Bk. Yâkût, *Üdebâ*², XVIII, 255: 13-257: 2; Süyûtî, *Buḡye*, I, 175: 15-176: 10. Krş. Ṭâşköprîzâde, *Miftâh*, I, 168: 3-11.

²⁶¹ 'Ahvâl' nazariyesini **Ebû Ali**'nin kabul etmediği yönündeki rivâyetleri göz önünde bulundurursak, **Ebû Hâşim**'in bu önemli nazariyeyi babası hayattayken ortaya atmış olması gerekir.

düşüncesi ekol içerisinde bir parçalanmaya yol açtı.²⁶² Ancak **Ebû Hâşim** kısa bir müddet içerisinde kendi liderliğini pekiştirerek Askermükrem'de otoritesini kabul ettirdi.

Ayrıca onun babasının ölümünden sonra uğraşmak zorunda olduğu problemlerin belki de en önemlisi, maddî problemlerdi. Yukarıda da aktardığımız üzere, **Ebû Ali** aileden gelen malı tüketmiş ve borç içinde ölmüştü. Dolayısıyla **Ebû Hâşim**'e nakit para kalmadığı gibi, gelir getirecek bir gayri menkul de kalmamıştı. Bu yüzden **Ebû Hâşim** ağır maddi sıkıntılar çekmiş olmalı ki, adeta depresyona girdi. Hatta aktarıldığına göre **Ebû Hâşim** bir gün kendini odasına (ya da evine) kilitlemiş, üzüntüsünden ve ağlamaktan dolayı dışarı çıkmamıştı. Öğrencisi aynı zamanda yakın arkadaşı olan Ebû'l-Hasan el-Ezrakı'ı çağırdılar. Ebû'l-Hasan onun yanına girdi ve niçin bu kadar üzülüğünü sordu. **Ebû Hâşim** ise şöyle cevap verdi: “Nasıl üzülmeyeyim? Yöneticilerden yardım dilemek zorunda kaldım. Oysa babamın doksan hisse malı vardı, hepsini kendisine harcadı, bana hiçbir şey bırakmadı”.²⁶³

Öyle görünüyor ki **Ebû Hâşim**, yöneticilerden yardım isteyecek kadar maddî açıdan zor günler geçirmişti ve içine düştüğü bu durum kendisini aşırı derecede üzmekteydi. Kâdî, çektiği bu maddî zorlukların onu, memleketini bırakıp Bağdat'a gitmeye zorlayan sebep olduğunu söyler.²⁶⁴

İşte bu ve benzeri sebeplerden dolayı **Ebû Hâşim** Bağdat'a geldi²⁶⁵ ve yerleşti.²⁶⁶ Böylelikle Mutezile'nin Basra düşüncesi yerleşik olarak Bağdat'a taşındı.²⁶⁷ Bağdat o dönemde Mutezililer için yaşaması zor bir yerdirdi. Nitekim Kâdî o dönemi, “ashabımız için korku dolu zor günler” olarak nitelendirir.²⁶⁸

²⁶² Bu ihtilâflara ileriki sayfalarda değineceğiz.

²⁶³ *Faql*, 306: 7-13.

²⁶⁴ Bk. *Faql*, 306: 13.

²⁶⁵ İlhan, bunun 314/926 tarihinde olduğunu söyler. Bk. İlhan, [1994], 146.

²⁶⁶ **Ebû Hâşim** Bağdat'a geldikten sonra buradan ayrılarak başka bir yere gittiğini gösteren bir işaret yoktur. Nitekim Haşib el-Bagdâdî ve Sem'ânî, onun ölünceye kadar Bağdat'ta ikâmet ettiğini söyler. Bk. Haşib, *Bagdâd*, XI, 55: 13; Sem'ânî, *Ensâb*, II, 17: 14.

²⁶⁷ Basra öğretisini ilk olarak kimin Bağdat'a taşıdığı tartışmalı bir konudur. Genel olarak bunun sorumlusu olarak **Ebû Hâşim** gösterilir. Msl. bk. Kraemer, [1992], 73. Busse ve McDermott ise bunun sorumlusu olarak **Ebû Ali**'nin öğrencisi Ebû Ömer el-Bâhilî'yi gösterirler. Bk. Busse, [1969], 440; McDermott, [1978], 5. Yukarıda da aktardığımız üzere Ebû Ömer el-Bâhilî sultanın nezdinde şahsî bir problemini halletmek için Bağdat'a gitmiş ve orada ölmüştür. Ancak onun Bağdat'a olan şahsî amaçlı seyahatinde, Bağdat'ta ilmî bir konum kazandığının, diğer bir deyişle öğrenci yetiştirmeye başladığının ve sistemli bir şekilde Basra öğretisini yaydığının bir işareti yoktur. Bu sebeple, öğretiyi Bağdat'a taşıyan kişinin **Ebû Hâşim** olması daha mâkuldür.

²⁶⁸ *Faql*, 306: 13; “*Fe-kad kâneti'l-eyyâmü şu'betin yuhâfü fihâ 'alâ aşhâbinâ*”. Bağdat'ta özellikle 'mihne'den sonra Mutezile'ye karşı sert tutumun oluştuğu zaten bilinmektedir. Ancak öyle görünüyor ki, Kâdî'nin bu ifadesinin ardındaki başlıca sebep, Bağdat'ta gittikçe beliren Hanbelî etkisiydi. Nitekim Laoust 290/904-334/945 yılları arasında Hanbelîler'in Bağdat'ta yükseliş dönemi olarak tanımlar ve onların ilk öncüleri, aynı zamanda ilk Hanbelî fıkıh külliyâtını ortaya koyan Ebû Bekr el-Hallâl (ö. 311/923) idi. Ancak esas önemli Hanbelî ise Ebû Muhammed el-Berbehârî (ö. 329/941) idi. Berbehârî kendi döneminde Hanbelîlerin lideri olarak Şia ve Mutezile'ye karşı amansız bir savaş vermişti. Nitekim o ve taraftarları 317/929 yılında Bağdat'ta bir ayetin tefsiri sebebiyle kan dökmeye varan karışıklıklar çıkarmıştır. Hatta **Ebû Hâşim**'in ölümünden kısa bir süre sonra 323/935 yılında halk

Bağdat'ta derhal Mutezilî çevrelerde görülmeye başlandı. Örneğin burada önemli bir mevkiye sahip Mutezilî İbnü'l-Müneccim'in meclisine katıldı.²⁶⁹ Kezâ eskiden beri bulunan Bağdat ekolünün ileri gelenleriyle muhtemelen doktrinel bir uzlaşma sağlamak için oturumlar yaptı, fakat bunlar uzun sürmedi. Nitekim aktarıldığına göre, Bağdat'ta kendilerini Ebû'l-Ğâsım el-Belhî'ye nisbet eden kişiler, ondan bir gece müzâkere için bir araya gelmelerini istedi. **Ebû Hâşim** çok az bir müddet buna devam etti, fakat sonra bıraktı. Kendisine bunun sebebi sorulduğunda ise şöyle dedi:

O insanlara göre, ilmî konularda benimle onlar arasındaki [ihtilâf]ler, bir gece müzâkere etmekle idrâk edilecek (hallolunacak) şeylerdir. Fakat bunun böyle olmadığını anladılar.²⁷⁰

Bağdat'ta ilişki içinde olduğu bir başka şahıs ise meşhur Hanefî fakihî ve usûlcüsü Ebû'l-Ğâsım el-Kerhî idi. **Ebû Hâşim** zaman zaman Kerhî'nin yanına gider ve onunla bazı meseleleri tartıştı. Sözgelimi bu tartışmalardan biri gasbedilen yerde kılınan namazın sahih olup olmadığı hakkındaydı. **Ebû Hâşim**, bu konuda kendisinin ve babasının görüşünü kabul etmeyen Kerhî'yle, Kerhî bu konuda icmâ olduğunu iddia edinceye kadar tartışmışlardır.²⁷¹

Kezâ **Ebû Hâşim** Bağdat'ta mantıkçı ve Aristo'nun eserlerinin şarihi ve mütercimi Ebû Bîşr Mettâ (ö. 328/940) ile de mantık konusunda tartışmalar yapmıştır.²⁷²

İlmî yeterliliğine leke sürülmemesi için tehlikeyi göze alacak kadar cesurdu. Nitekim o, kelâmcı İbnü'l-Müneccim'in meclisine katıldığında, Mutezilîler avamın kendisine karşı galeyana gelmesi endişesiyle konuşmamasını ve susmasını istediler. Ancak mecliste kendisine 'rü'yetullâh' konusuyla ilgili soru sorulunca, o, uzun uzun konuyu açıkladı. Meclisten ayrıldığında avamı yürüyen ve bakan şeytanlar olarak görmekteydi. Meclisten ayrıldıklarında kendisine şayet sussaydı, kendilerinde böyle bir korkunun oluşmayacağı söylendiğinde şöyle cevap verdi:

O zaman benim hakkımda şöyle söylenecekti: '**Ebû Ali**'nin oğlu **Ebû Hâşim (Ebû Hâşim bin Ebî 'Ali)** meclise geldi, ona rü'yet hakkında soru sorduk. O ise sustu ve cevap veremedi.²⁷³

üzerinde aşırı baskıcı tutumları "Hanbelî fitnesi" denilen olaylara yol açmıştır. Bk. Laoust, [1959], 78-85. Kezâ bk. Kılavuz, [1987], 112-113. Dolayısıyla Hanbelîler'in nassa aşırı bağlı katı tutumları ve buna yönelik saldırgan faaliyetleri dönemin Mutezilîlerini etkilemiş olmalıdır.

²⁶⁹ *Faql*, 306: 18.

²⁷⁰ *Faql*, 306: 14-17.

²⁷¹ *Faql*, 307: 7-11. **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** gasbedilen yerde kılınan namazın sahih olduğunu kabul ederler. Msl. bk. Ebû Hilâl, *Furûk*, 250: 3-5. Kerhî bu konuda onların görüşünü kabul etmediğine göre bu namazın sahih olmadığı düşüncesindedir.

²⁷² Bk. Tevhîdî, *Havâmil*, 265: 14-18.

²⁷³ *Faql*, 306: 18-307: 4.

Bu yönüyle o ilmî yeterliliğine asla leke sürülmemesi için, avamın Mutezililere saldıracak kadar taşkın (ya da, hassas) olduğu bir zamanda bile görüşünü açıklamaktaydı.

Ebû Hâşim'in kelâmcılığından başka sitayişle bahsedilen bir diğer yönü de onun iyi bir dilci olmasıydı. Nitekim onun devrin ünlü dil alimleri Müberred ve Mebremân'dan ders aldığını aktarmıştık. Aldığı bu dil eğitimi onun nahiv bilgisinin, kendisine Bağdat'tayken '**Ebû Hâşim en-Nahvî**' denilecek kadar ileri seviyeye çıkmasını sağlamıştı. Nitekim Yâkût onun edebiyatta babasını aştığını söyler ve dil konusunda onu 'imâm' olarak nitelendirir.²⁷⁴ Hatta dil ve edebiyat alimi İbn Dürüsteveyh bir gün **Ebû Hâşim**'le karşılaştığını, **Ebû Hâşim**'in kendisine nahvin inceliklerine dair seksen konu sorduğunu, fakat kendisinin bunları bilemediğini aktarır.²⁷⁵

Kezâ **Ebû Hâşim**'in de babası gibi fıkhıta Hanefî mezhebini takip ettiğini söyleyebiliriz. Onun dönemin ünlü Hanefî fakihi ve bir Mutezilî olan Kerhî ile zaman zaman tartışmalar yaptığını yukarıda aktarmıştık. İşte Kerhî, **Ebû Hâşim**'i aşırı derecede yüceltmektedir.²⁷⁶ Bu durum onun bir Hanefî olduğunun işareti olarak algılanabilir.

Ebû Hâşim, her ne kadar babasıyla olan ilişkileri zaman zaman fırtınalı olsa da,²⁷⁷ babasından gurur duymakta ve onun oğlu olmaktan övünç duymaktaydı. Nitekim yukarıdaki alıntıda onun kendisinden '**Ebû Ali**'nin oğlu **Ebû Hâşim**' olarak bahsettiğini aktarmıştık.²⁷⁸ Ancak üzerinde **Ebû Ali**'nin isminin bulunmasından hoşnut olmakla birlikte, babasına, özellikle onun ölümünden sonra, kırgınlık duymaktaydı ve bu kırgınlığın sebebi de yukarıda da belirttiğimiz üzere tamamen maddîydi.²⁷⁹

Ebû Hâşim 321/933 senesinde²⁸⁰ 46 gibi genç sayılabilecek bir yaşta²⁸¹ Bağdat'ta²⁸² öldü ve yağmurlu bir günde buradaki Hayzurân²⁸³ mezarlığına defnedildi. Ölümü ünlü dilci İbn Düreyd²⁸⁴ ile aynı güne rastlamış ve aynı gün defnedilmişlerdir.²⁸⁵

²⁷⁴ Bk. Yâkût, *Büldân*, II, 97: 28 (1. süt.).

²⁷⁵ Bk. Süyûtî, *Müfessirîn*, 103: 7-8; Dâvûdî, *Müfessirîn*, I, 307: 13-14; Şafedî, *Vâfi*, XVIII, 434: 11-12.

²⁷⁶ *Tabakât*, 130: 9.

²⁷⁷ Msl. bk. Gwynne, [1982], 13. Burada şu ifade geçer: "**Ebû Hâşim**'in babasıyla olan ilişkileri Sigmund Freud'un ilgisini çekirdi". Gwynne bununla Freud'un baba-oğul çatışmasını açıklamaya çalıştığı "Oidipus kompleksi" teorisine işaret etmektedir.

²⁷⁸ *Faql*, 307: 2.

²⁷⁹ Yukarıda belirttiğimiz gibi babasının malını peyderpey satarak kendisine bir şey bırakmamasına içerlemişti ve zaman zaman bunu babasından şikâyet sadedinde zikrederdi. Bk. *Faql*, 306: 5-6.

²⁸⁰ Hañîb, *Bağdâd*, XI, 55: 21-56: 1 (Receb ya da Şaban ayında); Sem'ânî, *Ensâb*, II, 17: 14-15 (Şaban ayında); İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 183: 10-11 (Şaban ayının bitimine on iki gün kala); İbn Tağrıberdî, *Nücûm*, III, 274: 13-275: 1 (Şaban ayının bitimine on iki gün kala); İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, XIII, 329: 11 (Şaban ayında); İbn Keşîr, *Bidâye*, XI, 176: 14-15 (Şaban ayında) Dâvûdî, *Müfessirîn*, I, 307: 11 (Şaban ayında); İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, IV, 106: 12-13 (Şaban ayında); Yâkût, *Büldân*, II, 97: 1 (2. süt.); İbnü'l-Eşîr, *Lübâb*, I, 256: 1; Süyûtî, *Müfessirîn*, 103: 6; Şafedî, *Vâfi*, XVIII, 434: 13; Zehebî, *Mizân*, II, 618: 19; Yâfi'î, *Mir'ât*, II, 281: 21; İbn Hacer, *Lisân*, IV, 16: 19; Hânsârî, *Ravzât*, V, 292: 4-5.

²⁸¹ Msl. bk. Zehebî, *Mizân*, II, 618: 19; "*mâte kehlen*". Kezâ bk. İbn Hacer, *Lisân*, IV, 16: 19. Aynı ifade burada da tekrar edilmektedir.

Ölümü bir hastalık neticesinde olmuştur. Hatta Ebû'l-Hasan el-Ezrak, **Ebû Hâşim** hastalandığında bunu pek önemsemediklerini söyler. Çünkü **Ebû Hâşim** Bağdat'a geldiğinde oradaki Mutezilîlere babasının astronomi ile ilgili tahminlerinden bahsetmiş, kendisi hakkında da yetmiş küsur sene yaşayacağı şeklinde bir tahminde bulunduğunu aktarmıştı. Mutezilîler **Ebû Ali**'nin tahminlerinde isabetli olduğunu bildiklerinden bu hastalığın **Ebû Hâşim**'e bir şey yapmayacağını düşünmüşlerdi ve bu yönüyle içleri rahattı. Ancak bu olayı aktaran Ebû'l-Hasan el-Ezrak, **Ebû Hâşim** hasta olduğunda yanına gittiğini, fakat **Ebû Hâşim**'in kız kardeşini oldukça tedirgin bulduğunu aktarır. Bunun üzerine Ebû'l-Hasan el-Ezrak, **Ebû Hâşim**'in kız kardeşini teskin etmeye çalışır ve babasının **Ebû Hâşim**'in yetmiş küsur sene yaşayacağı şeklinde tahminde bulunduğunu hatırlatır. Kız kardeşi de bunun doğru olduğunu, ancak **Ebû Ali**'nin şartlı olarak böyle bir tahminde bulunduğunu, **Ebû Hâşim**'e, şayet 46 yaşını geçerse yetmiş küsur sene yaşayacağını söylediğini ve bu nedenle, yani ilk tahminin doğru çıkmasından endişe duyduğunu aktarır. Nitekim Ebû'l-Hasan el-Ezrak, **Ebû Hâşim**'in bu hastalık nedeniyle öldüğünü söyler.²⁸⁶

Ebû Hâşim'in ailesine gelince; onun Ebû'l-Hasan el-Ezrak'ın kendisi için bir cariye satın aldığını kesin olarak biliyoruz. Hatta Ebû'l-Hasan'ın bu cariyeyi almasının ilginç bir hikayesi vardır: Ebû'l-Hasan bir gün **Ebû Haşim**'in yanına geldiğinde, **Ebû Haşim** ona şöyle demiştir: “Canım beyaz bir şey çekti (*ene râğibun fî şey'in mine'l-beyâz*)”. **Ebû Haşim**'in maksadını anlayan Ebû'l-Hasan, bunun üzerine onun için yüksek bir fiyata bir cariye satın aldı. İşte **Ebû Haşim**'in oğlu Ahmed, bu cariyeden doğmuştur.²⁸⁷ **Ebû Hâşim**'in bu oğlu belirli bir

²⁸² Hañîb, *Bağdâd*, XI, 55: 21-56: 1; Sem'ânî, *Ensâb*, II, 17: 14-15; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 183: 10-11; Yâkût, *Büldân*, II, 97: 1 (2. sût.); İbnü'l-Eşîr, *Lübâb*, I, 256: 1; Süyûtî, *Müfessirîn*, 103: 6; Dâvûdî, *Müfessirîn*, I, 307: 11-12; İbn Tağrîberdî, *Nücûm*, III, 274: 13-275: 1; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, IV, 106: 12-13; Hânsârî, *Ravzât*, V, 292: 4-5.

²⁸³ Bağdat'ın doğu kısmındaki ilk Müslümân mezarlığıdır. İsmi halife Mehdî'nin hanımı ve onun oğulları Hâdî ve Hârûn er-Reşîd'in anneleri Hayzurân'dan alır. Ebû Hanîfe ve ünlü sîret yazarı İbn İshâk da bu mezarlığa defnedilmişti. Bk. Le Strange, [1983], 192-193.

²⁸⁴ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Düreyd el-Başrî. Kendi zamanının en büyük dil alimi ve Basra dil okulunun son büyük temsilcisi kabul edilir. Bk. Karaarslan, [1999], 416-417.

²⁸⁵ Hatta cenazelere katılanlar uzun zaman 'kelâm ve dil öldü' diye ağlamışlardır. Bk. Hañîb, *Bağdâd*, XI, 56: 5-11; Sem'ânî, *Ensâb*, II, 17: 15-21; Süyûtî, *Müfessirîn*, 103: 8-9; Dâvûdî, *Müfessirîn*, I, 307: 14-15; Hemedânî, *Tekmile*, 75: 20-76: 2. Kezâ bk. İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 183: 12-13; İbn Tağrîberdî, *Nücûm*, III, 274: 13-275: 1. Kezâ bk. Yâkût, *Üdebâ*, XVIII, 127: 8-11. Burada aynı olayı İbn Düreyd'i merkeze alarak anlatan Yâkût, İbn Düreyd'in Ramazan ayı içerisinde vefat ettiğini söyler.

²⁸⁶ İbn Tâvûs, *Ferec*, 154: 8-155: 2.

²⁸⁷ Kâdî cariyeyi satın alıp **Ebû Haşim**'e hediye edenin Ebû'l-Hasan (b.) el-Ezrak olduğunu söyler ve **Ebû Haşim**'in oğlunun ismini Ebû Ahmed b. Ebî Haşim olarak verir. Diğer taraftan İbnü'l-Murtażâ cariyeyi hediye eden şahsın Ebû'l-Hasan b. Ferzeveyh olduğunu kaydederken, **Ebû Haşim**'in oğlunun ismini Ahmed b. Ebî Haşim olarak verir. Bk. *Faql*, 330: 13-16, *Tabakât*, 109: 5-6.

ilmî birikime sahipti. Nitekim Aḥmed b. Ebî Hâşim adıyla zikredilen bu çocuğu Mutezile'nin onuncu tabakasından sayılır.²⁸⁸

Bunun yanında bazı kaynaklar **Ebû Hâşim**'in bunun dışında Ebû Ali adında başka bir çocuğu olduğunu zikrederler.²⁸⁹ Fakat bu çocuğu ilmî açıdan hiçbir kabiliyete sahip değildi. Hatta aktarıldığına göre **Ebû Hâşim**'in bu oğlu Ebû Ali, bir gün Şâhib b. 'Abbâd'ın huzuruna çıkar. Şâhib b. 'Abbâd, **Ebû Hâşim**'in oğlu olması hasebiyle onu ilmî açıdan yetkin biri sanarak, ona saygı gösterir ve ikramlarda bulunur. Daha sonra ona bir takım meseleler hakkında sorular sorar. Fakat Ebû Ali bu sorulara sürekli "Bilmiyorum, 'bilmiyorum' ilmin yarısıdır" şeklinde karşılık verir. Bunun üzerine Şâhib b. 'Abbâd ona şöyle der: "Doğru söylüyorsun çocuğum, şu kadar var ki baban seni ilmin diğer yarısıyla geçmiştir".²⁹⁰

Bunun haricinde Süyûfî, **Ebû Hâşim**'in Fâtıma adında bir kızı daha olduğunu söyler.²⁹¹

'III.2. Eserleri

Yukarıda **Ebû Ali**'nin ne denli yoğun bir telif faaliyeti içerisinde bulunduğuna işaret eden rivâyetlerden bahsetmiştik. Benzer rivâyetler oğlu **Ebû Hâşim** hakkında da yapılır. Malaṭî onun az zamanda altmış bin kitap yazdığını ve bunun, kendisinden önce ne babasının ne de bir başkasının ulaşamadığı, benzerini yapamadığı bir şey olduğunu söyler.²⁹²

Pek tabii bu rakam abartılı olsa da, en azından onun yoğun bir telif faaliyeti içerisinde olduğuna ve bu yönüyle temâyüz ettiğine işaret etmektedir. Ancak **Ebû Hâşim**'in eserlerinin hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. İsimlerini başta Kâḏî 'Abdülcebâr'ın *Muğnî*'si olmak üzere sonraki kaynaklardan öğrenebildiğimiz eserlerinin isimlerini tespit edebildiklerimiz şunlardır:

1. *el-Câmi*^c, ya da *el-Câmi*^c'ü'l-*Kebîr*

İsminden anlaşıldığı kadarıyla **Ebû Hâşim**'in kelâmın genel sistematığı üzerine yazdığı eseridir.²⁹³ Öyle görünüyor ki *el-Câmi*^c'ü'l-*Kebîr*, **Ebû Hâşim** sonradan *el-Câmi*^c'ü's-*Şağîr* adlı eserini yazdığında, ikisi arasını ayırmak için müelliflerin *el-Câmi*^c adlı eserine verdikleri

²⁸⁸ Bk. *Ṭabaḳât*, 109: 5-8.

²⁸⁹ Msl. bk. *Faḏl*, 315: 12. Kâḏî *Cevâbü Mesâ'ili Ebî Aḥmed b. Ebî Hâşim* adlı eserini (Msl. bk. *Muğnî*, XIV, 445) muhtemelen bunun sorularına cevap olarak yazmıştır.

²⁹⁰ Bk. İbn Ḥallikân, *Vefeyât*, III, 183: 6-9; İbn Keşîr, *Bidâye*, XI, 176: 15-17 (İbn Ḥallikân'dan naklen); Yafî'î, *Mir'ât*, II, 281: 21-282: 3; Ḥânsârî, *Ravzât*, V, 291: 23-292: 2.

²⁹¹ Hatta Süyûfî Mutezilîlerin "Fâtıma binti **Ebî Hâşim**, Allah'ı ve hak yolu Fâtıma b. Muḥammed'den (ra) daha iyi bilir" dediklerini iddia eder. Bk. Süyûfî, *Manûḳ*, 176: 6-8.

²⁹² Malaṭî, *Tenbîh*, 40: 3-4.

²⁹³ Krş. Gimaret, [1976], 313.

isimdir. Kâdî bu eserden oldukça alıntı yapar.²⁹⁴ Kezâ İbn Metteveyh²⁹⁵ ve Ebû Reşîd²⁹⁶ de eserden alıntıda bulunurlar. Ayrıca İbnü'n-Nedîm de eseri zikreder.²⁹⁷ Buna mukabil Semcânî eseri yanlışlıkla **Ebû Ali**'ye nisbet eder.²⁹⁸

Bu eseri ezberlediği söylenen **Ebû Hâşim**'in öğrencisi Ebû Aḥmed el-^cAbdekî, İsfahan'a gittiğinde bu eserin kendisine ait olduğunu iddia etmişti.²⁹⁹

2. *el-Câmi'ü's-Şağîr*

Gimaret bu eserin yukarıdakinin özeti olduğu düşüncesindedir.³⁰⁰ Ancak **Ebû Hâşim**'in yukarıdaki eserin eksik kalan yönlerini tamamalamak amacıyla sonradan yazdığı bir eser olması da ihtimal dahilindedir. Eserden Kâdî³⁰¹ ve İbn Metteveyh³⁰² alıntıda bulunur. Kezâ Şafedî de eseri zikreder.³⁰³

Kâdî ^cAbdülcebbâr bu eserin üzerine *Şerḥu'l-Câmi'î's-Şağîr* adlı bir şerh yazmıştır.³⁰⁴

3. *el-Ebvâb* ya da *Naḳzu'l-Ebvâb*

Eser Kâdî'nin en çok kullandığı eserlerlerden biridir. Eser kaynaklarda bazen *Ebvâb*³⁰⁵ ya da *Kitâbü'l-Ebvâb*,³⁰⁶ bazen ise *Naḳzu'l-Ebvâb*³⁰⁷ olarak geçer. Eserin ismi metinlerde zaman zaman, muhtemelen yazmadaki kapalılık nedeniyle, yanlış olarak *Ba^czu'l-Ebvâb* şeklinde de geçer.³⁰⁸

²⁹⁴ Msl. bk. *Muğnî*, VI/2, 214: 7 ('*el-Câmi'* olarak); VIII, 25: 8 ('*el-Câmi'* olarak); 29: 6 ('*el-Câmi'* olarak); IX, 96: 17 ('*el-Câmi'* olarak); 119: 3 ('*el-Câmi'ü'l-Kebîr*' olarak); 138: 8, 18 (aynı sayfada 2 defa '*el-Câmi'* olarak); 139: 16 ('*el-Câmi'* olarak); IX, 113: 5 ('*el-Câmi'* olarak); 114: 23 ('*el-Câmi'* olarak); 138: 8 ('*el-Câmi'* olarak); 166: 15 ('*el-Câmi'* olarak).

²⁹⁵ Msl. bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 151: 6 ('*el-Câmi'* olarak); 238: 9 ('*el-Câmi'ü'l-Kebîr*' olarak); 383: 3 ('*el-Câmi'* olarak); 475: 1 ('*el-Câmi'* olarak); 485: 18 ('*el-Câmi'* olarak); 469: 17 ('*el-Câmi'* olarak); 525: 7 ('*el-Câmi'* olarak).

²⁹⁶ Msl. bk. Ebû Reşîd, *Mesâ'il*, 270: 16 ('*el-Câmi'* olarak).

²⁹⁷ Bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 222: 6 ('*el-Câmi'ü'l-Kebîr*' olarak).

²⁹⁸ Bk. Semcânî, *Ensâb*, II, 17: 10.

²⁹⁹ Bk. *Ṭabaḳât*, 109: 16-17. Ayrıca bk. Özen, [2001], 173. Burada ise yanlışlıkla söz konusu eserin Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Câmi'ü'l-Kebîr*'i olduğu belirtilir.

³⁰⁰ Bk. Gimaret, [1976], 313.

³⁰¹ Msl. bk. *Muğnî*, IV, 134: 17; XI, 163: 19; XII, 130: 21-131: 1; 132: 14; 192: 14; 465: 8, 16 (aynı sayfada 2 defa); 484: 4; 494: 20.

³⁰² Msl. bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 504: 18.

³⁰³ Bk. Şafedî, *Vâfi*, XVIII, 434: 14.

³⁰⁴ Msl. bk. *Muğnî*, IV, 314: 3; 339: 6; XII, 129: 18; 193: 1.

³⁰⁵ Msl. bk. *Muğnî*, VIII, 166: 22; IX, 96: 17; 138: 14; 139: 1; XI, 126: 1; 365: 2; XIII, 363: 13; XIV, 401: 1; XX/2, 205: 5; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 238: 11; 469: 17; Cüveynî, *Şâmil*, 421: 1.

³⁰⁶ Msl. bk. *Muğnî*, IX, 148: 14; XIV, 288: 15; 325: 5; XVI, 22: 6.

³⁰⁷ Msl. bk. *Muğnî*, IX, 166: 12; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 386: 14; 466: 17; *Faḍl*, 320: 13-14 ('*Naḳzu Kitâbi'l-Elvân*' şeklinde).

³⁰⁸ Msl. bk. *Muğnî*, IV, 301: 5; VI/1, 25: 12; IX, 113: 6; 120: 18; XI, 228: 17; XII, 212: 13; XV, 254: 4. Bu durum muhtemelen '*ba^c*' ve '*naḳz*' kelimelerinin Arapça'da noktasız yazımının aynı olmasından kaynaklanmaktadır.

Kaynaklarda bazen *en-Nakz ʿalâ ʿAbbâd* şeklinde zikredilen eser de³⁰⁹ büyük ihtimalle bu eserdir. Çünkü özellikle Mutezilî kaynaklar **Ebû Hâşim**'in, ʿAbbâd b. Süleymân'ın *el-Ebvâb* adlı kitabına reddiye yazdığını kaydederler.³¹⁰ Dolayısıyla kaynaklarda genellikle *Ebvâb* ya da *Nakzu'l-Ebvâb* adlarıyla zikredilen eserlerin, **Ebû Hâşim**'in ʿAbbâd'a karşı yazdığı bu eserin kısa ismi olduğunu söyleyebiliriz.

Zaman zaman kaynaklarda **Ebû Hâşim**'e ait olarak *el-Ebvâbü'l-Kebîr*³¹¹ ve *el-Ebvâbü's-Şağîr*³¹² isimli eserler de zikredilir. Bunların ikincisi, yukarıda **Ebû Hâşim**'in *el-Câmi*^c adlı eseri hakkında da söylediğimiz gibi, ya ilkinin özetidir, ya da eksik kalan yönlerinin tamamlanmış halidir.

4. *İstihkâku'z-Zemm*

Ebû Hâşim'in en çok yankı uyandıran görüşlerinden biri olan zemmin hak edilmesi konusunda yazdığı eserdir. Kâdî bu eserden alıntı yapar.³¹³ Kezâ eseri Bağdâdî de zikreder.³¹⁴

Rummânî bu esere karşı *Kitâbü Nakzi İstihkâki'z-Zemm fi'r-Redd ʿalâ Ebî Hâşim* adıyla bir reddiye yazmıştır.³¹⁵

5. *el-Esmâʿ ve's-Şifât*

Allah'ın isimleri ve sıfaları konusunda yazılmıştır. Kâdî eserden alıntıda bulunur.³¹⁶

6. *Kitâbü'l-Aşlah*

Eser, adından anlaşıldığına göre 'aşlah' konusunda yazılmış bir eserdir. Eseri Kâdî zikreder.³¹⁷

7. *Kitâbü'l-İnsân*

İnsan konusunda yazılmış bir eserdir. Kâdî eserden alıntılarda bulunur.³¹⁸ Kezâ İbnü'n-Nedîm de eseri zikreder.³¹⁹

8. *Kitâbü't-Tevbe*

³⁰⁹ Msl. bk. *Muğnî*, VI/2, 214: 8; Ebû Reşîd, *Mesâʿil*, 142: 18.

³¹⁰ Msl. bk. *Tabakât*, 77: 18; 101: 16.

³¹¹ Msl. bk. *Muğnî*, XIV, 289: 6; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 222: 6.

³¹² Msl. bk. *Muğnî*, XIV, 192: 3; IX, 138: 21 ('*el-Ebvâbü's-Şağîre*' olarak); İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 222: 6.

³¹³ Msl. bk. *Muğnî*, XIV, 288: 13.

³¹⁴ Msl. bk. Bağdâdî, *Fark*, 188: 12; a.mlf., *Milel*, 131: 20.

³¹⁵ Bk. Bk. İbnü'l-Kıfî, *İnbâh*, II, 296: 2-3.

³¹⁶ Msl. bk. *Muğnî*, V, 233: 17; XII, 138: 10.

³¹⁷ Msl. bk. *Muğnî*, XI, 395: 6; XIV, 97: 14.

³¹⁸ Msl. bk. *Muğnî*, IX, 124: 6; XI, 475: 15.

³¹⁹ Bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 222: 6.

Tövbe konusunda yazılmıştır. Kâdî eserden alıntıda bulunur.³²⁰

9. *Şifâtü'l-Kadîm Te'âlâ*

Gimaret eseri İbn Metteveyh'in zikrettiğini kaydeder.³²¹ Adından anlaşıldığı üzere Allah'ın sıfatları konusunda yazılmıştır.

10. *Kitâbü'l-İvâz*

İvaz konusunda yazılmış bir eserdir. Eseri Kâdî zikreder.³²²

11. *Kitâbü'l-Araz*

Eseri İbnü'n-Nedîm zikreder.³²³ Adından anlaşıldığı üzere araz konusu hakkında yazılmıştır.³²⁴

12. *Kitâbü'l-Uyûn*

Eserin isminden her hangi bir konuya tahsis edildiği anlaşılmadığı gibi, belirli bir esere veya şahsa karşı reddiye olduğu, yahut belirli kişilere yahut belirli bir yerde karşılaştığı sorulara cevapları içerdiğine dair bir işaret de yoktur. Bu yönüyle eserin genel bir kelâm sistematiğini kapsadığı düşünülebilirse de Kâdî'nin eserden fazla bir alıntı yapmaması,³²⁵ bu ihtimali zayıflatmaktadır.

13. *el-Bağdâdiyyât, ya da Mesâ'ilü'l-Bağdâdiyyât*

Ebû Hâşim'in Bağdât'ta kendisine karşı yöneltilen sorulara verdiği cevapları içerir. Eser genellikle *el-Bağdâdiyyât* şeklinde zikredilse de,³²⁶ nadiren *Mesâ'ilü'l-Bağdâdiyye*³²⁷ ve *el-Mesâ'ilü'l-Bağdâdiyyât*³²⁸ şeklinde de zikredilir. Eserin ismi zaman zaman yazmadaki muğlaklık sebebiyle *el-İbâdât*,³²⁹ *et-Ta'dâdiyyât*³³⁰ ve *et-Ta'abbüdiyyât*³³¹ şeklinde de zikredilir.

³²⁰ Msl. bk. *Muğnî*, XIV, 366: 9.

³²¹ Bk. Gimaret, [1976], 320-321.

³²² Msl. bk. *Muğnî*, XI, 236: 15; XIII, 229: 1; 320: 7; 328: 8; 359: 6.

³²³ Bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 222: 6-7.

³²⁴ Ancak eseri hiçbir Mutezilî kaynak zikretmediği gibi, Mutezilî olmayan bir başka kaynak da zikretmez. Arapça'da 'araz' ve 'ivaz' kelimelerinin yazılışlarındaki benzerlik göz önüne alınırsa, İbnü'n-Nedîm'in zikrettiği bu eserin aslında Kâdî'nin zikrettiği *Kitâbü'l-İvâz*'in nüshaya yanlış aktarılmış bir hali olması da muhtemeldir.

³²⁵ Alıntılar oldukça sınırlıdır. Msl. bk. *Muğnî*, IV, 320: 2; XI, 232: 12; XIII, 162: 11.

³²⁶ Msl. bk. *Muğnî*, VI/2, 91: 15; IX, 42: 5; 138: 7, 20 (aynı sayfada 2 defa); XI, 229: 15, 20 (aynı sayfada 2 defa); 293: 11; 312: 4; XII, 6: 8; 60: 4; 102: 15; 387: 19; XIV, 408: 2; XX/2, 118: 13; *Mecmû'*, II, 52: 12; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 320: 2; Cüveynî, *Şâmil*, 471: 20-21; Hîlî, *Menâhic*, 154: 11.

³²⁷ Msl. bk. *Muğnî*, XII, 391: 13.

³²⁸ Msl. bk. Hafâcî, *Fesâha*, 147: 20.

³²⁹ Msl. bk. *Muğnî*, XIII, 50: 9.

³³⁰ Msl. bk. *Muğnî*, XIII, 363: 13; XIV, 187: 2.

³³¹ Msl. bk. *Muğnî*, XIII, 50: 18. Hatta nâşir yazmada 'et-Ta'dâdiyyât' şeklinde olduğunu söyler. Bk. ay. dp. 3.

Hafâcî ve İbnü'l-Kıfî, Rummânî'nin bu kitaba bir reddiye yazdığını belirtirler.³³²

14. *el-^cAskeriyyât*, ya da *el-Mesâ'ilü'l-^cAskeriyyât*

İsminden anlaşıldığına göre **Ebû Hâşim**'in Askermükrem'de kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevapları içerir. Eser kaynaklarda *el-^cAskeriyyât* olarak zikredildiği gibi,³³³ bazen *el-Mesâ'ilü'l-^cAskeriyyât* olarak da zikredilir.³³⁴

15. *el-Üşrûseniyyât*, ya da *Cevâbâtü'l-Üşrûsenî*

Ebû Hâşim'in, **Ebû Ali**'nin öğrencisi olan Ebû Sa'îd el-Üşrûsenî'nin sorularına verdiği cevapları içeren eseridir. Aslında Ebû Sa'îd el-Üşrûsenî bu soruları **Ebû Ali**'ye yöneltmişti, fakat bu sorular **Ebû Ali**'nin ölüm zamanına rastladığı için bunlara **Ebû Hâşim** cevap vermiştir. Aktarıldığına göre **Ebû Hâşim** bunlara iki defa cevap vermiştir.³³⁵ Bu nedenle kaynaklarda *el-Üşrûseniyyât*³³⁶ ya da *Cevâbâtü'l-Üşrûsenî*³³⁷ şeklindeki genel bir ismin yanında zikredilen *el-Üşrûseniyyâti'l-Evvele*³³⁸ ve *el-Üşrûseniyyâti's-Şâniye*³³⁹ isimleri **Ebû Hâşim**'in ayrı ayrı yazdığı bu eserlere işaret etmektedir.

16. *Cevâbü Ebi'l-Hasan b. Naciḥ*

Ebû Hâşim'in Ebû'l-Hasan b. Naciḥ'in kendisine yönelttiği sorulara verdiği cevapları içerir. Eseri Kâḏî zikreder.³⁴⁰

17. *Cevâbü Ebi 'Alî b. Hallâd*

Ebû Hâşim'in öğrencisi Ebû Ali b. Hallâd'ın sorularına verdiği cevapları içerir. Kâḏî bu eserden alıntıda bulunmuştur.³⁴¹

18. *Cevâbü'l-Buḥârî*

Ebû Hâşim'in Askermükrem'deki öğrencisi Ebû Bekr el-Buḥârî'nin sorularına verdiği cevapları içerir. Eseri Kâḏî zikreder.³⁴²

³³² Bk. Hafâcî, *Feşâḥa*, 149: 2-3; Bk. İbnü'l-Kıfî, *İnbâḥ*, II, 296: 19-20. İbnü'l-Kıfî, Rummânî'nin bu eserinin ismini *Kitâbü'r-Redd 'alâ'l-Mesâ'ili'l-Bağdâdiyyât li-Ebî Hâşim* olarak verir.

³³³ Msl. bk. *Muğnî*, IV, 207: 5; VI/1, 149: 6; VI/2, 91: 8; 243: 11; 172: 1; XI, 227: 19; 234: 6, 17 (aynı sayfada 2 defa); 237: 6; 232: 14, 15 (aynı sayfada 2 defa); 293: 6; XVII, 307: 16; *Mecmû'c*, I, 1: 5; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 474: 13; 524: 4.

³³⁴ Msl. bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 222: 7.

³³⁵ Bk. *Faḏl*, 318: 14-16.

³³⁶ Msl. bk. *Muğnî*, XI, 232: 3.

³³⁷ Msl. bk. *Muğnî*, XVI, 42: 5 ('*Cevâbâtü'l-Üşrûsenî*' şeklinde).

³³⁸ Msl. bk. *Muğnî*, XI, 395: 11.

³³⁹ Msl. bk. *Muğnî*, XI, 396: 5; VIII, 165: 8; 166: 8 (her iki yerde de '*el-Üşrûseniyyâti's-Şâbite*' şeklinde).

³⁴⁰ Bk. *Faḏl*, 331: 3.

³⁴¹ Msl. bk. *Muğnî*, XII, 494: 17-18.

³⁴² Msl. bk. *Muğnî*, XI, 233: 21.

19. *Cevâbü'l-Hücendî*

Eseri Kâdî zikreder, ancak eserin ismi *Cevâbü'l-Caḥîdî* olarak verilir.³⁴³ **Ebû Ali**'nin Ebû'l-Fazl el-Hücendî adlı bir öğrencisi olduğu göz önüne alınırsa, bu eserin muhtemelen bu şahsın yönelttiği sorulara cevap olarak yazıldığını ve 'Hücendî'nin neşir hatası sebebiyle 'Caḥîdî' olarak yazıldığını söyleyebiliriz.

20. *Cevâbâtü Mesâʿili Ebî'l-Fazl*

Eseri Kâdî zikreder.³⁴⁴ Eser, adından da anlaşılacağı üzere, Ebû'l-Fazl künyesini taşıyan bir şahsa karşı yazılmıştır. **Ebû Ali**'nin öğrencileri içerisinde Ebû'l-Fazl künyesini taşıyan iki kişi bulunmaktaydı: Ebû'l-Fazl el-Hücendî ve Ebû'l-Fazl el-Keşşî. Şayet bu isim, bunlardan Ebû'l-Fazl el-Hücendî'ye karşı yazılmış olan esere işaret ediyorsa, bu durumda yukarıdaki eserle bu eser aynıdır. Ancak eserin Ebû'l-Fazl el-Keşşî'ye karşı yazılmış olma ihtimali de vardır. Nitekim Kâdî, Ebû'l-Fazl el-Keşşî'nin **Ebû Ali**'ye bir takım sorular yönelttiğini söyler,³⁴⁵ ancak **Ebû Ali**'nin bunlara cevap yazıp yazmadığından bahsetmez. Bu sebeple söz konusu eser, Ebû'l-Fazl el-Keşşî'nin **Ebû Ali**'ye yönelttiği fakat cevaplarını alamadığı sorulara karşı **Ebû Hâşim**'in yazdığı cevapları içeren bir eser olabilir.

21. *Cevâbü ʿAbdullâh b. el-ʿAbbâs*

Ebû Hâşim'in **Ebû Ali**'nin öğrencisi ʿAbdullâh b. el-ʿAbbâs er-Râmeḥürmüzî'nin sorularına verdiği cevapları içerir.³⁴⁶ Nitekim yukarıda da geçtiği üzere Râmeḥürmüzî, benzer şekilde **Ebû Ali**'ye de sorular yöneltilmiş ve **Ebû Ali** de bu sorulara cevapları içeren bir eser yazmıştı.³⁴⁷ Kâdî bu eserden alıntıda bulunmuştur.³⁴⁸

22. *Cevâbâtü ʿŞ-Şaymerî*

Eseri Kâdî zikreder.³⁴⁹ **Ebû Hâşim**'in, **Ebû Ali**'nin öğrencisi olan Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. Ömer eṣ-Şaymerî'nin kendisine yönelik eleştirilerine karşı olan cevaplarını içerir.

23. *Mesʿele İbni'l-Bağdâdî*

³⁴³ Bk. *Muğnî*, IX, 138: 21 (sıralı numaralandırması bu sayfada hatalıdır).

³⁴⁴ Msl. bk. *Muğnî*, VI/2, 91: 12 ('*Cevâbu Mesâʿili İbni'l-Fazl*' şeklinde).

³⁴⁵ Bk. *Faḍl*, 319: 2.

³⁴⁶ Bk. *Faḍl*, 317: 13-14.

³⁴⁷ Bunun yanında Râmeḥürmüzî, Ebû ʿAbdullâh el-Baṣrî'ye de sorular yöneltilmiş, Ebû ʿAbdullâh da bunlara cevap vermiştir. Bk. *Faḍl*, 317: 13.

³⁴⁸ Msl. bk. *Muğnî*, XX/1, 88: 4.

³⁴⁹ Msl. bk. *Muğnî*, XV, 20: 13.

Gimaret eseri İbn Metteveyh'in zikrettiğini söyler.³⁵⁰ Ancak isim oldukça kapalı olup, eserin kime karşı yazıldığı belli değildir.

24. *el-Mesâ'il* (ya da *Mesâ'il*)

Eseri Kâdî zikreder.³⁵¹ Eserin isminden, içeriği yahut kime karşı yazıldığı anlaşılmemaktadır.

25. *el-Mesâ'ilü'l-^cAşer*

Gimaret eseri İbn Metteveyh'in zikrettiğini belirtir.³⁵² Benzer şekilde bu eserin de ismi içeriği hakkında net bir bilgi edinmemize engeldir.³⁵³

26. *Naḳzu'l-İrâde*

Adından anlaşıldığı kadarıyla *Kitâbü'l-İrâde* adlı bir esere reddiyedir.³⁵⁴ Eseri Kâdî zikreder.³⁵⁵

27. *Naḳzu'l-İstiḩa^ca*

Hüseyin en-Neccâr'ın *Kitâbü'l-İstiḩa^ca*'sına ya da Hafş el-Ferd'in *Kitâbü'l-İstiḩa^ca*'sına karşı yazılmış bir reddiyedir.³⁵⁶ Eser *Muḡnî*'de bir defa, o da hatalı olarak *Ba^czu'l-İstiḩa^ca* şeklinde geçer.³⁵⁷

28. *Naḳzu'l-İlhâm*

Ebû Hâşim'in ilhâm düşüncesini reddetmek amacıyla, Câhîz'in *Kitâbü'l-İlhâm*'ına karşı yazdığı eseridir.³⁵⁸ Eserden Kâdî alıntılarda bulunur.³⁵⁹

29. *Naḳzu'l-Bedel^c alâ'n-Neccâr*

Hüseyin en-Neccâr'ın *el-Bedel* adlı kitabına karşı reddiyedir. Eseri Kâdî³⁶⁰ ve İbn Metteveyh³⁶¹ zikreder.

³⁵⁰ Bk. Gimaret, [1976], 324.

³⁵¹ Msl. bk. *Muḡnî*, VI/1, 225: 14; IX, 166: 17; XIII, 293: 3; XX/2, 206: 19; VI/2, 49: 5 ('*Ba^czu'l-Mesâ'il*' şeklinde).

³⁵² Bk. Gimaret, [1976], 324-325.

³⁵³ Gimaret bu eserle, *Mesâ'il* adlı eserin aynı olabileceğini söyler. Bk. Gimaret, [1976], 324.

³⁵⁴ Gimaret bu eserin Hüseyin en-Neccâr'a ait *Kitâbü'l-İrâde Şfatün fi'z-Zât* yahut Bürgüş'e ait *Kitâbü'l-İrâde* olabileceğini söyler. Bk. Gimaret, [1976], 325.

³⁵⁵ Msl. bk. *Muḡnî*, VIII, 144: 9.

³⁵⁶ Bk. Gimaret, [1976], 325.

³⁵⁷ Bk. *Muḡnî*, XI, 293: 8.

³⁵⁸ Bk. Gimaret, [1976], 325; Ess, [1991-95], 317.

³⁵⁹ Msl. bk. *Muḡnî*, IX, 138: 21; XII, 133: 3; XVII, 193: 11; IV, 79: 1-2 (yanlış olarak '*Ba^czu'l-İlhâm*' şeklinde); XI, 293: 9 (yanlış olarak '*Ba^czu'l-İlhâm*' şeklinde); 297: 9 (yanlış olarak '*Ba^czu'l-İlhâm*' şeklinde); 385: 8 (yanlış olarak '*Ba^czu'l-İlhâm*' şeklinde).

³⁶⁰ Msl. bk. *Muḡnî*, XI, 293: 5 (yanlış olarak '*Ba^czu'l-Bedel*' şeklinde).

³⁶¹ Msl. bk. *Mecmû^c*, I, 1: 4-5 (yanlış olarak '*Ba^czu'l-Bedel*' şeklinde).

30. *Naḳẓu 't-Ṭabâ'î*^c

Eser *tab*^c görüşünü reddetmek amacıyla yazılmıştır. Kâḏî tarafından kullanılmıştır.³⁶² İbn Metteveyh³⁶³ ve Ebû Reşîd³⁶⁴ eserin ismini *en-Naḳẓ 'alâ Aşḫâbi 't-Ṭabâ'î*^c olarak verirken, İbnü'n-Nedîm *Kitâbü 't-Ṭabâ'î*^c ve 'n-Naḳẓ 'alâ 'l-Kâ'ilîne bihâ olarak verir.³⁶⁵

31. *Naḳẓu 'l-Ferîd*

İbnü'r-Râvendî'nin nübüvvet müessesesine karşı yazdığı *el-Ferîd* adlı eserine yazdığı reddiyedir. Eseri Kâḏî zikreder.³⁶⁶ Kezâ İbnü'l-Murtaẓâ da **Ebû Hâşim**'in böyle bir reddiye yazdığını haber verir.³⁶⁷

32. *Naḳẓu 'l-Fuṣûṣ*

Eser adından anlaşıldığı üzere bir reddiyedir, ancak kime karşı yazıldığı belli olmadığı gibi, bu nokta Kâḏî'nin eserden yaptığı sınırlı sayıdaki alıntıda³⁶⁸ da açık değildir. Gimaret, kesin olmamakla birlikte, eserin İbnü'r-Râvendî'nin bir kitabına karşı yazılmış bir reddiye olma ihtimalini zikreder.³⁶⁹

33. *Naḳẓu 'l-Mercân*

İbnü'r-Râvendî'nin *Kitâbü 'l-Mercân* adlı eserine karşı yazılmış bir reddiyedir. Eseri Kâḏî zikreder.³⁷⁰

34. *Naḳẓu 'l-Ma'rife 'alâ İbni 'r-Râvendî*

İbnü'r-Râvendî'nin *Kitâbü 'l-Ma'rife*'sine reddiyedir.³⁷¹ Bu yönüyle **Ebû Ali**'nin aynı adı taşıyan fakat Câhîz'a karşı yazılmış olan eseriyle karıştırılmamalıdır. Kâḏî bu eserden kısaca *Naḳẓu 'l-Ma'rife* şeklinde bahsederek alıntılarda bulunur.³⁷²

35. *Taşaffühü 's-Semâ' ve 'l-Âlem*

³⁶² Msl. bk. *Muğnî*, VIII, 165: 3; IX, 24: 9; 89: 11; 138: 16; VII, 36: 18 (yanlış olarak 'Ba'zu 't-Ṭabâ'î' şeklinde); XI, 394: 9 (yanlış olarak 'Ba'zu 't-Ṭabâ'î' şeklinde).

³⁶³ Msl. bk. İbn Metteveyh, 321: 19-322: 1. Kezâ 320: 2' de ise 'Naḳẓu 't-Ṭabâ'î' olarak verir.

³⁶⁴ Msl. bk. Ebû Reşîd, *Mesâ'il*, 167: 23.

³⁶⁵ Bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 222: 7-8.

³⁶⁶ Msl. bk. *Muğnî*, XVI, 9: 10; 27: 4; 310: 5.

³⁶⁷ Bk. *Ṭabakât*, 92: 6.

³⁶⁸ Msl. bk. *Muğnî*, VI/1, 25: 11 ('Ba'zu'n-Nuṣûṣ' olarak); 29: 17 ('Ba'zu 'l-Fuṣûṣ' olarak); VIII, 167: 2.

³⁶⁹ Bk. Gimaret, [1976], 329.

³⁷⁰ Msl. bk. *Muğnî*, VIII, 163: 1.

³⁷¹ Bk. Gimaret, [1976], 330; Ess, [1991-95], 441.

³⁷² Msl. bk. *Muğnî*, XII, 6: 7; 38: 5, 16 (aynı sayfada 2 defa); 138: 6; 465: 10.

Eseri İbnü'l-Kıfî kısaca *Taşaffuh* şeklinde zikrederken,³⁷³ İbn Metteveyh *Taşaffuhu's-Semâ*³⁷⁴ ve 'l-*Âlem* olarak³⁷⁴ zikreder. Aristo'nun *es-Semâ*³⁷⁵ ve 'l-*Âlem* (De Caelo et Mundo) adlı eserine³⁷⁵ reddiyedir.³⁷⁶

36. *en-Nakz 'alâ Aristâlîs fi'l-Kevn ve'l-Fesâd*

Aristo'nun *el-Kevn ve'l-Fesâd* (De Generatione et Corruptione) adlı ve esas itibariyle *es-Semâ*³⁷⁷ ve 'l-*Âlem* adlı eserinin devamı olan eserine³⁷⁷ karşı yazılmış bir reddiyedir.³⁷⁸ İbnü'n-Nedîm eseri zikreder.³⁷⁹

37. *Nakzu Yahyâ b. Aşfaḥ*

Ḳâdî'nın zikrettiği bu eser,³⁸⁰ hakkında pek fazla bilgi olmayan Yahyâ b. Aşfaḥ adındaki bir şahsa karşı yazılmış reddiyedir. Gimaret bu şahsın, Ebû'l-Hüseyn en-Neccâr ve Bürgûs gibi şahsiyetlerle bağlantı içinde olan bir Mürcîî olduğu düşüncesindedir.³⁸¹

38. *el-İctihâd*

Eseri İbnü'n-Nedîm zikreder.³⁸² Adından anlaşıldığına göre eser usûl-i fıkıh alanında yazılmış olup, ictihâd konusuyla alâkalıdır.

39. *el-Evâmir*

Eseri Ḳâdî zikreder.³⁸³ Gimaret eserin muhtemelen Ḳur'ân'daki emir kavramının mahiyeti üzerine yazıldığını söyler.³⁸⁴

40. *et-Tefsîr*

³⁷³ Bk. İbnü'l-Kıfî, *Hukemâ*², 40: 5-6. Ancak İbnü'l-Kıfî, Hristiyan felsefeci Yahyâ b. 'Adiyy'in, **Ebû Hâşim**'in bu reddiyesini eleştirdiğini aktarır. Onun aktardığına göre Yahyâ b. 'Adiyy bir gün Bağdat'ta bir vezirin meclisine katılmıştır. Bu mecliste kelâmcılar da bulunmaktaydı. Vezir kelâmcılarla Yahyâ b. 'Adiyy'in tartışmalarını istemiş, fakat Yahyâ b. 'Adiyy buna yanaşmamıştır. Sebebi sorulunca da Yahyâ b. 'Adiyy, kelâmcıların felsefi terminolojiyi bilmediklerini, nitekim **Ebû Hâşim**'in de Aristo'nun eserine karşı yazdığı *Taşaffuh* adlı kitabında Aristo'nun fikirlerini anlamadan, kendince yorumlayarak reddettiği, dolayısıyla **Ebû Hâşim**'in eserinin bir değeri olmadığı meyânında cevap vermiştir. Bk. İbnü'l-Kıfî, *Hukemâ*², 40: 7-16.

³⁷⁴ Bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 546: 16.

³⁷⁵ Bu eser iki kısımdan oluşur: 'Gök hakkında' demek olan *De Caelo* ve 'Âlem hakkında' anlamına gelen *De Mundo*. İlk eser Aristo'ya aittir, fakat ikincisi gerçekte Aristo'ya ait olmayıp, yanlışlıkla ona nisbet edilmiştir. Bk. Kaya, [1983], 147.

³⁷⁶ Bk. Gimaret, [1976], 312.

³⁷⁷ Bk. Kaya, [1983], 151-152.

³⁷⁸ Bk. Gimaret, [1976], 331.

³⁷⁹ Bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 222: 7.

³⁸⁰ Msl. bk. *Mugnî*, VI/2, 65: 13-14.

³⁸¹ Gimaret, [1984], 38.

³⁸² Bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 222: 8.

³⁸³ Msl. bk. *Mugnî*, XII, 190: 2-3; 192: 10.

³⁸⁴ Bk. Gimaret, [1976], 307.

Eseri Süyûfî zikreder ve hatta eserin bir cüzünü gördüğünü de söyler.³⁸⁵ Kezâ Dâvûdî de eserinde **Ebû Hâşim**'in ismini zikreder ve bir tefsiri olduğunu söyler.³⁸⁶

'III.3. Öğrencileri

Ebû Hâşim'in öğrencileri genel itibariyle Mu'tezile'nin onuncu tabakasındaki şahıslardan oluşur. Hatta Kâfî 'Abdülcebbâr onuncu tabakayı "**Ebû Hâşim**'in ashâbı" şeklinde nitelendirir.³⁸⁷ İbnü'l-Murtaẓâ ise onuncu tabakanın, **Ebû Hâşim**'den ve onunla aynı tabakada (dokuzuncu tabaka) bulunanlardan ders alanların oluşturduğunu belirtmekte, fakat sayılarının çokluğu ve kabiliyetleri nedeniyle **Ebû Hâşim**'in ashâbını öne aldığını ifade etmektedir.³⁸⁸ **Ebû Hâşim**'in öğrencileri şunlardır:

1. Ebû 'Abdullâh el-Hüseyn b. Ali el-Başrî³⁸⁹

Kâfî 'Abdülcebbâr tarafından onuncu tabakanın 3. sırasında, İbnü'l-Murtaẓâ tarafından ise 2. sırasında gösterilse de **Ebû Hâşim**'in en önemli öğrencisi olup, bu tabakanın en mühim şahsiyetidir.³⁹⁰ Önce Ebû Ali b. Hallâd'dan, daha sonra **Ebû Hâşim**'den ders aldı. Fakat gayreti ve çabasıyla **Ebû Hâşim**'in ashâbının içerisinde başkasının ulaşmadığı seviyeye ulaştı.

Basra'da doğdu. Genç yaşında Bağdat'a geldi ve burada **Ebû Hâşim**'in öğrencisi oldu. Bağdat'ta **Ebû Hâşim**'den sonra onun ekolünün temsilciliğini yaptı ve İhşidîlere karşı Behşemiyye'yi savundu. Ayrıca kendisi gibi bir Hanefî ve Mutezilî olan Kerhî ile de yakın ilişki içerisindeydi. Kezâ Büveyhî veziri Şâhib b. 'Abbâd ile de arkadaşlığı bulunmaktaydı.³⁹¹ Oldukça zahidâne bir hayat yaşamış, kendisini ilme adanmış, pek çok zorluğa katlanmıştır.

İbnü'r-Râvendî, Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî ve Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye reddiyeler yazmıştır. Ayrıca bir fıkıhçı olarak ilginç sayılabilecek eserler de yazmıştı. İbnü'n-Nedîm bunlardan bir kaçının ismini bize verir: *Kitâbü'l-Eşribe ve Tahlîli Nebîzi't-Temr* ve *Kitâbü Cevâzi's-Şalât bi'l-Fârisiyye*.³⁹²

³⁸⁵ Bk. Süyûfî, *Müfessirîn*, 103: 5-6.

³⁸⁶ Bk. Dâvûdî, *Müfessirîn*, I, 307: 11.

³⁸⁷ *Faql*, 323: 21.

³⁸⁸ *Tabakât*, 105: 2-4.

³⁸⁹ Hakkında bk. *Faql*, 325: 10-328: 2; *Tabakât*, 105: 11-107: 7; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 222: 15-25. Kezâ bk. Ess, [1980], 12-14; Gölcük, [1994], 84-85.

³⁹⁰ Bu hususa ileride değineceğiz.

³⁹¹ Ess, bu ilişkiyi ekolün sonraki gelişimi için büyük bir adım olarak görür. Bk. Ess, [1980], 13.

³⁹² Bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 261: 25.

Bazı kaynaklar onun hakkında, muhtemelen hakaret amacıyla, ‘gübre böceği’ anlamına gelen “cu^{câl}” lakabını kullansalar da Mutezilî ve Hanefî kaynaklarda böyle bir kullanıma rastlanmaz.³⁹³ Ebû ‘Abdullâh el-Başrî, 369/979-80 senesinde Bağdat’ta vefat etti.

2. Ebû Ali b. Hâllâd³⁹⁴

Ebû Haşim’den önce Askermükrem’de, sonra Bağdat’ta ders okudu. Denildiğine göre Bağdat’ta bulunmaktan nefret eder ve Askermükrem’e dönmeyi isterdi. Başlangıçta zor anlayan biriydi ve bu halinden dolayı ağlardı. Ancak sürekli çalıştı ve diğer şahısları geçti. Öyle görünüyor ki, **Ebû Hâşim**’in ölümünden sonra Behşemiyye’nin kısa süreli olsa da lideri kabul edilmiştir.

Kendisine ait *el-Uşûl* ve *eş-Şerh* adında iki eseri vardı.³⁹⁵ O dönemde Basra’da Hâlidî³⁹⁶ adında kelâmcı bulunmaktaydı ve Hâlidî köken itibarıyla “ircâ” düşüncesindeydi. Bundan dolayı İbn Hâllâd “*va‘îd*” konusuna özel bir önem vermiştir. Şeyhlik mertebesine ulaşmadan vefat etmiştir.

3. Ebû İshâk İbrâhîm b. ‘Ayyâş³⁹⁷

Îshâk ‘Abdülcebbâr ismini “Ebû İshâk b. el-‘Abbâs” olarak verir. Îshâk’ın kelâm ilmini okuduğu ilk hocasıdır. Vera, zühd ve ilim sahibiydi, dünyevî geçim ve faydalarla uğraşmayıp, sadece ilimle meşgul olurdu. **Ebû Haşim** ile yakın ilişki içerisindeydi, fakat daha çok Ebû Ali b. Hâllâd’dan ve Ebû ‘Abdullâh el-Başrî’den ders almış ve zamanla bağımsız hale gelerek otorite olmuştur. Tüster’de, Askermükrem’de, Ahvâz’da, Übülle’de ve Basra’da ders okutmuştur. Hatta Bağdat’ta bir topluluk ona ders okumaya gelirdi.

Behşemiyye-İhşîdiyye mücadelesinde yer almıştır. Hatta İhşîdiyye’ye mensup olan Ebû’l-Kâsım es-Sîrâfî’yi Behşemiyye ekolüne kazandırmış ve Ebû’l-Kâsım İhşîdiyye’ye karşı adeta bir “kılıç” haline gelmiştir.

İbn ‘Ayyâş, *Ecvibetü’l-Mesâ’il* adlı eserinin yanında, çeşitli kitaplara reddiyeler (*nakz*) yazmıştır. Bu reddiyelerden biri Eş‘arî’nin *Kitâbu İzâhi’l-Burhân* adlı eserine karşı yazılmıştır.

³⁹³ Bk. Ess, [1980], 12; Gölcük, [1994], 84.

³⁹⁴ Hakkında bk. *Faql*, 324: 3-12; *Tabakât*, 105: 5-10. Kezâ bk. Gimaret, [1998a], 35-36.

³⁹⁵ İbn Hâllâd’ın Mutezilî çevrelerde tanınmasını sağlayan belki de en önemli unsur, onun bu eserleridir. İsimlerinden anlaşılacağı üzere *Uşûl* Mutezilî prensiplerin açıklandığı bir eserdir. *Şerh* ise yine bizzat İbn Hâllâd’ın *Uşûl* adlı eserine yazdığı şerhidir. Ancak İbn Hâllâd bu eserini bitirememiştir. Eseri Îshâk ‘Abdülcebbâr *Tekmiletü’ş-Şerh* adıyla tamamlamıştır. Bk. Gimaret, [1998a], 36.

³⁹⁶ Ebû’l-‘Abbâs Muhammed b. İbrâhîm b. Şihâb el-Hâlidî. Mutezile’nin onuncu tabakasındandır. “ircâ” düşüncesine meyiletmekteydi ve bu konuda çok katıydı. Kelâm ilmini el-Berza‘î’den okumuştur. Ayrıca fıkıhta da birikim sahibiydi. Mutezile’nin Bağdat ekolüne mensuptu ve Basra ekolü karşısında Bağdat ekolüne taassup derecesinde bağlıydı. Bk. *Tabakât*, 110: 14-16.

³⁹⁷ Hakkında bk. *Faql*, 328: 3-329: 13, *Tabakât*, 107: 8-13. Kezâ bk. Gimaret, [1998b], 1.

Kezâ Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in imametleri ve üstünlükleri hakkında da bir kitap yazmıştır. H. 362 senesinde vefat etmiştir.

4. Ebû'l-Hasan el-Ezrak³⁹⁸

İbnü'l-Murtaẓâ künyesini “Ebû'l-Hüseyin” olarak verir. Tam adı Aḥmed b. Yûsuf b. Ya'kûb b. İshâk b. Behlûl el-Enbârî et-Tenûhî'dir. Kelâm ilmini **Ebû Haşim**'den, fıkıhı Kerhî'den, Kur'ân ilimlerini İbn Mücâhid'den, nahiv ve edebiyatı İbnü's-Serrâc'tan okumuştur. Güzel ahlâk ve tevazu sahibiydi. Kâğî 'Abdülcebbâr'dan önceki tabakada olmasına rağmen, Kâğî'nin yanına gelir, ondan *ta'likte* bulunurdu. Kâğî 'Abdülcebbâr'ı çok severdi.

Ebû Haşim'e ve ashabına pek çok iyilikler yapmış ve ihsanlarda bulunmuştur. Nitekim onun **Ebû Hâşim** için yüksek bir meblağ ödeyerek bir cariye satın aldığını aktarmıştı. Kezâ Ebû'l-Hasan büyük sıkıntılar çeken Ebû 'Abdullâh el-Başrî'nin de nafakasını sağlamakta ve yanına her gittiğinde beraber yemek için yiyecek satın almaktaydı.

5. Ebû'l-Hüseyin eṭ-Ṭevâ'ifî el-Bağdâdî³⁹⁹

Kâğî ismini “eṭ-Ṭevâbîkî” olarak verir. **Ebû Haşim**'den çokça bilgi almıştır. Kendisi Şâfiî fukahâsındandır. Şâfiî usûl-i fikhına dair bir eser yazmıştır.

6. Ebû'l-Hasan b. Nacîḥ⁴⁰⁰

İbnü'l-Murtaẓâ'da isim küçük farklılıkla “en-Nacîḥ (en-Nüceyh -?-)” şeklinde geçer. Bağdat ehliendir. Basra'da Ebû İshâk b. 'Ayyâş'tan ders almış, daha sonra Bağdat'ta **Ebû Haşim**'in yanına gitmiş ve ondan oldukça faydalanmıştır. **Ebû Haşim**'e yönelttiği “Mesâ'il”i vardır. **Ebû Haşim** bunları cevaplandırmıştır.

7. Ebû Bekr el-Buḥârî⁴⁰¹

H. 'Âişe'ye karşı olan aşırı bağlılığından dolayı “'c-Âişe'nin devesi (*Cemelü 'Âişe*)” şeklinde lakaplandırılmıştı. Askermükrem'de **Ebû Haşim**'den ders almıştır. Kerhî'den ise fıkıh okumuştur. Ebû Hanîfe'nin ashâbı arasında fıkıh ilminde önde gelen biriydi.

8. Ebû Aḥmed el-'Askerî el-'Abdekî⁴⁰²

³⁹⁸ Hakkında bk. *Faql*, 330: 3-16, 326: 5-8, *Ṭabakât*, 108: 12-109: 1, 106: 5-8.

³⁹⁹ Hakkında bk. *Faql*, 329: 14-330:1, *Ṭabakât*, 109: 3-4.

⁴⁰⁰ Hakkında bk. *Faql*, 331: 1-4, *Ṭabakât*, 109: 11-13.

⁴⁰¹ Bk. *Faql*, 331: 5-8, *Ṭabakât*, 109: 14-15. Kezâ bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 222: 14. Burada isim 'Abdullâh b. Ḥattâb şeklinde verilir ve **Ebû Hâşim**'in ashabından olup, her hangi bir kitabı olduğu bilinmeyen şahıslar arasında zikredilir.

⁴⁰² Hakkında bkk. *Faql*, 331: 9-15, *Ṭabakât*, 109: 16-110: 2.

İbnü'l-Murtażâ ismini “Ebû Muhammed el-^cAbdekî” olarak verir. **Ebû Haşim**’den Askermükrem’de ders okumuştur. Daha sonra İsfahan’a gitti. Burada **Ebû Haşim**’in *el-Câmi^cü'l-Kebîr* adlı eserinin kendisine ait olduğunu ileri sürdü. Kendisi bu eseri ezberlemişti. Muhtemelen bu iddiası onun Behşemiyye’den dışlanmasına sebep oldu. Zira el-^cAbdekî buradan Horasan’a, Ebû'l-Kâsım el-Belhî’nin yanına gitti. El-Belhî onu çok yüceltirdi. Nitekim Ebû Sehl Muhammed b. ^cAbdullâh’a yazdığı bir mektupta şöyle demiştir: “Bize İbn ^cAbdek diye tanınan bir genç geldi. Kelâmın konularını (*daķîku'l-kelâm ve celîluhû*) ondan daha iyi bilen birini görmedim”. El-^cAbdekî imamet konusundaki görüşünde karışıklık yaşamış, sabit ve tutarlı bir görüş belirtmemiş, bir görüşten diğerine geçmiştir.

9. Ebû ^cİmrân b. Rebâh es-Sîrâfi⁴⁰³

İbnü'l-Murtażâ’nın “İki Sîrâfi (*es-Sîrâfiyyân*)” olarak nitelendirdiği Sîrâfiler’den ikincisidir.⁴⁰⁴ **Ebû Haşim**’den ders okudu, fakat daha sonra ondan ayrıldı ve Ebû Bekir b. el-İşîd’in yanına gitti ve uzun zaman onun mezhebine yardım etti. Ancak **Ebû Haşim** Bağdat’a geldiği zaman, onun ilmî seviyesini ve seleflerinin üstünlüğünü kabul etti. İnsanları tevhid ve adl inancına çağırması sebebiyle büyük sıkıntılara maruz kaldı.

10. Aḫmed b. Ebî Hâşim

Ebû Haşim’in oğludur. Kâḫfi ismini “Ebû Aḫmed b. Ebî Hâşim” olarak verir. İlimde belli bir dereceye ulaşmıştır.⁴⁰⁵

IV. CÜBBÂ’İLER VE EŞ’ARÎ

Ebû Ali ve **Ebû Hâşim** söz konusu olduğunda üzerinde konuşulması gereken bir şahıs da şüphesiz Ebû'l-Ḥasan el-Eş’arî’dir. Hemen hemen bütün tabakat yazarları onun **Ebû Ali**’nin öğrencisi olduğunu ancak daha sonra tövbe ederek *i’tizâl* görüşünden ayrıldığını söylerler.⁴⁰⁶ Hatta onun bu öğrenciliğinin 40 yıl sürdüğü ve Mutezilî düşüncede ‘imâm’ seviyesine çıktığı dahi söylenir.⁴⁰⁷ Nitekim **Ebû Ali**’nin zaman zaman Eş’arî’yi kendi yerine tartışma yapmak için

⁴⁰³ Bk. *Faḫl*, 331: 16-19, *Ṭabaķât*, 108: 8-10.

⁴⁰⁴ Bu Sîrâfiler’den ilki Ebû'l-Kâsım es-Sîrâfi’dir. Ebû'l-Kâsım es-Sîrâfi kelâm, fıkıh, edebiyat alanında birikim sahibi olup, Ebû ^cİmrân es-Sîrâfi’nin aksine başlangıçta İşîdiyye’ye mensuptu. Fakat Ebû İshâķ b. ^cAyyâş’ın gayretleriyle Behşemiyye’ye döndü ve Behşemiyye-İşîdiyye mücadelesinde aktif bir şekilde yer aldı. Kâḫfi’nin deyimleriyle İşîdiyye’ye karşı adeta bir “kılıç” oldu. Hatta Basra’da vezir Ebû'l-Kâsım b. Sa^cd el-İşfahânî’nin tertip ettiği Behşemiyye ile İşîdiyye arasındaki tartışmada Behşemiyye’yi temsil etti. Bk. *Faḫl*, 328: 13-329: 13, *Ṭabaķât*, 107: 14-108: 7.

⁴⁰⁵ Bk. *Faḫl*, 330: 15-16, *Ṭabaķât*, 109: 5-8.

⁴⁰⁶ Bk. İbn Ḥallikân, *Vefeyât*, IV, 267: 12; Zehebî, *Nübelâ*?, XIV, 183: 9-10; İbn Keşîr, *Bidâye*, XI, 125: 22; Süyûfî, *Müfessirin*, 103: 3, Dâvûdî, *Müfessirin*, II, 192: 7; Şafedî, *Vâfi*, IV, 74: 15-16; İbn Tağrıberdî, *Nücüm*, III, 211: 1; Ḥânsârî, *Ravzât*, V, 286: 16-17.

⁴⁰⁷ Msl. bk. Sübkî, *Ṭabaķât*, III, 347: 18.

mütekellimlerin meclisine göndermesi,⁴⁰⁸ onun hocasının nezdinde önemli bir yere sahip ve yetkin bir öğrencisi olduğunu göstermektedir.⁴⁰⁹

Bununla birlikte Mutezilî kaynaklar, belki de bu “iharet”inin bir bedeli olarak, onun ismini anmamaya, adeta kasıtlı olduğunu akla getirircesine, dikkat ederler. Sözelimi İbnü’l-Murtaẓâ’nın *Ṭabaḳâtü’l-Muṭezile*’sinde, İbnü’r-Râvendî gibi bir şahıs dahi, kendisine bir tabakanın mensubu olarak yer bulurken Eş’arî, değil bir tabaka mensubu olarak, her hangi bir vesileyle dahi zikredilmez. Mutezilî kaynaklarda onun yeri, riyâset emeline düşen, buna ulaşamadığında ise Mutezile’ye muhalefet eden ve gidip başkalarına reis olan Dırâr b. ‘Amr, Ḥafş el-Ferd, İbnü’r-Râvendî ve Ebû ‘Îsâ el-Verrâḳ gibi kimselerin yanındır.⁴¹⁰ Eş’arî’ye karşı Mutezilîlerin bakışını en iyi, belki de **Ebû Hâşim**’in şu sözleri özetler:

Görüşlerinin çoğu onun inanmadığına ve dünyanın peşinde olduğuna delâlet eder.⁴¹¹

Ancak kesin olan şu ki, Eş’arî bir gün Mutezile’yle yollarını ayırdı. Fakat onun hangi tarihte ve hangi sebeple Mutezile’den ayrıldığının net bir açıklaması yoktur. Kaynaklarda buna yönelik çok çeşitli rivâyetler vardır. Bu rivâyetler, Eş’arî’nin Mutezile içerisindeki liderlik mücadelesinden, onun mahrum bırakıldığı mirası alabilme gayretine, rüyâsında Hz. Peygamber’i görmesinden, bir münazarada yenilip Mutezilîliğinden utanmasına kadar çok çeşitli açıklamaları içerir.⁴¹²

Sebepler her ne olursa olsun, şurası kesindir ki onun bu ayrılığı, yukarıda da aktardığımız üzere Mutezilî kaynaklarda, ulaşamayan riyâset emelinin bir sonucu olarak algılanmıştır. Nitekim Watt, Eş’arî’nin Mutezile’den ayrılmasında onun **Ebû Hâşim**’le aralarında oluşan rekabetin payı olduğu ihtimalini kabul eder.⁴¹³ Ancak böyle bir yorumun doğruluk payı oldukça düşüktür.⁴¹⁴ Çünkü liderlik emeline ulaşamayan bir kimsenin, hemen ekolünden ayrılması yerine, mücadelesine ekol içerisinde devam ettirmesi de ihtimal dahilindedir. Nitekim **Ebû**

⁴⁰⁸ Msl. bk. Klein, [1967], 26.

⁴⁰⁹ Ancak bu rivâyetler hiçbir zaman **Ebû Ali**’nin cedelciliğinin zayıf olduğu anlamına gelmez. Nitekim Tritton, **Ebû Ali**’nin tartışmalara kendi adına Eş’arî’yi göndermesini bu şekilde yorumlamaktadır. Bk. Tritton, [1983], 140. Oysa bu tür rivâyetlerden çıkarılacak sonuç **Ebû Ali**’nin iyi bir cedelci olmadığı değil, sadece Eş’arî’nin hocasının güvenine mazhar olabilecek derecede yetkin bir öğrenci olduğudur. Nitekim böyle bir durum gayet olağandı. Şahhâm da, tartışmalara kendisi adına **Ebû Ali**’yi gönderirdi. Ayrıca bu durum, hocanın tartışılacak muarızaya bakış açısını da yansıtmaktadır. Hoca tartışmaya öğrencisini göndererek sanki onlara “Siz benim değil, ancak öğrencimin dengi olabilirsiniz” demek istemektedir.

⁴¹⁰ Bk. Cüşemî, *‘Uyûn*, 391: 11-392: 6.

⁴¹¹ Bk. Cüşemî, *‘Uyûn*, 392: 5-6; “inne ekşera kelâmihî yedüllü ‘alâ ennehû lâ yaṭaḳidü ve ennehû kâne şâhibu dînyâ”.

⁴¹² Onun Mutezile’den ayrılmasının sebeplerine dair rivâyetler İbn ‘Asâkir tarafından derlenmiştir. Bk. İbn ‘Asâkir, *Tebyîn*, 38: 12-45: 7. Kezâ bk. Mc Carthy, [1953], 150-156.

⁴¹³ Bk. Watt, [1985], 64.

⁴¹⁴ Nitekim yine Watt’ın kendisi bu ihtimali doğrulayacak bir delilin olmadığını da kabul eder. Bk. Watt, [2002], 306.

Ali'den sonra, liderlik emeli peşinde olan fakat **Ebû Hâşim** karşısında tutunamayan Muhammed b. Ömer eş-Şaymerî de bunu yapmıştır.⁴¹⁵

Diğer taraftan bu ayrılık, Mutezile kelâmının yaşamakta olduğu normal bir sürecin sonucu olarak da algılanmıştır. Sözelimi Tritton'a göre Mutezile hadis ehlinin akîdesine yaklaşmakta idi ve Eş'arî de bu dönüşümü tamamlamıştır.⁴¹⁶ Ancak böyle bir yargıyı bütünüyle doğru kabul etmek mümkün değildir. Şüphesiz **Ebû Ali** ile başlayan süreç içerisinde Mutezile kelâmının önceki dönemlere göre katı aklîlikten sıyrıldığı bir gerçektir. Ancak bu durum, Mutezile kelâmının hadis ehlinin akîdesine dönüşecek derecede değiştiği anlamına gelmez. Çünkü Eş'arî kelâmının zirvede olduğu dönemlerde bile Mutezile ayrı bir ekol olarak yaşamaktaydı ve iki ekol kendi aralarına kesin bir şekilde ayırım koymuşlardı. Aslında bu yargının tersinin doğru olması daha muhtemeldir. Çünkü dönüşümü iki şekilde düşünebiliriz: Doktrinel ya da metodolojik. Doktrinel anlamda iki ekol arasında detaylarda bir takım benzeşmeler olsa da, kesin olarak birbirlerinden farklıydılar ve bu farklılık her iki ekolün müntesiplerince de kabul edilmekteydi. Metodolojik yakınlaşmaya gelince, burada aslında Mutezile Ehl-i Hâdis'e yaklaşmamaktaydı. Tersine Ehl-i Hadis Mutezile'ye yaklaşmaktaydı. Eş'arî ise, **Ebû Ali**'den tevârüs ettiği bu metodolojiyi, İbn Küllâb çigisine geçerek kelâmî problemlere uygulamıştır.

Dolayısıyla Eş'arî'nin Mutezile'den ayrılmasını, geçirdiği entelektüel değişimin bir sonucu olarak kabul etmek daha mantıklı bir yaklaşım olacaktır. Bununla birlikte onun, yukarıda Watt'ın işaret ettiği gibi, **Ebû Hâşim**'le aralarında bir soğukluk, hatta birbirini çekememezlik olduğu da inkâr edilemez. Nitekim **Ebû Hâşim**'in ona bakışını özetleyen yorumunu aktarmıştık. Kezâ Eş'arî'nin hiçbir eserinde **Ebû Hâşim**'i zikretmemesi, bu soğukluğun karşılıklı olduğunu, en azından onu yok saymaya çalıştığının bir belirtisidir.

Onların ilişkilerinde bilinen bir husus, Eş'arî'nin **Ebû Ali** ile yollarını ayırdıktan sonra onun çeşitli eserlerine reddiye yazarken, aynı zamanda **Ebû Ali** ile olan tartışmalarında onun kendisine yönelttiği sorulara karşı cevaplar yazmaya da başlamasıdır. Sözelimi **Ebû Ali**'nin *nazar*, *istidlâl* ve şartlarına dair sorularına cevap olarak bir kitap telif etti.⁴¹⁷ Benzer şekilde esmâ ve ahkâm, haber-i vâhid ve kıyas gibi konulara dair sorularına cevapları içeren bir kitap yazdı.⁴¹⁸

⁴¹⁵ Bu konuya aşağıda değineceğiz.

⁴¹⁶ Bk. Tritton, [1983], 164.

⁴¹⁷ Bk. İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 134: 11-12.

⁴¹⁸ Bk. İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, 135: 10-11. Kanaatimce bu tür reddiyeleri karşılıklı tartışmaların sonucu olarak yazılan eserlerden ziyâde, önceden bilinen görüşlerin sonradan sistemli reddiyesi olarak düşünmek daha uygundur.

Ayrıca bilinen bir diğer nokta ise, ayrıntılarına vâkıf olamasak da, Eş'arî'nin benzer şekilde **Ebû Hâşim**'le de tartışmalar yaptığıdır. Nitekim Eş'arî'nin **Ebû Hâşim**'in kendisine yönelttiği bir takım sorulara karşı cevaplarını içeren bir kitap yazdığı bilinmektedir.⁴¹⁹

Eş'arî'nin Mutezile'den ayrılmasının ardından bizlere ulaşan tek şey ise **Ebû Ali** ile arasında geçen tartışmalardır. Kaynaklar özellikle **Ebû Ali** ile Eş'arî arasında geçen bazı tartışmaları aktarır. Söz gelimi Allah'ın isimlerinin *kıyâsî* mi, yoksa *tevkîfî* mi olduğu hakkında tartışmışlardır. Tartışmanın ilginç sayılabilecek yönleri olduğu için burada aktarmakta fayda vardır. Bir gün bir adam **Ebû Ali**'nin yanına gelerek Allah'ın “*‘âkil*” şeklinde isimlendirilip isimlendirilemeyeceğini sorar. **Ebû Ali** cevap olarak bunun mümkün olmadığını, çünkü *‘âkl* lafzının ‘yular (*‘ikâl*) lafzıyla aynı kökten geldiğini, *‘ikâlin* ise engellemek (*men*) olduğunu, engellemenin ise Allah hakkında câiz olmadığını söyler. İşte o anda orada bulunan Eş'arî lafa girer ve **Ebû Ali**'ye “Senin kıyâsına göre Allah'ın *hakîm* şeklinde isimlendirilmemesi de gerekir. Çünkü bu isim ‘ata vurulan gem (*hakemetü'l-licâm*)’den türemiştir. Gem ise atın yoldan çıkmasını engelleyen demirden maniadır. Şayet engelleme (*men*) Allah hakkında muhâl ise o zaman *hakîm* lafzının da Allah hakkında kullanılmaması gerekir. Tartışmanın bu aşamasında **Ebû Ali**'nin bir cevap veremediği, sadece Eş'arî'ye “Peki sen niçin Allah'ı “*‘âkil*” olarak isimlendirmiyorsun da, “*hakîm*” olarak isimlendiriyorsun?” şeklinde bir soru sorduğu, Eş'arî'nin de cevap olarak Allah'ı isimlendirmede geçerli ölçütün dilsel kıyâs değil, şer'î izin olduğunu, şer'î'nin ise Allah'ın isimlendirilmesine izin verirken, “*‘âkil*” olarak isimlendirilmesine izin vermediğini söylediği aktarılır.⁴²⁰

Öncelikle bu tartışmanın aktardığı tüm hususlar doğrudur. İleride de aktaracağımız üzere **Ebû Ali** ilâhî isimlerin *kıyâsî* olduğunu söylediği gibi, Allah'ın *‘âkil* olarak isimlendirilemeyeceğini de söylemektedir. Ancak tartışmanın şekli, bunun bilfiil gerçekleşip gerçekleşmediği üzerinde şüphe doğuracak tarzdadır. Öncelikle bu rivâyetten anlaşıldığına göre Eş'arî henüz **Ebû Ali**'yle yollarını ayırmamıştır ve hâla onun öğrencisidir. Nitekim Sekûnî Eş'arî'nin ağzından “Ben de oradaydım” dediğini aktarır. Muhtemelen mizansen **Ebû Ali**'nin ders verdiği esnada düşünülmüştü. Bir adam gelir, bir soru sorar ve **Ebû Ali** cevap verir. İşte tam o anda kendisine söz verilmeyen Eş'arî devreye girer ve hocasıyla tartışmaya başlar. Bu durum tıpkı Vâsıl b. ‘Aţâ’nın hocası Hasan el-Başrî'nin meclisini terk etmesine benzemektedir. Yani tıpkı Vâsıl'ın hocası Hasan el-Başrî'ye karşı kendi yetkinliğini ispat edip, yeni bir çıkış

⁴¹⁹ Bk. İbn ‘Asâkir, *Tebyîn*, 136: 1-2. Krş. McCarthy, [1953], 228.

⁴²⁰ Bk. Sübkî, *Tabakât*, III, 357: 13-358: 17. Kezâ bk. Sekûnî, *Münâzarât*, 228: 2-229: 2.

açmasına benzer şekilde, Eş'arî'nin de hocasına karşı kendi yetkinliğini ispatlayıp yeni bir çığırın ilk aşamasında olduğu izlenimi doğmaktadır.

Bu kabilden aktarılan rivâyetler genellikle Eş'arî kaynaklarda geçer ve bunların hepsinde **Ebû Ali**'nin öğrencisi karşısında suskun kaldığı aktarılır.⁴²¹ Ya da Eş'arî'nin hocasına ve diğer Mutezilîlere karşı üstünlüğü ortaya konulur. Sözelimi Eş'arî, **Ebû Ali**, Ebû'l-Kâsım el-Belhî ve Şâlihî'nin⁴²² bulunduğu bir mecliste, onların alt edemediği Hristiyân bir felsefeciyi alt ederek onun Müslümân olmasını sağlamıştır.⁴²³

Ancak doğruluğu hakkında şüphelerin olabileceği yanında, gerçekleştiğine yönelik ihtimalin kuvvetli olduğu tartışmalar da bulunmaktadır. Sözelimi onlar 'taat'in mahiyeti üzerinde tartışmışlardır. Eş'arî 'taat'in "emr'e muvâfakat" olduğunu söylerken, **Ebû Ali**, "irâde'ye muvâfakat" olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Eş'arî de başkasının irâdesine uyan herkesin ona itaat etmiş olması gerekeceğini, dolayısıyla kulun irâdesine uygun şekilde fiil işleyen Allah'ın da kula itaat etmiş olması gerekeceğini söylemiştir.⁴²⁴ Kezâ bir başka tartışma yine 'ilâhî isimler'in kaynağı üzerinde gerçekleşir. **Ebû Ali**, Allah'ın işlediği bir fiilden isim türetilerek O'nun hakkında kullanılabileceğini söylemesine karşılık, Eş'arî (hocasını -?-) ilzâm etmek için Allah'a kadınları 'gebe bırakan (*muḥbil*)' denilmesi gerektiğini, çünkü kadınlarda cenini O'nun yarattığını söylemiştir.⁴²⁵

Şüphesiz bu tartışmaların tam olarak Eş'arî kaynaklarda aktarıldığı şekliyle geçip geçmediğini yahut hepsinin sonunda **Ebû Ali**'nin suskun kalıp kalmadığını bilemiyoruz. Ancak

⁴²¹ Bu kabilden bir münazarayı da Sekûnî aktarır. Sekûnî rû'yetullah hakkında geçtiğini söylediği tartışmanın nerede gerçekleştiği hususunda açık bir isim zikretmez, ancak halifenin huzurunda gerçekleştiğini söylediğine göre Bağdat'ta gerçekleşmiş olması gerekir. Ancak burada mizansen farklıdır ve **Ebû Ali** ile Eş'arî karşı cephelededir. Pek tabii tartışmanın sonunda Eş'arî hocasını susturur. Hatta Sekûnî tartışmanın sonunda "denildiğine göre Cübbâî bu tartışmanın sonunda çok az yaşamış ve ölmüştür" şeklinde bir rivâyeti de ekler. Bk. Sekûnî, *Münâzarât*, 229: 4-230: 7.

Ancak bu rivâyetin doğruluk ihtimali gerçekten zayıftır. Zira **Ebû Ali** hayatının yaklaşık son 15 yılını Askermükrem merkez olmak üzere Hûzistân'da geçirmiştir ve onun bu dönem zarfında Bağdat'a döndüğünü gösteren açık hiçbir işaret yoktur. Eş'arî ise yaklaşık 300/912'li yıllarda Basra'dan Bağdat'a gelerek hayatının geri kalanını orada geçirmiştir (Bk. Abdülhamit, [1995], 444) ve onun da Bağdat'tan ayrıldığını gösteren bir işaret yoktur. Dolayısıyla Eş'arî'nin Bağdat'ta, hem de **Ebû Ali**'nin ölümüne yakın bir dönemde hocasıyla tartışmalarda bulunması hemen hemen imkânsız gibidir.

⁴²² Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Müslim eş-Şâlihî. Mutezile'nin yedinci tabakasındandır. İbnü'l-Murtażâ onun kelâm ilminde yetkin biri olduğunu, ancak "ircâ" düşüncesine meylettğini söyler. Kezâ onun Ḥayyât ile pek çok defa münazaralarda bulunduğunu da aktarır. Bk. *Ṭabakât*, 72: 15-17.

⁴²³ Bu rivâyeti de Sekûnî aktarır. Onun aktardığına göre felsefeye uğraşan bir Hristiyân, memleketinden kalkıp Bağdat'a gelir ve halifeye Müslümân alimlerle âlemin kıdemi konusunda tartışacağını, şayet kendisini alt ederlerse İslâm'a gireceğini söyler. Bunun üzerine halife Horasan'dan Mutezile şeyhlerinden Şâlihî'yi, Basra'dan Mutezilî **Ebû Ali** el-Cübbâî'yi ve "Ehl-i Sünnet" in reisi Ebû'l-Ḥasan el-Eş'arî'yi Bağdat'a çağırır. Ayrıca Bağdat'ta bulunan Ka'bi de (Ebû'l-Kâsım el-Belhî) toplantıda hazır bulunur. Ezcümle sırasıyla Şâlihî, Ka'bi ve **Ebû Ali** Hristiyân'la tartışır fakat onu alt edemezler. En son Eş'arî gelir, Hristiyânı alt eder ve Hristiyân da Müslümân olur. Bk. Sekûnî, *Münâzarât*, 232: 1-233: 18.

⁴²⁴ Msl. bk. Bağdâdî, *Fark*, 183: 4-11.

⁴²⁵ Msl. bk. Bağdâdî, *Fark*, 183: 12-184: 2.

özellikle son iki konunun **Ebû Ali** ve Eş'arî arasında geçtiğini söyleyebiliriz. Çünkü Kâdî 'Abdülcebbâr *Muğnî*'de, bunların **Ebû Ali** ve Eş'arî arasında geçen bir tartışma olduğunu söylemeksizin ve isim vermeksizin bu konulara açıklık getirmeye ve **Ebû Ali**'yi temize çıkarmaya çalışır.

Onun açıklamalarına göre **Ebû Ali** gerçekten de taatin irâdeye muvâfakat olduğunu ve dilsel açıdan bir başkasının irâdesine uyana, o kimseye 'itaat eden (*muftî*)' denmesi gerektiğini söylemiştir. Ancak durum, Allah söz konusu olduğunda farklıdır. Çünkü böyle bir kullanımda, itaat edilenin itaat edenden rütbece daha yüksek olduğu imâsı bulunmaktadır. Oysa Allah böyle bir şeyden münezzehtir.⁴²⁶ Hatta **Ebû Ali** böyle bir kullanımın ancak, itaat edenin (*muftî*) irâde edenden (itaat edilen; *muftâ*) rütbece düşük olduğunda geçerli olduğunu söyler. Yani rütbece aşağıda olan rütbece yukarıda olanın irâdesine uyduğunda ortada taat bulunur. Ona göre eğer rütbece yukarıda bulunan kendisinden rütbece aşağıda olanın irâdesine uygun davrandığında buna 'taat' değil, 'icâbet' denilir.⁴²⁷ Dolayısıyla Kâdî'nin bazı konularda açıklama ihtiyacı hissetmesi, söz konusu tartışmaların gerçekten de vukû bulduğuna işaret eder.⁴²⁸

Öte yandan Eş'arî ile **Ebû Ali** arasındaki bu tartışmaların Eş'arî'nin hayatının hangi döneminde geçtiği belirgin değildir. Ancak bunların gerçekleşmiş olanlarının Eş'arî'nin Mutezilî olduğu dönemde vukû bulmuş olmaları daha muhtemeldir. Çünkü Eş'arî'nin Mutezile'den ayrıldıktan sonraki hayatı Basra'da ve daha çok da Bağdat'ta geçmiştir. Bu dönemde ise **Ebû Ali** Askermükrem'deydi. Dolayısıyla onların yollarının ayrıldıktan sonra bir araya gelme ihtimalleri oldukça düşüktür.

Bir diğer problem ise bu tartışmaların geçtiği yerlerdir. Pek tabii bu husus aynı zamanda Eş'arî'nin **Ebû Ali**'ye nerede öğrencilik yaptığı konusuyla da alâkalıdır. Eş'arî'nin hayatı hakkında bilinenler onun 259/873 veya 260/874 yılında Basra'da doğduğu ve tarihi meşkûk olmakla birlikte onun Basra'da Mutezile'den ayrıldığını ilân etmesidir.⁴²⁹ **Ebû Ali**'nin Basra'da olduğu dönemlerde Eş'arî'nin onun öğrencisi olması yaşının küçüklüğü sebebiyle neredeyse imkânsızdır. Öte yandan **Ebû Ali**'nin en azından 279/892 yılından itibaren Hûzistan'da olduğu da kesindir. Bu sebeple Eş'arî'nin Askermükrem ve Ahvâz gibi Hûzistan şehirlerinde **Ebû Ali**'nin öğrencisi olması ve söz konusu tartışmaların buralarda aralarında geçmiş olması gerekir. Nitekim o dönemlerde Zenc isyanı Basra'yı oldukça etkilemişti ve pek çok entelektüel bu

⁴²⁶ *Muğnî*, VI/2, 231: 16-232: 3. Kezâ burada **Ebû Hâşim**'in de bu şekilde düşündüğü aktarılır.

⁴²⁷ *Muğnî*, VI/1, 40: 13-41: 3.

⁴²⁸ Bir diğer tartışma ise Allah'a *muhtbil* denilip denilemeyeceği hakkındadır. Bu konuya ileride değineceğimiz için, Kâdî'nin açıklamalarına bu aşamada yer vermeyeceğiz. Bk. aş. altbölüm **4IV.1**, ss. 284-286.

⁴²⁹ Msl. bk. Abdülhamid, [1995], 444; Klein, [1967], 26; Watt, [2002], 304.

isyandan kaçarak Hûzistan'a gelmişti. Böylelikle geçici bir dönem de olsa entelektüel hareketliliğin merkezi Hûzistan olmuştu.⁴³⁰ Dolayısıyla Eş'arî'nin de hocasıyla birlikte bu bölgede bulunmuş olması daha kuvvetli bir ihtimaldir.

Eş'arî'nin **Ebû Ali** ile olan tartışmalarına yönelik bu denli yoğun rivâyetlere karşın hiçbir Eş'arî kaynak, onun **Ebû Hâşim**'le olan tartışmalarına yer vermez. Hatta kaynaklar değil tartışma, onun **Ebû Hâşim**'le şu veya bu şekilde bir etkileşim içerisinde olduğuna işaret eden bir imada dahi bulunmazlar: Sanki Eş'arî'nin hayatının, en azından belli bir kesiminde olsa da, **Ebû Hâşim** diye biri hiç olmamıştır. Şüphesiz Eş'arî'nin aynı ders halkasını paylaştığı parlak bir öğrenciyle hiçbir konuda tartışmaması pek mantıklı değildir. Nitekim biraz geç döneme ait bir referans olsa da, İbn Teymiyye Eş'arî ile **Ebû Hâşim**'in 'dil'in kökeni' hakkında tartıştıklarını söyler.⁴³¹ Hatta yukarıda da aktardığımız üzere Eş'arî, **Ebû Hâşim**'in kendisine yönelik sorularına karşı cevaplarını içeren eser telif etmiştir. Ancak öyle görünüyor ki, Eş'arî kaynaklardaki **Ebû Hâşim**'e yönelik bu suskunluk kasıtlı bir suskunluktur. Çünkü onların gözünde **Ebû Hâşim**, Eş'arî ile asla boy ölçüşemez. Bu yüzden zikredilmeye de değmez. Şüphesiz Eş'arîlerin gözünde Eş'arî ile sadece (eski) hocası **Ebû Ali** aynı seviyede olabilir ki, Eş'arî onu da aşmıştır. Dolayısıyla Eş'arî'nin daha Mutezilîyken alt ettiği bir kimsenin, diğer bir öğrencisiyle aynı seviyede düşünülmemesi gerekir.

IV.1. Üç Kardeş Meselesi

Ebû Ali ile Eş'arî arasındaki ilişkiler söz konusu olduğunda, onlar arasında geçen ve en az onlar kadar meşhur olan bir hikâyeye mutlaka yer vermeliyiz. "*İhve-i Şelâse* (Üç Kardeş)" meselesi olarak bilinen ve aslah problemi hakkında gerçekleştiği söylenen hikâyeyi biraz sonra aktaracağız. Ancak öncelikle, hikâyenin tarihsel seyrine yer vermeliyiz.

Hikayenin görüldüğü ilk kaynak Bağdâdî'dir. Bağdâdî *Uşûlü'd-Dîn* adlı eserinin "Yaratıcının Adaletinin ve Hikmetinin Açıklanması (*Beyânü 'Adli's-Şâni*^c ve *Hikmetihî*)" başlıklı altıncı bölümünün "Allah'ın şayet öldürmeseydi iman edeceğini bildiği kimsenin canını alınmasının câiz oluşu (*Cevâzi imâtetü men 'alime'(A)llâh minhu'l-îmâne lev lem yemüthü*)" başlıklı onüçüncü bölümünde hikâyeyi bilinen şekliyle anlatır.⁴³² Burada görüşlerin sahibi olarak hiçbir isim verilmez ve Bağdâdî tartışmayı sadece "Kaderiyye'den aslahı iddia eden (her hangi) bir kimse"ye karşı yapar.

⁴³⁰ Bk. Gwynne, [1982], 11.

⁴³¹ Bk. İbn Teymiyye, *İmân*, 91: 1-2.

⁴³² Bk. Bağdâdî, *Uşûl*, 151: 9-152: 5.

Bağdâdî'den sonra hikâyeyi aktaran ilk müellif Gazzâlî'dir. Gazzâlî hikâyeyi hem *el-İktisâd fî'l-İctihâd*,⁴³³ hem de ünlü eseri *İhyâ'ü 'Ulûmi'd-Dîn*'in *Ḳavâ'idü'l-Aḳâ'id* kitabında aktarır.⁴³⁴ Gazzâlî'nin aktarımında da **Ebû Ali** ve Eş'arî'nin isimleri geçmeyip, iddialar Mutezile'ye karşı yöneltilmektedir. Ancak o, konuyu doğrudan “aslah” başlığı altında alan ilk müelliftir.

Hikâyenin **Ebû Ali**'nin ve Eş'arî'nin isminin zikredildiği ilk versiyonu Fahrüddîn er-Râzî'ye (ö. 606/1210) aittir.⁴³⁵ **Ebû Ali**'nin ve Eş'arî'nin isimlerinin ilk defa geçtiği bir rivâyet olması açısından Râzî'nin rivâyetini zikretmek yerinde olacaktır. Râzî, En'âm 6/125 ayetinin tefsiri kapsamında hikâyeyi şöyle anlatır:

Ebû'l-Ḥasan el-Eş'arî, hocası **Ebû Ali** el-Cübbâ'î'nin meclisinden ayrılıp, onun mezhebini terk ettiği ve onun mezhebine karşı itirazları çoğaldığı zaman ikisinin arasındaki soğukluk büyüdü. Bir gün Cübbâ'î bir ilim meclisi topladı. Ebû'l-Ḥasan el-Eş'arî bu meclise gitti. Cübbâ'î'den saklanarak bir köşede oturdu. Orada bulunan yaşlı kadınlardan birine şöyle dedi: “Sana bir mesele anlatacağım, onu şu şeyhe (yani, **Ebû Ali**)'ye sor. Ona de ki: ‘Benim üç çocuğum vardı, onlardan biri dinde ve zühdde son noktadaydı, bir tanesi ise küfür ve fıkta son noktadaydı. Üçüncüsü ise bülûğa ulaşmayan bir çocuktur. Bu şekilde öldüler. Ey şeyh, bana onların durumlarını söyle’. Cübbâ'î şöyle dedi: “Zâhid cennettir, kâfir cehennemdir, çocuk ise selâmet ehliindedir”. [**Ebû Ali**]’nin bu cevabının akabinde] Eş'arî kadına şöyle dedi: “Ona şöyle sor: ‘Eğer [bülûğa ulaşmadan ölen] çocuk, zâhid kardeşinin elde ettiği yüksek derecelere gitmeyi isterse, bu mümkün müdür?’ Cübbâ'î şöyle dedi: “Hayır, çünkü Allah ona şöyle der: ‘Kardeşin bu yüksek derecelere ilim ve amel konusunda kendisini yormakla (çok çalışmakla) ulaştı. Oysa sende bunlar yok’. Bunun üzerine Eş'arî kadına şöyle dedi: “Ona şöyle sor: ‘O zaman çocuk, ‘Ey Âlemlerin Rabbi, benim günahım yoktur, çünkü bulûğa ulaşmadan canımı aldın, eğer bana mühlet verseydin belki ben de zâhid kardeşimi zühdde ve dinde aşardım’ derse [ne olur?]'” Cübbâ'î şöyle dedi: “Allah ona, ‘Ben, eğer yaşasaydın azacağımı, küfre düşeceğini ve cehennemi hak edeceğini biliyordum. Bu duruma gelmeden önce senin maslahatını gözettim ve canını aldım, böylelikle ikâptan kurtuldun’ der”. [Bu cevabın akabinde] Eş'arî kadına şöyle dedi: “Ona şöyle sor: ‘Peki eğer fâsık ve kâfir olan kardeş cehennemden alt tabakalarından başını kaldırıp ‘Ey Âlemlerin Rabbi, Ey hüküm verenlerin en Hakîmi, Ey merhametlilerin en Merhametlisi, küçük kardeşin bülûğa ulaşırsa küfre düşeceğini bildiğin gibi, beni de biliyordun. Niçin onun maslahatını gözettin de, benimkini gözetmedin’ [derse ne olur?]'” Bunu anlatan (*râvî*) şöyle dedi: Söz bu noktaya gelince Cübbâ'î sustu. Çevresine bakınca Eş'arî'yi gördü ve anladı ki bu mesele yaşlı kadından değil, ondandır.⁴³⁶

⁴³³ Bk. Gazzâlî, *İktisâd*, 184: 4-185: 8.

⁴³⁴ Bk. Gazzâlî, *Ḳavâ'id*, 206: 4-207: 7.

⁴³⁵ Krş. Gwynne, [1985], 139; Bulut, [2000], 6.

⁴³⁶ Râzî, *Tefsîr*, XIII, 185: 5-22/{En'âm 6/125}.

Böylelikle **Ebû Ali** ve Eş'arî'den yaklaşık üç asır sonra, onların isimlerinin geçtiği bir rivâyet ortaya çıkmış olmaktadır. Ancak, her ne kadar Râzî'nin rivâyetinde **Ebû Ali**'nin ve Eş'arî'nin isimleri zikredilse de, oldukça ilginç bir husus vardır. **Ebû Ali** ve Eş'arî doğrudan tartışmamakta, tartışma üçüncü bir şahsın (yaşlı bir kadının) aracılığıyla yapılmaktadır. Ayrıca olay, Eş'arî'nin Mutezile'yi terk edişinden sonra gerçekleşmektedir.

Râzî'den sonra hikâyeye rastladığımız kaynak ise İbn Hâllikân'ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtü'l-Aşyân*'ıdır. Râzî'den yaklaşık 75 yıl sonra yaşamış olan İbn Hâllikân'ın rivâyetini⁴³⁷ bütünüyle aktarmayacağız, ancak Râzî'den farklı olan taraflarına değineceğiz. Hikâyede **Ebû Ali**'nin ve Eş'arî'nin ismi zikredilmekte ve tartışma doğrudan ikisi arasında geçmektedir. Ayrıca Râzî'den farklı olarak, burada hikâye Eş'arî'nin Mutezile'ye müntesip olduğu dönemde geçmektedir. Çünkü İbn Hâllikân hikâyeye “Ebû'l-Hasan, hocası (*üstâz*) **Ebû Ali** el-Cübbâfî'ye üç kardeş hakkında sordu” cümlesiyle başlamaktadır. Tartışmanın sonunda, yani Eş'arî kâfir kardeşin son sorusunu zikrettikten sonra ise Eş'arî'yle **Ebû Ali** arasındaki son bir konuşma zikredilir. **Ebû Ali**, Eş'arî'ye “Sen delirmişsin” der, buna mukabil Eş'arî “Hayır, bilakis şeyhin eşeği zor yola düştü”⁴³⁸ şeklinde karşılık verir.

İbn Hâllikân'dan yaklaşık üç çeyrek asır sonra hikâyeye yer veren bir başka müellif ise İcî'dir (ö. 756/1355). *El-Mevâkıf fi 'İlmi'l-Kelâm* adlı eserinde⁴³⁹ hikâyeyi diğer kaynaklara oranla daha kısa bir şekilde anlatan İcî'nin versiyonunda da olay Eş'arî'nin Mutezilî döneminde geçer. Çünkü, tıpkı İbn Hâllikân'ın da aktardığı gibi Eş'arî soruyu hocasına (*üstâz*) sorar. Ancak rivâyetin ilginç yanı şudur: Hikâyenin sonunda **Ebû Ali**, Eş'arî'nin son sorusu karşısında suskun kalınca (*bühite*), Eş'arî mezhebini terk eder ve hak mezhebe yönelir.

Hikâyeye yer veren bir başka müellif ise, İcî'nin öğrencisi olan Teftâzânî'dir (ö. 791/1389). *Şerhu'l-Akâ'id*'inde hikâyeyi,⁴⁴⁰ tıpkı hocası İcî gibi anlatan Teftâzânî, hikâyenin sonunda söz konusu tartışmayı Eş'arî'nin mezhebini terk etmesi, Mutezile'nin görüşlerini çürütmeye başlaması ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olarak adlandırılan sahabenin anlayışını ispata yönelmesinin ilk noktası olarak nitelendirir.

Bu rivâyetleri bütünlük içerisinde düşündüğümüzde şu sonucu çıkarabiliriz. Başlangıçta (Bağdâdî ve Gazzâlî'nin versiyonlarında) hikâyenin **Ebû Ali** ve Eş'arî'yle bir alâkası yoktu. Hikâye bu aşamada Allah üzerine her hangi bir vücûbiyetin yüklenmesinin mantıksal çelişkisini ortaya koyan güzel bir örnek olarak tasarlanmıştı. Ancak zaman ilerledikçe hikâyede **Ebû Ali**

⁴³⁷ Bk. İbn Hâllikân, *Vefeyât*, IV, 267: 13-268: 9.

⁴³⁸ “*Lâ, bel vakâfa humâre's-şeyhi fi'l-akabe*”.

⁴³⁹ Bk. İcî, *Mevâkıf*, 329: 18-330: 1.

⁴⁴⁰ Bk. Teftâzânî, *Akâ'id*, 54: 7-55: 10.

ve Eş'arî başrolleri almaya başladılar (Râzî'nin versiyonu). Tabii onların bu rolü almaları, üzerlerinden yaklaşık üç asır geçtikten sonradır. Ancak tartışma yine de karşılıklı değildir. Müteakip kaynaklar, zaman ilerledikçe hikâyeye yeni unsurlar kattılar. Önce, tartışma **Ebû Ali** ile Eş'arî arasında karşılıklı hale getirildi (İbn Hallikân'ın versiyonu). Daha sonra Eş'arî'nin hocasını sadece susturduğu bir olay iken (İbn Hallikân'ın versiyonu) en sonunda Eş'arî'yle **Ebû Ali** arasındaki köprülerin atıldığı ve Eş'arî'nin Mutezile'yi terk ederek kendisine yeni bir yol çizmesinin başlangıç noktası (Îcî'nin versiyonu), hatta Ehl-i Sünnet'in temellerinin atıldığı bir olay haline (Teftâzânî'nin versiyonu) getirildi.

Diğer yandan kaynaklar arasındaki bir tutarsızlık da olayın Eş'arî'nin düşünce serüveninin hangi döneminde gerçekleştiği üzerindedir. Sözelimi hikâyeyi isim vererek zikreden ilk müellif Râzî, olayın Eş'arî'nin Mutezile'den ayrıldıktan sonra geçtiğini söylerken, İbn Hallikân, Îcî ve Teftâzânî olayın, onun Mutezile'ye mensup olduğu dönemde gerçekleştiğini söylemektedirler.

Bütün bunların ışığında hikayenin aslında kelâmî bir problemin, farazî bir tartışma şeklinde ortaya konulmasından başka bir şey olmadığını söyleyebiliriz.⁴⁴¹ Nitekim hikâyenin **Ebû Ali** ve Eş'arî'ye sonradan atfedilen kurgusal bir rivâyet oluşunu kabul etmemizi gerektirebilecek deliller bulunmaktadır. Öncelikle kesin olarak bilinmektedir ki **Ebû Ali** aslah görüşünü kabul etmemektedir. Hatta o, aslah görüşünü reddeden bir kitap dahi yazmıştır. Bu yönüyle umûmî bir aslah düşüncesini kabul etmeyen **Ebû Ali**'ye, aslah düşüncesini izafe eden rivâyetler havada kalmaktadır.

İkincisi Eş'arî ile **Ebû Ali** arasındaki tartışmaları isim vererek zikretmekten çekinmeyen Bağdâdî'nin bu hikâyede onların isimlerini vermemesi, hikâyenin bilfiil gerçekleşmiş olduğu ihtimaline büyük darbe indirmektedir. Şayet bu tartışma **Ebû Ali** ile Eş'arî arasında bilfiil gerçekleşmiş olsaydı, Mutezile'ye karşı amansız sertliğiyle meşhur olan Bağdâdî'nin üstâdının üstünlüğünü bir kez daha ortaya koymak için bu fırsatı kaçırmaması asla düşünülemezdi.

Üçüncüsü Eş'arî'yi savunmak üzere *Tebyînü Kezîbi'l-Müfterî* adlı eseri yazan ve Eş'arî'nin hayatı ve düşüncesi üzerinde yoğunlaşan ve Eş'arî'nin Mutezile'den ayrılmasının sebeplerini aktaran İbn 'Asâkir'in hikâyeyi zikretmemesidir. Şayet bu hikâye gerçekleşmiş

⁴⁴¹ Krş. Gwynne, [1985], 161.

olsaydı, Eş'arî'nin **Ebû Ali**'ye karşı üstünlüğünü açıkça ortaya koyan bu hikâyeyi, Eş'arî'nin propagandasını yapan İbn 'Asâkir mutlaka zikrederdi.⁴⁴²

Son olarak hikâyenin Mutezilî kaynaklarda asla zikredilmemesi de bu hikâyenin gerçekleşmiş olma ihtimalini zedelemektedir. Nitekim yukarıda da belirttiğimiz üzere özellikle Kâdî 'Abdülcebâr bu tür meşhur olmuş tartışmalara, bir vesileyle mutlaka değinmekte ve **Ebû Ali**'yi haklı çıkaracak şekilde açıklamaktadır. Şayet bu tartışma, sonraki kaynaklarda aktarıldığı gibi, **Ebû Ali**'nin açık bir yenilgisiyle son bulmuş olsaydı, Kâdî mutlaka bunu açıklama ihtiyacı hissederdi.

V. MUTEZİLE'NİN SONRAKİ TARİHİ

V.1. Ebû Ali'den Sonra Mutezile: Behşemiyye-İhşîdiyye Mücadelesi

Ebû Ali sonrası Mutezile içerisinde ortaya çıkan ve özellikle Basra ekolü içerisinde krize yol açan en önemli olay, Behşemiyye-İhşîdiyye mücadelesidir.

İhtilafın görünen nedeni, **Ebû Hâşim**'in babasının öğretilerini reddetmesiydi. Yani, tamamen doktrinel sebepler söz konusuydu. Ancak perde arkasındaki esas sebep, Basra ekolü içerisindeki liderlik mücadelesiydi ve mücadele aslında, doktrinel bir kisveye büründürülmüştü.

Ebû Ali öldüğünde arkasında ekole liderlik yapabilecek kapasitede pek fazla kişi bırakmamıştı. Ekol içerisinde bu anlamda kabul görebilecek şahıslar iki taneydi: Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Ömer eş-Şaymerî ve oğlu **Ebû Hâşim**.⁴⁴³ Şaymerî (ö. 315/927), **Ebû Ali**'nin öğrencileri içerisinde en önde gelenlerinden biriydi ve yaşça **Ebû Ali** ile hemen hemen akrandı.⁴⁴⁴ **Ebû Ali** kendisine “şeyhimiz Ebû 'Abdullâh” demektedir.⁴⁴⁵ Dolayısıyla **Ebû Ali**'nin onun hakkında bir saygı ifadesi olan ‘şeyh’ titrini kullanması, onun nezdinde önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Hatta, Şaymerî'nin, **Ebû Ali**'nin Askermükrem'de Mutezile ile Şia arasını uzlaştırma çabalarına engel olduğu⁴⁴⁶ düşünülürse, **Ebû Ali** üzerinde etkisi olduğu da düşünülebilir. Diğer taraftan o, Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin **Ebû Ali**'ye karşı yazdığı *Kitâbü'n-Nihâye fi'l-Aşlah 'alâ Ebî 'Alî* adlı eserine reddiye yazacak kadar da hocasının öğretilerine sadıktı. İşte bu vasıflara sahip bir kişinin **Ebû Ali**'nin diğer öğrencileri arasında

⁴⁴² Krş. Gwynne, [1985], 137. Kezâ nisbeten erken döneme ait bazı müellifler, sözgelimi Eş'arî'nin görüşlerini sistemli bir şekilde derleyen İbn Fûrek *Mücerred*'inde, Eş'arî'nin hayatı hakkında bilgi veren Hâfîb el-Bağdâdî de *Tarihü Bağdâd*'ında bu rivâyeti zikretmezler. Bk. Bulut, [2000], 6.

⁴⁴³ **Ebû Ali**'nin en gözde öğrencilerinden biri olan ve belki de liderlik için ekol içerisinde kabul görebilecek bir diğer şahıs olan Ebû Ömer Sa'îd b. Muḥammed el-Bâhilî ise, daha **Ebû Ali** hayatta iken vefat etmişti. Muhtemel bir diğer lider adayı Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ise, mezhepten ayrılarak kendine yeni bir yol belirlemişti.

⁴⁴⁴ Bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 219: 25 (tekmile).

⁴⁴⁵ Bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 219: 26 (tekmile).

⁴⁴⁶ Bk. *Faql*, 291: 12-14.

belirli bir nüfûza sahip olması gayet makul olup, **Ebû Ali**'nin ölümünden sonra onun yerine lider olma beklentisi de bir o derece de makuldür. Nitekim İbnü'n-Nedîm de, **Ebû Ali**'den sonra riyâset makamının ona kaldığını söyler.⁴⁴⁷

Ancak öyle görünüyor ki olaylar Şaymerî'nin umduğu gibi gelişmedi. **Ebû Hâşim** zekâsı ve yeteneği ile devreye girdi ve kısa zaman içerisinde **Ebû Ali**'nin bazı öğrencileri tarafından **Ebû Ali**'den sonraki lider olarak benimsendi. Gerçi bu öğrencilerin hangilerinin Şaymerî'yi, hangilerinin **Ebû Hâşim**'i lider kabul ettiğini ismen bilememekteyiz. Kâdî bunlardan sadece birinin ismini verir: Ebû'l-Hasan b. Ferzeveyh (ya da Ferzevî). Ebû'l-Hasan, **Ebû Hâşim**'e meyletmekte ve **Ebû Ali**'nin ashabının ona karşı gösterdiği düşmanlığı onaylamamaktaydı.⁴⁴⁸ Ancak **Ebû Ali**'nin ashabının yaşça büyük olanlarının, **Ebû Hâşim**'i yaşının küçüklüğü sebebiyle lider olarak benimsemeleri daha zor olduğu için, **Ebû Hâşim** yerine Şaymerî'yi tercih etmeleri akla daha yatkın görünmektedir.

İşte ihtilâf ekol içerisinde **Ebû Hâşim**'e doğru bir eğilim başladığında ortaya çıktı. Muhammed b. Ömer eş-Şaymerî **Ebû Ali**'nin öğrencilerinin yavaş yavaş **Ebû Hâşim**'in liderliğini benimsemeye başladığını görünce, **Ebû Ali**'nin öğretilerine kendisinin **Ebû Hâşim**'den daha bağlı olduğunu vurgulamaya ve **Ebû Hâşim**'in babasının öğretilerini reddettiğini söylemeye başladı.

Kâdî 'Abdülcebbar, **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** arasındaki ihtilâfların, Şaymerî'nin dediği kadar büyütülecek olmadığı kanaatindedir. Ona göre konuların ayrıntılarında öğrenci ile hocası (*tâbi*^c ve *metbû*^c) arasında bir takım görüş ayrılıklarının olması kötü (*müstenker*) bir şey değildir. Nitekim o Ebû Hanîfe ve öğrencileri örneğini verir. Ebû Hanîfe'nin öğrencileri de, hocasıyla çeşitli konularda ihtilâfa düşmüşlerdir.⁴⁴⁹ Hatta İbnü'l-Murtaza daha etkili bir örnek seçer: Bizzat **Ebû Ali**, hocası Şahhâm ile ve dolaylı üstadı Ebû'l-Hüzeyl ile ihtilâfa düşmüştür.⁴⁵⁰ Böylelikle onlar iddia edilen ihtilâfın gerçekte söylendiği gibi temelinden bir ihtilâf olmadığını ve ilmî süreç içerisinde cereyân edebilecek olağan bir ihtilâf olduğunu vurgularlar.⁴⁵¹ Bu

⁴⁴⁷ Bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 219: 25 (tekmile).

⁴⁴⁸ Bk. *Faql*, 296: 2-4. Kezâ bk. *Tabakât*, 101: 1-2.

⁴⁴⁹ Bk. *Faql*, 304: 18-305: 1.

⁴⁵⁰ Bk. *Tabakât*, 95: 7-8.

⁴⁵¹ Nitekim Kâdî ve İbnü'l-Murtaza, bu ihtilâfın abartılmaması gerektiğine dair, Ebû'l-Hasan b. Ferzeveyh'in bir şiirini iktibas ederler. Bk. *Faql*, 305: 1-8; *Tabakât*, 8-14.

Şiir şöyledir:

Diyorlar ki; **Ebû Hâşim** ile

Babasının arasında büyük bir ihtilâf vardır

Dedim ki; Bu kötü bir şey mi

Bunun bir zararı/sakıncası olabilir mi

'Şeyh'i (**Ebû Hâşim**) kendi haline bırakın, onunla sürtüşmeyin

O, diğer denizlerin, yanında küçücük kaldığı bir denizdir

yönüyle onlar zımnen, Şaymerî'nin iddia ettiği ihtilâfın esas nedeninin gerçekte doktrinel olmayıp, sadece liderlik sebebiyle olduğunu vurgulamaya çalışmışlardır.

Ancak sebep her ne olursa olsun Muhammed b. Ömer eş-Şaymerî 'ahvâl' ve 'istihkâku'z-zemm' gibi konulardaki görüşleri sebebiyle **Ebû Hâşim**' e saldırdı.⁴⁵² Hatta **Ebû Hâşim**'e olan düşmanlığı o dereceye vardı ki, 'ahvâl' görüşü sebebiyle onu tekfir etti.⁴⁵³

Pek tabii **Ebû Hâşim**'in Şaymerî'den pek hoşlanmadığını söyleyebiliriz. Nitekim **Ebû Hâşim** ilmî açıdan onu yeterli bulmadığını şu rivâyetten anlamaktayız: Bir gün **Ebû Hâşim**'e "Bize şu iki adamı; Şaymerî'yi ve İsfērâ'îni"⁴⁵⁴ tavsif et" diye sorulur. **Ebû Hâşim** buna şöyle cevap verir:

Şaymerî, evleri çok olan geniş bir ülke gibidir. Orada mamur olan da vardır, harap olan da. İsfērâ'îni ise mimarisi orantılı/mütenasip güzel bir oda gibidir.

Ebû Hâşim bununla şunu kasetmekteydi: İsfērâ'îni ilmi az olsa bile, düzen ve tertip yönünden daha güzeldir. Buna mukabil Şaymerî'nin ilmi ise, çok olsa bile, yanlışlık ve doğruluk arasında gidip gelmektedir.⁴⁵⁵

Muhtemelen Askermükrem'deki çekişmenin neticesinde **Ebû Hâşim** kısa zamanda üstünlüğünü kabul ettirmiş olmalı ki, Şaymerî bir süre sonra Askermükrem'den ayrılıp Bağdat'a geldi. Burada kendisini **Ebû Ali**'nin halefi olarak tanıtmış olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü, yukarıda da belirttiğimiz üzere İbnü'n-Nedîm, onun **Ebû Ali**'den sonraki lider olduğunu söylemektedir. Ancak Şaymerî'nin buradaki, tamamını kesin olarak bilemediğimiz faaliyetleri

Ebû Hâşim ancak onun (**Ebû Ali**) çömezidir
Babasının gittiği yoldan gider
Aralarında bazı ayrıntılarda ihtilâf olabilir
(Bunlar) ilmin genişliğinden kaynaklanan çok ince ihtilâflardır
Sakın ha karanlık yola sapma
Aydınlık yoldan sakın ayrılma.

⁴⁵² Bk. *Faql*, 305: 9-15; *Tabakât*, 95: 15-96: 2.

⁴⁵³ Bk. *Tabakât*, 96: 2-3. Şüphesiz öne çıkan isim Muhammed b. Ömer eş-Şaymerî olsa da, **Ebû Hâşim**'i tekfir eden sadece o değildi. Hem Kâdî, hem de İbnü'l-Murtażâ, **Ebû Ali**'nin ashâbı içinde **Ebû Hâşim**'i tekfir edenler olduğunu söylerler, fakat Şaymerî'den başka isim vermezler. Bk. *Faql*, 305: 11-13; *Tabakât*, 95: 16-96: 1.

Öte yandan Behşemî kaynaklar onun sırf **Ebû Hâşim**'e olan düşmanlığı sebebiyle, **Ebû Ali**'nin bazı görüşlerini inkâr ettiğini kaydederler. Bk. *Faql*, 305: 14-15; *Tabakât*, 96: 2-3. Öyle görünüyor ki bununla kastedilen Şaymerî'nin, **Ebû Ali**'nin sonradan değiştirerek **Ebû Hâşim**'le aynı düşündüğü görüşlerini reddetmesidir. Bu yargının doğru olduğunu söyleyebiliriz çünkü bunu doğrulayan örnekler vardır. Sözelimi, **Ebû Hâşim**'e göre fenâ arazının bazı cevherleri yok etmeyip, bazılarını yok etmesi câiz olmayıp, tek bir fenâ arazi tüm cevherleri yok eder. **Ebû Ali** başlangıçta fenâ arazının tüm cevherleri yok etmeyeceğini, sadece bazılarını yok edeceğini söylemekteydi. Ancak o, daha sonra görüşünü değiştirip, **Ebû Hâşim**'in dediği gibi, fenâ arazının tüm cevherleri yok edeceğini söylemişti. İşte **Ebû Ali** bu görüşünü değiştirmesine rağmen Muhammed b. Ömer eş-Şaymerî (ve onunla birlikte İbnü'l-İşîd), **Ebû Ali**'nin ilk görüşünü kabul etmeye devam ettiler. Bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 231: 3-8.

⁴⁵⁴ Mutezile'nin 9. tabakasındandır. Kâdî ismini Ebû'l-Hâsan el-İsfērâ'îni olarak verirken, İbnü'l-Murtażâ Ebû'l-Hâsan el-İsfendiyanî olarak verir. Askermükrem'deki Mutezilî şeyhlerden biriydi. Kelâm, tefsir ve hadis konularında eserler yazmıştır. Bk. *Faql*, 309: 9-11; *Tabakât*, 99: 14-15.

⁴⁵⁵ Bk. *Faql*, 309: 11-14; *Tabakât*, 99: 16-20.

arasında, en önemli hamlesi, daha sonra harekete ismini veren Ebû Bekr İbnü'l-İhşîd (ö. 326/938) ile tanışması ve ona hocalık yapması oldu.⁴⁵⁶

Soğd veya Fergana bölgesinde idarecilik yapan ve sonrasında Bağdat'a yerleşen Türk asıllı bir aileye mensup olan⁴⁵⁷ ve Bağdat'ta ilmî çevrelerde önemli bir ağırlığı olduğu anlaşılan⁴⁵⁸ İbnü'l-İhşîd, Şaymerî'den sadece kelâm ilmini değil, aynı zamanda onun Behşemiyye'ye karşı olan nefretini de aldı.⁴⁵⁹ Nitekim onun **Ebû Hâşim** ve ashabına karşı taassup duyduğu bilinmektedir.⁴⁶⁰ Kâdî'nin deyimiyile o, **Ebû Hâşim**'in ve hatta **Ebû Ali**'nin ilmini ve üstünlüğünü tanımamakta ve tevazu göstermemekteydi.⁴⁶¹

Onun **Ebû Hâşim**'in ashabıyla açık bir sürtüşme içerisinde olduğunu gösteren örnekler rivâyet edilir. Sözelimi bir gün İbnü'l-İhşîd, Ebû'l-Hasan el-Kerhî'nin meclisine gelmiş –ki İbnü'l-İhşîd, Kerhî'nin meclisine katılanlardan nefret etmekteydi–⁴⁶² ve onlara, **Ebû Ali**'ye ve diğer şeyhlere bir takım meselelerde muhalefet ettiklerini söylemiştir.⁴⁶³ Kezâ İbnü'l-İhşîd, o dönemde Bağdat'taki Behşemîlerin önderi olan Ebû 'Abdullâh el-Başrî ile de sürtüşme içindeydi. Aktarıldığına göre bir gün Ebû 'Abdullâh el-Başrî, bir konuda denemek için İbnü'l-İhşîd'in yanına gitti. İbnü'l-İhşîd ona, “Ya tartışan (*münâzır*) biri ol, ya da istifâde eden/dinleyen (*müstefîd*)”. Ebû 'Abdullâh ise buna “Her ikisi de değilim” şeklinde karşılık verdi. Bunun üzerine İbnü'l-İhşîd “O zaman niçin benimle konuşuyorsun?” deyince Ebû 'Abdullâh ona şöyle cevap verdi: “Tevhid konusundaki bilgilerinizi sınamak için. Çünkü sen bunların çoğunda karşıt görüş üzeresin ve zayıf görüşe ve delillere tutunuyorsun”.⁴⁶⁴

İbnü'l-İhşîd'in ilmî kapasitesindeki yeterlilik ve çevresine belirli sayıda bir öğrenci toplaması, kısa zamanda kendi adına nisbeten 'İhşîdiyye' şeklinde anılan bir ekol olarak kabul edilmesine yol açtı. Hatta İbn Hâzım onu, **Ebû Hâşim** ve Ebû'l-Kâsım el-Belhî ile birlikte

⁴⁵⁶ Bk. *Faql*, 309: 5-7.

⁴⁵⁷ Bk. Gimaret, [1998], 15; Öz, [2000], 94.

⁴⁵⁸ Sözelimi İbnü'l-Murtazâ onun Bağdat'ta mütekellimlerin sıkça katıldıkları bir meclisi olduğunu, pek çok kişinin kendisinden ilmî yönden faydalandığını ve çok sayıda eser telif ettiğini söyler. Hatta çok uzun yaşamadığını, şayet yaşasaydı çok daha fazla ilim 'izhâr' edeceğini de ekler. Bk. *Tabakât*, 100: 3-5.

⁴⁵⁹ Busse, [1969], 439'daki tablosunda İbnü'l-İhşîd'i yanlış olarak, **Ebû Hâşim**'in öğrencisi gösterir.

⁴⁶⁰ Bk. *Tabakât*, 100: 7.

⁴⁶¹ Bk. *Faql*, 332: 2-5. Kâdî, onun bu tür davranışlarını 'nahos' olarak nitelendirir.

⁴⁶² Doğal olarak bunun sebebi iyi bir fakih olan Kerhî'nin, kelâmda ise **Ebû Hâşim**'in yolunu takip etmesi ve bir Behşemî olarak kabul edilmesidir. Nitekim Kerhî, **Ebû Hâşim**'in en önde gelen öğrencisi olan Ebû 'Abdullâh el-Başrî ile yakın temas içindeydi. Ebû 'Abdullâh, Kerhî'den fıkıh okurken, Kerhî de Ebû 'Abdullâh'tan kelâm okumaktaydı. Bk. *Tabakât*, 130: 6-7.

⁴⁶³ Bk. *Faql*, 332: 5-8; *Tabakât*, 100: 7-9.

⁴⁶⁴ Bk. *Faql*, 332: 9-12. İbnü'l-İhşîd'in Ebû 'Abdullâh'a “istifâde eden ol” dediğine bakılırsa, bu karşılaşma İbnü'l-İhşîd'in bir dersi esnasında olmalı. Yani İbnü'l-İhşîd ona açıkça 'benim derslerime katıl ve bunları dinleyerek faydalan' demek istemiştir.

dönemin üç büyük Mutezilî önderinden biri olarak kabul eder.⁴⁶⁵ Şüphesiz İbn Hâzım'ın verdiği bu isimler Bağdat ekolüne, Behşemiyye'ye ve İhşîdiyye'ye işaret eder. Bu da, o dönemde Mutezile içerisinde üç temel akımın baskın olduğunu göstermektedir.⁴⁶⁶

Mutezile'nin 10. tabakası Behşemiyye-İhşîdiyye mücadelesinin en yoğun şekilde yaşandığı dönemdir. Bu döneme gelindiğinde İhşîdiyye-Behşemiyye mücadelesi sadece Bağdat'la sınırlı kalmamış, Basra'ya da sıçramıştı. Basra'daki en önemli İhşîdî, Ebû Hâfş el-Mısrî idi. Ebû Hâfş Basra'da İbnü'l-İhşîd ile karşılaşmış ve ondan ders almıştı. Bir müddet Basra'da kalan Ebû Hâfş, burada Ebû'l-ʿAlâʾ el-Mâzenî ve Ebû ʿAbdullâh el-Ḥabeşî adında iki öğrenci yetiştirmişti.⁴⁶⁷ Bunlardan özellikle Ḥabeşî, aşağıda da göreceğimiz üzere, Behşemiyye-İhşîdiyye mücadelesinde aktif rol almıştır.

Ebû Hâfş el-Mısrî'nin faaliyetleri bununla da sınırlı kalmadı. O daha sonra Basra'dan ayrılarak mezhebinin propagandasını yapmak üzere Yemen'e gitti. Ebû Hâfş burada çok sayıda insan topladı ve onlardan biat aldı. Ancak Ebû Hâfş öldüğünde, bu topluluk da dağılmıştır.⁴⁶⁸

Ayrıca bu dönemde her iki grup arasında saf değiştirenler bulunmaktaydı. Sözgelimi Ebû'l-Kâsım es-Sîrâfî, başlangıçta bir İhşîdî idi. Ancak Kâdî ʿAbdülcebâr'ın hocası da olan Ebû İshâk b. ʿAyyâş onu İhşîdiyye'den ayrılmaya ve Behşemiyye'ye katılmaya ikna etti ve Ebû'l-Kâsım es-Sîrâfî saf değiştirdi. Kâdî onun Behşemiyye'ye katıldıktan sonra, İhşîdiyye'ye karşı adeta bir kılıç haline geldiğini (*fe-şâre seyfen ʿaleyhim*) söyler.⁴⁶⁹

Bir başka saf değiştiren kişi ise Ebû ʿİmrân b. Rebâh es-Sîrâfî idi. Ancak o, Behşemiyye'den İhşîdiyye'ye geçmiştir. O, başlangıçta **Ebû Hâşim**'den ders almış, fakat daha sonra ondan ayrılarak Ebû Bekr İbnü'l-İhşîd'e gitmiş, uzun bir müddet onun mezhebine yardım etmiştir.⁴⁷⁰ Ancak Kâdî, **Ebû Hâşim** Bağdat'a geldiğinde, onun tekrar **Ebû Hâşim**'in ilmi üstünlüğünü, faziletini tanıdığını söyler.⁴⁷¹

⁴⁶⁵ Bk. İbn Hâzım, *Faşl*, IV, 203: 8-10.

⁴⁶⁶ Krş. McDermott, [1978], 6; Kraemer, [1992], 72. Hatta Nyberg İhşîdiyye'nin 4/10. yy. boyunca Bağdat'a hakim olduğunu söyler. Bk. Nyberg, [1953], 425. Ancak bu çok abartılı bir yargıdır. Çünkü İhşîdiyye, İbnü'l-İhşîd'den sonra Rummânî'nin haricinde önemli bir şahsiyet ortaya çıkarmadığı gibi, Behşemiyye her tabakada daha yetkin kelâmcılara sahip olmuştur. Belki de İhşîdiyye'nin Behşemiyye'ye karşı saldırgan bir politika takip etmesi böyle bir yargının oluşmasına sebep olmuştur.

⁴⁶⁷ Bk. *Faşl*, 332: 13-15.

⁴⁶⁸ Bk. *Faşl*, 332: 15-17.

⁴⁶⁹ Bk. *Faşl*, 328: 13-15.

⁴⁷⁰ Bk. *Faşl*, 331: 16-17; *Tabakât*, 108: 8-9.

⁴⁷¹ Bk. *Faşl*, 331: 18-19.

Bu dönemde iki ekol arasındaki tartışmalar o derece sertleşmişti ki, artık “fitne” şeklinde vasıflandırılmaya başlanmıştır.⁴⁷² Sonunda bu tartışmaya bir çözüm bulabilmek amacıyla Basra’daki Büveyhî veziri Ebû’l-Ğâsım Sa‘d el-İşfahânî her iki ekol temsilcileri arasında bir toplantı tertip etti.⁴⁷³ Toplantıda Behşemiyye’yi Ebû’l-Ğâsım es-Sîrâfî, İhşîdiyye’yi ise Ebû ‘Abdullâh el-Ğabeşî⁴⁷⁴ temsil etmekteydi. Bu toplantıda Ķâđî ‘Abdülcebbar da hazır bulunmaktaydı.⁴⁷⁵ Tartışmanın tam olarak nasıl cereyan ettiği ve neticede kimin kazandığı hakkında net bir veri yoktur. Sadece hareket ve sükûn konusunda⁴⁷⁶ tartışıldığı ve Ebû’l-Ğâsım es-Sîrâfî’nin Ebû ‘Abdullâh el-Ğabeşî’yi taraftarları önünde azarladığı kaydedilir.⁴⁷⁷ Ancak kesin olan şu ki, bu toplantıdan bir uzlaşma çıkmamıştı.

Bağdat’ta da İbnü’l-İhşîd’in ölümünden sonra durum pek değişmemişti ve tartışmalar devam etmekteydi. Bu dönemde en önde gelen İhşîdî, Ebû’l-Ğasan Ali b. ‘Îsâ er-Rummânî (ö. 384/994) idi. İyi bir tefsir ve dil alimi olan Rummânî, aynı zamanda İbnü’l-İhşîd’den de kelâm okumuştur ve onun mezhebine sıkı sıkıya bağlıydı. Hatta bu sebeple isminin sonuna zaman zaman ‘el-İhşîdî’ nisbesi eklenir.⁴⁷⁸ Rummânî, çeşitli meclislerde kendi ekolünün temsilciliğini yaptı. **Ebû Hâşim**’in **Ebû Ali**’nin görüşlerine muhalefet ettiği konularda bir kitap yazan,⁴⁷⁹ **Ebû Hâşim**’in çeşitli eserlerine reddiyeler yazan Rummânî, zaman zaman Behşemiyye’nin temsilcisi olan Ebû ‘Abdullâh el-Başrî ile tartışmalarda bulundu.⁴⁸⁰

⁴⁷² Msl. bk. *Ğabağât*, 107: 17; “*kâneti’l-fitnetü ‘azumet beynehüm*”; *Fağl*, 329: 2-3; “*je-ğad kâneti’l-fitnetü ‘azumet fi’l-ğilâfi beynehümâ fi istihkâki’z-zemm*”. Bu yönüyle Ķâđî aralarındaki çekişmelere sebep olan bir konuyu spesifik olarak da verir: İstihkâku’a-zemm. Nitekim ileride de göreceğimiz üzere zemmin hakedilmesi konusu **Ebû Ali** ile **Ebû Hâşim** arasındaki temel ihtilâf noktalarından biridir.

⁴⁷³ Kraemer bu uzlaşma çabalarının siyâsî bir hedefi olabileceğini söyler. Çünkü ona göre İhşîdiyye Sünnî eğilimli bir fırkaydı ve bu yönüyle iki ekol arasındaki uzlaşma, Büveyhîler’in toplumsal gruplar arasındaki genel uzlaşma politikasına hizmet edecekti. Bk. Kraemer, [1992], 73.

⁴⁷⁴ İsim *Fağl*’da yanlış olarak ‘Ebû ‘Abdullâh el-Ğasenî’ olarak geçer. Bk. *Fağl*, 329: 4.

⁴⁷⁵ Bk. *Fağl*, 329: 3; “*je-hazarnâ zâlîke’l-meclis*”.

⁴⁷⁶ Hareket ve sükûn konusu **Ebû Ali** ile **Ebû Hâşim** arasındaki ihtilâflı konulardandır. Bu konuda aralarındaki en temel ihtilâf, hareket ve sükûnu neyin ortaya koyduğudur. İleride de değineceğimiz üzere **Ebû Ali** hareket ve sükûnu ortaya koyan şeyin yine hareket olduğunu söylerken, **Ebû Hâşim** bunun ancak itimâd sayesinde olacağını söyler.

⁴⁷⁷ Bk. *Ğabağât*, 107: 15-108: 4; *Fağl*, 329: 1-10.

⁴⁷⁸ Msl. bk. Yâğût, *Üdebâ*, XIV, 74: 5. Krş. Flanagan, [1998], 614.

⁴⁷⁹ Bk. *Ğabağât*, 110: 13.

⁴⁸⁰ Ancak bu tartışmalar, öyle görünüyor ki Basra’daki gibi, özel olarak Behşemiyye-İhşîdiyye çatışmasını çözümlemek için tertip edilmiş toplantılar değil, siyasilerin düzenlediği olağan meclislerde cereyan eden tartışmalardı. Ebû ‘Abdullâh el-Başrî ve Rummânî’nin karşı karşıya geldiği bir tartışma Bağdat’taki Büveyhî emiri ‘İzzü’l-Devle’nin meclisinde 360/970 senesinin Ramazan ayında gerçekleşmiştir. Bu mecliste aynı zamanda Şafîî bir kadı olan Ebû Hâmid el-Merverrûzî, Hanefî hukukçusu ve bir Mutezilî olan Ebû Bekr ar-Râzî, ya da daha yaygın bilinen ismiyle Caşşâş, Şîî kelâmcı ve Ebû Sehl en-Nevbahtî’nin öğrencisi olan Ebû’l-Ceyş el-Ğurâsânî, matematikçi Ebû’l-Vefâ’ el-Bûzcânî gibi şahıslar da bulunmaktaydı. Ebû’l-Vefâ’ el-Bûzcânî’nin yönettiği bu mecliste ilk söz Ebû ‘Abdullâh el-Başrî’ye verildi. Ancak Ebû ‘Abdullâh uzun süren bir hastalıktan dolayı acı çektiğini ve konuşamayacağını söyledi. Bunun üzerine söz Rummânî’ye verildi. Rummânî ayağa kalkıp, meclisin yüceliğini övdükten sonra, kendileriyle Ebû ‘Abdullâh el-Başrî arasında bir problem (*mes‘ele*) olduğunu, bu problem nedeniyle kendilerini kâfir ve mürtakib-i kebîre ilan ederek iftira attıklarını ve öğrencilerini kovduklarını söyler. Akabinde tartışmayı başlattığını ve Ebû ‘Abdullâh’ın arzu ettiği şekilde kendi ekolünün fikirlerini savunmasını ister. Rummânî’nin bu çıkışı üzerine Ebû ‘Abdullâh’ın benzi attı ve sinirlendi. Ancak muhtemelen

Bağdat'ta bilinen bir diğer önde gelen İhşîdî ise Ebû'l-Hasan el-Enşârî idi.⁴⁸¹ Ancak öyle görünüyor ki, zaman içerisinde bu çatışmanın tansiyonu gittikçe düşmekteydi. Çünkü Kâdî, bu iki şahsın Behşemiyye'ye karşı çok sert tavır takınmalarına karşın, daha sonra bu tavırlarını yumuşattıklarını söyler.⁴⁸²

Bu tabaka içerisinde İhşîdiyye'ye mensup kabul edilebilecek bir diğer şahıs ise Askermükrem'deki Ebû Ahmed b. Seleme (Selme)'dir. İbn Seleme aslında İbnü'l-İhşîd'in öğrencisi olmayıp Muhammed b. Ömer eş-Şaymerî'nin ashabındandı ve Behşemiyye'ye karşı aşırı bir düşmanlık taşıyordu. Nitekim Kâdî Askermükrem'de İbn Seleme'yi gördüğünü, onu aşırı bir taassup içerisinde bulunduğunu, hatta bu hususta yerilecek (*mezâmûm*) bir seviyede olduğunu söyler.⁴⁸³ Ancak onun daha sonra Bağdat'a geldiğini ve eskisine göre daha yumuşak bir tavır takındığını söyler.⁴⁸⁴ Yani, İhşîdiyye'nin genel tutumu, gittikçe yumuşamaktaydı.⁴⁸⁵

Bir sonraki nesilde tartışmanın, bu denli bir yoğunlukta olmasa da, devam ettiğinin izlerini görmekteyiz. En azından kaynaklar her iki tarafa ait, birbirinden nefret eden şahısların isimlerini vermektedir. Bunlardan biri Ebû Ahmed b. 'Allân'dır. Ahvâz'da ders veren⁴⁸⁶ İbn 'Allân, Ebû 'Abdullâh el-Başrî'nin öğrencisiydi ve İhşîdiyye'ye karşı Behşemiyye'yi savunuyordu.⁴⁸⁷

Mutezilî kaynaklarca bu tabakada zikredilen tek İhşîdî ise Ebû'l-Hüseyin b. Hânî'dir.⁴⁸⁸ Cüşemî onun **Ebû Hâşim**'e karşı bir reddiye yazdığını ve ona karşı taassup duyduğunu, hatta bu konuda çok nahoş bir seviyeye geldiğini söyler.⁴⁸⁹

hastalığının sebebiyle cevap veremedi. Onun durumunu gören Ebû'l-Vefâ' el-Bûzcânî, devreye girerek Ebû 'Abdullâh'ın hastalığına rağmen meclise katıldığını, onun yorulup tekrar hastalanmaması için kendi yerine bir öğrencisinin cevap verebileceğini söyler ve Rummânî'yi Ebû 'Abdullâh'ın öğrencilerinden birini seçmeye davet eder. Böylelikle Ebû'l-Vefâ', Ebû 'Abdullâh'ı düştüğü zor durumdan kurtarır. Ancak böyle bir tartışma şeklinin kendi itibarına yakışmayacağını düşünen Rummânî, buna yanaşmaz ve ancak liderler arasındaki bir tartışmanın meseleyi çözüme bağlayacağını söyler. O, her iki tarafın sorularını ve cevaplarını yazılı olarak sunmasını önerir. Ancak böyle bir tartışmanın fayda getirmeyeceğine inanan 'İzzü'd-Devle, bu konuyu kapatıp yeni bir tartışma başlatmaya yönelir. Bunun akabinde Şif mütekellim Ebû'l-Ceyş el-Hurâsânî yeni bir konu ortaya atar ve böylelikle Behşemiyye-İhşîdiyye tartışması sonuçsuz bir oturumu daha geride bırakır. Bk. Kraemer, [1992], 181-183 (Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin *Ahlâku'l-Vezîreyn*'inden naklen).

⁴⁸¹ Bk. *Faql*, 333: 1-2. Ebû Hayyân et-Tevhîdî bir yerde İbnü'l-İhşîd'in öğrencilerini sayarken üç isim verir: el-Enşârî, İbn Ka'b ve İbnü'r-Rummânî. Bk. *Tevhîdî, Beşâ'ir*, VII, 249: 8. Ancak bu bilgi, şayet yazmadaki bir hata yahut neşir yanlışlığı değilse yanlış bir bilgidir. Çünkü el-Enşârî ve İbn Ka'b aynı şahıstır. Zira Kâdî'nin zikrettiği Ebû'l-Hasan el-Enşârî'nin tam adı, Ebû'l-Hasan Ali b. Ka'b el-Enşârî'dir. Bk. Kraemer, [1992], 182, dp. 193. Dolayısıyla *Tevhîdî*'nin iki ayrı isim olarak zikrettiği isimler, gerçekte aynı şahsa işaret etmektedir.

⁴⁸² Bk. *Faql*, 333: 1-4.

⁴⁸³ Bk. *Faql*, 333: 5-8.

⁴⁸⁴ Bk. *Faql*, 333: 8-9.

⁴⁸⁵ Belki de bunun sebebi, İhşîdiyye'nin artık eskisi kadar güçlü olmaması ve net bir şekilde muhalefette kalmasıydı.

⁴⁸⁶ Yukarıda da geçtiği üzere İbn 'Allân aynı zamanda vergi toplanmasından sorumlu resmi görevliydi.

⁴⁸⁷ Bk. Cüşemî, *Uyûn*, 378: 7-10; *Tabakât*, 114: 13-15.

⁴⁸⁸ Bk. *Tabakât*, 115: 3. Cüşemî ismi, 'İbn Cânî' olarak verir. Bk. Cüşemî, *Uyûn*, 379: 1-2. Bu şahsın Rummânî'nin öğrencisi olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim İbnü'l-Kıffî'nin Rummânî'nin yazdığı eserler arasında zikrettiği *Kitâbü Mesâ'ilü İbn Câbî* (burada da ismin üçüncü bir versiyonu karşımıza çıkar. Ancak her üç versiyonun da

Behşemiyye-İhşîdiyye mücadelesi, öyle görünüyor ki, bir sonraki nesilde bütünüyle bitmiştir. Zira Mutezilî kaynaklar bu tabaka içinde İhşîdiyye'ye mensup hiçbir isim zikretmezler.

Böylelikle temeli Muhammed b. Ömer eş-Şaymerî tarafından atılan, İbnü'l-İhşîd ile müesses hale gelen ve bir sonraki nesilde Rummânî gibi çok yönlü, yetkin bir alim tarafından temsil edilen İhşîdiyye ekolü, bir asıra yakın bir zaman dilimi boyunca Basra Mutezilesi içerisinde gündeme oturmuştur. Bununla birlikte fırkaları olabildiğince çok sayıda alt gruba bölmeye hevesli olan mezhepler tarihçilerinin, neden Mutezile içerisinde hemen her şahsın adına nisbetle bir fırka kabul ederlerken, hakikaten ayrı bir şekilde ekolleşmiş olan İhşîdiyye'yi ayrıca bir alt mezhep olarak zikretmemeleri merak konusudur.⁴⁹⁰ Belki de 'makâlât' yazarları, fırkanın **Ebû Ali**'nin görüşlerinin temsilcisi oldukları yönündeki iddiaları sebebiyle onları Cübbâiyye'nin kapsamında düşünmüş olabilirler.⁴⁹¹

Ancak kesin olan şu ki, İhşîdiyye fırkası 4/10. yy.'ın sonunda ağırlığını yitirerek, bir müddet sonra kesin olarak ortadan kalkmış ve Basra ekolü içerisinde, **Ebû Ali**'nin mirasını da sahiplenerek tek hakim çizgi olarak Behşemî gelenek kalmıştır.⁴⁹²

noktasız yazılıminin aynı olduğuna dikkat edilmelidir) adlı eser (Bk. İbnü'l-Kıffî, *İnbâh*, 296: 4) muhtemelen Rummânî'nin bu şahsın sorularına verdiği cevapları içermektedir.

⁴⁸⁹ Bk. Cüşemî, *Uyûn*, 379: 2-4.

⁴⁹⁰ Bu yargının bir kaç istisnâsı vardır. Bunlardan biri Râzî'dir. O, Mutezile fırkalarını sayarken 15. sırada İhşîdiyye'yi zikreder ve bunların, Muhammed b. Ömer eş-Şaymerî'nin öğrencisi olan İhşîd b. Ebî Bekr'e (isim bu şekilde verilir) uyanlar olduklarını ve **Ebû Hâşim** ve ashabını tekfir ettiklerini söyler. Bk. Râzî, *İ'tikâdât*, 46: 2-4. Kezâ İbnü'l-Murtazâ da 'İhşîd'in ashâbı' için İhşîdiyye fırkasını zikreder. Bk. İbnü'l-Murtazâ, 60: 11.

Bir başka müellif ise Hanbelî alim Seksekî'dir. O da Mutezilî fırkaları sayarken 'Bey'cûriyye' adlı bir fırkayı zikreder ve bu fırkanın Ahmed b. Ali el-Bey'cûr'un ashâbı olduğunu söyler. Bk. Seksekî, *Burhân*, 34: 9. Bu isim, biraz yanlış olsa da açıkça, İhşîdiyye'ye işaret etmektedir. Zira İbnü'l-İhşîd'in tam adı "Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Ma'cûr (ya da Ba'cûr)" şeklindedir. Kezâ bk. Fahrî, *Telhis*, 101: 11. Burada da aynı isimdeki fırka zikredilir, fakat kime bağlı olduğu zikredilmez. Ancak bu ismin de İbnü'l-İhşîd'e işaret ettiği kesindir. Çünkü Fahrî de bu isim altında, Seksekî'nin zikrettiklerini aktarır.

⁴⁹¹ Fırkanın ve temsilcilerinin kelâmî görüşlerini kesin olarak yeniden ortaya koymak bugün, eldeki kaynaklar çerçevesinde pek mümkün gözükmemektedir. Zira Mutezilî kaynaklar (bugün elimizde olanların tamamına yakınının Behşemî gelenek içerisinde oluşturulan kaynaklar olduğunu da göz önünde bulundurmalıyız) İhşîdiyye'yi ve İhşîdiyye'ye mensup kelâmcıları, sınırlı sayıdaki birkaç atfın dışında zikretmezler. Ancak eldeki sınırlı sayıdaki veriler İhşîdiyye'nin **Ebû Ali**'nin mutlak bir takipçisi olduklarından ziyâde, zaman zaman **Ebû Hâşim**'le aynı çizgide buluşan, zaman zaman Bağdat Mutezilesinin görüşlerine yakın duran (bu gayet doğal bir sonuçtur, çünkü ekolün temelini atan Muhammed b. Ömer eş-Şaymerî, **Ebû Ali**'ye intisap etmeden önce Bağdat Mutezilesinin önde gelen simaları olan Hayyât ve Ebû'l-Kâsım el-Belhî'den ders okumuştur) "eklektik" bir fırka görünümü arz etmektedir. Kezâ krş. Gimaret, [1998], 15. Ayrıca bk. Brunschvig, [1962], 350-351. Burada ise İbnü'l-İhşîd, Hayyât ve Ebû'l-Kâsım el-Belhî'den sonra Bağdat ekolünün lideri olarak tanımlanır. Pek tabii İhşîdiyye'nin **Ebû Ali**'den ziyâde Bağdat ekolünün öğretisine yakın oluşu, onların **Ebû Hâşim**'e karşı olan mücadelelerinin temel sebebi olarak doktrinel ayrılığı ileri sürmeleri üzerinde şüphe uyandırmaktadır.

⁴⁹² Nitekim Seksekî Cübbâiyye fırkasının **Ebû Hâşim** el-Cübbâî'nin ashâbı olduğunu söyler. Bk. Seksekî, *Burhân*, 27: 20-21. Bu tür ifadeleri sebebi, bazı müelliflerin **Ebû Hâşim**'i babasının düşünce çizgisini devam ettiren ve bizzat o çizgi içinde yürüyen bir şahıs olarak algılamalarıdır.

¹V.2. Ebû Hâşim Sonrası Mutezile

¹V.2.1. Behşemiyye'nin Sonraki Tarihi

Mutezile'nin Basra ekolünün **Ebû Hâşim** sonrası tarihi, onuncu tabakayla başlar. Bu tabakada Behşemiyye ekolü baskın olup, önde gelen isimler **Ebû Hâşim**'in öğrencileridir. Yukarıda **Ebû Hâşim**'in öğrencileri hakkında bilgi verdiğimiz için burada tekrar etmeyeceğiz. Ancak şu kadarını söyleyelim ki, sonraki döneme etkileri açısından bu tabakadaki Behşemîlerin en önde gelenleri Ebû ʿAbdullâh el-Başrî, Ebû İshâk b. ʿAyyâş ve Ebû Ali b. Hâllâd'dır.

Daha önce de zikrettiğimiz üzere **Ebû Hâşim**'den sonraki tabakada Behşemî ekolün en büyük temsilcisi ve İhşîdiyye'ye karşı mücadelede öne çıkan isim Ebû ʿAbdullâh el-Başrî'dir. Ancak hem Kâdî ʿAbdulcebbar, hem de İbnü'l-Murtazâ onu, onuncu tabakanın ilk sırasına yerleştirmezler. Her iki müellif de, onuncu tabakanın, yani **Ebû Hâşim**'in öğrencilerinin ilk sırasında Ebû Ali b. Hâllâd'ı zikrederler. İbnü'l-Murtazâ ikinci sırada Ebû ʿAbdullâh el-Başrî'yi zikrederken, Kâdî ikinci sırada Ebû'l-Kâsım b. Sehleveyh'i zikreder. Onun tasnifinde Ebû ʿAbdullâh el-Başrî üçüncü sıradadır.

Burada akla, niçin Ebû ʿAbdullâh gibi Behşemiyye'nin tarihi serüveninde önemli yer tutan bir şahsiyetin ilk sırada zikredilmediği sorusu gelmektedir? Aslında Ebû ʿAbdullâh'ın sıralamada bu şekilde geriye atılmasının mantıklı bir sebebi vardır. Çünkü Ebû ʿAbdullâh, **Ebû Hâşim**'den ders almadan önce Ebû Ali b. Hâllâd'dan ders almıştı.⁴⁹³ Yani o, ilk önce İbn Hâllâd'ın öğrencisiydi. Bu sebeple hem Kâdî, hem de İbnü'l-Murtazâ ilk sırada İbn Hâllâd'ı zikretmekte, Ebû ʿAbdullâh'ı tehir etmektedirler. Peki niçin Kâdî, Ebû ʿAbdullâh'ı Ebû'l-Kâsım b. Sehleveyh'ten de sonraya bırakmaktadır? Kâdî buna genel bir şekilde, Ebû ʿAbdullâh'ın bu ikisinden (İbn Hâllâd ve İbn Sehleveyh) yaşça küçük olması sebebiyle, onlardan sonra zikredildiğini söyler.⁴⁹⁴ Pek tabii, **Ebû Hâşim**'in **Ebû Ali**'nin ashabının belki de yaşça en küçüğü olmasına rağmen ilk sırada zikredilmesi, bu mazeretin geçerli olmadığını gösterir. Aslında Kâdî'nin zikretmediği, daha doğrusu belki de zikretmeye değer bulmadığı sebebi İbnü'n-Nedîm açıklar: Ebû ʿAbdullâh el-Başrî'nin hocası Ebû'l-Kâsım b. Sehleveyh'ti.⁴⁹⁵ Yani, bu iki şahıs Ebû ʿAbdullâh'ın, **Ebû Hâşim**'den önceki hocalarıydı ve bu sebeple onlardan sonraya tehir edilmişti.

⁴⁹³ Bk. *Faql*, 325: 11-12; *Tabakât*, 105: 11-12.

⁴⁹⁴ Bk. *Faql*, 325: 10-11.

⁴⁹⁵ Bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 222: 17.

Öte yandan Ebû ‘Abdullâh’ın 330/941 yılından itibaren (**Ebû Hâşim**’in vefâtından 9 sene sonra) imlâ ettirmeye başladığı söylenir.⁴⁹⁶ Muhtemelen onun Behşemiyye’nin lideri olarak kabul edilmesi bu tarihten itibaren başlamış olabilir. Böylelikle öğrenci yetiştiren, eser telif eden bir şeyh olarak kabul edilmiş olması gayet makul görünmektedir. Muhtemelen **Ebû Hâşim**’in 321/933’deki ölümüyle, Ebû ‘Abdullâh’ın 330/941’deki imlâ faaliyetlerine kadar olan dönemde Behşemiyye ekolünün liderliğini Ebû Ali b. Hâllâd yapmış olmalıdır. Her ne kadar Mutezilî kaynaklar onun “şeyhlik” makamına ulaşmadan öldüğünü söyleseler de,⁴⁹⁷ onun bu tabakada yer alan hem Ebû ‘Abdullâh el-Başrî’nin,⁴⁹⁸ hem de İbn ‘Ayyâş’ın hocası olması,⁴⁹⁹ Mutezilîler tarafından bu tabakanın ilk sırasına yerleştirilmesine ve –kısa bir dönem için olsa bile– **Ebû Hâşim**’den sonraki lider olarak algılanmasına yol açmıştır.

Ancak durum ne olursa olsun Ebû ‘Abdullâh el-Başrî 330/941 yılından, öldüğü 369/979 yılına kadar olan yaklaşık 40 senelik bir süre zarfında Behşemiyye’nin önde gelen lideri oldu.

Ebû ‘Abdullâh el-Başrî’den sonraki dönem Mutezile’nin 11. tabakasını oluşturan şahısların teşkil ettiği dönemdir ve bu dönemin tartışmasız en büyük şahsiyeti Rey baş kadısı Kâdî ‘Abdülcebbâr’dır.⁵⁰⁰ Kâdî, Behşemiyye’nin sadık bir takipçisi olarak ekolünün öğretilerini temsil etmeye devam etti. Fakat onun ekole en büyük katkısı **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** ile başlayan sistemleştirme hareketinin son noktası olmasıdır. Onun *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl* eseri, genel olarak Basra Mutezilesinin, özel olarak ise Behşemiyye’nin öğretilerinin sistemli bir ifadesidir.

⁴⁹⁶ Bk. Heemskerk, [2000], 34.

⁴⁹⁷ Bk. *Faḍl*, 324: 11-12; *Ṭabakât*, 105: 9-10. Her iki kaynaktan da ifade “*ve lem yebliḡ ḥadde’s-şeyḥûha*” şeklindedir. ‘Şeyh’ ifadesi aslında Mutezilî kaynaklarda bir saygı ifadesi olarak yer almaktadır. Bu bağlamda ‘şeyh’ olan kişi, belli bir öğrenci topluluğu olan, ekol içerisinde köklü bir yer edinmiş kişiler için kullanılır ve Mutezilî kaynaklarda ‘şeyh’ ifadesi her Mutezilî için kullanılmaz. Kısaca ‘şeyh’ ifadesi bizim ‘üstâd’ şeklinde Türkçe’leştirebileceğimiz bir anlamı ifade etmektedir. Şayet burada da kelimenin istilâhî anlamı kastediliyorsa, İbn Hâllâd’ın hiçbir zaman mezhep ya da ekol içerisinde, **Ebû Ali**, **Ebû Hâşim**, Ebû ‘Abdullâh el-Başrî, Kâdî ‘Abdülcebbâr, Ebû Reşîd gibi şahısların seviyesine çıkamadığı anlaşılır. Bu durumda İbn Hâllâd’ın niçin ‘şeyhlik’ makamına ulaşamadığı merak konusudur. Heemskerk, İbn Hâllâd’ın belki de erken öldüğü, ya da Mutezilîliği terk ettiği için ‘şeyhlik’ makamına ulaşamamış olabileceği ihtimallerini ileri sürer. Bk. Heemskerk, [2000], 31. Bir başka açıklama ise kelimenin literal anlamda alınarak, onun genç olarak öldüğünün bir işareti olarak kabul edilmesidir. Msl. bk. Yurdağür, [1999], 17. Ancak bunun oldukça düşük bir ihtimal olduğu kanaatindeyim.

⁴⁹⁸ Bk. Gimaret, [1998a], 36.

⁴⁹⁹ Bk. Gimaret, [1998b], 1.

⁵⁰⁰ Hakkında ilk biyografi çalışması ‘Abdülkerîm Osman tarafından yapılmıştır (*Kâdî’l-Kudât ‘Abdül-Cebbâr b. Ahmed el-Ḥemedânî*, Beyrut; Dârü’l-‘Arabîyye, 1968). Hakkında yeteri kadar söz söylendiği için burada sadece bir takım kaynaklara işaret edeceğim. Bk. Yurdağür, [1986], 117-136 (Kâdî’nin biyografisi üzerine Türkçe’de detaylı ilk çalışmadır); Heemskerk, [2000], 36-53 (Mükemmele yakın bir biyografi denemesidir); Reynolds, [2005], 3-18 (En yeni çalışma olup, bazı noktalarda yeni açılımlar getirmektedir).

Bu dönemde Behşemî düşünce, kendisi de Behşemiyye'ye mensup olan ünlü Büveyhî veziri ve Kâdî 'Abdülcebbâr'ı Rey'e başkadı olarak atayan Zeydî eğilimli Şâhib b. 'Abbâd'ın (ö. 385/995)⁵⁰¹ desteğiyle iyice yayıldı ve güçlendi.

Bu dönemin önde gelen Behşemîlerinden biri ise Ebû İshâk en-Naşîbî (en-Naşîbînî) idi. Ebû 'Abdullâh el-Başrî'nin öğrencisiydi. Aktarıldığına göre Şâhib b. 'Abbâd, Rey'e baş kadı atamak için Ebû 'Abdullâh'tan kendisine birini tavsiye etmesini istemiş, Ebû 'Abdullâh da ona ilk Ebû İshâk en-Naşîbî'yi göndermişti. Fakat Şâhib, Naşîbî'yi istememiş, bunun üzerine Ebû 'Abdullâh, 'Abdülcebbâr el-Ĥemedânî'yi göndermiş, böylelikle 'Abdülcebbâr Rey baş kadılığına getirilmişti.⁵⁰² Naşîbî'den Mutezilî kaynaklar pek fazla söz etmezler, ancak Cüveynî'nin kendisinden alıntı yaptığına bakılırsa,⁵⁰³ doktrinel anlamda da ekolün fikirlerine katkı yapmıştır. Hatta o Bağdat'ta Büveyhî hükümdarı 'Ağüdü'd-Devle ve onun veziri, aynı zamanda bir Mutezilî olan Bişr b. el-Ĥüseyn'in huzurunda aralarında dönemin Bağdat Mutezilesinin reisi Ebû'l-Ĥasan el-Aĥdeb'in⁵⁰⁴ de bulunduğu bir topluluk önünde Eşarî kelâmcı Bâkıllânî ile 'rüyetullâh' konusunda tartışmıştır.⁵⁰⁵

Ayrıca 11. tabaka, Mutezile'nin sonraki tarihlerdeki serüveni için önemli olacak bir gelişmenin ilk aşamalarını da içermektedir: Bu dönemde önce Şîî, sonra Mutezilî olan şahıslar yoğun olarak görülmeye başlanmıştır.⁵⁰⁶ Zeydiyye'den olan Ebû 'Abdullâh Muhammed b. el-Ĥasan ed-Dâî el-Mehdî li-dînillâh (ö. 360/971)⁵⁰⁷, Ebû'l-Ĥüseyn Aĥmed b. el-Ĥüseyn el-Mü'eyyed-billâh (ö. 411/1020)⁵⁰⁸, onun kardeşi olan Ebû Tâlib en-Nâţık bi'l-Ĥaĥĥ (ö. ykl.

⁵⁰¹ Ebû'l-Kâsım İsmâ'î b. 'Abbâd b. el-'Abbâs b. 'Abbâd. 'Kâfî'l-Küfât' ismiyle de bilinir. İbnü'l-Murtażâ onu Mutezile'nin 11. tabakasına yerleştirir. Kelâmla ilgilenmesinin yanında iyi bir edebiyat bilgisi de vardı. *El-İbâne 'an Mezhebi Ehli'l-'Adl bi-Ĥuceci'l-Kur'ân ve'l-'Akl, et-Tezkire fi'l-Uşûli'l-Ĥamse* gibi eserleri onun Mutezilî eğilimlerini açık bir şekilde yansıtır. Bk. *Ĥabaĥât*, 115: 11; Cahen & Pellat, [1971], 671-673.

⁵⁰² Bk. Heemskerck, [2000], 41.

⁵⁰³ Msl. bk. Cüveynî, *Şâmil*, 124: 18-125: 2.

⁵⁰⁴ Hakkında bk. *Ĥabaĥât*, 114: 18-19. Hakkında çok az bilgi verilir. Sadece Ebû'l-Kâsım el-Belĥî'ye taassup derecesinde bağlı olduğu ve çoğunlukla zayıf görüşlere tutunduğu söylenir. 11. tabakada zikredilen tek Bağdat ekolü mensubudur.

⁵⁰⁵ Bk. Sekûnî, *Münâzarât*, 238: 18-243: 8.

⁵⁰⁶ Pek tabii bu yargı Mutezile-Şia etkilenmesinin bu dönemde başladığı şeklinde algılanmamalıdır. Sadece bu etkileşimin yoğun ve sistematik olarak esas itibarıyla bu dönemde kendini gösterdiği ifade edilmektedir. Nitekim bu etkileşim çok daha erken bir dönemde Zeydî alim İmâm el-Kâsım b. İbrâhîm (ö 246/860) ile başlamıştı. Msl. bk. Zeyd, [1985], 33. Kezâ Abrahamov'a göre el-Kâsım b. İbrâhîm Mutezilî etkilerin açık bir şekilde görüldüğü bir şahıstır. Bk. Abrahamov, [1990], 13 vd. Buna mukabil Madelung, el-Kâsım b. İbrâhîm'in her ne kadar bazı Mutezilî ilkeleri kabul etse de, Mutezile'nin düşüncelerinden etkilenmiş ve bu düşünceleri Zeydiyye içerisine sokmaya çalışan biri olarak düşünülmemeyeceği kanaatindedir. Bk. Madelung, [1989], 46.

⁵⁰⁷ Hakkında detaylı bilgi Muĥallî tarafından verilmiştir. Ebû 'Abdullâh el-Başrî'den kelâm, Kerĥî'den fıkıh okumuştur. Bk. *Ĥabaĥât*, 113: 17-114: 3; Muĥallî, *Ĥadâ'ik*, 243: 1-259: 4; Ebû Tâlib, *İfâde*, 103: 1-118: 4. Kezâ bk. Madelung, [1965], 175-177.

⁵⁰⁸ Önce Ebû 'Abdullâh el-Başrî, sonra Kâdî 'Abdülcebbâr'dan ders okudu. Bk. *Ĥabaĥât*, 114: 6-7; Muĥallî, *Ĥadâ'ik*, 261: 1-315: 11. Kezâ bk. Madelung, [1965], 177-178.

424/1033)⁵⁰⁹, Ebû'l-^cAbbâs el-Hasenî⁵¹⁰ ve İmâmiyye'den olan Yahyâ b. Muhammed el-^cAlevî (ö. 375/985)⁵¹¹ Behşemî öğretinin Şia içerisine sistemli bir şekilde dahil edilmesine yol açmışlardır.⁵¹²

12. tabakaya ise Kâdî ^cAbdülcebbâr etkisini vurmuştur. Birkaç istisnâ hariç bu tabakayı oluşturanların tamamı onun öğrencisiydi.⁵¹³ Bu tabakanın en önde gelen şahsiyeti ve Behşemiyye'nin temsilcisi ise Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî idi. Ebû Reşîd başlangıçta Bağdat ekolüne mensup idi ve Nîsâbûr'da bir ders halkası vardı.⁵¹⁴ Ancak daha sonra Rey'e geldi ve burada Kâdî'nin öğrencisi oldu. Böylelikle Basra ekolünün görüşlerini benimsedi. Kâdî'nin ölümünden sonra ise onun yerine geçerek liderliği devraldı. Rey'de ölünceye kadar ekolün liderliğini yürüttü.⁵¹⁵ Ebû Reşîd, öğretilerinde büyük oranda **Ebû Hâşim**'in yolunu takip etse de, zaman zaman eski Bağdat ekolüne mensubiyetinin bir etkisi olarak, Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin görüşlerine de meyiletmiştir.⁵¹⁶

Kezâ yine bu tabaka içerisindeki Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044)⁵¹⁷ gibi İmâmî, gerekse İbn Metteveyh (ö. 469/1076)⁵¹⁸ ve Ebû'l-Kâsım el-Büstî⁵¹⁹ gibi Zeydî şahıslar Behşemî öğretinin bu tabakadaki önemli temsilcileriydiler. Ancak şu noktayı önemle vurgulamalıyız ki, bu dönemde Şîî eğilimli Mutezilîler gittikçe artmaktaydı. Öte yandan hatırlanması gereken bir

⁵⁰⁹ *Ziyâdâtü's-Şerhi'l-Uşûl* adlı eserin müellifidir. Ebû ^cAbdullâh el-Başrî'den kelâm, Kerhî'den fıkıh okumuştur. Bk. *Tabakât*, 114: 7-8; Muhallî, *Hadâ'ik*, 317: 1-321: 16. Kezâ bk. Madelung, [1965], 178-182.

⁵¹⁰ İbnü'l-Murtazâ kelâm ve fıkıh kendisinde cemenen biri olarak nitelendirir, ancak kimden ders aldığını söylemez. Bk. *Tabakât*, 114: 4-5. Ancak bu tabakada bulunana ve geneli Zeydî olan diğer Şîî şahısların tamamı gibi Ebû ^cAbdullâh el-Başrî'den ders almış olması kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca Ebû'l-^cAbbâs el-Hasenî yukarıda zikredilen üç şahısa; Ebû ^cAbdullâh Muhammed b. el-Hasan ed-Dâ'î'ye, Ebû'l-Hüseyn Aşmed b. el-Hüseyn el-Mü'eyyed-billâh'a ve Ebû Tâlib en-Nâtîk bi'l-Hakk'a hocalık yapmıştır. Bk. Madelung, [1987], 16. Kezâ hakkında bk. Madelung, [1965], 172-175.

⁵¹¹ Bk. *Tabakât*, 114: 9-12.

⁵¹² Nitekim Madelung Ebû'l-Hüseyn Aşmed b. el-Hüseyn el-Mü'eyyed-billâh ve Ebû Tâlib en-Nâtîk bi'l-Hakk'ın öğretilerinin açık bir şekilde Basra Mutezilesi etkisini yansıttığını belirtir. Bk. Madelung, [1988], 90.

⁵¹³ Horten bu tabakayı oluşturanları derlemiş ve haklarında çok az bilgi vermiştir. Bk. Horten, [1910], 3-6.

⁵¹⁴ Mutezile'nin Bağdat ekolünün düşüncesi, Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin Bağdat'tan ayrılıp memleketi Belh'e gitmesiyle Bağdat gibi ana coğrafyadan uzaklaşmış ve daha çok doğuda baskın hale gelmişti. Bu yönüyle Nîsâbûr'da ders halkası olan Ebû Reşîd'in başlangıçta Bağdat ekolüne mensup olması şaşırtıcı değildir. Kezâ bk. Madelung, [1985a], 367.

⁵¹⁵ Bk. *Tabakât*, 116: 2-5. Kezâ bk. Madelung, [1985a], 367-368; Frank, [1980a], 31-32. Ebû Reşîd öyle görünüyor ki Kâdî'nin en güvendiği ve beğendiği öğrencisiydi. Öncelikle, Kâdî ona 'şeyh' dendi ve bu ünvanı ondan başkasına kullanmazdı. Ayrıca Kâdî bir takım telif faaliyetlerini de ona bırakırdı. Aktarıldığına göre Kâdî'dan kelâm konularıyla ilgili bir kitap yazması istenmiş, fakat Kâdî diğer telif faaliyetleriyle uğraştığı için bu işi Ebû Reşîd'e havale etmiştir. Ebû Reşîd'de hocasının bu isteği üzerine *Divânü'l-Uşûl* adlı kitabını yazmıştır. Bk. *Tabakât*, 116: 6-13.

⁵¹⁶ Bk. Biram, [1902], 7-8.

⁵¹⁷ Bk. *Tabakât*, 117: 1-3.

⁵¹⁸ Bk. *Tabakât*, 119: 17-18.

⁵¹⁹ Bk. *Tabakât*, 117: 7-9. Cedel yönü çok meşhurdur. Aktarıldığına göre Bâkıllânî ile tartışmış ve onu susturmuştur. Ayrıca İsmâilîlere karşı bir reddiye yazmıştır. Bk. Stern, [1961], 14-21.

husus da, Mutezililiğin gittiye doğruya kaymasıydı. Sözelimi 5/11. yy.'da Bağdat'ta artık Eşarîler hakimken, doğuda Belh'te Mutezilîler baskındı.⁵²⁰

Mamafih bu dönemde Basra ekolü içerisindeki yeni bir ayrılığın temelleri de atılmaktaydı. Kâdî 'Abdülcebbâr'ın öğrencisi Ebû'l-Hüseyn el-Başrî, çok geçmeden Behşemiyye'den ayrılarak yeni bir oluşum içine girecekti.

Mutezile'nin 12. tabakasından sonra kimlerin geldiği konusunda Mutezilî kaynaklar bilgi vermez. Hem Cüşemî, hem de İbnü'l-Murtazâ eserlerini, kendileri çok daha sonra yaşamış olsalar da, 12. tabaka ile bitirmişlerdir. Pek tabii bu durum, bundan sonra Mutezilîlerin var olmadığı anlamına gelmemektedir. Ancak onların bu tavrı, belki de Mutezilî öğretinin artık eskisi gibi sitemli bir şekilde öğretilmediğinin ve yaygınlaştırılmadığının bir göstergesi olabilir. Özellikle de bir Mutezilî kalesi olan Rey'in 420/1029'da Mutezile'ye karşı açıkça cephe alan Gazneli Maḥmûd tarafından ele geçirilmesi, Mutezilî geleneğe büyük çapta darbe indirdi.⁵²¹

Ancak 6/12. yy.'da Bağdat ve Rey'de en azından kendini Mutezilî olarak tanıtan kişilerin bulunduğu da bir gerçektir. Özellikle Hanefiliğin propagandasını yapan Selçuklular'ın hakimiyeti döneminde, Mutezilîler Hanefî olmalarının avantajlarını kullanarak, kısmî baskılar altında olsa da varlıklarını sürdürmeye devam ettiler.⁵²² Hatta bu dönemin Rey baş kadısı Ebû Muhammed el-Ḥasan b. Muhammed el-Esterâbâdî (ö. 541/1146) adındaki şahıs Hanefî bir Mutezilîydi.⁵²³ Ancak Hanefilik kisvesi altında olsa bile, Bağdat ve Rey gibi merkezi coğrafyalarda Mutezilîlik artık ömrünü doldurmaktaydı ve sistemli bir öğreti olmaktan ziyâde, bireysel olarak şahıslarla zikredilen bir husûsiyet olmuştu.

Ancak bu dönemde halis Mutezilîlerin yaşadığı son yer ise Harezm bölgesiydi. 6/12. yy.'da bölgedeki en meşhur Mutezilî ise Zemaḥşerî (ö. 538/1144) idi. Şîi olmayan son halis Mutezilîlerin en ünlüsü olan Zemaḥşerî,⁵²⁴ bir Behşemî olan Cüşemî'nin (ö. 494/1101)

⁵²⁰ Bk. Caspar, [1957], 150.

⁵²¹ Bk. Heemskerk, [2000], 53-54. Gazneli Maḥmûd fethettiği tüm şehirlerde öncelikle 'heretikler'i, yani Mutezilîleri ve diğer Sünnî olmayanları sürüyordu. Bu Rey'de de, Isfahan'da da böyle olmuştu. Böylelikle Mutezilîler bir anda kendilerini daha uzak coğrafyalarda, Horasan'da bulmuşlardı. Bk. Caspar, [1957], 153-154.

⁵²² Nitekim Madelung, Selçuklu hükümdarı Mes'ûd'un Hanefî Mutezilîlerden rüyetullâh'ı ve Kur'an'ın yaratılmış olmadığı görüşünü kabul etmelerini istediğini, ancak bunu yaparken eskisine oranla daha yumuşak metotlar kullandığını söyler. Kabul etmeyenlere ise bir yaptırım uygulamadığını da ekler. Madelung'a göre Sultan Mes'ûd'un amacı, Mutezilîleri Mâtürîdî çizgiye çekmekti. Bk. Madelung, [1971], 135-136.

Hatta Makdisi Selçuklular'ın bu hoşgörü politikasının çok daha önceden, Sultan Alparslan'ın bir Şafî ve Eşarî olan veziri Nizâmü'l-Mülk tarafından da takip edildiğini söyler. Ona göre Nizâmü'l-Mülk, Eşarîliği ve Şafîliği desteklemesine karşın muhalifleri cezalandırmamıştır. Onları, yani Mutezilîleri cezalandırmamak bir yana, görmezlikten gelmiş, hatta onlara zaman zaman finansal destek de sağlamıştır. Bk. Makdisi, [1973], 157-158.

⁵²³ Bk. Madelung, [1971], 135, dp. 68.

⁵²⁴ Bk. Madelung, [1986], 485.

öğrencisiydi.⁵²⁵ Bu yönüyle o, bölgede Behşemiyye'nin öğretilerinin bir temsilcisi olarak bulunmaktaydı. Bölgede etkili olan Mutezilî ekol sadece Behşemiyye değildi. Aynı zamanda Ebû'l-Hüseyn el-Başrî'nin bir öğrencisi olan Rükneddîn Maḥmûd b. el-Melâḥimî (ö. 536/1141) önderliğindeki Hüseyniyye ekolü de varlığını ve etkisini sürdürmekteydi.⁵²⁶

Kezâ 6/12. yy.'ın son yarısında Harezmi ve Mâverâünnehir bölgesine giden ve burada çeşitli tartışmalarda bulunan Faḥrüdîn er-Râzî'nin (ö. 606/1209), kendi zamanında var olan Mutezilî fırkaları olarak Behşemiyye'yi ve Hüseyniyye'yi zikretmesi,⁵²⁷ Mutezile'nin bu bölgede yaşadığının ayrı bir işaretidir.

Harezmi bölgesi en azından 8/14. yy.'ın yarısına kadar Mutezilîliğini sürdürmüştü.⁵²⁸ Ancak bu özelliği zamanla silinmekteydi. Nitekim bölgeyi gezen ünlü seyyah İbn Battûta (ö. 770/1368-69), Harezmi halkının entelektüel kesiminin itizâl mezhebi üzerine olduğunu, ancak sultanın Ehl-i Sünnet mezhebi üzere olduğu için bunu ifşâ edemediklerini söyler.⁵²⁹ Dolayısıyla Mutezile'nin son kalesinin yöneticilerinin, belki de iyice gelişmiş bulunan Mâtürîdiliğin yüzünden, Mutezile'ye karşı sert tutumları Mutezile'nin artık burada da silinmesine yol açmıştır.⁵³⁰

Böylelikle artık kendini önce Mutezilî kabul edenlerin dönemi bitmiştir ve Mutezilî düşünce; özellikle de Behşemî düşünce, yukarıda isimlerini zikrettiğimiz Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. el-Hüseyn el-Mü'eyyed-billâh, Ebû Tâlib en-Nâtık bi'l-Hakk gibi şahıslar vasıtasıyla Zeydiyye içerisinde, Kâḍî 'Abdülcebbar'ın öğrencisi olan Şerîf el-Murtaẓâ ile de İmâmiyye Şia'sı içerisinde yaşamak zorunda kalmıştır.

1V.2.2. Ebû'l-Hüseyn el-Başrî ve Hüseyniyye

Son olarak halis Mutezile içerisindeki nihâî addedebileceğimiz bir ihtilâfa da göz atmalıyız. Bu ihtilâf, yukarıda da belirttiğimiz üzere, Ebû'l-Hüseyn el-Başrî üzerine odaklanmamız anlamına gelmektedir.

Konuya Şehristânî'nin verdiği bir bilgiyle başlamak uygun olacaktır. Şehristânî meşhur eseri *el-Milel ve'n-Nihal*'de, en son sırada Cübba'iyye (**Ebû Ali**'ye tâbi olanlar) ve Behşemiyye (**Ebû Hâşim**'e tâbi olanlar) olmak üzere, Mutezilî fırkaları saydıktan sonra, Kâḍî 'Abdülcebbar

⁵²⁵ Bk. Zerzûr, [1971], 80. Ancak Madelung bu bilgiyi oldukça şüpheli bulur. Bk. Madelung, [1986], 486-487.

⁵²⁶ Hüseyniyye fırkasına ait bilgi aşağıda verilecektir.

⁵²⁷ Bk. Râzî, *İrîkâdât*, 48: 3-4. Bu rivâyete aşağıda tekrar değineceğiz.

⁵²⁸ Bk. Madelung, [1971], 115-116. Ancak bu dönemden günümüze hiçbir önemli kelâm eseri kalmamıştır. Bk. Madelung, [1987a], 330.

⁵²⁹ Bk. İbn Battûta, *Rihle*, III, 11: 9-15.

⁵³⁰ Nitekim Makdisi, tabakat yazarı İbn Ebî'l-Vefâ'nın eseri *Cevâhirü'l-Muḍiyye fî Ṭabakâti'l-Hanefiyye* adlı eserinde 8/14. yy.'da yaşamış sadece bir tane Mutezilî-Hanefî isim zikrettiğini söyler. Bk. Makdisi, [1993], 384.

gibi son dönem Mutezilîlerinin (*el-müteʿahhîrîn mine'l-Muʿtezile*) **Ebû Hâşim**'in yolunu takip ettiklerini söyler.⁵³¹ Şehristânî, Behşemiyye'den sonra Mutezile içerisinde başka hiçbir fırka zikretmemesine rağmen, bir istisnâyı zikreder: Ebû'l-Hüseyn el-Başrî. Onun aktardığına göre Ebû'l-Hüseyn el-Başrî Behşemiyye ekolünün görüşlerine karşı çıkmış, onların kullandıkları delilleri eleştirmiş ve **Ebû Hâşim**'den itibaren mezhep içerisinde kabul edilen bazı görüşleri de reddetmiştir.⁵³² Ancak esas ilginç olan Şehristânî'nin onu bir anlamda felsefeci olarak nitelendirmesidir.⁵³³

Şehristânî'ni böylelikle Ebû'l-Hüseyn al-Başrî'yi, Behşemiyye içerisinde çizgi dışı bir şahsiyet olarak tasvir eder. Ancak daha ilginç bir bilgi, Şehristânî'yle arasında yaklaşık yarım asırlık bir zaman süresi olan Faḥrüdîn er-Râzî tarafından verilir. O, Mutezilî fırkaları sıraladıktan sonra en son sırada (17. fırka olarak) Hüseyniyye fırkasını zikreder. Bunların Ebû'l-Hüseyn al-Başrî'ye tâbi olduklarını zikrettikten sonra, kısa bir bilgi verir.⁵³⁴ Fakat daha ilginç olan Râzî'nin tüm Mutezilî fırkaları saydıktan sonra zikrettiği şu yargıdır:

Bizim zamanımızda Mutezile fırkalarından bu iki fırkadan; **Ebû Hâşim**'in ashabı ve Ebû'l-Hüseyn al-Başrî'nin ashabından başkası kalmamıştır.⁵³⁵

Böylelikle Şehristânî tarafından son dönem Mutezile'sinde ayrı bir ekolün önderi olarak değil de, Behşemiyye içerisinde çizgi dışı bir şahsiyet olarak zikredilen Ebû'l-Hüseyn al-Başrî, Râzî'de artık Behşemiyye'den ayrı, hatta onun zamanında temsilcisi dahi bulunan yaşayan bir ekol; Hüseyniyye olarak tasvir edilir hale gelmiştir.

Peki bu ekol kimlerden oluşmaktaydı? Bunun için öncelikle Ebû'l-Hüseyn al-Başrî'den başlamalıyız.

Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Ṭayyib el-Başrî,⁵³⁶ isminden de anlaşılacağı üzere Basra'da doğdu. Ancak hayatının büyük bölümünü Bağdat'ta geçirdi. Kâḏî 'Abdülcebbâr'dan kelâm ve usûl-i fikh okudu.⁵³⁷ Ancak hocasından farklı olarak fıkhıta Hanefî mezhebini.⁵³⁸ Bunun yanında o, meşhur mütercim ve felsefeci Yaḥyâ b. 'Adiyy'in öğrencisi olan Hristiyan

⁵³¹ Şehristânî, *Milel*, I, 85: 2-3.

⁵³² Şehristânî, *Milel*, I, 85: 4-7. Şehristânî, onun Behşemiyye'den ayrıldığı hususları şöyle sıralar: 'Hâl'in reddi, ma'ḏûmun şey olduğunun reddi, renklerin araz olduğunun reddi. Sıfatların tamamını alim, kâdir ve müdrik sıfatlarına indirgeme.

⁵³³ Şehristânî, *Milel*, I, 85: 8; "*er-recülü felsefiyyü'l-mezheb*".

⁵³⁴ Râzî, *İtikâdât*, 47: 6-48: 2.

⁵³⁵ Râzî, *İtikâdât*, 48: 3-4.

⁵³⁶ Ebû'l-Hüseyn el-Başrî'nin kısa bir biyografisi ve öğretilerinin temel noktaları hakkında ayrıca bk. Madelung, [1980], 25-26; Gimaret, [1985], 322-324.

⁵³⁷ Madelung, onun Kâḏî'nin öğrencisi olması sebebiyle Rey'de de bulunmuş olması gerektiğini söyler. Bk. Madelung, [1980], 25. Krş. Gimaret, [1985], 324.

⁵³⁸ Bu yargıyı Madelung dile getirir. Buna delil olarak da cenaze namazını Bağdat'ın Hanefî kadısı Ebû 'Abdullâh eş-Şaymerî'nin (ö. 436/1045) kıldırmasını gösterir. Bk. Madelung, [1980], 25.

felsefeci İbnü's-Semh'ten (ö. 418/1027) de felsefe okudu.⁵³⁹ Nitekim bu felsefî birikimi onun kelâmına da yansıyacaktı. En meşhur eseri, fıkıh usûlü üzerine yazdığı günümüze ulaşan *el-Mu'temed*'idir. Ancak kelâm alanında yazdığı ve hiçbiri günümüze ulaşmayan eserleri içerisinde en önemlisi ise *Taşaffuhü'l-Edille*'siydi ve muhtemelen bu eser, Behşemiyye'nin öğretilerinin sistemli bir reddiyesiydi. Ebû'l-Hüseyin, yoğun bir tedris ve telif faaliyetinden sonra 436/1044'te Bağdat'ta öldü.

Kendisi Behşemî çerçevede kelâm tahsil etmekle birlikte, Mutezilî kaynaklar Behşemiyye içerisinde Ebû'l-Hüseyin el-Başrî'ye karşı bir antipati (hatta onların deyimiyle; 'nefret') olduğunu kaydeder. Bunun iki sebebi vardı: Kelâmında ve yazdığı eserlerinde felsefeyi yoğun bir şekilde kullanmış olması ve Mutezilî şeyhlerin kullandığı delilleri reddetmesi.⁵⁴⁰ Ebû'l-Hüseyin'in felsefeyi kelâma dahil etmiş olması, felsefeden olabildiğince uzak duran son dönem Mutezilesi ile arasında metodolojik bir farklılığa yol açarken, onun şeyhlerinin öğretilerine karşı çıkması ise doktrinel bir ayrılığa sebep oldu. Bunun sonucunda Ebû'l-Hüseyin el-Başrî Behşemiyye'den dışlandı ve böylelikle Behşemiyye'nin dışında, doktrinel olarak da farklılık arz eden yeni bir oluşum başladı.

Ebû'l-Hüseyin'in takip ettiği bilinen ilk şahıslar, öğrencileri Ebû Ali b. el-Velîd (ö. 478/1086) ve Ebû'l-Kâsım b. Berhân'dı (ö. 456/1064). Ebû Ali b. el-Velîd, önce Rey'de Kâdî 'Abdülcebbâr'dan ders okumuş, daha sonra Bağdat'a gelerek Ebû'l-Hüseyin el-Başrî'den ders almıştı.⁵⁴¹ Ebû'l-Kâsım b. Berhân ise önce Ebû'l-Hüseyin'in öğrencisi olmuş, daha sonra da onun öğrencisi olan Ebû Ali b. el-Velîd'den ders almıştı.⁵⁴²

Ancak Ebû'l-Hüseyin el-Başrî'nin en meşhur takipçisi ise Rükneddîn Maḥmûd ibnü'l-Melâḥimî el-Hârezmî (ö. 536/1141) idi.⁵⁴³ İbnü'l-Melâḥimî, günümüze ulaşan eserleriyle Ebû'l-Hüseyin el-Başrî'nin görüşlerini bize aktarmıştır.⁵⁴⁴

Ekolün daha sonra göze çarpan siması ise Taḳıyyüddîn en-Necrânî'dir (7/13. yy.). Hakkında hemen hemen hiçbir biyografik bilginin olmadığı Necrânî'nin *el-Kâmil fi'l-İstikṣâḥ*'

⁵³⁹ Bk. Stern, [1956], 37-39.

⁵⁴⁰ Cüşemî, *Uyûn*, 387: 15-17; *Ṭabakât*, 119: 2-5.

⁵⁴¹ Bk. Makdisi, [1963], 407.

⁵⁴² Bk. Makdisi, [1963], 393-394.

⁵⁴³ Schmidtke, [1997], 8; Heemskerck, [2000], 58-59. Hatta İbnü'l-Murtaẓâ onun Ebû'l-Hüseyin'in öğrencisi olduğunu söyleyerek, onunla aynı tabakada zikreder. Bk. *Ṭabakât*, 119: 9-11. Ancak aralarındaki bir asırlık zaman dilimi göz önünde bulundurulduğunda doğrudan öğrencisi olması imkânsız gibidir. Muhtemelen İbnü'l-Murtaẓâ onun en önemli takipçisi olduğunu kastetmektedir.

⁵⁴⁴ Onun en önemli eserlerinden biri olan *el-Mu'temed fi Uşûli'd-Dîn*'dir. İbnü'l-Murtaẓâ'nın *el-Mu'temedü'l-Ekber* adıyla zikrettiği bu eser (Bk. *Ṭabakât*, 119: 9), bütünüyle olmasa da, büyük oranda günümüze ulaşmış ve Wilferd Madelung ve Martin McDermott tarafından neşredilmiştir (London; al-Hoda, 1991). Bir diğer eseri olan *el-Fâ'ik fi Uşûli'd-Dîn* ise tam olarak günümüze gelmiştir. Eserin yazma nüshası Yemen'de bulunmaktadır (Sana, el-Câmi'ü'l-Kebîr; İlm-i Kelâm, no: 53).

*fimâ Belağânâ min Kelâmi'l-Kudemâ*⁵⁴⁵ adlı eseri Ebû'l-Hüseyn el-Başrî'nin öğretisini kısmen de olsa günümüze taşımıştır. Ekolün halis Mutezilî olarak bilinen son temsilcisinin ise Necmüddîn Muhtâr b. Maḥmûd ez-Zâhidî el-Ġazmînî (ö. 658/1260) olduğu ileri sürülür.⁵⁴⁶ Ebû'l-Hüseyn'in ekolu özellikle İbnü'l-Melâḥimî'nin etkisiyle Hârezm'de halis Mutezile olarak varlığını devam ettirmiştir.

Ancak onun etkisi sadece Mutezile'yle sınırlı kalmamıştır. Öğretisi İmâmiyye ve Zeydiyye Şiasında da benimsenmeye başlandı. Ebû'l-Hüseyn'in İmâmiyye Şiası içerisinde bilinen ilk takipçisi Sedîdüddîn Maḥmûd b. Ali b. el-Ḥasan el-Ḥımmaşî er-Râzî'dir (ö. 600/1204'ten sonra).⁵⁴⁷ İmâmiyye içerisindeki bu eğilim Naşîrüddîn eṭ-Ṭûsî (ö. 672/1274), Kemâlüddîn Mîsem b. Mîsem el-Baḥrânî (ö. 699/1300) ve İbnü'l-Muṭahhar el-Ḥillî (ö. 726/1325) ile zirveye ulaştı.⁵⁴⁸

Zeydiyye içerisinde ise Yahyâ b. Ḥamza (ö. 747/1346) onun öğretisini bütünüyle kabul ederken,⁵⁴⁹ Ebû'l-Kâsım b. Şebîb et-Tihâmî (ö. 7/13. yy.) ve ʿAbdullâh b. Zeyd el-ʿAnsî (ö. 640/1242) büyük oranda onun öğretisini takip etti.⁵⁵⁰

Ancak Ebû'l-Hüseyn el-Başrî'nin etkisi bununla sınırlı kalmadı. O, özellikle Faḥrüddîn er-Râzî (ö. 606/1209) üzerinde etkili oldu. Râzî, sistemin temel noktalarında olmasa da, detaylarında Ebû'l-Hüseyn'in görüşlerini revize ederek Eşarî görüşü destekleyecek şekilde yeniden yorumladı ve sistemine dahil etti.⁵⁵¹ Nitekim Râzî eserlerinde başta Ebû'l-Hüseyn el-Başrî'nin *Taşaffuhü'l-Edille*'si olmak üzere, Ebû'l-Hüseyn'den ve İbnü'l-Melâḥimî'den alıntılar yapar.

⁵⁴⁵ Bk. Bibliyografya. Bu eseri neşreden Es-Seyyid M. eş-Şâhid (Elsayed Elshahed) *Das Problem der Transzendentalen Sinnlichen Wahrnehmung in der Spätmu'tazilîschen Erkenntnistheorie nach der Darstellung des Taqîaddîn en-Nağrânî* (Berlin; Klaus Schwarz, 1983) adıyla bir de çalışma yapmıştır.

⁵⁴⁶ Bk. Madelung, [1986], 486; a.mlf., [1985b], 128. Ancak bu şahsın Taḳıyyüddîn en-Necrânî'nin kendisi mi olduğu, yoksa ondan farklı biri mi olduğu üzerinde ihtilâf vardır. Madelung bu iki şahsın farklı şahıslar olduğunu, Ġazmînî'nin Necrânî'den sonra yaşadığını ve onun *Kâmil* adlı eserinden yoğun iktibaslarda bulunduğunu, Ġazmînî'nin bu eserinin de İbnü'l-Vezîr'in *İşâr*'ında alıntılarda bulunduğu *el-Müctebâ fi'l-Uşûl* adlı eseri olduğunu söyler (İbnü'l-Vezîr'in yaptığı bu alıntılar için msl. bk. *İşâr*, 15: 6; 17: 14; 52: 13; 68: 5; 102: 4; 103: 1; 113: 19; 378: 17).

Buna mukabil eseri neşreden ve üzerinde çalışma hazırlayan Elshahed ise, söz konusu şahısların aynı şahıs olduğunu ve İbnü'l-Vezîr'in *Müctebâ* adıyla zikrettiği eserin de şu an elimizde var olan *Kâmil* olduğu düşüncesindedir. Bk. Elshahed, [1999], 26, 44.

⁵⁴⁷ Schmidtke, [1991], 4. Onun eseri *Kitâbü'l-Münkız mine't-Taḳlîd* 2 cilt halinde basılmıştır (Kum, 1991-1993).

⁵⁴⁸ Schmidtke, [1999], 4. Kezâ bk. Madelung, [1979], 27. "Ebû'l-Hüseyn el-Başrî'nin Ṭûsî ve Ḥillî üzerinde olan etkisi, her ne kadar bu ikisi onu körü körüne takip etmeseler de, açıktır".

⁵⁴⁹ Madelung, [1965], 222. Krş. *Ṭabaḳât*, 119: 10.

⁵⁵⁰ Madelung, [1965], 222.

⁵⁵¹ Bu nokta İbnü'l-Murtazâ tarafından da desteklenmektedir. O, Eşarîlerden (metinde; Mücbire) Faḥrüddîn er-Râzî'nin, kelâmın detaylarında (*fi'l-laḳîf*) Ebû'l-Hüseyn el-Başrî'ye ve İbnü'l-Melâḥimî'ye tâbi olduğunu söyler. Bk. *Ṭabaḳât*, 119: 11. Kezâ bk. Schmidtke, [1991], 7.

Onun öğretisini takip eden Faḥrüddîn er-Râzî, Naşîrüddîn eṭ-Ṭûsî, İbnü'l-Muṭahhar el-Ḥillî gibi isimleri göz önüne aldığımızda, Ebû'l-Ḥüseyn el-Başrî'nin öğretisinin en önemli yönü ortaya çıkar. Nitekim bu isimler İbn Sînâcı çizgiye yakın duran ve felsefeyi kelâm içerisinde yaygın bir şekilde kullanan kelâmcılardır. İşte onların bu tutumu, Ebû'l-Ḥüseyn'de görülen bir tutumdur. Nitekim Şehristânî'nin Ebû'l-Ḥüseyn'i bir felsefeci olarak nitelendirmesi, hatta İbnü'l-Kıfî'nin *Târîḫü'l-Ḥukemâ*⁵⁵²’sında onu felsefeciler arasında zikretmesi⁵⁵² onun felsefî nosyonunu göstermektedir. Ayrıca o, İbn Sînâ'nın çağdaşı idi ve yukarıda da aktardığımız üzere felsefeci İbnü's-Semḥ'den de ders almıştı.⁵⁵³ Böylelikle o, kelâmda felsefî kavramları sistematik bir biçimde kullanan ilk önemli kelâmcı görünmektedir ve bu özelliği kendinden sonraki felsefî düşünceye yatkın kelâmcıları da cezbetmiştir.

Ancak onun Mutezile dışındaki mezhepler içerisindeki etkisi ne olursa olsun, özellikle Harezmi bölgesinde halis Mutezile olarak en azından 8/14. yy.'a kadar, Behşemî öğretisiyle birlikte yaşadı ve sonunda Behşemiyye'nin kaderiyle aynı kaderi; tarih sahnesinden çekilmeyi paylaştı.

⁵⁵² Bk. İbnü'l-Kıfî, *Ḥukemâ*², 403: 1-4.

⁵⁵³ Ancak şunu da belirtelim ki Gimaret, Ebû'l-Ḥüseyn'in felsefeci kimliğinin abartıldığını, hatta onun İbnü's-Semḥ'in öğrencisi olduğu şeklindeki bir bilginin de şüpheli olduğunu düşünür. Bk. Gimaret, [1985], 324.

İKİNCİ BÖLÜM

SİSTEMATİK: BİLGİ VE TABİAT

1. BİLGİ

1.1. İlim

1.1.1. İlim'in Tanımı

Genel olarak Mutezilî kaynaklarda **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'e atfedilen açık, anlaşılabilir bir ilim tanımı yoktur. Sadece *Muğnî*'de her ikisine de atfedilen kapalı sayılabilecek bir tanım görmekteyiz. Bu tanım şöyledir: “İlim, bir yön üzere (belirli bir şekilde) gerçekleştiğinde, bir şeye olduğu gibi inanmaktır”.¹ Ancak öyle görünüyor ki, bu şekilde bir tanımı, net olarak **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'e atfedemeyiz. Çünkü bizzat Kâdî tanımın akabinde onların farklı ibareleri kullansalar da, kastetmeye çalıştıkları şeyin (maksatlarının) bu olduğu şeklinde bir ifade eklemektedir.² Buradan, söz konusu tanımın, net bir tanım olmadığını, sadece onların, farklı ibarelerle olsa da, ilmin ne olduğunu vurgulamaya çalıştıklarını anlamaktayız.

Bu tanıma yakından bir göz attığımızda, ilmin iki unsuru içerdiğini görebiliriz: i) Bir şeye olduğu gibi inanmak (*i'tikâd*), ii) Belirli bir şekil üzere gerçekleşmek. İlmi, itikat sayan ilk unsur aslında, Mutezile'nin bilgi tanımlarının çoğunda bulunan ortak bir hükümdür.³ Bu bağlamda hem **Ebû Ali**, hem de **Ebû Hâşim**'in ilmi itikat kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Bu hususta her ikisi de müttefiktir. İkinci unsur ise, tanımın kapalı noktasını oluşturan, ilmin belirli bir şekilde gerçekleşmesi hususudur. Bu “belirli bir şekil” nedir? İşte onların ilim tanımlarını

¹ *Muğnî*, XII, 13: 17-18: “*Enne'l-ilm hüve i'tikâdü's-şey' alâ mâ hüve bihî izâ vaqa'a alâ vech*”. St. 18; “*defe'a*” yerine “*vaqa'a*” okunacak. Krş. Elshahed, [1984], 276.

Osman, muhtemelen *Muğnî*'deki neşir hatalarının etkisiyle de, bu tanımın sadece ilk kısmını oluşturan “bir şeye olduğu gibi inanmaktır (*i'tikâdü's-şey' alâ mâ hüve bihî*)” ifadesini alarak, yanlış bir biçimde **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in ilim tanımı olarak zikreder. Bk. Osman, [1971], 46. Fakat gerçekte durum böyle değildir. Zira Kâdî, kendisinin **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'e atfettiği tanımı net bir şekilde doğru olarak nitelendirmese de, doğruluktan uzak olmadığını (*lâ yeb'udü*) belirtirken (*Muğnî*, XII, 13: 17), “ilim, bir şeye olduğu gibi inanmaktır” şeklindeki tanımı eleştirir ve reddeder. Ona göre mukallid ve düşünmeksizin/tenkit etmeksizin inanan (*mübhit*; mukallid ile aynı anlamı ifade eder) kimse de bir şeye olduğu gibi inanırlar, fakat bilen (*âlim*) olmazlar. Bunların hali, tıpkı şüphe duyan ve zanneden kimsenin hali gibidir. Bk. *Muğnî*, XII, 17: 19-21.

Aslında ilmin, “bir şeye olduğu gibi inanmaktır” şeklindeki tanımı daha çok Ebû'l-Kâsım el-Belhî ile özdeşleştirilen bir tanımdır. Bk. Neseфі, *Tebşıra*, I, 4: 2-3; Bağdâdî, *Uşûl*, 5: 9-10. Hatta Neseфі, Mutezile içerisinde Belhî'den başka hiç kimsenin bu tanımı kabul etmediğini ve onun dışında herkesin bu tanımın yanlış olduğunu iddia ettiklerini belirtir. Bk. Neseфі, *Tebşıra*, I, 4: 3. Kezâ bu tanım hakkında, bu bağlamda yerinde bir tespit için bk. Yüksel, [1991], 45.

² Bk. *Muğnî*, XII, 13: 18-14: 1.

³ Nitekim F. Rosenthal ilmi, itikat olarak açıklayan tanımların temelde Mutezile'ye ait olduğunu belirtir. Bk. F. Rosenthal, [1970], 63-64. Bunun sebebi aşağıda da göreceğimiz üzere genel olarak Mutezile'nin (özellikle Basra Mutezilesi'nin) ilmi, itikat 'cins'i kapsamında bir 'tür' kabul etmeleridir.

net bir şekilde ortaya koyan ve aralarındaki farklılığı gösteren bu unsurun ne olduğunu diğer kaynaklarda daha açık bir biçimde bulmaktayız.

Bunlar arasında en erken kaynak olarak niteleyebileceğimiz Eş^carî, **Ebû Ali**'ye göre ilmin tanımını şöyle verir: “Bir şeye zarûrî olarak yahut delil vasıtasıyla olduğu gibi inanmaktır”.⁴ Tanımı Bağdâdî⁵ ve Neseî⁶ de, çok küçük farklılıklarla, bu şekilde verirler.

Ebû Hâşim'e ait net bir ilim tanımını ise Bağdâdî ve Neseî verir: “İlim, bir şeye sükûn-i nefis ile (sükûn-i nefis duyarak) olduğu gibi inanmaktır”.⁷

Bu tanımlar belki de Kâdî'nin kapalı bir şekilde verdiği tanımı açıklamakta ve iki unsuru ortaya koymaktadır. Böylelikle bize, **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in ilmin “belirli bir şekilde gerçekleşmesinden” ne anladıklarını vermektedir: **Ebû Ali**'ye göre ilim, bir şeye olduğu gibi inanmanın yanında, bu inancın zarûrî ya da bir delil vasıtasıyla ulaşıldığı bir hükümdür. Yani kişide objeye yönelik itikat, ancak zarûrî olarak yahut bir delil vasıtasıyla ulaşıldığında ilim haline gelmektedir.⁸

Ebû Hâşim'de ise bu belirli şekil, sükûn-i nefis olarak ifade edilmektedir. Objeye yönelik itikat, ancak kişinin içinde bir dinginlik, sağlamlık hali doğduğunda ilim haline gelmektedir.

Onların ilim tanımındaki bu unsurlar, aşağıda göreceğimiz üzere, onların ilmin sıhhatini, hatta kesbî bilgiye ulaştıran yol olan *nazarın* sıhhatini gösteren kriterin ne olduğu hakkındaki görüşlerine de yansımıştır.

2.1.2. İlim-İtikat İlişkisi

Mutezile düşüncesinde ilim kavramının yakın ilişki içerisinde olduğu kavramlardan biri, itikat kavramıdır. Nitekim F. Rosenthal'in ilmi, itikat kavramıyla açıklayan tanımların orijin itibariyle genellikle Mutezile'ye ait olduğu şeklindeki yargısını aktarmıştık.⁹ İşte bu yakın ilişki, iki kavramın birbiriyle özdeşleştirilmesi şeklinde kendini ifade etmektedir: Genel olarak

⁴ *Maḳâlât*, II, 523: 14; “*İtikâdü's-şey³ 'alâ mâ hüve bihî bi-zarûretin ev bi-delilin*”.

⁵ Bk. Bağdâdî, *Uşûl*, 5: 10-11; “*İtikâdü's-şey³ 'alâ mâ hüve bihî 'an zarûretin ev delâletin*”.

⁶ Bk. Neseî, *Tebşıra*, I, 4: 15; 39: 1-2; 116: 20-21; “*İtikâdü's-şey³ 'alâ mâ hüve bihî 'an zarûretin ev delilin*”.

⁷ Bk. Bağdâdî, *Uşûl*, 5: 11-12 (“*İtikâdü's-şey³ 'alâ mâ hüve bihî ma'a sükûni'n-nefs ileyhi*”); Neseî, *Tebşıra*, I, 4: 11 (“*İtikâdü's-şey³ 'alâ mâ hüve bihî ma'a sükûni'n-nefs*”).

⁸ **Ebû Ali** ‘zarûrî olarak yahut delil vasıtasıyla’ kaydıyla sanki bilginin iki önemli kısmını oluşturan ‘zorunlu bilgi’ ve ‘kazanılmış/kesbî bilgi’ye işaret etmektedir.

⁹ Pek tabii bu durum sadece Mutezile'nin ilmi, itikat kapsamına almaya ne denli vurgu yaptığının bir göstergesi olarak anlaşılmalıdır. Yoksa ilmin itikat kapsamında kabul edilebilmesi için mutlaka tanımında itikat kavramının bulunması gerektiği anlamına alınmamalıdır. Nitekim ilmin itikat kapsamında olduğunu ileri süren Kâdî'nin tercih ettiği ilim tanımında itikat kavramı geçmez.

Mutezilîler'e göre ilim, itikattır.¹⁰ Onların bu yargısı, klâsik mantıktaki “beş tümel”¹¹ tasnifine bağlı basit bir sınıflandırmadır: İtikat ‘cins’ken, ilim ‘tür’dür.

Ebû Ali ve **Ebû Hâşim** de, bu genel yargıya sahip olarak ilmin, itikat olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹² Ancak bu konunun açıklamasına geçmeden önce şunu söylemeliyiz ki, buradaki ‘itikât’ kavramı, Türkçe’de ‘iman’ kavramına yakın bir anlam taşıyan ‘inanç’ kavramına – aralarında yakın ilişki olsa da– tekabül etmemektedir. Yani Mutezilîler bu bağlamda itikat kavramını, sadece inanç anlamına gelecek şekilde oldukça sınırlı bir düzlemde ele almamışlardır.¹³

Aksine bu itikat obje ile suje arasındaki ilişkiye işaret etmekte ve kişinin karşısındaki nesneye yönelik kanaatini ifade etmektedir. Dolayısıyla buradaki itikat kavramı Türkçe’deki ‘inanç’ın karşılığı değil, basitçe ‘kanı, kanaat’ şeklinde ifade edebileceğimiz tutumun karşılığıdır.¹⁴

¹⁰ Msl. bk. Peters, [1976], 47; Frank, [1971], 6, dp. 3. Bu yargıya istisna olabilecek belki de tek şahsiyet Ebû'l-Hüzeyl el-^cAllâf'tır. Ona göre ilim itikat cinsinden olmayıp, başlı başına bir cinstir. Bk. F. Rosenthal, [1970], 211. Nitekim Mânkdîm'in verdiği bilgi de bu yöndedir. Bk. *Ta'lik*, 188: 10-11. Buna mukabil *Muğnî*'deki alıntılar Ebû'l-Hüzeyl'in görüşünün net olmadığını göstermektedir. Kâdî onun bu konuda kesin bir karar veremediğini belirtir. Bk. *Muğnî*, XII, 25: 5-16. Ancak öyle görünüyor ki, Ebû'l-Hüzeyl'in ilim ile itikâdı ayrı cinsler olarak kabul ettiği müellifler arasında daha çok kabul edilen bir tutumdur. Nitekim Hîllî, Ebû'l-Hüzeyl'in itikât ile ilmi ayrı cinsler olarak kabul ettiğini aktarır. Kezâ o, bu konuda **Ebû Ali**'nin Ebû'l-Hüzeyl'e olan itirazını da aktarır. Bk. Hîllî, *Keşf*, 214: 19-22.

¹¹ “Beş Tümel”, kavramların veya umûmî fikirlerin ve terimlerin birbirleriyle ilişkilerini açıklayan, onları kaplam (şümul) ve içlemlerine (tazammun) göre belirli bir sıraya koyan sistemdir. Buna göre kavramlar (terimler) beşe ayrılır: i) Cins, ii) Tür (*nev*), iii) Ayrım (*faşl*), iv) Özellik (*hâşsa*), v) İlinti (müşterek arazî vasıf; *araz-ı ʿamm*). Bunlar içerisinde cins, müşterek vasıflara sahip olan kavramların bu özellikleri dolayısıyla bağlandıkları kavramdır. Kısaca, altında türlerin sıralandığı terimdir. Dolayısıyla cinsin kapsamına dahil olan terimler de onun türleridir. Diğer bir deyişle tür, cinsin altında bulunan ve bazı özellikleri dolayısıyla bağlı bulunduğu cinsle kısmen özdeş olan genel kavramdır. Bu yönüyle cins, bir üst kavram, tür de bir alt kavram olmaktadır. Yani iki terim kaplamaları açısından birbiriyle kıyaslandığında kaplamı az olan türdür. Bu ilişkiye verilen en klâsik örneklerden biri, canlı-insan örneğidir. Canlı, insana oranla daha genel bir kavram olduğu için cins olurken, insan da canlının altında bir tür olmaktadır. Bk. Taylan, [1996], 93-95; Bolay, [1992], 545-546.

¹² Nitekim *Muğnî*'nin bu konuya tahsis edilmiş bölümünde (*Faşl fi enne'l-ʿilm min cinsi'l-iʿtikâd*, XII, 25: 1-29:19) ilmin itikat olduğuna yönelik **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'den alıntılarda bulunur.

¹³ Bununla birlikte Mutezile'nin ilmi itikat kabul etmesi genellikle iman kavramı çerçevesinde ele alınmış ve böyle bir yargıya sahip olmalarının sebebi, onların mukallidin imanını reddetmelerine bağlı addedilmiştir. Msl. bk. Özcan, [1993], 33. Mutezile'nin taklit yoluyla iman hakkındaki tutumları bir yana, aslında onların ilmi itikat kabul etmelerinin iman konusuyla gerçekte pek bir alakası yoktur. Çünkü şayet ilmin itikat kabul edilmesi onların söz konusu ilkelerine yardımcı olsaydı, bu durumda ilmi itikat kavramıyla açıklayan tüm tanımların taklitin karşısında yer alması ve onu dışlaması gerekirdi. Halbuki bizzat Kâdî “ilim, bir şeye olduğu gibi inanmaktır” tanımını reddetmekte ve bunun sebebi olarak da söz konusu tanımın mukallidin bilgi sahibi olmasına imkân taşıdığını göstermektedir. Bk. *Muğnî*, XII, 17: 19-21. Bu sebeple Mutezile'nin ilmi itikat kavramıyla özdeşleştiren açıklamalarını iman konusuyla ilişkilendirmemek öyle görünüyor ki daha sağlıklı bir tutum olmaktadır.

¹⁴ İki kavram arasındaki fark İngilizce literatüre de yansımıştır. Bazı müellifler itikâdı Türkçe'deki ‘inanç’a tekabül eden ‘belief’ kelimesiyle karşılarken (Msl. bk. F. Rosenthal, [1970], 63, 211; Hourani, [1971], 17), bazı müellifler daha yerinde bir tespit ile ‘kanaat’ kelimesine tekabül eden ‘conviction’ ile karşılaşmışlardır. Msl. bk. Peters, [1976], 42; Frank, [1971], 6, dp. 3. Kezâ Bernand Fransızca’da itikâdı, ‘inanç’ anlamındaki ‘croyance’ ile değil, yine ‘kanı, kanaat’ karşılığı olan ‘conviction’ ile karşılaşmıştır. Bk. Bernand, [1972], 24.

İmdî, bu kanaat, yani itikat bir ‘cins’ tir ve kendi altında bir takım ‘tür’leri barındırır. İtikadın kapsamında bulunan türleri şu şekilde sıralayabiliriz: i) Cehl, ii) Taklit, iii) İlim.¹⁵ İşte itikat belirli şekillerde gerçekleşince bu türlerden biri olmaktadır. İtikadın belirli şekillerde gerçekleşmesi ise iki kriter vasıtasıyla olur:

- i) Bir şeyle, o şeyin olduğu şekilde bağ kurmak,
- ii) Bu bağ esnasında kişide sükûn-i nefis oluşmak.

Bu iki kriterin veya birinin varlığı yahut yokluğu, itikatı bu üç türden biri yapar. Nitekim Kâdî buna yönelik olarak şöyle der:

Şeyhlerimiz ilmin itikat cinsinden olduğunu söylerler. (İtikat) bir şeye [o şeyin] olduğu gibi (‘*alâ mâ hüve bihî*’) taalluk eder ve sükûn-i nefis’i gerektirecek bir şekilde gerçekleşirse ilim olur. Bir şeye [o şeyin] olmadığı bir şekilde taalluk ederse ceahl olur. Bir şeye [o şeyin] olduğu gibi taalluk eder fakat sükûn-i nefis gerektirmezse ne ilim, ne de ceahl olur.¹⁶

Buna göre itikat şayet bir şeye olduğu gibi taalluk edip, kişide sükûn-i nefis oluşturursa, yani söz konusu iki kriterin her ikisi de itikat da bulunursa, işte bu itikat ilim olur. Bunların ikisinin de bulunmaması ise ceahl ortaya koyar. Eğer itikat sadece bir şeye olduğu gibi taalluk edip, sükûn-i nefis oluşturmuyorsa, yani sadece bir kriter varsa işte o zaman taklit¹⁷ olmaktadır.

İşte **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**’in ilmin, cehalet ile aynı cins olduğunu ileri sürmelerinin¹⁸ sebebi budur. Bununla şüphesiz onların benzer olduğunu kastetmemişlerdir. Sadece itikadın, taallukuna göre ceahl ya da ilim olabileceğini ifade etmişlerdir.¹⁹

2.1.3. İlim Doğruluğunun (Şahîhat) Kriteri

İlim konusu bağlamında tartışılan ve **Ebû Ali** ile **Ebû Hâşim** arasında ihtilâf teşkil eden hususlardan biri ise, ilmin doğruluğunu gösteren emarenin ne olduğudur. Bu tartışma ayrıca onların bilgide ‘sükun-i nefis’ kavramına ne derece önem atfettiklerini göstermesi açısından da önemlidir. Kâdî ‘Abdülcebbâr “ilim doğrudur (*şahîh*)” ifadesinin anlamının, ‘bilen kimsenin

¹⁵ Bu üç kavramın dışındaki bir başka kavram ise ‘zann’ kavramıdır. Ancak bu kavramların aksine ‘zann’ kavramının itikat cinsinden olup olmadığı tartışmalıdır. **Ebû Hâşim**’e göre itikat cinsindedir. Bk. *Ta’lik*, 73: 13-14; 395: 11. Krş. Tabersî, *Mecma’*, I, 224: 7/{Bağara 2/46}. **Ebû Ali**’ye göre ise başlı başına bir cinstir. Bk. *Ta’lik*, 395: 10-11. Krş. Tabersî, *Mecma’*, I, 224: 7-8/{Bağara 2/46}. Mânkdîm, bu görüşü **Ebû Hâşim** dışındaki tüm şeyhlerin görüşü olarak nitelendirir. Peters, Kâdî’nin bu konuda net bir görüş ortaya koyamadığını ve iki görüş arasında tereddüt ettiğini söyler. Bk. Peters, [1976], 46.

¹⁶ *Muğnî*, XII, 25: 17-20. St. 20; “‘*alâ mâ yukavvîhi*’ yerine “‘*alâ mâ bihî*’ okunacak.

¹⁷ Kâdî’nin zaman zaman ‘taklit’ kavramıyla eş anlamlı olarak kullandığı bir diğer kavram ise ‘*tebhî*’ tir. Bk. Peters, [1976], 44.

¹⁸ Bk. *Muğnî*, XII, 27: 12.

¹⁹ *Muğnî*, XII, 27: 13-14.

nefsinin bildiği şeye yönelik sükûn bulduğu, onun hakkında şüphe duymasının asla câiz olmadığı ve zanda bulunan ve düşünmeksizin/taklit yoluyla inanan kimseye ârız olan hallerin onda bulunamayacağı' olduğunu söyler.²⁰ Dolayısıyla ona göre ilmin doğruluğunu gösteren kriter, sükûn-i nefis halidir. Şayet bilen kimsede, bildiği şey hakkında sükûn-i nefis hali oluşmuşsa, bu onun bilgisinin doğru olduğunu gösterir.

Îkâdî'nın bu görüşünün karşısında ise **Ebû Ali** bulunmaktadır. **Ebû Ali** açıkça ilmin doğruluğunu gösteren ve onu cehaletten ayıran alametin sükûn-i nefis olmadığını ileri sürer.²¹ Ona göre ilim diğer şeylerden ancak, kendisiyle çelişen şeylerden zarar görmemesi, çelişkinin kendisinden giderilmesi ve onun hilafına olan şeylerin bilinmemesiyle ayrılır.²² Dolayısıyla bilginin çürütülememesi ve bulunduğu kişide ona zıt olan şeylerin asla bilinmemesi, bilginin doğruluğunu gösteren kriter olmaktadır.

Ebû Ali'nin bu düşüncesi, ilk bakışta, tıpkı kendisi gibi sükûn-i nefsi ilmin doğruluğunun emâresi kabul etmeyen Câhîz'in düşüncesine benzemektedir. Nitekim Câhîz, cahilde de sükûn-i nefsin bulunabileceğini söyleyerek onun sadece bilen kişiye has olan bir özellik olmadığını ileri sürer.²³ Bu yönüyle **Ebû Ali** ve Câhîz arasında sükûn-i nefsi ilmin doğruluğunun emâresi kabul etmeme açısından benzerlik bulunmaktadır. Mamafih bu benzerliğe rağmen aralarında derin bir farklılık da bulunmaktadır. Çünkü **Ebû Ali**'ye göre, ilmin doğruluğunun emâresi sükûn-i nefis olmasa da, sükûn-i nefis ancak bilen kimsede bulunup, cahilde veya zanneden kimsede (*zânn*) bulunması asla mümkün olmayan bir özelliktir.²⁴

Bu hususta Îkâdî 'Abdülcebâr'ın tarafında yer alan **Ebû Hâşim**²⁵ ise babasının bu düşüncesinin doğru olmadığını ileri sürer. O, ilk etapta babasının düşüncesini eleştirir. Ona göre ilmin tenakuzlardan etkilenmemesi (çelişkilere karşı güvende olması), bizzat ilmin kendisine değil, bilgiye ulaşılan yola râcidir. Halbuki ilmi diğer şeylerden ayıran hususun, ilme ulaşılan yol ile değil, bizzat kendisiyle alâkalı olması gerekir. Böylelikle zarûrî olsun, mükteseb olsun

²⁰ *Muğnî*, XII, 36: 3-5: "İ'lem enne ma'nâ kavlinâ enne'l-ilm şaḥîḥun hüve enne nefse'l-âlime teskünü ilâ mâ 'alimehû bihî ve ennehû lâ yecûzû en yertâbe fî-mâ 'alimehû ve lâ yelḥaḳahû fihî mâ yelḥaḳu'z-zânn ve'l-mübḥite".

²¹ *Muğnî*, XII, 36: 11-12.

²² *Muğnî*, XII, 37: 20-21: "İnnemâ yenfaşilü'l-ilm 'indehû min gayrihî li-selâmetihî ve nefyi't-tenâḳuzi 'anhu ve'l-cehlü bi-ḥilâfihî".

²³ Bk. *Muğnî*, XII, 36: 9-10.

²⁴ *Muğnî*, XII, 37: 18-20. Bu ifadelerden kesin olarak anlaşılan şudur: Sükûn-i nefis özelliği sadece ilimde bulunan bir özelliktir. Ancak bunun yanında **Ebû Ali**'nin ilimde mutlaka sükûn-i nefis özelliğinin bulunması gerektiğini de söylemektedir. Msl. bk. *Muğnî*, XII, 195: 10-11. **Ebû Ali** burada itikadında sükûn-i nefis duymayan kişinin bu itikadından ayrılması gerektiğini ifade etmektedir. Kezâ *Muğnî*, XII, 114: 15-16'da sükûn-i nefsin bilgi ve hakta bulunduğu, cehalet ve batılda bulunmadığını, bilgiyi ve cehaleti bu özelliğın ayırdığını söyler.

²⁵ Aslında **Ebû Hâşim**'e doğrudan atfedilen ve açık bir biçimde "ilmi diğer şeylerden ayıran ve doğruluğunu gösteren husus sükûn-i nefis"tir şeklinde bir ifade yoktur. Ancak Îkâdî'nın **Ebû Hâşim**'den kendi görüşünü destekler ve **Ebû Ali**'nin görüşlerini reddeder mahiyette alıntılarda bulunması, bu durumun bir göstergesidir.

tüm ilim çeşitlerini içine alır. Oysa çelişkilerden emin olmak (*es-selâmetü mine'l-intikâz*) sadece mükteseb bilgi hakkında geçerlidir.²⁶ Dolayısıyla çelişkilerden emin olma özelliği, tüm bilgi çeşitlerini kuşatmadığı için kabul edilemezdir.

Diğer taraftan doğru olmayan bir bilgi de çelişkilerden uzak olabilir. Sözelimi bir kimse yediği, içtiği şeylerden haber verse, bu verdiği haber yalan olsa bile, şayet ortada kişinin verdiği bu haberi çürütecek bir delil yoksa, o kişinin verdiği habere kani olan kişinin itikadının ilim olması gerekir. Çünkü bu itikadını çürütecek bir delil vs. yoktur. O halde ilim konusunda, çelişkilerden emin olmanın rolünü şu şekilde belirlemek gerekir: Bir şeyde çelişki varsa, bu onun yanlışlığına delâlet eder, fakat çelişkilerden uzak olması ise doğruluğuna delâlet etmez.²⁷

Bu yönüyle **Ebû Hâşim** sükûn-i nefsi, çelişkilerden emin olmaya tercih eder. Nitekim o *Naẓzu'l-Ma'rife* adlı eserinde şöyle der:

Bilgiyi elde edenlerin hepsi (*müktesibîn*) kendilerini hak üzere kabul ederler. Fakat sadece doğru olan (*mühik̄k*) kişinin nefsi, görüşünün doğruluğuna delâlet eden deliller sebebiyle, görüşünde sükûn bulmuştur. Çünkü o muhaliflerinin delillerine karşı tam bir güven (*selcû's-şadr*) içerisindedir. Oysa Allah *hâtır* vasıtasıyla, yanlış üzere olan kimsenin dikkatini (*mübûl*) görüşünün yanlış olduğunu gösteren ve asla reddedemeyeceği delillere çeker ve bu yüzden o kimsenin *naẓara* yönelmesi gerekir.²⁸

Yani ilimde bulunması gereken kriter kişide sükûn-i nefsi oluşturmastır.

Ancak şurası unutulmamalıdır ki, **Ebû Ali** sükûn-i nefis kavramını göz ardı etmemektedir. Sadece **Ebû Hâşim**'e oranla daha az önem atfetmektedir.²⁹ **Ebû Ali** ise bilginin çelişkilerden uzak kalmasını kriter sayarak, delillere vurgu yapmaktadır.³⁰ Onun nezdinde de, bilgiye ulaştıran deliller ön plana çıkmakta ve delilin sağlamlığı, bilginin çelişkilerden uzak kalmasını sağlayan unsurlar olmaktadır.³¹

²⁶ *Muğnî*, XII, 37: 21-38: 4.

²⁷ *Muğnî*, XII, 38: 4-9. Kâfî bu durumu destekleme sadedinde ilmin tamamının sükûn-i nefis özelliğine sahip olduğunu, bununla birlikte itikatlar içinde ilim olmayan fakat çelişkilerden uzak olan şeyler bulunduğunu söyler. Yani çelişkilerden emin olmak sadece ilme mahsus bir özellik değildir. Onun vurgulamaya çalıştığı husus şudur: Bilen bir kimse bilgisini, sükûn-i nefis ve çelişkilerden uzak olma özellikleriyle ilim olmayan diğer şeylerden ayırıyorsa, yani bu iki özellik bulunuyorsa, kriter olarak sükûn-i nefsi tayin etmek, diğerini tayin etmekten daha evlâdır. Bk. *Muğnî*, XII, 38: 10-15.

²⁸ *Muğnî*, XII, 38: 16-20. st. 18; "*muḥâlefetihî*" yerine "*muḥâlifihî*" okunacak. Krş. Elshahed, [1984], 277.

²⁹ Bu bağlamda onların ilim tanımları hatırlanmalıdır. **Ebû Hâşim**'in tanımında sükûn-i nefis kavramını zikretmesi, onun söz konusu özelliğe **Ebû Ali**'ye nazaran daha fazla önem atfettiğinin bir göstergesi kabul edilebilir.

³⁰ Burada da içinde 'deliller' zikredilen **Ebû Ali**'nin ilim tanımı hatırlanmalıdır.

³¹ Msl. bk. *Muğnî*, XII, 204: 19-205: 3. Burada **Ebû Ali** kişinin doğru (bilgi) ile yanlış (bilgi)yi deliller vasıtasıyla ayırt edebileceğini söylemektedir. Mamafih bu durum, **Ebû Hâşim**'in delillere önem vermediği şeklinde de algılanmamalıdır.

2.1.2. *Naẓar*

*Naẓar*³² kavramı kişinin kesbî bilgiye³³ ulaşmasının yolunu ifade eder.³⁴ Kişi kesbî bilgiye ancak *naẓar* vasıtasıyla ulaşır ve *naẓara* dayanmayan hiçbir kesbî bilgi yoktur.³⁵

Gerçekleştirildiği alanlar ya da objeleri açısından *naẓar* ikiye ayrılır: Dünyevî konulardaki (*umûrî'd-dünyâ*) *naẓar* ve dinî konulardaki (*umûrî'd-dîn*) *naẓar*.³⁶ İlki kişinin gündelik yaşamına ilişkin konulara yönelikken, ikincisi esas itibarıyla Allah ile olan ilişkilerine yöneliktir. Bu bağlamda insanın ebedî saadete ulaşmasına vesile olduğundan esas *naẓar* bu olmaktadır.³⁷

Naẓar basitçe delil ile medlûl arasında bağ kurmaktır. Yani delilden hareket ederek medlûle ulaşmaktır. Bu bağlamda delil *naẓarın* gerçekleşebilmesinde temel unsur olmaktadır. Ancak delilden hareket edilen her *naẓarın* mutlaka bilgiye, yani medlûle ulaştıracağı da söylenemez. Dolayısıyla *naẓarın* sahih olabilmesinin belli şartları³⁸ ve onun sahih olduğunun göstergesi vardır.

³² Mânkdîm *naẓar* kavramının farklı isimlerinin olduğunu söyler ve bunların başlıcalarını şöyle sayar: *Tefkîr* (düşünme), *baḥs* (araştırma), *te'emmûl* (derin düşünme), *tedebbür* (düşünüp taşınma), *rü'ye* (inceleme, kontrol etme). Bk. *Ta'lik*, 45: 7-8.

³³ Kesbî (*iktisâbî*) bilginin karşısında ise zorunlu (*zarûrî*) bilgi yer alır. Zorunlu bilgi kişide doğrudan, hiçbir ameliyeye ihtiyaç duymaksızın oluştuğundan zaten *naẓara* ihtiyaç duyulmaz.

³⁴ Msl bk. *Muğnî*, XI, 381: 12-13. **Ebû Hâşim** burada kesbî bilginin öncelikle *naẓara* bağlı olduğunu, yani *naẓarın* kesbî bilginin ilk aşamasını oluşturduğunu söyler.

³⁵ Bk. Peters, [1976], 57 ve buradaki referanslar.

³⁶ Bk. *Ta'lik*, 45: 9-12.

³⁷ Nitekim Mutezîlîlere göre *naẓar* ve istidlâl imanın temeli ve şartıdır ve bu yönüyle imanın öncesinde yer alır. Bk. Frank, [1992], 16-17. Pek tabii buradan hareketle Mutezîle'nin dünyevî konularda düşünmeyi teşvik etmediğini söyleyemeyiz. Fakat onların özellikle dinî konulardaki *naẓar* kavramına daha fazla önem atfettiğini söyleyebiliriz. Nitekim *naẓar* kavramının incelendiği *Muğnî*'nin XII. cildinde, *naẓar* kavramı ve onunla alâkalı kavramlar (sözgelimi *ḥâṭır* kavramı) daha çok dinî konular bağlamında incelenmektedir.

³⁸ Bk. Peters, [1976], 58. *Muğnî*, XII. ciltten hareketle beş tane temel şart sayar: i) *Naẓar* ameliyesini yapan kişi akıl sahibi olmalıdır, ii) Delil ile bağ kurulmalıdır. Yani *naẓar* delile taalluk etmeli, delilden hareket etmelidir, iii) *Naẓar* yapan kimse delili bilmelidir, iv) Kişi medlûlü bilmemelidir, fakat bu bilmeme hali bütünüyle de cehl olmamalıdır. Yani, kişi medlûle yönelik bir şüphe halinde olmalıdır, v) Kişi delili, onun delâlet ettiği şekilde takip etmelidir.

Bu şartların, bazı istisnalar hariç, Basralılar tarafından genel olarak kabul edildiğini söyleyebiliriz. Hatta bir kısmı doğrudan **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'e de atfedilmektedir. Sözgelimi iv. şart **Şeyḥayn (Ebû Ali ve Ebû Hâşim)** tarafından şöyle ifade edilir: “*Naẓarın* gerçekleşebilmesi ancak medlûl üzerinde şüphe (*şekk*) duyulmasıyla mümkündür. Kişi önceden medlûlü biliyorsa, *naẓar* sahih olmaz. Ebû ‘Abdullâh el-Başrî ise bunu kabul etmez. Ona göre ise *naẓar* ancak medlûlü bilmekle gerçekleşir. Eğer kişi medlûl üzerinde şüphe duyuyorsa *naẓar* sahih olmaz. Bk. *Muğnî*, XII, 11: 14-17. Kezâ bk. Şerîf el-Murtaẓâ, *Zaḥîre*, 159: 5-8. Dolayısıyla bazı kaynaklarda **Ebû Hâşim**'e atfedilen ‘kişi üzerine vâcip olan ilk şey şüpedir (*şekk*)’ (msl. bk. Naşîrüddîn eṭ-Ṭûsî, *Telḥîs*, 59: 20) şeklindeki rivâyetleri bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

Kezâ **Ebû Hâşim** v. Şarta bağlı olarak Mücbire'nin mucizelerden hareketle nübüvvete delil getiremeyeceğini ileri sürer. Çünkü onların mucizenin failinin kabih işleyebileceğini kabul etmeleri, onları mucizelerin nübüvvete delil olma şeklini bilmekten çıkarır. Bk. *Muğnî*, XII, 129: 8-10.

İşte tüm bu şartlar gerçekleştirilince ve ortada bir engel olmadığında *nazar* zorunlu olarak bilgiyi meydana getirir (*tevlîd* eder).³⁹ Böylelikle Mutezilî düşüncede *nazar* ile bilgi arasındaki ilişki bir *tevellüd* ameliyesi olmaktadır.⁴⁰ *Nazar* sebep, bilgi ise sonuç olmaktadır.

²I.2.1. *Nazarın Doğruluğunun (Şihhat) Kriteri*

Yukarıda da aktardığımız üzere belli şartları gözeterek yapılan *nazar* bilgiyi doğurmaktadır. Dolayısıyla *nazar* kesinlikle bilgiye ulaştırıcı bir araç olmaktadır. Mamafih *nazarın* kişiyi doğru bilgiye ulaştırdığının bir göstergesi (alamet) de olmalıdır. Bu alamet sayesinde *nazarın* ve onun ulaştırdığı bilginin doğru olduğunu anlayabiliriz. Bir anlamda bu alamet artık kesinliğin son noktası olmaktadır. İşte bu alamet ne olduğu üzerinde **Ebû Ali** ile **Ebû Hâşim** arasında ihtilâf vardır.

Îkâdî'nin da kabul ettiği **Ebû Hâşim**'in görüşüne göre *nazarın* doğruluğunun alameti, onun kişide ulaştığı bilgiye yönelik sükûn-i nefsi oluşturmasıdır. **Ebû Hâşim** şöyle der:

Nazar yapan kimsenin kani olduğu şeyin (*mâ i'tekadehû*) doğru olduğuna yönelik sükûn-i nefis halinde olması ve cahilden, şüphe duyan ve zanda bulunan kimseden farklı olması/ayrılması, onun *nazarının* doğruluğunu gerektirir. Bu sebeple *nâzırdan*, gerçek/doğru (*hakık*) hakkında sükûn-i nefis duymasını gerektiren şey ortaya çıkar. Bu gerçeğe muhalif olanlardan ise, onlara karşı delil getirmemiz esnasında ortaya çıkan huzursuzluklar, zihinsel karışıklıklar, inat vs. ise onlarda sükûn-i nefsin olmadığına delâlet eder.⁴¹

Ebû Ali'ye göre ise bilgiye ulaştırıcı *nazarın* sıhhatini gösteren şey, onu çelişkiye sürükleyen şeyler karşısında güvende olmasıdır (*selâmetühû mâ yü'eddî ileyhi mine'l-intikâz*).⁴² Ona göre bir şeyin çelişkilerden emin olmasının onun doğruluğuna delâlet etmesi, çelişkiye açık olmasının yanlışlığına delâlet etmesiyle aynı mesabededir. Yani, çelişkilere açık olmak bir şeyin yanlışlığına delâlet ediyorsa, o zaman onun çelişkiler karşısında güvende olmasının da doğruluğuna delâlet etmesi gerekir. Şayet çelişkilerden güvende olması

³⁹ Nitekim Îkâdî tarafından *nazar* ameliyesinin sonuçları daima *tevellüd* kavramıyla ifade edilmiştir: “*Faşl fi enne'n-nazar yüvellidü'l-ilm*” (*Muğnî*, XII, 77: 1-2), “*Faşl fi enne'n-nazar lâ yücibü'l-cehl ve lâ yüvellidühû*” (*Muğnî*, XII, 104: 1-2), “*Faşl fi enne'n-nazar lâ yüvellidü'n-nazar ve lâ[e]'ş-şekk ve lâ[e]'z-zann*” (*Muğnî*, XII, 116: 1-2).

⁴⁰ Kezâ bk. *Muğnî*, IX, 161: 4-162: 21. Burada *nazar* ile bilgi arasındaki ilişki *tevellüd* kavramı açısından kısaca incelenmektedir.

⁴¹ *Muğnî*, XII, 69: 4-8. Pasajın özellikle son kısmında zikredilen muhaliflerin delilleri karşısında sağlam kalmak **Ebû Hâşim** tarafından sükûn-i nefsin bir işareti ya da sonucu olarak algılanmaktadır. Aynı düşünce **Ebû Ali** tarafından da zikredilmiştir. Bk. *Muğnî*, XII, 204: 19-205: 3. Burada **Ebû Ali** *nazar* vasıtasıyla bilgiye ulaşan kimseye, muhalifleri tarafından bu bilgiyi giderecek hiçbir şey âriz olamayacağını belirtir. Tabii onun nezdinde bu *nazarın* çelişkiler karşısında güvende olmasının bir göstergesidir.

⁴² *Muğnî*, XII, 75: 17-18.

doğruluğuna delâlet etmezse, o zaman çelişkilere açık olmasının da yanlışlığına delâlet etmemesi gerekirdi.⁴³

Onların bu konudaki görüşleri yukarıda ilmin doğruluğunun kriteri⁴⁴ konusundaki görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Nitekim onlar, ilmin doğruluğunun kriteri (alameti) hakkında söylediklerini, burada *nazarın* doğruluğunu göstergesi hakkında da söylemektedirler. Bunun sebebi onların, ilme ulaştırılan bir araç olması hasebiyle *nazarı* ilmin ayrılmaz bir parçası olarak görmeleri ve her ikisine de aynı özelliği atfetmeleridir.⁴⁵

²I.2.2. *Nazarın Özellikleri*

²I.2.2.1. *Nazar Bilgi Vasıtasıdır ve Bilgiyi Doğurur*

Mutezililer gördüğümüz üzere belli şartlar gözetilerek yapılan *nazarın* bilgiyi doğuracağı hususunda müttefiktirler. Fakat onlar, *nazarın* kesbî bilgiye ulaşmada insanın elindeki tek vasıta olması hasebiyle, diğer bir deyişle *nazar* insanın gerek dinî gerekse dünyevî konulardaki pek çok bilgisinin varlık sebebi olduğu için *nazarın* mutlaka bilgiyi meydana getireceğine şiddetle vurgu yapmışlardır.⁴⁶ Zira *nazara* olan itimâdın sarsılması, sonuçta insanın çoğu bilgisinin geçersiz kalması anlamına gelecektir. Bu sebeple onlar mesailerinin bir kısmını da *nazarın* bilgi oluşturmayacağına dair deliller getiren muhaliflerin delillerini reddetmeye ve onlara cevap vermeye ayırmışlardır.⁴⁷ Dolayısıyla bu bağlamda **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'den

⁴³ Bk. *Muğni*, XII, 75: 18-21. **Ebû Ali**'ye göre bir şeyin çelişkilerden emin olması ise zorunlu olarak bilinir. Örneğin "büyük olan küçük olana sığar" ya da "cismin aynı anda iki yerde olması câizdir" diyen kimsenin sözlerinin yanlışlığı zorunlu olarak bilinir. Bk. *Muğni*, XII, 75: 21-76: 2.

Ancak bu noktada **Ebû Ali** bir noktayı gözden kaçırmaktadır. Bilginin çelişkilerden emin olmasının bilinmesi, söz konusu bilgi zorunlu bilgiyse mümkündür. Halbuki *nazar* kesbî bilgiye yönelik bir ameliyedir. Nitekim daha önce de aktardığımız üzere **Ebû Hâşim** bu noktanın farkında olup, çelişkilerden emin olmanın sadece zorunlu bilgi hakkında geçerli olabileceğini, kesbî bilgi hakkında ise geçerli olamayacağını belirtmişti. Dolayısıyla **Ebû Ali** ancak bir başka bilgi çeşidi hakkında geçerli olabilecek kriteri, farklı bir bilgi çeşidi hakkında ileri sürmüş olmaktadır.

⁴⁴ Bk. bk. altbölüm ²I.1.3.

⁴⁵ Nitekim yukarıda **Ebû Ali**'nin görüşünü reddetmek amacıyla Kâdî tarafından ileri sürülen "çelişkilerden emin olmak bilginin doğruluğuna delâlet etmez, sadece çelişkilere açık olmak yanlışlığına delâlet eder" şeklindeki görüş, burada da ileri sürülmektedir. Bk. *Muğni*, XII, 76: 5-6.

⁴⁶ Kâdî *Muğni*'sinin XII. cildinin çeşitli yerlerinde bu hususa vurgu yapmakla birlikte konuyu esas itibarıyla "*Faṣl fi enne'n-nazar yüvellidü'l-ilm*" (77: 1-99: 20) başlığı altında incelemektedir. Bu başlık altında **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'den pek fazla alıntı yapılmaz. Kayda değer addedebileceğimiz tek atf **Ebû Ali**'dendir ve burada Kâdî **Ebû Ali**'nin *nazarın* bilgiyi meydana getirmesi gerektiğine dair zikrettiği özlü bir delili aktarır: "Şayet *nazar* bilgiyi doğurmasaydı, bu durumda *nazar* esnasında oluşan itikatların ilim değil de, cehl olmadığından emin olunmaz ve *nazara* yönelen kimsenin durumu mukallidin durumundan ayrılmaz Bunun yanlışlığı *nazarın* bilgiyi doğurması gerektirir". Bk. *Muğni*, XII, 93: 1-4.

⁴⁷ Kâdî bu konuya oldukça önem veriyor gözükmektedir. *Muğni*'nin XII. cildinde "*Zikru şübehi men nefâ şihhate'n-nazar*" başlığı altında (126: 20-166: 12) muhaliflere ait on sekiz aklî temelli delili aktarır ve cevaplandırır. Akabinde "*Zikru mâ yete'alleküne bihî min ciheti's-sem*" başlığı altında (166: 13-181: 16) onların nasrlara dayalı delillerini cevaplandırır. Muhaliflerin sem'î delilleri esnasında *nazarın* geçersizliğini kanıtlamaya yöneliktir. Fakat Kâdî onları da bu bağlamda ele alır. Çünkü *nazarın* geçersiz olduğunu iddia etmek zaten onun bilgiyi oluşturmadığını söylemekle eş değerdir. Ayrıca "*Zikru mesâ'ilin müşkiletin fi bâbi'n-nazar*" başlığı altında da

yapılan alıntılar genellikle muhaliflerin delillerini çürütmeye yöneliktir. Biz de bu başlık altında söz konusu alıntıları aktaracağız. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

– İtiraz: *Nazar*a yönelen kişi *nazar* sonucunda oluşan itikadın bilgi olup olmadığını bilemez. Bunun sonucunda ortaya cehalet de çıkabilir ve böylelikle kişi *nazar* vasıtasıyla cehalete inanmış olabilir. Çünkü cahil kimse, cehaleti anında, cehaletinin cehalet olduğunu bilemez.⁴⁸ Muhalifler bu iddialarıyla, *nazar*ın hasen olduğu iddia edilmekle birlikte, kabihe (cehalet) de yol açabileceğini, bunun da *nazar*ın kabih olduğunu göstereceğini kastetmektedirler.

*Nazar*ın gerçekte cehaleti doğurmasının mümkün olup olmadığı bir yana⁴⁹, Mutezilîler bu iddiaya *mübâşir-mütevellid* fiil ayrımını⁵⁰ temel alarak cevap verirler.⁵¹ İşte **Ebû Ali**⁵² ve **Ebû Hâşim**⁵³ de sebebi (*nazar*) müsebbebin (bilgi) önüne koyarak, basitçe sebebin hasen oluşunun müsebbebin de hasen olduğu anlamına geleceğini söylerler.

– İtiraz: Duyu organlarının ötesinde olan (*mâ gâbe ʿani'l-ḥavâss*) şeylerin duyularla idrak edilmesi mümkün olmadığına göre, aklın ötesinde olan şeylerin de bilinmesi ve ancak akılla yapılabilen *nazar* sayesinde onların bilgisine ulaşılması da mümkün olmaz. Çünkü duyular aklın esasıdır ve duyular hakkında vâcib olan bir hükmün, akıl hakkında da vâcib olması daha önceliklidir.⁵⁴

Ebû Hâşim'in buna verdiği cevap duyularla idrak ile *nazar*ın birbirinden farklı olduğu iddiasına dayanır.⁵⁵ Sözelimi kişi *cüz²-i münferidî* (*cüz²-i lâ yetecezze³*) göremez, çünkü bu

(182: 1-207: 12) *nazar*la ilgili çeşitli tartışmaların yanında muhaliflerin söz konusu delillerini aktarır. Ancak Kâfî, adeti olduğu üzere, bunların tamamında muhaliflerin kim olduğunu belirtmez.

⁴⁸ Bk. *Muğnî*, XII, 186: 6-13.

⁴⁹ Aşağıda da göreceğimiz üzere başta **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** olmak üzere Mutezilîler gerçekte şartlarına uygun bir şekilde gerçekleştirilen *nazar*ın asla cehaleti doğurmayacağını iddia ederler. Dolayısıyla muhaliflerin bu itirazları onlar nezdinde daha baştan geçersizdir.

⁵⁰ Yukarıda da zikrettiğimiz üzere *nazar* ile bilgi arasındaki ilişki *tevellüd* kavramıyla ifade edilen bir ilişkidir.

⁵¹ Nitekim Kâfî, *mütevellid* fiillerin, *mübâşir* fiillerde bulunmayan hükümlere sahip olduğunu belirtir. *Mütevellid* fiiller failin seçimine göre olmayıp, sebebi var olduğu için varlığı gerekir. Yani varlığı, sebebin varlığına bağlıdır. Bu sebeple *mütevellid* fiillerde sebep dikkate alınmalıdır. Dolayısıyla kişi *nazar*ın hasen ve vâcib olduğunu bildiğinde, bir bütün olarak (*fî'l-cümle*) onun kabih gerektirmeyeceğini ve doğurmayacağını da bilir. Böylelikle *nazar* ve *nazar* sonucunda ortaya çıkan şey hasen olur. Bk. *Muğnî*, XII, 186: 14-18.

⁵² **Ebû Ali** müsebbebin hasenliğinde sebebin hasen oluşunun dikkate alınması gerektiği düşüncesindedir. Çünkü onun nezdinde sebep ile müsebbeb aynı hükmü taşımaktadırlar. Dolayısıyla *nazar* hasen olduğuna göre, *nazardan* doğan şeyin de hasenliği ortaya çıkar. Bk. *Muğnî*, XII, 187: 8-10.

⁵³ Babası gibi **Ebû Hâşim** de müsebbebin sebebe tâbi olması gerektiğini ileri sürer. Ona göre sebebin hasen, müsebbebin ise kabih olması câiz değildir. Şayet *nazar* cehaleti doğursaydı yahut ortaya koyduğu şeyler arasında cehalet olsaydı, akıllı kimsenin *nazar*ın hasenliğini bilmesi asla mümkün olmazdı. *Nazar*ın hasenliği sabit olduğuna göre, ondan cehaletin ortaya çıkmasının câiz olmadığı ve ancak kabih olmayan itikatların ortaya çıkacağı bilinir. Bk. *Muğnî*, XII, 187: 11-17.

⁵⁴ Bk. *Muğnî*, XII, 156: 12-17.

⁵⁵ Bu husus Kâfî tarafından dile getirilir. Ona göre bilgiyi ortaya koymaları açısından *nazar*la duyular arasında bir orantı yoktur. O duyular vasıtasıyla objelerin doğrudan idrak edildiğini söyler. Örneğin görme konusunda, uzaklık

esnada gözünden ışık ayrılmamaktadır. Halbuki gözden ışığın ayrılması görmenin gerçekleşmesinin şartlarındandır. Oysa *nazar*ın durumu böyle değildir. Zira *nazarda* bilgiyi doğurmasına engel olacak şekilde bir karışıklık yoktur. Bu yönüyle *nazar* kendisinde hiçbir karışıklık olmayan idrak yerindedir.⁵⁶ Dolayısıyla muhaliflerin duyular ile *nazarı* eşit kılma esasına dayalı bu iddiaları geçersizdir ve *nazar*ın sıhhatini zedeleyemez.

– İtiraz: Şayet *nazar* ilmi doğursaydı, o zaman *nazar* konusunda akıllı kimselerin durumunun değişmemesi gerekirdi. Halbuki kelâm ilminde ileri seviyelere gelmiş bir kimse ile bu ilimde araştırmaya yeni başlayan (*mübtedî*³) farklıdır. Kezâ zeki ahmaktan (*belîd*), anlayışı hızlı olan anlayışı yavaş olandan farklıdır. Öte yandan kudretler farklı olsa bile makdûratları farklı değildir. Sebep aynı olduğunda bu sebeplerden doğan şeyler de aynı olur. İşte tüm bunlara rağmen, söz konusu kimselerin ortaya koydukları şeylerin farklı olması *nazar* anındaki bilginin âdeten oluştuğuna delâlet eder.⁵⁷

Kişilerin aklî seviyelerindeki farklılığı esas alan bu itirazın gerçekte *nazar*ın sıhhatini zedelemesi mümkün değildir. Nitekim Mutezilîler'in *nazar*ın şartları arasında, düşünen kimsenin akıllı olması gerektiğini söylediklerini belirtmiştik. Dolayısıyla kişiler bu şarta yakın ya da uzak oldukları ölçüde *nazar* yapmaları mümkün olmaktadır.⁵⁸ Bu sebeple akıllı olmayan kişinin *nazara* yönelmesini beklemek zaten saçma bir durumdur. Ancak bu durum aklî

ya da her hangi bir engel objeyi görmeye engeldir. Halbuki *nazar* hakkında böyle bir şey geçerli değildir. Kişi fiilden hareket ederek failinin kâdir olduğu sonucuna ulaşabilir ve bunun için failin kâdir olduğunu mutlaka gözüyle görmesi gerekmez. Yani duyular hakkında geçerli olabilecek bir şey, *nazar* hakkında geçerli değildir. Dolayısıyla ikisi farklıdır. Bk. *Muğnî*, XII, 156: 18-157: 2.

⁵⁶ *Muğnî*, XII, 157: 13-17. İbare şöyledir: “*Ve innemâ kâle şeyhunâ Ebû Hâşim rahimehullâh fi'l-cüz'i'l-münferidi ennehû lâ yûdrikühû'l-vâhidü minnâ min hayşü lâ yenfaşilü 'indehû mine's-su'â'i'l-lezî hüve min temâmi'r-rü'yeti*”. İbare farklı bir şekilde de anlaşılabilir: *Cüz*³den ışık ayrılmadığı için, kişi *cüz*³ü göremez. Ancak kanaatimce ilk belirttiğimiz anlam daha uygundur. Çünkü Ortaçağ İslâm biliminde hakim olan ve antikiteden tevârüs edilen görme teorileri temelde iki taneydi. Bunlardan ilkinde göre görme, objenin yaydığı ışınlar sayesinde gerçekleşmektedir. Grek atomcuları, özellikle de Epikür (ykl. MÖ. 341-270) tarafından geliştirilen bu teoriye göre objeler kendi kopyalarını her yöne doğru sürekli yayarlar. Bu ışınlar çıktıkları objenin yerini, şeklini ve rengini yansıtan bir halde, havada toplu bir halde yol alırlar. İşte bu ışınlar gören kimsenin gözüne girdiğinde, görme olayı gerçekleşmiş olur. İkinci ve daha yaygın olan teori ise bunun tem tersini ileri sürmekteydi. Buna göre görme, gözden çıkan ışınların sayesinde gerçekleşmektedir. Gözden çıkan ışınlar, doğrusal çizgiler halinde etrafa yayılmaktaydı. Bu ışınlar bir objeye çarpıp tekrar göze geri döndüğünde, görme gerçekleşmiş olur. Bk. Russell, [2002], 673-674. Burada **Ebû Hâşim**'in hangisini tercih ettiği net olarak belli olmasa da, ileride de aktaracağımız üzere onun ikinci teoriyi tercih ettiğini gösteren açık ifadeler bulunmaktadır. Bu sebeple, her ne kadar normalde ışın yayan gözün *cüz*³ karşısında bu ışını yaymaması mantıklı görünmese de, **Ebû Hâşim**'in ikinci teoriyi tercih ettiğini söyleyebiliriz. Kezâ bk. aş. sy. 149, dp. 292.

⁵⁷ Bk. *Muğnî*, XII, 137: 5-11. Muhalifler bu itirazları ile şunu kastetmektedirler: Kişilerin *nazara* yönelik kudreti farklı olsa da onların bu kudretlerinden doğan şeyin, yani bilginin aynı olması gerekir. Dolayısıyla *nazara* yönelik kudretleri farklı olan akıllı, ahmak vs. kişilerin yaptığı *nazar* sonucunda ortaya aynı bilginin çıkması gerekirdi. Halbuki ortaya böyle bir bilgi çıkmamaktadır. Bu da, bilginin oluşmasında *nazar*ın bir etkisi olmadığını, ortaya çıkan bilginin gerçekte *nazar* anında düşünenlerin yapıları gereği âdeten meydana geldiğini gösterir.

⁵⁸ Kâdî insanların aklî melekelerindeki farklılığının, *nazar* konusunda ihtiyaç duyulan şeylerde de farklılığa sebep olduğu için onlarda oluşan bilginin aynı olmadığını söyleyerek bu duruma işaret eder. Bk. *Muğnî*, XII, 137: 12-14. Yani aklî melekeleri farklı olan kişilerin ulaştıkları bilgilerin farklılığının sebebi, *nazar*ın yetersizliği değil, kişilerin kendi yetersizlikleri sebebiyle *nazarı* hakkıyla yapamamalarıdır.

melekeleri nisbeten daha zayıf olan kişilerin (sözgelimi *belâdin*) *nazar* yapamayacağı anlamına gelmez. Nitekim **Ebû Hâşim**, Allah'ın zeki kimseye ahmak olana vermediği şeyi verdiğini, ancak ahmaklığın *nazara* engel olamayacağını söyler. Ahmak kimse, gayret ettiğinde *nazarı* bilir ve anlar, bu yüzden de mükellef kılınır. Zaten o, *nazarın* yolunu bilinceye kadar *nazarla* mükellef kılınmaz.⁵⁹

Bu yönüyle **Ebû Hâşim** kişilerin aklî seviyelerindeki farklılığın *nazarın* sıhhatini zedeleyemeyeceğini vurgular. Sadece anlayışı geri olanların, zeki olanlara göre daha fazla gayret sarf etmesi gerekir. Neticede onlar da, akıllı kimselerin ulaştıkları bilginin aynısına ulaşacaklardır.

– İtiraz: *Nazar* bilgiyi zorunlu kılsa bile, bu durum tüm *nazarların* sıhhatini gerektirmez. Zira bir şeyin inceliği/hassaslığı (*dikkâ*) ve kapalılığı, üzerinde uzunca düşünmeyi gerektirir. Bu ise *nazara* yönelik kuvveti zayıf düşürür ve talep edilen şeye ulaşılmasına engel olur. Dolayısıyla *nazarın* başlangıcı için bilgiyi meydana getirmesi mümkün olsa bile, sonu için böyle bir şey mümkün olmaz.⁶⁰

Ebû Hâşim bu itiraza kısaca, *nazardaki* uzun süreli düşünmenin ve bu sebeple düşünen kimseye (*nâzır*) ârız olan yorgunluğun onu *nazardan* alıkoymayacağı şeklinde cevap verir. Hatta ona göre *nazardan* alıkoysa bile bu *nazar* müessesesinin sıhhatini zedelemesini.⁶¹

– İtiraz: *Nazar* yoluyla bilgiye ulaşan kimsenin, ulaştığı bilgi üzerinde sükûn-i nefis duyması gerekiyorsa, bu kimsenin itikadının hiç değişmemesi gerekir. Oysa *nazar* yoluyla bilgiye ulaşanların çoğunun inandığı şeyi terk ettiği ve aksine yöneldiği ortadadır. Bu da *nazarın* geçersizliğini gösterir.⁶²

Ebû Ali buna şöyle cevap verir: Kişi gerçekten de bazen inandığı *aşla* aykırı olan *fer^c* bir itikada ulaşmak sûretiyle doğrudan (*hakık*) yanlış (*bâtıl*) dönebilir. Böylelikle doğru olsa bile sahip olduğu kanaatini terk eder ve yanlış olsa bile sonradan inandığı *fer^c* uygun itikada yönelir. Nitekim bu ilim ehlinin de başına gelir. Kişi bazen, mütevâtir olduğunu ve sahih olarak nakledildiğini zannettiği, gerçekte ise böyle olmayan bir haber nedeniyle bunu yapar. Haberler hakkında, şayet bunlara tutunmayı terk ederse dinden çıkacağını zanneder ve sonuçta doğru olan

⁵⁹ Bk. *Muğnî*, XII, 137: 21-138: 10.

⁶⁰ Bk. *Muğnî*, XII, 145: 11-15.

⁶¹ Bk. *Muğnî*, XII, 146: 8-10. Aynı düşünceyi Kâdî da dile getirir. Hatta Kâdî böyle bir itirazın aşlında *nazarın* doğruluğunu kabul ettiğini, sadece *nazarın* sonunun başından farklı olduğunu var saydığını belirtir. Bk. *Muğnî*, XII, 145: 16-19.

⁶² Bk. *Muğnî*, XII, 182: 2-8. Kezâ bk. 198: 6-14. Burada aynı esasa dayalı olan delilin farklı versiyonları aktarılmaktadır.

itikadı bundan etkilenir. Kezâ doğrudan, çoğunluğun muhalefetinden korktuğu için döner ve hakkın ona uyanların azlığıyla değişmeyeceğini bilmez.⁶³

Kısaca kişinin itikadını değiştirmesi ve haktan ayrılmasının gerçekte *nazar* ile bir alâkası yoktur.⁶⁴ Dolayısıyla bu durum *nazarın* bilgiye ulaştırıcı bir vasıta olmasına engel değildir.⁶⁵

– İtiraz: Allah, Hz. Dâvûd’un kıssasında *nazarı* yasakladığını söylemiştir. Zira Allah Hz. Süleymân’a doğruyu öğretmiş, Hz. Dâvûd’un hükmünün ise yanlış olduğunu belirtmiştir.⁶⁶ Bu durum *nazarın* doğru olmadığını gösterir.⁶⁷ Muhaliflerin buradaki iddiası Hz. Dâvûd’un *nazar* yoluyla verdiği hükmün Allah tarafından geçersiz kılınmasının *nazarın* yanlışlığına delâlet ettiği dir.⁶⁸

Ebû Ali’ye göre ise ayette *nazar* ile ilgili bir yargı yoktur. Aslında her ikisi de kendilerine indirilen hükümlerle hükmetmişlerdi ve bu hükümlerinde isabetli idiler, fakat Allah daha sonra Hz. Süleymân’a nâsîh olan hükmü indirmiştir.⁶⁹ Yani Hz. Dâvûd’un hükmü artık mensûh olmuştu.

– İtiraz: “Ey inananlar, açıklandığı zaman hoşunuza gitmeyecek şeyleri sormayın” (Mâ’ide 5/101) ayeti *nazarın* geçersizliğini ortaya koyar. Çünkü *nazar* soru sormayı gerektirir. Allah soru sormayı yasakladığına göre *nazar* haramdır.⁷⁰

Ebû Ali ayetin sadece belli konularda soru sormayı yasakladığı düşüncesindedir. O ayeti şu şekilde tevil eder: Müminler Hz. Peygamber’e “ben kimden doğdum?” ya da, babasından başkasına nisbet edildiklerinde “babam kim?” gibi sorular soruyorlardı. Allah Peygamberine bu soruların cevabını bildiriyor ve bu cevaplar da onları üzüyordu. Allah da onlara bu tür sorular sormamalarını ve kimin yatağında doğdularsa ona nisbet edilmelerini

⁶³ *Muğnî*, XII, 182: 19-183: 4. Sy. 183, st. 1; “*li-ğayr*” yerine “*li-ğaber*” okunacak.

⁶⁴ Nitekim hem **Ebû Ali**, hem de **Ebû Hâşim** tıpkı bir görüşte kalmanın o görüşün doğruluğuna delâlet etmeyeceği gibi, bir görüşten dönmenin de o görüşün yanlışlığına delâlet etmeyeceği düşüncesindedirler. **Ebû Ali**’nin de dediği gibi bir görüş üzerinde kalmak onun doğruluğuna delâlet etseydi, o zaman birbiriyle çelişen görüşlere inanan kişilerin bu görüşlerinin hepsinin aynı anda doğru olması gerekirdi. Bk. *Muğnî*, XII, 198: 17-199: 6 (**Ebû Hâşim** için); 200: 19-201: 16 (**Ebû Ali** için).

⁶⁵ Kâdî’nin da dediği gibi; “Tıpkı kişinin menfaatlerinden ayrılması, menfaat celbetmenin kabih olduğuna delâlet etmediği gibi, [doğruyu terk edenin, doğrudan ayrılması da *nazarın* kabihliğini göstermez]. Bk. *Muğnî*, XII, 182: 9-12.

⁶⁶ Burada “Dâvûd ile Süleymân’a da (lütüfettik), hani onlar, toplumun davasının yayıldığı bir ekin hakkında hükmediyorlardı, biz de onların hükümlerine şahit idik. Bunu (bu hükmü) Süleymân’a bellettik” (Enbiyâ’ 21/78-79) ayetlerine işaret edilmektedir.

⁶⁷ Bk. *Muğnî*, XII, 168: 14-15.

⁶⁸ Kâdî bu iddiaya katılmaz. Çünkü ona göre ayetin zahirinde Hz. Dâvûd’un *nazar* ve kıyasa baş vurduğunu gösteren bir işaret yoktur. Bk. *Muğnî*, XII, 168: 15-16.

⁶⁹ *Muğnî*, XII, 168: 17-169: 2.

⁷⁰ Bk. *Muğnî*, XII, 169: 16-19.

emretmiştir.⁷¹ Yani ayet belli bir konuyla ilgili olup, genel olarak *nazar* müessesesine yönelik menfi bir tutumu ifade etmemektedir.⁷²

– İtiraz: “Ayrılığa düştüğünüz her hangi bir şeyde hüküm vermek Allah’a aittir” (Şûrâ 42/10) ayeti *nazarın* geçersizliğini ortaya koymaktadır. Çünkü *nazarla* bilinen her şeyde ihtilâf vardır. Bu sebeple tüm bunlar hakkında *nazara* değil, Kur^{ân}’a başvurulmalıdır.⁷³

Ebû Ali bunu kabul etmeyerek ayeti tevil eder. Ona göre ayetten, ihtilâf edilen şeylerin bilgisinin, bir başkasının değil, Allah’ın katında olduğu, mamafih bunlara ulaşmanın bazen o bilgiye dair nassla, bazen de o bilgiye delâlet eden kıyasla (yani *nazarla*) olduğu kastedilmektedir.⁷⁴

²I.2.2.2. *Nazar* Cehli Doğurmaz

Nazarın, akabinde kesinlikle bilgiyi oluşturacağı düşüncesi, **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** tarafından *nazarın* akabinde cehli oluşturmasının imkânının kesin olarak reddedilmesiyle sağlaştırılmıştır. Zaten *nazarın* kesin olarak bilgiyi oluşturacağı düşüncesi, doğal olarak onun cehli meydana getirmesini imkân dahilinden çıkarmaktadır.

Ebû Hâşim buna şöyle delil getirir: Aynı şeyin delili hakkında *nazar* yapanların tamamının *nazarı* aynı şekilde gerçekleşir. Dolayısıyla o *nazardan* doğan şeyin değişmemesi gerekir. Buradan hareketle, *nazarın* bir kısmının bilgiyi meydana getirmesi doğru ise, diğer *nazarların* da bilgiyi meydana getirmesi gerekir. Şayet *nazarın* bazıları cehaleti ortaya koysaydı, diğerlerinin de ortaya koyması gerekecekti.⁷⁵ **Ebû Hâşim** bunu açıklamak için ok atma örneğini verir: Ok atan kimselerin hepsi aynı şartlar altında, aynı şekilde ok attıklarında hepsinden aynı isabet ortaya çıkar.⁷⁶ İşte benzer durum *nazar* hakkında da geçerlidir. Biri bilgiyi ortaya koyuyorsa, bu diğerinin de ortaya koyacağı anlamına gelmektedir. Şayet her hangi bir *nazar* bilgiyi ortaya koymayıp, cehaleti meydana getiriyorsa, o zaman *nazar* şartlarına uygun bir biçimde gerçekleştirilmemiş demektir.

Ebû Hâşim’in buna yönelik getirdiği delillerden biri de hüsün-kubuh kavramları etrafında şekillenir. Ona göre, şayet *nazar* cehaleti doğuracak olsaydı, bu durumda kabih olması gerekirdi. Çünkü cehaletin kabih olduğu açıktır. İşte kabih meydana getiren şeyin de kabih

⁷¹ *Muğnî*, XII, 170: 6-9. st. 7; “*veledî*” yerine “*vâlidî*” okunacak.

⁷² Kâdî da ayette tahsis olduğu düşüncesindedir. Ona göre Allah sadece bazı konularda; müminleri üzen meseleler hakkında soru sormayı yasaklamış, her şeyi bu kapsama almamıştır. Bk. *Muğnî*, XII, 170: 1-2.

⁷³ Bk. *Muğnî*, XII, 171: 1-3.

⁷⁴ *Muğnî*, XII, 171: 9-11.

⁷⁵ *Muğnî*, XII, 104: 3-7.

⁷⁶ *Muğnî*, XII, 104: 7-8.

olması gerekir. Halbuki tüm *nazar*ların hasen olduğu bilinmektedir. O halde hasen olan *nazar*ın kabih olan cehaleti meydana getirmesi mümkün değildir.⁷⁷

Ebû Ali ise buna, ilim ile cehaletin arasının mutlaka ayrılması gerektiğinden hareketle ulaşır. Ona göre *nazar* cehaleti doğurmuş olsaydı, bu durumda doğru ile yanlış (*hakık ve bâtıl*), doğru üzerinde olan ile yanlış üzerinde olan (*muḥik ve mübtil*) arasında hiçbir fark olmazdı.⁷⁸ O şöyle der;

Şayet *nazar* cehaleti doğurmuş olsaydı, ilim ve cehalet arasında, bunların doğruluğunu gerektiren şeyler açısından bir fark olmazdı. Çünkü her ikisi de *nazar* ve istidlâlden doğmuş olurdu ki, bu yanlıştır. Zira ilim ve cehl arasında ayırım yapmak, onların doğruluğunu gerektiren şeyler arasında da ayırım yapmak demektir. Nitekim hak ve batıl, hak ve ilimde sükûn-i nefsin bulunması, batıl ve cehalet de ise bulunmamasıyla gerçekleşir.⁷⁹

Kısaca **Ebû Ali** ters açıdan yaklaşır. Yani doğru ile yanlış (yani ilim ile cehl) kesin olarak birbirlerinden farklıdır. O halde bunlara ulaştıran ve bunları meydana getiren şeyler de farklı olmalıdır. Madem *nazar* ilmi ortaya koymaktadır, o halde onun cehli meydana getirmesi mümkün değildir. Buna göre ilim ve cehalet arasındaki ayırım bir üst noktada, bunlara ulaştıran vasıtalarda başlamaktadır. İlim ve cehaleti birbirinden ayırmak için, onlara ulaştıran vasıtayı ayırmak gerekir. Eğer *nazar*ın cehaleti meydana koyamayacağını söylemezsek, bunun sonucunda ilim ile cehalet arasında da hiçbir fark olmayacaktır.

1.2.2.3. *Nazar*, *Nazarı* Doğurmaz

*Nazar*ın akabinde bilgiyi meydana getireceği gerçeğine bağlı olarak, peşi sıra bir başka *nazarı* doğurmayacağı düşüncesi de **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** tarafından ileri sürülmüştür.

Ebû Hâşim olaya teselsülün imkânsızlığı ilkesinden yaklaşır. Ona göre ortada *nazarı* engelleyecek manialar yokken *nazar*ın ikinci bir *nazarı* ortaya koymasının imkânı yoktur. Eğer *nazar* ikinci bir *nazarı* ortaya koyuyorsa, o zaman bu *nazar*ın da üçüncü bir *nazarı* ortaya koyması gerekir ve bu da böyle devam ederdi. İşte bunun yanlışlığı bilindiğine göre *nazar*ın akabinde başka bir *nazarı* doğurmasının mümkün olmadığı ortaya çıkar.⁸⁰

Ebû Ali'nin bakış açısı ise oldukça ilginçtir. O, *nazar*ın akabinde bilgiyi meydana getirmesini kendisine temel yapar. Ona göre şayet *nazar*, *nazarı* doğursaydı, o zaman bunu

⁷⁷ *Muğnî*, XII, 105: 3-6. Delil bu yönüyle eşyadaki ahlâkî değerın zâtılığına ve bilinebilirliğine dayanmaktadır. Yani *nazar*ın hasenliği zâtında taşıdığı kabul etmeyi gerektirir. Nitekim **Ebû Hâşim** tüm *nazar*ların, tıpkı ilim ve *suâl* (bilgiye ulaşmak için soru sormak) gibi hasen olduğunu söyler. Bk. *Muğnî*, XII, 105: 9-10.

⁷⁸ *Muğnî*, XII, 114: 8-9.

⁷⁹ *Muğnî*, XII, 114: 13-16.

⁸⁰ *Muğnî*, XII, 117: 10-12.

sürekli yapması gerekirdi. Yani *nazarın* asla sonu gelmezdi. Bu durumda da kişi sürekli bir *nazarın* içinde bulunacağından, bilginin sonu gelmeyecek ve kişi sürekli bilen bir kimse olmaktan çıkamayacaktı.⁸¹ Öyle görünüyor ki **Ebû Ali** bilgiyi mutlaka sonu olması gereken bir olgu olarak düşündüğünden, kişinin bilgisinin de mutlaka sonlu olması gerektiğini öngörmüştür.⁸² İşte *nazarın* akabinde başka bir *nazarı* meydana getirmesi bunu mümkün kılmadığından reddedilmelidir.

²I.2.3. *Nazarın* Vücûbiyetinin Sebebi

Mutezile düşüncesine göre Allah'ın *nazar* ve marifeti mükellefe vâcip kılması hasendir. Bunun bir adım sonrasında tartışılan konu ise, *nazar* ve marifetin vücûbiyetinin hangi sebepten dolayı hasen olduğudur. Daha net bir ifadeyle belirtirsek, *nazar* ve marifet ne sebeple vâcip olmaktadır?

Îşârî Abdülcebâr buna, *nazar* ve marifetin kişi için lütuf olmasını sebep gösterir.⁸³ Lütuf kişiyi vâcibi işlemeye, kabihî de terk etmeye daha da yakınlaştıran bir etken olduğuna göre, *nazar* ve marifet de kişinin vâcibi işlemeye, kabihî de terk etmeye daha yakın olmasını sağlayan bir unsur olmaktadır. İşte bundan dolayı, *nazar* ve marifet mükellef için lütuf olmaları sebebiyle vâcip kılınmaları hasen olmaktadır.

Ebû Hâşim'in bu konudaki görüşü genel olarak Îşârî ile aynı paralelde olsa da, farklı görüş de serdetmiş görünmektedir. Bu görüşünü daha net anlayabilmek için, Îşârî'nin, *nazar* ve marifetin vücûbiyetini, mükellef için lütuf olmalarına bağlayan görüşüne karşı yapılan şu itirazı görmeliyiz:

Madem ki *nazar* ve marifet mükellef için lütuf olmaktadır, o halde Allah kişiyi bu bilgilere mecbur bırakıp, onları bizzat *nazar* ve marifete zorlasa, bu durumda mükellef *nazar* ve marifete kendi fiilleri sayesinde ulaşmalarından daha güçlü bir şekilde ulaşmış olmazlar mı?⁸⁴ Yani, kişinin *nazar* ve marifeti kendisinin gerçekleştirilmesi, Allah'ın onu bunlara zorlaması ya da bu bilgileri onda zorla yaratmasına kıyasla daha düşük bir ihtimal taşımaktadır. Kısaca bu bilgilerin zarûrî olması, lütfun daha güçlü bir şekilde gerçekleşmesi anlamına gelir. Görüldüğü üzere bu itirazın dile getirdiği temel iddia, *nazar* ve marifetin vücûbiyetinin sebebinin, onların lütuf olmalarından başka bir şey olması gerektiğidir.

⁸¹ *Muğnî*, XII, 117: 7-10. Pasaj şöyledir: “*Fe-emmâ[e]’n-nazar fe-lev kâne yüvellidü’n-nazar le-vecebe en yüvellidehü hâlen ba’de hâlin. Fe-kâne yecibü izâ lem tenkafti’ eczâ’e’n-nazar en lâ yecûze en yenkafti’l-ilm ve en lâ yehrûce’l-müstedillü min en yekûne ‘âlimen ebeden. Hâzihî ‘illetü Şeyhinâ Ebî ‘Alî rehimellâh*”.

⁸² Bu bakış açısı “Size ilimden pek az bir şey verilmiştir” (İsrâ’ 17/85) ayetiyle oldukça uyumludur

⁸³ *Muğnî*, XII, 493: 9-10.

⁸⁴ Bk. *Muğnî*, XII, 494: 5-8.

İşte *nazar* ve marifetin vâcip olmalarının sebebini, onların lütuf olmaları olarak görmeyen bu itiraz **Ebû Hâşim** tarafından da ileri sürülmüştür. Nitekim o şöyle der:

Allah'ı bilmek ve [Allah hakkındaki] diğer bilgiler, şayet lütuf oldukları için vâcip olsalardı, o zaman bu konuda zorunlu bilgiler (*zarûriyyât*; Allah'ın mükellefte zorunlu olarak yarattığı bilgiler), kazanılmış bilgilerden (*mükteseb*; mükellefin kendi gayretleriyle elde ettiği bilgiler) daha kuvvetli [lütuf] olurdu.⁸⁵

Böylelikle o *nazar* ve marifetin vücbiyet sebebini lütuf olmaları şeklinde gören anlayışı reddeder.⁸⁶ Bunun yerine o, mükellefin sevâba ulaşmasını sebep olarak gösterir. Buna göre Allah mükellefe sevâba ulaşma imkânını sunmak için *nazar* ve marifeti vâcip kılmıştır. Çünkü kişi sevaba ancak Allah'ı bilerek ulaşır ve bu sayede sevâbı hak eder.⁸⁷

Ancak ilginç olan şu ki, Kâdî kendi görüşünü de bizzat **Ebû Hâşim**'e atfeder. Buna göre **Ebû Hâşim**, *el-Câmi'ü's-Şağîr* adlı eserinde ve diğer bazı eserlerinde Kâdî'nin zikrettiği görüşü, yani *nazar* ve marifetin mükellef için lütuf olması hasebiyle vâcip kılındığı görüşünü temel almıştır.⁸⁸ Dolayısıyla bu konuda, **Ebû Hâşim**'e atfedilen iki görüş bulunmaktadır. Öyle görünüyor ki **Ebû Hâşim** farklı zamanlarda, farklı eserlerinde, değişik sebeplerden dolayı her iki görüşü de ileri sürmüştür. Fakat bu iki görüşten hangisinin onun nihâi görüşü olduğunu söylememiz şu aşamada zordur.

Öte yandan **Ebû Ali** de *nazar* ve marifetin vâcip oluşlarının sebebi hakkında çeşitli görüşler ileri sürmüştür. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. Allah mükellefi aklî yetkinliği sebebiyle kendisine *hâtır* vârid olacak şekilde kılmıştır. Şayet marifeti onun üzerine vâcip ve gerekli kılmasaydı, marifeti gerçekleştirmemesinde kendisi için bir zarar olmadığını mükellefe bildirmiş ve göstermiş olurdu. Mükellef marifeti gerçekleştirmediğinde bunun zıttı olan cehalet ve şekten hâli olamayacağına göre, bu durumda mükellef cehaleti ya da şekki gerçekleştirdiğinde bunlar nedeniyle kendisine yönelik bir zararın olmaması gerekecektir. Bu ise Allah'ın mükellefe cehalet ve şekki mübâh kılmış olmasını gerektirecektir. İlâhi hikmette böyle bir şey (cehalet ve şekkin mübâh kılınması) kabih olduğuna göre, geriye Allah'ın marifeti insana vâcip kıldığını söylemekten başka bir şey kalmamaktadır.⁸⁹

⁸⁵ *Muğnî*, XII, 494: 15-17.

⁸⁶ *Muğnî*, XII, 495: 1-2.

⁸⁷ *Muğnî*, XII, 494: 20-495: 1.

⁸⁸ “İnnellezî i'temednâhû hüvellezî zekerehû raḥimehullâh [**Ebû Hâşim**] ve i'temedehû fi'l-Câmi'î's-Şağîr ve fi mevâzi'e min kütübihî”. Bk. *Muğnî*, XII, 494: 19-20.

⁸⁹ *Muğnî*, XII, 495: 15-20.

2. Allah mükellefe, marifete yönelik *hâtırlar* sevk etmiş, deliller ortaya koymuş, mükellefi marifeti gerçekleştirecek kudrette yaratıp ona marifet gerçekleştirecek imkânı sağlamıştır (*temkîn*). Bununla birlikte mükellefi, marifeti gerçekleştiremediğinde, bunun zıttı olan cehalet ve şekten hâli kalamayacak bir şekilde de kılmıştır. Tüm bunlar ortadayken şayet Allah marifeti mükellefe vâcip kılmazsa, bu durumda mükellef cehli ya da şekki yaptığında mazur sayılması gerekir. Çünkü böyle bir durumda mükellefin bunlardan birini (cehalet ve şekk) yapmasının ve bunlardan ayrılamamasının mazur görülmemesi câiz değildir. Bunların (cehalet ve şekk) kabihliği sabit olduğuna göre, mükellefin kendisini bu ikisinden ayıran/uzaklaştıran şeyi yapması gerekir. Mükellefi bunları yapmış olmaktan çıkararak/bunlardan ayıran şey ise marifettir. Bu da, marifetin vâcip olduğuna delâlet eder. Çünkü marifetin vâcip olduğunu söylemezsek, mükellefin kabihî işleminde mazur olduğunu söylemek gerekir ki, bu yanlıştır.⁹⁰

3. Mükellef üzerinde pek çok nimetin olduğu sabittir ve nimete karşı şükretmenin aklın vâcip olduğu da ortadadır. Mükellefin bu nimetlere şükretmesi ve üzerine vâcip olan şeyi yerine getirmesi ancak Allah'ı tanımakla⁹¹ mümkün olduğuna göre, marifet onun için gerekli olur. Yani Allah'ın, kulun üzerine vâcip olan şükürü yerine getirebilmesi için marifeti vâcip kılması hasen olur.⁹²

Kısaca **Ebû Ali** *nazar* ve marifetin vâcip kılınışı hakkında üç sebep ileri sürmüştür:

1. *Nazar* ve marifet, zıtları olan cehalet ve şekkin mübâh olmaması için vâcip kılınmıştır. Diğer bir deyişle kabih olan şeylerin mübâh kılınmaması için vâcip kılınmıştır.

2. Cehalet ve şekki gerçekleştirenlerin bunu yapmalarından dolayı mazur görülmemeleri için *nazar* ve marifet vâcip kılınmıştır.

3. Mükellefin üzerine vâcip olan şükürân-ı nimeti yapabilmesi için *nazar* ve marifet vâcip kılınmıştır.

Ancak bu delillerden ilk ikisi hem ifade ettikleri sonuçları itibariyle, hem de dayandıkları temel itibariyle büyük oranda benzerlik taşımaktadırlar.⁹³ Nitekim cehâlet ve şekkin mübâh olduğunu söylemek, son merhalede bunları yapanı mazur görmeye eşdeğerdir. Bu açıdan iki delil de aynı sonucu biraz farklı olarak ifade etmektedir.

⁹⁰ *Muğnî*, XII, 496: 2-9.

⁹¹ Sy. 496, st. 14 (*Muğnî*, XII); “*yu'arrifehû*” yerine “*ya'rifehû*” okunacak.

⁹² *Muğnî*, XII, 496: 12-16.

⁹³ Nitekim Kâdî ikinci delili birinci delilin farklı bir ifadesi olarak görür. Bk. *Muğnî*, XII, 496: 1-2.

Bunun yanında **Ebû Ali** bu iki delilinde de kendisine temel olarak, failin bir fiilden yahut onun zıttından hâli olamayacağı ilkesini alır. Yani mükellef ya marifeti ya da cehaleti gerçekleştirecektir. Ona göre mükellefin bu ikisinden başka seçeneği yoktur. Kısaca mükellef marifete ulaşamazsa, onun zıttı olan cehaleti gerçekleştirecektir.

İleride de göreceğimiz üzere hem Kâdî, hem de **Ebû Hâşim** bu ilkeyi kabul etmez.⁹⁴ Kâdî özellikle **Ebû Ali**'nin ikinci delilinin eleştirisinde, failin *ahz* ve *terkten* (yapmak veya yapmamak, fiil ya da onun zıttı) hâli olabileceğini belirtir. Yani mükellef marifeti gerçekleştiremediğinde, mutlaka onun zıttı olan cehaleti gerçekleştirecektir şeklinde bir iddia geçersizdir. Dolayısıyla Allah marifeti vâcip kılmazsa, mükellefi kabih olan cehalet ve şekten ayırlamaz halde kılmış olur iddiası, temelsiz bir iddia olarak kalır.⁹⁵ Böylelikle Kâdî bir anlamda ilk iki delilin dayandığı temel ilkeyi geçersiz kılmış olmaktadır.⁹⁶

Kâdî'nin bu konuda **Ebû Hâşim**'den alıntı yaptığı görüşleri, onun özellikle **Ebû Ali**'nin birinci ve üçüncü delillerine karşı itirazlarıdır. **Ebû Ali**'nin ilk delili, gördüğümüz üzere, *nazar* ve marifet vâcip kılınmasaydı, cehalet ve şekkin mübâh olması gerektiğini ileri sürmekteydi.

Ebû Hâşim buna katılmaz. Ona göre bir şey mübâh ise, onun mübâh olmasını gerektiren bir şey nedeniyle mübâhtır. Tıpkı hareketin (*tahrîk*), hareket eden şeyin (*müteharrik*) hareket eden olmasını gerektirdiği gibi, mübâhlık (*ibâha*) da bir şeyin mübâh olmasını gerektirir. Bu nedenle hareketin bulunmasına rağmen hareket edenin olmamasının imkânsız olduğu gibi (yani, bir cisimde hareket olmasına rağmen onun hareket eden olmamasının imkânsız olması gibi), bir şeyin mübâh olmasını gerektiren bir şeyin var olup, onun mübâh olmaması da imkânsızdır.⁹⁷

Burada **Ebû Hâşim** Mutezile'nin ahlâkî değerler ve kavramlar üzerindeki genel ilkesinden hareket etmektedir. Buna göre bir şey ahlâkî değerini kendi zâtında taşımaktadır. Yani bir şeyi vâcip olarak vasıflandırırıyorsak, bunun nedeni onun kendi zâtında vâciplik değerini taşımasıdır. Benzer şekilde mübâh şeklinde vasıflandırırıyorsak, bunun sebebi de onun zâtında mübâhlığı taşımasıdır. Kısaca değerlerin objektifliği ve kesinliği bulunmaktadır. Bu yüzden, bir şeyin mübâh olmasını gerektiren sebep ortada iken onun hakkında 'mübâh değildir' diyemeyiz.

⁹⁴ "Zemmin Hak Edilmesi (*İstihkâku'z-zemm*)" konusunda da göreceğimiz üzere, failin bir fiil yahut onun zıttından hâli olup olamayacağı **Ebû Ali** ile **Ebû Hâşim** arasındaki temel tartışma noktalarından biridir.

⁹⁵ *Muğnî*, XII, 502: 4-7.

⁹⁶ *Muğnî*'nin bu bölümünde **Ebû Hâşim**'den alıntı yapılmaz. Ancak Kâdî, bu konuda **Ebû Hâşim**'i takip etmektedir. Yani **Ebû Hâşim**'e göre de fail *ahz* ve *terkten* hâli olabilir. Dolayısıyla Kâdî'nin **Ebû Ali**'ye karşı bu reddiyesini rahatlıkla **Ebû Hâşim**'e de atfedebiliriz.

⁹⁷ *Muğnî*, XII, 496: 21-497: 3.

Dolayısıyla bunun tersi de geçerlidir: Bir şey mübâh değilse, yani kendi zâtında mübâh olmasını gerektiren vasfı taşıyorsa ona ‘mübâhtır’ diyemeyiz.

İşte bu yüzden **Ebû Hâşim**’e göre cehaletin mübâh olması câiz değildir. Çünkü deliller (aklı ilkeler) cehaletin kabih olduğuna delâlet etmektedir. Halbuki mübâhın özelliği onun hasen oluşudur.⁹⁸ Dolayısıyla mübâhlığın (*ibâha*) cehalet kavramına taalluku mümkün değildir. Yani cehalet hakkında ‘mübâhtır’ diyemeyiz. Bu da sonuç olarak ‘Allah şayet marifeti vâcip kılmasaydı, cehaleti mübâh kılmış olurdu’ şeklindeki bir iddianın geçersizliğini gösterir.⁹⁹

Ebû Hâşim, **Ebû Ali**’nin ‘nimete karşı şükrü eda etmek için Allah’ı bilmek vâciptir’ şeklindeki üçüncü deliline de karşı çıkar. Ona göre ortada nimetlerin olması ve kişinin bunları bilmesi, kişi üzerine bizzat bu nimetlerin sahibini bilmeyi değil, sadece nimetlere karşı şükretmeyi vâcip kılar. **Ebû Hâşim** bu duruma çölde kaybolmuş, şiddetli bir şekilde susuzluk çeken bir kimsenin su bulmasını örnek getirir. Bu kimse suyun bir kimsenin fiili sayesinde olduğunu bilse bile, teşekkür etmek için onu araması gerekmez. Onun sadece bu suyun sahibine genel olarak (*‘ale’l-cümle*) teşekkür etmesi gerekir. Aynı şekilde kendisindeki nimetleri gördüğünde de onun üzerine vâcip olan şey bu nimetlerin sahibini aramak değil, sadece ona şükretmektir. Dolayısıyla bu nimetlerin failini tanıması gerekir dendiğinde, bunun delili olarak nimete karşı şükretmek gerektiği şeklindeki bir delilden başka bir delile müracaat edilmelidir.¹⁰⁰

Kısaca **Ebû Hâşim**’e göre nimete karşı şükrü eda etmek için bizzat nimetin failini tanımak gerekmez. Kişinin kendi üzerindeki nimetler için genel olarak şükretmesi yeterlidir. Bu sebeple *nazar* ve marifetin vücûbunu, şükrân-ı nimeti yerine getirmeye bağlamak geçersizdir.

⁹⁸ Nitekim Kâdî, mübâh fiillerin tamamının hasen olduğunu belirtir. Ancak bunlar hasen fiilin diğer bir unsuru olan vâcip fiillerden farklı olarak hasenlikleri üzerine zâid bir sıfat taşımazlar. Bk. *Muğni*, VI/1, 31: 10-14.

⁹⁹ *Muğni*, XII, 497: 7-10. Mamafih tartışma bu aşamada kalmaz ve yeni itirazlar ortaya konulur. Bu itirazlarda cehaletin mübâh oluşu, karşısında bir cezanın olmaması ile eşitlenir. Allah mükellefe, cehaleti yaptığında karşılığında onun için bir zarar olmadığını bildirdiğinde yahut bunu (bir şekilde) gösterdiğinde, artık cehaletin mübâh olduğu bilinir. Bk. *Muğni*, XII, 497: 11-15.

Ancak Kâdî buna da karşı çıkar ve bu durumda da cehaletin kabih olduğu gerçeğinin değişmeyeceğini söyler. Allah’ın mükellefe kabih işlediğinde bir zarar görmeyeceğini bildirmesi demek, hak ettiği ikâbı affedeceği anlamına gelir. Fakat Allah’ın bunu affetmesi ve böylelikle mükellefe zarar veren bir konumdan çıkarması, cehaletin kabih olduğunu ve karşılığında ikâbın hak edileceği gerçeğini değiştirmez. Bk. *Muğni*, XII, 498: 19-499: 4.

Hatta masiyetler hakkında Allah’ın kişiye bir zarar gelmeyeceğini bildirmesi dahi sakıncalı bulunmuştur. Nitekim **Ebû Hâşim**, Allah’ın, şayet masiyetler hakkında mükellefe bir zarar gelmeyeceğini bildirirse, mükellefi masiyetleri işlemeye teşvik etmiş, kıskırtmış olacağını (*igrâ?*) söyler. Zira mükellef işlediği kabihin kendisine vereceği zararın Allah tarafından giderildiğini bilirse, kabih işlemeye daha yakın olur ve böylelikle kabih işlemeye teşvik edilmiş olur. Bk. *Muğni*, XII, 499: 15-19.

İşte bu sebeple Kâdî, Allah’ın kabihleri affetmesinin hasen olsa bile, bunları affedeceğini izhâr etmesinin kabih olduğunu belirtir. Çünkü böyle bir şey, **Ebû Hâşim**’in de dediği gibi, kabih işlemeye yönelik bir teşvik, bir kıskırtmadır. Bk. *Muğni*, XII, 501: 14-15.

¹⁰⁰ *Muğni*, XII, 503: 17-504: 4.

2.1.2.4. *Nazarın Terk Edilmesinin Sonucu*

Nazar vâcip olduğuna göre, bunun bir sonucu olarak mükellef *nazarda* bulunduğu anda medh ve sevâbı hak ederken, bunu yapmadığında, yani vâcip olan *nazarı* ihlâl ettiğinde zemm ve ikâbı hak eder.¹⁰¹ Dolayısıyla söz konusu hükümler, *nazarın* vâcip oluşunun tabiatı gereği ortaya çıkmaktadır.

Bu düşünce **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** tarafından da kabul edilmektedir. **Ebû Hâşim** *nazar* terk edildiğinde ikâbın hak edileceğine şöyle delil getirir:

Şayet *nazar* terk edildiğinde ikâb hak edilmeseydi, Allah mükellefi *nazarı* terk etmeye kışkırtmış (*igrâʿ*) olurdu, zira Allah mükellefte kabihe yönelik bir arzu (şehvet) yaratmış, onu vâcipten uzaklaştırmış (tabiatına vâcibi yapmaktan uzaklaştıracak özellikler yerleştirmiş) ve aklına da vâcibi terk etmesinde ve kabihi yapmasında kendisi için bir zarar olmadığı bilgisini yerleştirmiş olmaktadır. Mükellefi kabihi yapmaya ve vâcibi terk etmeye kışkırtmak ise Allah'tan sadır olamaz.¹⁰²

Ebû Hâşim bu açıklamasıyla şuna işaret etmektedir: Allah kişide kabihe yönelik bir arzu, vâcibe karşı ise, vâcibin içerdiği meşakkat sebebiyle bir nefret yaratmıştır. Bu yönüyle kişi kabihi yapmaya ve vâcibi terk etmeye daha yakın olmaktadır. Kişinin vâcibi ihlâl etmekten kaçınması ve kabihi işlemeyi terk etmesi için kişiyi bunlardan engelleyecek hükümlerin olması gerekmektedir. Bu hüküm, kişiye bunları yaptığında zarar göreceği (zemm ve ikâbı hak edeceği) bilgisidir. Çünkü kişi kendisine yerleşen bu hüküm nedeniyle vâcibi terk etmekten, kabihi de işlemekten kaçınır. Şayet bunlar olmasa, yani Allah kişinin aklına böyle bir hüküm koymasa, kişiyi bir anlamda kabihi işlemeye ve vâcibi terk etmeye kışkırtmış, teşvik etmiş olur. Allah'ın bunu yapması câiz olmadığına göre, kişiye vâcibi terk ettiğinde ve kabihi işlediğinde zarar göreceği bilgisini yerleştirmesi gerekir.

Ebû Ali'den bu ilkeyi kanıtlamaya yönelik aktarılan delil ise şöyledir:

Şayet *nazar* terk edildiğinde ikâb hak edilmeseydi ve bu terk sebebiyle mükellef için bir zarar olmasaydı, bu durumda Allah mükellefin aklına böyle bir bilgiyi (*nazarın* terk edilmesinde ikâb olmadığı bilgisini) yerleştirmekle, *nazarın* terk edilmesini mübâh kılan olurdu. Böylelikle *nazarın* vâcip olmaktan çıkmış olması gerekirdi. Çünkü terk edilmesi mübâh olan şey vâcip olamaz.¹⁰³

Görüldüğü üzere **Ebû Ali** *nazarın* terk edilmesinde bir zarar olmadığında (yani zemm ve ikâb hak edilmediğinde) bunun *nazarın* mübâh olması anlamına geldiğini ileri sürmektedir.

¹⁰¹ *Muğnî*, XII, 444: 4-5.

¹⁰² *Muğnî*, XII, 448: 11-15.

¹⁰³ *Muğnî*, XII, 448: 4-7.

Yani vâcip olduğu bilinen bir şey, mübâh haline gelecektir. Bu da ahlâkî kavramların bilinen anlamlarının değişmesi demektir. **Ebû Ali** burada muhtemelen şunu vurgulamaya çalışmaktadır: Mutezile'nin ahlâk anlayışının temel tezi olan değerlerin objektifliği ilkesi gereğince, eşya kendi zâtında değerini taşır. Buna göre vâcip, kendi zâtı sebebiyle vâciptir. Dolayısıyla bunun sonuçlarını da kendi zâtındaki değeri sebebiyle ortaya koyar. Yani *nazar* vâcipse, yapıldığında medhi, terk edildiğinde ikâbı hak ettirir. Şayet böyle bir ikâb hak edilmeseydi, o zaman kendi zâtındaki bu ahlâkî değeri değışecek ve fiil mübâh hale gelecektir. İşte bu câiz olmadığı için *nazar* terk edildiğinde ikâbın hak edilmesi gerekir.¹⁰⁴

Bu bağlamda konuyla alâkalı Kâdî 'Abdülcebâr'ın zikrettiği ve **Ebû Ali** ile **Ebû Hâşim**'in görüşlerine de başvurduğu tâlî bir meselelerden de bahsetmeliyiz.

Bu mesele, dünyevî konulardaki *nazar*ın da, tıpkı dinî konulardaki *nazar* gibi, terk edildiğinde zemm ve ikâbı hak ettirip ettirmeyeceği ile ilgilidir. Kâdî bunların, şayet dinî konulardaki *nazar* gibi vâcip olurlarsa¹⁰⁵, sevâp-ikâb, medh-zemm bağlamında onlarla aynı hükümlere tâbî olduğunu, eğer vâciplik kapsamında değillerse yahut kişi bunlara zorlanmışsa (*mülce*¹⁰⁶), bu kapsamdan çıkacaklarını belirtir.¹⁰⁷ O bu hususta **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'den alıntıda bulunmazsa da, onların görüşlerinin de, bunu gerektirdiğini söyler.¹⁰⁸ Dolayısıyla bu hususta **Ebû Ali**, **Ebû Hâşim** ve Kâdî 'Abdülcebâr aynı düşünmektedir.¹⁰⁹

²I.2.5. *Nazarın Dışındaki Alternatif Bilgi Edinme Vasıtalarının Reddi*

Mutezilîler görüldüğü üzere kesbî bilgi elde edilmesini ancak *nazar* yoluyla mümkün gördükleri için, *nazar* kavramına hayli önem atfetmişlerdir. Bu bağlamda onlar *nazar* müessesesini dışlayan, gereksiz kılan alternatif bilgi edinme vasıtalarına da şiddetle karşı çıkmışlardır. Bu vasıtaların başında *tab*^c nazariyesi ve "ilham" bulunmaktadır.

²I.2.5.1. *Tab*^c Nazariyesinin Reddi

Başta **Ebû Ali**, **Ebû Hâşim** ve Kâdî 'Abdülcebâr olmak üzere hemen hemen bütün Basra Mutezilesi'nin iddia ettiği, bilginin *nazar* vasıtasıyla kişinin kendi gayretiyle ve bilinçli

¹⁰⁴ Mamafih Kâdî 'Abdülcebâr, sebebini açıklamasa da, **Ebû Ali**'nin bu delilinin doğru olmadığını söyler. Bk. *Muğnî*, XII, 448: 9-10.

¹⁰⁵ Bununla kastedilen, dinî konulardaki *nazar*ın kişiye meşakkat yüklemesidir. Mutezilî anlayışa göre vâcip bir meşakkat taşıdığı için karşılığında yapıldığında medh ve sevâp, terk edildiğinde ikâb ve zemm bulunmaktadır. Bu ifadesiyle Kâdî dünyevî konulardaki *nazar*ın da, meşakkat içermesine işaret etmektedir.

¹⁰⁶ İleride göreceğimiz üzere *ilcâ*³ (zorlama) kavramı, kişinin medih ve zemm, sevâp ve ikâb hak etmesine engel olan, dolayısıyla onu teklif kapsamından çıkararak bir durumu ifade etmektedir.

¹⁰⁷ *Muğnî*, XII, 445: 17-19.

¹⁰⁸ *Muğnî*, XII, 445: 19-20.

¹⁰⁹ Farklı düşünen bir şahıs Ebû 'Abdullâh el-Başrî'dir. O, dünyevî meselelerdeki *nazar*ın, dinî meselelerdeki *nazar* gibi vâciplik özelliği taşımasa da, bunu yerine getirenin medhi hak edeceğini, fakat sevâbı hak etmeyeceğini ileri sürer. Bk. *Muğnî*, XII, 445: 20-446: 2.

bir sürecin neticesinde kazanıldığı iddiasının aksine,¹¹⁰ *tab^c* görüşü, bilginin kişinin bilinçli bir gayreti neticesinde değil, gerçekleştiği süjenin tabiatı gereği meydana geldiğini ileri sürer.¹¹¹ Nitekim Kâdî'nin bu teorinin sahibi olarak gösterdiği Câhız,¹¹² bilginin *nazar* anında kişide tabiat gereği zorunlu olarak oluştuğunu belirtir.¹¹³ Hatta o, *nazar*'ın da bazen ihtiyarî olarak meydana gelebileceği gibi, bazen de *tab^can* ve zorunlu olarak meydana geldiğini ileri sürmüştür.¹¹⁴ Ona göre *nazar* ve bilgi¹¹⁵, tıpkı idrâk edilen varlıkların (*müdrekat*) idrak edilmesi gibidir. Yani, nasıl ki varlıkların (*müdrekatın*) idraki *tab^can* oluşmaktadır, *nazar* ve bilgi de *tab^can* oluşur.¹¹⁶

Kâdî¹¹⁷ bu görüşe göre *nazar* ve bilginin oluşumunun, herhangi bir kasıt (bilinçli yönelme) olmaksızın sezgisel (tahmin yoluyla; *hads*) ve tesadüfi/rastlantısal (*ittifak*¹¹⁸) bir şekilde meydana gelen fiil hükmünde olduğunu belirtir. Dolayısıyla kişinin böyle bir fiil nedeniyle zemmi ya da medhi hak etmemesi gerekir. Yani, teklifin kapsamında olmaması gerekir.¹¹⁹ Nitekim Kâdî'nin aktardığına göre Câhız da bunu söylemiştir. Ona göre *nazara*

¹¹⁰ Diğer bir deyişle kişideki bilgi zorunlu olarak ortaya çıkmaz. Msl. bk. Kâdî, *Müteşâbih*, II, 438: 8-10. Burada **Ebû Ali**'nin görüşü aktarılır. O, "Kıyamet gününde kendi günahlarını tam olarak taşımaları ve bilgisizce saptırmakta oldukları kimselerin günahlarından da bir kısmını yüklenmeleri için (öyle derler)" (Nahl 16/25) ayetinden hareketle kişideki bilginin zorunlu olmadığını söyler. Çünkü zorunlu olsaydı Allah 'bilgisizce saptırdılar' demezdi.

¹¹¹ Şüphesiz bilginin oluşabilmesi için gerçekleştiği mahallin buna uygun olması gerekir. Bu bağlamda mahallin buna uygun bir tabiata sahip olması bilginin oluşmasına zemin hazırlayan bir sebep olarak düşünülebilir. Ancak failin fiili ile olan bağlantısını zayıflatan ve inisiyatifi fiilin gerçekleştiği mahallin tabiatına atfeden *tab^c* görüşü, bu şekildeki bir sebeple karıştırılmamalıdır. Özellikle Basra Mutezilesi *tab^c* nazariyesini reddetmesine rağmen, gerektirici sebeplere önem vermeye devam etmiştir. Krş. Frank, [1974], 148.

¹¹² Kâdî *Muğnî*'nin XII. cildinde "*Faşl fi't-tabâ^c alâ Ebî Uşmân rahimehullâh*" (316: 1-323: 5) ve "*Faşlun âher fi'l-kelâm aleyhi*" (324: 1-343: 17) başlıklı bölümlerde Câhız'ın *tab^c* nazariyesini inceler ve esas itibarıyla **Ebû Ali**'den alıntılar yaparak reddeder. Ancak şunu belirtmeliyiz ki, bölüm başlığından da anlaşılacağı üzere Kâdî, gerek bu bölümlerde olsun, gerekse eserinin söz konusu cildinin tamamında olsun genellikle Câhız'dan sadece künyesi olan Ebû Osman şeklinde bahseder. Msl bk. 36: 9, 37: 4, 140: 17, 316: 2, 319: 3, 321: 5, 322: 13, 335: 7, 337: 16, 346: 2, 436: 17. Bunların haricinde dört yerde "Ebû Osman el-Câhız" şeklinde zikrederken (47: 3, 235: 5, 263: 1-2, 306: 2), sadece bir yerde "Câhız" olarak zikreder (379: 14).

¹¹³ Bk. *Muğnî*, XII, 316: 3-4; "*İlem ennehû rahimehullâh kâne yekûlü fi'l-me'ârif innehâ teka^cu zarûreten bi't-tab^c inde'n-nazar fi'l-edille*".

¹¹⁴ Bk. *Muğnî*, XII, 316: 4-5.

¹¹⁵ Metinde "*ma^crifet*" şeklindedir. İslâm kültüründe *ma^crifet* genellikle sûfilerin, kendilerinden başkalarının sahip olmadığı özel bir bilgiyi ifade eder. Bu bilginin elde edilmesinde kişinin amelinin ve zahir ilimlere sahip olmasının hiçbir etkisi olmayıp, bu bilgi doğrudan Allah'tan gelir. Bk. Uludağ, [2003], 54-56. Bu yönüyle *ma^crifet*, *nazar* yoluyla elde edilen bilgiden başka bir şeydir. Mamafih Kâdî böyle bir bilgi türünü kabul etmediği gibi, onun terminolojisinde *ma^crifet*, bilginin özel bir çeşidi olmayıp, bilgiyle eş anlamlıdır. Bk. Peters, [1976], 56.

¹¹⁶ Bk. *Muğnî*, XII, 316: 7-8.

¹¹⁷ Kâdî *tab^c* konusunu işlediği ve eleştirdiği bölümü büyük oranda **Ebû Ali**'nin Câhız'a karşı reddiyesi olan *Naķzu'l-Ma^crife*'ye dayandırmaktadır. Ancak onun Câhız'a atfettiği görüşleri de büyük ihtimalle Câhız'ın kendi eserlerinden değil, **Ebû Ali**'nin söz konusu eserinden alıntılanmıştır.

¹¹⁸ Kişideki bilginin kişinin hiçbir gayreti olmaksızın tamamen rastlantı eseri gerçekleşmesi (*ittifak*).

¹¹⁹ *Muğnî*, XII, 324: 3-6.

yönelen kişi, bu *nazar*ın kendisini belirli bir bilgiye ulaştırıp ulaştırmayacağını bilmediğinden *nazar* teklif kapsamına girmez.¹²⁰

Böylelikle Câhîz'in düşünceleri başta *nazar*ın vücûbiyetinin bilinemeyeceği olmak üzere, *nazar* sonucu bilgiye ulaşmanın kesin olmadığı, oluşan bilginin de kişinin bilinçli bir gayretinin sonucu olmayıp, kendi çabaları haricinde tamamen tabiatı gereği gerçekleştiği yönünde şekillenmektedir.¹²¹ İşte Câhîz'in bu düşünceleri, Basra Mutezilesinin pek çok ilkesiyle çeliştiği için **Ebû Ali** ve onun takipçisi Kâdî 'Abdülcebâr tarafından şiddetle reddedilmiştir.¹²²

Ebû Ali¹²³ ilk olarak *nazar*ın kişide *tab'an* oluşmayıp, kişinin bu eylemin farkında olduğunu vurgular:

Nazar, düşünen kimse (*nâzır*) için bilinen, onu diğer şeylerden ayırdığı bir yol/metottur (*tarîk*). *Nâzır* için, bu *nazar*ın vücûbunu bildiği bir yol da vardır. Durum böyle olunca, *nazar* bu vasfıyla tesadüfi ve sezgisel şekilde oluşan fiillerden ayrılır ve üzerine vâcip kılındığı kişi nezdinde, [vâcip olmayan] diğer fiillerden ayırt edilen vâcip fiillere katılır.¹²⁴

Buna göre *nazar* rastlantısal olmayıp, bütünüyle kişinin bilinçli olarak yöneldiği bir eylemdir. Yani kişi *nazar* yaptığı anda, kendisinin *nazar* eylemi içerisinde olduğunu bilir.¹²⁵

İkinci olarak **Ebû Ali**, *nazar*ın vücûbiyetinin bilinemeyeceğini ileri süren Câhîz'a cevap olarak, *nazar*ın vücûbiyetinin bilinebileceğini vurgular. Öncelikle o, *nazar*ın vücûbiyetinin bilinebilmesi için Câhîz'in iddia ettiği gibi ulaştıracağı bilginin bilinmesinin gerekmediğini

¹²⁰ Hatta Kâdî, buna dayalı olarak Câhîz'in, kişinin masiyet nedeniyle zemmi, ancak masiyetin Allah'ın gazabına muvafık olduğunu ve taat karşılığında da sevabı, ancak taatin Allah'ın rızasına uygun olduğunu bildikten sonra hak edeceğini ileri sürdüğünü ve görüşlerinde çoğunlukla bu düşünceyi takip ettiğini kaydeder. Bk. *Muğnî*, XII, 324: 12-16. Câhîz'in hakikaten de bu görüşü söyleyip söylemediği cidden merak edilecek bir husustur. Çünkü bu görüş tipik bir Eşarî görüşüdür.

¹²¹ Câhîz'in bu görüşlerini detaylı olarak açıkladığı eseri *Kitâbü'l-Ma'rife* günümüze ulaşmadığı için, ona atfedilen bu bilgileri birebir karşılaştırma imkânımız maalesef yoktur. Ancak Câhîz'in bilginin oluşumunda kişinin tabiatını öne çıkardığı ve zarûrî olarak algıladığı kabul edilen bir tutumdur. Msl. bk. Yavuz, [1993a], 24-25. Nitekim ona ait risalelerde bu kadar net olmasa da, bilginin oluşumunda ve teklifin gerçekleşmesinde *tab'* öne çıkardığı görüşler bulunmaktadır. Msl. bk. Câhîz, *Cevâbât*, 42: 14-43: 6.

¹²² Kezâ bu reddiyeler hakkında genel bir bilgi için bk. Vajda, [1966], 19-33. Ayrıca *tab'* görüşü Kâdî tarafından *Muğnî*'nin başka bir cildinde insan fiilleri bağlamında da ele alınmış ve reddedilmiştir. Bk. *Muğnî*, IX, 25: 1-36: 23 ("Faşl fi enne ef'âle'l-cevârihi lâ yecûzü en tekûne vâkı'aten mine'l-mahall bi-tab'ihî ev bi-icâbi'l-hilkati ve enne'l-kavle bi-izâfeti şey'in mine'l-ef'âli ilâ't-tab'î mütevellideten ev mübâşeretin bâtûlun" başlığı altında). Kâdî burada da Câhîz'dan alıntı yapar (msl. bk. 34: 20-35: 2) ve buradaki reddiyelerinde de zaman zaman **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'e başvurur. Msl. bk. 28: 10 (**Ebû Hâşim** için); 32: 5; 35: 3 (**Ebû Ali** için).

¹²³ Şunu belirtmeliyiz ki, Kâdî *tab'* görüşünün eleştirisi esnasında **Ebû Hâşim**'den hiçbir alıntıda bulunmaz. Pek tabii bu, **Ebû Hâşim**'in *tab'* nazariyesine karşı olmadığı anlamına gelmez. Nitekim o başka bir yerde her ikisinin de *tab'* görüşünün anlaşılmasız ve yanlış olduğunu söylediklerini aktarır. Bk. *Muğnî*, IX, 14: 13. Öyle görünüyor ki Kâdî'nin sadece **Ebû Ali**'den alıntı yapmasının sebebi, *tab'* nazariyesini reddetmek için **Ebû Ali**'nin *Naşzu'l-Ma'rife*'sini yeterli görmesidir.

¹²⁴ *Muğnî*, XII, 324: 18-325: 3.

¹²⁵ Kezâ bk. *Muğnî*, XII, 5: 12. Burada **Ebû Ali** *nazar* yapan kişinin *nazarı* idrak ettiğini söylemektedir. Yani *nazar* idrak edilen bir şeydir.

belirtir.¹²⁶ Kişi *nazarın* kendisini belirli bir bilgiye ulaştıracağını bilmesede, bilginin sebebinin *nazar* olduğunu bildiğinde artık *nazar* onun üzerine vâcip olmaktadır.¹²⁷ Dolayısıyla *nazarın* vücûbiyetinin bilinmesi için önceden sem^c'in vârit olması gerekmez.¹²⁸ Nitekim kişi bilginin *nazardan* doğduğunu, *nazarın* yolu yordamının açık olduğunu ve diğer şeylerden farklı olduğunu bildiğinde artık onu terk etmekten korkması, onu terk etmenin kabih olduğunu bilmesi ve *nazarı* terk etmesi nedeniyle zemmi hak edeceğini, böylelikle *nazarın* üzerine vâcip olduğunu bilmesi imkânsız olmaz.¹²⁹

Böylelikle kişide *tab^can* oluşmayıp, fail tarafından bilinçli bir şekilde gerçekleştirilen *nazarın*, vücûbiyetinin de sem^c vârit olmadan önce bilinebileceğini ortaya koyan **Ebû Ali**, *tab^c* nazariyesinin kabulünün doğuracağı yanlış sonuçları göstererek, nazariyeyi reddetmeye çalışır. Onun ileri sürdüğü bu tehlikeli sonuçları şu şekilde sıralayabiliriz:

– Bilgi kişide *tab^can* oluşuyorsa bu durumda düşünüp taşınmaya (*tedebbür*) ve *nazara* ihtiyaç kalmazdı.¹³⁰ Kezâ ilmî tartışmanın (*münâzara*), kitap tasnif etmek vb. gayretlerin abes işler olmasını gerektirir.¹³¹

– Allah'ın *nazardan* yüz çevirme sebebiyle zemmetmesinin¹³² ve *nazara* yönelme sebebiyle de övmesinin bir anlamı kalmazdı.¹³³

¹²⁶ Nitekim *nazarın* şartlarını sayarken bunlardan birinin de kişinin medlûlü, yani *nazar* ile ulaşılabilecek olan bilgiyi bilmemesi olduğunu ifade etmiştik. Çünkü kişi *nazar* sayesinde ulaşacağı bilgiyi daha önceden bilseydi, bu durumda zaten *nazara* gerek kalmazdı.

¹²⁷ *Muğnî*, XII, 325: 10-12.

¹²⁸ Nitekim **Ebû Ali**'ye göre vâcipliği bilinen sem^c bilgiler (*sem^ciyât*) yahut sem^c geldikten sonra vâcipliği bilinen akli bilgiler (*akliyyât*) mükellef üzerine, onları terk etmenin kabih oluşunun bilinmesi nedeniyle vâciptir. Bu, *nazar* ve bilgi hakkında da geçerlidir. Dolayısıyla bunların haklarında sem^c gelmesede bile, bu ikisinin vâcip olduğuna hükmetmek gerekir. Bunlar hakkında sem^c geldikten sonra sezgisel (*hads*) ve rastgele (*tebhîr*; Kâdî kavramı genellikle taklit anlamında kullanır, ancak burada daha çok tesadüf anlamı vardır. Türkçe'de kullanılan 'şans eseri' bu bağlamda yerinde bir ifade olur) oluşur denilemeyeceği gibi, sem^c gelmesede böyle denilemez. Bk. *Muğnî*, XII, 326: 13-18.

¹²⁹ *Muğnî*, XII, 326: 3-6. **Ebû Ali** *nazarın* vücûbiyetinin aklen bilinmesini, emanetin geri verilmesinin vâcip ve yalan söylemenin kabih oluşunun aklen bilinmesine benzetir. Ona göre eğer *nazarın* vâcip olduğu aklen bilinmeseydi, bu durumda akıl hiçbir şeyin vâcipliğini ve kabihliğini bilemezdi. Böyle bir şey ise akli ve nakli (*sem^c*) iptal etmek demektir. Çünkü *sem^c* ancak bu tür şeyleri bilenler üzerine vârit olur. Bk. *Muğnî*, XII, 326: 6-10.

¹³⁰ Zira *tab^c* nazariyesine göre bilgi, bilginin olduğu tabiatın failine, yani Allah'a izafe edilir. Halbuki Allah yaptığı şeylerde bir sebebe veya bir alete ihtiyaç duymaz. Durum böyleyken, *nazara* ihtiyaç duyulduğu nasıl iddia edilebilir. Bk. *Muğnî*, XII, 319: 8-11. **Ebû Ali** burada Câhîz'in çelişmesini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Câhîz bilginin *tab^can* oluştuğunu söylemekle birlikte, *nazar* esnasında oluştuğunu iddia etmektedir. Yani sonuçta *nazarın* mutlaka bilgiye ulaştıracağını kabul etmemekle birlikte, oluşacak bilginin de ancak *nazar* esnasında *tab^can* meydana geldiğini söylemiştir. Şimdi burada iki yönden çelişki vardır ve **Ebû Ali** bunları vurgulamaya çalışmaktadır: i) Madem *nazarın* bilgiyi ortaya koyacağı kesin iddia edilemez, o halde nasıl *nazara* ihtiyaç duyulduğu iddia edilebilir? ii) Sonuçta oluşan bilgi *tab^c*'nin faili Allah'a atfedilecek ve Allah da yaptığı işte bir sebebe ihtiyaç duymuyorsa (**Ebû Ali**, Câhîz'in da bunu kabul ettiğini belirtir), bu durumda *nazara* ihtiyaç duyulduğu nasıl iddia edilebilir? Çünkü bilginin oluşması için mutlaka *nazar* gereklidir, fakat bununla birlikte bilgi gerçek fail Allah'a atfedilir. Yani gerçek fail Allah, bilgiyi ancak *nazar* vasıtasıyla oluşturabilmektedir. İşte bu sonuç bizzat Câhîz'in kendi ilkeleriyle terstir.

¹³¹ *Muğnî*, XII, 331: 13-14.

– Delillerin ortaya konulmasının hiçbir anlamı olmayacağı gibi¹³⁴, Allah'ın kitabında 'tevhid'e, 'adl'e, 'nübüvvet' konularına dair deliller zikretmesinin bir faydası olmazdı.¹³⁵

– Peygambere ihtiyaç kalmazdı¹³⁶ ve nübüvvet müessesesi (ve onunla ilgili kavramlar) bütünüyle anlamsız hale gelirdi.¹³⁷

– Bilginin kimlerde oluşup kimlerde oluşmayacağına garanti olmazdı. Diğer bir deyişle, bilginin belli aklî seviyeye sahip olan, bilgiye ulaşmak için gayret gösteren kimselerde oluşmayıp, bunun haricindeki kimselerde oluşabileceği muhtemel olurdu.¹³⁸

– Zemm ve ikâb ortadan kalkardı. Kabihlere karşı şiddetli arzu duyan kimse zina, şarap içme, adam öldürme gibi kabihleri işlediğinde bunlar karşılığında ne zemmi, ne de ikâbı hak ederdi.¹³⁹

¹³² Bu bağlamda “Halâ Kur’ân üzerinde gereği gibi düşünmeyecekler mi (*yetedebberûn*)” (Nisâ 4/82) ve “Göklerin ve yerin hükümranlığına bakmadılar mı (*yenzurû*)” (A’râf 7/185) ayetleri delil olarak zikredilir.

¹³³ Çünkü *nazar* ve bilginin *tab’an* oluşması, kişinin bunları yapması sebebiyle methedilmesini, terk etmesi sebebiyle de zemmedilmesini mümkün kılmamaktadır. Bk. *Muğnî*, XII, 320: 3-8. st. 4; “*yüzemmü*” yerine “*yezümmü*” okunacak.

¹³⁴ *Muğnî*, XII, 319: 11-12; “*Ve elzemehû en lâ yekûne li-naşbi’l-edilleti ma’nen in kâne’l-emrû ke-mâ kâlehû*”. Burada ‘delillerin ortaya konulması (*naşbu’l-edille*)’ndan, spesifik olarak Allah’ın âleme, kendi varlığına ulaştırarak delilleri yerleştirmesi anlaşılabilceği gibi, genel anlamda, ulaşılabilecek her bilgiye yönelik delillerin konulması da anlaşılabilir.

¹³⁵ *Muğnî*, XII, 319: 12-13.

¹³⁶ Zira *tab’* görüşüne göre Allah’ı, O’nun vâcip kıldığı ve yasakladığı şeyleri bilmek, peygamberlerin sözleri esnasında *tab’an* oluşur. Peygamberlerin sözleri olmasa bile kişi bu bilgileri *tab’an* yapmaya kâdir. Dolayısıyla peygamberlerin gönderilmesine ve onların elinde mucizelerin izhar edilmesine de ihtiyaç olmazdı. Bk. *Muğnî*, XII, 329: 12-15.

¹³⁷ Örneğin **Ebû Ali**, konuyu bilgi kapsamından çıkarıp biraz da farklı bir boyuta taşıyarak, mucizelerle peygamberlerin nübüvvetinin bilinemeyeceğini söyler. Zira mucizelerin tamamı arazlardır. Nitekim onun aktardığına göre Câhız cisimlerde oluşan arazların Allah’ın fiili değil, oluştuğu cismin tabiatı gereği meydana çıkan fiiller olduğunu, mucize esnasında Allah’ın yaptığı/yarattığı tek şeyin cisimler olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla cisimlerde yer tutan/oluşan şeyler ya bizden bir kâdirin ihtiyarî fiilidir, ya da mahallin tabiatı gereği oluşan fiildir. Mucizeler ihtiyarî olarak gerçekleşmediğine göre, geriye tek sonuç olarak onların tabiatların fiilleri olduğu seçeneği kalmaktadır. İşte bu da mucizenin delâletini ortadan kaldırmaktadır. Zira nübüvete delâlet eden şeyin mutlaka Allah’ın fiili olması gerekir. Bk. *Muğnî*, 329: 21-330: 5.

¹³⁸ **Ebû Ali** bunu ifade etmek için şöyle der: “Şayet durum onun (Câhız) dediği gibi olsaydı, o zaman bilginin aptal, anlayışı yavaş kimselerde oluşmayıp, delilleri bilen kimselerde oluşacağı hususunda bizi emin kılan ne olurdu? Bilginin bu şekilde gerçekleşmeyeceğinin (aptallarda vs. oluşmayıp, *nazar* yapanlarda oluşacağına) garantisi nedir? Hatta bazen mükellef olmayanda oluşup, mükellef olanda oluşmayacağına garanti olmazdı. Çünkü [*tab’* nazariyesine göre] bunların hepsi muhtemeldir”. Bk. *Muğnî*, XII, 321: 10-13.

¹³⁹ İki nedenden dolayı hak etmezdi: i) *Tab’* nazariyesine göre bu fiiller ondan ihtiyarî olarak değil, *tab’an* ortaya çıkmış olurdu. ii) Bunların tamamını ikâb ve sevabı bilmediği için yapmıştır. (**Ebû Ali** burada Câhız’ın ‘kişi sem’ vârit olmadıkça *nazar*ın vücûbiyetini bilmez, dolayısıyla bu görev teklif kapsamında bulunmaz’ görüşünü hedef almaktadır). Bk. *Muğnî*, XII, 328: 21-329: 5. Kezâ bk. *Muğnî*, XII, 331: 1-5.

Hatta **Ebû Ali** bu mantığa göre Allah’ı, O’nun sevap ve ikâbını, rızasının ve kızgınlığının (*suhû*) neler için olduğunu bilen kimsenin bir *şagîre* işlediğinde, yukarıda sayılan kabihleri işleyen kimseden daha fazla zemmi ve daha büyük ikâbı hak etmesi gerektiğini söyler. Çünkü onlarda böyle bir bilgi oluşmamıştır. Bu da sonuçta fesâd ehlinden ve kâfirlerden zemmin ve ikâbin düşmesi anlamına gelir. Bk. *Muğnî*, XII, 329: 5-11. Kezâ bk. Bernard, [1980], 93. Burada Cübbâf düşüncesinin (müellif bununla **Ebû Ali** sonrası Mutezile’yi kastetmektedir) *tab’* nazariyesini reddedişinde, en önemli unsurlardan birinin kişinin özgürce fiil işlemesine engel olması olarak gösterilmektedir.

– Kişinin sahip olduğu hiçbir bilgiyi kendinden uzaklaştıramaması gerekir. Çünkü bunlar *tab^can*, zorunlu bir şekilde meydana gelmiştir.¹⁴⁰ Kezâ bu bilgilerin hepsinin zarûrî bilgi mesabesinde olması gerekir. Halbuki bunun böyle olmadığı bilinir.¹⁴¹

Böylelikle **Ebû Ali**, Câhız'ın bizzat kendi görüşleriyle de çeliştiğine inandığı¹⁴² *tab^c* nazariyesinin varacağı olumsuz sonuçlara işaret ederek, onun *nazar* yoluna alternatif olamayacağını ortaya koyar.¹⁴³

Ancak şunu da belirtmeliyiz ki, bilginin *tab^can* olduğu düşüncesi sadece akli düzlemde yürüyen bir tartışma değildir. Câhız kendi görüşünü desteklemek için, bilginin kişide zaten var olduğuna işaret eden/işaret ettiğini düşündüğü ayetleri delil getirir. O, bu bağlamda Âl-i 'İmrân 3/70¹⁴⁴, Âl-i 'İmrân 3/71¹⁴⁵, Âl-i 'İmrân 3/75¹⁴⁶, Mü'mîn 40/5¹⁴⁷, Şaff 61/5¹⁴⁸,

¹⁴⁰ Dolayısıyla kişi sahip olduğu yanlış bilgiden asla kurtulamayacaktır.

¹⁴¹ *Muğnî*, XII, 331: 6-8.

¹⁴² Örneğin **Ebû Ali**, Câhız'ın teklifin belli şartlarla geçerli olduğunu söylemesine rağmen, bilginin *tab^can* oluşacağını iddia etmesini hayretle karşılar. Nitekim Câhız –**Ebû Ali**'nin aktardığına göre– teklifin sahih olabilmesi için delillerin (Allah'ın varlığına, birliğine vs. işaret eden delillerin) ortada olmasını, mükellefin adetleri (tabiatta geçerli olan kanunları) bilmesini, bunları tetkik etmesini, delilleri müzâkere eden kişilerle birlikte bulunmasını, bunları müzâkere etmesini, mucize ve hile arasındaki farkın daha önceden onda bulunmasını, vb. şeyleri şart koşturmaktadır. Madem, der **Ebû Ali**, “bilgi *tab^can* gerçekleşiyorsa, mükellefin tüm bunlara ne ihtiyacı vardır? Mükellefin gördüğü deliller hakkında düşünmeyi (*yenzuru*) istemesi ve bunun akabinde *nazar* ve marifetin *tab^can* oluşması yeterli olmaz mıydı?” Bk. *Muğnî*, XII, 321: 13-19.

¹⁴³ Şüphesiz bu durum **Ebû Ali**'nin işaret ettiği sonuçların gerçekten de Câhız tarafından ileri sürüldüğü anlamına gelmez. **Ebû Ali** sadece *ilzâm* tarzı delilleriyle onun *tab^c* görüşünün varabileceği sonuçlara işaret etmektedir.

¹⁴⁴ “Ey Kitap ehli, (gerçeği) gördüğünüz halde, niçin Allah'ın ayetlerini inkâr ediyorsunuz”. **Ebû Ali** buna şöyle cevap verir: Ayet Câhız'ın dediği anlama gelmez. Zira Allah, onların bildikleri ve şahit oldukları şeyin ne olduğunu belirtmemiştir. Şüphesiz kâfirler bir takım şeyleri bilmektedirler. Fakat bu, onların Allah'ı bildiği anlamına gelmez. Bk. *Muğnî*, XII, 333: 14-17.

¹⁴⁵ “Ey Kitap ehli, niçin hakkı batıla karıştırıyor ve bile bile gerçeği gizliyorsunuz”. **Ebû Ali**'nin cevabı şöyledir: Ayet aslında Câhız'ın görüşünün zıttına delâlet eder. Çünkü ayette bahsedilen kimselerin, kendi içlerindeki bilen kimselere hakkı batılla karıştırmaları mümkün değildir. Hakkı batılla karıştırmak ancak bilen kimsenin bilmeyene yapabileceği bir şeydir. Bu sebeple ayetin ehl-i kitaptan bazı kimseler hakkında olması gerekir. Eğer bilen kimsenin başka bir bilene yönelik olarak hakkı batılla karıştırması câiz olsaydı, o zaman bilmesine rağmen kendisine de karıştırmayı câiz olurdu. Dolayısıyla ayetle sadece ehl-i kitaptan, hakkı batılla karıştırmaya üzerinde anlaşmış/birleşmiş bir grup kastedilmektedir. Bk. *Muğnî*, XII, 333: 8-14.

¹⁴⁶ “Ümmilere karşı bize bir sorumluluk yoktur dedikleri için böyle yapıyorlar ve Allah'a karşı bile bile yalan söylüyorlar”. **Ebû Ali**'nin cevabı: Ayet umûm ifade etmeyip, tahsis içermektedir. Ayette kastedilen, onların Allah'a karşı yalan söylemeleri ve kâfir olsalar da, söylediklerinin yalan olduğunu ve Allah'a karşı yalan söyleme haklarının olmadığını bilmeleridir. Yani, kâfirlerin bildikleri şey, Allah'a karşı yalan söyledikleridir. Yoksa buradaki bilginin dinî konuları bilmekle bir alâkası yoktur. Bk. *Muğnî*, XII, 333: 17-334: 6.

¹⁴⁷ “Her ümmet kendi peygamberini yakalamaya azmetmiş, batılı hakkın yerine koymak için mücadele etmişlerdir”. Câhız'a göre ayet ümmetlerin hak ve batılı ayırt edecek bilgiye sahip olduklarına delâlet etmektedir ve bu durum bütün peygamberlerin ümmetini içermektedir.

Ebû Ali'nin cevabı: “Şayet Ebû Osman (Câhız) batılla mücadelenin asla cehalet üzere olmayacağını zannediyorsa, buna şaşarım. Zira bilen ve bilmeyen kimse arasında, batılla mücadele etmek, bu hususta konuşmak konusunda hiçbir fark yoktur. İşte bu husus, onun ayetin zahirine tutunmasını geçersiz kılar”. Bk. *Muğnî* XII, 335: 4-9.

Ebû Ali bu cevabıyla şunu kastetmektedir: Batılla mücadele eden herkes kendisinin hak üzere olduğuna inanmaktadır. Yani o kimse ister hakkı gerçekten bilsin, isterse bilmesin, kendisinin hak üzere olduğunu zanneder. Halbuki bazıları hakkı bilmez ve bu mücadelesinin temelinde hakkı bilmeme (cehalet) vardır. Oysa Câhız'a göre sanki herkes hak ve batılın ne olduğunu bilmekte ve bunu bile bile batılı hakkın yerine koymaya çalışmaktadır. Yani ortada bir cehalet yoktur. Buna mukabil **Ebû Ali**'ye göreyse bazıları gerçekte hak olanı batıl, batıl olanı da hak bilmektedir. İşte ayet bu kimselerden bahsetmektedir.

En'âm 6/130¹⁴⁹, Bakara 2/22¹⁵⁰, Mü'minûn 23/70¹⁵¹, Câşiye 45/23¹⁵², Muhammed 47/23¹⁵³, Neml 27/14¹⁵⁴, Bakara 2/146¹⁵⁵, Fuşşilet 41/1-4¹⁵⁶, 'Ankebût 29/38¹⁵⁷, İsrâ 17/102¹⁵⁸ ayetlerinin

¹⁴⁸ “Bir zaman Mûsâ kavmine ‘Ey kavmim! Benim, Allah’ın size gönderdiği elçisi olduğumu bildiğiniz halde niçin beni incitiyorsunuz?’ demişti”. Câhız’a göre ayet onların bildiklerini ve inat ettiklerini göstermektedir.

Ebû Ali’nin cevabı: Ayette buna delâlet yoktur. Zira ayetin zahirinde Hz. Mûsâ’nın bu şekilde, kendini tasdik edenleri bırakıp, sadece yalanlayanlara hitap ettiğine dair bir belirti yoktur. O, bu şekilde kendisini bazı zamanlarda ve durumlarda inciten müminlere hitap etmiştir. Bk. *Muğnî*, XII, 336: 1-6.

¹⁴⁹ “Ey cin ve insan topluluğu, içinizden size ayetlerimi anlatan ve bu günle karşılaşacağımıza dair sizi uyarayan peygamberler gelmedi mi? Derler ki: ‘Kendi aleyhimize şahitlik ederiz’. Câhız’a göre bu ayet, onların bildiklerine ve inat ettiklerine delâlet etmektedir.

Ebû Ali’nin cevabı: Bu olay ahirettedir. Çünkü ayet bunu göstermektedir. Olay ahirete olduğuna göre, orada zaten Allah’ı bilmektedirler. Dolayısıyla ayet Câhız’ın dediğine delâlet emez. Bk. *Muğnî*, XII, 336: 13-337: 2.

¹⁵⁰ “Artık bunu bile bile Allah’a şirk koşmayın”. **Ebû Ali** buna şöyle cevap verir: Allah onları, Allah’ın yeryüzünü döşek, göğü de bina yaptığını bildikleri şeklinde vasıflandırmıştır. Hz. Peygamber’i yalanlasalar da, bunu biliyorlardı. O halde ayetten onların Hz. Muhammed’in nübüvvetinin doğruluğunu bildikleri halde inat ettikleri sonucu çıkarılamaz. Bk. *Muğnî*, XII, 337: 3-8.

¹⁵¹ “Hayır, o kendilerine hakkı getirmiştir. Onların çoğu ise haktan hoşlanmamaktadırlar (kerih görmektedirler)”. Câhız bu ayetin, söz konusu kimselerin hakkı bildiklerine delâlet ettiğini ileri sürer.

Ebû Ali’nin cevabı: Hakkı bilmeyen kimsenin de hakkı kerih görmesi (haktan hoşlanmaması) ve haktan hoşlanmadığını haber vermesi câizdir. Dolayısıyla bundan hoşlanmadığı şeyin doğru olduğu bilgisine sahip oldukları anlamı çıkmaz. Bk. *Muğnî*, XII, 337: 9-13.

¹⁵² “Hevâ ve hevesini tanı edinen ve Allah’ın ilimle saptırdığı kimseyi gördün mü?” Câhız’a göre ayet, karşı gelseler de kâfirlerde ilmin bulunduğu delâlet etmektedir.

Bu açıklamayı, ‘Ebû Osman’dan (Câhız) sadır olan ilginç (‘acib) bir şey’ şeklinde niteleyen **Ebû Ali**, Câhız’ın ayette zikredilen ilmi, kâfirlerin ilmi zannettiğini söylemiştir. Halbuki ona göre böyle değildir. Zira Allah, onların (kâfirlerin) sevabı müminlerin hak ettikleri gibi hak etmeyeceklerini bilmekle birlikte, kâfirlerin bizzat kendilerinin sapmaları ve küfre düşmeleri nedeniyle, müminler için kıldığı sevaptan onları saptırmıştır. Bk. *Muğnî*, XII, 337: 14-19. Yani ayette zikredilen ilim, kâfirlerin değil, Allah’ın ilmidir.

¹⁵³ “İnkâr edenler, Allah yolundan alıkoyanlar ve kendilerine doğru yol belli olduktan sonra Peygamber’e karşı gelenler, Allah’a hiçbir zarar veremezler”. **Ebû Ali**’ye göre ayet Hz. Peygamber’e iman ettikten sonra, imandan dönen (irtidat eden) topluluk hakkında nazil olmuştur. Bu ayette belirli bir kavimden bahsetmiş ve onların Allah’a bir zarar veremeyeceklerini ve amellerinin boşa çıkacağını belirtmiştir. Ayetin zahirinde onların hakkın tamamını bildikleri belirtilmemiştir. Zira hidayet, delillerden ibarettir. İnsan medlûlleri ayrıntılı olarak bilmese de, delilleri inceler ve onları ayırt eder. Bk. *Muğnî*, XII, 338: 1-8.

¹⁵⁴ “Kendileri de buna yakinen inandıkları halde, zulüm ve kibirlerinden ötürü inkâr ettiler”. Câhız’a göre ayet, onların ayetleri (işaret) ve mucizeleri, bunların nübüvete delâlet ettiğini bildiklerini gösterir.

Ebû Ali şöyle cevap verir: Allah onların, içlerinde neyi sakladıklarını, yani hangi bilgiye sahip olduklarını belirtmemiştir. Bu sebeple kâfirlerin söz konusu olağanüstü olguların ayetler ve mucizeler olduğunu bilmeleri câiz olduğu gibi, bunu bilmemeleri de câizdir. Hatta onların mahiyetini ve diğer şeylerden farkını da bilmeleri câizdir. Ayetin zahirinde bunların açıklaması yoktur. Dolayısıyla ayette kâfirlerin, her ne kadar bunlar üzerinde nübüvvetin doğruluğunu bilecek şekilde fikir yürütmeseler de, bunların benzerini yapmaktan aciz oldukları düşüncesine sahip oldukları fikrinin bulunması imkânsız değildir. Bk. *Muğnî*, XII, 338: 9-16. Yani, bu kimseler mucizenin mucize olduğunu, onun diğer fiillerden farklı olduğunu biliyor olabilirler. Kezâ onun benzerini yapamayacakları düşüncesine de sahip olabilirler. Fakat bu, onların, söz konusu şeylerin nübüvvetin doğruluğuna delâlet ettiği düşüncesine sahip oldukları anlamına gelmez.

¹⁵⁵ “Kendilerine kitap verdiklerimiz onu, öz oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar”. **Ebû Ali** ayeti şöyle tevîl eder: Allah bu ayette, kendi kitaplarından, Hz. Muhammed’in haberlerini bildikleri gibi, nübüvvetini de bilen, bununla birlikte Hz. Muhammed’in haberini gizleyen Ehl-i Kitap’tan olan kâfirlerden bir gruptan bahsetmektedir. Hz. Muhammed’in haberlerini bilip gizlemek ise az sayıdaki insan hakkında mümkündür. Bk. *Muğnî*, XII, 338: 17-339: 6. Yani ayet bilginin onlarda zorunlu olarak bulunduğu değil, bu bilgiyi kendi kitaplarından öğrendiklerine işaret etmektedir.

¹⁵⁶ “Hâ, mîm. (Kur’ân) Rahman ve Rahîm olan Allah katından indirilmiştir. (Bu) bilen bir kavim için, ayetleri Arapça okunarak açıklanmış bir kitaptır. Bu kitap müjdeleyici ve uyarıcıdır. Fakat onların çoğu yüz çevirdi. Artık dinlemezler”. **Ebû Ali** şöyle cevap verir: Allah, onların neyi bildiklerini açıklamamıştır. Onların pek çok şeyi bildiği inkâr edilemez. Ancak bu durum, onların Allah’ı bildikleri, Resûlullah’ın doğruluğunu bildikleri anlamına gelmez. Ayetten kasıt şu olabilir: Onlar, işittikleri Arapça Kur’ân’ın manasını bilirler, çünkü onların lisaniyle inmiştir. *Nażar* ve istidlâlde bulunmasalar da, Kur’ân’ın kendi sözleriyle olan farkını bilirler, fakat bu farkın üzerinde düşünüp çıkarımlarda bulunarak bir takım sonuçlara gitmezler. Nitekim “Onların çoğu yüz çevirdi” ifadesi de, onların hepsinin hükmünün aynı olmadığına delâlet etmektedir. Bk. *Muğnî*, XII, 339: 7-15.

kendi görüşünü desteklediğini savunur. Bu ayetleri tevil eden ve gerçekte bunlarda Câhız'ın iddia ettiği gibi bir anlamın bulunmadığını söyleyen **Ebû Ali**¹⁵⁹, buna mukabil aslında Kur'ân'da Câhız'ın görüşünün hilafına delalet eden ayetlerin sayılamayacak kadar çok olduğunu belirtir.¹⁶⁰ Kısaca nass da *tab*^c görüşünün geçersiz olduğuna delâlet etmektedir.

²I.2.5.2. İlhamın Reddi

Nazarın karşısında yer alan bir diğer vasıta ise 'ilham'dır. Nitekim Kâdî, "Aşhâbü'l-İlhâm"¹⁶¹ dediği ve genel tezlerini 'Allah bilgiyi kalplerde yaratır ve gerçek ancak bu sayede

¹⁵⁷ "cÂd ve Şemûd'u da (helâk ettik). Sizin için, (onların başına nelerin geldiği) oturdukları yerlerden apaçık anlaşılacaktır. Şeytan onlara yaptıkları işleri güzel gösterip onları doğru yoldan çıkardı. Oysa onlar bakıp görebilecek durumdaydılar (*ve-kânû müstebşürîn*)". Câhız ayetteki *istibşâr* kavramından hareket eder. Ona göre *istibşâr* ancak dini ve hakkı bilmekle olur.

Ebû Ali'nin cevabı: *İstibşâr*, Allah'ın onlara verdiği bir fiildir. *İstibşâr* sayesinde onların *nazar* ve istidlâl ile mükellef kılınmaları mümkündür. Zira ilim, olayları görmek ve basiret şeklinde adlandırılır. Ayette sanki şu denmektedir: Kavim, amel olarak, her ne kadar Allah'ı bilmeseler de, bakıp görebilen kimselerdi. Dolayısıyla ayet Câhız'ın dediğine delâlet etmez. Bk. *Muğnî*, XII, 339: 16-340: 2.

¹⁵⁸ "(Mûsâ Firavun'a) 'Pekâlâ biliyorsun ki (*alimte*), bunları birer ibret olmak üzere, ancak göklerin ve yerin Rabbi indirdi' dedi". Câhız ayetin, Firavun ve adamlarının hakkı bildiklerine ve ona karşı geldiklerine delâlet ettiğini iddia eder.

Ebû Ali şöyle cevap verir: Firavun'un Allah'ı bildiğini ve Hz. Mûsâ'nın haber verdiği gibi küfründe inatkar olduğu inkâr edilemez. Ancak bu, tüm kâfirlerin durumunun aynı olduğu anlamına gelmez. Kezâ şu da mümkündür: Firavun daha önce Allah'ı bilmiyordu ve Hz. Mûsâ'nın haber verdiği o durumda Allah'ı tanımıştır. Tüm bunlar pek tabii ayetin *alimte* şeklinde okunması halinde geçerlidir. Ancak bu kelime *alimtü* şeklinde de okunabilir. Bu durumda da ayet ancak Hz. Mûsâ'nın bunları bildiğine delâlet etmiş olur. Bk. *Muğnî*, XII, 340: 3-11.

¹⁵⁹ Câhız'ın delil olarak ileri sürdüğü bütün ayetleri tevil eden **Ebû Ali** sonuç olarak şöyle der: "Üstelik Ebû Osman'ın (Câhız) dedikleri doğru olsa bile, ayetlerin zahirinde sadece onların Allah'ı bildiklerine delâlet vardır. Halbuki onların Allah'ı ne zorunlu (*izturâr*) ne de tabiatları gereği (*bi't-tab*) bildiklerine delâlet vardır". Bk. *Muğnî*, XII, 341: 10-12.

¹⁶⁰ **Ebû Ali** bu aşamada şu ayetleri delil olarak getirir: Firavun ve kavminden bahsedilen "Sizin için benden başka bir ilah tanımıyorum" (Kaşâş 28/38) ayeti Firavun'un Allah'ı bilmediğini gösterir. Çünkü Firavun eğer Allah'ı bilseydi bunu söylemezdi. Kezâ "Sizden öncekilerin: Nûh, cÂd ve Şemûd kavimlerinin ve onlardan sonra gelenlerin –ki onları(n sayısını) Allah'tan başka kimse bilmez– haberi size gelmedi mi? Peygamberleri onlara mucizeler getirdi de onlar, ellerini ağızlarına koydu (öfkelerinden parmaklarını ısırды)lar: 'Biz, sizin (bize duyurmak için) gönderilmiş olduğunuz şeyi inkâr ettik ve biz sizin bizi çağırduğumuz şeyden kuşkuyla bir şüphe içindeyiz' dediler" (İbrâhîm 14/9) ayeti de, peygamberlerin çağırıldığı şeyde şüphe duyan topluluklardan bahsetmektedir. Ayrıca **Ebû Ali** "Peygamberleri onlara şöyle dedi: 'Gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında şüphe mi var?' (İbrâhîm 14/10) ayetini zikreder. Ona göre kâfirler Allah'ı biliyor olsalardı, peygamberlerin onlara bu şekilde hitap etmesi câiz olmazdı. Bunun yanında **Ebû Ali** kâfirlerde bilginin olmadığını gösteren "Kendilerinin bir şey üzere bulduklarını sanacaklardır. İyi bilin ki onlar yalancılar" (Mücâdele 58/18), "Dünya hayatında bütün çabaları boşa gitmiş olan ve kendileri de iyi iş yaptıklarını sanan kimseler" (Kehf 18/104), "Onlar sadece zan içinde bulunurlar (Bakara 2/78), "Onlar sadece saçmalıyorlar" (En'âm 6/116), ". . . Şüpheleri içinde bocalayanlar . . ." (Tevbe 9/45), "Allah hakkında türlü zanlarda bulunuyordunuz" (Ahzâb 33/10), "Siz sadece zanna uyuyorsunuz ve siz sadece saçmalyorsunuz" (En'âm 6/148) ayetlerini de delil getirir. Kezâ peygamberlerin kavimlerine karşı delil getirmelerinden bahseden ayetler, kâfirlerin Allah'ı ve hakkı bilmiyor olduklarına dair en büyük delildir. Bk. *Muğnî*, XII, 340: 12-341: 9.

¹⁶¹ Kâdî bunların kim olduklarından bahsetmez. İlham düşüncesini kabul edenlerin kimliği hakkında bk. Yavuz, [2000], 98-99. Burada ilham düşüncesinin ilk defa bazı Şi'î fırkalarla başladığı, bilahare Hâriş el-Muḥâsibî, Zünnûn el-Miḥrîf, Bâyezîd-i Bistâmî ve Ebû Sa'îd el-Harrâz gibi sûfilerce dile getirildiği, bunun yanında Gazzâlî, Faḥreddîn er-Râzî, İbn-i Ḥaldûn, İbnü's-Şalâh, Şevkânî, Zebîdî, Şehâbeddîn el-Âlûsî gibi alimler tarafından da kabul edildiği söylenir.

(yani, ilhamla) bilindir’ şeklinde özetlediği ilham taraftarlarının *nazar* ve istidlâli kabul etmediğini kaydeder.¹⁶²

İlham düşüncesini reddeden **Ebû Hâşim**¹⁶³, gerçekte ilham düşüncesinin, kabul edilse bile, son merhalede yine *nazara* bağlı olduğunu ileri sürer. O, bu düşüncesini şu şekilde ifade eder:

[İlhamı kabul edenlere] ‘ilham aldığınızı, ilhamla mı biliyorsunuz, yoksa *nazarla* mı?’ [diye sorulur]. Şayet ‘*nazarla* biliriz’ derlerse, *nazarın* geçerliliğini itiraf, kendi görüşlerini de terk etmiş olurlar. Eğer ‘ilhamla [biliriz]’ derlerse; işte bu nokta tartışmalıdır. Bizzat ilham ile ilhama delil getirmeleri nasıl mümkün olur? Bir takım gerçekler hakkında ilhamı inkâr edenler, hepsinde de inkâr ederler.¹⁶⁴

Kısaca ilhamı kabul edenin önünde üç alternatif vardır. i) İlham, *nazar* sayesinde bilindir, ii) İlham, ilhamla bilindir, iii) Pasajdaki son cümlenin ifade ettiği durum; ilham *nazar* sayesinde bilinmez, onun dışındakiler ise *nazar* sayesinde bilindir. İkinci seçenek geçersizdir, çünkü bir şey yine kendisiyle açıklanamaz. Üçüncü seçenek de geçersizdir, zira bazı konularda ilhamın geçersizliği kabul ediliyorsa, diğer şeyler hakkında da geçersizliği kabul edilmelidir. Geriye birinci seçenek kalmaktadır ki, o da zaten son merhalede *nazarın* geçerli olduğunu ifade etmektedir.

Ancak **Ebû Hâşim** kendi kullandığı açıklama tarzının bizzat kendisine karşı da kullanılacağına farkındadır. Fakat onun buna verecek cevabı vardır:

Bu durumun aynısı bize yöneltilerek ‘*nazarın* doğruluğunu *nazarla* mı biliyorsunuz, yoksa başka bir şeyle mi? Eğer başka bir şeyle biliyorsanız, kendi görüşünüzü terk etmiş olursunuz, eğer *nazarla* biliyorsanız, bu noktada tartışma çıkar’ denmez. Zira *nazar* konusunda bize muhalif olan, *nazarın* gerçekliğini reddetmez, sadece [*nazarın* sonunda] sükûn-i nefsin bulunduğu bir itikadın oluşacağını reddederler.¹⁶⁵ Oysa ilham böyle değildir. Zira bizler bilgi konusunda ilhamı reddederiz.¹⁶⁶

¹⁶² Bk. *Muğnî*, XII, 343: 18-20. Nitekim İslâmî terminolojide ilhamın, belirli kişilere ani olarak indirilen istidlâl dışı (*nazarı* gerektirmeyen) bilgi olduğu yaygın bir kanaattir. Msl. bk. Çelebi, [1996], 149.

¹⁶³ Kâdî bu bağlamda **Ebû Ali**’den alıntıda bulunmaz. Zaten o, ilham konusunun reddine kemiyet açısından pek fazla yer ayırmaz. Bk. *Muğnî*, XII, 343: 17-346: 7.

¹⁶⁴ *Muğnî*, XII, 344: 4-7.

¹⁶⁵ Kâdî “Aşhâbü’l-İlhâm”ın (metinde “Aşhâbü’l-İlhâm ve’l-İztırâr ve’l-Ṭab^c” olarak üç fırkayı ifade eder bir şekilde geçer. Bunlar, –en azından Kâdî’nin bize aktardıkları bağlamında söylersek– aralarında farklar olmakla birlikte esas itibarıyla bilginin kişide kendi gayreti olmaksızın zorunlu olarak gerçekleştiğini savunurlar.) *nazarın* varlığını kabul ettiğini, fakat *nazar* vasıtasıyla ulaşılan bilginin zann ifade ettiğini yahut *nazar* esnasında oluşan fiilin *nâzırın* değil, Allah’ın ya da *ṭab*’ın fiili olduğunu iddia ettiklerini kaydeder. Bk. *Muğnî*, XII, 96: 6-9. Buna göre “Aşhâbü’l-İlhâm” *nazarı* kabul etmektedir fakat ulaştırdığı bilginin kesinlik ifade etmeyeceği düşüncesindedir. İşte **Ebû Hâşim**’in onlara atfen söylediği ‘*nazarın* oluşturduğu ilimde sükûn-i nefsin olmadığı’ ifadesi onların bu düşüncesini yansıtmaktadır.

¹⁶⁶ *Muğnî*, XII, 344: 7-16.

Böylelikle **Ebû Hâşim** ilhamın son merhalede yine *nazara* bağlı olduğunu söyleyerek, ilhama ihtiyaç olmadığını vurgular.

²I.3. Hâtır

Görüldüğü üzere *nazar* kişinin Allah'ın bilgisine ulaşması için baş vurması zorunlu olan bir vasıta. Mutezilîler kişinin *nazara* yönelmesini mümkün kılan alt yapıyı sağlamlaştırmak için, *nazar* kavramının yanına *hâtır*¹⁶⁷ kavramını da eklemişlerdir. *Hâtırın* fonksiyonu kısaca, kişinin *nazardan* kaçınmasını engellemektir. Şöyle ki; *hâtır* kişide, nazarı terk ettiğinde ikabı ve zemmi hak edeceğine yönelik bir korku oluşturur ve bu korku sebebiyle onu 'marifetullah' konusunda *nazara* yöneltir.¹⁶⁸ Bu yönüyle *hâtır*, aynı zamanda kişinin teklifle yükümlü tutulması için zorunlu bir unsur olarak algılanmaktadır.¹⁶⁹

Hâtırın bu fonksiyonu üzerinde **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** ittifak etmelerine rağmen kavramın detaylarında bir takım farklı görüşlere yönelmişlerdir.

²I.3.1 Hâtırın Mahiyeti

Konu ile ilgili **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** arasındaki en temel tartışma noktalarından biri de, insanda oluşan ve onu nazara sevk eden bu *hâtırın* mahiyetinin ne olduğu hakkındadır. *Hâtırın* mahiyeti üzerindeki tartışmalar, onun bizim mi, yoksa Allah'ın fiili mi olduğu hakkındaki farklı kanaatlere de yol açmıştır. Nitekim bu konuda "*hâtır*, zann ve itikattır" ve "*hâtır*, sözdür (*kelâm*)" cevapları iki farklı seçeneği oluşturmakta ve bunlardan ilki *hâtırın* insana ait kalbî bir fiil olduğunu ifade ederken, ikincisi *hâtırın* Allah'ın fiili olduğuna işaret etmektedir.

Ebû Ali ilk seçeneğin taraftarıdır. O, *Naẓẓu'l-Ma'rife* adlı eserinde *hâtırın* kelâm olmayıp, zann ve itikat olduğunu ileri sürmüştür.¹⁷⁰

Buna mukabil **Ebû Hâşim** *hâtırın*, kelâm olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre bu *hâtır*, insanda, ya Allah'ın bizzat kendisinin yaptığı, ya da bazı meleklerine yapmalarını emrettiği bir

¹⁶⁷ *Hâtır* kavramı hakkında bk. Peters, [1976], 63-65; Reinhart, [1995], 156-157. Kavram zaman zaman aynı fonksiyonu ifade eden '*dâ'î*' kavramıyla birlikte zikredilir. Msl. bk. *Muğnî*, XII, 386: 2; 387: 6.

¹⁶⁸ Bk. *Muğnî*, XII, 386: 19-387: 6.

¹⁶⁹ Bk. *Muğnî*, XII, 389: 12-14. "Akıllı kimse nazarı terk ettiğinde oluşan korkuyu, nazara götüren yolu ve nazarın ulaştıracağı bilgileri, ancak kendisine bir *dâ'î* yahut onun yerine geçen şey (= *hâtır*) vârit olduğunda bilir. Bundan dolayı onun üzerine teklif ancak *dâ'î* (veya *hâtır*) vârit olduğunda gerekir".

¹⁷⁰ *Muğnî*, XII, 401: 3-5. Krş. Ebû Hilâl, *Furûk*, 82: 18-20. Ayrıca bk. Yavuz, [1997], 524. Burada *hâtır*, 'kalpteki pasif mana veya bilgi' şeklinde tasvir edilir.

kelâmdır ve *hâtırın* kelâmdan başka bir şey olması câiz değildir.¹⁷¹ **Ebû Hâşim** bu görüşünü desteklemek ve daha net ifade etmek için söz konusu *hâtır*, günlük hayattan olgulara benzetir. Ona göre *hâtır*, fonksiyonu itibariyle her hangi bir kişinin çağırması ve bir başkasına hitap etmesi yerine geçmektedir. Sözelimi, bir kimseyi bir yola girmekten sakındıran kimsenin korkutması (*tahvîf*)¹⁷², *hâtıra* benzer. Şayet *hâtır* kelâm olmasaydı, bunların *hâtır* yerine geçmesi mümkün olmazdı.¹⁷³

Öte yandan **Ebû Ali** bu görüşünü desteklemek için çeşitli deliller ileri sürmüştür. *Muğnî*'de aktarılan bu deliller, *hâtırın* zann ve itikat olduğunu kanıtlamaktan ziyâde, onun kelâm olmadığını kanıtlamaya yöneliktir. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. *Hâtır* şayet kelâm olsaydı, bu durumda Allah her mükellefle konuşmuş olan/konuşan (*mütakellim*) olurdu. Halbuki Allah'ın bazı peygamberlerini, onlarla konuşmak sûretiyle diğer insanlardan ayırdığı, bir insanla 'konuşan' olmayı sadece bazı peygamberlerine tahsis ettiği kesin olarak sabittir.¹⁷⁴

2. *Hâtır* şayet kelâm olsaydı, kendisine *hâtır* vârid olan kişinin onu, tıpkı kelâmı idrâk ettiği şekilde idrâk etmesi gerekirdi ve kendi içinde bu *hâtır* idrâk etmesi ayırt etmesi ve tanınması gerekirdi. Böylelikle bu *hâtır*, tıpkı bir başkasının ona yaptığı hitap yerine geçerdi. Bu durum ise, kendisine *hâtır* vârid olan kişinin, kendisiyle konuşan (*mükellim*)¹⁷⁵ insanlar olmasa da, konuşulan (*mükellem*) kişi olmasını gerektirir. Böyle bir şey ise *hâtırın* mucize olmasını gerektirir.¹⁷⁶

Ebû Ali burada şunu vurgulamaya çalışmaktadır: *Hâtır* kelâm olsaydı, kişinin onu, normal kelâmı idrâk ettiği gibi idrâk etmesi ve bunu fark etmesi gerekirdi. Normal şartlarda kişi, kendisine bir hitap yapan bulunduğu o kişinin hitabını idrâk eder. Dolayısıyla *hâtırın* da bu şekilde idrâk edilmesi gerekir. Fakat *hâtır*la hitap eden bir kişi yoktur. Bu da kişinin karşısında kendisiyle konuşan olmadığı halde, konuşulan olduğunu ifade eder. Ortada konuşan biri olmadığı halde kelâmın işitilmesi ise olağandışıdır. İşte *hâtırın* bu olağandışı şekilde idrâk edilmesi (*li-hurûcihî 'ani'l-âde*) onu mucize hükmüne getirir.

¹⁷¹ *Muğnî*, XII, 402: 21-403: 2. Kezâ bk. Ebû Hilâl, *Furûk*, 83: 1-3. Burada **Ebû Hâşim**'le birlikte Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin de bu görüşte olduğu aktarılır; Naşrüddîn eî-Ûsî, *Telhîş*, 170: 23-171: 1 ('*havâtır*' olarak); Bağdâdî, *Uşûl*, 27: 19-28: 3.

¹⁷² Meselâ, birinin bir başkasına "Bu yoldan gitme, çünkü yol üzerinde yırtıcı hayvanlar var" diyerek o kişide, bu yoldan gitme konusunda bir korku uyandırması.

¹⁷³ *Muğnî*, XII, 403: 2-4.

¹⁷⁴ *Muğnî*, XII, 401: 5-6.

¹⁷⁵ Sy. 401, st. 10; "*mükellem*" yerine, "*mükellim*" okunacak.

¹⁷⁶ *Muğnî*, XII, 401: 6-10.

3. Kelâm idrâk edilmediği zaman söz konusu kelâm ile mütekellimin kastedtiği şeye ulaşmak mümkün olmaz. Böylelikle bu kelâm ile istenilen şey (*murâd*) anlaşılmaz ve kelâmın varlığı, yokluğu gibi olur. Dolayısıyla *hâtır*ın idrâk edilemeyecek ve başka şeyden ayırt edilemeyecek şekilde vârid olması nasıl mümkün olur?¹⁷⁷

4. *Hâtır*dan maksat, diğer bir deyişle, *hâtır* ile amaçlanan şey, şayet *hâtır* kelâm olsa bile, kendisine *hâtır* vârid olan kişide zannın oluşmasıdır. O halde bizzat *hâtır*ın kendisini kelâm değil de, zann kabul etmek daha önceliklidir. Çünkü *hâtır* sayesinde kişide zannın oluşması amaçtır ve kelâma kâdir olan, zanna da kâirdir.¹⁷⁸

5. Bir kimsenin, çoğu zaman, düşündüğünde ve tefekkür ettiğinde, ortada kelâm yoksa bile, aklına bir takım şeyler gelir (*tahturu*). İşte bu durum *hâtır*ın kelâm olmayıp, kalbin fiillerinden (yani, zann ve itikat) olduğunu ortaya koyar.¹⁷⁹

6. Kişiyeye gelen gizli (*hafiyy*) kelâm *hâtır* olarak vasıflandırılıyorsa, kişiyeye gelen açık/yüksek sesli (*cehîr*) kelâmın *hâtır* olarak vasıflandırılması daha önceliklidir. Çünkü açık kelâm daha net idrâk edilir ve anlaşılır. Halbuki bu şekildeki hitabın *hâtır* olarak isimlendirilmediği bilinmektedir. O halde gizli kelâma da *hâtır* denilmemesi daha evlâdır.¹⁸⁰

7. *Hâtır* konusunda, teklif çağına ulaşmış her akıl sahibi kişi eşittir. Yani teklife muhatap olan her akıllı kimsede *hâtır* bulunmalıdır. Öte yandan kelâm için daha önceki bir *muvâza*anın¹⁸¹ bilinmesi gerekmektedir. Diğer bir deyişle kelâmın meydana gelmesi, anlaşılması için daha önceden ortaya konulan ve kelimelerin hangi anlamlara delâlet ettiklerini belirleyen bir *muvâza*anın bulunması ve bunun bilinmesine ihtiyaç vardır. Halbuki *muvâza*ayı bilmek bazı akıllı kimselere mahsustur. Böyle bir durumda ise bazı kimseler *muvâza*ayı bilmeyecekler ve böylelikle onlara *hâtır* vârid olmayacaktır. İşte bu yüzden *hâtır*ın insanın

¹⁷⁷ *Muğnî*, XII, 401: 11-13. **Ebû Ali** muhtemelen bu iddiasıyla şunu vurgulamaya çalışmaktadır: Kelâm bazen idrâk edilmeyebilir ve idrâk edilmediği bu zamanlarda da kelâmın kastedilen şey anlaşılmaz. Kısaca kelâmın maksadına ulaşamaz. Şayet *hâtır*ın kelâm olduğunu söylersek, bu durumda *hâtır*ın da idrâk edilemeyebileceği ihtimali ortaya çıkar. Halbuki *hâtır*ın idrâk edilememesi ihtimalinin bulunması mümkün değildir. *Hâtır* hakkında böyle bir ihtimalin olmaması, *hâtır*ın kelâm olmadığını gösterir.

¹⁷⁸ *Muğnî*, XII, 401: 13-16.

¹⁷⁹ *Muğnî*, XII, 401: 16-18.

¹⁸⁰ *Muğnî*, XII, 401: 19-402: 3.

¹⁸¹ **Ebû Ali**'nin gerçekten de *muvâzâ* kavramını kullanıp kullanmadığı merak konusudur. Çünkü aşağıda da göreceğimiz üzere *muvâzâ* kavramı dillerin kökenini, ilâhî kaynağa atfetmeyip insanların arasındaki uzlaşıya bağlamayı ifade eder. Yani, dilin kökeni beşerîdir. Halbuki kaynaklar **Ebû Ali**'nin bu konuda ya tavakkuf ettiğini ya da dillerin kökeninin *tevki* olduğunu, yani ilâhî kaynağa bağladığını söylerler. Bk. aş. altbölüm **III.1**. Bu açıdan **Qâdî**'nin burada kullandığı *muvâzâ* kavramı teknik anlamda **Ebû Ali**'nin düşüncesini karşılamamaktadır. Dolayısıyla **Ebû Ali** burada ya *muvâzâ* kavramını teknik anlamda kullanmamıştır, ya da dilin ilk defa Allah tarafından konulmakla birlikte, sonraki dillerin bazısının insanların uzlaşısıyla (*muvâzâ*) oluştuğu yönündeki sınırlı bir *muvâzâ* anlayışını ifade eder tarzda kullanmıştır.

fiillerinden olması gerekir. Çünkü her akıllı kimse kalbinde oluşan itikadı, zannı yahut korktuğu, sakındığı veya arzuladığı bir takım şeylerin tasavvurunu hisseder.¹⁸²

8. Şayet *hâtır* kelâm olsaydı, bu durumda insanın kulağında kelâmın oluşması için, insanın kulağının içinde ağız ve küçük dilin benzeri bir bünyenin bulunması gerekirdi. Halbuki insanın kulağının içinde böyle bir bünyenin olmadığı bilinmektedir.¹⁸³

9. Şayet *hâtır* kelâm olsaydı, nazar ve fikir ile karıştırılmazdı (*iltibâs*), zira bunların cinsi farklıdır. Nitekim birbirinden farklı cinsten olanlar birbirleriyle karıştırılmazlar. Bir şey ancak kendi cinsiyle karıştırılır.¹⁸⁴ *Hâtır* bunlarla karıştırıldığına göre, o halde bunlarla aynı cinstir, yani kalbin fiilidir.

Ebû Ali'nin *hâtırın* kelâm olmayıp, kalbin fiillerinden olduğuna dair bu delillerine **Ebû Hâşim** ve bu konuda onu takip eden Kâfî 'Abdülcebâr tarafından itiraz edilmiştir. *Muğnî*'de sadece birinci ve dokuzuncu delile yönelik itirazlar **Ebû Hâşim**'e atfedilerek zikredilir.

Buna göre **Ebû Hâşim**, **Ebû Ali**'nin 'Şayet *hâtır* kelâm olsaydı, Allah sadece bazı peygamberlerle değil, tüm insanlarla konuşan olurdu' şeklinde özetleyebileceğimiz birinci deliline şu şekilde cevap verir:

Bu *hâtır* kelâm kabul ettiğimizde, Allah'ın tüm mahlûkatla, tıpkı Hz. Musa ile konuştuğu şekliyle, konuşan olması gerekmez. [Bu durum] tıpkı 'Ey insanlar, Rabb'izden korkun'¹⁸⁵ ayetini tüm mükelleflere yönelik bir kelâm ve hitap kabul ettiğimizde, Allah'ın, onların tamamıyla, Hz. Musa ile konuştuğu şekilde konuşan (*mükellim*¹⁸⁶) olması gerekmemesine benzer. Allah, Allah ile konuşan olma özelliğini sadece Hz. Musa'ya tahsis etmiştir, çünkü Allah Hz. Musa ile, bir başkasıyla konuşmadığı özel bir şekilde konuşmuştur.¹⁸⁷

Bu ifadeleriyle **Ebû Hâşim**, *hâtır* ile Allah'ın peygamberleriyle konuşması arasında kesin bir ayırım yapar. Onun nezdinde Allah'ın, sözgelimi Hz. Musa ile konuşması ayrı bir olgu olup, bütün insanlarda yarattığı *hâtıra* benzememektedir.¹⁸⁸

¹⁸² *Muğnî*, XII, 402: 3-7.

¹⁸³ *Muğnî*, XII, 402: 7-10. **Ebû Ali**'nin bu iddiasının temelinde, onun "Kelâm hangi failden meydana gelirse gelsin, bir bünyeye ihtiyaç duyar" düşüncesi yatmaktadır. Bk. *Muğnî*, XII, 412: 3-4.

¹⁸⁴ *Muğnî*, XII, 402: 12-14.

¹⁸⁵ Nisâ 4/1.

¹⁸⁶ Sy. 403, st. 9; "mükellif" yerine, "mükellim" okunacak.

¹⁸⁷ *Muğnî*, XII, 403: 6-11.

¹⁸⁸ Ancak **Ebû Hâşim** burada Allah'ın peygamberleriyle konuşması ile *hâtır* arasındaki farkı net olarak ortaya koymamıştır. İlk bakışta Allah'ın peygamberlerle konuşması "vahiy", insanlarda *hâtır*ı yaratması "ilham" olarak algılanmak sûretiyle bir fark olduğu izlenimi doğmaktaysa da, öyle görünüyor ki bu tartışmalarda vahiy-ilham farkı göz önünde bulundurulmamaktadır. Ya da en azından Allah'ın peygamberlerle konuşması, bu bağlamda vahiy kavramı içinde düşünülmemiştir. Çünkü vahiy tüm peygamberleri içine almakta iken, tartışma sadece Hz. Musa üzerinden yürütülmektedir. Hz. Musa'nın, konuyu daha anlaşılır ve somut hale getirmek için **Ebû Hâşim** tarafından ismen zikredildiği düşünülebilirse de, **Ebû Ali**'nin de tüm peygamberleri kastetmediğini söyleyebiliriz. *Muğnî*'de **Ebû Ali**'ye atfedilen delilde Hz. Musa ismen zikredilmese de, "bazı nebîleri" şeklinde bir kayıtlama

Ğâğî'nın **Ebû Hâşim**'den aktardığı bir diğere itiraz ise, onun **Ebû Ali**'nin 'Şayet *hâtır* kelâm olsaydı, *nazar* ve fikirle karıştırılmazdı' şeklinde özetleyebileceğimiz son deliline karşı yönelttiği itirazdır. **Ebû Hâşim** de başlangıçta, tıpkı **Ebû Ali** gibi, *hâtırın* fikir vs. ile karıştırılabileceğini kabul eder. Ancak ona göre bu karışıklığın sebebi *hâtırın* söz konusu şeylerle aynı cins olması değil, sadece gerçekleştiği mahallerin birbirine yakın olmasıdır. Çünkü *hâtırın* özelliği, akabinde *nazarın* geleceğini ifade etmesidir, böylelikle kendisine *hâtır* vârid olan¹⁸⁹ kişi bunu 'fikir' zanneder. Benzer şekilde 'içsel konuşma (*hadîsü'n-nefs*)' da fikirle karıştırılabilir. Tüm bunlar herkesin kendi içinde fark ettiği şeylerdir. Şayet bu yüzden *hâtırın* kelâm olduğunu reddetmek câiz olsaydı, o zaman cinlerden gelen vesveseleri de, 'içsel konuşma'yı da kabul etmemek gerekirdi. Hatta insan bir şeye inanabilir (*ya'tekıdu*) ve bunu fikirle karıştırabilirdi, fakat bu itikadı kabul etmemeyi gerektirmez.¹⁹⁰

Kısaca **Ebû Hâşim** söz konusu olguların gerçekleştiği mahallerin *hâtırın* mahalline yakın olması sebebiyle karıştırılmalarının mümkün olduğunu, ancak bunun *hâtırın* kelâm olduğu gerçeğini zedelemeyeceğini belirtir. Hatta bunu söylerken bizzat **Ebû Ali**'nin kendi görüşünü ilzâm edecek şekilde karşılık verir: Şayet insanın kendisine vârid olan *hâtır*, kendi zihnindeki düşüncelerle karıştırma ihtimali, *hâtırın* kelâm olmamasını gerektirecekse, o zaman zihnindeki bir takım inançları (*i'tikâd*) da düşünceleriyle karıştırma ihtimali, *hâtırın* itikat olmamasını gerektirecektir. Bu da, "*hâtır*, zann ve itikattır" diyen **Ebû Ali**'nin görüşünün geçersizliğini ifade edecektir.¹⁹¹

bulunmaktadır (*ve-ğad şebete ennehû ĥaşşa ba'ze enbiyâihî bi-en kellemeğû dâne ĥayrihî*) Bk. *Muğnî*, XII, 401: 6. Böylelikle o da tüm peygamberleri içine alan vahiy kavramını kastetmemektedir. Dolayısıyla iki olgu arasındaki farkın ne olabileceği belirsizliğini korumaktadır.

¹⁸⁹ Sy. 412, st. 17 (*Muğnî*, XII); "*alimeğû*" yerine, "*aleyhi*" okunacak ("*fe-yezunnu men verade 'alimeğû ennehû'l-fikr*" yerine; "*fe-yezunnu men varada 'aleyhi ennehû'l-fikr*").

¹⁹⁰ *Muğnî*, XII, 412: 15-21.

¹⁹¹ Diğere delillere (2-8. deliller) karşı yapılan itirazları Ğâğî kendisine atfederek zikreder. Ancak bu konuda **Ebû Hâşim**'i takip ettiği için bu Ğâğî'nın bu delilleri **Ebû Hâşim**'den iktibas etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu itirazlar ana hatlarıyla şu şekildedir:

İkinci delile yönelik itiraz: *Hâtırın*, bir kimseyle konuşan kişinin hitabı yerine geçmesi gerekmez. Kişinin karşısında konuşan kişinin hitabı olmasa bile, bu, *hâtır* idrâk edilen (*müdreğ*) olmaktan çıkarmaz. Nitekim uyuyan kişinin, gerçekte kelâmı fark etmese de, kelâmın manasını anlaması câizdir, çünkü uyuyan kişi fark ettiği bu şeyin aklına gelen bir *hâtır* olduğunu düşünür ve böylece fark ettiği bu şeyde, tıpkı işittiği kelâmdaki mana oluşur. Bunun aynısının *hâtır* hakkında da geçerli olması imkânsız değildir. Yani tıpkı işitilen kelâmın idrâk edildiği gibi, idrâk edilmesi gerekmez. Uyuyan kişinin normal bir kelâmı işitmeden manasını anladığı gibi, *hâtır* gelen kişi de normal bir kelâmı işitmeksizin *hâtırın* manasını anlayabilir. Dolayısıyla *hâtırın* olağandışı olduğu için mucize olması gerekir şeklindeki bir iddia geçersizdir. Bk. *Muğnî*, XII, 409: 5-12.

Üçüncü delile yönelik itiraz: *Hâtır* kesinlikle idrâk edilir ve onun kastettiği şey anlaşılır. Ancak bu *hâtır*, normal kelâmın bilindiği gibi bilinmez: Tıpkı uyuyan bir kimseye hitap edildiğinde o kişinin bu hitabı anlamasına benzer. Nitekim uyuyan kişi bu hitabı anlar, fakat bunu aklına gelen bir *hâtır* zanneder. Kısaca kişi *hâtır* normal kelâmı idrâk ettiği gibi idrâk etmese de, mutlaka idrâk edecektir. Dolayısıyla kelâmın (bu bağlamda *hâtırın*) varlığının yokluğu gibi olması söz konusu değildir. Kişi üzerinde mutlaka bir tesiri vardır. Bk. *Muğnî*, XII, 409: 14-20.

Dördüncü delile itiraz: Zannın kendisini Allah'ın, nazarın ve marifetin vücûbiyetine sebep olacak şekilde yapması mümkün değildir. Bu mümkün olmadığına göre, *hâtırın* kelâm olması gerekir. Nitekim böyle bir iddiayı söyleyenle, '(Kişide meydana getirilen) zannadan maksat, onun nazara ve marifete yönelmesi, akabinde taatleri

1.3.1.1. Duymayan Kişide *Hâtırın* Etkisi

Hâtırın mahiyetiyle ilgili tartışmalara bağlı olarak, *hâtırın* duymayan kişi üzerinde etkili olup olmadığı da tartışılmıştır. Burada esas problem, dilleri bilmeyen ve sözü (*kelâm*) işitmesi mümkün olmayan kimselerin yükümlü tutulmasının câiz olup olmadığıdır. Çünkü bu kişiler şayet yükümlü tutulurlarsa, onlarda Kâdî ‘Abdülcebâr ve **Ebû Hâşim**’in kabul ettiği şekliyle, *hâtırın* korku oluşturması mümkün değildir.

Zira bu iki kelâmcıya göre *hâtır*, yukarıda da bahsettiğimiz üzere, sözdür (*kelâm*).¹⁹² Yani, işitilen bir şeydir. Dolayısıyla kişi içinde doğan *hâtırı* işittiğinde teklifle yükümlü olur ve nazara yönelir. Kelâmı işitme ve anlama ise, kişinin duyma ve konuşma melekelerinin sağlam olması şartını gerektirmektedir. Ancak bu melekeleri sağlam olmayan ve kelâmı anlamayan bir kişinin, bu anlayışa göre, *hâtırı* anlayamaması ve sonuçta teklifle yükümlü olmaması

işlemesidir. O halde Allah bu taatleri yapmalı değil midir?’ diyen arasında hiçbir fark yoktur. Bk. *Muğnî*, XII, 410: 2-6.

Beşinci delile yönelik itiraz: Her konuda *hâtır* kelâm değildir. Gerçi dünyevî meselelerle ilgili olarak insanın, bir takım işaretler vasıtasıyla korktuğu bazı şeyler de *hâtır* olarak isimlendirilebilir. Ancak özellikle dini konulardaki *hâtır* sadece kelâm olup, itikat olması câiz değildir. Bk. *Muğnî*, XII, 410: 11-15.

Buna göre dinî ve dünyevî meselelerdeki *hâtır* kavramı birbirinden farklıdır. Her ne kadar dünyevî meseleler ilgili olarak insanın aklına gelip, bir takım emârelerle birleşerek onda korkuya yol açan bazı düşünceler de *hâtır* olsa bile, onların tamamı *hâtır* değildir. *Hâtır* esas itibarıyla dinî meselelerde geçerli olup, işte bu konulardaki *hâtır* kelâmdır.

Altıncı delile yönelik itiraz: Açık/yüksek sesli kelâma *hâtır* denilemez. Çünkü kişi açık/yüksek sesli kelâmı zorunlu olarak idrâk eder ve konuşanın maksudını anlar. Bundan dolayı açık/yüksek sesli kelâmda karışıklık durumu yoktur. Halbuki gizli kelâm kişideki düşünce ile, kendisindeki ‘içsel konuşma (*hadîşü'n-nefs*)’ ile karşılaştırılır. Bu yüzden ancak gizli kelâma *hâtır* denilebilir. Bk. *Muğnî*, XII, 411: 1-4.

Yedinci delile yönelik itiraz: Dilleri bilmeyen kişiye *hâtırın* vârid olması mümkün değildir. Bu kişi kendisine *hâtır* vârit olmaksızın yükümlü tutulur. Bu da ya bir *dâ‘înin* işaret yoluyla veya *muvaza‘a* yerine geçen bir şeyle (anlamı üzerinde ittifak oluşmuş kelimeleri, sözle değil de, sözün yerine geçen başka bir şeyle) kişinin dikkatini çekmesiyle (*tenbîh*), yahut bizzat kişinin kendisinin daha önceden *hâtırın* işaret ettiği şeyin farkına varmasıyla olur. Bunların hiçbiri kişi hakkında mümkün değilse, o asla yükümlü tutulmaz. Neticede bu durum *hâtır* kavramını zedelemeyiz, çünkü dili bilmeyen bazı kimselerin muhakkak yükümlü tutulacağı doğru değildir.

Öte yandan her akıllı kimsenin kalbinde hissettiği şeyin kelâm olmadığı iddiası da geçersizdir. Çünkü kalpte zannın ve itikadın oluşması, kelâm gerçekleştiği andadır. Dolayısıyla bunların meydana gelmesi kelâmın olmadığına delâlet etmez. Aksine bu durumun, *hâtırın* olduğuna delâlet etmesi daha önceliklidir. Zira zann, bir sebep veya emâre esnasında gerçekleştiğinde bir hükme kavuşur. Diğer bir deyişle zannı oluşturan bir sebebin veya emârenin/belirtinin olması gerekir. Bu sebep yahut emâre/belirti ise *hâtır*dır. Kısaca insanın oluştuğunu hissettiği şeyler, *hâtır* sebebiyle meydana gelmektedir. Bk. *Muğnî*, XII, 411: 9-20.

Sekizinci delile yönelik itiraz: Allah’ın yarattığı kelâmın her cisimde meydana gelmesi mümkün olup, ağız gibi bir organa dayalı olması ya da ona ihtiyaç duyması gerekmemektedir. Bu yüzden Allah’ın *hâtırı* bir bünye olmaksızın meydana getirmesi imkânsız değildir. Ayrıca ‘kulağın içinde, kelâmın oluşmasını mümkün kılan “latîf” bir bünye vardır’ da denilebilir. Çünkü böyle bir şey imkânsız değildir. Nitekim kelâmı meydana getiren bünye fark edilemeyecek kadar küçük olabildiği gibi, büyük de olabilir. Dolayısıyla, kulağın içinde böyle “latîf” bir bünyenin bulunmasına engel olan hiçbir şey yoktur.

Öte yandan *hâtır* bir meleğin fiili olarak kabul edilirse, meleğin bu fiili yapacağı kendisine özgü bir bünyesi olmalıdır. Çünkü bir kudretle kâdir olan kimse, kelâmı ancak bu şekilde meydana getirebilir. Bk. *Muğnî*, XII, 412: 1-10.

¹⁹² Kâdî ‘Abdülcebâr da görüşlerinin pek çoğunda olduğu gibi, bu hususta da **Ebû Hâşim**’i izleyerek *hâtırın* söz olduğunu kabul etmiştir. Krş. Reinhart, [1999], 157. Ancak onun **Ebû Ali**’ye yakın bir pozisyon aldığı da ileri sürülmüştür. Msl. bk. Yavuz, [1997], 524.

gerekmektedir. Dolayısıyla bu problem Kâdî'nın ve **Ebû Hâşim**'in çözmek zorunda oldukları bir problemdir.

İşte bu problemi aşmak için **Ebû Hâşim**, dili bilmeyen kişiler hakkında *el-Mesâ'ilü'l-Bağdâdiyye* adlı eserinde şöyle der:

O kişi yükümlü tutulmaz. Şu kadar var ki [çevresinde] gördüğü şeyler hakkında düşünür ve böylelikle onda korku oluşur. Sağır ve dilsiz kişiler [in durumları] da böyledir.¹⁹³

Buna göre **Ebû Hâşim** salt anlamda, dili bilmeyen, sağır ve dilsiz kişinin yükümlü tutulamayacağını söylüyor gözükse de, onlarda kişiyi nazara yöneltecek olan korkunun oluşmasını ve böylelikle teklifin onlar üzerinde gerçekleşmesini mümkün görmektedir. Kişinin çevresinde gördüğü eşya üzerinde düşünmesi, bu amacı sağlamaktadır.

Dolayısıyla o, söz konusu kişilerin teklifinin ancak, daha önceden (*hâtır*dan önce) *hâtır*ın işaret ettiği şeyin farkına varmaları (*intibâh*) ve böylelikle korkmaları sayesinde gerçekleştiğini belirtmiştir. Ona göre bu kişilere *hâtır* ve *dâ'î*nin vârit olması sûretiyle yükümlü olmaları mümkün değildir. Zira *hâtır* ve *dâ'î* hakkında dikkate alınacak (*mu'teber*) nokta, bunların içerdiği şeyin anlaşılmasıdır. Bunu ise, sadece idrâk edebilen ve kelimelerin anlamını belirleyen *muvaẓa'ay*ı bilen kişi anlayabilir. Halbuki bunu asla idrak edemeyen veya *muvaẓa'ay*ı bilmeyen sağır bir kimsede bu ikisi (*hâtır* ve *dâ'î*) vasıtasıyla korkunun oluşması câiz değildir.¹⁹⁴

Bu şekliyle **Ebû Hâşim** kişide *hâtır* ve *dâ'î*den önce bir farkındalık ve idrâk haliyle problemi çözmüş olmaktadır. Ancak o bununla da yetinmez. Ona göre dışarıdan gelen sözleri anlamayan kişi, mutlak olarak duymayan kişi anlamına gelmez. Şöyle ki;

Sesleri işitmeyen çoğu kişi, kulağının içinde işitebilir. Çünkü [duymamasına sebep olan] hasar kulağının içinde olmayıp, dışında olabilir. *Hâtır*ın hakikati ise kulağın içinde meydana gelmesidir. Kişinin durumu böyle olduğunda işitmesi imkânsız değildir. Bu kişi hakkında 'daha önceden dil(ler)i bilmese de, kendisinde (*nefsihî*) bir *muvaẓa'a* yerleştiğinde (*karrara*), bu durum başkalarıyla arasında bir *muvaẓa'a* bulunduğu durum yerine geçer ve kendisine hitap edildiğinde, [kendi içinde bulunan] bu *muvaẓa'a* sayesinde maksadı anlar' denilmesi uzak [bir ihtimal] değildir. Durumu böyle olan kişi, dil(ler)i bilmeyen kişiler arasında olsa bile, kendisine *hâtır* ve *dâ'î*nin gelmesi mümkündür.¹⁹⁵

¹⁹³ *Muğnî*, XII, 391: 13-15.

¹⁹⁴ *Muğnî*, XII, 391: 15-19.

¹⁹⁵ *Muğnî*, XII, 391: 19-392: 4.

Yani sağır olan bazı kişilerin de *hâtır* ve *dâ'î* sebebiyle mükellef tutulmaları mümkün olmaktadır. Çünkü bunların bazıları dışarıdan gelen sesleri duymasa da, kulaklarının içinde duyabilir. *Hâtır* da kulağın içinde oluşan bir ses olduğuna göre, bazı sağır kimselerin bunları duyması muhtemeldir. Bu şekilde onlar da teklif kapsamında olurlar. Bunlar bütünüyle duyamıyorlarsa, yukarıda da belirttiğimiz üzere, yine bir problem yoktur, çünkü onlar *hâtır*dan önce *hâtırın* işaret ettiği şeyi fark ederek teklif kapsamına girerler. Kısaca hiç kimse “Gördüğümüz sağır kimselerin mükellef olmadıklarına kesin olarak hükmetmeliyiz” diyemez.¹⁹⁶

²1.3.2. *Hâtırın Şartları*

Hâtır konusuyla ilgili bir diğer mesele de, *hâtırın* içermesi gereken şartlardır. Bununla, kişiye gelen *hâtırın* hasen olabilmesi için bir takım şartları içermesi gerektiği kastedilmektedir. Diğer bir deyişle bu şartlar mevcut olmadığında *hâtır* kabih olmaktadır. Kâdî ^cAbdülcebâr bu şartları şöyle sıralar:

1. *Hâtır*, *nazar* ve marifetin vâcip kılınışını (*îcâb*) hasen yapan yönü (*vech*) ifade etmelidir.

2. *Hâtır* kişiye vâcip kıldığı bilgi nedeniyle vâcip olan diğer bilgilerin vücûbiyetini de içermelidir.

3. *Hâtır*, *nazar* ve marifetin terk edilmesine yönelik bir korku içermelidir.

4. *Hâtır*, vâcip kıldığı bilgileri belirli bir sıra (*tertîb*) içerisinde ifade edecek şekilde vârid olmalıdır.

Bu şartlar, *hâtırda* mutlaka bulunması gereken şartlar olup, bunların dışında olabilecek her hangi bir şart geçerli değildir.¹⁹⁷

Bu zikredilen şartların **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** tarafından kabul edildiğini söyleyebiliriz. Nitekim Kâdî, bu şartların bazılarında ikisi arasında ihtilâf, bazılarında ise uyum olduğunu belirtir.¹⁹⁸

Bu şartların açıklamasına ve bunlar hakkında **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** arasında meydana gelen ihtilâflara geçebiliriz.

¹⁹⁶ Bk. *Muğnî*, XII, 392: 4-5.

¹⁹⁷ *Muğnî*, XII, 414: 3-9.

¹⁹⁸ “*Ve fî ba'zi mâ zekernâhu hilâf beyne's-Şeyhâyn rahimehumâ'(a)llah, ve fî ba'zihî vifâk'*”. Bk. *Muğnî*, XII: 9-10.

²1.3.2.1. Birinci Şart

İlk şart, *hâtırın*, *nazar* ve marifetin neyin sebebiyle vâcip olduğunu ifade etmesidir. Şöyle ki; *hâtır* Allah'tan geldiğine göre, ilâhî hikmetin onu gerektirdiği bir yön (*vech*) üzere vârit olması gerekir. Çünkü bu yön/sebep onu kabih fiilden ayırır. İşte *hâtırın* kabih olmasının önüne geçilmesi için, *hâtırın nazar* ve marifetin ne sebeple vâcip olduğunu ifade etmesi gerekmektedir.¹⁹⁹

Öte yandan şu da eklenmelidir ki, Allah'ın, vâcip oluşunu gerektirmeyen bir yönü olmayan şeyi vâcip kılması câiz değildir. Benzer şekilde fiili, onun vâcip oluşunu gerektirmeyen, ya da fiilin onun yüzünden vâcip olmadığı bir yön nedeniyle vâcip kılması da câiz değildir. Çünkü bunların hepsi, kabih veya diğer vâcip olmayan fiilleri vâcip kılmasıyla eşdeğerdir.²⁰⁰

Mutezile'nin ahlâk anlayışının temel ilkelerinden biri olan, “vâcip, bir sebep/yön nedeniyle vâciptir”, “vâcibi vâcip yapan bir yön vardır” şeklinde özetleyebileceğimiz bir iddiaya dayalı olan bu ifadeler, kısaca *hâtırın nazar* ve marifetin ne sebepten dolayı vâcip olduğunu ifade etmesi gerektiğini ileri sürmektedir.

Tüm bu aktardığımız hususları kabul eden **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**, *hâtırın* vâciplik sebebi üzerinde, örnekler getirerek açıklamalarda bulunurlar. Bu örneklerde de göreceğimiz üzere *hâtır*, vârit olduğu kişiye bir takım şeyleri söylemek sûretiyle vârit olmaktadır. Onların nezdinde *hâtırın* kişiye verdiği mesaj, aynı zamanda onun vâcip oluşunun sebebini de içermektedir.

Ebû Ali'ye göre *hâtır* kişiye şöyle diyerek vârit olur: “Senin içinde bulunduğun hallerindeki değişimler nedeniyle (değişikliğe maruz bir varlık olman nedeniyle), bir *müdebbire*, bir *şâni*'e muhtaç kişi hükmünde olduğunu bilmektesin. O halde O'nu bilme hususunda düşün (*unzur*). Şayet onu bilmezsen/tanımazsan, senin üzerinde bulunan nimetlerin yok olmayacağından emin olamazsın”. Yahut *hâtır* ona şöyle diyebilir: “Eğer O'nu tanımazsan, nimetlerine karşı şükürü yerine getiremezsin, bu yüzden O'nu bilmen gerekir”. Hatta *hâtır* kişiye şöyle de diyebilir: “Şayet O'nu bilmezsen, sana bir zarar gelmeyeceğinden emin olamazsın”.²⁰¹

¹⁹⁹ *Muğnî*, XII, 428: 10-12.

²⁰⁰ *Muğnî*, XII, 428: 13-15.

²⁰¹ *Muğnî*, XII, 429: 20-430: 3.

Bu ifadelerden hareketle **Ebû Ali**'nin *hâtırın* vâciplik sebebi olarak neleri algıladığını söyleyebiliriz: Kişiye yönelik nimetlerin yok olması, şükran-ı nimette bulunulamaması, kişiye bir zararın gelmesi.

Îkâdî 'Abdülcebbâr **Ebû Ali**'nin bu düşüncelerine karşı çıkar. Öncelikle o, Allah'ın *nazar* ve marifetin vâcip oluşunun sebebini, onların vâcipliklerine bir etkisi olmayan şey kılmasının hasen olmayacağını söyler²⁰², akabinde ise **Ebû Ali**'nin ileri sürdüğü seçenekleri eleştirerek²⁰³ bunların *nazar* ve marifetin vücûbunda bir tesirleri olmadığını belirtir ve bu konuda doğru olan görüşün **Ebû Hâşim**'e ait olduğunu ileri sürer.

Ebû Hâşim'e göre *hâtır* kişiye şöyle der: "Seni yaratan bir yaratıcı, idare eden bir idareci olduğunu, vâcibi yaptığında onun tarafından sevâbı, kabihini yaptığında ise ikâbı hak edeceğini bilmek için düşün (*unzur*). Bu yaratıcıyı bilmeyip, sevâp ve ikâbı bildiğinde, kabihini işlemeye daha yakın olursun, çünkü ona karşı sende bir arzu (şehvet) vardır. Yaratıcıyı bildiğin zaman ise kabihinden uzak olma durumuna daha yakın olursun. Çünkü kabihini işlediğinde, seni etkileyen bir keder ve eksiklik hissinin yanında, zemmi hak edeceğini bilirsin ve böylelikle kabih nedeniyle daha büyük zararları hak etmeyeceğinden emin olamazsın". İşte **Ebû Hâşim**'e göre *hâtır* buna dikkat çektiğinde, kişinin dikkatini *nazar* ve marifeti vâcip yapan yöne çekmiş olmaktadır.²⁰⁴

Bu ifadeleriyle **Ebû Hâşim** kişinin dinî zararlara uğrama korkusunu, *hâtırın* vâciplik yönü kabul etmektedir. Bu yönüyle **Ebû Hâşim** ile **Ebû Ali** arasında kısmî bir benzerlik görebiliriz. Nitekim Îkâdî, **Ebû Ali**'den konu hakkında yukarıda zikrettiğimiz sebepleri aktarırken, onun çoğunlukla bunları söylemekle birlikte bazen **Ebû Hâşim**'in zikrettiği hususu da söylediğini aktarır.²⁰⁵ Bunun yanında onun **Ebû Ali**'nin görüşlerini eleştirirken, sadece

²⁰² *Muğnî*, XII, 430: 7-8.

²⁰³ Îkâdî, **Ebû Ali**'nin ileri sürdüğü sebepleri şu şekilde eleştirir: *Nazar* ve marifetin, nimetlerin devamı sebebiyle vâcip olmaları câiz değildir. Çünkü Allah nimetleri sürdürmekle kula tafaddülde bulunmaktadır. Bir anlamda ona bu nimetleri karşılıksız vermektedir. Dolayısıyla Allah'ın *nazar* ve marifetin terk edeni, nimetleri kesmekle korkutması câiz olmayıp, böyle bir korkutma zulüm mesabesinde.

Benzer şekilde *nazar* ve marifetin sırf şükran-ı nimet sebebiyle vâcip olması da câiz değildir. Burada detaylı bir açıklama vermeyen Îkâdî, bu konuyu ileride açıklayacağını belirtir. Mamafih *nazar* ve marifetin vâcip oluşu için şükran-ı nimetten başka bir sebeb olması gerektiğini de ekler.

Nazar ve marifetin vücûbunu, terk edildiğinde kula zarar geleceğine bağlayan anlayışa gelince; Îkâdî bu konuda bir ayırma gider. Eğer burada kastedilen dinî (uhrevî) ikâb ise, bu zaten kabul edilen bir şeydir. Çünkü vâcibi terk ederek kabih yönelen kişi, kendisine bir zarar gelmeyeceğinden emin olamaz. Fakat bunun dışında dünyevî bir zarar kastediliyorsa, bu geçerli değildir. Çünkü dünyevî zararlar kabihini işlemekle hak edilmez, bu yüzden onlara yönelik bir *hâtırın* gelmesi hasen değildir. Bk. *Muğnî*, XII, 430: 11-431: 17.

Bu açıklamalarıyla Îkâdî, **Ebû Ali**'nin ileri sürdüğü sebeplerden yalnızca kişiye zararın gelmesi ihtimaline, ona da sadece dinî (uhrevî) zarar olduğunda açık kapı bırakmaktadır. Nitekim Îkâdî'nin doğru görüş olarak nitelendirdiği **Ebû Hâşim**'in görüşünü incelediğimizde, bu yönüyle ikisi arasında benzerlik bulunduğu görülecektir.

²⁰⁴ *Muğnî*, XII, 431: 17-432: 3.

²⁰⁵ Bk. *Muğnî*, XII, 430: 3-4.

kişinin zarara uğrama tehlikesinin, o da dinî zararlara hasredildiğinde geçerli olabileceğine açık kapı bıraktığını da eklemiştik. Tüm bu veriler bizi şu sonuca götürmektedir: *Hâtır* kişide dinî zararlara uğrama korkusu oluşturduğu için vâcip olup, Kâdî'nin da kabul ettiği bu görüş esas itibariyle **Ebû Hâşim** tarafından dile getirilmiştir. Ancak **Ebû Ali** de, diğer (kabul edilmeyen) görüşlerinin yanında, bu görüşe de işaret etmiş ve böylelikle, belli bir seviyede olsa da, **Ebû Hâşim** ile ortak noktada buluşmuşlardır.

²1.3.2.2. İkinci Şart

Hâtırın ikinci şartı, *hâtırın* kişiye vâcip kıldığı bilgi nedeniyle vâcip olan diğer bilgilerin vücûbiyetini de içermesi gerektiğidir. Bu ifade ilk bakışta net bir şekilde anlaşılmasa da, Kâdî'nin bununla kastettiği husus şudur: *Hâtır* kişiye bir bilgiyi vâcip kıldığında, o bilgiye yönelik lütuf olan diğer bilgileri de kişiye yüklemelidir.

Sözgelimi *hâtır* kişiye Allah'ın varlığını ve birliğini bilmeyi vâcip kıldığında, bunun akabinde kişiye, taati yaptığında karşılığında sevâbı elde edeceğini, kabihî işlediğinde de ikâba çarptırılacağı bilgisini de vâcip kılmalıdır. Çünkü bu sayılan iki bilgi (taatin karşılığında sevâbın, kabihinin karşılığında ikâbın hak edileceği bilgisi), ilk bilgiye yönelik lütuftur. Zira mükellef, taati işlediğinde sevâbı elde edeceğini, kabihî işlediğinde ise ikâbı hak edeceğini bildiği zaman, taatleri işlemeye daha yakın, kabihleri yapmaktan ise daha uzak olur. Diğer bir deyişle sevâp ve ikâbı, bunların hak edilişlerinin keyfiyetini ve Allah'ın bunları yapacağını bilgisi, ancak Allah'ın varlığını, birliğini, adaletini, hakîm olduğunu ve kabihî işlemeyeceğini bildikten sonra oluşur. Çünkü kişi, sözgelimi Allah'ın hakîm olduğunu bilmezse, Allah'ın kulu mükellef tutacağını fakat sevâp vermeyeceğini, mükellef tutacağını fakat itaatkâr (*mu'tî*²⁰⁶) ve isyankârı (*âşî*) eşit tutacağı, hatta isyankâra sevâp verip, itaatkârı ikâba çarptıracağını câiz görür.²⁰⁶ Bu sebeple Allah'ın ancak kişiye bir fayda sağlamak için onu mükellef kıldığını, vâcibi ancak terk edilmesinde bir zarar bulunduğu için kişiye yüklediğini bilmek için, öncelikle O'nun hakîm olduğunu bilmeliyiz. Dolayısıyla lütuf olan bu iki bilginin varlığı, ancak ilk bilginin var olması ve gerçekleşmesiyle tamamlandığından bu ilk bilgiler de kesinlikle kişiye vâcip olmalıdır. Çünkü kula vâcip olan fiili tamamlayan fiiller de, tıpkı o vâcip fiil gibi vâcip olur.²⁰⁷

Burada Kâdî temel olarak lütuf kavramını almaktadır. Sonraki bilgiler ilk bilginin oluşmasında etkili olduğundan, bu bilgilerin de varlığı zorunlu hale gelmekte, kişi üzerine vâcip olmaktadır. Kâdî'nin anlatmaya çalıştığı hususu şu şekilde somutlaştırabiliriz: *Hâtır* kişiye Allah'ın varlığını bilmesi gerektiğini ifade edecek biçimde vârit olur. Peki o kişi bu bilgiye

²⁰⁶ Sy. 415, st. 17 ve st. 18 (*Muğnî*; XII); her ikisinde de “*yeşbütil/yüşbitü*” yerine “*yüşübü*” okunacak.

²⁰⁷ *Muğnî*, XII, 415: 7-416: 3.

hangi durumda ulaşır (ya da, ulaşacaksa hangi durumda daha çabuk ulaşır)? Eğer kişide, bu bilgiyi gerçekleştirdiğinde sevâp elde edeceği, gerçekleştirmezse ikâba uğrayacağı bilgisi bulunuyorsa şüphesiz kişi bu bilgiye ulaşmaya çabalar, ya da ulaşmak için daha fazla gayret sarf eder. Bu yönüyle bu son bilgiler onun ilk bilgiye ulaşması hususunda kişi için lütuf olmaktadır. İşte *hâtırın* bu bilginin vücûbiyetini de kişiye ifade etmesi gerekir.

Böylelikle Kâdî *hâtırın*, ilk bilgiye yönelik lütuf olmaları sebebiyle, sonraki bilgileri de vâcip kılacak şekilde meydana gelmesinin şart olduğunu ileri sürer.²⁰⁸

Muğnî'de buraya kadar olan tartışmalarda **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'den alıntı yapılmaz. Dolayısıyla onların bu anlatılanlarda müttefik olduklarını söyleyebiliriz. İki arasındaki ihtilâf, bu konuya bağlı detay sayılabilecek bir problem etrafında geçmektedir. Bu ihtilâfı aktarmadan önce problemi ortaya koymalıyız. Biraz önce de belirttiğimiz üzere, Allah kişide *hâtır*, *nazar* ve marifete yönelik lütuf olduğu için yaratmakta, akabinde bu lütuf hakkında da lütuf olan şeyi ona yüklemekte ve bu durum böyle devam etmektedir (İkinci bilgi hakkında lütuf olan üçüncü bilgiyi kişiye vâcip kılar, vs.). İşte ihtilâfın gerçekleştiği problem tam da bu noktada doğmaktadır: Allah kişiyi bu bilgileri gerçekleştirmekle yükümlü tuttuğunda, kişiyi bu bilgileri gerçekleştirmeden önce öldürmesi câiz midir, yoksa değil midir?

Kâdî'ya göre bu câiz değildir. Zira böyle bir durum Allah'ın kişiye lütuf olan bir şeyi yüklemesi fakat sonrasında lütuf olan bu fiil hakkında lütuf olanı yüklememesi demektir. Bu yüzden Allah ilk bilgileri yüklediğinde, daha sonra sırasıyla diğer bilgileri de mükellefe yüklemelidir. Bu durum, kişiye kabih karşılığında ikâbı, taat karşılığında da sevâbı hak edeceği bilgisini yükleyinceye kadar devam eder. Kişi bu bilgileri gerçekleştirenceye kadar Allah'ın onun canını alması câiz olmayıp, onu canlı tutması gerekir.²⁰⁹

Ebû Ali'nin ise bu konudaki görüşü şöyledir: Allah kişiyi bu bilgilerle yükümlü tuttuğunda, mükellefin Allah'ı bilmesinin mümkün olduğu vakit geçinceye kadar onu öldürmesi câiz değildir. Fakat adl konusunda, Allah'ın yapmasının câiz olduğu ve olmadığı meselelerde *nazara* yönelmesinden önce canını alması câizdir.²¹⁰

Böylelikle **Ebû Ali** bu konuda tevhid ve adl ile ilgili meseleleri birbirinden ayırmış, tevhidle ilgili bilgileri bilmesini mümkün kılan vakitten önce öldürmesini câiz görmezken, adl ile ilgili meselelerde câiz görmüş olmaktadır. Bunun sebebini **Ebû Ali** bizzat şöyle açıklar:

²⁰⁸ Kezâ bk. *Muğnî*, XII, 419: 11-12; "Bu konuda vâcip olan şudur: Yüce Allah ne zaman bir fiili yüklerse, kesinlikle o fiil hakkında lütuf olan şeyi de yüklemelidir".

²⁰⁹ *Muğnî*, XII, 419: 18-420: 1. Ayrıca sy. 419, st. 18; "teklülü" yerine, "nekülü" okunacak.

²¹⁰ *Muğnî*, XII, 420: 6-9.

Çünkü tevhid bilgileri, Allah'ın zâtının ve O'na mahsus olan sıfatların bilgileridir. Allah'ın ilk bilgileri (*evvelü'l-ma'ârif*) ancak tamamını yüklediğinde, yüklemesi câizdir. Adl bilgisine gelince; o Allah'ın bilgisi olmayıp, O'ndan başkasının bilgisidir (*fe-hüve 'ilmün bi-ğayrihi*). Onlar bu gruba dahil değildir.²¹¹

Kısaca ona göre tevhide ait bilgiler, ilk bilgiler olup, birbirlerini tamamladıklarından Allah'ın bunların hepsini yüklemesi ve kişiyi, bu bilgileri gerçekleştirmesinin mümkün olduğu bir zaman içerisinde öldürmesinin câiz olmadığını belirtir. Bu yönüyle **Ebû Ali**, Kâdî'ya göre daha dar bir zaman süresi kabul etmiştir. Çünkü Kâdî, adl meselerini de bu zaman zarfı içerisinde dahil etmekteydi.

Öte yandan **Ebû Hâşim** bu konuda birbirinden farklı görüşler ileri sürmüştür. Kâdî onun bazen “bizim aktardıklarımızı” söylediğini, bazen de mükellef sadece Allah'ı bilince Allah'ın onun canını almasının câiz olduğunu ileri sürdüğünü belirtir.²¹² Bu bağlamda **Ebû Ali**'nin ve Kâdî'nin görüşünü iki farklı görüş kabul edersek, **Ebû Hâşim**'in bu ikisi arasında kesin bir karar vermediğini söyleyebiliriz.

²¹1.3.2.3. Üçüncü Şart

Hâtırın üçüncü şartı ise, *nazar* ve marifetin terk edilmesine yönelik korku içermesi gerektiğidir. Çünkü bu korku sebebiyle kişi *nazar* ve marifeti yapmak zorundadır. Şayet bu korku olmasaydı, *nazar* ve marifet ona vâcib olmazdı.²¹³

“*Hâtırın* Fonksiyonu” bahsinde de kısaca değindiğimiz üzere bu şart, *hâtırın* kişide *nazar* ve marifeti terk ettiğinde, bunları terk etmesi nedeniyle onda bir korku oluşturmasını öngörmekte, buna ilaveten onun korkmasını gerektiren sebebi de belirtmelidir. Kısaca *hâtır*, bu korkunun sebebinin de kişiye bildirmelidir.²¹⁴

Kâdî bu şartı açıklarken **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'den hiçbir alıntı yapmaz. Ancak daha önceki bölümlerde de aktardığımız üzere hem **Ebû Ali**, hem de **Ebû Hâşim** *hâtırın* kişiyi

²¹¹ *Muğnî*, XII, 420: 11-14.

²¹² *Muğnî*, XII, 420: 15-17.

²¹³ *Muğnî*, XII, 432: 14-16.

²¹⁴ Örneğin *hâtır* kişiye şöyle diyerek vârid olur: “Aklında, şehvetinin seni ona sürüklediği için hemen o anda (*âcil*) bir fayda olan bir takım şeylerin kabih olduğu, tabiatının nefret etmesi sebebiyle de hemen o anda (*âcil*) bir meşakkat içeren bir takım şeylerin vâcib olduğu bilgisi bulunmaktadır. Ve sen kabih yaptığında zemmi hak edeceğini, zemmin de seni kedere sürükleyen, üzen şeylerden olduğunu bilmektesin. Bundan (kabihten) faydalanmakla birlikte, onun sebebiyle zemmi hak ettiğin gibi, büyük bir ikâbı hak etmene sebep olmasından da emin olamazsın. Bunları bilmediğinde ve seni bir yaratanın ve idare edenin olduğunu bilmediğinde, kabih işlemeye daha yakın, terk etmeye ise daha uzak olursun. Kabih işlemeye daha yakın olduğunda, bu ikâbın sana ulaşmasına da daha yakın olursun. Dolayısıyla kabihten ayrılmaya/uzaklaşmaya daha yakın olman için, seni yaratan bir Yaratıcı'nın olduğunu ve sana vâciblerin karşılığında fayda, kabihlerin karşılığında ise zarar ulaştıracağını bilmen gerekir”. Bk. *Muğnî*, XII, 433: 6-15.

Bu şekilde vârid olan *hâtır* kişiye *nazar* ve marifeti terk ettiğinde neden korku duymasını da bildirmektedir: *Nazar* ve marifeti terk ettiğinde büyük bir ikâba uğrayacaktır.

korkutması gerektiğini kabul etmektedirler. Öte yandan Kâdî, her şart üzerinde **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** arasındaki fikir ayrılıklarını ortaya koymuştur. Burada böyle bir anlatıma gitmemesi, onlar arasında bu konuda bir fikir ayrılığı olmadığına işaret etmektedir. Dolayısıyla **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in bu şartı, Kâdî'nin aktardığı şekliyle kabul ettiğini ve aralarında bir ihtilâf olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

²I.3.2.4. Dördüncü Şart

Hâtırın dördüncü şartı ise, onun belli bir sıra (*tertib*) halinde vârid olmasıdır. Yani, kişinin yapması gereken şeyleri, bu konudaki delilleri ona bir düzen içerisinde ifade etmelidir. Sözelimi, mükellef önce Allah'ın varlığını, sonra birliğini, akabinde O'nun adaletli vs. olduğu üzerinde düşünmek ve böylelikle bilmekle yükümlü olduğundan, *hâtır* tüm bunları böyle bir sıralama ile ifade etmelidir. Nitekim Kâdî'ye göre *hâtır*, kişinin her aşamada, her bir durumda yapması gereken *nazarların* tamamını açıklamalıdır. Çünkü *hâtırın* sonraki *nazarları* vâcip kılmayıp öncekilerini vâcip kılması kabih olduğu gibi, böyle bir durumda *hâtır* kişiye her aşamada ne üzerinde düşüneneceğini, neyin önce neyin sonra olduğunu bildirmemiş olur.²¹⁵

Muğnî'nin bu bölümünde Kâdî tarafından aktarılanlara göre **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** bu konuda kesin karar verememiş gözükmektedirler. **Ebû Hâşim**'in çoğunlukla ileri sürdüğü görüşüne göre, *hâtırın* mükellefin üzerinde düşüneneceği delilleri belli bir sıra içerisinde ifade etmesi gerekmez.²¹⁶ Çünkü kâmil bir akla sahip olan bir kişi, fiiller hakkında düşünüp, onların failine bağlı oluşlarının keyfiyetini bilerek, cisimlerin ve arazların sonradan meydana gelmiş (*muħdes*) şeyler olduklarını ve böylelikle onların bir faili olduğunu bilerek Yaratıcı'nın bilgisine ulaşabilir. Kişi bu şekilde düşünerek, sözelimi kendisini bir yaratanın olduğunu anlamak için matematik üzerinde düşünmesi gerekmediğini bilir. Kısaca kişinin tecrübe yoluyla bilebileceği konularda *hâtırın* vârid olması gerekmemektedir.²¹⁷

Böylece **Ebû Hâşim** genel itibariyle, *hâtırın* kişiye lazım olan tüm delilleri ona bildirmesi gerekmediğini, kişinin bizzat kendisinin aklı vasıtasıyla bunlara ulaşabileceğini ileri sürmektedir. Mamafih Kâdî, onun bazen diğer görüşü de; kişinin her aşamada düşüneneceği şeyi bilmesi için *hâtırın* bunları ifade etmesine ihtiyaç duyduğunu söylediğini de ekler.²¹⁸

²¹⁵ *Muğnî*, XII, 433: 18-21.

²¹⁶ Bk. Şerif el-Murtaza, *Zahîre*, 177: 3-6.

²¹⁷ *Muğnî*, XII, 434: 1-6.

²¹⁸ *Muğnî*, XII, 434: 7-8.

Bunun aksine **Ebû Ali** ise çoğunlukla, Kâdî'nın kabul ettiği görüşü ileri sürmektedir. Yani, *hâtır* kişinin üzerinde düşünceği delilleri belli bir düzen içerisinde kişiye ifade etmelidir.²¹⁹ Fakat bazen o da **Ebû Hâşim**'in çoğunlukla kabul ettiği görüşü söylemiştir.²²⁰

²I.3.3. Karşıt Hâtır

Hâtır konusuyla alâkalı olarak aktaracağımız son konu ise, zıt bir *hâtır*ın mümkün olup olmadığıdır.²²¹ Yani *hâtır*, kendisine zıt olan bir *hâtır* sebebiyle düşer mi? Burada temel iddia şudur: Marifet, buna işaret eden *hâtır*ın vârid olmasıyla vâcip oluyorsa, bu durumda bu ilk *hâtır*a zıt bir şekilde vârid olan ikinci bir *hâtır* sebebiyle de bu vücûbiyetin düşmesi gerekir.²²² Şöyle ki, *hâtır* kişiyi *nazar*a ve Allah'ı bilmeye sevk etmektedir. Bu yönüyle *nazar* ve marifetin vücûbiyeti bu *hâtır*a dayanmaktadır. Akabinde ise ikinci bir *hâtır* gelerek kişiye *nazar*ı terk etmesini söyler. İmdi, şayet ilk *hâtır*, *nazar* ve marifetin vücûbiyetini ortaya koyuyorsa, o halde ikinci *hâtır*ın da bu vücûbiyeti ortadan kaldırması gerekir.

İşte tartışılan konu, bu ikinci *hâtır*ın gerçekte meydana gelmesinin mümkün olup olmadığıdır. Pek tabii bu şekildeki ikinci bir *hâtır*ın kişiye vârid olma ihtimalinin Mutezili sistem açısından, özellikle *hâtır* konusunda, ciddi çelişkilere yol açması mümkün gözükse de²²³, en azından teorik olarak **Ebû Ali** ve Kâdî 'Abdülcebâr tarafından kabul edilmiştir. Ancak

²¹⁹ Bk. Şerîf el-Murtazâ, *Zahîre*, 177: 3.

²²⁰ *Muğni*, XII, 434: 8-9. Ancak *Muğni*'nin yine XII. cildinin bir başka yerinde ise **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in görüşleri kesin bir şekilde ifade edilir. **Ebû Ali**'ye göre *hâtır*ın kişinin dikkatini tek tek delillere çekmesi gerekiyorken, **Ebû Hâşim**'e göre buna gerek yoktur. Çünkü kişi akli ve 'âdetleri (tabiatı cârî olan genel hükümleri/kanunları) bilmesi sayesinde bunlardan müstağni kalır. Bk. *Muğni*, XII, 266: 7-10.

Nitekim Kâdî burada, **Ebû Ali**'in görüşünün doğru olduğunu söyler. Gerçi ona göre delillerin açık olduğu durumlarda **Ebû Hâşim**'in görüşü doğru olabilir. Fakat bu durum her zaman böyle olmayabilir. Çünkü deliller içerisinde kapalı olup, diğerlerinden farkı net olarak anlaşılmayanlar vardır. Akıllı kimsenin bu delilleri birbiriyle karıştırmaması mümkündür. Bk. *Muğni*, XII, 266: 12-15.

²²¹ Birbirine zıt iki *hâtır* düşüncesi belirgin şekilde Nazzâm'ın düşüncesinde yer almaktadır. Nazzâm'a göre insanın içinde biri iyiliğe, diğeri de kötülüğe teşvik eden iki *hâtır* bulunmaktadır. Ancak onun düşüncesinde iki *hâtır* kavramı insan fiilleri bağlamında işlenmektedir. Nitekim Wolfson ([1976], 628 vd.) ve Ebû Rîde ([1989], 171-173) kavramı fiil hürriyeti ve özgür seçim bağlamında incelerler. Bu yönüyle Nazzâm'ın iki *hâtır* kavramı, – aralarında anlam kökeni açısından benzerlikler bulunsa da– **Ebû Ali**'den itibaren Basra Mutezilesi'nde *nazar* konusu bağlamında gündeme getirilen *hâtır* kavramına oranla daha geniş bir kavram olup, insanın tüm fiillerini kuşatır mahiyettedir. Pek tabii burada Nazzâm'ın kullandığı şekliyle bir *hâtır* kavramının **Ebû Ali**, **Ebû Hâşim** ve Kâdî'da bulunmadığını söyleyemiyoruz. Ancak bizim burada aktardığımız Kâdî'nın tartıştığı *hâtır* kavramı sadece Allah'ı bilmeye sevk eden bir unsur olup, bunun ötesinde bir alan zikredilmemektedir. Bu yönüyle en azından kavramın tartışması Kâdî tarafından *nazar* ve marifetullâh konusuyla sınırlandırılmıştır. Ayrıca Nazzâm'ın *hâtır*ın iki zıt yöne şâmil olması bir diğer farklı noktayı gösterir. Zira aşağıda da göreceğimiz üzere ikinci bir zıt *hâtır*, çeşitli derecelerde olsa da, **Ebû Ali**, **Ebû Hâşim** ve Kâdî 'Abdülcebâr tarafından reddedilir.

²²² Bk. *Muğni*, XII, 439: 4-5.

²²³ Sözgelimi *hâtır*ın kişiye *nazar* ve marifeti vâcip kılması, onun hakkında bir lütuftur. Bu yönüyle *hâtır* kişinin Allah'ı bilmeye ve bu sayede sevâbı hak etmeye daha yakın olmasını sağlayan bir lütuftur. Fakat zıt yöndeki bir *hâtır* bu lütfun ortadan kalkması demektir.

onların teorik olarak bunu mümkün görmeleri, pratikte de gerçekleşebileceği anlamına gelmemektedir.²²⁴

Nitekim **Ebû Ali** böyle bir ihtimali reddeder. Ona göre ilk *hâtır* kişiyi bilgiye, şüpheleri yok etmeye ve olayların anlaşılmasına ulaştıran *nazara* çağırırken, ikincisi taklide ve düşünmeden kabule çağırır. Vâcip olan, bu ikinci *hâtırın* kabul edilmemesidir.²²⁵

Ebû Ali bunu açıklamak için şöyle bir örnek verir: Bir yoldan giden kişi, o yolda yırtıcı hayvan olduğu söylenerek, o yoldan gitmekten korkutulduğunda, o kişinin yapması gereken şey ancak sorup sorduğuktan sonra gitmektir. Daha sonra bir başkası ona “hiç araştırmadan gördüğün/bildiğin/içine doğan şeyi yap (*if‘al mâ bedâ leke min gayri faḥş*)” diyerek fiili yapmaya yöneltirse, onun soruşturup araştırması ve ikinci sözü reddetmesi gerekir. Benzer şekilde ticarete yöneldiğinde bir kimse ona “senin ticaret vasıtalarından kazanç getireni araştırman ve bu konuda basiret sahibi kimselere sorman gerekir” derse ve bir başkası da “düşünmeden ve araştırmadan ticaret yap” derse, akli başındaki kişiler nezdinde zorunlu olan şey ikincisini reddetmektir. İşte aynı durum, söz konusu iki *hâtır* hakkında da geçerlidir.²²⁶

²²⁴ Nitekim Kâdî ‘Abdülcebâr bu noktada ayırım yapar. Ona göre *nazarın* vücûbu sadece *hâtırın* ifade ettiği söze bağlanıyorsa bir başka *hâtırın* bununla çelişmesi mümkündür. Fakat *nazarın* vücûbu, *hâtır* vârit olduğu esnada kişinin görünen emareleri fark etmesi sebebiyle oluşan korkuya bağlıysa, başka bir *hâtır*la çelişmesi mümkün değildir. Bk. *Muğnî*, XII, 439: 11-14.

Kâdî bu ifadesiyle şunu vurgulamaya çalışmaktadır: *Hâtır* sadece kişiye ifade ettiği kelâmdan ibaret sayarsak, bunun aksi bir yargıyı ifade eden kelâmın varlığı da mümkündür. Sözelimi bir *hâtır* kişiye “*nazarı* terk edersen zarar görürsün” diyerek vârit olduğu gibi, bir başka *hâtır* da “*nazarı* terk edersen zarar görmezsin” diyerek vârit olabilir. Bu iki *hâtır* kişiye bir yargıyı ifade eden söz hüviyetindedir. Şayet *hâtır* salt ifade ettikleri yargıdan ibaret kelâm kabul edersek, bu durumda birbirleriyle çelişmeleri mümkündür. Fakat bu *hâtırın* kişiye vârit olduğunda, kişide görünen bir takım emareler neticesinde korku oluşmasını şart koşarsak, başka bir *hâtırın* bununla çelişmesi mümkün olmaz. Yani *hâtır* kişiye “*nazarı* terk edersen zarar görürsün” diyerek vârid olduğunda, kişide, daha önceden aklında var olan ‘vâcibi terk edenin, kabihî yapının zarar göreceği’ şeklindeki bilgiler (*el-emârâtü’z-zâhire*) sebebiyle *nazarı* terk etmeye yönelik bir korku oluşur. İşte bu şekilde gerçekleşen *hâtırın* bir başka *hâtır*la çelişmesi mümkün değildir. Bu yönüyle Kâdî, *hâtırın* kişide, bilinen emarelere bağlı olarak bir korku oluşmasını, *hâtırın* geçerliliğinin/sıhhatinin ölçütü ve bir anlamda delili kabul etmektedir. İkinci (zıt) *hâtır* bunları ifade edemeyeceğinden, zaten geçersiz olmaktadır.

Özetle, ikinci *hâtırın* akılda var olan bilgilere uygun bir şekilde *nazarı* terk etmeyi söyleyerek vârit olması câiz değildir. Çünkü akli delil (*şâhidü’l-‘akl*) bunun aksini göstermektedir. İkinci *hâtır* akıldaki bilgilerle çelişen bir biçimde vârit olduğunda, emarelerden yoksun olur ve böylelikle kişide bir korkunun oluşmasını gerektirecek vasıftan çıkar. Bu yüzden korkuyu oluşturma vasfı, sadece *nazarın* gerekliliğini vurgulayan ilk *hâtıra* özgü olur ve bunun sonucunda *nazarın* gerekliliği/lüzûmu sâbit olur. Çünkü ikinci *hâtır* akli delilleri yalanlarken, ilk *hâtır* akılda var olan bilgileri tasdik etmektedir. Bu yüzden ikinci *hâtırın* vârit olması, yok hükmündedir (“*fe-şâra vürûdü’s-şânî ke-‘ademihî*”). Zira ilk *hâtırın* gerektirdiği şeye bir etkisi olmadığında, ona elbette güvenilmez. Bk. *Muğnî*, XII, 440: 12-17.

²²⁵ *Muğnî*, XII, 441: 14-17.

²²⁶ *Muğnî*, XII, 441: 17-442: 3.

Böylelikle **Ebû Ali** birbirine zıt iki *hâtırın* ifade ettiği şeyler üzerinde düşünmek sûretiyle *nazarı* terk etmeye yönelik ikinci *hâtırın* reddedileceğini belirtir. Dolayısıyla onun nezdinde pratik açıdan ikinci bir *hâtırın* ilk *hâtırla* çelişmesi mümkün olmamaktadır.²²⁷

Bu konu bağlamında **Ebû Hâşim**'den, **Ebû Ali**'ye oranla, oldukça kısa alıntı yapılır. Ancak onun da böyle bir *hâtır* kabul etmediği açıktır. Zira ona göre böyle bir *hâtırın* varlığının kabul edilmesi halinde bir kimse, ilahının sefih olduğundan ve onun varlığı ve birliği hakkında düşünmesinin kendi helâkine, ikâba çarptırılmasına sebep olacağından emin olamaz.²²⁸ **Ebû Hâşim** şunu vurgulamaya çalışmaktadır: Kişinin *nazar* ve marifeti terk etmesi, sonuçta ikâba çarptırılmasına sebep olmaktadır. İkinci *hâtır* ise kişiye *nazarı* terk etmesini telkin etmektedir. Diğer bir deyişle onun ikâba çarptırılmasına yol açmaktadır. *Hâtır*, Allah'tan geldiğine göre, şayet böyle bir zıt *hâtırın* varlığını kabul edersek, bu durumda Allah'ın mükellefi cezalandırmayı amaçladığını söylemiş oluruz. İşte böyle bir yargı mümkün olamayacağından, ilk *hâtırın* zıttı olan ikinci *hâtır* da kabul edilmez. Bu yönüyle **Ebû Hâşim** pratik olması bir tarafa, sanki teorik olarak da bu *hâtırın* imkânsız olduğu fikrine meyleder görünmektedir.

II. TABİAT

II.1. Cevher

Kelâm düşüncesinin tabiat anlayışının bütünüyle cevher-araz ilişkisine dayalı olduğunu söyleyebiliriz. Mütakellimler, birkaç istisna dışında, âlemin iki temel kategoriden, yani cevherler ve arazlardan meydana geldiğini kabul etmişlerdir.²²⁹ Bunlar içinde öncelikli olan ise cevher olup, maddenin bölünemeyen temel yapıtaşını ifade eder. Bu manada cevher, atom anlamına gelmektedir.²³⁰

İslâm düşüncesinde bölünemez cevher anlayışına dayalı atomculuk fikrini ilk olarak ortaya atan kişi Ebû'l-Hüzeyl el-^cAllâf olup,²³¹ teori orijini itibarıyla dinî karakterliydi.²³²

²²⁷ Bunun yanında **Ebû Ali** şunu da ileri sürmüştür: İkinci *hâtır* kişiyi *nazara* yönelmekten korktuğunda, kişi *nazardan* korkmuş olsa bile, *nazarı* terk etmekten korkmuş olmaz. Yani ikinci *hâtır* kişinin *nazara* yönelmesini engelleyecek biçimde onu etkilese bile, ilk *hâtırın* onda oluşturduğu *nazarı* terk etme korkusu halâ devam etmektedir. Bu yönüyle ikinci *hâtır*, ilk *hâtırın* etkisini tamamen silememiş olmaktadır. Yapılması gereken bunlar hakkında düşünmektir. Neticede *nazarı* terk etmenin ve ondan sakınmanın değil, *nazarın* bir bilgi yolu olduğu bilinir. Bk. *Muğnî*, XII, 442: 3-7.

²²⁸ Bk. *Muğnî*, XII, 439: 4-7.

²²⁹ Bk. Frank, [1984], 39.

²³⁰ Msl. bk. Kutluer, [1993], 452; Dhanani, [1994], 59. Kelâmcıların kullandıkları “cevher”, “cüz”, “el-cüzü’l-lezî lâ yeteζεeze”, “el-cüzü’l-vâhid”, “el-cevherü’l-vâhid”, “el-cevherü’l-vâhidü’l-lezî lâ yenkasim” ifadelerinin hepsi aynı mefhumu işaret etmektedir. Bk. Pines, [1946], 4.

²³¹ Bk. Kutluer, [1993], 452; Dhanani, [1994], 9; Câbirî, [2000], 179. Mutezile kelâmında olduğu gibi, Eşarî kelâmında da atomculuk yoğun ilgi görmüştür. Mâtürîdîlerin ise teoriye pek fazla ilgi göstermedikleri söylenir. Msl. bk. Yücedoğru, [1994], 53.

²³² Bk. Pretzl, [1946], 140; Kutluer, [1993], 452; Câbirî, [2000], 179.

Bu cevherlerin maddenin en küçük yapıtaşı olduğu için bölünemez oldukları kabul edilmiştir.²³³ Cevherlerin hepsi aynıdır, onlar ancak arazları aldıktan sonra farklılaşırlar.²³⁴

Cevherler insan tarafından idrâk edilirler. Daha net bir ifadeyle, cevher potansiyel olarak insan tarafından görülebilir.²³⁵

Cevherlerin tek başlarına iken arazlardan yoksun olup olamayacağı **Ebû Ali** ile **Ebû Hâşim** arasındaki ihtilâf noktalarından birini teşkil eder. **Ebû Ali**'ye göre cevherin, taşıması mümkün olduğu bir arazdan yahut, şayet varsa zıttından yoksun olması mümkün değildir. Eğer bir arazın zıttı yoksa, o zaman mutlaka bu arazi taşımalıdır.²³⁶ Ebû'l-Kâsım el-Belhî de bu konuda **Ebû Ali** gibi düşünür.²³⁷ **Ebû Ali**'nin bu düşüncesi zaten ona atfedilen cevher tanımıyla bir bütünlük arz eder. Nitekim ona göre cevher 'var olduğunda arazları taşıyan şey'dir.²³⁸ Dolayısıyla tanımı gereği cevherin hiçbir şartta arazlardan yoksun olması düşünülemez. Ancak şunu da belirtmeliyiz ki birbirine zıt arazlar aynı anda bulunamazlar.²³⁹

²³³ Bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 162: 1-172: 12. Burada cevherin bölünemezliği tartışılır ve buna yönelik deliller serdedilir. Bu deliller içerisinde iki tanesi **Ebû Ali**'ye atfedilmektedir. Bunlardan oldukça kısa olan ve hiç açıklama getirilmeyen ilki şöyledir: "Boşluk (*ferâğ*) cevher üzerine gelir ve onu kuşatır. Durumu böyle olan (boşluk tarafından kuşatılan) bir şeyin ise sonlu olması gerekir". Bk. *Tezkire*, 170: 13-15. Üzerinde daha çok durulan ve belki de cevherin bölünemezliğine dair getirilen en klâsik delillerden biri olan ikinci delil ise şöyledir: "Küçüklük ve büyüklük, cevherlerin (*eczâ*) azlığı ve çokluğuna bağlıdır. Cevheri kabul etmeyenler ise bölünemeyen son bir cüzü olmaması açısından hardal tanesi ve büyük bir dağın aynı olduğu, bunların cüzlerinin eşit ve her birinin cüzlerinin sonu olmadığı düşüncesindedirler. Sonu olmayan şey ise, sonu olmayan başka bir şeyden fazla olmaz ve ondan daha büyük olmaz. Halbuki dağın hardal tanesinden daha büyük olduğu zarûrî olarak bilinir. Onların (cevherin sonsuzca bölünebileceğini söyleyenlerin) bu görüşleri, onları zarûrî olarak bilinen şeyleri reddetmeye götürmüştür". Bk. *Tezkire*, 170: 16-171: 5.

²³⁴ Bk. Dhanani, [1994], 117. Kezâ **Ebû Ali** için bk. *Mağâlât*, II, 308: 9; "*el-cevâhir 'alâ cinsin vâhidin*".

²³⁵ Özellikle İbn Metteveyh bu hususa şiddetle vurgu yapmıştır. Ona göre cevherler görme ve dokunma açısından idrâk edilirler. Yani cevherler görülebilir ve cevherlere dokunulabilir. Bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 53: 3. Muhtemelen bu konu, cevherlerin varlığını reddedenlere karşı, cevherlerin varlığının fiziksel açıdan da kanıtlanabileceğini ortaya koymak amacıyla tartışılmıştır. Şüphesiz cevherin tek başına olduğunda Allah tarafından idrâk edilebileceği, başka cevherlerle birleştiğinde insan tarafından da idrâk edilebileceği üzerinde bir ihtilâf yoktu. Ancak, cevherin münferid olarak insan tarafından da görülebileceğine yönelik İbn Metteveyh'in bu kesin yargısı, öyle görünüyor ki, **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** tarafından bu denli bir kesinlikle vurgulanmamaktaydı. Çünkü cevherin duyusal olarak idrâk edilemediği de ortada olan bir gerçektir. İşte **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** bir yandan cevherin ontolojik gerçekliğini kabul etme zorunluluğu, diğer yandan da söz konusu duyusal gerçeklik nedeniyle şöyle bir çözüm bulmuşlardır. Münferit cevherin tek başına görülememesinin sebebi görmeye yol açan ışınların (*şu'â*) zayıflığı nedeniyledir. Bu ışınlar kuvvetli olduğunda biz cevheri görebiliriz. Bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 184: 7-9. Böylelikle onlar münferit cevherin görülemeyişinin sebebinin cevhere özgü bir özellik olmadığını, onun aslında görülebilir olduğunu fakat sair etkenler nedeniyle (ışınların yetersizliği vs.) görülemediğini söyleyerek, biraz çelişkili olsa da, hem duyusal gerçekliğin sonuçlarını kabul etmişler, hem de cevherin aslında görülebilir olduğunu vurgulamışlardır. Kezâ bu konu hakkında bk. Dhanani, [1994], 141-145.

²³⁶ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 124: 12-14. Krş. Şeyh Müfid, *Evâ'il*, 41: 2-4; *Mağâlât*, II, 312: 6. Yani cevher renk, tat, koku, sıcaklık ya da soğukluk, yaşlık ya da kuruluk arazlarını mutlaka taşımalıdır. Bk. Dhanani, [1994], 47, dp. 87.

²³⁷ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 124: 14-15.

²³⁸ *Mağâlât*, II, 307: 2; "*el-cevherü mâ izâ vüicide kâne hâmilin li'l-a'râz*".

²³⁹ Sözgelimi **Ebû Ali**'ye göre Allah körlükte birlikte idrâki yaratmaya kâdir değildir. Zira körlük idrâkin zıttıdır. Bk. *Mağâlât*, II, 570: 1-2. Nitekim Mutezile içerisinde sınırlı sayıda olsa da birbirine zıt arazların aynı anda bulunabileceğini söyleyenler vardı. Örneğin Sâlihî Kubbâ ve Ebû'l-Hüseyn eş-Sâlihî, Allah'ın ölümle hayatı, ilimle cehli, kudretle aczi bir araya getirebileceğini söylemekteydiler. Onlara göre Allah (birbirine zıt olmayan)

Ebû Hâşim ise esas itibariyle cevherin arazlardan yoksun olabileceğini kabul eder.²⁴⁰ Şu kadar var ki, şayet cevhere bir araz hulûl etmişse, artık cevher var olduğu müddetçe bu arazdan yoksun olması mümkün değildir. Bu arazın zıttı yaratılıp onun yerini alıncaya kadar bu araz kalır.²⁴¹

Ebû Ali ve **Ebû Hâşim** arasındaki ihtilâf noktalarından biri de cevherin boyutu (*misâha*) hakkındadır. Ebû'l-Hüzeyl'den itibaren cevherlerin tıpkı nokta gibi boyutsuz ve hacimsiz oldukları, ancak birleştikleri zaman üç boyuta sahip oldukları kabul edilmekteydi.²⁴² Öyle görünüyor ki bu yargı, **Ebû Hâşim**'e kadar kelâm çevrelerinde kabul edilmekteydi. Ancak bu düşünce kendi içinde bir zorluğu taşımaktaydı: Nasıl olur da boyutsuz cevherlerden, üç boyutlu olan cisimler meydana gelebilirdi?

İşte muhtemelen bu çıkmazı aşmak için²⁴³ **Ebû Hâşim** cevherin boyutlu olduğunu kabul etmiştir.²⁴⁴ Buna mukabil **Ebû Ali**, Ebû'l-Hüzeyl'in görüşünü devam ettirmiştir.²⁴⁵ Kezâ Bağdat Mutezilesinin önderi Ebû'l-Kâsım el-Belhî de bu görüşü devam ettirmiştir.²⁴⁶ Onlar ise boyutsuz cevherlerin birleşerek boyutlu cisim haline gelmeleri problemini telif arazıyla aşmışlardır. Onlara göre iki cevher birleştiğinde telif arazı meydana gelmekte ve bu araz sayesinde cisim üç boyutlu hale gelmektedir.²⁴⁷ Böylelikle onlar boyutu cevherin kendisine değil, araza atfetmiş olmaktadır.²⁴⁸

Atomcu düşüncenin gündeme getirdiği en önemli problemlerden biri de âlemde boşluğun (*halâ³*) olup olmadığıdır.²⁴⁹ Şeyh Müfid, *halâ³* konusunda bilgi verirken âlemin

arazları bir araya getirebildiğine göre, birbirine zıt olan arazları da bir araya getirebilir. Bk. *Maqâlât*, II, 568: 12-569: 7.

²⁴⁰ Şüphesiz **Ebû Hâşim** bununla cevherin yaratıldığı ilk anı kabul eder. Ancak Bağdâdî, onun cevherin *hudûş* anında 'kevn' hariç tüm arazlardan yoksun olabileceğini söylediğini kaydeder. Bk. Bağdâdî, *Uşûl*, 56: 16-18. Dolayısıyla bu rivâyete göre cevher varlığa gelişinin ilk anında bile 'kevn' arazını taşımaktadır.

²⁴¹ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 124: 16-18. Krş. Şeyh Müfid, *Evâ'il*, 41: 4-5; Bağdâdî, *Uşûl*, 56: 18-59: 1.

²⁴² Bk. Kutluer, [1993], 453.

²⁴³ Bk. Pines, [1946], 8; Dhanani, [1994], 108.

²⁴⁴ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 181: 9 ("*el-cevheru lehû hazzun mine'l-misâha*"); Ebû Reşîd, *Mesâ'il*, 58: 5 ("*enne li-küllü cüz'in kıştan mine'l-misâhâ*").

²⁴⁵ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 181: 9-10.

²⁴⁶ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 181: 10; Ebû Reşîd, *Mesâ'il*, 58: 5-6.

²⁴⁷ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 181: 14 ("*fe-in za^came zâ'imün enne tahayyüzehû ve te^câzumehû hüve li-ecli't-te³lif*") ; Ebû Reşîd, *Mesâ'il*, 58: 7-8 ("*inne'l-misâha râci'atün ilâ't-te³lif*"). Buralarda cevherin boyutunu telif arazına atfeden görüş doğrudan **Ebû Ali** ve Ebû'l-Kâsım el-Belhî'ye atfedilmese de muhaliflere ait karşıt görüş olarak zikredildiğinden, bu ifadeleri **Ebû Ali** ve el-Belhî'nin çözümü olarak kabul edebiliriz.

²⁴⁸ Bk. Pines, [1946], 8. Kezâ bk. Rosenfeld, [1988], 193. Burada **Ebû Hâşim**'in anlayışı Demokritosçu matematiksel atomculuğunun bir uzantısı olarak tasvir edilirken, **Ebû Ali**'nin de kabul ettiği Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin anlayışı Pisagorcu matematiksel atomculuğun uzantısı kabul edilir.

²⁴⁹ Gerçekte atomcu düşüncenin boşluk fikrini gerektirdiği de ileri sürülmüştür. Nitekim İbn Meymûn atomcu düşünceyle boşluk fikri arasında doğrusal bir orantı kurmaktadır. Ona göre cevher fikrini kabul edenlerin, cevherlerin hareketlerini açıklayabilmek için boşluğa da mutlaka kabul etmeleri gerekir. Bk. İbn Meymûn, *Delâle*, 201: 11-19. Ancak onun kurduğu bu doğrusal orantı havada kalmaktadır. Zira aşağıda da görüleceği üzere atomcu anlayışı kabul eden herkes boşluğu kabul etmemektedir.

bütünüyle cevherlerden oluştuğunu, âlemde boşluk olmadığını söyler ve bunun özellikle başta Ebû'l-Kâsım el-Belhî olmak üzere Bağdat Mutezililerinin görüşü olduğunu ekler. Kezâ buna ilaveten **Ebû Ali** ve oğlunun (**Ebû Hâşim**) bu konuda muhalefet ettiğini kaydeder.²⁵⁰ Buna göre âlemde boşluğu kabul etmeyen Ebû'l-Kâsım el-Belhî'ye karşın, **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** boşluğun²⁵¹ varlığını kabul etmektedirler.²⁵²

Ebû Ali ve **Ebû Hâşim**'in öncülüğündeki Basra Mutezilesinin bunu kabul etmesinin sebebi, İbn Meymûn'un da iddia ettiği gibi, cevherlerin hareketinin başka türlü mümkün olamayacağına inanmalarındır.²⁵³

Cisim ise işte bu cevherlerin bir araya gelmesiyle oluşur.²⁵⁴ Dolayısıyla tek bir cevherin cisim olması mümkün değildir. Nitekim **Ebû Ali** cismi uzun, geniş ve derin olan şey şeklinde tanımlar ve tek bir cevherin cisim olmasını kabul etmez.²⁵⁵ Cismin oluşabilmesi için gereken asgari cevher sayısı ise ona göre sekizdir.²⁵⁶ Benzer düşünceleri **Ebû Hâşim**'e de atfedebiliriz.

²⁵⁰ Şeyh Müfîd, *Evâ'il*, 43: 15-19.

²⁵¹ Boşluk, gerçekte iki türdür. Bunlardan ilki âlemi oluşturan unsurlar arasındaki boşluğu ifade eden "interkozmetik" boşluk iken, diğeri bu sonlu âlemin dışındaki "ekstrakozmetik" boşluktur. Bizim burada tartıştığımız, ve gerçekte kelâmda da daha çok tartışılan, özellikle "interkozmetik" boşluktur. Ancak şu kadarını belirtelim ki Bağdat ekolü her iki boşluğu reddederken, Basra ekolü her ikisini de kabul etmektedir. Bk. Dhanani, [1994], 71-73; Kutluer, [1996], 192.

²⁵² Kezâ bk. Ebû Reşîd, *Mesâ'il*, 47: 9-11. Burada boşluğun kabulü Basralı şeyhlere atfedilirken, boşluğu reddedenlerin temsilcisi olarak Ebû'l-Kâsım el-Belhî gösterilir. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 116: 16-117: 1. Burada da Basralılar'ın boşluğu kabul etmelerine karşın Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin kabul etmediği aktarılır. Ayrıca bk. Schwarz, [1973], 384.

²⁵³ Boşluk fikri üzerindeki Basra ve Bağdat ekolü arasındaki tartışmalar için bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 116: 14-124: 3; Ebû Reşîd, *Mesâ'il*, 47: 7-56: 6. Burada her iki tarafın delilleri zikredilir. Her iki kaynakta da (*Tezkire*, 117: 1-2; *Mesâ'il*, 47: 12-13) 'boşluk olmasaydı hareket (*taşarruf*) imkânsız olurdu' şeklindeki delil Basra Mutezilesinin ilk delili olarak verilir. Bu deliller aktarıırken her iki kaynakta da **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'den hemen hemen hiç alıntı bulunmaz. Sadece Ebû Reşîd bir delili doğrudan **Ebû Hâşim**'e atfeder. Bu delil şöyledir: "Derin kuyuların dibine hava ulaşmadığı için canlılar buralarda yaşayamaz. İşte bu durum burada boşluk olduğunun kanıtıdır" Bk. Ebû Reşîd, *Mesâ'il*, 50: 22-24. İbn Metteveyh aynı delili, doğrudan **Ebû Hâşim**'e atfetmeden, şu şekilde verir: "İnsan derin kuyuların dibine indiği zaman ölür, hatta buraya kandil, mum vs. indirildiği zaman söner. İşte bunun sebebi, buralarda hava olmamasından başka bir şey değildir". Bk. *Tezkire*, 119: 8-10.

Görüldüğü üzere **Ebû Hâşim** insanın derin kuyuda boğulmasının (ya da kandilin sönmemesinin) sebebi olarak buralarda havanın olmamasını göstermektedir. Havanın olmaması demek ise, pek tabii olması gereken bu havanın yerinde boşluğun olması demektir. Ancak **Ebû Hâşim**'in bu delili hem Ebû Reşîd, hem de İbn Metteveyh tarafından eleştirilir. Onlara göre bu durum orada hava olmadığını göstermez. Aksine hava vardır fakat bu hava, insanın yaşaması için soluyabileceği *rakîk* bir hava değil, aksine soluyamadığı *keşif* bir havadır (Şüphesiz ne Ebû Reşîd, ne de İbn Metteveyh metan gibi ağır gazların farkındaydı. Onların nezdinde bu gaz solunamayan *keşif* havadır). Dolayısıyla sebep havanın olmaması değil, havanın vasfıdır. Bk. Ebû Reşîd, *Mesâ'il*, 50: 24-51: 2; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 119: 10-12.

Ayrıca bu delillerin tamamı için bk. Dhanani, [1994], 74-89; Kutluer, [1996], 192-195; a.mlf., [1997], 222-223.

²⁵⁴ Pek tabii cevherler bir araya geldiklerinde doğal olarak arazları da taşımaya başlarlar. Dolayısıyla cisim, bir araya gelen cevherler ve onlarla birlikte bulunan arazlar toplamıdır. Bk. Karlğa, [1993], 29.

²⁵⁵ *Makâlât*, II, 307: 10-13. Ayrıca burada Ebû'l-Hüzeyl ve Mu'ammer b. 'Abbâd'ın da bu görüşte olduğu kaydedilir.

²⁵⁶ Cüveynî, *Şâmil*, 407: 6-11; İcî, *Mevâkıf*, 185: 13. Gerçi *Şâmil*'de bu bağlamda bu düşünce tam bir kesinlikle **Ebû Ali**'ye atfedilmez. Cüveynî'nin aktardığına göre **Ebû Ali**'ye cismin en azının (*aqallü'l-cism*) kaç tane cevherden oluştuğu sorulunca o şöyle cevap vermiştir: "Bu konuda gerçekten bir şey bilmiyorum, zira Araplar cismin en azının tarifî konusuyla ilgilenmemişlerdir. Fakat bu konuda yaklaşık bir şey söyleseydim şöyle derdim: 'Cisimlerin takriben dördü diğer dördüyle uyum içinde olan sekiz cüzden oluşur'. Bu cevaba göre **Ebû Ali** asgarî sekiz cevherden oluştuğuna meyletmıştır. Nitekim Cüveynî **Ebû Ali**'ye tâbi olanların ondan sonra cismin sekiz cüzden

O da cismi uzunluğu, derinliği ve genişliği olan şey şeklinde tanımlayıp, cismin asgari sekiz cevherden meydana gelmesi gerektiği düşüncesindedir.²⁵⁷

Sekiz cevher bir cismi şöyle oluşturur: İki cevher yan yana geldiğinde uzunluk oluşur, ki bu uzunluğa ‘çizgi (*ḥaṭṭ*)’ denilir. Bilahare bu iki cevherin yan tarafına da iki cevher konulduğunda, bu dört cevherle uzunluk ve genişlik oluşur. Fakat bu oluşan şey sadece düz bir ‘yüzey (*saṭḥ*)’dir. İşte bu yüzeyin üzerine dört tane daha cevher konulduğunda uzunluk ve genişliğin yanında artık derinlik de oluşur ve ortaya cisim çıkar. Dolayısıyla cisim asgarî sekiz cevherden oluşur.²⁵⁸

Cismi oluşturan bir diğer unsur arazlar olduğu için, bu aşamada arazlar hakkında da biraz bilgi vermek gereklidir.

II.2. Arazlar

Tabiat düşüncesinin ikinci temel yapıtaşını ‘araz’ oluşturur. İlk defa Ca^cd b. Dirhem tarafından kullanılan araz terimi,²⁵⁹ görünen eşyanın değişen yüzünü ifade eder.²⁶⁰ Farklı şekillerde tarifi yapılan arazi²⁶¹ **Ebû Ali** ‘bir başkasına ârız olan şey’ şeklinde tanımlamıştır.²⁶² Fakat onun araz telakkisindeki en önemli hususiyet, arazın mutlaka bir cevhere hulûl etmesi gerektiğidir. Bir mahalle hulûl etmeyen şey onun nezdinde araz kabul edilemez.²⁶³

oluştugu şeklinde kesin bir yargıya vardıklarını belirtir. Nitekim bu son dönem Mutezilesinde de görülen bir tutumdur.

Mamafih Eş^carî'nin verdiği bilgiler farklıdır. Onun aktarımına göre **Ebû Ali** cismin, altı tane cevherden oluştuğunu söylemiştir. Bk. *Maḳâlât*, II, 315: 6-7. Aslında **Ebû Ali**'nin bu görüşü Ebû'l-Hüzeyl'in görüşünün bir benzeridir. Ebû'l-Hüzeyl'e göre cisim, sağ, solu, arkası, önu, yukarısı ve aşağısı olan şey olup, asgarî altı cüzden oluşur. Bu altı cüzden biri sağını, biri solunu, bir önünü, biri arkasını, bir diğeri yukarısını oluştururken en sonuncusu da aşağısını oluşturur. Bk. *Maḳâlât*, II, 302: 16-303: 3. Aslında dikkatle düşünüldüğünde altı yönü olan bir cismin asgarî sekiz cevherden oluşmasının daha mantıklı olduğu görülebilir. Fakat ‘altı yön’ kavramı, ilk bakışta her bir yön bir cevherle özdeşleştirildiğinden altı cevher kabul edilmiştir. Öyle görünüyor ki **Ebû Ali** başlangıçta Ebû'l-Hüzeyl'i takip etmekteydi, fakat daha sonra sekiz cevherin daha mantıklı bir çözüm olduğu sonucuna varmıştır. Nitekim Cüveynî'deki rivâyetler onun bu tereddütünü ve sekiz cevherli bir çözüme eğilimini yansıtmaktadır. Zaten ondan sonra onun takipçileri bu çözümü kesin olarak benimsemişlerdir.

²⁵⁷ Öyle görünüyor ki bu yargılar **Ebû Hâşim**'den itibaren Basra Mutezilesi tarafından genellikle kabul edilmiştir. Nitekim İbn Metteveyh cismi uzunluğu, genişliği ve derinliği olan şey şeklinde tanımladıktan ve böyle bir şeyin ancak sekiz cevherden oluşabileceğini belirttikten sonra, benzer görüşün **Ebû Hâşim** tarafından da benimsendiğini, Ebû 'Abdullâh el-Başrî'nin bu görüşe meylettiğini ve Kâdî 'Abdülcebâr'ın da bu görüşü tercih ettiğini aktarır. Bk. *Tezkire*, 48: 10-19.

²⁵⁸ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 47: 10-48: 3.

²⁵⁹ Bk. Şemseddîn, [1925], 82.

²⁶⁰ Nitekim Bağdâdî Eşarîlerin cisimlerin hepsinin aynı cins olduğunu (aynı yapıtaşlarına sahip olduğunu), onların görünüşte farklı olmalarının sebebinin onlarda kâim olan arazlar olduğunu söylediklerini, **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** de bu konuda onlara muvafakat ettiğini söyler. Bk. Bağdâdî, *Uşûl*, 54: 6-9.

²⁶¹ Arazın tarifleri hakkında bk. Yavuz, [1987-88], 71-73; Dhanani, [1994], 38-43.

²⁶² İbn Metteveyh, *Tezkire*, 218: 13-14; “*mâ ya'rižu fi ğayrihî*”. Hemen hemen benzer bir tanımlı İbn Fûrek yapmaktadır: ‘Cevherlere ârız olan şey’. Bk. İbn Fûrek, *Hudûd*, 88: 1-2.

²⁶³ Bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 218: 12.

Buna mukabil **Ebû Hâşim** arazı, ‘varlığa/varlıkta âriz olan fakat cevherde kalması gerekmeyen şey’ şeklinde tanımlar.²⁶⁴ Böylelikle **Ebû Hâşim** arazın mutlaka cevhere (mahalle) hulûl etmesini şart koşmayarak, **Ebû Ali**’den ayrılmıştır.

Arazlar çeşitli şekillerde tasnif edilir. *Ta^clik* ve *Mecmû^c* gibi Behşemî kaynaklarda görülen araz tasniflerini şu şekilde özetleyebiliriz:²⁶⁵

1. İdrâk açısından; i) İdrâk edilebilen (*müdreğ*) arazlar: Bunlar yedi tanedir: Renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, acılar, sesler. ii) İdrâk edilemeyen (*ğayr-i müdreğ*) arazlar: Bunlar doğrudan idrâk edilemez, fakat âlemdeki değişiklikler vasıtasıyla bunların var olduğu anlaşılır. Hayat, kudret vb. arazlar bu kabildendir.²⁶⁶

2. Bekâ açısından; i) Bâkî olanlar, ii) Bâkî olmayanlar.²⁶⁷

3. Mahal açısından; i) Var olmak için sadece mahalle ihtiyaç duyanlar: Bu arazların var olması için mahallin ötesinde başka bir şey şart değildir. Sözelimi özel bir bünyeye ihtiyaç duymazlar, her yerde bulunabilirler. Renkler, kokular, tatlar vb. bu kabildendir. ii) Var olmak için mahallin yanında özel bir bünyeye de ihtiyaç duyan arazlar. Bunlar canlı varlığa mahsus arazlardır. Kudret, hayat, ilim vb. arazlar bu türdür.²⁶⁸

²⁶⁴ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 218: 15-16; “*mâ ya^crizu fi’l-vücûd ve lâ yecibü lehü lübsü’l-cevâhir*”.

²⁶⁵ Bu tasnifleri Peters derlemiştir (bk. [1976], 124-128) ve bunların Kâdî ‘Abdülcebâr’a ait olduğunu belirtmiştir. Ben bu aşamada Peters’in tasniflerini takip edeceğim, bununla birlikte gerekli referanslara da işaret edeceğim. Ancak bu tasnifin derlendiği kaynaklar *Ta^clik* ve *Mecmû^c* olduğu için (zira *Muğni*’nin büyük ihtimalle ilgili bölümünü teşkil eden III. cildi kayıptır) söz konusu tasniflerin spesifik olarak Kâdî’ya atfedilmektense, genel olarak Behşemiye’ye atfedilmesinin daha uygun olacağı kanaatindeyim.

Kezâ Mutezilî gelenekte araz tasnifleri için ayrıca bk. Yavuz, [1987-88], 74-75. Burada Nazzâm’a (i. İnsanın meydana getirmeye muktedir kılındığı arazlar, ii. İnsanın buna muktedir kılınmadığı arazlar), Ebû’l-Hüzeyl el-‘Allâf’a (i. Mahiyeti bilinebilen arazlar, ii. Mahiyeti bilinemeyen arazlar), Dırâr b. ‘Amr’a (i. Cisimden ayrılmayan arazlar, ii. Cisimde bulunmayabilen arazlar) ve Mu‘ammer b. ‘Abbâd’a (i. Canlıların yaptığı arazlar, ii. Cansızların yaptığı arazlar) ait araz tasnifleri aktarılır.

²⁶⁶ Bk. *Ta^clik*, 92: 8-93: 13; 231: 12.

²⁶⁷ Bk. *Ta^clik*, 231: 8. Gerçi gerçekte hiçbir araz kalıcı değildir. Fakat bazı arazlar yaratıldığında, yok edilinceye kadar buldukları mahalde kalırlar ve bu yok edilme de onun zıttının yaratılmasıyla mümkün olur. Sözelimi oluş arazları bu kabildendir. Hareket eden şey hareket arazıyla hareketli bir hale geldiğinde, bunun zıttı olan sükûn arazı yaratılıncaya kadar hareketli halde kalır. Bu manada hareket arazı bâkîdir. Buna mukabil zıttı olmayan bazı arazlar ise, dışardan bir etki olmaksızın kendiliğinden yok olurlar. Ses, kelâm arazı da bu kabildendir. Bk. Peters, [1976], 125-126.

Ebû Ali ve **Ebû Hâşim**’in bu bağlamda yaptığı bir tasnifi Bağdâdî zikreder. Buna göre, her ikisi de ses, elem, hareket, fikir, irâde ve kerâhetin bâkî olmadığını söylerken, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, itimâd, telif, renk, hayat, kudret, acz, ilim ve itikâdın bâkî kalmalarının câiz olduğunu söylerler. Bk. Bağdâdî, *Uşûl*, 51: 8-11. Hemen hemen benzer bir tasnifi Neseî aktarır. O sadece bâkî olmayan arazlar içine fenâyı da katar. Bk. Neseî, *Tebşıra*, II, 547: 16-18.

Neseî, Mutezile’den Ebû’l-Kâsım el-Belhî’nin arazların tamamının bâkî olmadığını söylediğini kaydeder. Bk. Neseî, *Tebşıra*, I, 280: 7.

²⁶⁸ Bk. *Mecmû^c*, I, 28: 13-16. Bu ikisi arasındaki ayrımı şu şekilde de açıklayabiliriz. İlk kategori sadece mahalle ihtiyaç duyduğundan, sadece mahalli vasıflandırır. Sözelimi renk arazı ele yerleştiğinde, sadece eli vasıflandırır, elin ait olduğu tüm bünyeyi karakterize etmez. İkinci kategorideki arazlar özel bir bünyeye, diğer bir deyişle canlıya özgü olduğu için, bünyenin bütününe karakterize eder. Dolayısıyla ilim arazı bize yerleştiğinde, ‘kalbim biliyor’ denilmeyip, ‘ben biliyorum’ denilir. Bk. Peters, [1976], 126.

4. İllet açısından; i) İllet olan arazlar, ii) illet olmayan arazlar.²⁶⁹ İllet olan arazlar bir şeyi karakterize edip, onu belli bir sığfata sahip kılarlar. İdrâk edilemeyen arazlar zorunlu olarak illet olan arazlardır, zira ancak illet olmaları açısından biz onların farkına varırız. Sözelimi hayat arazı özel bir bünyeye yerleşir ve onun belli bir hal üzere olmasını, yani canlı olmasını sağlar. Onun canlılığının illeti bu hayat arazıdır ve biz bu canlılık sayesinde hayat arazını kavrarız.²⁷⁰

5. Kudret açısından; i) Bizim kudretimiz dahilinde olmayan arazlar. Bunlar renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, hayat, kudret, şehvet, nefret arazlarıdır. Bunları asla insanlar meydana getiremez. Dolayısıyla bunlar Allah'ın fiilidir. ii) Bizim kudretimiz kapsamında olanlar. Bunlar toplam on tane araz olup, kendi içlerinde ikiye ayrılırlar; ii.a) Organların fiilleri (*ef'âli'l-cevârih*) olanlar: Oluşumlar (*ekvân*), itimâd, telif, ses, acı. ii.b) Kalbin fiilleri (*ef'âli'l-kulûb*) olanlar: İtikât, irâde, kerâhet, zann, *nazar*.²⁷¹

Sonuç olarak Peters, *Ta'lik*'te yirmi bir 'cins' araz zikredildiğini kaydeder.²⁷² Bunların dokuzu (itikât, zan, *nazar*, hayat, kudret, şehvet, nefret, irâde, kerâhet) var olmak için canlı bir bünyeyi gerektirirken, on iki tanesinin (renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık, oluş, itimâd, telif, acı, ses) var olabilmesi için sadece mahal yeterlidir.²⁷³

Arazlar konusunda **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'den aktarılan en önemli bilgiler, onların belli arazlar üzerindeki ihtilâflarına dairdir. Bu arazlar oluş, itimâd ve telif arazlarıdır.

İşte bu ayırım sebebiyle **Ebû Ali** hareket, sükûn, renk, tat, koku arazlarının tek bir cevherde bulunabileceğini kabul etmesine karşın, kudret, ilim ve hayatın tek bir cevherde bulunmasını kabul etmez. Bk. *Maqâlât*, II, 312: 3-5. Çünkü hareket, sükûn, renk, tat, koku gibi arazlar var olmak için sadece mahalle ihtiyaç duyduklarından ve tek bir cevher de mahal olabileceğinden, bu arazlar cisimlerde buldukları gibi tek bir cevherde de bulunabilirler. Fakat kudret, ilim, hayat gibi arazlar mahallin ötesinde ayrıca özel bir bünyeye ihtiyaç duyduklarından ve tek bir cevher de özel bir bünye olamayacağından, bu arazlar münferit cevherde bulunamazlar. İşte bu arazlar bütün bir bünyeyi karakterize ettiği için, bu bünyenin bir kısmına hulûl etmiş sayılmazlar ve böyle bir ihtimal de reddedilir. Nitekim **Ebû Ali** sözelimi ilmin, kudretin insanın elinde bulunabileceğini (sadece ele hulûl etmesini) de reddeder. Bk. *Maqâlât*, II, 314: 1-2.

²⁶⁹ Bk. *Ta'lik*, 231: 16.

²⁷⁰ Bk. Peters, [1976], 125-126.

²⁷¹ Bk. Peters, [1976], 126-127.

²⁷² Arazların belli bir sayıya hasretmek mümkün değildir. Şüphesiz burada aktarılan sayı bunların esasını ifade eder. Nitekim Mutezile'ye göre doksan çeşit araz olduğu da söylenir. Msl. bk. Yavuz, [1987-88], 74. Aslında bunlar birbirleriyle çelişen ifadeler değildir. Çünkü yukarıda yirmi bir tane arazın 'cins' olduğunu söylemiştik. Bunlar kendi içlerinde farklı türlerini de barındırır. Sözelimi 'itikâd' bir araz cinsidir ve kendi altında ilim, cehl, taklit gibi çeşitli araz türlerini barındırır. Benzer şekilde 'oluş (*kevn*)' cinsi araz kendi altında hareket, sükûn, ictimâ, iftirâk gibi türleri barındırır.

²⁷³ Bk. Peters, [1976], 127-128. İbn Metteveyh bir diğer eseri *Tezkire*'de de benzer bir araz listesi yapar. Burada toplam yirmi iki tane araz sayılır: Renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, oluş, telif, itimâd, acı, ses, hayat, kudret, şehvet, nefret, irâde, kerâhet, itikâd, zan, *nazar*, fenâ. Bk. *Tezkire*, 34: 8-11.

2II.2.1. Oluş/Oluşlar (*Kevn/Ekvân*)

Yukarıda da zikrettiğimiz üzere oluş (*kevn*) bir araz cinsidir ve âlemde bulunan her cevher mutlaka bir oluş içindedir. Oluş arazı temel itibariyle yerleştiği cevher hakkında iki karakteristiğe işaret eder. i) Cevherin mekândaki somut konumu, ii) Cevherin mekândaki değişikliği. Bu yönüyle oluş arazı, cevherin bizzat kendisi yahut başka cevherlerle olan ilişkisine işaret eder.²⁷⁴ Oluş cinsi arazlar temel itibariyle dört tanedir: Hareket, sükûn, ictimâ, iftirâk. Cevherin belirli bir mekânda bulunduktan sonra başka bir mekânda bulunması ‘hareket’, o mekânda bulunmaya devam etmesi ‘sükûn’, bir başka cevherle birleşmesi ‘ictimâ’, ondan ayrılması ise ‘iftirâk’tır.²⁷⁵

Oluş cinsi arazlar hakkında **Ebû Ali** ile **Ebû Hâşim** arasında bazı ihtilâflar bulunmaktadır. Onların arasındaki temel ihtilâf noktalarından biri, hareketin bekâsı hakkındadır. **Ebû Ali**’ye göre hareket bâkî değildir.²⁷⁶ **Ebû Ali** bu görüşünü şöyle açıklar:

Hareket, bir cevherin, bir mekânda (*hayyiz*) bulunduktan sonra başka bir mekânda bulunmasıdır. Cevherin daha sonra ikinci mekânda (*el-hayyizü’s-şânî*) bulunması, iki zaman devam etmez/bâkî olmaz. Eğer cevher ikinci mekânda kalırsa, bu ikinci durumda kendisi için sükûn yenilenir (*tecedede*) ve bu sükûn, cevherin bulunduğu mahale, sükûnun zıttı (yani, hareket) gelinceye kadar devam eder.²⁷⁷

Buna mukabil **Ebû Hâşim** ise hareketin bâkî olduğu görüşündedir.²⁷⁸ Zira hareket bir mekânda oluştan sonra ikinci mekânda oluştan başka bir şey değildir.²⁷⁹

İkisi arasındaki ihtilâf, onların hareketi anlayış biçimlerinin farklı olmasından kaynaklanmaktadır. **Ebû Ali**’ye göre cevherin birinci mekândan ayrılıp ikinci mekâna geldiği ana kadar olan süre harekettir. Cevher ikinci mekâna geldiği anda, artık hareket bitmiş, sükûn başlamıştır. **Ebû Hâşim** ise bu yerleştiği anı da hareket süreci içerisine dahil etmektedir. Buna göre cevherin ilk mekândan ayrılıp ikinci mekâna gelinceye kadar olan süreç hareketin bütünüdür. Buna bağlı olarak ikinci mekâna yerleşmesi de hareket kapsamındadır. Pek tabii

²⁷⁴ Bk. Peters, [1976], 130.

²⁷⁵ Bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 432: 3-8. Ayrıca detaylı bilgi için bk. Peters, [1976], 128-132. Ancak cevherin varlığa ilk geliş anının ne olduğu üzerinde ihtilâf edilmiştir. **Ebû Hâşim**’e göre cevherin varlığa geliş anı sadece ‘oluş’tur (*kevn*). Ancak bu oluş, harekete ve sükûna zıt değildir. Aksine bu *kevn*, hareket ve sükûn cinsindedir, fakat bunlarla isimlendirilmez. Bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 448: 10-12.

Ebû’l-Hüzeyl, Ebû’l-Kâsım el-Belhî ve **Ebû Ali**’ye göre ise cevherin bu durumu hareket ve sükûndan başka bir şeydir ve cevher varlığa gelişinin ilk anında (*fi evveli hâli hudûşihî*) ne müteharrik, ne sâkin olup sadece ‘*kâ’in*’dir.

²⁷⁶ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 459: 14-15; 467: 10-11. İbn Metteveyh ayrıca bu görüşün Ebû’l-Hüzeyl’in görüşü olduğunu da ekler. Kezâ bk. İcî, *Mevâkıf*, 166: 4-5. *Maqâlât*, II, 359: 8; Cüveynî, *Şâmil*, 479: 3-4. Ayrıca Cüveynî bu görüşün Mutezile’nin çoğunluğunun görüşü olduğunu da kaydeder.

²⁷⁷ Cüveynî, *Şâmil*, 479: 4-7.

²⁷⁸ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 467: 8. Burada tüm oluşların bâkî olduğunu kabul ettiği belirtilir. Hareket de bir oluş (*kevn*) olduğuna göre, o da bâkîdir.

²⁷⁹ Cüveynî, *Şâmil*, 479: 8-9; “. . . . illâ’l-kevn fi’l-mekâni’s-şânî ba^cde’l-kevn fi gayrihî”.

cevher ikinci mekânda kalmaya devam ettiğine göre, hareket de devam ediyor olmaktadır. Dolayısıyla **Ebû Ali**'nin sükûn dediğine, **Ebû Hâşim** hareket dediği için aralarında bu fark oluşmuştur.

Cüveynî onların bu ihtilâflarının, hareket ve sükûn kavramlarına bakışlarından kaynaklandığını söylemektedir. **Ebû Ali** ve ashabına göre hareket ve sükûn farklı iken, **Ebû Hâşim** bunların farklı olmadığını söyler.²⁸⁰ Çünkü ona göre, birinci mekândaki hareket, ikinci mekândaki sükûnun aynıdır.²⁸¹ Bu yönüyle **Ebû Hâşim** açısından teorik olarak hareket ile sükûn arasında fark ortaya koymanın zaten önemi kalmamaktadır.²⁸²

Hareketin bekâsı konusundaki bu fikir ayrılıklarına rağmen **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** sükûnun bâki kaldığı konusunda, **Ebû Ali**'nin birkaç istisnası hariç, müttefiktirler. **Ebû Hâşim**'e göre sükûn, hiçbir istisna olmaksızın bâkidir.²⁸³

Ebû Ali ise sükûnun sadece iki durumda bâkî olmadığını söyler:

1. Ağır bir cisim kendindeki itimâdlar nedeniyle aşağı doğru düştüğü zaman, Allah bu cismi altında onu tutan ve kaldıran bir destek olmaksızın havada tutarsa, işte bu durumda sükûnlar bâkî olmayıp, sürekli peşi sıra yaratılmaktadır.²⁸⁴

2. Bir kâdirin makdûru olan sükûn da bâkî değildir. Şayet kâdirin yaptığı sükûn bâkî kalsaydı, o zaman kendisine hareket etmesi emredilince, hareket edemeyecek ve bunun karşılığında bir ceza görmeyecektir. Oysa bu icmâya aykırıdır.²⁸⁵

Ebû Ali ve **Ebû Hâşim** arasındaki bir diğer ihtilâf noktasını ise oluşların idrâk edilip edilemeyeceği teşkil eder. **Ebû Ali**'ye göre oluşlar görme ve dokunma duyusuyla idrâk edilir.²⁸⁶

²⁸⁰ Cüveynî, *Şâmil*, 479: 11-12; Ebû Reşîd, *Mesâ'il*, 173: 11-14. Burada ayrıca Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin de **Ebû Ali** gibi düşündüğü aktarılır.

²⁸¹ Cüveynî, *Şâmil*, 479: 13; “*el-hareke fi'l-mekâni'l-evvel 'aynü's-sükûn fi'l-mekâni's-sân'*”.

²⁸² Kezâ bk. Dağ, [1981], 228-229.

²⁸³ Cüveynî, *Şâmil*, 480: 1-2; İcî, *Mevâkıf*, 166: 13; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 451: 18-19; 459: 14-15 (**Ebû Ali** için).

²⁸⁴ Fakat cismin altında kendisini ayakta tutan bir destek olursa o zaman cisimdeki sükûn bâkî olur. Bk. Cüveynî, *Şâmil*, 480: 3-8. Kezâ bk. İcî, *Mevâkıf*, 166: 15-17.

²⁸⁵ Bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 467: 12-13; Cüveynî, *Şâmil*, 480: 11-15; İcî, *Mevâkıf*, 166: 18-20. **Ebû Ali**'nin bu yargısı aşağıda aktaracağımız üzere 'failin fiili yapmak ve terk etmek seçeneklerinden hâli olamayacağı' şeklindeki ilkesiyle alâkalıdır. Ondan aktarılan 'canlının kendinde yaptığı sükûn bâkî değildir, cansızın sükûnu ise bâkîdir' şeklindeki görüşü muhtemelen bu ayrıma işaret etmektedir. Bk. *Makâlât*, II, 359: 9-10; Bağdâdî, *Uşûl*, 51: 11-12; Nesefî, *Tebşîra*, II, 547: 18-19. Yani, canlının sükûnunun bâkî olmaması onun işaret ettiği iki istisnadan biri olabilir.

²⁸⁶ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 471: 3-4. Ayrıca burada Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin de aynı görüşte olduğu aktarılır; Cüveynî, *Şâmil*, 483: 16-17. Burada tartışma genel olarak oluşlar (*ekvân*) üzerinden değil de, daha spesifik olarak hareket ve sükûn üzerinden yapılır. Fakat her iki kaynaktan da **Ebû Ali**'nin oluşların hem görme, hem de dokunma açısından idrâk edildiğini söylediği kaydedilir.

Ancak Eş'arî'nin verdiği bilgi biraz değişiktir. O, Ebû'l-Hüzeyl'in bu konudaki görüşlerini aktarırken, onun hareket, sükûn, ictimâ, iftirâk vs. arazların görülebildiğini, aynı zamanda bunların dokunularak da idrâk edilebildiğini söylediğini aktarır ve akabinde **Ebû Ali**'nin görüşlerine geçer. Eş'arî'nin aktardığına göre **Ebû Ali**

Onun bu konudaki delilini nesnelere görünümündeki farklılıklar oluşturur. Ona göre bir nesneyi hareketsiz gören, sonra onu hareketli gören kimse, her iki görüntü arasında zorunlu olarak bir ayırım yapar. Tıpkı beyaz ile siyahın arasını zorunlu olarak ayırt ettiği gibi, hareket ve sükûnun arasında da bedihî bir şekilde ayırım yapar. İşte bu durum hareket ve sükûnun (yani, oluşların) idrâk edilebildiğini gösterir.²⁸⁷

Buna mukabil **Ebû Hâşim** oluşların idrâk edilemeyeceği düşüncesindedir.²⁸⁸ Ona göre idrâk niteliklere (*hâşşiyye*) taalluk eder. Diğer bir deyişle ancak nesnenin hususiyetleri idrâk edilebilir.²⁸⁹ Yoksa idrâk salt varlığı kuşatamaz.²⁹⁰ **Ebû Hâşim** bununla şunu kastetmektedir: İki farklı şeyi idrâk etmek demek, onların farklılıklarını idrâk etmek demektir. Farklılık ise varlığın en özgü sıfatında (*aḥaṣṣu'l-evṣâf*) gerçekleşir. Dolayısıyla farklılıkları idrâk etmek demek, en özgü vasfı idrâk etmek demektir.²⁹¹ Bu yönüyle **Ebû Hâşim**, **Ebû Ali**'ye nazaran daha soyut düşünmektedir. Onun nezdinde varlığın en özgü sıfatını idrâk etmek mümkün olmadığı için, varlığın içinde bulunduğu oluşumları da idrâk etmek mümkün değildir.²⁹²

II.2.2. İtimâd

Kelâm sistematığının tabiat konuları bağlamında tartışılan önemli kavramlardan biri de “*i'timâd*” kavramıdır. Kavramı kelâm literatürüne dahil eden ilk kişi Nazzâm'dır.²⁹³ Cisimlerin daima hareket halinde olduğunu ileri süren Nazzâm, bilinen yer değiştirme hareketinin, sükûn gibi görünen olgunun da aslında itimâd hareketi olduğunu kabul etmiştir.²⁹⁴ Böylelikle bir

arazların görülmesinde Ebû'l-Hüzeyl ile aynı görüşteyken, dokunulması konusunda ondan ayrılmıştır. Bk. *Maḳâlât*, II, 361: 9-362: 8, özl. 362: 7-8. Yani burada aktarılan bilgiye göre **Ebû Ali** oluşların sadece görme açısından idrâk edilebileceğini söylemiştir. Neseî de bu yönde bilgi verir. O, **Ebû Ali**'nin oluşların (*ekvân*) görülebileceğini söylediğini kaydeder, fakat dokunma yoluyla idrâk edilebileceklerinden bahsetmez. Bk. Neseî, *Tebşıra*, I, 389: 1-2. Öyle görünüyor ki Eş'arî'nin ve Neseî'nin aktardıkları bu görüş daha doğru bir görüştür. Nitekim İbn Metteveyh eserinin bir başka yerinde **Ebû Ali**'nin, tıpkı Ebû'l-Hüzeyl gibi oluşların dokunma yoluyla idrâk edilebileceğini söylediğini fakat daha sonra bu görüşünü terk ettiğini kaydeder. Bk. *Tezkire*, 474: 5-7. Ayrıca bk. *Ta'lik*, 233: 11. Burada da **Ebû Ali**'nin oluşların gözle idrâk edilebileceğini söylediği kaydedilir. Ancak dokunma duyusuyla idrâk edilip edilemeyeceği hakkında bilgi verilmez.

²⁸⁷ Cüveynî, *Şâmil*, 483: 18-484: 2. Kezâ bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 474: 8-9. Burada delil daha kısa ve öz bir şekilde verilir.

²⁸⁸ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 471: 4-5; Cüveynî, *Şâmil*, 483: 17-18; Neseî, *Tebşıra*, I, 389: 4-5.

²⁸⁹ Yani, renkler idrâk edilebilir. Bk. Neseî, *Tebşıra*, I, 389: 4.

²⁹⁰ Cüveynî, *Şâmil*, 484: 3-4; “*Min hükmi'l-idrâk en yete'allaka bi'l-ḥaṣṣiyye ve lâ yete'allaku bi-maḥzi'l-vücûd*”.

²⁹¹ Cüveynî, *Şâmil*, 484: 5-8.

²⁹² Ona göre **Ebû Ali**'nin ileri sürdüğü ‘nesnelere farklı olduğunun bilinmesi oluşların idrâk edildiğinin delilidir’ şeklindeki delil ise geçersizdir. **Ebû Hâşim** bunun bir yanlısamadan başka bir şey olmadığı düşüncesindedir. Gerçekte idrâk edilen şeyler asla farklı değildir ve bunların farklı görülmesinin nedeni, gözden çıkan ışınlarla alâkalıdır. Ona göre gözden çıkan ışınların eğilmesi, bükülmesi ve bu şekilde nesnelere ulaşması, nesnelere farklı algılamamıza yol açar. Bk. Cüveynî, *Şâmil*, 484: 21-485: 2. Daha önce de değindiğimiz gibi (bk. bk. sy. 104, dp. 56) bu pasaj **Ebû Hâşim**'in görme teorisini net olarak ortaya koymaktadır.

²⁹³ Bk. Dağ, [1981], 239-240.

²⁹⁴ Bk. Dağ, [1981], 239-240; Câbirî, [2000], 184; Ebû Rîde, [1989], 132-140, özl. 137.

hareket olarak algılanan itimâd kavramı, zamanla kelâm sistematiğine, cisimlerde sürekli var olan hareket eğilimi şeklinde yerleşmiştir.²⁹⁵

Ancak zamanla itimâd kavramı sadece cisimlerin potansiyel hareket eğilimi şeklinde algılanmakla kalmayıp, aynı zamanda cisme uygulanan dışardan etki anlamını da kazanmıştır. Buna göre cisme dışardan uygulanan her türlü etki, bir itimâd olmaktadır.²⁹⁶ İşte bu sebeple Mutezilîler iki tür itimâd kavramı kabul etmişlerdir: i) *Lâzım* (tabî^{cî}) itimâd, ii) *Mücteleb* itimâd.²⁹⁷

Lâzım itimâd cisimlerdeki ağırlık ve hafifliktir.²⁹⁸ Yani, Cüveynî'nin ifadesiyle, ağır cismin aşağıya doğru, ateşin yukarı doğru hareketidir.²⁹⁹ *Mücteleb* itimâd ise bunlar dışındaki itimâdlardır. Sözelimi ağır cismin yukarıya doğru, hafif cismin aşağıya doğru hareketidir.³⁰⁰ Buna göre *lâzım* itimâdı, cisimlerin özgül ağırlıkları nedeniyle yerçekimi karşısındaki tepkileridir. Örneğin taşın aşağıya düşmesi, ateşin yukarıya yükselmesi *lâzım* itimâddır. *Mücteleb* itimâd ise haricî bir kuvvet tarafından cisme onun tabii itimâdının aksine uygulanan itimâddır. Sözelimi taşın yukarıya atılması ve taşın normal itimâdının aksine yukarı çıkması, ya da ateşe üflenerek alevin aşağıya doğru hareket etmesi bu kabildendir.

Bu aktardığımız hususlar Basra Mutezilesinin itimâd konusundaki ortak kabullerini yansıtır. Ancak bu ittifaklarına rağmen, onlar itimâd konusuyla alâkalı detaylarda ihtilâf etmişlerdir. Hem Cüveynî, hem de İcî bu ihtilâfları **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** üzerinden aktarır. Bu bağlamda en derli toplu bilgiyi onlar verdikleri için, onların anlatımına bağlı kalmak daha uygun olacaktır.

Buna göre itimâd konusunda **Ebû Ali** ile **Ebû Hâşim** arasındaki ihtilâflar şunlardır:

1. İtimâdlar bâki midir, değil midir?

²⁹⁵ Bk. Câbirî, [2000], 184. O, kelâmcıların kullandığı itimâd kavramının günümüz fiziğinde kullanılan direnç, çekim kuvveti, güç, statik gibi kavramları karşıladığı düşüncesindedir.

²⁹⁶ Bk. Peters, [1976], 135.

²⁹⁷ Msl. bk. *Muğnî*, IX, 28: 10-12. Hatta burada tasnif **Ebû Hâşim**'e atfedilerek yapılır.

²⁹⁸ İcî, *Mevâkıf*, 128: 2.

²⁹⁹ Cüveynî, *Şâmil*, 496: 22-497: 1.

³⁰⁰ İcî, *Mevâkıf*, 128: 2-3. *Lâzım* itimâd ile *mücteleb* itimâd arasındaki en temel farklardan biri burada ortaya çıkar. *Lâzım* itimâd aşağıya ve yukarıya doğru olmak üzere sadece iki yönde gerçekleşebilirken, *mücteleb* itimâd tüm yönlere doğru olabilir.

Câbirî bu iki tür itimâd ayrımını yanlış anlamış gözükmektedir. O, kelâmcıların *‘ulvî* (yukarıya doğru) ve *süflî* (aşağıya doğru) olmak üzere iki tür itimâdı birbirinden ayırdıklarını söyler. Bk. Câbirî, [2000], 184-185. Fakat bu ayrım, kelâmcıların *lâzım-mücteleb* ayrımına tekabül etmez. Aslında *‘ulvî* ve *süflî* itimâdlar *lâzım* itimâdın alt kategorileridir. Ağır cisim kendindeki itimâd nedeniyle daima aşağıya doğru hareket eğilimindedir. İşte onun aşağıya doğru *lâzım* itimâdı *süflî* itimâddır. Buna mukabil hafif cisim ise kendindeki itimâd nedeniyle daima yukarıya doğru hareket eğilimindedir. Onun yukarıya doğru olan *lâzım* itimâdı da *süflî* itimâddır.

Ebû Ali'ye ve ona tâbî olanların bazılarına göre istisnasız bütün itimâdlar bâkî değildir.³⁰¹ Buna mukabil **Ebû Hâşim** ise *lâzım* itimâdların bâkî, *mücteleb* itimâdların ise bâkî olmadığını ileri sürmüştür.³⁰²

Ebû Ali kendi görüşünü desteklemek amacıyla getirdiği delil temel itibariyle karşıt görüşü çıkmaza sürüklemeyi hedefler. Bu delil şöyledir:

Şayet aşağıya doğru (*cihetü's-süfl*) olan itimâd bâkî olsaydı, o zaman bu yöne doğru yapılan itimâdın *mücteleb* olduğunda da bâkî olması gerekirdi. Öyle ki ağır bir taş³⁰³ itekleyen kimse onu yerinden oynattığında, onun tabîî itimâdının yönünde *mücteleb* bir itimâd yapmış olur. Dolayısıyla [*lâzım* ve *mücteleb* itimâdlar arasında] ayırımı yapanların, bu *mücteleb* itimâd hakkında da bekâ ile hükmetmeleri gerekir.³⁰⁴

Ebû Ali'nin delilde vurguladığı hususu şu şekilde açabiliriz. Ağır bir taş, sözgelimi eğimli bir zeminde aşağıya doğru yuvarlanmaya meyillidir ve onun bu meyli, onda bulunan *lâzım* itimâdı ifade eder. Bu taş dışardan bir kimse basınç uyguladığında ve onu yerinden oynattığında taşta, kendisinde zaten var olan *lâzım* itimâdının yanında, bir de dışardan uygulanan *mücteleb* itimâd oluşur ve bu iki itimâdın yönü de aynı olur. Yani iki itimâd da birleşmiş olmaktadır. İmdî, **Ebû Ali**'ye göre, eğer *lâzım* itimâd bâkî ise, o zaman onunla aynı yönde olan *mücteleb* itimâdın da bâkî olması gerekir. Dolayısıyla iki itimâd arasında yapılan ayırım sağlıklı değildir. İtimâdlar bir bütün olarak kabul edilmelidir. Kısaca *mücteleb* itimâdın bâkî olmadığı söyleniyorsa, benzer şekilde *lâzım* itimâdın da bâkî olmadığı kabul edilmelidir.

Buna karşın **Ebû Hâşim** *lâzım* itimâdların bâkî oluşunu, genel olarak renk, tat gibi arazların bâkî oluşlarına dayandırır. Ona göre bu tür arazların bâkî olduklarını gösteren her şey, *lâzım* itimâdların da bâkî olduğunun delilidir.³⁰⁵ Böylelikle o cisimlerde bâkî olan unsurların olduğunu göstermeye çalışır.

Ayrıca **Ebû Hâşim** *lâzım* itimâdın cisimde daima var olduğunu kanıtlamak için şöyle bir örnek verir:

Ağır bir cisimde yukarıya doğru (*‘ulvî*) bir itimâd uygulandığında, cisim yukarıya doğru hareket eder, sonra [hareket] tersine döner ve cisim geri döner. Cisim ancak kendisinde bulunan *lâzım* itimâdlar nedeniyle aşağıya doğru geri dönmüştür.³⁰⁶

³⁰¹ Cüveynî, *Şâmil*, 497: 13-14; İcî, *Mevâkıf*, 128: 14-15.

³⁰² Cüveynî, *Şâmil*, 497: 14-15; İcî, *Mevâkıf*, 128: 14-15.

³⁰³ Taş daima aşağıya doğru olan *lâzım* itimâda verilen klâsik örneği teşkil eder.

³⁰⁴ Cüveynî, *Şâmil*, 497: 16-19. Krş. İcî, *Mevâkıf*, 128: 16. Burada delil çok veciz bir şekilde aktarılır: “*Lâzım* [itimâd] bâkî olsaydı *mücteleb* [itimâd] de bâkî olurdu”.

³⁰⁵ Cüveynî, *Şâmil*, 498: 6-8.

³⁰⁶ Cüveynî, *Şâmil*, 498: 9-11.

Böylelikle **Ebû Hâşim** ağır bir cismin aşağıya doğru düşmesinin, ondaki *lâzım* itimâdın neticesi olduğunu söylemiştir. Cisimlerin, kısa bir süreliğine (*mücteleb* itimâd sayesinde) yukarıya doğru yükselseler bile, neticede daima aşağıya düşmeleri, onlardaki *lâzım* itimâdın sürekli (bâkî) olduğunu gösterir.

2. İtimâdlar çelişir mi? Diğer bir deyişle bir cisimde aynı anda iki farklı itimâd bulunabilir mi?

Ebû Ali'ye göre bütün itimâdlar birbirleriyle çelişir.³⁰⁷ Yani bir cisimde aynı anda ister aynı cinsten, isterse farklı cinsten olsun, iki itimâd bulunamaz.

Ebû Hâşim ise cisimde aynı anda bulunan *lâzım* ve *mücteleb* itimâdların çelişmeyeceği düşüncesindedir.³⁰⁸ **Ebû Hâşim** buna, yukarıya doğru kaldırılan taş örneğini verir. Taşı yukarıya doğru kaldıran kimse, o anda taşa aşağıya doğru bir eğilimin olduğunu fark eder. İşte kişinin taşı kendisinin kaldırması sûretiyle taşa uyguladığı itimâd *mücteleb* itimâd iken, taşın kendisinde var olan aşağıya düşme eğilimi de *lâzım* itimâddır ve bunlar aynı anda bir cisimde birleşmişlerdir. Dolayısıyla birbirleriyle çelişmemektedirler.³⁰⁹

Cisimde farklı türden itimâdların çelişmeyeceğini söyleyen **Ebû Hâşim**, aynı türden iki itimâd konusunda tereddüt etmiştir.³¹⁰ Cüveynî'nin bildirdiğine göre **Ebû Hâşim** önceleri iki *mücteleb* itimâdın çeliştiğini söylemişse de,³¹¹ daha sonra bunların çelişmediğini kabul etmiştir.³¹² İcî ise sadece tereddüt ettiğini ve zaman zaman iki görüşü de dile getirdiğini belirtir.³¹³ Cüveynî'den farklı olarak, onun aktarımına göre, **Ebû Hâşim** bu konuda kesin karar verememiş gözükmektedir. **Ebû Hâşim** *mücteleb* itimâdların çelişmediğine dair örnek olarak iki ucundan çekilen ip örneğini verir. İki kişi ipin karşılıklı uçlarından çektiğinde ipte iki yöne doğru *mücteleb* itimâd oluşur. Bu itimâdlar her iki yönde de eşit olduğunda, ip olduğu yerde ("hareketsiz" değil) durur. Nitekim ipi çekenler, ipte diğer tarafa doğru bir eğilim olduğunu ve sayet ipi çekmeseydi ipin diğer tarafa doğru hareket edeceğini bilir. İşte bu durum aynı anda iki *mücteleb* itimâdın cisimde bulunabileceğini göstermektedir.³¹⁴

³⁰⁷ Cüveynî, *Şâmil*, 498: 13-14; İcî, *Mevâkıf*, 128: 4. Kezâ bk. Hillî, *Menâhic*, 138: 18-139: 1.

³⁰⁸ Cüveynî, *Şâmil*, 498: 18; İcî, *Mevâkıf*, 128: 9. Kezâ bk. Hillî, *Menâhic*, 138: 18.

³⁰⁹ Cüveynî, *Şâmil*, 499: 14-17; İcî, *Mevâkıf*, 128: 10-12. Krş. Cürcânî, *Şerh*, V, 217: 4-7.

³¹⁰ Bu aynı türden iki itimâdın *lâzım* mı, yoksa *mücteleb* mi olduğu net değildir. *Şâmil*'de bunlar iki *mücteleb* itimâd olarak zikredilir ve *lâzım* itimâdlardan bahsedilmez. *Mevâkıf*'ta ise hem *lâzım*, hem de *mücteleb* itimâdlar zikredilir. Fakat verilen örnek sadece *mücteleb* itimâda aittir.

³¹¹ Bk. Cüveynî, *Şâmil*, 498: 18.

³¹² Bk. Cüveynî, *Şâmil*, 498: 18-19.

³¹³ Bk. İcî, *Mevâkıf*, 128: 10.

³¹⁴ Bk. Cüveynî, *Şâmil*, 498: 19-21; İcî, *Mevâkıf*, 128: 12-13; Cürcânî, *Şerh*, V, 217: 9-13. **Ebû Hâşim**'in nihâî görüşü olarak iki *mücteleb* itimâdın bulunabileceğini kabul ettiğimizde bu örnek yerine oturmaktadır. Ancak **Ebû Hâşim** bu örneği farklı şekilde de yorumlamıştır. Buna göre, söz konusu ipte bir direnç yoktur. İp, hareketi

3. *Lâzım* itimâdların oluşumunda yaşlık (*ruṭûbet*) ve kuruluşun (*yübûset*) etkisi. Problemi şöyle özetleyebiliriz: Ağır cisimdeki aşağıya doğru olan *lâzım* itimâdın sebebi yaşlık iken, hafif cisimdeki yukarıya doğru olan *lâzım* itimâdın sebebi kuruluk mudur? Yoksa böyle bir illet-malül ilişkisi yok mudur?

Cüveynî'nin aktardığına göre **Ebû Hâşim** bu ilişkiyi kabul etmektedir. Ona göre aşağıya doğru olan *lâzım* itimâdın gerçekleşebilmesi için yaşlık şarttır. Benzer şekilde yukarıya doğru olan *lâzım* itimâdın gerçekleşebilmesi için ise kuruluk şarttır. Yani, aşağıya doğru olan her şey yaş iken, yukarıya doğru olan her şey kurudur.³¹⁵

Buna mukabil **Ebû Ali** *lâzım* itimâdlarda yaşlık ve kuruluşun şart koşulmasını kabul etmez.³¹⁶ Ona göre, var olması için hayatın ve özel bir bünyenin şart olmadığı her şey için yaşlık ve kuruluşun şart koşulmasının bir anlamı yoktur.³¹⁷ Hatta o **Ebû Hâşim**'in görüşünün yanlışlığını ortaya koymak için şöyle bir örnek verir: Güneş ışınlarının uzun bir müddet boyunca ısıttığı ağır bir taş daima aşağıya doğru *lâzım* itimâda sahiptir ve bu taşta hiçbir yaşlık yoktur. Nitekim taşın en üst tabakasında/yüzeyinde bu kuruluk duyu organlarıyla idrâk edilir. Bu kuruluşun olduğu ise inkâr edilemez, zira bunu inkâr etmek zarûrî bilgiyi inkâr etmek demektir. Şayet bu taştaki kuruluşun idrâkinin reddi mümkün olsaydı, o zaman her yaş cisimdeki yaşlığın da inkâr edilmesi mümkün olurdu. Bu sebeple bu kuruluşun taşın yüzeyinde mevcûd olduğu bir gerçektir. İşte bu kuruluk taşın içindeki cüzlerde de mevcuttur.³¹⁸ Nitekim taş parçalansa onun içinde, tıpkı dış yüzeyinde hissettiğimiz şeyi hissederiz. Dolayısıyla kuruluk taşın tamamındadır.³¹⁹ Böylelikle **Ebû Ali** sürekli aşağıya doğru *lâzım* itimâda sahip bir cismin kuru olduğu göstererek, **Ebû Hâşim**'in gözettiği illet-malül ilişkisinin geçersiz olduğunu vurgular.

Kezâ **Ebû Ali** şunu da ileri sürer: Şayet *lâzım* itimâdlar yaşlık ve kuruluşu ihtiyaç duysaydı, o zaman aynı yöne doğru olan *mücteleb* itimâdların da buna ihtiyaç duyması

engellenmiş sâkin bir cisim gibidir. Zira ipi çeken her bir kimse, diğer kişinin ipte kendi tarafına doğru bir direnç oluşturmaya engel olmuştur. Bu bağlamda ortada hareket olmadığı için direnç de yoktur, dolayısıyla itimâd da yoktur. Böylelikle cisimde aynı cinsten iki itimâdın bulunması imkânsız olur. Bk. İcî, *Mevâkıf*, 128: 13-14; Cürcânî, *Şerh*, V, 217: 13-218: 2. **Ebû Hâşim**'in bu yorumunu Cüveynî'nin ifadesiyle iki *mücteleb* itimâdın bulunmasını kabul etmediği döneme ait görebiliriz.

³¹⁵ Cüveynî, *Şâmil*, 499: 20-22.

³¹⁶ Cüveynî, *Şâmil*, 499: 22.

³¹⁷ Cüveynî, *Şâmil*, 500: 11-12.

³¹⁸ Teorik olarak bu sonuç zorunludur. Çünkü kuruluk bir arazdır ve arazlar cismin bütününe oluşturan cüzlerin teker teker hepsinde bulunur. Dolayısıyla şayet bir cismin dışı kuruyorsa, dış yüzeyindeki cüzlerde kuruluk arazının bulunduğu ortaya çıkar. Dış yüzeyindeki cüzlerde bir arazın bulunması ise, onun diğer cüzlerinde de aynı arazın olduğu anlamına gelir. Pratikte bu durumun ne derece doğru olduğu tartışılabilir, ama teorik olarak bu sonuç zorunludur.

³¹⁹ Cüveynî, *Şâmil*, 499: 22-500: 6.

gerekirdi. Sözelimi aşağıya doğru *lâzım* itimâda sahip bir cismi, yukarıya doğru fırlatarak onda *mücteleb* itimâd oluşturabiliriz. Ya da yukarıya doğru *lâzım* itimâdı olan bir cismi aşağıya doğru indirerek *mücteleb* itimâd oluşturabiliriz. Şayet yukarıya doğru olan *lâzım* itimâdın sebebi kuruluk, aşağıya doğru olanı ise yaşlık olsaydı, o zaman *mücteleb* itimâdlarda da bu yaşlık ve kuruluğun bulunması gerekirdi. *Mücteleb* itimâdlarda yaşlık ve kuruluğun şart olmadığı sabit olduğuna göre, *lâzım* itimâdlarda da şart olmadığı ortaya çıkar.³²⁰

Ebû Hâşim ise kendi görüşünü desteklemek için ateşe atılan taş örneğini verir: Bir taş ateşe atıldığında ve bir müddet yakıldığında, ya kuruyarak parçalanır, yahut da erir. Her iki durumda da taşın ateşe atılmadan önce yaş olduğu sonucu çıkar. Çünkü ateş taşın yaşlığını emer, onu kurutur ve sonuçta taş parçalanır.³²¹

Sonuç olarak, **Ebû Hâşim**'e göre *lâzım* itimâdların oluşabilmesi için yaşlık ve kuruluk şart iken, **Ebû Ali**'ye göre böyle bir şart ileri sürülemez.³²²

4. Dördüncü ihtilâf ise spesifik bir durumla alâkalıdır. Bu da, suda batmayan ve suyun üzerinde yüzen odun³²³ örneğidir. Normal şartlar altında odun aşağıya doğru *lâzım* itimâdı olan bir cisimdir ve bu yüzden daima aşağıya doğru iner. Dolayısıyla suyun üzerinde de durmayıp, batması gerekirdi. İşte bu batmayışının sebebi tartışılmıştır.

Ebû Ali'ye göre suyun üzerinde yüzen cisimler (odun), o cisme tutunan hava nedeniyle yüzerler.³²⁴ Şöyle ki, odunun cüzleri gevşektir ve hava bunların arasına girerek onun cüzlerine tutunur.³²⁵ Böylelikle onun aşağıya inmesine engel olur. Odun battığında, yukarıya doğru çıkan hava onu yukarı kaldırır.³²⁶ Halbuki demir böyle değildir. Onun cüzleri birbirine sıkıca yapışık olduğu için hava içine giremez ve bu sebeple demir suda batar.³²⁷

³²⁰ Bk. Cüveynî, *Şâmil*, 500: 7-10.

³²¹ Cüveynî, *Şâmil*, 500: 14-19. Ancak Cüveynî bu örneğe karşı çıkar. Çünkü elmaslar (*yevekkî*) gibi asla ateşte kurumayan ve erimeyen cisimler vardır. Ateş bunları eritemediğine ve kurutamadığına göre bunlarda yaşlık yoktur. Üstelik bu taşlar daima aşağıya doğru *lâzım* itimâda sahiptirler. Bk. Cüveynî, *Şâmil*, 500: 20-22.

³²² Cüveynî'nin aktarımına göre böyledir. Ancak İcî ve onun şârihi Cürcânî'nin çizdiği portre bunun tam tersidir. Onların aktardığına göre yaşlık ve kuruluğu şart koşan **Ebû Ali** iken, buna karşı çıkan **Ebû Hâşim**'dir. Bk. İcî, *Mevâkıf*, 128: 21-129: 6; Cürcânî, *Şerh*, V, 219: 9-221: 10.

³²³ Cüveynî örneği oldukça spesifik hale getirerek 'odun' ile kayıtlar. İcî ise daha genel bir ifade ile suyun üzerinde yüzen tüm 'cisimleri' tartışır.

³²⁴ Cüveynî, *Şâmil*, 501: 20; İcî, *Mevâkıf*, 129: 6-7.

³²⁵ Nitekim **Ebû Ali**'e göre havada yukarıya doğru *lâzım* bir itimâd vardır. Bk. Cüveynî, *Şâmil*, 502: 15; İcî, *Mevâkıf*, 129: 17. Dolayısıyla hava içine girdiği cisimleri doğal olarak yukarı kaldırır.

³²⁶ Bk. Cürcânî, *Şerh*, V, 221: 11-13.

³²⁷ Cüveynî, *Şâmil*, 501: 21; Cürcânî, *Şerh*, V, 221: 13.

Ebû Hâşim ise bazı cisimlerin suda yüzerken bazısının batmasında havanın bir etkisi olmadığı kanaatindedir.³²⁸ Ona göre yüzen cismin yüzmesinin sebebi hafiflik (*hiffet*) iken, batan cismin batmasının sebebi de ağırlıktır (*siklet*). Ona göre ağırlık (*siklet*) ve hafiflik (*hiffet*), cisimlerin zâtında bulunan özelliklerdir.³²⁹ Dolayısıyla bir cisim suda batmıyorsa bu onun gerçekte hafif olmasından olup, batması da gerçekte ağır olmasındandır. Nitekim bu durumun hava ile bir ilgisi olmadığını kanıtlamak için şu örneği verir: Gümüş cıvanın üzerinde yüzerken, altın yüzemeyip batmaktadır.³³⁰ Yani **Ebû Ali**'nin dediği gibi, metal, içine hava giremediği için batıyor olsaydı o zaman tüm metallerin batması gerekirdi. Bütün metaller batmadığına göre, problemin çözümünün hava ile bir ilgisi olmayıp, bizzat cismin kendi zâtlarında bulunan ağırlık ve hafiflik kavramları çözümü ifade eder.³³¹

5. İtimâd *tevellüd* yoluyla ortaya başka bir şey koyar mı? Diğer bir deyişle itimâd bir 'sebeb' olarak kendisinden sonra başka bir fiil doğurur mu? Bu husus kaynaklarda özellikle hareket ve sükûn bağlamında tartışıldığından, problemi net olarak şu şekilde ifade edebiliriz: İtimâd hareketi ve sükûnu doğurur mu?

Ebû Hâşim'e göre hareket ve sükûnu ancak itimâd doğurur.³³² Buna mukabil **Ebû Ali** ise itimâdın, ne hareket olsun, ne de sükûn olsun ortaya hiçbir şeyi tevlîd edemeyeceğini söyler.³³³ Ona göre hareket ve sükûnu tevlîd eden şey, bizzat harekettir.³³⁴

Ebû Hâşim kendi görüşünü kanıtlamak için bir takım örnekleri delil getirir: Bir direk dikilip bunun bir payanda ile desteklendiğini varsayalım. Daha sonra bir kimse bu direğe payandanın olduğu tarafa doğru yaslandığında (bu kimsenin direğe yaslanması ilk anda bir harekettir), bu direk hareket etmeyecektir, çünkü payanda bunu engellemektedir. Dolayısıyla ilk anda hareket (kişinin yaslanması), hareketi (direğin yıkılması) doğurmamıştır. Fakat ikinci anda (ki, bu esnada kişi direğe yaslanmış vaziyettedir), payanda çekildiğinde, yaslanan kişi

³²⁸ Zaten **Ebû Hâşim** babasından farklı olarak havada yukarıya doğru bir itimâdın olduğunu kabul etmez. Hatta ona göre havada yukarıya doğru olmadığı gibi, aşağıya doğru da bir itimâd yoktur. Hava bütünüyle durgundur. Yani kendinde bir itimâda sahip değildir. Sadece bazı zamanlarda rüzgâr gibi belirli yönlere doğru *mücteleb* itimâdlar oluşur. Bk. Cüveynî, *Şâmil*, 502: 15-17; İcî, *Mevâkıf*, 129: 19-20.

³²⁹ Cüveynî, *Şâmil*, 502: 1; İcî, *Mevâkıf*, 129: 9-10.

³³⁰ Cüveynî, *Şâmil*, 502: 1-3.

³³¹ Ancak **Ebû Ali** anahtar rolün havada olduğunda ısrarlıdır ve bu ısrarını ilginç bir örnekle sergiler. Ona göre demir bir tabakayı (saç, teneke vs.) suyun üzerine koyduğumuzda batar. Fakat aynı tabakayı, kenarlarını kıvrıp tava ya da tepsi şekline getirdiğimizde batmayıp yüzer. Halbuki ağırlık ya da hafiflik açısından hiçbir değişiklik yoktur. Bununla birlikte ilk halinde batarken, ikinci halinde yüzmektedir. İşte bunun sebebi, kenarlarının kıvrılması sonucu içine hava birikmesidir. Bk. Cüveynî, *Şâmil*, 502: 4-7.

³³² Cüveynî, *Şâmil*, 504: 6; İcî, *Mevâkıf*, 130: 4. Nitekim Cüveynî, onun ilkesine göre her hareketle birlikte mutlaka itimâdın bulunması gerektiğini kaydeder. Bk. Cüveynî, *Şâmil*, 505: 8.

³³³ Cüveynî, *Şâmil*, 503: 13; İcî, *Mevâkıf*, 130: 2.

³³⁴ Cüveynî, *Şâmil*, 503: 16; İcî, *Mevâkıf*, 130: 2. İkisi arasında orta bir yol kabul eden Kâdî 'Abdülccebâr'ın hocası İbn 'Ayyaş'tır. Ona göre hareketi bazen itimâd doğurur, bazen de hareket doğurur. Bk. Cüveynî, *Şâmil*, 504: 8-9; İcî, *Mevâkıf*, 130: 10.

payandanın olduğu tarafa hareket etmese de, direk payandanın olduğu tarafa doğru düşecektir. İşte direğin düşüşünün (hareketinin) sebebi, direğin kendisinde bulunan itimâddir. Yani hareketi, başka bir hareket değil, itimâd doğurmuştur.³³⁵ Böylelikle **Ebû Hâşim**, **Ebû Ali**'nin 'hareketi ancak hareket doğurur' şeklindeki düşüncesini reddeder.

Ebû Hâşim'in verdiği bir diğer örnek ise el ile taşa dayanma, taşı itme örneğidir. Ona göre taş yerinden hareket etmedikçe, el taşın hareket ettiği yöne doğru hareket etmez. Ancak taş hareket ettikten sonra el de hareket eder. İmdî *tevellüd* olgusu, bir 'sebepe-müsebbebe' ilişkisini ifade ettiğinden, burada elin hareketi sebep, taşın hareketi de müsebbebe olmalıdır. Çünkü **Ebû Ali**'nin düşüncesine göre ilk hareket (elin itmesi=sebepe) ikinci hareketi (taşın yerinden oynaması=müsebbebe) doğurmaktadır. Sebepe de daima müsebbebten önce olmalıdır. Halbuki taş yerinden oynamadıkça, el de hareket edemeyecektir. Yani, **Ebû Ali**'nin mantığına göre, önce müsebbebe daha sonra sebepe gerçekleşmektedir. Oysa sebepe-müsebbebe ilişkisinde sebebin daima önce olması gerekir. Dolayısıyla burada sebepe-müsebbebe ilişkisi, **Ebû Ali**'nin mantığına göre kurulamaz. Normal bir sebepe-müsebbebe ilişkisi kurmak için taşın hareketini, bizzat taşta bulunan itimâda atfetmeliyiz. Yani taşın itimâdı sebepe, taşın hareketi müsebbebe olmalıdır.³³⁶

Ebû Ali de kendi görüşünü destekleyen örnekler verir. Sözelimi anahtarın hareketini ancak elin hareketi doğurur.³³⁷ Kezâ bir yöne atılan taş, o yöne doğru ancak kendisini atanın hareketinden (atışından) sonra hareket eder. Şayet taşın o yöne doğru hareketi kendisini atanın hareketinden doğmasaydı, o zaman *nazar* da ilmi doğurmazdı.³³⁸

Onların bu konudaki fikir ayrılıkları, özel olarak tartışılan havaya atılan taşın düşmesi örneğinde de kendini gösterir. Yukarıya doğru atılan taş niçin geriye düşer? Burada taşın düşmesi bir hareket olduğu için, problem doğal olarak hareketi doğuran sebebin tartışmasına bağlı olmaktadır.

³³⁵ Bk. Cüveynî, *Şâmil*, 505: 14-19; İcî, *Mevâkıf*, 130: 5-7. Örnek buralarda aynı temele bağlı kalmakla birlikte, farklı kavramlar üzerinden, biraz daha farklı kelimelerle anlatılmaktadır. Ben bu iki kaynaktan karma yaparak örneği bu şekilde verdim.

³³⁶ Bk. Cüveynî, *Şâmil*, 505: 20-23; İcî, *Mevâkıf*, 130: 8-9.

³³⁷ İcî, *Mevâkıf*, 130: 2.

³³⁸ Cüveynî, *Şâmil*, 504: 1-12. *Nazar* ilim ilişkisi klâsik bir sebepe-sonuç ilişkisine işaret eden *tevellüd* ilişkisidir. *Nazar* her ne zaman delile taalluk ederse, ilmi meydana getirir. Msl. bk. *Muğnî*, IX, 161: 2. Krş. Peters, [1976], 60-61. **Ebû Ali** burada çok hassas bir örnek seçmiştir. Zira ilmin oluşmasının tek yolu *nazar*dan geçmektedir. Şayet *tevellüd* ilişkisini reddedersek, o zaman ilmin gerçekliğini ve oluşma imkânını da reddetmek zorunda kalırız. Buna göre **Ebû Ali** şöyle bir mantık yürütmektedir: Atılan taşın havada yol alması da, tıpkı *nazar*-ilim ilişkisi gibidir. Birinin reddedilmesi demek teorik olarak diğerinin de reddedilmesi demektir. İlimin imkânını (Mutezile içinden) kimse reddedemeyeceğine göre, havaya atılan taş örneğinde de reddedemez. Pek tabii havaya atılan taş örneğinde sebepe-müsebbebe ilişkisini kimse reddetmemektedir. Sadece sebebi hareket kabul etmeyip, bir şekilde itimâd kabul etmektedirler.

Ebû Hâşim hareketin sebebini itimâdlar kabul ettiğinden, doğal olarak taşın geriye düşmesinin sebebi olarak, kendisinde bulunan aşağıya doğru olan *lâzım* itimâdı gösterir.³³⁹ Ona göre taşın yukarıya doğru hareketinin sebebi, yine hareket olsaydı, o zaman taşın sonsuza dek havada gitmesi ve geri dönmemesi gerekirdi.³⁴⁰ **Ebû Ali** ise hareketi tevlîd eden şeyin sadece hareket olduğunu söylediğinden,³⁴¹ o da doğal olarak taşın aşağıya doğru olan hareketini doğuran şeyin, yukarıya doğru olan hareketi olduğunu söylemiştir.³⁴²

II.2.3. Telif

Telif arazı bölünemeyen cevherlerden cisimlerin meydana gelmesini ifade eder.³⁴³ Var olmak için asgarî iki cevherin bulunmasının şart olduğu³⁴⁴ telif arazı esas itibariyle oluş arazları arasında da kabul edilebilir.³⁴⁵

Telif konusunda **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** arasındaki ihtilâfları derli toplu bir şekilde özetleyen Cüveynî, onların *te'lif* konusunda beş noktada ihtilâflı olduğunu söyler.³⁴⁶ Bunlar;

1. Telif idrâk edilir mi?
2. Telif kudretle doğrudan (*mübâşir*) mı gerçekleştirilir, yoksa sadece dolaylı (*tevellüd*) mı ortaya konulur?
3. Telifin oluşmasında sadece *mücâvere* yeterli midir, yoksa *mücâverenin* yanında kuruluk ve yaşlık da gerekmede midir?
4. Telifler birbirinden farklı mıdır, yoksa hepsi benzer midir?
5. Kuruluk ve yaşlık konusuyla ilgili tâl problemler.

³³⁹ Bk. *Muğnî*, IX, 52: 11-14; 147; 20-24; Cüveynî, *Şâmil*, 507: 1; İcî, *Mevâkıf*, 130: 12-13. Ancak bu cevap bir takım zorlukları barındırır. Çünkü itimâdlar, benzerlerini doğurur ve bu ilke gereği cisme uygulanan yukarı doğru itimâdın sürekli yukarı doğru hareketi doğurması gerekir. Nitekim Cüveynî Mutezilîlerin **Ebû Hâşim**'in bu görüşünü eleştirdiklerini söyler. **Ebû Hâşim**'den her hangi bir cevap aktarılmayan bu soruya cevabı Kâdî 'Abdülcebâr verir. Ona göre sağdan ve soldan taşın önünü kesen hava hareketini yavaşlatır, böylece taşın *lâzım* itimâdı yeniden baskın hale gelir ve sonuçta taş aşağı doğru düşer. Bk. Cüveynî, *Şâmil*, 507: 1-8. Krş. Dağ, [1981], 241-242.

³⁴⁰ *Muğnî*, IX, 52: 8-10.

³⁴¹ Msl. bk. *Maqâlât*, II, 413: 12-13.

³⁴² Cüveynî, *Şâmil*, 506: 18; İcî, *Mevâkıf*, 130: 11-12.

³⁴³ Bk. Pines, [1946], 7.

³⁴⁴ Msl. bk. Frank, [1978], 89, dp. 94; Peters, [1976], 132. Nitekim **Ebû Hâşim** de böyle söyler. Bk. Naşîrüddîn eṭ-Ṭûsî, *Telhîş*, 181: 21-22.

³⁴⁵ Özellikle 'ictimâ' arazıyla birbirine çok yakındır. Ancak aralarında şöyle bir fark bulunmaktadır. Her ikisi de iki cevheri karakterize etse de, telif arazı iki cevhere de birlikte hülûl ederken, ictimâ arazı iki cevhere ayrı ayrı hülûl eder. Bk. Peters, [1976], 133. İşte bu nokta, tanım gereği telif arazı asgarî iki cevhere ihtiyaç duymayı gerektirse de, neden Kâdî'nin telifin sadece bir araza ihtiyaç duyduğu görüşünü ileri sürdüğünü açıklar. Çünkü telif aynı anda iki mahalle birlikte hülûl ettiği için, bu iki mahal tek bir mahal hükmünde kabul edilir. Msl. bk. *Muğnî*, VII, 36: 6-8.

³⁴⁶ Cüveynî, *Şâmil*, 471: 17-18.

İlk hususta (telifin idrâk edilip edilemeyeceği) **Ebû Ali**, telifin gözle ve dokunma duyusuyla idrâk edilebileceğini söyler.³⁴⁷ Bunun delili ise şudur: Biz çevremizdeki şekilleri (*eşkâl*; çevremizde gördüğümüz cisimlerin dış yapısı) görür, onların bazılarını diğerlerinden ayırt eder ve görünüşte olan farklılıklarını idrâk ederiz. Bu farklılıklar ise, teliflerden başka bir şeye işaret etmez. Bu da, teliflerin idrâk edilir olduğunun göstergesidir.³⁴⁸

Ebû Hâşim ise *el-Bağdâdiyyât* ve *el-Ebvâb* adlı eserlerinde telifin idrâk edilemeyeceğini (*ğayr-i müdrek* olduğunu) belirtir.³⁴⁹ Onun bu konuda getirdiği başlıca delil şöyledir: İnsanın eli tutkalla birleştiğinde ve ona yapıştığında, eliyle tutkal arasındaki her cüzde, teliften bir cüz bulunur. Şayet tutkaldaki telifi idrâk edebilseydi, elindeki telifi de idrâk etmesi gerekirdi.³⁵⁰ Kezâ dokunan kişi en üst yüzeydeki (*şafha*) telifi idrâk etseydi, diğer yüzeydeki telifi de idrâk ederdi. Çünkü her iki yüzeyin cüzlerinde de aynı telif bulunmaktadır.³⁵¹

Diğer bir ihtilâf noktasını teşkil eden telifin ne şekilde (doğrudan mı, dolaylı mı) gerçekleştirilebileceği konusunda ise **Ebû Ali**, *mübâşir* (doğrudan) olarak gerçekleştirilebileceği gibi, *mütevellid* (dolaylı) olarak da gerçekleştirilebileceği kanaatindedir.³⁵²

Bunun aksine **Ebû Hâşim** telifin ancak *tevellüd* yoluyla gerçekleştirilebileceğini ileri sürer. Zira *mübâşir* fiil şu özelliğe sahiptir: Eğer *mübâşir* olmasaydı (yani, *tevellüd* yoluyla oluşturulsaydı), onu ortaya koyan (*tevlid* eden) şey bulunmaksızın meydana gelmesi düşünülebilirdi. Halbuki “mücâvere” olmaksızın telifin vâki olması tasavvur edilemez.³⁵³

Ebû Hâşim burada şunu ifade etmektedir. Sözelimi bir kimse dolaylı olarak bir fiil işlemektedir. Şayet bu fiili aradaki sebebi devreden çıkararak doğrudan işleyebileceğini tasavvur edebiliyorsa, işte bu fiil *mübâşir* fiil özelliğini de taşıyor demektir. Kısaca bir fiil dolaylı şekilde gerçekleştirilebilmesinin yanında, doğrudan da gerçekleştirilebilmelidir. Halbuki telif fiilini doğrudan gerçekleştirilmemiz mümkün değildir. Zira telif “mücâvere” vasıtasıyla gerçekleştirilebilir. Kişi mücâvereyi (=sebebe) devreden çıkardığında telif asla gerçekleşmez.

³⁴⁷ Cüveynî, *Şâmil*, 471: 19-20. Ancak **Ebû Ali**'nin oluşların (*ekvân*) dokunma yoluyla idrâk edilebileceği görüşünü terk ettiğini göz önüne alırsak, telifin de dokunma yoluyla idrâk edilebileceği şeklindeki görüşüne ihtiyatla yaklaşmalıyız.

³⁴⁸ Cüveynî, *Şâmil*, 472: 1-3.

³⁴⁹ Cüveynî, *Şâmil*, 471: 20-472: 1. Doğal olarak **Ebû Hâşim**, **Ebû Ali**'nin deliline de itiraz eder. Ona göre görünümdeki farklılıkların telifle bir alâkası olmayıp, sadece cevheri yer tuttuğu bazı mekânlarında (*muḥâzıyât*) idrâk etmekle alâkalıdır. Bk. Cüveynî, *Şâmil*, 473: 4-5.

³⁵⁰ Cüveynî, *Şâmil*, 472: 10-12. **Ebû Hâşim** burada insanın kendisinde meydana gelen telifi idrâk etmesinin mümkün olmadığından hareket etmektedir. Nitekim Cüveynî, Muḥtezile'nin kişinin kendisini ya da kendisinden bir şeyi idrâk etmesini muhâl gördüklerini kaydeder. Bk. Cüveynî, *Şâmil*, 472: 13-15.

³⁵¹ Cüveynî, *Şâmil*, 473: 16-18.

³⁵² Cüveynî, *Şâmil*, 473: 5-6.

³⁵³ Cüveynî, *Şâmil*, 473: 6-8.

Yani, mutlaka bir ara sebebe ihtiyaç duyulmaktadır. İşte bu yüzden telif ancak *tevellüd* yoluyla gerçekleştirilebilir.³⁵⁴

Cüveynî'nin aktardığı dördüncü ihtilâf noktası, teliflerin birbirlerine benzeyip (*tecânüs*) benzemediğidir. **Ebû Ali** bu konuda şöyle der: Telifler, bu telifi oluşturan şeyin yönleri (*cihât*) değiştiğinde, farklı olurlar. Şöyle ki; Cevherlerden altısı bir cevheri kuşattığında ve o cevher, diğer altı cevherle birleştiğinde, ortada bulunan bu cevherin üstteki cevherle olan telifi, aşağıda bulunan cevherle olan telifinden, benzer şekilde diğer yönlerdekilere farklı olur.³⁵⁵ **Ebû Ali** buna şöyle delil getirir: Telifler görünüşleri itibariyle farklıdır. Sağlam duyulara sahip bir kimse uzunluk yönünde gerçekleşen bir telifle, genişlik yönünde gerçekleşen telif arasında ayırım yapar. Görünüş açısından idrâk ettiğimiz farklılıklar, teliflerin farklılığını gösterir. Kezâ bakan bir kimse şekiller arasında ayırım yapar ve tıpkı renklerin, tatların, kokuların farklarını idrâk ettiği gibi şekillerin de teliflerinde farklı olduklarını idrâk eder.³⁵⁶

Öte yandan **Ebû Hâşim** teliflerin benzer ve aynı cins (*mütecânis*) olduğu kanaatindedir.³⁵⁷ Onun bu konudaki delili şudur: Telifin en ayırt edici (en özgü; *aḥaṣṣ*) vasfı iki mahalde bulunmasıdır (*kıyâmuhû bi-maḥalleyn*). İşte tüm telifler bu konuda müşterektir. Yani tüm telifler iki mahalde bulunmaktadır. Dolayısıyla en ayırt edici vasıfta ortak olanların hükmü ise “birbirine benzer ve denk olmak (*temâsül*)”tır.³⁵⁸

Ebû Hâşim babasının teliflerin farklılığını kanıtlamaya yönelik ileri sürdüğü “bakan bir kimse uzunluk yönünde birleşen şey ile genişlik yönünde birleşen şey arasında ayırım yapar” iddiasına karşı çıkar. Ona göre bu farklılık, teliflerin farklı olduğunu göstermez. Teliflerin farklı görülmesinin sebebi bakan kişinin gözünden çıkan ışının bakılan nesneyle birleşme/nesneye ulaşma (*ittişâl*) biçimiyle alâkalıdır. Şayet gözden çıkan ışın kişinin önünde uzunlamasına (dik) duran çizgiyle bittiğinde çizgiyi dik, yatay duran bir çizgiyle birleştiğinde de bu çizgiyle birleşmesi yatay olur.³⁵⁹

³⁵⁴ Cüveynî'nin aktarımına göre **Ebû Hâşim**'in düşüncesinde telifi *tevellüd* yoluyla ortaya koyan şey ‘mücâvere’dir. Fakat Kâdî ‘Abdülcebbâr **Ebû Hâşim**'in bazen telifi ortaya koyan şeyin ‘mücâvere’ olduğunu söylediği gibi, bazen de telifin sadece ‘itimâd’ ile ortaya konulabileceğini söylediğini aktarır. Bk. *Muğnî*, IX, 46: 18-19. Ancak Kâdî'nin aktarımına göre **Ebû Hâşim** ‘mücâvere’yi daha öne almaktadır. Bk. *Muğnî*, IX, 51: 12-15.

³⁵⁵ Cüveynî, *Şâmil*, 476: 5-7.

³⁵⁶ Cüveynî, *Şâmil*, 476: 8-12.

³⁵⁷ Cüveynî, *Şâmil*, 476: 8.

³⁵⁸ Cüveynî, *Şâmil*, 476: 13-14.

³⁵⁹ Cüveynî, *Şâmil*, 476: 16-19. İbare şöyledir: “*Leyse yercî'u hâzâ'l-faşl ilâ ihtilâfi't-te'lifât, ve innemâ yercî'u ilâ ittişâli'l-eşi'ati'l-münbe'şeti mine'n-nâzır, fe-izâ itteşalet bi-haṭṭin mâşilin fûlen beyne yedeyi'n-nâzır, kâne ittişâlî'ş-şu'â'i bi'l-haṭṭi fûlen, ve izâ kâne'l-haṭṭu mu'terizân kâne ittişâlî'ş-şu'â'i 'alâ vechin âher*”. İbare oldukça problemli gözükmemektedir. Zira ibareden anlaşıldığına göre kişinin görmesini determine eden unsur yine nesnenin kendisi olmaktadır. Kişinin karşısındaki nesne dik duruyorsa, kişinin gözünden çıkan ışın bu nesneyle dik olarak buluşur. Şayet nesne yan duruyorsa, ışın daha farklı bir şekilde buluşmaktadır. Dolayısıyla **Ebû Hâşim**

Cüveynî'nin **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** arasında telif konusunda ihtilâf teşkil ettiğini söylediği beş noktadan üçüncüsü telifin gerçekleşmesinde mücâverenin ötesinde başka bir şart olup olmadığı hakkındadır. Bu şart, telifin gerçekleştiği iki cevherin birinin kuru, diğerinin yaş olmasıdır. Yani, iki cevherin yan yana gelmesinden (*mücâvere*) başka, bu cevherlerin birisinin yaş, diğerinin kuru olması gerekir mi, gerekmez mi?³⁶⁰

Mâmafih Cüveynî tartışmayı **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in isimlerini belirterek aktarmaz. Onun verdiği bilgilere göre Mu'tezile'nin çoğunluğu cevherlerin birinde kuruluğu, diğerinde yaşlığı şart koşmaksızın sadece yan yana gelmenin (*mücâvere*) telif için yeterli olduğu görüşündeyken, azınlığı oluşturan kısım ise *mücâverenin* yanında yaşlık ve kuruluğu da şart koşmaktadır.³⁶¹ Bu bölüm içerisinde Cüveynî sadece, tartışmanın sonuna doğru **Ebû Hâşim**'e ait şu görüşünü aktarır: Telif için sadece *mücâvere* yeterli olup, yan yana gelen iki şey arasında telif oluşur.³⁶² Kısaca, "her bitişen iki şey yan yana gelen iki şeydir, her yan yana gelen iki şey bitişen iki şeydir ([*enne*] *külle müte'ellefeyn mütecâvirân ve külle mütecâvireyn müte'llefân*).³⁶³

Bütün bu bölüm (471: 16-478: 25) **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** arasındaki ihtilâfları ele aldığı, dolayısıyla onların karşı kutuplarda olmaları gerektiği zannedilebileceği için, **Ebû Ali**'nin **Ebû Hâşim**'in aksine, *mücâverenin* yanında yaşlık ve kuruluğu da şart koştuğu düşünülebilir. Ancak beşinci bölümdeki (kuruluk ve yaşlık konusuyla ilgili tâlî meseleler) bilgilerden **Ebû Ali**'nin böyle düşünmediğini çıkarabiliriz. Nitekim bu bölümde Cüveynî, telif için kuruluk ve yaşlığı da şart koşanların, sadece *mücâvereyi* yeterli görenlere karşı kendi görüşlerinin doğruluğunu kanıtlamak için getirdiği delilleri aktarır. Bunların başında cisimlerin parçalanması (*tefkik*) gelir. Buna göre bazı cisimlerin parçalanması, diğer bazılarının kine göre daha zordur. Eğer telif için sadece *mücâvere* yeterli oluyorsa, cisimlerin parçalanması niçin farklı olmaktadır?³⁶⁴

Cüveynî bu iddiaya karşı Mu'tezile'nin farklı cevaplar verdiğini kaydetmekle birlikte, bu cevaplardan birini **Ebû Ali**'ye atfeder. Yani **Ebû Ali** yaşlık ve kuruluğu şart koşanlara karşı cevap vermektedir. Dolayısıyla onun nezdinde de, tıpkı **Ebû Hâşim**'in düşündüğü gibi, telif için *mücâvere* yeterli olup, ayrıca mahallerin birinin yaş, diğerinin kuru olması gerekmemektedir.

zaten nesnelerin farklı olduklarını kabul etmiş gözükmektedir. Bu da neticede **Ebû Ali**'nin vurguladığı husustur. Öyle görünüyor ki **Ebû Hâşim**, **Ebû Ali**'nin farklı telif olarak kabul ettiği şeyi, telif olarak algılamamaktadır.

³⁶⁰ Bk. Cüveynî, *Şâmil*, 473: 10-476: 3.

³⁶¹ Bk. Cüveynî, *Şâmil*, 473: 12-15.

³⁶² Cüveynî, *Şâmil*, 475: 21-22.

³⁶³ Cüveynî, *Şâmil*, 475: 24-476: 1.

³⁶⁴ Cüveynî, *Şâmil*, 477: 11-12.

Bu hususu açıklığa kavuşturduktan sonra, mezkûr sorunun cevabına geçebiliriz. **Ebû Ali** bu problemi, teliflerin farklı olmasıyla açıklar. Nitekim onun teliflerin farklı olduğunu kabul ettiğini belirtmiştik. İşte teliflerin cinsleri farklı olduğu, gerçekleşen telifler birbirinden muhtelif olduğu için bazı cisimlerin parçalanması zor, bazılarınıniki kolay olmaktadır.³⁶⁵

Teliflerin aynı cins (benzer) olduğunu kabul eden **Ebû Hâşim** ise problemi teliflerin azlığı ve çokluğu ile açıklar. Ona göre bazı cisimlerde telifler az, bazılarında ise çoktur. Telifin az olduğu cismin parçalanması daha kolay, çok olan cisminki ise daha zordur.³⁶⁶

II.3. Dünya

Mutezile'nin tabiat düşüncesi bağlamında tartıştıkları spesifik konulardan biri de dünyanın (*arż*) kendisidir. Onların tabiatla ilgili bir takım konulardaki düşünceleri, dünya hakkındaki düşüncelerinde kendisini belirgin olarak göstermektedir. Bu bağlamda tartışılan iki konudan birini dünyanın şekli oluşturmaktadır ki, bu telif meselesiyle ilgilidir. Diğeri ise dünyanın yerinde durmasıdır ki, mesele, en azından **Ebû Hâşim** nezdinde, itimâd konusuyla alâkalıdır.

II.3.1. Dünyanın Şekli

Ebû Ali ve **Ebû Hâşim** arasındaki ihtilâf noktalarından birini de, onların dünyanın şekli hakkındaki görüşleri teşkil etmektedir. **Ebû Ali**'ye göre dünya (*arż*) küre şeklinde olmayıp, düzdür.³⁶⁷

Ebû Hâşim ise bu konuda kesin bir karar verememiş ve tavakkuf etmiştir. Ancak Ebû Reşîd onun, dünyanın küre şeklinde olduğu görüşüne meylettğini söyler.³⁶⁸ Benzer şekilde İbn Metteveyh de **Ebû Hâşim**'in dünyanın sabit durması (*sükûnü'l-arż*) hakkındaki görüşünün,

³⁶⁵ Cüveynî, *Şâmil*, 477: 14-16.

³⁶⁶ Cüveynî, *Şâmil*, 477: 17-19. Cüveynî telifin azlığı ve çokluğundan iki şeyin kastedilebileceğini belirtir: i) İki cüz arasında iki telif bulunur. Nitekim ona göre **Ebû Ali** hariç Mu'tezile'nin tamamı iki cevherde iki telifin bulunabileceğini câiz görmektedir. Fakat bu iki teliften her birinin, cüzlerin her ikisinde de bulunması şarttır. **Ebû Ali** ise bunu kabul etmez. Ona göre iki cüzde bir teliften fazlası bulunamaz. Bk. Cüveynî, *Şâmil*, 477: 20-23. ii) Sözelimi bir cisim on tane cevheri kuşatır ve hepsiyle bitişir. Yani cisim ve cevherlerin tamamı birbirleriyle birleşir (*küllühâ müte'ellefe*). Kezâ bir cisim yine on tane cevheri kuşatır. Fakat cismin bazı cüzleri cevherlerle birleşirken, bazıları birleşmez. Yani ilk örnekte, cismin tüm cüzleri cevherlerle birleşirken, ikinci örnekte sadece bazı cüzleri birleşmektedir. İşte bu ikinci cismin parçalara ayrılması şüphesiz daha kolaydır. Bk. Cüveynî, *Şâmil*, 478: 1-3.

³⁶⁷ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 527: 1-2; Ebû Reşîd, *Mesâ'il*, 100: 21.

³⁶⁸ Ebû Reşîd, *Mesâ'il*, 100: 21-22. Farklı bir görüş Şeyh Müfîd tarafından verilir. O, dünyanın küre şeklinde olduğunu ve 'felek'in ortasında hareketsiz bir şekilde durduğunu söyledikten sonra, Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin de bu görüşte olduğunu, **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in ise bu görüşe muhalefet ettiğini söyler. Bk. Şeyh Müfîd, *Evâ'il*, 43: 12-14. Yani onun anlatımına göre **Ebû Ali** gibi **Ebû Hâşim** de dünyanın küre şeklinde olduğunu kabul etmemektedir.

onun dünyanın küre şeklinde olduğunu kabul etmesini gerektirdiğini belirtir. Çünkü **Ebû Hâşim** dünyanın yarısında aşağıya doğru bir i^ctimâdın olduğunu söyler.³⁶⁹

Kısaca **Ebû Hâşim** bu konuda kesin bir hüküm verememiş olsa da, dünyanın küre şeklinde olduğu görüşüne daha yakın durmakta, ya da en azından dünyanın olduğu yerde sabit durması hakkındaki görüşü, dünyanın küre şeklinde olmasını gerektiğini akla getirmektedir.

Bu dönem Mu^ttezile'si içinde Ebû'l-**Qâsım** el-Belhî kesin olarak dünyanın küre şeklinde olduğunu ileri sürmüştür.³⁷⁰

Bu konuda hem Ebû Reşîd, hem İbn Metteveyh iki tarafa ait delilleri zikrederler, fakat bu delilleri doğrudan şahıslara atfetmezler.³⁷¹ Ancak İbn Metteveyh açıkça bu konuda **Ebû Ali**'nin görüşünün “evlâ” olduğunu ve temel dayanağın nass (*sem^o*) olduğunu söyler.³⁷² Bu iki müellif tarafından verilen bilgilere göre, dünyanın düz olduğunu söyleyenlerin başlıca delilleri ana hatlarıyla şöyledir:

1. “Allah, size yeri bir sergi (*bisât*) yaptı” (Nûh 71/19), “(Bakmıyorlar mı) yere, nasıl yayılıp döşendi (*sutîhet*)?” (Gâşiye 88/20), “Bundan sonra da yeri yaydı (*dehâhâ*)” (Nâzi^cât 79/30) ayetleri yerin düz bir zemin olduğuna işaret eder.³⁷³

2. Eğer dünya küre şeklinde olsaydı, dünya üzerindeki denizlerde bulunan sular sabit durmaz ve akıp giderdi.³⁷⁴

3. Eğer dünya küre şeklinde olsaydı, güneşin çeşitli yerlerden görünümü hep aynı olurdu. Halbuki güneş, doğuşu ve batışı esnasında daha büyük görünürken, göğün ortasına geldiğinde daha küçük görünür. Güneşin bu tür farklı görünümünün sebebi, dünyanın düz olmasıdır.³⁷⁵

³⁶⁹ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 527: 2-4.

³⁷⁰ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 527: 4; Ebû Reşîd, *Mesâ'il*, 100: 22-23.

³⁷¹ Sadece Şerîf el-Murtaza **Ebû Ali**'nin “O Rabb ki, yeri sizin için bir zemin (döşek; *firâş*), göğü de bir tavan yaptı” (Bağara 2/22) ve “Allah, size yeri bir sergi (*bisât*) yaptı” (Nûh 71/19) ayetlerini (aşağıda göreceğimiz üzere bu ayet İbn Metteveyh ve Ebû Reşîd tarafından dünyanın düz olduğunu söyleyenlerin delilleri arasında zikredilir), müneccimlerin yer yüzünün küre şeklinde olduğu yönündeki görüşlerinin yanlışlığını gösteren deliller olarak zikrettiğini söyler. Bk. Şerîf el-Murtaza, *Emâlî*, II, 187: 15-16.

³⁷² İbn Metteveyh, *Tezkire*, 527: 5. Ebû Reşîd ise bu konuda açık bir tutum sergilemez.

³⁷³ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 527: 5-8. Krş. Ebû Reşîd, *Mesâ'il*, 101: 10. Burada sadece Nâzi^cât 79/30 ayeti delil olarak zikredilir. İtiraz şöyledir: Ayette Allah'ın dünyadaki düz olarak yarattığı yerler kastedilmektedir. Dünyanın küre olduğuna dair deliller ortaya konulduktan sonra, ayetin dünya üzerindeki düz yerleri ifade edecek şekilde tahsis edilmesine bir engel yoktur. Bk. Ebû Reşîd, *Mesâ'il*, 101: 13-14.

³⁷⁴ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 528: 1-2; Ebû Reşîd, *Mesâ'il*, 101: 8-9. İtiraz şöyledir: Dünya küre şeklinde olsa da, bazı kısımlarında düz ve çukur yerler vardır ve su buralarda durur. Bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 528: 2-3; Ebû Reşîd, *Mesâ'il*, 101: 11-12.

³⁷⁵ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 527: 9-16; Ebû Reşîd, *Mesâ'il*, 101: 3-7. Bu delile karşı her hangi bir itiraz zikredilmez.

Dünyanın küre şeklinde olduğunu söyleyenlerin başlıca delilleri ise ana hatlarıyla şöyledir:³⁷⁶

1. Şayet dünya düz olsaydı, güneş dünyanın her tarafında aynı anda doğar ve aynı anda batardı. Bunun aksi olduğuna göre dünyanın küre şeklinde olduğu ortaya çıkar.³⁷⁷

2. Dünyanın bazı yerlerinde bir takım yıldızları görürken, başka yerlerine gittiğimizde bu yıldızları görememekteyiz. Bunun sebebi dünyanın kavisli ve küre şeklinde olmasıdır.³⁷⁸

3. Ay tutulması dünyanın küre olduğuna delâlet etmektedir. Zira ay tutulmasının nedeni, dünyanın ayı örtmesi ve ay ile güneş arasına girmesidir. Ayın ise küre şeklinde örtüldüğünü görürüz. Şayet ayı örten şey küre şeklinde olmasaydı, örtülmesi de küre şeklinde olmazdı.³⁷⁹

II.3.2. Dünyanın Yerinde Durması

Dünyanın olduğu yerde durması (*istikrârü'l-arz*) nasıl gerçekleşmektedir? Dünyanın yuvarlak olduğunu kabul eden **Ebû Hâşim** bu problemi, dünyayı iki eşit parçaya ayırarak çözer. Ona göre dünya iki eşit parçadır ve bu parçalardan biri olan bizim tarafımızdaki parçada aşağı doğru (*süflî*) itimâd vardır. Dünyanın alt taraftaki diğer yarısında ise yukarıya doğru (*ʿulvî*) bir itimâd bulunmaktadır. İşte dünyanın her iki yarısındaki aşağı doğru ve yukarı doğru olan bu itimâdlar eşit geldiğinden ve birbirini dengelediğinden dünya olduğu yerde durur.³⁸⁰ Bu yönüyle **Ebû Hâşim** problemi itimâd kavramıyla çözmeyi düşünmüştür. Yukarıda da belirttiğimiz üzere o, itimâdların *tevellüd* yoluyla ortaya yeni bir şey koyabileceğini söylediği gibi, aynı zamanda bir cisimde aynı anda birbirine zıt iki itimâdın da bulunabileceğini söylemiştir. Dolayısıyla onun açısından problemin çözümü tutarlı bir şekilde ortaya konulmuştur.

Diğer taraftan **Ebû Ali** itimâdın *tevellüd* yoluyla ortaya yeni bir şey koyamayacağı gibi, aynı anda cisimde iki itimâdın bulunamayacağını söylemekteydi. Dolayısıyla onun açısından

³⁷⁶ Ebû Reşîd bu delilleri Aristo'nu *Kitâbü's-Semâʿ ve'l-ʿÂlem* ve Batlamyus'un (metinde "Baḫlîmûs") *el-Mecistî* adlı eserlerinden aktarır. Bk. *Mesâʿil*, 101: 16, 103: 1.

³⁷⁷ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 528: 4-6; Ebû Reşîd, *Mesâʿil*, 103: 20-21. İtiraz şöyledir. Dünya düz olsa da, onda yüksek ve alçak mevkiler vardır. Güneşin doğuşu ve batışı bu yükseltiler nedeniyle farklı olmaktadır. Bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 528: 7-9; Ebû Reşîd, *Mesâʿil*, 103: 21-104: 2.

³⁷⁸ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 528: 17-529: 3; Ebû Reşîd, *Mesâʿil*, 103: 1-3. İtiraz şöyledir: Dünyada yükseltelerin ve alçak yerlerin bulunması buna neden olur. Dünyanın tamamı düz olsa da yüksek yerlerde bulunanlar bazı yıldızları görürken, alçak kısımlarda bulunanlar bu yıldızları göremezler. Bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 529: 3-6; Ebû Reşîd, *Mesâʿil*, 103: 4-6.

³⁷⁹ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 529: 13-20; Ebû Reşîd, *Mesâʿil*, 102: 14-16. İtiraz şöyledir: Ayın uzaklığı nedeniyle bu örtülmenin tam olarak küre şeklinde olduğunu söyleyemeyiz. Bu örtünme küreye yakın bir şekilde de olmuş olabilir. Kısaca ayın uzaklığı, göz yanılmasına sebep olabilir. Bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 529: 13-20; Ebû Reşîd, *Mesâʿil*, 102: 17-24.

³⁸⁰ Râzî, *Tefsîr*, II, 103: 18-19/{Bakara 2/22}. Cüveynî **Ebû Hâşim**'in dünyayı, iki eşit kuvvet ve alet tarafından çekilen ve böylelikle bu iki kuvvetin arasında duran cisim gibi düşündüğünü belirtir. Bk. Cüveynî, *Şâmil*, 481: 10-14.

çözüm, itimâd kavramında değildir. Ona göre büyük kısmı alt tarafta bulunan dünyanın yerinde durması, kendisindeki sükûnların yenilenmesiyle gerçekleşir. Şayet sükûnlar yenilenmeseydi dünya aşağı doğru düşerdi.³⁸¹ Böylelikle o çözümü yenilenen sükûnlarda bulmuştur.³⁸²

2II.4. Sebeplilik

Son olarak **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in tabiattaki sebeplilik görüşleri hakkında bilgi vermemiz uygun olacaktır. Sınırlı sayıdaki dağınık pasajlardan anlaşıldığı kadarıyla **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** tabiatta mutlak bir sebeplilik düşüncesini benimsememektedirler.

Nitekim ağır bir cismin havada dayanak yahut askı olmaksızın durup duramayacağını tartışan Şeyh Müfîd, bunun imkânsız olduğunu, zira bunun zıt şeylerin bir araya gelebileceğini kabul etmek olduğunu söyler. Ebû'l-Kâsım el-Belhî ve Mutezile'den bir grubun da bu görüşte olduğunu söyleyen Şeyh Müfîd, **Ebû Ali**, **Ebû Hâşim** ve onlara tâbi olanların ise buna muhalefet ettiğini ekler.³⁸³ Nitekim **Ebû Ali**, Allah'ın havadaki bir cisimde sürekli sükûnları peşi sıra yaratarak havada tutabileceğini söyler.³⁸⁴

Ancak tabiatta mutlak bir sebeplilik olmadığına dair getirilen en klâsik örnek ateş ve pamuk örneğidir ve bu örnek bizzat **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** tarafından da kabul edilmiştir. Nitekim **Ebû Ali**'ye göre Allah ateşle pamuğu bir araya getirir fakat ateşi yaratmayabilir. O, ateşle pamuğu bir araya getirince, yanmayı (*ihrâk*) ortadan kaldıran şeyi yapar. Şöyle ki, ateşi sakin hale getirerek ateşi pamuğun cüzleri arasına sokmaz ve böylelikle yanmayı engeller.³⁸⁵ Hatta **Ebû Ali** daha da ileri giderek sebebin müsebbebi zorunlu kılmadığını (sebebin müsebbebin mûcibi olmadığını) söylemiştir. Bir şeyi zorunlu kılan, onu yapan ve yaratandır.³⁸⁶

³⁸¹ Cüveynî, *Şâmil*, 481: 2-4.

³⁸² Onların dünyanın yerinde kalması problemlerine getirdikleri çözümler, farklı meselelere bakışlarından da etkilenmiş gözükmektedir. Bunlardan biri, az sayıdaki cevherin ağır bir cismi taşımasının mümkün olup olmadığıyla alakalıdır. **Ebû Ali** böyle bir şeyi kabul etmez. Bu yüzden o dünyanın büyük kısmında bulunan sükûnların (zaten dünyanın büyük kısmı aşağıdaki kısımdır) kesintisiz olarak peşi sıra gelmesini şart koşmuştur. Böylelikle üstteki kısım onlara dayanacaktır. Bk. Cüveynî, *Şâmil*, 483: 4-5.

Ebû Hâşim ise bunu mümkün görür. Ona göre cüzleri çok olan bir cismin, cüzleri az olan bir cisim üzerine durması (*istikrâr*) câizdir. Pek tabii bunun yolu itimâddan geçmektedir. Aşağı kısımdaki yukarı doğru (*ʿulvî*) itimâd, yukarı kısımdaki aşağı doğru (*süflî*) itimâddan daha fazla olmak sûretiyle cismin *istikrârı* mümkün olur. Bk. Cüveynî, *Şâmil*, 483: 5-7.

³⁸³ Bk. Şeyh Müfîd, *Evâʿil*, 62: 20-63: 1.

³⁸⁴ Cüveynî, *Şâmil*, 506: 11-12; *Maḳâlât*, II, 570: 3-4.

³⁸⁵ Şeyh Müfîd, *Evâʿil*, 63: 16-18. Burada **Ebû Hâşim**'in de bu düşüncede olduğu kaydedilir. *Maḳâlât*, II, 570: 2-6. Kezâ bk. II, 312: 9-13. Burada aynı görüş **Ebû Ali** ile birlikte Ebû'l-Hüzeyl ve 'kelâmcıların (*ehlü'l-kelâm*)' çoğunluğunun görüşü olarak nitelendirilir.

Ebû Hâşim hakkındaki en açık görüş İbnü'l-Murtaẓâ tarafından verilir: Allah yanıcı bir maddede bir *ʿâdet* yaratabilir ve bu *ʿâdet* sebebiyle yanıcı madde kıl, tüy vb. şeyleri yakmaz. Bk. İbnü'l-Murtaẓâ, *Ḳalâʿid*, 97: 5.

³⁸⁶ *Maḳâlât*, II, 413: 1-2; "ve leyse'l-mûcibü li'ş-şeyʿ illâ men fe'alehû ve vcedehû".

Dolayısıyla **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**, Şeyh Müfîd gibi kelâmcılarca zorunlu addedilen ilişkileri mutlak olarak kabul etmeyip, mutlak bir sebepliliği reddetmiş olmaktadır.³⁸⁷

³⁸⁷ Kezâ bk. Dağ, [1987], 35-37. Burada Bişr b. el-Mu'temir, Ebû'l-Hüzeyl el-°Allâf, **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** gibi Mutezililerin tabiatta belli bir dereceye kadar süreklilik düşüncesini benimsedikleri, ancak bunun salt bir nedensellik olarak algılanmaması gerektiği kaydedilir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SİSTEMATİK: TEVHİD

3. İ. ALLAH'IN VARLIĞI (*İSBÂT-I VÂCİB*)

Kelâm sistematüğinde ‘ulûhiyyet (tevhîd)’ konuları genellikle Allah’ın varlığı konusuyula başlar ve kelâmcılar Allah’ın varlığını kanıtlamayı amaçlayan deliller serdederler. Diğer tüm kelâmcılar gibi **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**’in de bu konuda fikir ileri sürdüklerini söyleyebiliriz. Nitekim onların kabul ettiğı *hâtır* kavramının temel fonksiyonu kişiyi Allah’ı bilmeye sevk etmekte ve doğal olarak kişinin bu *hâtır*ının işlevsel olabilmesi demek, kişiyi Allah’ın varlığına ulaştıran delillerin olmasını gerektirmektedir.¹

Ancak özellikle *Muğnî*’nin bu konulara tahsis edilmiş cilt ya da ciltlerinin² günümüze ulaşmamış olması bu konuda onlardan sistemli bir bilginin bize ulaşmasına engel olmuştur.³ Bununla birlikte **Ebû Ali** insanın üzerinde düşünüp Allah’ı bilebileceğı apaçık deliller olduğunu söyler.⁴ Nitekim onun Câhız’ın *tab*^c nazariyesini eleştirirken getirdiğı eleştirilerden biri de, Allah’ın, kendi varlığına ulaştıracak delilleri ortaya koymasının hiçbir anlamı olmayacağı⁵ ve Allah’ı bilmenin asla mümkün olamayacağıdır.⁶ Pek tabii bu delillerin mahiyeti ve bunların ne şekilde Allah’ın varlığına delâlet ettiğı açık değildir. Ama en azından onun şâhid âlemden hareketle Allah’ın varlığına ulaşmayı mümkün gördüğü ortadadır.

Kezâ şâhid âlemden hareketle Allah’ın bilinebileceğı ilkesi **Ebû Hâşim** tarafından da kabul edilmektedir. Ona göre şâhid âlemden bir kimsenin tasarruflarının kendisine ait olduğunu bilmemiz, Allah’ın varlığını bilmemize yardım eder. Gerçi **Ebû Hâşim** bu görüşünü esas itibarıyla “ef’al-i ibâd” konusunda ileri sürmekte ve bununla her fiilin failine delâlet ettiğini vurgulamaktadır.⁷ Yani, tabiatta gerçekleşen olaylar, fiiller vs.nin bir yaparı, dolayısıyla tabiatın bir yaratıcısı vardır şeklindeki bir genel sonucu hedeflediğini söyleyebiliriz.

¹ *Hâtır* kavramının, özellikle **Ebû Ali** ekseninde, kişinin Allah’ın varlığına ulaşması hususundaki etkisi ve fonksiyonu hakkında, bk. Ess, [1980a], 76-78.

² Peters’a göre *Muğnî*’nin I. cildi muhtemelen bu konuları içermektedir. Bk. Peters, [1976], 34.

³ Dolayısıyla bu konuda onlardan yapılan sınırlı sayıdaki alıntılar sebebiyle konu hakkında gayet kısa bilgi vermek zorundayız. Ancak bu durum, girişte de genel olarak söylediğimiz gibi, onların bu konuya ilgi göstermediğı ya da önem vermediğı şeklinde anlaşılmalıdır.

⁴ Râzî, *Tefsîr*, XXIII, 237: 28-29/{Nûr 24/35}.

⁵ *Muğnî*, XII, 319: 11-12.

⁶ *Muğnî*, XII, 328: 7-8. Şunu belirtelim ki **Ebû Ali** bu *ilzâm*ını Câhız’ın ‘Allah’ı bilmek ancak peygamberler sayesinde ve onlarda zuhûr olan mucizeler vasıtasıyla gerçekleşir’ görüşüne karşı yapmaktadır. Dolayısıyla **Ebû Ali**’nin sem’î bilgiden önce aklen Allah’ın varlığının bilinmesini mümkün kabul ettiğini anlamaktayız.

⁷ Bk. *Muğnî*, VIII, 16: 10-13.

İşte bu satırlar bizleri klâsik kelâmıda yaygın bir şekilde kullanılan “*hudûs*” deliline götürmektedir. İlk defa Mutezile kelâmcıları tarafından kullanılan ve Ebû'l-Hüzeyl el-^cAllâf tarafından öncülleri sistematik tarzda ortaya konulan bu delil,⁸ başta **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** olmak üzere daha sonraki Mutezile tarafından da kullanılmıştır.

Nitekim F. Râzî'nin verdiği bilgiler de **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in *hudûs* delilini kullandıklarını göstermektedir. F. Râzî'nin aktarımına göre onlar (Râzî onların yanına Qâdî ^cAbdülcebbâr'ı da katar) insan fiillerine kıyas yaparak bu sonuca ulaşırlar. Nasıl ki fiillerimizin meydana gelmesi (*hudûsü*) için bizlere ihtiyacı vardır, o halde sonradan oluştuğu (*hâdis* olduğu) bilinen âlemin de bir yaratıcıya ihtiyaç duyması gerekir.⁹ Böylelikle onlar âlemin bir yaratıcısı olduğu fikrine ulaşırlar.¹⁰

Ancak şunu da belirtelim ki **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** bir şeyin hâdis olduğunu bildikten sonra onun bir faile ve *şâni*'e ihtiyacı olduğunu bilmenin de istidlâl olduğunu söylerler.¹¹ Yani akılda ‘her hâdisin bir muhdisi vardır’ şeklinde bir yargı zorunlu olarak yoktur. Böyle bir yargıya da istidlâl yoluyla ulaşırlar.¹²

Öte yandan İbn Metteveyh'in Allah'ın varlığı konusunda¹³ özellikle **Ebû Ali**'den yaptığı bir alıntıda onun klâsik *hudûs* delilinin öncüllerini yeterli bulmadığı anlaşılmaktadır. İbn Metteveyh *hudûs* delilini özetle “cisimler, renkler vd. şeylerden ibaret olan *havâdis*, var olmalarında (*hudûsunda*) bir *muhdiş*e ihtiyaç duyar, zira bu bilindiğinde bunun bir malumu olmalıdır ve bunun malumu da Allah'tan başkası değildir” şeklinde özetler ve bu görüşün Ebû'l-Hüzeyl'in görüşü olduğunu, Ebû ^cAbdullâh el-Başrî ve Qâdî ^cAbdülcebbâr'ın da bunu tercih ettiğini söyler.¹⁴

Bunun akabinde İbn Metteveyh **Ebû Ali**'nin şöyle dediğini ekler:

Cisimlerin (*havâdisin*) kendinden başka *muhdiş*i olduğunu bilmedikçe Allah hakkında bunu (*havâdisi* yaratanın O olduğunu) bilmemiz yeterli olmaz. Çünkü cisimlerin

⁸ Topaloğlu, [1995], 69.

⁹ Râzî, *Meâlib*, I, 210: 5-8; a.mlf, *Erba'în*, I, 128: 22-129: 2. Görüldüğü üzere Râzî'nin verdiği bilgiler yukarıda **Ebû Hâşim** hakkında *Muğni*'den aktardığımız pasajla tam bir uyum halindedir. Buradan hareketle şâhid âlemdeki insan fiillerinden kalkarak âlemin yaratıcısına ulaşma düşüncesinin Mutezilîler tarafından sıkça kullanılan bir yöntem olduğunu söyleyebiliriz.

¹⁰ Râzî'nin aktardığına göre onlar normal bir kıyasta olması gereken dört rüknü şu şekilde belirlemişlerdir: i) Asl: Kulun kendi fiillerinin muhdisi olması, ii) Fer^c: Âlem, iii) Hüküm: Faile olan ihtiyaç, iv) İlet: Hudûs. Bk. Râzî, *Meâlib*, I, 210: 8-11. Kezâ bk. Negrânî, *Kâmil*, 156: 6-12. Burada sadece **Ebû Hâşim** zikredilir.

¹¹ Râzî, *Meâlib*, I, 207: 10-12; a.mlf, *Erba'în*, I, 128: 21-22.

¹² Ebû'l-Kâsım el-Belhî farklı düşünür. Ona göre her hâdisin bir muhdiş'e ihtiyacı olduğu düşüncesi zarûfî bir bilgidir. Bir kimse bir şeyin hâdis olduğunu bilince, düşünmeksizin onun bir muhdisi olduğunu bilir. Bk. Râzî, *Meâlib*, I, 207: 7-9, 12-13.

¹³ Bk. *Mecmû*^c, I, 68: 1-93: 19. “*Bâbü işbâti'l-muhdiş*” başlıklı bu bölüm bütünüyle bu konuya tahsis edilmiştir.

¹⁴ *Mecmû*^c, I, 68: 5-9.

yaratıcısının kendinden başka bir şey olmadığını bilmediğimizde, onların kendisini yarattığı ya da başka bir cismin onu yarattığı câiz görülebilir, böylelikle [onları yaratanın] Allah olduğu bilgisi gerçekleşmez.¹⁵

Buna göre **Ebû Ali ħudûş** delilinin amacına hizmet edebilmesi için, cisimlerin yaratıcısının kendileri olmadığını da ayrıca kanıtlanması gerektiğini düşünür. Nitekim Mânkdîm'in aktardığı şu bilgi de bunu doğrular:

Sonra, kendi benzeri yokken sadece kendisinin bulunması (tek olması) câiz olmayan bu *muĥdeş* üzerinde düşünülür. Bunun akabinde onun bizden farklı bir *muĥdişi* olduğu bilgisi oluşur. Bu (*muĥdiş*)de Allah Tebâreke ve Te[°]âlâ'dır. İşte bu, **Ebû Ali**'ye göre Allah Te[°]âlâ hakkında *nazar* ve istidlâl ile oluşan ilk bilgidir.¹⁶

Dolayısıyla klâsik *ħudûş* delili;

– Âlem *ħâdiştir*,

– Her *ħâdiş*in bir *muĥdişi* vardır,

– O halde âlemin *muĥdişi* de Allah'tır, şeklindeyken, **Ebû Ali** delili şu şekilde takrir etmektedir:

– Âlem *ħâdiştir*,

– Her *ħâdiş*in bir *muĥdişi* vardır,

– Âlemin *muĥdişi* kendisi yahut kendi içinden biri olamaz,

– O halde âlemin *muĥdişi* âlemden ayrı biridir, yani Allah'tır, şeklinde olmaktadır.

II. İLÂHÎ SIFATLAR

Sıfatlar konusu “tevhid” bahislerinin temel konusunu oluşturduğu gibi, aynı zamanda kelâm sistematığının de en önemli ve üzerinde en çok durulan konularının başında gelir. Çok geniş bir konu olduğu için, genel olarak mütekellimler sıfatları tasnif ederler ve tartışmaları bu tasnif üzerinden yürütürler.

Kelâm düşüncesinde Allah'ın sıfatları çeşitli mezheplere, hatta aynı mezhep içerisinde yer alan kelâmcılara göre farklılık göstermekte ve yapılan tasniflerde belirli bir sistematik gözlenmemektedir.¹⁷ Hatta bazen aynı müellif bile farklı tasnifler yapabilmektedir. Pek tabii bir kelâmcının kabul ettiği sıfatın, bir başka kelâmcı tarafından kabul edilmemesi ya da birinin ayrı

¹⁵ *Mecmû*[°], I, 68: 9-12.

¹⁶ *Ta[°]lik*, 65: 6-8.

¹⁷ Kelâm sistematığında yapılan farklı sıfat tasnifleri hakkında genel bir bilgi için bk. Özler, [1995], 156-165.

bir kategori olarak düşündüğü sıfatları, diğerinin farklı bir kategorideki sıfatlar kapsamında düşünmesi gibi sebepler bu farklılığın nedenleri olarak düşünülebilir.¹⁸

Mutezile içerisinde de farklı sıfat tasnifleri yapıldığını söylememiz mümkünse de,¹⁹ Mutezilîlerin genellikle “zâtî sıfatlar” ve “fiilî sıfatlar” olmak üzere ikili bir tasnif yaptıklarını söyleyebiliriz.²⁰ Sıfatların bu tür bir tasnifi esasında Mutezilîler’e özgü olmayıp, köken itibarıyla Ebû Hânîfe’ye kadar gitmektedir.²¹ Bu tasnifi benimsemiş gözüken özellikle sonraki Mutezilîler, tüm sıfat tartışmalarını bu tasnif üzerinden yapmıştır.²² Dolayısıyla Mutezile’nin sıfat anlayışını bu ikili tasnif üzerinden aktarabiliriz.²³

II.1. Zâtî Sıfatlar

Mutezilîler zâtî sıfatlar olarak genellikle şunları sayarlar: Kudret, ilim, hayat, sem^c, basar, idrâk, vücûd, kıdem.²⁴ Bunların içinde ilk sırada Allah’ın kâdir oluşu gelmektedir. Diğer sıfatlar ancak Allah’ın kâdir oluşu bilindikten sonra bilinebilir.²⁵ Buna göre Allah’ın âlemi yarattığına delâlet eden deliller, O’nun kâdir olduğuna da delâlet eder.²⁶ Böylece ilk bilinen sıfat kudret sıfatı olur. Allah’ın kâdir oluşu ise O’nun sağlam/mükemmel fiil (*el-fi‘lü’l-muħkem*) işlediği anlamına gelir. O’nun mükemmel fiil işleyebilmesi ise alim olduğunu gösterir.²⁷ Böylelikle O’nun ikinci sıfatı olan ilim sıfatı bilinmiş olur. Allah’ın alim ve kâdir olduğu ortaya çıkınca, buradan hareketle onun hayy olduğuna ulaşılır. Çünkü alim ve kâdir olan bir varlık

¹⁸ Bk. Kılavuz, [2004], 117-118.

¹⁹ Msl. bk. Osman, [1971], 194-196. Burada Kâdî ‘Abdülcebbar’a ait yedi farklı sıfat tasnifi verilmektedir.

²⁰ Bk. Pretzl, [1940], 9; Allard, [1965], 115; Peters, [1976], 248-249; McDermott, [1978], 142.

²¹ Bk. Ebû Hânîfe, *Fıkh-ı Ekber*, Arp. mtn. 70: 9-12, Tür. trc. 55.

²² Msl. bk. *Mecmû‘*, I, 100: 14-15. **Ebû Ali**’nin de bu tasnifi kabul ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim ondan aktarılan çeşitli rivâyetlerde, onun Allah’a atfedilen her hangi bir ismi ya zâtî sıfatlardan, ya da fiilî sıfatlardan saydığı gözlenmektedir. Nitekim **Ebû Ali**’nin öncüsü Ebû’l-Hüzeyl el-‘Allâf da bu ikili taksimi benimsemiştir. Bk. Gurâbî, [1953], 39.

Kezâ İmâm Mâtürîdî’nin zamanın Bağdat Mutezilesinin önderi Ebû’l-Kâsım el-Belhî’den yaptığı alıntılar da, el-Belhî’nin bu ikili tasnifi kabul ettiğini göstermektedir. Bk. Mâtürîdî, *Tevhîd*, 50: 1-9.

²³ Gerçi Mutezilîler ‘tevhid’ konusunu ele alırken bu ikili tasnife ek olarak “Allah’tan nefyedilmesi gereken şeyler (*Mâ yecibü en yenfiye ‘anhu*)” (Bk. *Ta‘lîk*, 213) ya da “Allah hakkında câiz olmayan şeyler (*Mâ lâ yecüzü ‘aleyhi Te‘âlâ*)” (Bk. *Mecmû‘*, I, 191) gibi başlıklar altında Allah hakkında asla mümkün olmayan şeylerden de bahsederler. Onların bu yaklaşımları daha çok Sünnî kelâmda görülen ‘tenzihî sıfatlar’ şeklindeki bir kategorinin izdüşümü olarak da algılanabilir. Şüphesiz onların bu yaklaşımları zâtî sıfatların kendi içerisinde, ‘zatta bulunması gerekli olan (sübûtî) sıfatlar’ ve ‘zatta bulunması muhal olan (selbî) sıfatlar’ şeklinde tasnif edilmesine de imkân tanımaktadır. Msl. bk. Çelebi, [2002], 245-254.

²⁴ Aslında Mutezilî düşüncede sıfatlar sayılırken hiçbir zaman bu şekilde zikredilmez. Onlar kelimenin mastar formu yerine sıfat-i müşebbehe ya da ism-i fail formunu kullanmayı tercih ederler. Nitekim Mutezilîler “Allah’ın kudreti vardır” demek yerine, “Allah kâdirdir” demeyi tercih ederler. Dolayısıyla onların nezdinde sıfatların gerçek lafzî ifadesi kâdir, alim, hayy, semî^c, basîr, müdrîk, mevcût ve kadîm şeklindedir.

²⁵ *Ta‘lîk*, 151: 3-4; “*f’lem enne evvele mâ yu‘refu istidlâlen min şifâti’l-Kadîm celle ve ‘azze innemâ hüve kevnühü kâdiren ve mâ ‘adâhu mine ‘ş-şifât yeterettebü ‘aleyhi*”. Kezâ bk. *Mecmû‘*, I, 103: 2.

²⁶ *Ta‘lîk*, 151: 4-6; *Mecmû‘*, I, 103: 2-3.

²⁷ *Ta‘lîk*, 156: 11-12; *Mecmû‘*, I, 11: 2-3. Kezâ aynı şeyi **Ebû Ali** de söylemektedir. Bk. Nesefî, *Tebşıra*, I, 225: 17-18.

ancak hayy olur.²⁸ Allah'ın hayy olması ise O'nun semîc, basîr ve müdrîk olduğunu gösterir. Çünkü canlı olan ve eşyayı idrak etmesine engel hiçbir şey bulunmayan varlık haydır.²⁹ Allah'ın mevcûdiyeti/vücûd sıfatına ise, tıpkı hayy sıfatına ulaşıldığı gibi ulaşılır. Yani, Allah'ın alim ve kâdir olması, O'nun mevcût olduğunu gösterir. Çünkü alim ve kâdir olan, ancak mevcut olandır.³⁰ Allah'ın kadîm oluşu ise, muhdes kavramı göz önüne alınarak anlaşılır. Şayet Allah kadîm olmasaydı, o zaman muhdes olması gerekirdi. Çünkü mevcût, bu ikisinden birinde bulunur. Eğer var olan şey bunlardan biri değilse, o zaman kesinlikle diğeridir. Allah'ın muhdes olmadığı sabit olduğuna göre, kadîm olduğu ortaya çıkar.³¹ İşte tüm bu sıfatlar ezeldir.³² Aynı zamanda, doğal olarak ebedîdirler.³³ Kısaca Allah bu sıfatlarla ezeli ve ebedî olarak muttasıftır.

²⁸ *Ta'lik*, 161: 1-2; *Mecmûc*, I, 121: 3-4.

²⁹ *Ta'lik*, 168: 10-11.

³⁰ *Ta'lik*, 177: 5-6; *Mecmûc*, I, 133: 6-8.

³¹ *Ta'lik*, 181: 10-16.

³² Bk. *Ta'lik*, I, 155: 3-4 ('kâdir' için; ". . . . ennehû Te'âlâ kâne kâdiren fi-mâ lem yezel ve yekünü kâdiren fi-mâ lâ yezâlî"), 160 ('alim' için; st. 6; ". . . . ennehû Te'âlâ kâne 'âlimen fi-mâ lem yezel, st. 9: ". . . . ennehû Celle ve 'Azze yekünü 'âlimen fi-mâ lâ yezâlî"), 166: 14-15 ('hayy' için; ". . . . ennehû Te'âlâ kâne hayyen fi-mâ lem yezel ve yekünü hayyen fi-mâ lâ yezâlî"), 174: 3-4 ('semîc' ve 'basîr' için; ". . . . ennehû Te'âlâ kâne semîcen başıran fi-mâ lem yezel ve se-yekünü semîcen başıran fi-mâ lâ yezâlî"), 180: 12-13 ('mevcûd' için; ". . . . ennehû Te'âlâ kâne mevcûden fi-mâ lem yezel ve yekünü mevcûden fi-mâ lâ yezâlî").

³³ Zâtî sıfatların ezeli ve ebedî olduğu genellikle "*lem yezel*" ve "*lâ yezâlî*" kavramlarıyla ifade edilir. Frank, kavramların kelâmcılar tarafından Allah'a atfedilen her hangi bir terimle kullanımının yaygın bir şekilde kullanımının 3/9. yy'ın ortalarından itibaren başladığını, ilkinin zaman çizgisinin öncesinde bir sonsuzluğun/başlangıcı olmamanın ("from eternity") ifadesi olurken, ikincisinin zaman çizgisinin sonrasında bir sonsuzluğun/sonu olmamanın ("unto eternity") ifadesi olduğunu belirtir. Bk. Frank, [1994], 249.

"*Lem Yezel*" ifadesinin zaman çizgisinin öncesinde geriye doğru bir sonsuzluğu, "*lâ yezâlî*" ifadesinin ise zaman çizgisinin sonrasında ileriye doğru bir sonsuzluğu ifade ettiğini Mânkdîm'in şu kullanımları göstermektedir: "Allah'ın ezeli olarak (*fi-mâ lem yezel*) kâdir olduğuna delâlet eden şey şudur: Şayet Allah ezelde kâdir olmayıp, daha sonradan; kâdir olmadığı bir durumdan sonra kâdir olmuş olsaydı, bu durumda sonradan olmuş (*muhdes*) ve sürekli yaratılan (*mütecedded*) bir kudretle kâdir olması gerekirdi". Bk. *Ta'lik*, 155: 7-9. "Allah'ın ebedî olarak (*fi-mâ lâ yezâlî*) kâdir olduğuna delâlet eden şey şudur: O, bu sıfatı zâtî gereği (*li-nefsihî*) hak eder. Nefsî (zâtî) sıfatlardan bir sıfatla vasıflanan şeyin, hiçbir durumda ondan çıkması câiz olmaz". Bk. *Ta'lik*, 155: 16-18.

Fakat bu iki kavram arasındaki farkı en güzel ortaya koyan örnek, **Ebû Ali**'nin "*dâ'im*" lafzı hakkındaki açıklamalarıdır. Ona göre salt olarak Allah hakkında "*lem yezel dâ'im*" denilemez. Fakat "*lâ yezâlî dâ'im*" denilebilir. Çünkü "*lâ yezâlî*" ifadesi gelecek zaman için kullanılır. Dolayısıyla *dâ'im* lafzı tek başına geleceğe yönelik bir anlam taşıdığından, ancak geleceğe yönelik yargıyı bildiren "*lâ yezâlî*" kavramıyla birlikte kullanılır. Bununla birlikte **Ebû Ali**, *dâ'im* lafzına açıklayıcı vasıflar eklendiğinde, sözgelimi Allah hakkında 'başlangıcı olmayan *dâ'im*' (*lâ evvele lehû*) yahut 'varlığı zorunlu, varlığının başlangıcı olmayan *dâ'im*' (*dâ'ime'l-vücûd/lâ evvele li-vücûdihî*) gibi geçmişe yönelik anlamlar taşıyan eklendiğinde, böyle bir bağlam içinde *dâ'im* lafzının "*lem yezel*" ifadesiyle birlikte kullanılabileceğini de belirtir. Bk. *Makâlât*, II, 7-10; *Muğni*, V, 239: 4-12. Krş. Frank, [1994], 249. Ona göre **Ebû Ali**'nin bu ifadeleri söz konusu kavramların kullanımının en formel ifadesidir. **Ebû Ali** benzer bir kullanımı "*hâlid*" lafzı hakkında da yapar. Ona göre "*lem yezel hâlid*" denilemez, fakat "*lâ yezâlî hâlid*" denilir. Bk. *Makâlât*, II, 531: 3-5.

Kezâ bu iki kavram arasındaki farkı ortaya koyan ona ait benzer bir ifade de onun '*evvel*' ve '*âhîr*' lafızları hakkındaki kullanımınıdır: "Kadîm [Te'âlâ] ezelde ilktir, ebedde sondur (*Lem yezeli'l-Kadîm evvelen ve lâ yezâlî âhîran*)". Bk. *Makâlât*, II, 529: 13.

Böylelikle "*lem yezel*" ve "*lâ yezâlî*" ifadeleri Allah'ta her an bulunması gereken, diğer bir deyişle Allah'tan ayrılması asla mümkün olmayan vasıfları ifade etmiş olmaktadır. Dolayısıyla bunlar mutlaka bir vasıfla birlikte bulunmalıdır. Nitekim **Ebû Ali**, Allah hakkında her hangi bir hüküm ifade eden bir söze birleştirilmeksizin tek başına, sözgelimi "*lem yezeli'l-Bârî*" yahut "*lâ yezâlî'l-Bârî*" şeklinde kullanılmayacağını ileri sürer. Ancak "*lem yezeli'l-Bârî*" 'âlimen" şeklinde bir haberle birlikte kullanılması câiz olur. Bk. *Makâlât*, II, 520: 9-11. Kezâ bk. *Muğni*, V, 239: 19-240: 1. Burada **Ebû Ali**'yle birlikte **Ebû Hâşim**'in de böyle düşündüğü kaydedilir.

Ancak Mutezilîler bu sıfatların bazılarını, diğerleri içine katarak dört ana sığata indirgerler. Şöyle ki; öncelikle semîc ve basîr oluş, müdrîk olmakla eşdeğer hale getirilir. Yani, Allah'ın semîc ve basîr olması, işitilen (*mesmûc*) ve görülen (*mübşar*) şeylerin idrâki olarak algılanır. Böylelikle semîc ve basîr oluş, müdrîk oluş altında toplanır. Akabinde ise Allah'ın müdrîk oluşu, hayy oluşuna indirgenir. Çünkü müdrîk olmak, hayy olmaktan başka bir şeye işaret etmez.³⁴ Böylelikle Allah'ın semîc, basîr ve müdrîk oluşu, hayy oluşu ile ifade edilmiş olur. Öte yandan kadîm oluş ise, mevcûd oluş ile irtibatlandırılır. Çünkü kıdem ile ifade edilen, varlığın sürekli devam etmesinden başka bir şey değildir.³⁵ Zaten Allah'ın ezelî (*lem yezel*) ve ebedî (*lâ yezâliü*) var olması, O'nun kîdemini ifade etmiş olmaktadır. Böylelikle sonuçta dört temel sıfat kalır: Kudret (kâdir oluş), ilim (alim oluş), hayat (hayy oluş) ve vücûd (mevcut oluş). Bu dört sıfat **Ebû Ali**'den itibaren genel olarak Mutezilîler tarafından kabul edilmiştir. Ancak **Ebû Hâşim** bunların yanında bir beşinci sıfatı kabul etmiştir. O da, zât sıfatıdır ki, buna ileride değineceğiz.

Zâtî sıfatlardan semîc ve basîr sıfatları, yani Allah'ın semîc ve basîr oluşu, Mutezile'nin Basra ve Bağdat ekolleri arasında tartışmaya konu olmasının yanında, Allah hakkında kullanımında belirli kayıtlamalar getirildiği için ayrıca zikredilmesi gerekmektedir.

Yukarıda Basra Mutezilesi'nin Allah'ın semîc ve basîr oluşunu genel olarak müdrîk oluş içine dercedip, bilahare hepsini hayy sıfatı altına topladıklarını ifade etmiştik. Tabii bu durum onların söz konusu sıfatların Allah'ın işiten ve gören olduğunu kabul etmedikleri anlamına da gelmemektedir. Onların nezdinde Allah'ın semîc ve basîr olması, eşyayı işiten ve duyan olması demektir.³⁶ Buna mukabil Bağdat ekolü mensupları bu sıfatları alim olmakla özdeş hale getirmiştir. Onlara göre Allah'ın *müdrekatı* idrâk³⁷ eden olması, onun alim olması demektir.³⁸ Bu yönüyle onlar Allah'ın ayrıca bir semîc ve basîr oluşunu inkâr etmeye temayül etmişlerdir.

Ebû Ali bu konuda Basra ekolünün bir temsilcisi olarak Bağdat ekolünün iddiasının karşısında yer alır. O, semîc lafzının 'Allah sesleri ve kelâmı bilir', basîr lafzının da 'Allah

³⁴ *Muğni*, V, 241: 3-6; *Ta'lik*, 168: 5-6.

³⁵ *Ta'lik*, 182: 8-10. Muhtemelen bu sebepten dolayı **Ebû Ali** de Allah'ın kadîm oluşunun, O'nun hayy ve kâdir oluşu şeklinde algılanmasına karşı çıkar. Ona göre 'kadîm'in manası, hayy ve kâdir değildir. Bk. *Mağâlât*, II, 529: 11.

³⁶ *Ta'lik*, 168: 5-6. Krş. Bağdâdî, *Fark*, 181: 10-11. Bağdâdî burada Basra ekolünün Allah'ın semîc (ve basîr) oluşunun, Allah'ın onları bilen olduğu anlamında olmadığı ve gerçekten işiten (ve gören) olduğunu ileri sürdüklerini aktarır ve onların bu tutumunu "Ashabımız" dediği Eş'arîler'in tutumuyla aynıleştirir.

³⁷ Semîc ve basîr sıfatları ilk aşamada müdrîk vasfı altında toplandığı için, zaman zaman tartışmalarda sadece müdrîk vasfı geçer. Bu tür tartışmalarda müdrîk vasfı, Allah'ın semîc ve basîr oluşunu ifade etmektedir.

³⁸ *Ta'lik*, 168: 6-7; Bağdâdî, *Fark*, 181: 11-14 (Burada Bağdatlılarla birlikte el-Ka'bi de ismen zikredilir); Kâsım b. Muhammed, *Esâs*, 73: 16-18.

görünen şeyleri bilir' anlamında olduğuna kesinlikle karşı çıkar.³⁹ Böylelikle semîc ve basîrin, alimin yanında ayrı bir vasıf olduğu görüşünü destekler.⁴⁰

Semîc ve basîr lafızları ve onlarla aynı kökten türeyen lafızlar hakkında **Ebû Ali**'nin dikkat çektiği bir diğer noktada bu lafızların ezelde ve ebedde devamlılığı ifade eden '*lem yezel*' ve '*la yezâliu*' lafızlarıyla birlikte kullanımı üzerinedir. Ona göre Allah hakkında 'ezelde semîc'dir, basîrdir (*lem yezel semîcen basîren*)' denilir, fakat 'ezelde sâmi'c'dir, mübsirdir (*lem yezel sâmi'cen mübsiren*)' ya da 'ezelde işitiyor, görüyor, idrak ediyor (*lem yezel yesma'cu ve yübsiru ve yüdriku*)' denmez.⁴¹ **Ebû Ali** bu farkın sebebini şöyle açıklar:

Semîc lafzı işitilene (*mesmûc*) geçişli (*ta'diye*) değildir. Bundan dolayı Allah bu lafızla ezeli olarak (*fî-mâ lem yezel*) vasıflandırılır. Oysa *sâmi'c* lafzı işitilen şeye geçişlidir. Bu yüzden Allah bu lafızla ezeli olarak (*fî-mâ lem yezel*) vasıflandırılmaz.⁴²

Yani *semîc* ve *basîr* lafızları, bir potansiyeli (bi'l-kuvve) ifade ederken, *sâmi'c* ve *mübsir* lafızları o anda gerçekleşen bir eylemi gerektirir (bi'l-fiil). Dolayısıyla bir varlık *semîc* ya da *basîr* olarak vasıflandırıldığında, o anda işittiği ya da gördüğü bir nesnenin bulunması gerekmemektedir. Bu lafızlar sadece onun işitme ve görme potansiyeli olduğuna işaret etmektedir. Diğer taraftan *sâmi'c* ve *mübsir* lafızları, o anda işitilen ya da görülen nesnelere bulunmasını gerektirmektedir.⁴³ **Ebû Ali** bu farkı ortaya koymak için uyuyan kimseyi örnek verir. Ona göre uyuyan kimseye, karşısında göreceği yahut işiteceği bir nesne olmasa bile *semîc* ya da *basîr* denilirken, *sâmi'c* veya *mübsir* denilemez.⁴⁴ Oysa Allah'ı ezeli olarak (*lem yezel*) bu lafızlarla vasıflandırmak demek, ezelden itibaren onun gördüğü ve işittiği şeylerin olmasını gerektirecektir. Böyle bir durum mümkün olmadığına göre, Allah ezeli olarak *sâmi'c* ve *mübsir* şeklinde vasıflandırılmayacaktır.⁴⁵ Böylelikle **Ebû Ali** sırf Arapça grameri açısından olaya yaklaşmaktadır.⁴⁶

³⁹ *Maḳâlât*, II, 529: 11-12. Bununla birlikte **Ebû Ali** 'basîr' lafzının 'bilen' anlamına da gelebileceğini söylemiştir. Burada o dilsel kullanımdan hareket eder. Örneğin "zanaatini bilen adam (*raculün basîrun bi-şınâ'atihî*)" ifadesindeki *basîr* lafzı bilgiyi ifade etmektedir. Bu bağlamda *basîr* lafzı Allah hakkında kullanıldığında da bazen bilen (*âlim*) anlamına gelebilir. Bk. *Maḳâlât*, I, 176: 8-10; II, 527: 10-12. Pek tabii **Ebû Ali**'nin bu görüşü, onun *basîr* lafzının, bilen anlamına da gelebileceğini kabul ettiği anlamına gelir. Yoksa Bağdatlıların dediği gibi, lafzın tek anlamı olarak algıladığı anlamına gelmez.

⁴⁰ Hîllî, **Ebû Hâşim** ve ashabının görüşünü de buna yakın bir şekilde, Bağdat ekolünün görüşü karşısında yer vererek aktarır. Bk. Hîllî, *Menâhic*, 283: 13-16.

⁴¹ *Maḳâlât*, I, 175: 13-14; II, 526: 15-527: 1. Kezâ bk. Bağdâdî, *Uşûl*, 96: 16-17. Hatta Bağdâdî, bu görüşü üzerine onu şöyle eleştirir: "Onun *sâmi'c* ile *semîc* arasındaki ayrımı nereden aldığı; Arapların veya Acemlerin lügatinden mi, yoksa kendisini azdıran ve dalâlete çağırان şeytanından mı aldığı bilinmez". Bk. Bağdâdî, *Uşûl*, 96: 17-97: 1.

⁴² *Muḡnî*, V, 241: 13-15. Kezâ bk. *Ta'lik*, 168: 2-3.

⁴³ Kezâ bk. Ebû Hilâl; *Furûk*, 95: 7-11.

⁴⁴ *Maḳâlât*, I, 176: 3-5.

⁴⁵ Bununla birlikte **Ebû Ali** Allah'a *sâmi'c* ve *mübsir* denilebileceğini ve bunun zâtî sıfat olduğunu da söyler. Dikkat edilmesi gereken nokta bu lafızların *lem yezel* ifadesiyle birlikte kullanılmaması gerektiğidir. **Ebû Ali** bunu daha anlaşılır kılmak için şöyle bir örnek verir: 'Allah Zeyd'in yaratılmış olduğunu bilir (*âlim*)' şeklinde bir

Bu konuda **Ebû Hâşim** de **Ebû Ali** gibi düşünse de onun çıkış noktası farklıdır. O, **Ebû Ali**'nin dayandığı gramatik yaklaşımı benimsemez. Şöyle ki;

Bu hususta geçişlilik (*ta^caddî*), Arap dilcilerinin (*ehlü'l-^cÂrabiyye*) geçişlilik konusunda izledikleri şekilde dikkate alınmaz. Çünkü *âlim* de, *alîm* de bu hususta eşittir. Sadece biri *fa^cil* ve *semî^c* veznindeyken, diğeri *fâ^cil* ve *sâmi^c* veznindedir. Doğru olan şöyle denmesidir: Allah bununla ezeli olarak (*fi-mâ lem yezel*) vasıflandırılmaz. Çünkü *sâmi^c* mana açısından iştirilenin varlığını ifade etmektedir, zira *sâmi^c* ancak var olanı (mevcût) iştirir.⁴⁷

Buna göre **Ebû Hâşim** manayı dikkate alır. Söz konusu kullanım mana açısından mutlaka var olan nesneyi gerektireceğinden geçerli olamaz. Dolayısıyla ikisi arasında aslında bir fikir ayrılığı yoktur.

II.1.1. Zât-Sıfat İlişkisi

Kelâm tarihinde sıfatlar problemi denince akla gelebilecek ilk problem zâtî sıfatların zât ile ilişkisidir ve zât-sıfat ilişkisi gerçekte, irâde ve kelâm gibi fiili sıfatlarla ilgili tartışma noktalarını bir kenara bırakırsak, mezhepler arasındaki en çok tartışılan konudur. Mutezile'nin sistemleşme döneminin başlangıcında yer alan **Ebû Ali**'ye gelinceye kadar, gerek Mutezile içinden gerekse Mutezile dışından konu üzerinde farklı görüşler ortaya atılmıştı. Mutezile haricinde gelişen en önemli doktrin, daha sonraları başta Eşarîler olmak üzere Sünnî kelâmcılar tarafından benimsenen ve bu yönüyle Sünnî kelâmın resmi sıfat anlayışının temelini oluşturan, İbn Küllâb'ın doktrindir.

İbn Küllâb'ın temel tezleri şöyleydi: Allah bir ilimle, kudretle, hayatla, sem^cle, basarla vs. alimdir, kâdirdir, haydır, semî^cdir, basîrdir. Yani 'Allah alimdir' demek, 'O'nun ilmi vardır' demektir. Benzer şekilde 'Allah kâdirdir' sözü, 'O'nun kudreti vardır', 'Allah haydır' sözü de 'O'nun hayatı vardır' şeklinde anlaşılmalıdır. Kezâ diğer sıfatlar da böyledir. İşte Allah'ın tüm bu sıfatları Allah ile kâim olup, O'nun zâtının ne aynısıdır ne de gayrisidir (*lâ hiye Allah ve lâ hiye gayrühû*).⁴⁸ Böylelikle İbn Küllâb Allah'ın zâtından bağımsız, hem zihinde hem de dış dünyada gerçeklikleri olan, kadîm sıfatlar olduğunu ileri sürmüştür.

vasıflandırma Allah'ın zâtî bir sıfatına işaret eder. Fakat 'Allah Zeyd'in yaratılmış olduğunu ezelde bilir (*lem yezel âlimen*)' denilemez. Bk. *Maqâlât*, II, 527: 4-5. Yani bir sıfat Allah'ta ezeli olarak bulunsa da, dilsel kullanımda Allah'tan başkasına da ezeliyet atfetmemek için bazı kullanımlardan sakınmak gerekmektedir.

⁴⁶ Krş. Allard, [1965], 126. Pek tabii şunu da ekleyelim ki, **Ebû Ali**'nin bu gramatik ayrıma yönelmesinin temelinde, şüphesiz Allah'ı yaratılmış varlıklara benzemekten tenzih etme düşüncesi yatmaktadır.

⁴⁷ *Muğnî*, V, 241: 15-19.

⁴⁸ Bk. *Maqâlât*, I, 169:1-170: 3.

Bilahare özellikle Eşarîler tarafından Mutezile'nin sıfat anlayışına alternatif hale getirilen bu anlayışın yanında, bizzat Mutezile içerisinde gelişen, az da olsa birbirinden farklı olan, çeşitli anlayışlar vardı. ʿAbbâd b. Süleymân⁴⁹, Muʿammer b. ʿAbbâd es-Sülemî⁵⁰ gibi erken dönem Mutezilîlerinin de farklı anlayışları olsa da bunlar içerisinde, özellikle **Ebû Ali**'nin anlayışıyla benzerlikleri baz alındığında, en önemlileri Nazzâm ve Ebû'l-Hüzeyl'e ait olanlardır.

Nazzâm'a göre 'Allah alimdir' sözünün anlamı, O'nun zâtını ispat etmek ve cehli O'ndan nefyettir. Kâdir sözünün anlamı zâtını ispat etmek ve aczi O'ndan nefyettir, hayy sözünün anlamı zâtını ispat etmek ve ölümü O'ndan nefyettir. Kezâ diğer sıfatlar da böyledir.⁵¹ Bu yönüyle Nazzâm gerçekte sıfatları bütünüyle zâtle özdeşleştirmekte ve onların anlaşılmasını Allah'tan nefyettikleri anlamlara bağlamaktadır.⁵²

⁴⁹ ʿAbbâd'a göre Allah alimdir, kâdirdir, haydır fakat O'nun için bir ilim, kudret, hayat olduğu kabul edilemez. O bir ilim olmaksızın alimdir, bir kudret olmadan kâdirdir, bir hayat olmadan haydır vs. Ayrıca ʿAbbâd Allah nefsiyle (*li-nefsihî*) yahut zâtıyla (*li-zâtihi*) alimdir, kâdirdir, haydır şeklindeki açıklamaları da kabul etmez. Ona göre sıfatlar açıklanırken 'nefs' ve 'zât' kelimeleri kullanılmamalıdır. Ona göre 'Allah alimdir' sözü sadece Allah için bir isim ispat etmek olup, bu söz beraberinde bir malumun olduğu bilgisini taşır. Benzer şekilde kâdir sözü de Allah için bir isim ortaya koyup, beraberinde makdûrun olduğu bilgisini taşır vs. Bk. *Maḳâlât*, I, 165: 14-166: 8. Buna göre ʿAbbâd kendinden sonraki Mutezile'nin kabul ettiği pek çok ilkeyi dile getirmenin yanında, esas itibarıyla zât-sıfat ilişkisine hiç değinmemiştir. Diğer bir deyişle onun böyle bir problemi yoktur. O bu konudaki söylemlerde 'zât' veya 'nefs' kavramlarının kullanılmasının önüne set çekerek, bir anlamda problemin yanından dolaşmıştır.

⁵⁰ Varlık ve sıfatları arasındaki ilişkiyi açıklamak için "*maʿnâ*" teorisini geliştirmiştir. Hakkındaki en erken verilerin Ḥayyât ve Eşʿarî tarafından günümüze taşındığı teori ana hatlarıyla şöyledir: Görülen iki cisimden biri hareketli diğeri sakin ise, bu hareketli cismin hareketli oluşunun sebebi kendisinde bulunan bir *maʿnâ* sebebiyledir. Çünkü hareket eden cisimde bu *maʿnâ* olmasaydı onun hareket etmesi, yerinde duran cisme göre daha öncelikli olmazdı. Dolayısıyla hareketli cismi, sakin olandan ayıran şey, bir *maʿnâ*dır. Bk. Ḥayyât, *İntisâr*, 46: 10-47: 4, *Maḳâlât*, II, 372: 1-373: 2. Kezâ bk. Wolfson, [1965], 674-679. Burada söz konusu müelliflerin yanında Bağdâdî, İbn Ḥazm, Şehristânî ve Fahrüddîn er-Râzî'nin konuyla ilgili rivâyetleri de aktarılmıştır.

Buna göre Muʿammer sıfatların zâta bir *maʿnâ* sebebiyle bulunduğunu ileri sürer. Ancak kavram oldukça kapalı olup, onun bu kavramla neyi kastettiği ve ne anlamda kullandığı hâla tartışmalıdır. Kavramı 'nedensel belirleyici (causal determinant)' olarak tercüme eden Frank varlığın bizzat kendi tabiatında bulunan ona özgü etmenler olduğunu düşünür. Bk. Frank, [1967a], 259. Benzer eğilim Wolfson tarafından da dile getirilir. O, Muʿammer'in *maʿnâ* teorisini Aristo'nun 'tabiat' ('nature'; varlıkların tabiatı) teorisinin bir yorumu olarak kabul eder. Bk. Wolfson, [1965], 683-684; a.mlf., [1976], 164. Neticede *maʿnâ* denen şey dışarıdan gelen bir etken olmayıp, cismin kendisinde bulunan bir unsurdur. Kezâ bk. Dağ, [1976], 147.

Teoriyle ilgili bir diğer kapalılık ise onun, esas itibarıyla yaratılmış varlıklar hakkında ortaya attığı bu teoriyi Allah hakkında da kullanıp kullanmadığının belirgin olmamasıdır. Gerçi Eşʿarî, onun bu teoriyi Allah hakkında da kullandığına dair kısa bir alıntıyı bize aktarır. Bk. *Maḳâlât*, I, 168: 9-12. Ancak Wolfson teorisinin Allah'a tatbik edilmesinin çok zayıf bir ihtimal olduğunu, Eşʿarî tarafından aktarılan rivâyetin doğruluğundan şüphe edilmesi gerektiğini, hatta bizzat Eşʿarî'nin bile şüphe duyduğunu belirtir. Bk. Wolfson, [1976], 163.

⁵¹ *Maḳâlât*, I, 166: 16-167: 2. Krş. Neseî, *Tebşîra*, I, 207: 13-14. Benzer düşünce burada sadece 'Allah alimdir' sözü üzerinden aktarılır.

⁵² Ancak Eşʿarî *Maḳâlât*'ın bir başka yerinde Nazzâm hakkında daha farklı bir açıklama yapar. Buna göre Nazzâm şöyle demiştir: Allah'ın ilmi vardır ve bununla O'nun alim olduğunu kastederiz. Allah'ın kudreti vardır ve bununla O'nun kâdir olduğunu kastederiz. Fakat Nazzâm böyle bir açıklamayı sadece ilim ve kudret ile sınırlandırmış, sözelimi, hayy anlamı kastedilse bile, hayatı vardır veya semî anlamı kastedilse bile, semî vardır dememiştir. Eşʿarî'nin aktardığına göre bunun sebebi Nazzâm'ın nassa dayanmasıdır. "Fakat Allah, sana indirdiğini kendi bilgisiyse indirmiş olduğuna (*enzelehû bi-ʿilmihî*) şahitlik eder" (Nisâ 4/166), "Onları yaratan Allah'ın kendilerinden daha kuvvetli olduğunu (*hiive eşeddü minhum kuvveten*) görmediler mi?" (Fuşşilet 41/15) ayetlerinde ilim ve kuvvetin (kudret) zikredilmesi Nazzâm'ın bunu ileri sürmesine yol açmıştır. Bk. *Maḳâlât*, I, 187: 14-188: 6.

Ebû'l-Hüzeyl'in görüşü ise kısaca şöyledir: Allah kendisi (zâtı) olan ilimle alim, kendisi (zâtı) olan kudretle kâdirdir, kendisi olan hayat ile haydır.⁵³ Yani 'Allah alimdir' sözü ilmi ispattır. Şu kadar var ki, bu ilim Allah'ın zâtıdır.⁵⁴ Öte yandan bu tür bir yargı sadece zâtın kendisi olan ilmin ispatı değildir. İmin ispatı yanında aynı zamanda Allah'tan cehalet nefyedilmiş, Allah'ın şu anda var olan veya ileride var olacak olan malumu olduğuna işaret edilmiş olmaktadır. Kezâ 'Allah kâdirdir' denildiğinde de Allah'ın kendisi (zâtı) olan kudret ispat edilmiş, acz O'ndan nefyedilmiş ve maddûru olduğuna işaret edilmiş olunur.⁵⁵

Böylelikle Mutezilî düşüncenin iki büyük ustası "selbî metot"⁵⁶ ya da "tenzihî dil"⁵⁷ diyebileceğimiz anlayıştan kalkarak zâtla birlikte özdeşleştirdikleri sıfatları sonuçta ifade ettikleri anlamın zıttının Allah'tan nefyedilmesi olarak algılamışlardır.⁵⁸ İşte bu anlayış özellikle **Ebû Ali** tarafından da tevarüs edilmiştir.

3II.1.1.1. Zât-Sıfat Özdeşliği: Ebû Ali

Ebû Ali, öncülerinin çoğu gibi, Allah'ın zâtı gereği bu sıfatları hak ettiği düşüncesindedir. Yani Allah'ın zâtından ayrı sıfatları olmayıp, Allah zâtıyla bu sıfatları taşımaktadır (*li-zâtihi*).⁵⁹ İşte, Allah'ın zâtından ayrı sıfatlarının olmadığını öngören bu düşünce

⁵³ Bk. *Maqâlât*, I, 165: 5-7. Kezâ Allah'ın sem^c, basar, kıdem, izzet, azamet, celâl, kibriyâ gibi diğer zâti sıfatları hakkında da görüşlerinin bu şekilde olduğu aktarılır.

⁵⁴ Bk. Neseî, *Tebşıra*, I, 205: 13-15.

⁵⁵ Bk. *Maqâlât*, I, 165: 7-11.

⁵⁶ Bk. Özler, [1995], 190-193. Sıfatların ifade ettikleri müsbet manaları alınmadan zıtları olan selbî (menfî) manalarının Allah'tan nefyedilmesi olarak tanımlanmaktadır. Ebû'l-Hüzeyl el-^cAllâf ve İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm bu görüşün başlıca temsilcileri olarak zikredilir (sy. 190).

⁵⁷ Bk. Koç, [1995], 52-64. Temel olarak Tanrıyı ancak olumsuz nitelendirmelerle anlatılabileceği tezine dayanmaktadır. Tanrı bambaşka (*muḥâlif li'l-havâdiş*) olduğundan, tabii ve günlük dilden alınan kelimelerle O'nun hakkında olumlu bir cümle kurmak mümkün değildir. O her şeyin üstünde olduğundan O'nu bir isim kuşatıp sınırlandıramaz. Olsa olsa O'nun ne olmadığı söylenebilir. En derli toplu savunucuları arasında Plotinus ve ondan etkilenmiş olan İbn Sînâ ve Mûsâ b. Meymûn olan anlayışın takipçileri arasında Mutezile de (sy. 55) sayılmaktadır.

⁵⁸ Aslında sıfatların bu şekilde anlaşılması Ebû'l-Hüzeyl ve Nazzâm'dan daha önce, Mutezilîliği tartışmalı olan Dırâr b. ^cAmr tarafından da kullanılmıştır. Ona göre 'Allah alimdir' sözünün manası 'O cahil değildir', 'O kâdirdir' sözünün anlamı 'aciz değildir', 'O haydır' sözünün anlamı ise 'ölü değildir' şeklindedir. Bk. *Maqâlât*, I, 166: 14-15. Bu yönüyle Dırâr en başından sıfatları inkâr edip, Ebû'l-Hüzeyl ve Nazzâm'da görüldüğü şekliyle zâtın ispatı şeklinde bir anlam dahî yüklemeyip doğrudan selbî anlayışa geçer. Kezâ bk. Wolfson, [1959], 76. Burada Dırâr ve onunla birlikte Ebû'l-Hüseyn en-Neccâr, sıfatların negatif yorumunu yapan ilk kişiler olarak tasvir edilir.

⁵⁹ *Ta'lik*, 129: 12-13; 182: 13-14. Bazı müellifler "*li-zâtihi*" ibaresi yerine "*li-nefsihî*" ibaresini kullanırlar. Msl. bk. Neseî, *Tebşıra*, I, 209: 13-14.

Oldukça farklı bir görüş ise geç dönem kabul edebileceğimiz Zeydî bir alim olan Kâsım b. Muḥammed tarafından aktarılır. O 'imamlarımızın çoğunluğu ve Melâhimîye'ye (son dönem Mutezilîlerinden İbnü'l-Melâhimî'yi takip edenler) göre Allah'ın sıfatları zâtıdır' dedikten sonra bu görüşün karşıtı olarak şunu zikreder: 'İmamlarımızdan bazıları, **Ebû Ali** ve Behşemiye'ye göre ise bilakis zâtının üzerine zâid şeylerdir (*bel hiye umûrun zâ'idetün 'alâ zâtihi*). Böylelikle o tipik Mutezilî görüşü değil de, Eşarîler'e özgü görüşü **Ebû Ali**'ye (ve **Ebû Hâşim**'in taraftarlarına) atfeder. Bk. Kâsım b. Muḥammed, *Esâs*, 69: 11-16.

tarzı,⁶⁰ O'nun sıfatlarını zâtına indirgemeyi, zâtıyla özdeşleştirmeyi ifade eder. Çünkü Allah'ın zâtından ayrı sıfatların ispatı, Allah hakkında kabul edilemeyecek sonuçlara yol açacaktır. Bütün Mutezilîlerce endişesi duyulan bu sonuçları Mânkdîm şöyle özetler:

Bu konuda söylediğimizin delili şudur: Şayet Allah bir ilimle alim olsaydı, o zaman bu (ilim) ya bilinen (*ma^lûm*) bir şey olurdu, ya da bilinen bir şey olmazdı. Eğer bilinen bir şey olmasaydı, o zaman bunun ispatı câiz olmazdı, zira bilinmeyen bir şeyin ispatı cehaletin kapısını açar.⁶¹ Şayet bu (ilim) bilinen bir şey ise, bu durumda ya vardır (*mevcûd*) ya da yoktur (*ma^dûm*). *Ma^dûm* olması câiz değildir. Eğer *mevcûd* ise bu durumda da ya kadîmdir, ya da hâdistir. Tüm seçenekler yanlış (*bâtl*) olduğuna göre geriye ancak bizim dediğimiz, yani Allah'ın zâtıyla alim olduğu [seçeneği] kalmaktadır.⁶²

Böylelikle klâsik “*taksim*”⁶³ metodu kullanılarak zâttan ayrı bir ilmin kabul edilmesi neticesinde oluşabilecek tüm seçenekler geçersiz kalmaktadır. Şayet bu sıfatın kadîm olduğu kabul edilirse, Allah'tan başka kadîm manalar ortaya çıkacak ve birden çok kadîm kabul edilmiş olunacaktır ki, bu tevhide aykırıdır. Şayet diğer seçenek, yani hâdis olduğu kabul edilirse, o zaman da Allah ile kâim hâdis bir mana kabul edilmiş ve böylelikle Allah'ın hâdislere mahal teşkil etmiş olduğu sonucuna ulaşılır ki, bu da tevhide aykırıdır. Tüm bunlar geçersiz olacağına göre, geriye sıfatın tek başına reel varlığını inkâr edip, onu zâta indirgemek, zât ile özdeşleştirmekten, yani Allah'ın *li-zâtihi* alim, kâdir vs. olduğunu kabul etmekten başka bir seçenek kalmayacaktır.

Öte yandan, Allah'ın sıfatlarını zâta indirgemek Allah ile hâdis varlıklar arasında benzerliğe yol açacaktır. Sözelimi ‘Allah kâdir’ ifadesinin bir benzeri olarak ‘Zeyd kâdir’ dendiğinde, bu iki ifadedeki sıfatları aynı şekilde anlamak Allah ile insan arasındaki benzerliği ortaya koyacaktır. Bunu engellemek için her iki ifadedeki sıfatları, farklı şekilde yorumlamak gerekir. Nitekim **Ebû Ali** şöyle der:

Bununla (Allah'ı da insanı da kâdir şeklinde vasıflandırmak) [Allah ve insan arasında] bir benzerliğin (*teşbîh*) olması gerekmez. Çünkü Allah'ı kâdir şeklinde vasıflandırmamızla ortaya konulan/ispat edilen (*müşbet*) O'nun zâtıdır. Zeyd'i kâdir şeklinde vasıflandırmamızla ortaya konulan/ispat edilen (*müşbet*) şey ise kudrettir. Her iki

⁶⁰ Şehristânî, *Milel*, I, 82: 1-2; **Ebû Ali**’den sıfatların *li-zâtihi* olduğunu aktardıktan sonra, *li-zâtihi* ifadesiyle neyin kastedildiğini aktarır: “O'nun (Allah) alim oluşu ilim olan bir sıfatı gerektirmez.

⁶¹ İfade metinde (*Ta^lîk*, 183: 14) “*li-enne işbâte mâ lâ yü^lemu yeftehu bâbe'l-*cihât* (zira bilinmeyen bir şeyin ispatı [tüm] yönlerin kapısını açar)” şeklindedir. Özellikle son kelime mana açısından biraz muğlak durmaktadır. Pasajı tercüme eden McDermott ([1978], 137) cümleyi “. . . her çeşit saçmalığa/anlamsızlığa kapı açar (. . . opens the door to all sorts of absurdities)” şeklinde ifade etmektedir. Kanaatimizce “*cihât*” yerine “*cehâlât*” okunması daha uygun olacaktır*

⁶² *Ta^lîk*, 183: 12-17.

⁶³ Taksim; problemin mümkün tüm çözüm seçeneklerinin ortaya koyularak bunlar arasında en uygununun seçilmesini ifade eder. Ancak bu seçenekler iki tanedir ve bunlar daima birbirini dışlar. Bk. Ess, [1970], 40-41.

vasıflandırmayla ispat edilen şeyler farklı olduğunda, bu vasıflandırmalar nedeniyle *teşbîhi* olması gerekmez.⁶⁴

Yani biz ‘Zeyd kâdirdir’ dediğimizde, Zeyd’in zâtından ayrı bir kudreti olduğuna ve Zeyd’in o kudret vasıtasıyla kâdir olduğuna işaret etmekteyiz. Eğer aynı önermeyi Allah hakkında söylediğimizde, tıpkı Zeyd hakkında anladığımız gibi anlarsak, bu durumda Allah’ın da, tıpkı Zeyd gibi, zâtından ayrı bir kudret ile kâdir olduğunu söylemiş olacağız ki, bu *teşbîhi* ortaya koymaktadır. İşte bunu engellemenin yolu, ‘Allah kâdirdir’ dediğinde zâttan ayrı bir sıfata değil, bizzat zâtın kendisine işaret etmektir. Yani Allah’ın zâtıyla (*li-zâtihî*) kâdir olduğunu söylemektir.⁶⁵ Bu yönüyle **Ebû Ali**, Eşarîler’in dayandıkları ve çokça kullandıkları ‘*kıyâsü’l-gâ’ib ‘alâ’ş-şâhid*’⁶⁶ metodunun sıfatlar konusunda yeri olmadığını da vurgulamış olmaktadır.⁶⁷

Hiç şüphesiz **Ebû Ali**’nin, diğer pek çok Mutezilî gibi, sıfatları zatla özdeşleştirmesinin temelinde, onun sıfat kavramına bakışının yattığını söyleyebiliriz. Eşarî’den aktaracağımız şu pasaj, onun görüşünü anlamamıza yardımcı olacaktır:

O (**Ebû Ali**) vasfın sıfat, isimlendirmenin (*tesmiye*) de isim olduğunu iddia ediyordu. Yani, ‘Allah alimdir, kâdirdir’ sözümüz [vasfın sıfat olduğunun ifadesidir]. Ona (**Ebû Ali**) ‘ilmin bir sıfat, kudretin bir sıfat olduğunu söylüyor musun?’ diye sorulduğunda şöyle dedi: ‘İlmi kabul etmiyoruz ki, onun sıfat olup olmadığını söyleyelim. Gerçek anlamda ilmi kabul etmiyoruz ki, onun kadîm mi yoksa muhdes mi, Allah [ın kendisi] mi yoksa O’ndan başka bir şey mi olduğunu söyleyelim’. Ona ‘kadîm sıfat mıdır?’ diye sorulduğunda, ‘Bu yanlıştır, çünkü kadîm vasıflanan şeydir (*mevşûf*)’ diye cevap verdi. . . .⁶⁸

Bu pasajda **Ebû Ali**’ye atfedilen bakış açısı, Kâdî ‘Abdülcebâr tarafından da dile getirilmektedir. Kâdî da benzer şekilde sıfatın bir söz, bir vasıflandırma olduğunu söylemektedir.⁶⁹ Yani gerçekte sıfat olarak kabul edilen şey, aslında bizim vasıflamamızdır, bizim sözümüzdür. Yani bizler Allah hakkında alim lafzını kullandığımız zaman, aslında O’nu

⁶⁴ *Muğnî*, V, 205: 11-13.

⁶⁵ Krş. *Muğnî*, V, 205: 6-7. Kâdî burada şöyle der: “Allah’ı ve bizden birini kâdir şeklinde vasıflandırdığımızda, bu *teşbîhi* gerektirmez. Çünkü O bu sıfatı zâtıyla (*li-nefsihî*) hak ederken, bizden biri bir illet nedeniyle hak etmektedir”. Kezâ krş. Frank, [1978], 16. Burada tartışma ‘alim’ vasfı üzerinden aktarılmaktadır.

⁶⁶ “*Kıyâsü’l-gâ’ib ‘alâ’ş-şâhid*”, kelâmcıların en gözde ve en önemli metodudur. Basitçe yaşadığımız âlemden hareketle, duyularla algılanamayan âlem hakkında, ortak bir illet tespit ederek bir takım sonuçlara gitmeyi ifade eder. Bu metodu sadece Mutezilîler değil, aynı zamanda Eşarîler de kullanmıştır. Bk. Neşşâr, [1984], 132-136.

⁶⁷ Bk. Frank, [1968], 297.

⁶⁸ *Makâlât*, II, 529: 14-530: 2.

⁶⁹ *Muğnî*, VII, 117: 11; “*Li-enne’ş-şifate hiye’l-kavl, ke-mâ ennehü’l-vasf*”. Öyle görünüyor ki bu bakış açısı, en azından Eşarî’nin zamanına kadar ki, tüm Mutezilîler’in tutumunu yansıtmaktadır. Çünkü Eşarî neredeyse aynı olan görüşü, Hâricîler’le birlikte, Mutezile’ye atfetmektedir: “Mutezile ve Hâvâric şöyle dedi: ‘İsimler ve sıfatlar, [sadece] sözlerdir (*el-esmâ’ ve’ş-şifât hiye’l-aqvâl*). Yani, ‘Allah alimdir, Allah kâdirdir’ sözümüzdür”. Bk. *Makâlât*, I, 172: 14-15.

tanımlamanın, isimlendirmenin ötesinde hiçbir şey yapmamakta, O'na bir sıfat atfetmemekteyiz.⁷⁰ Dolayısıyla sıfat, tanımlanan nesnedeki bir şey olmayıp, sadece bir şeyi olduğu gibi tanımlayan sözdür.⁷¹

Pek tabii sıfatı bizim isimlendirmemizle özdeşleştiren bu tutum, aslında sıfatların gerçekliğinin inkârından başka bir anlam taşımamaktadır.⁷²

Ebû Ali ileri sürdüğü gibi, Mutezile'nin sıfatları zâtla özdeşleştiren bu anlayışına karşı yöneltilen en büyük eleştiri, bu sıfatların birbirinden ayrılamazlıklarına yönelik olmuştur. Eğer tüm sıfatlar zâtla özdeş ise, o halde bunların hepsi birbirleriyle aynı olmakta, sözgelimi ilim sıfatı ile kudret sıfatı arasında hiçbir fark kalmamaktadır. Nitekim Eş'arî bu soruyu şöyle ifade eder: "İsimler, onunla isimlendirilen (*müsemma*) aynı olduğu halde; manalar, onunla mana kazanan aynı olduğu halde, niçin farklı olmaktadır? Niçin 'alim'in manası, 'kâdir'in manası değildir?"⁷³ Yani Allah'a hem ilim, hem kudret atfetmekte, O'nun alim ve kâdir olduğunu iddia etmekte, fakat sonuçta, iki (ve daha fazla) isim/mana atfetmemize rağmen, bunların hepsinin aynı şey olduğu sonucuna varmaktayız. Diğer bir deyişle sadece zâta işaret etmekteyiz. Dolayısıyla Allah'a birbirinden farklı sıfatlar atfetmenin hiçbir anlamı kalmamaktadır.

Bu problem **Ebû Ali** tarafından sıfatların taallukları ve ifade ettiği manalar dikkate alınarak aşılmaya çalışılmıştır. Bu, aynı zamanda onun, sıfatların neleri ifade ettiği ya da nasıl anlaşılması gerektiğine yönelik düşüncelerini de içermektedir. **Ebû Ali** ilk olarak şu şekilde cevap verir:

Bilinen [şeyler]in (*ma'lum*) ve güç yetirilen [şeyler]in (*ma'kdûr*) farklı olması sebebiyle [bu isimler/manalar farklı olmaktadır]. Zira *ma'lûmât* içinde, kâdirin, ona kâdir olmakla vasıflandırılmasının câiz olmadığı şeyler vardır. Benzer durum *semîc* ve *başîr* hakkında da geçerlidir. İşitilen şeyler (*mesmû'ât*) ve görülen şeyler (*mübşerât*) farklı olduğu için bu ikisi (*semîc* ve *başîr*) farklı ifade edilmektedir.⁷⁴

Buna göre öncelikle sıfatların taallukları dikkate alınır. Bilinenler, güç yetirilenler, işitilenler, görülenler vs. farklı olduğu için, bunlara taalluk eden isimler/manalar da farklı olmaktadır. Dolayısıyla biz Allah'ın sözgelimi işittiği şeyler olduğunu bildiğimizde, O'nun *semîc* olduğunu anlar ve O'nun *semîc* oluşunu, gerçekte böyle bir ayırım olmasa da, diğer

⁷⁰ Bk. Gardet, [1965], 570.

⁷¹ Bk. Peters, [1976], 151; Çelebi, [2002], 242.

⁷² Bk. Frank, [1982], 344. Onun değerlendirmelerine göre **Ebû Ali**'nin düşüncesindeki sıfat kavramı, olağan/sıradan anlamda bir sıfat kavramı, yani zâtan ayrı bağımsız bir gerçekliği olan bir sıfat değildir. Kezâ bk. Allard, [1965], 121. O da **Ebû Ali**'nin düşünce sisteminde sıfatın zihnin işleminden (opération de l'esprit) başka bir şey olmadığını belirtir.

⁷³ Bk. *Makâlât*, II, 531: 9-10.

⁷⁴ *Makâlât*, II, 531: 10-13.

vasıflarından zihinsel olarak ayırt ederiz. Zaten böyle bir ayırım Allah'a atfedilen sıfatların ifade ettiği anlamların farklı olmasıyla da kendini açığa vurur. **Ebû Ali** buna şöyle işaret eder:

İsimler ve sıfatlar, ortaya koydukları/bildirdikleri manaların (*fevâ'id*) farklı olması nedeniyle, farklı olmaktadır. Çünkü ben 'Bârî' [Te'âlâ] alimdir' dediğimde sana O'nun hakkında bir bilgi ifade etmiş (*efedüke 'ilmen bihi*), [O'nun tarafından] bilinen şeylerin (*ma'lûmât*) olduğuna işaret etmiş, 'O, cahildir' diyenleri yalanlamış ve O'nun bilmesi câiz olmayan şeylerden farklı olduğunu ifade etmiş olurum. 'Kâdir' dediğim zaman ise O'nun hakkında bir bilgi ve O'nun kâdir olması câiz olmayandan farklı olduğunu ifade etmiş, O'nun aciz olduğunu iddia edeni yalanlamış ve [O'nun tarafından] güç yetirilen şeylerin (*ma'kûrât*) olduğuna işaret etmiş olurum. İsimler ve sıfatlar ancak, 'O, alimdir, kâdirdir, haydır, semî'cdir, basîrdir' dediğimde sana ifade ettiğim/bildirdiğim bilgilerin farklı olması nedeniyle farklı olmaktadır.⁷⁵

Böylelikle Allah'a atfedilen her hangi bir vasfın ifade ettiği anlam da bu sıfatların farklı olduğunu anlamamıza yardımcı olmaktadır. Ayrıca bu pasaj **Ebû Ali**'nin zâtî sıfatları zatla özdeşleştirmesini de tekrar açık bir şekilde ortaya koyar. Sözelimi 'Allah alimdir' ifadesindeki alim lafzı bir sıfat olarak o derecede Allah'ın zâtıyla özdeşleşmiştir ki, 'Allah alimdir' dediğimizde gerçekte biz Allah'ın zâtını, O'nun gerçekliğini ifade etmiş olmaktayız. İşte **Ebû Ali**'nin iktibas ettiğimiz pasaj içerisindeki 'O'nun hakkında bilgi' ibaresi, bunu ifade etmektedir.⁷⁶

Kısaca **Ebû Ali**'nin sıfat anlayışının mutlak olanla dünyevî olan arasında kesin bir ontolojik ayırım yapma temeline dayandığını söyleyebiliriz. O bu konuda o derece hassastır ki, en başından Allah'a atfedilecek bir sıfatı reddeder. Zira, Ebû'l-Hüzeyl'de görüldüğü şekliyle daha sonra zâtla özdeşleştirilse bile, başlangıçta bir sıfatın kabul edilmesi, Allah hakkında uygun olmayan anlamlara yol açacaktır.⁷⁷ Bu yönüyle onun zâtî sıfatların anlaşılmasında tenzih

⁷⁵ *Ma'kâlât*, II, 531: 13-532: 3. Benzer ifadeler *Ma'kâlât*'in diğer yerlerinde de Eş'arî tarafından **Ebû Ali**'ye atfedilmektedir: "O, (**Ebû Ali**) şunu iddia ediyordu: Allah'ın alim şeklinde vasıflandırılmasının anlamı, O'nu ispat etmek (*işbâtühû*), O'nun bilmesi câiz olmayan şeylerden farklı olduğunu ortaya koymak, O'nun cahil olduğunu iddia edeni yalanlamak ve O'nun bildiği şeylerin (*ma'lûmat*) olduğuna delâlet etmektir. 'Allah kâdirdir' sözünün anlamı ise O'nu ispat etmek (*işbâtühû*), O'nun güç yetirmesi/kâdir olması câiz olmayan şeylerden farklı olduğuna delâlet etmek, O'nun aciz olduğunu iddia edeni yalanlamak ve O'nun için güç yetirilen şeylerin (*ma'kûrât*) olduğuna delâlet etmektir. 'O, haydır' sözünün anlamı ise O'nu bir olduğunu ispat etmek (*işbâtühû vâhiden*), O'nun canlı olması câiz olmayan şeylerden farklı olduğunu ortaya koymak ve O'nun ölü olduğunu iddia edeni yalanlamaktır. Semî'c sözü ise O'nu ispat etmek (*işbâtühû*), O'nun işitmesi câiz olmayan şeylerden farklı olduğunu ortaya koymak, O'nun sağır olduğunu iddia edeni yalanlamak ve işittiğinde işitilen şeylerin (*mesmû'ât*) var olduğuna delâlet etmektir. Basîr sözünün anlamı ise O'nu ispat etmek (*işbâtühû*), O'nun görmesi câiz olmayan şeylerden farklı olduğunu ortaya koymak, O'nun kör olduğunu iddia edeni yalanlamak ve gördüğünde görülen şeylerin (*mübşerât*) olduğuna işaret etmektir. Bk. *Ma'kâlât*, II, 524: 8-525: 2. Kezâ bk. I, 167: 10-168: 2. Burada Eş'arî hemen hemen aynı şeyleri zikrettikten sonra, "Bu Cübbâ'î'nin (**Ebû Ali**) bana söylediği görüşüdür" der. I, 176: 6-13. Burada ise sadece semî'c ve basîr hakkındaki açıklamaları aktarılmaktadır.

⁷⁶ Bk. Frank, [1978], 15-16.

⁷⁷ Nitekim Frank Ebû'l-Hüzeyl'in anlayışının, **Ebû Ali**'nin düşünceleriyle çelişen ve onun sakinmeye çalıştığı bir anlayış olduğu düşüncesindedir. Bk. [1968], 298; [1978], 16-17. Bununla birlikte Mânkdîm Ebû'l-Hüzeyl'in

metoduna sıkı sıkıya bağlı olup, her ne kadar Ebû'l-Hüzeyl'in ekolünden olsa da, Nazzâm'ın düşüncelerine daha yakın durduğunu söyleyebiliriz.

Böylelikle Sünnî kelâmcılar tarafından Mutezile'ye karşı yöneltilen sıfatların inkâr edildiği şeklindeki bir ithamın hiç de yersiz ve karşılıksız olmadığını söyleyebiliriz.⁷⁸ Ancak şu noktaya dikkat edilmelidir ki, sıfatın gerçekliğinin inkârı, o sıfat varsayıldığında icrâ edeceği fonksiyonun inkârı anlamına gelmez.

Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği sıfat anlayışında, sıfatların icra ettiği fonksiyonlar, **Ebû Ali** (ve de Mutezile) tarafından inkâr edilmemiştir. Her iki anlayışta da Allah bilir, Allah güç yetirir, Allah duyar, Allah işitir vs. İbn Küllâb'dan itibaren Sünnîler bu fonksiyonları sıfatlara yüklerken, Mutezilîler sıfatları kabul etmediğinden bu fonksiyonları zâta atfetmişlerdir. Böylelikle her iki kesimin Allah tasavvurunda, en azından zâtî sıfatlar baz alındığında, fonksiyonellik açısından hiçbir fark yoktur.⁷⁹

II.1.1.2. Ahvâl Teorisi: Ebû Hâşim

Ebû Ali'nin, sıfatları zâtle özdeşleştiren anlayışının, yani Allah'ın bu sıfatları “*li-zâtihi*” hak ettiğinin aksine, **Ebû Hâşim** Allah'ın bu sıfatları “zâtında/zâtının üzere olduğu şey sebebiyle (*li-mâ hüve caleyhi fi zâtihi*)” hak ettiğini söyler.⁸⁰ İşte bu ifade “ahvâl” teorisine işaret etmektedir.⁸¹

Kelâm tarihinde iz bırakmış en önemli teorilerden biri olan, “Mutezile'nin gümüş çağının tek yeniliği”⁸² şeklindeki takdir sayılabilecek ifadelerin yanında, “felsefede çocukluk”⁸³ ve hatta “dil oyunları”⁸⁴ gibi değerlendirmeleri de çeken “ahvâl” teorisi, ilk olarak **Ebû Hâşim**

düşüncesiyle **Ebû Ali**'ninkinin aynı olduğunu, **Ebû Ali**'nin sadece daha kısa ve öz bir biçimde bunu dile getirdiğini söyler. Zira Allah bir ilimle bilir diyen kimse bu ilmin zâtı olduğunu söylemektedir. Bk. *Ta'lik*, 183: 1-3. Tabii burada Mânkdîm ulaşılan son nokta itibarıyla konuyu değerlendirmektedir. Ona göre ‘Allah bir ilimle bilir’ diyen kimse asla bu ilmin O'nun zâtı olduğunu söyleyemez. Ebû'l-Hüzeyl de son aşamada bu ilmin Allah'ın zâtı olduğunu söylediğine göre onun başlangıçta ilmi kabul etmesinin bir gerçekliğe (sıfatın realitesine) işaret etmeyeceği düşüncesindedir.

⁷⁸ Gerçi bir nebze de olsa Ebû'l-Hüzeyl'i bunun dışında bırakabiliriz. O son merhalede genel Mutezilî kanaati paylaşılsa da, çıkış noktası açısından, en azından lafzî düzlemde olsa da, bir sıfat mefhumunu kabul etmektedir.

⁷⁹ Zaman zaman rastlanan Mutezile'nin sıfatları inkâr etmediği, sadece tevil ettiği şeklindeki yarguları da bu şekilde düşünmek daha uygun olur.

⁸⁰ *Ta'lik*, 129: 13-14; 182: 15.

⁸¹ Bk. Peters, [1976], 252; McDermott, [1978], 137.

⁸² Bk. Watt, [2002], 300.

⁸³ Bk. Tritton, [1983], 148; “Açıkça görülüyor ki, **Ebû Hâşim** kavramcılığa doğru bir çaba içinde idi, fakat felsefede henüz çocuktı”.

⁸⁴ Bk. Fahri, [1992], 56-57; “Bununla beraber, hal ile sıfat arasındaki bu ince ayırımın, sonraki Mutezilî ve Mutezile sonrası bilginlerin yüz yüze kaldıkları bazı çetin teolojik zorlukları, onlarla ilgili gerçek bir çözüm sunmaksızın tevil etme vasıtası olarak, bu tür lisan oyunlarına baş vurma eğiliminin örneği olduğu açıktır”.

tarafından ileri sürülen⁸⁵ ve adeta onun adıyla özdeşleşen,⁸⁶ genel anlamda tüm varlıkların sıfatlarıyla ilişkisini, özelde ise Allah'ın zâtî sıfatlarının zât ile olan ilişkisini açıklamaya yönelik bir teoridir.

Ebû Hâşim'e gelinceye kadar kelâm düşüncesinde başlıca iki sıfat anlayışı bulunmaktaydı. Bunlardan biri sıfatların ontolojik gerçekliğini inkâr edip onların isimlendirmeden başka bir şey olmadığını ileri süren Mutezile'nin nominalist sıfat anlayışı iken, diğeri İbn Küllâb ile temelleri atılan ve Eşarîlerce benimsenen sıfatların zâtan bağımsız gerçeklikleri olduğunu iddia eden realist sıfat anlayışıydı. Öyle görünüyor ki **Ebû Hâşim** Eşarîler'in anlayışını Kur'ân'a uygun bulmakla birlikte, Allah'ın zâtının gerçek varlığı olan unsurlardan meydana gelmiş olması sonucuna götürdüğü için tevhîd prensibine ve akla aykırı bulurken, Mutezilî öncülerinin anlayışını ise tevhîde ve akla uygun bulmakla birlikte, son merhalede sıfatları inkâr sonucuna götürdüğünden Kur'ân'a aykırı bulmuştur.⁸⁷ İşte o "ahvâl" teorisini, bu iki anlayışın kendince aşırı yönlerini yontmak ve ara bir yol bulmak için geliştirmiş gözükmektedir.⁸⁸

Ancak **Ebû Hâşim**'in sıfat telâkkisine geçmeden önce şu noktalara işaret etmeliyiz. "Ahvâl" teorisi hakkında **Ebû Hâşim**'den doğrudan yapılan alıntılar oldukça azdır. Özellikle *Muğnî*'nin büyük ihtimalle sıfatlar konusuyla alâkalı olan ikinci ve üçüncü ciltlerinin⁸⁹ hâla kayıp olması bu konudaki bilgi akışının kesintiye uğramasında en büyük etkidir.⁹⁰ Bu yönüyle teorinin belirgin bir şekilde kullanıldığı ya da açıklandığı metinlerin azlığı, teorinin anlaşılmasının önünde bir zorluk olarak durmaktadır.⁹¹ Öte yandan teorinin ve merkezindeki kavramın muğlaklığı⁹² kelâmcıların teoriye mesafeli durmasına yol açmıştır.⁹³ Özellikle son

⁸⁵ Msl. bk. Şehristânî, *Nihâye*, 131: 3-5. Burada **Ebû Hâşim**'den önce böyle bir meselenin olmadığı zikredilir. Kezâ bk. Şeyh Müfîd, *Evâ'il*, 70: 21-71: 3.

⁸⁶ Bk. İbn Hâzım, IV, 200: 8-10; Hîllî, *Keşf*, 274: 6-7; İcî, *Mevâkıf*, 57: 13-14.

⁸⁷ Bk. Yavuz, [1989], 190.

⁸⁸ Nitekim McDermott'a göre **Ebû Hâşim** "ahvâl" teorisini muhtemelen, Mutezile'nin sıfatları nesnel gerçeklikleri olmayan isimlere indirgeyen anlayışına karşı yöneltilen 'tüm sıfatlar Allah'ın zâtını gösteriyorsa, bu durumda Allah'a verilen sıfatlar nasıl birbirinden ayırılır' şeklindeki bir itiraza cevap olarak ortaya atmıştır. Bk. [1978], 139. Kezâ bk. Horten, [1909], 303-304.

⁸⁹ Bk. Peters, [1976], 34. Ona göre ikinci cilt Allah'ın sıfatları konusuyla alâkalı iken, üçüncü cilt Allah'ın bu sıfatları hak edişinin keyfiyeti, yani zât-sıfat ilişkisiyle alâkalıdır.

⁹⁰ Şüphesiz burada Kâdî'nin "ahvâl"i kabul ettiği konusunda müsbet ya da menfi bir yargı vermiyoruz. Sadece bu ciltlerde **Ebû Hâşim**'in düşünceleri hakkında diğerkaynaklarda rastlayamadığımız derecede bilgilerin olabileceği ihtimalinin hayli yüksek olduğunu vurgulamaktayız.

⁹¹ Bk. Frank, [1971a], 86. Nitekim o, F. Râzî (muhtemelen onun *Muḥaṣṣal*'ı kastedilmektedir) ve Şehristânî'deki (*Nihâyetü'l-İkdam*'ı ismen zikredilir) pasajların oldukça kapalı olduğunu söylemektedir.

⁹² Örneğin Şehristânî 'hâl'in, gerçekliğinin bilinebileceği ve tüm 'hâl'leri içine alabilen hakikî bir tanımının olmadığını söyler. Bk. *Nihâye*, 131: 13-132: 1.

⁹³ Hatta bu muğlaklık zamanla bir darb-ı mesel haline gelmiştir. Nitekim Şeyh Müfîd şöyle demektedir: "Üç şey vardır ki bilinemez. Kelâmcılar bu üç şeye inananlardan bunların manalarını elde etmek için her türlü yola (*hîle*) başvurmuşlar, fakat manaları çelişen ibarelerden başka bir şey elde edememişlerdir: [Bunlar:] Hristiyanların (*Naşrâniyye*) itihadı, Neccâriye'nin kesbi ve Behşemiyye'nin 'ahvâl'i." Bk. *Evâ'il*, 70: 4-7. Kezâ bk. Hüseyinî,

dönem Mutezilîleri teoriye karşı çekingen davranmışlardır. Bunun başlıca nedenlerinden biri de ‘hâl’in Mutezilî gelenek içinde ilk başlarda, **Ebû Ali**’nin kuvvetle vurguladığı zât ile özdeşleşen sıfat anlayışının reddinin bir simgesi olarak algılanmasıdır. Bir anlamda reddedilen sıfatlar, kabul edilir olarak algılanmıştır.⁹⁴ Kabul etmeye meyledenler ise, teoriye, kavramın muğlaklığı nedeniyle, kendi yorumlarını da ilave etmişlerdir.

Diğer taraftan teori özellikle Bâkıllânî’den itibaren Eşarî gelenek içinde de makes bulmuş, Bâkıllânî’nin tereddütleri bir yana, özellikle Cüveynî’de kabul görmüştür. Şüphesiz bunda kavramın Mutezile’nin katı nominalist yaklaşımını reddeden ve hiç olmazsa zâtla özdeşleşmemiş sıfatların bulunduğu düşüncesine yaklaşan bir anlayış olarak algılanmasının payı büyüktür. Ancak onlar teoriye meylederken, onu kendilerine göre yeniden yorumlamışlar, hatta **Ebû Hâşim**’de görülmeyen tasnifler yapmışlar⁹⁵, onun ileri sürmediği yargılara ulaşmışlardır.⁹⁶ Böylelikle bir anlamda ortaya sadece **Ebû Hâşim**’in ‘hâl’ kavramı üzerine oturan yeni bir teori çıkmıştır.⁹⁷ Bütün bunlar ise artık teorinin kesinlik ifade eden bir şekilde yeniden inşasının mümkün olmadığı yorumlarının yapılmasına neden olmuştur.⁹⁸

Bütün bunlara rağmen **Ebû Hâşim**’in sıfat anlayışı hakkında bazı noktalara işaret edebilir ve bir takım genel ilkelere ulaşabiliriz. Bunun için öncelikle **Ebû Hâşim**’in nezdinde zâtî sıfatların neler olduğuna bakmalıyız. Yukarıda Mutezile’nin zâtî sıfatları, kudret, ilim, hayat ve vücût olmak üzere genel itibariyle dört sığata indirgediklerini, fakat **Ebû Hâşim**’in bunlara beşinci bir sıfat daha eklediğini söylemiştik. Mânkdîm bunu şöyle özetler:

Onun (Allah) hak ettiğı sıfatlara gelince; bunlar **Ebû Hâşim**’e göre, Allah’ın kendisinden farklı olandan ayrıldığı, şayet bulunsaydı kendisiyle eşit olanla eşit olacağı –ki Allah bundan münezzehtir– sıfat ve O’nun kâdir, alim, hayy, semîc, basîr, idrak edilenleri

Miftâh, 157: 19. Burada da Behşemî’nin ‘hâl’i ve Eşarî’nin ‘kesb’i zikredilir. İbn Teymiyye, *Minhâc*, I, 459: 10. Burada da Nazzâm’ın ‘tafra’sı, **Ebû Hâşim**’in ‘ahvâl’i ve Eşarî’nin ‘kesb’i zikredilir.

⁹⁴ Nitekim İbnü’l-Vezîr’in şu yargısı bu durumun, dışardan bir bakış olsa da, ne şekilde algılandığını tasvir etmektedir: “Bil ki, **Ebû Hâşim**’in zamanına kadar Mutezile şeyhleri sıfatların ne isbâtını ne de nefyini ileri sürmüşlerdir. Ta ki **Ebû Hâşim** bunları isbât, **Ebû Ali**, Ebû’l-Kâsım el-Belhî, [Ebû Bekir ibnü’l-] İhşid ve Ebû’l-Hüseyn [el-Başrî] nefyedinceye kadar”. Bk. İbnü’l-Vezîr, *İşâr*, 103: 2-4. Pek tabii bu pasajdaki, **Ebû Ali**’den önce Mutezilî gelenekte sıfatları nefyeden olmadığı yargısı tartışılabilir. Ancak **Ebû Ali**’yi sıfatları nefyeden, **Ebû Hâşim**’i ise kabul eden bir şekilde tasvir etmesi önemlidir.

⁹⁵ Örneğin Eşarî gelenekte hâllerin, illeti olan ve illeti olmayan haller şeklindeki tasnifi görülmektedir. Msl. bk. Cüveynî, *İrşâd*, 92: 4 (“*mu’allel-gayri mu’allel*” şeklinde); Şehristânî, *Nihâye*, 132: 2-3 (“*mâ yu’allelü-mâ lâ yu’allelü*” şeklinde); Âmidî, *Gâye*, 29: 7 (“*mu’allel-gayri mu’allel*” şeklinde). Oysa böyle bir tasnif Mutezilî kaynaklarda belirgin olarak görülmemektedir.

⁹⁶ Sözgelimi **Ebû Hâşim**’in halleri Allah’ın zâtına bağlayan bir başka ‘hâl’ yahut beşinci bir ‘hâl’ kabul ettiği şeklindeki yargılar buna örnektir. Buna aşağıda işaret edeceğiz.

⁹⁷ Şüphesiz bu yargımız da bir kesinlik ifade etmemektedir. Ancak yukarıda da söylediğimiz gibi **Ebû Hâşim**’in özgün görüşünü günümüze taşıyan yeterli kaynak yoktur. Mutezilî kaynaklarda teoriye işaret eden sınırlı sayıda atfı temel aldığımızda ise bu tür yargıların bulunmadığını söylemek zorundayız. Bu durum ise bizi teorinin bir takım değişikliklere uğradığı yargısına ulaştırmaktadır.

⁹⁸ Msl. bk. Ess, [1966], 206.

müdrük, mevcûd, mürîd, kârih oluşudur. **Ebû Ali**'ye gelince o bu zât sıfatını kabul etmez.⁹⁹

Buna göre **Ebû Hâşim** üzerinde ittifak olunan bu dört sıfatın yanında, **Ebû Ali**'nin kabul etmediği,¹⁰⁰ “zât sıfatı” (*şifati'z-zât*) olarak isimlendirdiği¹⁰¹ beşinci bir sıfat kabul etmektedir. İşte bu sıfat Allah'ı, kendisinden farklı olan varlıklardan ayıran, şayet bulunsaydı kendisiyle eşit olanla eşit olmasına yol açacağı sıfattır.¹⁰² Peki **Ebû Hâşim** neden böyle bir sıfat ihdas etmek ihtiyacını hissetmiştir? Bu sorunun cevabını İbn Metteveyh'in ondan aktardığı şu pasajda bulabiliriz:

[İki şey arasında; Allah ile yaratılmış varlıklar arasında] muhakkak farklılık (*muḥâlefet*) olması gerekiyorsa, o zaman bu iki farklı şeyden biri için, diğerinde kesinlikle bulunmayan bir şey kabul (*işbât*) etmelisin. [Çünkü] kâdir, alim, hayy, mevcûd oluş hususunda [bu iki şey arasında] ortaklık (*müşâreket*) olduğu ve bu sıfatların [biri için] gerçekleşmesinin vâcip oluşunun farklılığa/farklı olmaya (*hilâf*) tesir etmediği bilinmektedir.¹⁰³

Buna göre **Ebû Hâşim** Allah'ın taşıdığı vasıfların O'nu diğer varlıklardan farklı kılmayacağını düşünmektedir. Ona göre Allah'ın bu sıfatları hak ediş biçiminin de buna bir etkisi yoktur. Oysa **Ebû Ali** için Allah'ın bu sıfatları *li-zâtihi* hak etmesi, zaten O'nu diğer varlıklardan farklı kılmaktadır.¹⁰⁴ O sıfatı zâtla özdeşleştirdiği için Allah'ın zâtının diğer zâtlara benzemesi ihtimali ortadan kalkmaktadır. Ancak **Ebû Hâşim** bu dört sıfat hakkında *li-zâtihi* ifadesini kabul etmediği için Allah'ın zâtını diğer varlıklardan farklı kılma problemiyle karşı karşıya kalır. İşte “zât sıfatı” bu problemi aşmak için ihdas ettiği bir kavramdır. Zât sıfatı, adından da anlaşılacağı üzere, bir varlığın zâtını nitelendiren sıfattır. Sözelimi “cevher cevherdir” dediğimizde cevherin zâtını ifade etmiş oluruz. Çünkü cevher, cevher olmakla diğer varlıklardan ayrılmakta ve diğer varlıklar asla cevher olamamaktadır. Kezâ siyahın siyah oluşu

⁹⁹ *Ta'lik*, 129: 3-6. Yalnız şunu belirtelim ki pasajda Allah'ın zâtî olsun, fiilî olsun tüm temel sıfatları zikredilmektedir. Daha önce Allah'ın semîc ve basîr oluşunun müdrük oluşuna onun da hayy oluşuna indirgenildiğini, böylelikle semîc, basîr, müdrük oluşun hayy oluş kapsamında düşünüldüğünü belirtmiştik. Mürîd ve kârih oluş ise bir mahalde olmayan fiilî sıfat kapsamına alınarak, zâtî sıfatlar kapsamından çıkarılır. Sonuçta geriye zâtî sıfat olarak ilk dört sıfat –ve **Ebû Hâşim**'in kabul ettiği beşinci sıfat– kalır.

¹⁰⁰ Kezâ bk. *Mecmûc*, I, 152: 8. Burada **Ebû Ali**'nin söz konusu dört sıfattan başka bir sıfat kabul etmediği belirtilir.

¹⁰¹ Zâtî sıfatlarla karıştırılmamalıdır. Zât sıfatı, zâtî sıfatlardan bir tanesidir.. Arapça ifade edersek biri “*eş-şifati'z-zâtiyye* (zâtî sıfatlar)” iken, diğeri “*şifati'z-zat* (zât sıfatı)”dır. Nitekim İngilizce'de zât sıfatı “attribute of essence” şeklinde ifade edilirken, zâtî sıfatlar “essential attributes” olarak ifade edilir. Msl. bk. Frank, [1980], 193; a.mlf., [1982], 345. Ayrıca bu sıfatı ifade etmek için kullanılan farklı terimler için bk. Frank, [1978], 55 dp. 1.

¹⁰² Bk. *Ta'lik*, 129: 3-4; “. . . . Fe-hüve 'ş-şifati' l-letî bihâ yühâlifü muḥâlifehû (metinde; *muḥâlefeten*) ve yüvâfiku müvâfîkahû (metinde; *muvâfakaten*) lev kâne lehü müvâfîkun te'âlâ 'an zâlike”. Kezâ bk. 129: 7-8; “*Enne tilke 'ş-şifate 'letî yeka'u bihâ 'l-hilâf ve 'l-vifâk. . . .*”

¹⁰³ *Mecmûc*, I, 152: 15-17.

¹⁰⁴ Bk. *Mecmûc*, I, 152: 7-8. Yalnız burada “*li-zâtihi*” yerine “*li-nefsihî*” şeklinde geçmektedir.

da onun zât sıfatıdır. Çünkü siyah, siyah oluşuyla diğer varlıklardan ayrılmaktadır.¹⁰⁵ Buna göre “Allah Allah’tır” ya da “Allah kadîmdir” ifadesi de Allah’ın zâtını diğer varlıklardan ayırmaktadır.¹⁰⁶

Böylelikle **Ebû Hâşim** farklılığın ve benzerliğin ancak kendisinde gerçekleştiği bir zât sıfatı ortaya koyarak, Allah ile diğer varlıklar arasındaki benzerlik probleminde çözüm bulmuş olmaktadır.¹⁰⁷

İşte bu sıfatın “ahvâl” teorisi ile bir ilişkisi yoktur, yani zâtın bir hâli değildir.¹⁰⁸ Terminolojik bir şekilde ifade edecek olursak Allah bu sıfatla “*li-mâ hüve ‘aleyhi fî zâtihî*” değil, “*li-zâtihî*” muttasıftır.¹⁰⁹

İmdi bu sıfat diğer dört zâtî sıfatın illetidir.¹¹⁰ Diğer bir deyişle zâtî sıfatlar bu sığata bağılı olup, zât sıfatı onların şartıdır. Zât sıfatı var olduğunda, diğer sıfatlar da zorunlu olarak meydana gelir ve zâtın ne olduğunu bildirir.¹¹¹ Sözelimi cevherin boşlukta yer kaplaması (*taḥayyüz*) zâtî sıfatıdır ve onun cevher olması (zât sıfatı) sebebiyle zorunlu olarak bulunur. Benzer şekilde Allah’ın kâdir, alim, hayy, mevcût olması da O’nun zâtî sıfatlarıdır ve zât sıfatına bağılı olarak zorunlu bir şekilde bulunurlar.¹¹² İşte tam bu noktada, yani bu sıfatların zât ile olan ilişkisinin açıklanmasında “ahvâl” teorisi devreye girer.

Ancak daha önce şunu belirtelim ki, **Ebû Hâşim**’in bu şekilde bir zât sıfatı ve zâtî sıfatlar şeklinde ayırım yapması Mutezilî olmayan kaynaklarda görülen bazı farklı açıklamalara, hatta yanlış anlamalara yol açmıştır. **Ebû Hâşim** zât sıfatını, zâtî sıfatları zorunlu kılan ve onları zâta bağlayan bir şart kabul ettiğinden ve zâtî sıfatları ‘hâl’ ile açıkladığından, onun bu yorumu nedeniyle zât sıfatı, zâtî sıfatları (‘hâl’leri) Allah’a ulaştırılan genel bir ‘hâl’, ya da beşinci bir

¹⁰⁵ Bk. Frank, [1978], 53.

¹⁰⁶ Mutezilîler Allah lafzının ‘ibadet edilmeyi hak eden’ anlamındaki “ilâh” lafzından türediğini, dolayısıyla özel bir isim olmadığı ve Allah’ın zâtını ifade etmediği düşüncesindedirler. Msl. bk. *Muğni*, V, 201: 16-19. Bu durumda Allah’ın zâtını ifade etmek için en uygun lafız ‘kadîm’ olacaktır, çünkü O’ndan başkasının kadîm olması mümkün değildir.

Ancak bunun aksine olan bir görüş ise Müberred tarafından aktarılmaktadır. Ona göre ‘Allah’ lafzı Allah’ın zâtını ifade etmektedir. Bk. *Mukteżab*, II, 323: 7. Şayet bu düşünce Basra Mutezilîleri tarafından da kabul edilmişse o zaman “Allah Allah’tır” ifadesi Allah’ın zâtını ifade etmiş olmaktadır. Kezâ bu konu hakkında bk. Frank, [1978], 53 ve 55, dp. 2.

¹⁰⁷ Kezâ bk. Neseî, *Tebşıra*, I, 143: 10-15. Burada sıfatın adı “en özel vasıf (*eḥaşş vasf*)” şeklindedir. Ayrıca **Ebû Hâşim**’in yanında bu sıfatı kabul eden biri olarak Ebû Bekr ibnû’l-İḥşid’in ismi de verilir. Yine Neseî I, 144: 7-8’de **Ebû Ali**’nin ahabından bazılarının da bu görüşü benimsediğini söyler. Ayrıca bk. Mütevellî, *Muğni*, 15: 13-14 (*el-vasfû’l-eḥaşş*); İcî, *Mevâkıf*, 76: 6-7; Naşîrüddîn eṭ-Ṭûsî, *Aḳâ’id*, 48: 1-3; Hıllî, *Keşf*, 66: 17-18. Buralarda ise sıfatın adı “ulûhiyyet [sıfatı]” olarak verilir.

¹⁰⁸ Krş. Peters, [1976], 252; Frank, [1982], 345.

¹⁰⁹ *Ta’îk*, 129: 7-9.

¹¹⁰ Bk. Râzî, *Erba’în*, I, 138: 12-13; İcî, *Mevâkıf*, 76: 6-7.

¹¹¹ Bk. Frank, [1980], 196-197; a.mlf., [1982], 345.

¹¹² Frank, [1982], 345; Schmidtke, [1991], 172.

‘hâl’ şeklinde yorumlanmıştır.¹¹³ Halbuki belirttiğimiz gibi bu zât sıfatının ‘hâl’ kavramıyla hiçbir ilgisi yoktur.

Öte yandan **Ebû Hâşim** bu zât sıfatını, diğer zât sıfatının illeti kabul ettiğinden ve diğer bazı kelâmcılar da bu zât sıfatını genel (ve temel) bir ‘hâl’ olarak algıladığından, bu yanlış anlamaya bağlı olarak “illeti olan” ve “illeti olmayan” şeklinde ikili bir hâl tasnifi yapmışlardır. Aslında bu tasnif temel olarak doğrudur. Yani gerçekten de illeti olan ve illeti olmayan mefhumlar, kavramlar vs. bulunmaktadır. Fakat illeti olmayan şey bir ‘hâl’ değildir. Çünkü **Ebû Hâşim**’in sisteminde illeti olmayan tek şey ‘zât sıfatı’dır ve o da bir ‘hâl’ değildir. Ancak bazı kelâmcılar bu zât sıfatını da bir ‘hâl’ kabul ettiklerinden ve bu sıfatın bir illeti olmadığını da kavradıklarından, buna bağlı olarak ‘zât sıfatı’nı “illeti olmayan hâl’ şeklinde nitelendirmişlerdir.

Bu noktalara açıklık getirdikten sonra esas konumuza dönebiliriz. Zâtî sıfatlar zâta nasıl bağlanmaktadır? Yukarıda da belirttiğimiz üzere **Ebû Hâşim** kendi zamanına kadar gelen baskın iki sıfat anlayışının çıkmazlarını görerek, kendince bir çözüm arayışına girmiştir. O, bu çözümü Basra nahivcilerinin kullandığı hâl kavramında görerek, konuyu gramatik düzlemde açıklamaya yönelmiştir.¹¹⁴ Hâl neyi ifade etmektedir? Nahivci Müberred şöyle der:

Sen ‘Zeyd bana yürüyerek geldi (*câʿenî Zeyd mâşiyen*)’ dediğinde, onun yürüyen olarak bilindiğini kastetmiyorsun, fakat onun gelişinin (*mecîʿehû*) bu hâlde gerçekleştiğini haber veriyorsun.¹¹⁵

Buna göre eylemin hâl şeklinde ifadesi, temel olarak zâttan ayrı bir olguya değil, o eylem anında zâtın kendisine, zâtın bulunduğu duruma işaret etmektedir. Benzer şekilde ‘Allah bilendir (alimdir)’ dendiğinde de, O’nun zâtı değil, zâtının belirli bir durum üzere olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla ‘hâl’ şeklinde ifade edilen sıfat Allah’ta olan bir bilgiyi değil, daha çok Allah’ı bir bilen olarak ifade eder. Diğer bir deyişle bir bilen hâlindeki Allah’ı temsil eder.¹¹⁶ Pek tabii diğer tüm zâtî sıfatlar (hâller) da böyledir. Zâtî sıfatlar ezeli oldukları için doğal olarak Allah bu hâlleri ezeli olarak taşır.

Ancak teorinin kilit noktası şurasıdır: Bu ‘hâl’ler ancak zât ile birlikte bulduklarından, zâtle birlikte anlam kazandıklarından zâttan bağımsız bir varlıkları yoktur. Yani tek başlarına ontolojik bir değer taşımazlar.¹¹⁷ Onlar anlam ve değerlerini ancak zâtle

¹¹³ Msl. bk. Râzî, *Muḥaṣṣal*, 68: 7-8; Necrânî, *Kâmil*, 228: 6-8; Hillî, *Menâhic*, 291: 3-6.

¹¹⁴ Bk. Frank, [1978], 19-20; Watt, [2002], 300.

¹¹⁵ Müberred, *Mukteżab*, IV, 300: 4-5. Krş. Frank, [1978], 20. Aynı pasaj burada da iktibas edilmiştir.

¹¹⁶ Bk. McDermott, [1978], 139.

¹¹⁷ Krş. Frank, [1971a], 92.

birlikte bulduklarında taşırırlar. Bu yönüyle tek başlarına ‘hâl’ler hakkında ne var olduklarını, ne de yok olduklarını söyleyebiliriz. Diğer bir deyişle onlar ne vardırırlar (*mevcûd*), ne de yokturlar (*ma^cdûm*). Çünkü onlar bir “şey” değildirler.¹¹⁸ Benzer şekilde tek başlarına bir şey olmadıklarından aynı zamanda bilinemezler, yani bilgimizin objesi değildirler (*ğayr-i ma^clûm*).¹¹⁹ Dolayısıyla ‘hâl’ler varlıkla yokluk arasında üçüncü bir terim vs. değildirler.¹²⁰ Çünkü üçüncü bir terim olduklarını söylemek onlara değer atfetmektir. Onlar ancak zâtın kendisiyle bilindiği ve diğer zâtlardan ayırdığı mefhumlardır.¹²¹

İşte ‘hâl’lerin tek başlarına bir “şey” olmamaları **Ebû Hâşim**’i zâttan bağımsız ontolojik gerçeklikleri olan bir takım manaların ispatından kurtarmıştır. Böylelikle o Sünnî kelâmcıların anlayışındaki zâttan ayrı manaların doğuracağı zorluklardan sıyrılmaya çalışmıştır. Öte yandan bu ‘hâl’leri sırf zâttan ibaret kabul etmemesi ve zâttan bağımsız gerçeklikleri olmasa da, zâta bağlı unsurlar kabul etmesi Mutezilî öncülerinin katı nominalist anlayışından sıyrılmasına yardımcı olmuştur. Nitekim “ahvâl” teorisinin her iki kesimden de (Mutezilî ve Sünnî kelâmcılar) taraftar bulması, teorisinin bu özelliğine bağlıdır.¹²²

¹¹⁸ Bk. Şehristânî, *Nihâye*, 133: 4; “*Ve-lâ hiye eşyâ*”.

¹¹⁹ *Ta^clîk*, 184: 10; “*Fe-innehâ ‘indenâ ğayrû ma^clûmetin bi-infirâdihâ*”; 366: 9; “*Li-ennehû [Ebû Hâşim] lem yüşbiî ‘l-hâl ma^c‘ûle bi-mücerredihâ*”; Şehristânî, *Nihâye*, 133: 5; Âmidî, *Ğâye*, 30: 9. Kezâ bk. Frank, [1978], 26-27; a.mlf., [1982], 345.

¹²⁰ Aslında **Ebû Hâşim** hâllerin tek başlarına hiçbir şey ifade etmediklerini vurgulamak için aynı anda çeşitli zıtları hâllerden nefyetmiştir. Onun bu tutumu diğer müellifler tarafından da aktarılmaktadır. Msl. bk. Neseî, *Tebşıra*, I, 214: 3-5; “Bu hâl zât değildir, zâttan başkası (*ğayrû ‘z-zât*) değildir, zâttan ötesinde bir mana değildir, var (*mevcûd*) değildir, yok (*ma^cdûm*) değildir, bilinen bir şey (*ma^clûm*) değildir, bilinmeyen (*mechûl*) değildir, konuşulan/zikredilen (*mez^kûr*) değildir, konuşulmayan/zikredilmeyen (*lâ mez^kûr*) değildir. Şehristânî, *Nihâye*, 133: 4; “*Var (mevcûd) değildirler, yok (ma^cdûm) değildirler*”. İbn Hâzım, *Faşl*, V, 49: 2-4; “*Hakk değildir, bâtl değildir, ma^hlûk değildir, ğayr-i ma^hlûk değildir, mevcûd değildir, ma^cdûm değildir, ma^clûm değildir, mechûl değildir, eşyâ² değildir, lâ eşyâ² değildir* (Ancak burada ‘hâl’i Eşarîler’e nisbet eder). Kezâ bk. Bağdâdî, *Uşûl*, 92: 10-13.

Ancak **Ebû Hâşim**’in bu tutumu çoğu zaman yanlış anlaşılmiş ve onun varlıkla yokluk arasında üçüncü bir terim kabul ettiği şeklinde algılanmıştır. Msl. bk. Râzî, *Muhasşal*, 53: 1-56: 7. Burada problem bütünüyle varlıkla yokluk arasında üçüncü bir şıkkın mümkün olup olmadığına indirgenmiştir. Nitekim ‘ahvâl’ teorisine yöneltilen en büyük eleştirilerden biri de, teorisinin mantığın ‘üçüncü şıkkın imkânsızlığı’ ilkesini çiğnediği şeklindedir. Bk. Wolfson, [1976], 198-199; Yavuz, [1989], 191.

Oysa **Ebû Hâşim**’in bunu yapmadaki amacı kesinlikle üçüncü bir şık ihtimalini ileri sürmek değil, ‘hâl’ hakkında tek başına asla bir hüküm verilemeyeceğine, onun hakkında konuşulamayacağına kuvvetle vurgu yapmaktır. Nitekim Frank ‘hâl’ in asla varlıkla yokluk arasında bir vasita olmadığını, böyle bir yargının oluşmasının nedeninin ise tartışmaya taraftar olanların “maksatlı olarak kafa karıştırmaları (purposeful obfuscation)” olduğunu söyler. Bk. Frank, [1971a], 94 dp. 28. Tabii bu yargı biraz ağır olabilir, fakat tartışmaya taraf olanların, en azından bazılarının **Ebû Hâşim**’in niyetini anlamadıkları da açıktır.

¹²¹ *Ta^clîk*, 184: 10-11: “*Ve innemâ ‘z-zât ‘aleyhâ tu^clemû fe-fârağa ahaduhümâ ‘l-âher*”. Kezâ bk. Şehristânî, *Nihâye*, 133: 6.

¹²² Nazariyenin muğlaklığı, **Ebû Hâşim**’den sonra kimlerin ‘ahvâl’ nazariyesini benimseyip benimsemediği hususunda da farklı düşüncelere yol açmıştır. Sözgelimi Şehristânî Eş^carî tarafından reddedildiğini söyler Bk. *Nihâye*, 131: 7-8. Ancak Wolfson, İbn Hâzım’ın *Faşl*’ında verdiği bazı bilgilerin Eş^carî’nin hayatının belli bir döneminde bu teoriyi takip ettiğine işaret ettiğini söyler. Bk. Wolfson, [1959a], 588. Teorisinin Mutezile dışındaki en önemli kabul edicisi ise Cüveynî idi. Msl. bk. Hillî, *Keşf*, 18: 7-8; Naşîrüddîn e^t-Tûsî, *Telhîş*, 85: 3-4; İcî, *Mevâkıf*, 57: 13-14. Krş. Dağ, [1976], 149 vd. Ancak Şehristânî onun ilk başta kabul etse de sonradan reddettiğini söyler. Bk. *Nihâye*, 131: 8-9. Ancak onun özellikle *İrşâd*’ındaki pasajlar (92: 1-95: 2) teoriyi kabul ettiğini açık bir şekilde göstermektedir. Teoriyle alâksı olan bir diğer önemli şahsiyet ise Bâkılânî’dir. Şehristânî onun teoriyi ilk

Sıfatların ontolojik gerçekliğini kabul etmeyen Mutezile içerisinde, sıfatların şu veya bu şekilde bir gerçekliği olduğu fikri **Ebû Hâşim**'den itibaren başlamıştır.¹²³ Böylelikle o sıfatlar konusunda Mutezilî düşüncede nominalist anlayıştan realist anlayışa kayan bir çizgiyi temsil eder.¹²⁴

II.2 Fiilî Sıfatlar

Allah'ın kâinatla olan münasebetini; O'nun kâinatı yaratış ve idare edişini ayrıntılı bir şekilde anlatan kavramları ifade eden fiilî sıfatlar,¹²⁵ Allah'ın nitelenmesi de nitelenmemesi de câiz olan, diğer bir deyişle Allah hakkında menfi olarak da, müsbet olarak da kullanılabilen sıfatlardır.¹²⁶ Nitekim bu sebeple bunlara "câiz sıfatlar" da denilmektedir.¹²⁷ Bu sıfatlar Allah'ın zaman sürecindeki fiillerine işaret eden,¹²⁸ O'ndan neşet eden bir fiili takip eden sıfatlardır.¹²⁹ Nitekim bu anlatılanlara benzer bir tanım **Ebû Ali** tarafından da yapılmaktadır. Ona göre Allah hakkında câiz olan yahut Allah'ın zıttıyla yahut zıttına kudretle vasıflandırıldığı her şey fiili sıfattır.¹³⁰

Mutezile düşüncesinde fiilî sıfatlar pek tartışılmamaktadır. Bunun nedeni öyle görünüyor ki, Mutezile'nin temel muhalifleri olan Eşarîler'in de tıpkı Mutezilîler gibi, fiilî sıfatları zatta kaim olmayan hâdis manalar/sıfatlar kabul etmesidir. Dolayısıyla bu sıfatların zât

önce reddettiğini, daha sonra başka bir esas üzerine binâ ederek kabul ettiğini söyler. Bk. *Nihâye*, 131: 5-6. Kezâ bk. Karadaş, [2003], 101-103. Burada da Bâkıllânî'nin 'ahvâl'i, **Ebû Hâşim**'in kabul ettiğinden farklı bir biçimde işlediği aktarılır. Sonraki kaynaklar ise kabul ettiğinde ittifak eder. Msl. bk. Naşîrüddîn eţ-Ťûsî, *Telhîs*, 85: 3; Âmidî, *Gâye*, 27:7; İcî, *Mevâkıf*, 13-14. Ayrıca Hanbelî alim Ebû Ya'la el-Ferrâş'ın da 'ahvâl'i kabul ettiği söylenir. Msl. bk. İbn Teymiyye, *Minhâc*, I, 285: 5-6. Krş. Yavuz, [1994a], 256. Âmidî, Kerrâmiye'den bir grubun da teoriyi kabul ettiğini söyler. Bk. Âmidî, *Gâye*, 27: 6-7.

Ebû Ali'nin ise teoriyi kabul etmediği söylenir. Msl. bk. Şehristânî, *Nihâye*, 131: 5. Özellikle **Ebû Ali**'nin ölümünden sonra Mutezile içerisinde ortaya çıkan Behşemiyye-İhşîdiyye çekişmesinde, 'ahvâl'in Behşemiyye'yi reddetmek için bir basamak olarak kullanılması bu rivâyete haklılık payı kazandırmaktadır. **Ebû Hâşim**'den sonra da teoriyi kimlerin kabul edip kimlerin etmediği ihtilâflıdır. Sözelimi Ess, **Ebû Hâşim**'in hiçbir öğrencisinin teoriyi kabul eder gözükmeyişini söyler. Bk. Ess, [1967], 137 ("Es scheint bezeichnend, daß keiner der Schüler Abû Hâşim's seine Theorie akzeptiert hat"). Buna mukabil Frank, Ebû 'Abdullâh el-Basrî, Ebû Reşîd en-Nisâbüri, Ebû İshâk b. 'Ayyâş ve Kâdî 'Abdülcebâr gibi sonraki nesillerin önde gelen şahsiyetlerinin teoriyi, tüm alanlarda kullanmasalar da, esas itibariyle kabul ettiklerini belirtir. Bk. Frank, [1971a], 87, dp. 6. Çağdaş araştırmacılar genel olarak Kâdî 'Abdülcebâr'ın teoriyi kabul ettiğini söyleşeler de (Msl. bk. Osman, [1971], 184; Peters, [1976], 251, dp. 135), McDermott Kâdî'nin **Ebû Hâşim**'den ziyâde, **Ebû Ali**'nin görüşüne meyilettiğini söyler. Bk. McDermott, [1978], 138. Ancak Ebû'l-İhşeyin el-Basrî ve ekolü 'ahvâl'i kesin olarak kabul etmemişlerdir. Msl. bk. Schmidtke, [1991], 174.

¹²³ Bk. Frank, [1982], 344.

¹²⁴ Benzer bir yargı için bk. De Boer, [2001], 78. Burada Mu'ammer b. 'Abbâd'ın konseptüalist anlayışının karşısında **Ebû Hâşim**, realizme kayan bir çizginin temsilcisi olarak tasvir edilir.

¹²⁵ Bk. Topaloğlu, [1989], 488.

¹²⁶ Bk. Kılavuz, [2004], 141; Gölcük & Toprak, [1998], 222; Çelebi, [2002], 255.

¹²⁷ Bk. Kılavuz, [2004], 118; Gölcük & Toprak, [1998], 222.

¹²⁸ Bk. McDermott, [1978], 142.

¹²⁹ *Mecmû*^c, I, 100: 15-16; Krş. Peters, [1976], 249.

¹³⁰ Bu tanım Eş'arî'nin *Mağâlât*'ında geçmektedir. Ancak ibarenin ilk kısmı metinde (hem Ritter neşrinde, hem de 'Abdülhamîd neşrinde) belirgin olmayıp, yukarıda 'câiz olan' şeklinde tercüme ettiğimiz kısma tekabül eden kelimenin ne olduğu net olarak belli değildir. Nitekim her iki naşir de kelimeyi olduğu gibi bırakıp, yanına soru işareti koymuşlardır. Bk. *Mağâlât*, II, 530: 5-6; *Mağâlât* (A), II, 211: 9-10.

ile ilişkileri, tartışılmaya ihtiyaç duyulmadığından, gündeme gelmemiş ve böylelikle esas tartışma konusunu oluşturan zâtî sıfatlara nazaran geri planda kalmışlardır.¹³¹

Fiilî sıfatlar, zâtî sıfatların aksine hâdistirler. Yani Allah bu sıfatları ezeli olarak (*lem yezel*) hak etmez. Sözelimi ihsan ve adl Allah'ın fiilleridir, ve bunlar fiilî sıfatları ifade ettiğinden doğal olarak bunun sonucunda Allah'ın ezelde *muhsin* ve *adl* olmaması gerekir. Nitekim **Ebû Ali** de böyle düşünür. Ancak o, bunu ifade ederken kayıtlamaya yönelir. Şöyle ki:

Derim ki, [Allah ezelde] *muhsin* de değildir, *müst*² de değildir. Böylelikle [Allah hakkında] akla gelebilecek eksiklikler zâil olsun. Ezelde (*lem yezel*) *âdil* de değildir, *câir* de değildir. Ezelde (*lem yezel*) *şâdik* da değildir, *kâzib* de değildir. Benzer şekilde ezelde (*lem yezel*) *halîm* de değildir, *sefih* de değildir.¹³²

Buna göre **Ebû Ali**, zıttıyla birlikte zikredilmediğinde Allah hakkında akla olumsuz manaları getirecek lafızların zıtlarıyla birlikte kullanılması gerektiğini ileri sürer. Ona göre 'Allah ezelde *şâdik* değildir' deyip sustuğumuzda, O'nun *kâzib* olduğunu vehmettiririz. Benzer şekilde 'Allah ezelde *halîm* değildir' deyip sustuğumuzda da O'nun *sefih* olduğunu vehmettirmiş oluruz. İşte akla gelebilecek bu tür vehimleri engellemek için bu tür lafızların kullanımında kayıtlamaya yönelmek ve onları ancak zıtlarıyla birlikte kullanmak gerekir.¹³³

Ancak *hâlik*, *râzık* gibi zıttı kullanılmadığında olumsuz manaları vehmettirmeyen lafızlar da vardır. Sözelimi 'Allah ezelde *hâlik* değildir' veya 'Allah ezelde *râzık* değildir' dediğimizde akla her hangi olumsuz bir mana gelmez. İşte bu lafızların tek başlarına kullanılmasında hiçbir sakınca yoktur.¹³⁴

Fiili sıfatlar Allah'ın fiillerinden neşet ettiği için doğal olarak belirli bir sayıya hasredilemezler. Çünkü Allah'ın fiillerini belirli bir sayıda sınırlamak mümkün değildir. Dolayısıyla Allah'a atfedilen ve O'nun bir fiil işlediğini gösteren her lafız, fiili sıfat kapsamında telakki edilmiştir. Ancak bazen aynı lafız, içerdiği anlam nedeniyle bir açıdan zâtî sıfatlardan sayılırken ya da zâtî sıfatları ifade ederken, başka bir açıdan bakıldığında fiilî sıfatlar kapsamında kabul edilmiştir. Nitekim **Ebû Ali**'den başta Kâdî 'Abdülcebâr'ın *Muğni*'si ve Eş'arî'nin *Makâlât*'ı olmak üzere yapılan alıntılarda buna yönelik hayli açıklama bulunmaktadır. Bu alıntılar "İlâhî İsimler" başlığı altında inceleneceğinden, şu an için onlara değinilmeyecektir. Fiilî sıfatlar konusunda asıl incelenmesi gerekenler, Eş'arîler ile Mutezilîler

¹³¹ Belki de Mutezilîler fiilî sıfatları da tıpkı zâtî sıfatlar gibi ezeli kabul eden Mâtürîdîler ile yakın temas içerisinde bulunmuş olsalardı, bugün zâtî sıfatlar üzerindeki geniş tartışma literatürünün bir benzerine fiilî sıfatlar hakkında da sahip olabilirdik.

¹³² *Makâlât*, II, 507: 6-9. Kezâ bk. I, 179: 8-11 ve 187: 2-3. Hemen hemen aynı pasajlar buralarda da zikredilir.

¹³³ *Makâlât*, I, 187: 4-6.

¹³⁴ *Makâlât*, I, 187: 6-8; II, 507: 9.

arasında derin ayrılıklara yol açan irâde ve kelâm gibi zâtî mi yoksa fiilî mi olduğu tartışmalı olan sıfatlardır.

³II.2.1. İrâde

İrâde sıfatı aslında Mutezile sistematüğinde tevhid ilkesinin değil, adl ilkesinin bir konusudur.¹³⁵ Çünkü irâde Allah'ın bir fiilidir ve Allah'ın fiilleri daima hasendir. Allah'ın fiilleri ise daima âlemle olan bağı düzleminde ele alınmıştır. Allah-âlem ilişkisi ise Mutezile sistematüğinde adl ilkesinin içeriğini oluşturmaktadır. Bu yönüyle irâde sıfatı adl ilkesi kapsamına taşınmıştır. Ancak problem esas itibariyle sıfatlar meselesiyle alâkalı olduğu için tevhid konusu bağlamında ele alınması da uygundur.

Eşarîler'in zâtî ve ezeli bir sıfat kabul ettikleri irâde sıfatını,¹³⁶ Mutezilîler fiilî sıfat olarak kabul ederler.¹³⁷ Onların irâde fiilini Eşarîlerden farklı olarak zâtî ve ezeli bir sıfat kabul etmemeleri, Allah'ın var olan her şeyi irâde eden olmasının önüne geçmeyi amaçlamalarındandır. Böylelikle Mutezilîler, Allah'ın âlemde var olan kötülüklerle bağı kesmeyi sağlayabildikleri gibi, aynı zamanda insanın fiilleri konusunda da insana otonomi sağlamaktadırlar.

Îrâde sıfatı konusunda Ebû Ali ve Ebû Hâşim'in genel tezlerini şöyle özetler: Allah gerçekten mürîddir,¹³⁸ O mürîd değilken daha sonra irâdeyi yaptığında mürîd olmuştur, muhdes bir irâdeyle irâde eder, zâtıyla yahut kadîm bir irâdeyle irâde etmesi doğru/mümkün olmayıp, O'nun irâdesi bir mahalde olmaksızın bulunur.¹³⁹

¹³⁵ Nitekim İbn Metteveyh Allah'ın irâdesi ve kerâheti konusunun tevhid konusundan ziyâde adl konusuna daha güçlü bir şekilde bağlı olduğunu söyler. Bk. *Mecmû*^c, I, 147: 4.

¹³⁶ Msl. bk. Eşarî, *Lüma*^c, 101: 4-7; Bâkıllânî, *Temhîd*, 48: 14-15; Cüveynî, *İrşâd*, 102: 5-6; Şehristânî, *Nihâye*, 243: 3-4.

¹³⁷ Nitekim Îrâde'nin fiilî sıfat olduğu hususunda Mutezile içinde bir ihtilâf olmadığını söyler. Bk. *Muğnî*, VI/2, 3: 8.

¹³⁸ Böyle bir tez, irâde sıfatının gerçekliğini inkâr eden ya da irâde sıfatını başka bir sığfata indirgeyen kimseleri reddetmek ve Allah'ın başka bir sığfata indirgenemeyen irâde sıfatı olduğunu ortaya koymak amacıyla ileri sürülmüştür. Gerçekte de bu şekilde düşünen kelâmçılar vardır. Sözelimi bizzat Mutezile içinden Nazzâm, Ka'bi ve Hayyât Allah'a gerçek anlamda değil, ancak mecâzî olarak irâde'nin atfedilebileceğini söylemektedirler. Kezâ Dîrâr b. Amr ve Neccâriye'nin irâdeyi zâtla özdeşleştirirken yine Mutezile içerisinden Câhîz ve Ebû'l-Hüseyn el-Başrî'nin ilim sıfatına indirgediği aktarılır. Bk. Yavuz, [2000a], 380. Nitekim F. Râzî de irâdeyi, ilim sıfatına indirgeyenler başta olmak üzere, farklı şekilde yorumlayanlardan bahsettikten sonra irâde'nin, **Ebû Ali**, **Ebû Hâşim** ve kendilerine (Eşarîler) göre ilimden ayrı bir sıfat olduğunu söyler. Bk. Râzî, *Muhasşal*, 124: 23-27. Ayrıca bk. McDermott, [2003], 89. Burada özellikle Ebû'l-Hüseyn el-Başrî'nin ve **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in anlayışları karşılaştırılır.

¹³⁹ *Muğnî*, VI/2, 3: 4-7. Îrâde ayrıca **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'e tabi olanların da bu görüşte olduğunu söyler. Dolayısıyla **Ebû Ali**'den sonra Basra Mutezilesi'nin bu ilkeleri paylaştığını söyleyebiliriz. Krş. Cüveynî, *İrşâd*, 102: 6-7. Basra Mutezilesinin Allah'ın bir mahalde olmayan hâdis bir irâdeyle mürîd olduğunu söylediklerini aktarır. Ayrıca bk. Nesefî, *Tebşîra*, I, 80: 10-11; 379: 7-8; Pezdevî, *Uşûl*, 33: 19-20; Râzî, *Erba'in*, I, 168: 6-11; a.mlf., *Tefsîr*, II, 137: 11-12/{Bağara 2/26}; Hillî, *Keşf*, 267: 3-4.

Bu sonuca ulaşmak için Mutezilîler “*taḫsîm*” metodunu kullanırlar. Yani, öncelikle bir problemin mümkün tüm çözüm seçenekleri ortaya konulur. Bu seçenekler teker teker elenerek geriye Allah’ın bir mahalde olmayan hâdis bir irâdeyle mürîd olduğu seçeneği kalır.

3II.2.1.1. Allah Zâtıyla (*li-zâtihi*) Mürîd Değildir

Allah’ın irâdesinin mahiyetini ortaya koymak için ilk aşamada Allah’ın ya zâtıyla, ya da hâdis bir irâdeyle mürîd olduğu seçenekleri arasında tercih yapılır. Allah’ın zâtıyla (*li-zâtihi*, *ezelî*) mürîd olması kabul edilemeyecek sonuçlara götürecektir. Bu tür sonuçların Allah hakkında imkânsızlığı, O’nun zâtıyla mürîd olmamasını gerektirir.¹⁴⁰

Allah’ın zâtıyla mürîd olmadığını kanıtlamak amacıyla **Ebû Ali**’nin ileri sürdüğü delillerden biri, şayet Allah *li-zâtihi* mürîd olsaydı kerâhetin asla O’ndan sadır olamayacağı düşüncesini ifade etmektedir. Şöyle ki:

Eğer Allah zâtıyla (*li-nefsihî*) mürîd olsaydı, o zaman her hangi bir şeyi kerih görmesi imkânsız olurdu. Zira kerih gören kimsenin (kârih) bir şeyi kerih görmesi/istememesi, ancak o şeyi irâde etmesi şeklinde mümkündür. Tıpkı cahilin bilmesinin mümkün olduğu şeyi bilmemesi gibi. Nasıl ki Allah’ın her şeyi bilen olduğu için, hiçbir şeyi bilmeyen (cahil) oluşunun nefyedilmesi gerekmektedir, aynı şekilde eğer Allah zâtıyla mürîd olsaydı, bu durumda her hangi bir şeyi hiçbir şekilde kerih gören olmaması gerekirdi.¹⁴¹

Bu yönüyle **Ebû Ali** *li-nefsihî* (*li-zâtihi*) ifadesinin devamlılık, yani her an belirtilen özellikte bulunmayı gerektirdiği düşüncesindedir. Yani Allah *li-zâtihi* mürîd ise, o zaman daima irâde eden olması gerekirdi. Pek tabii bu durumda da O hiçbir zaman kârih olamayacaktır. Çünkü bu ikisi birbirinin zıttıdır. Birinin bulunması, diğerrinin bulunmamasını gerektirir. **Ebû Ali** bu durumu, ilim ile cehl arasındaki ilişkiye benzetir. İlim ve cehl birbirinin zıttıdır ve birinin olduğu yerde diğeri bulunmaz. Allah *li-zâtihi* alim olduğu için, yani sürekli bilen olduğu için hiçbir zaman cehl O’nda bulunmayacaktır. İşte benzer şekilde Allah’ın daima (*li-zâtihi*) mürîd

¹⁴⁰ Kâdî ‘Abdülcebâr *Muğnî*’nin VI/2. cildinin “Allah Te‘âlâ’nın zâtıyla mürîd olmasının câiz olmadığı hakkındaki bölüm (*Faşl fî ennehû Te‘âlâ lâ yecüzü en yekûne mürîden li-nefsihî*)” (111: 1-133: 10) başlığı altında bu konuyu detaylı olarak inceler ve bu ilkeyi kanıtlama amacıyla Mutezilî üstadlarının (*şüyûh*) getirdiği delilleri zikreder. Başlıcaları şöyledir: i) Allah zâtıyla mürîd olsaydı, o zaman Allah’ın her irâde edenin irâde ettiği şeyi irâde eden olması gerekirdi. Diğerr bir deyişle irâde edilen ne varsa Allah’ın onları irâde etmesi gerekirdi. Bu zâtıyla alim olanın her şeyi bilmesine benzer. Nasıl ki zâtıyla alim olan, bilinmesi mümkün olan her şeyi bilmektedir, benzer şekilde zâtıyla mürîd olanın da irâde edilen her şeyi irâde etmesi gerekir. Dolayısıyla bir kimse kendisi için mal, çocuk vs. istediğinde (irâde ettiğinde) Allah’ın da bunları irâde etmesi ve bu şeylerin kesin olarak meydana gelmesi gerekirdi (111: 4-11). ii) Allah’ın zâtıyla mürîd olması demek, irâde edilen şeylerin sonunun olmamasını ve Allah sonu olmayan şeyleri (*mâ lâ nihâye ve lâ âhir*) istemesi sonucunu gerektirir (111: 12-14). iii) Bizden biri bir şeyi, bir başkası da o şeyin zıttını irâde ettiğinde, Allah’ın aynı anda bu her iki şeyi de irâde eden olması gerekirdi. Bu ise iki zıt şeyin bir araya gelmesini gerektirir. Dolayısıyla yanlış bir sonuca (iki zıt şeyin birlikte bulunması) götüren şeyin de (Allah’ın zâtıyla mürîd olması) yanlış olduğu ortaya çıkar (112: 9-12). Kezâ bu konuda bk. *Mecmû‘*, I, 275: 1-278: 19, özl. 277: 1-10. Burada **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**’in Allah’ın zâtıyla mürîd olmasının, O’nun iki zıt şeyi irâde etmesini gerektireceğini kabul ettiklerine kısaca işaret edilmektedir.

¹⁴¹ *Muğnî*, VI/2, 131: 10-15.

olması da kerâhetin hiçbir zaman olmamasını gerektirecektir. Oysa Allah'ın küfür, masiyetler vb. kerih gördüğü ortadadır. Bu da, O'nun irâdesinin *li-zâtihi* olmadığını gösterir.

Öte yandan **Ebû Ali** Allah'ın zâtıyla mürîd olmasının, O'nu fiilden kaçınamayacak fail (*maḥmûl*) hükmüne getireceği düşüncesindedir. Çünkü Allah *li-zâtihi* mürîd olsaydı, kâdir olduğu şeyi, onu yaratmayı istediği vakitten önceye yahut sonraya alması imkânsız olurdu. Çünkü zâtıyla murâd ettiği şeyin, irâde ettiği şekilde, irâde ettiği zamanda meydana gelmesi gerekirdi ve Allah'ın onu vaktinden önceye yahut sonraya alması imkânsız olurdu. Böyle bir durum ise Allah'ın fiile, o fiilden kaçınamayacak derecede sevk edilmiş (*maḥmûl 'ale'l-fi'l*) olduğu hükmünü gerektirir.¹⁴²

Dolayısıyla bu ve benzeri nedenlerden dolayı Allah'ın zâtıyla mürîd olmadığı ortaya çıkar. Yani O, ezeli, kadîm bir irâdeyle mürîd değildir.¹⁴³ O halde bu seçenek elendiğinde geriye Allah'ın irâdesinin hâdis olduğu seçeneği kalır.

3II.2.1.2. Allah Hâdis Bir Irâdeyle Mürîddir

Allah'ın hâdis bir irâdeyle mürîd olduğu düşüncesi, yukarıda anlatılanların zorunlu bir sonucudur. Çünkü Allah'ın mürîd olduğu kesindir. Öte yandan O'nun irâdesinin kadîm olması da imkânsızdır. İşte bu durumda geriye tek seçenek olarak O'nun irâdesinin hâdis olduğunu söylemekten başka bir şey kalmaz. Çünkü bunu kabul etmezsek, Allah'ın mürîd olmadığını kabul etmek zorunda kalırız.¹⁴⁴

Hatta aklî açıdan gelinen bu zorunlu sonucun yanında Mutezilîler nassı da buna yönelik delil olarak kullanmışlardır.¹⁴⁵ Nitekim **Ebû Ali**'nin Allah'ın hâdis bir irâdeyle mürîd olduğunu kanıtlamak için getirdiği delillerden biri de “Rabbin isteseydi (*şâ'e*) yeryüzündekilerin hepsi mutlaka inanırdı” (Yûnus 10/99) ayetidir. **Ebû Ali**'ye göre ayet irâdenin, muhdes ve Allah'ın yapması da yapmaması da mümkün olan bir makdûru olduğuna işaret etmektedir.¹⁴⁶

Öyle görünüyor ki **Ebû Ali**, ayetteki ‘şayet isteseydi (*lev şâ'e*)’ ifadesinin, Allah'ın irâdesinin belli bir zaman süreci içerisinde faaliyete geçtiğine işaret ettiğini düşünmektedir. Yani Allah isteseydi, kâfirlerin iman etmelerine yönelik olarak daha önceden bulunmayan irâdesini daha sonradan ortaya koyabilirdi. Şüphesiz daha önceden bulunmayan irâdenin zaman

¹⁴² *Muğnî*, VI/2, 208: 15-209: 3.

¹⁴³ Allah'ın zâtıyla mürîd olmaması doğal olarak O'nun irâdesinin kadîm olmadığını ifade eder. Nitekim Kâfî Allah'ın zâtıyla mürîd olmadığını gösteren delillerin, O'nun kadîm bir irâdeyle mürîd olmadığına da delâlet ettiğini söyler. Bk. *Muğnî*, VI/2, 138: 5-7. Kezâ bk. Naşîrüddîn eṭ-Ṭûsî, *Telḥîs*, 306: 9.

¹⁴⁴ Bk. *Muğnî*, VI/2, 140: 3-6. Krş. *Mecmû'e*, I, 282: 11-12.

¹⁴⁵ Msl. bk. *Muğnî*, VI/2, 143: 1-146: 17. Burada bütünüyle ayetlerden yola çıkarak Allah'ın irâdesinin hâdis olduğu kanıtlanmaya çalışılmaktadır.

¹⁴⁶ *Muğnî*, VI/2, 143: 1-5.

sürecinin belli bir aşamasında ortaya çıkma ihtimali, irâdenin hâdis olduğuna işaret etmektedir. Fakat ayetin başka şekilde anlaşılma ihtimali de vardır. Sözelimi ‘şayet Allah kâfirlerin iman etmelerini isteseydi onların hepsi mutlaka iman ederlerdi, fakat Allah’ın onların hepsinin iman etmelerini istemesi imkânsızdır’ denilebilir. Yani Allah’ın bunu irâde etmediği gibi hiçbir zaman da irâde etmeyeceği, dolayısıyla irâdenin sonradan belli bir zaman sürecinde meydana çıkabileceği ihtimalinin bulunmadığı ileri sürülebilir. Ancak **Ebû Ali** bu yorumu kabul etmez. Ona göre böyle bir yorum doğru olsaydı, o zaman ayetteki ‘şayet isteseydi mutlaka inanırlardı (*lev şâ³e le-âmene*) ifadesi bir medih olmaz, aksine zemm olmaya daha yakın olurdu. Nitekim bir kimse ‘Zeyd Rum kralına ulaşabilseydi onu öldürürdü, ancak ona ulaşmaya gücü yetmedi ve bunu yapamadı’ derse, bu sözüyle Zeyd’i methetmiş değil, zemetmiş olurdu. İşte benzer şekilde bir kimse ‘Allah’ın kâfirden iman etmesini istemesi mümkün değildir’ dediğinde, O’nu zayıflıkla vasıflandırmış olur. Yani muhaliflerin yorumu, ayeti medih ifade etmekten çıkaracaktır. Pek tabii bu ayetin medih ifade etmediği de söylenemez, çünkü böyle bir şey icmâdan ayrılmak demektir.¹⁴⁷

Ancak Allah’ın irâdesinin hâdis olması, yani Allah’ın mürîd değilken sonradan mürîd hale gelmesi, O’nda değişikliğin gerçekleştiği anlamına gelmez. Nitekim Allah’ın sonradan mürîd hale geldiği düşüncesine yöneltilen en büyük eleştirilerden biri, Allah’ın sonradan mürîd hale gelmesinin, O’nun hakkında değişikliği (*tagayyür*) câiz kıldığı şeklindedir. Allah hakkında değişiklik câiz olmadığına göre, O’nun mürîd olması imkânsızdır.¹⁴⁸

Ebû Hâşim Allah’ın sonradan mürîd oluşunu değişiklik gerektireceği endişesiyle reddeden bu itiraza katılmaz. O şöyle der:

Aynı şeyin farklı hale (*müteğâyir*) gelmesinin câiz olmadığı gibi, değişmiş (*müteğayyir*) olması da câiz değildir. Bu, ancak bütün (*cümle*) hakkında söylenebilir ve [bütünde olan değişiklikler ve farklılıklar sonucunda] ‘farklı hale (*müteğâyir*) geldi’ ve ‘değişti

¹⁴⁷ *Muğnî*, VI/2, 143: 5-13. Kezâ **Ebû Ali** “Gökleri, yeri ve bunların içine yayıp ürettiği canlıları yaratması da O’nun delillerindedir. O dilediği zaman bunları bir araya toplamaya da kâdirdir (*izâ yeşâ³ü kadîr*)” (Şûrâ 42/29) ayetinin de Allah’ın irâdesinin muhdes olduğuna delâlet ettiği düşüncesindedir. Zira “*izâ*” lafzı zaman zarfıdır, “*yeşâ³ü*” ise gelecek zaman sıyasıdır. Şayet Allah’ın irâdesi kadîm olsaydı, bu durumda irâdesini gelecekteki bir zamanla kayıtlamasında (*taḥşîş*) bir fayda olmazdı. Halbuki bu ayet böyle bir kayıtlamaya delâlet ettiğine göre, Allah’ın irâdesinin muhdes olduğunu anlarız. Bk. Râzî, *Tefsîr*, XXVII, 172: 2-5/{Şûrâ 42/29}.

¹⁴⁸ Bk. *Muğnî*, VI/2, 106: 16-18. Kâḍî bu itirazı ileri sürenlerin kimler olduğu hakkında bir fikir vermez. Ancak şurası muhakkaktır ki bu itirazın sahibi Allah’ın ezeli irâdeyle mürîd olduğunu kabul eden Sünnî kelâmcılar değildir. Çünkü bu itirazda, Allah’ın sonradan bir irâdeyle mürîd hale gelmesinin değişikliği gerektireceği endişesinden hareketle Allah’ın mürîd olmaması gerektiği sonucuna ulaşılacak amaçlanmaktadır. Dolayısıyla bu itiraz sahipleri kesinlikle Allah’ın irâdesi olduğunu ya da O’nun mürîd oluşunu kabul etmeyenler yahut irâde sıfatını başka bir sığata ircâ edenlerdir. Dolayısıyla bu itiraz, irâdenin ister ezeli isterse hâdis olsun gerçekliğini reddeden bu ve benzeri şahıslardan gelmiş olabilir. Ancak kim olduğunu kesin olarak söylemememiz mümkün değildir.

(*müteğayyir*)’ şeklinde vasıflandırılır. Halbuki aynı şeyin kendisinden başkası olması câiz değildir. O ancak kendisinden başka bir şeyin ‘başkası’ (*ğayr li-ğayrihi*) olur.¹⁴⁹

Yani **Ebû Hâşim**’e göre değişiklik ancak bir şeyin bütünü hakkında geçerli olabilir. Söz konusu varlığın bütünü, her yönüyle değiştiğinde ya da ‘onda daha önceden bulunan her hangi bir şey başka bir şey haline geldiğinde’¹⁵⁰ artık onun değiştiği söylenebilir. Bunun dışındaki şeyler, sözgelimi ‘yok iken daha sonra var olan’ şey hakkında değişti denmesi ise mecâzdır.¹⁵¹ Kısaca Allah’ın mürîd değilken daha sonra mürîd olmasının değişiklik şeklinde vasıflandırılması hakikî anlamda olmayıp mecâzdır.¹⁵²

Böylelikle Allah’ın irâdesinin hâdis olduğu ortaya çıkmış olmaktadır. Peki, bu hâdis irâde nerede bulunmaktadır. İşte bu konu, çözümü Mutezilîler’i en çok zorlayan konudur.

3II.2.1.3. Allah’ın İrâdesi Bir Mahalde Değildir

Allah’ın irâdesinin mahallinin neresi olduğuna verilebilecek mümkün cevaplar oldukça sınırlıdır. Buna göre Allah’ın irâdesi; i) Ya kendisindedir, ii) Ya bir başkasındadır, iii) Ya da hiçbir mahalde değildir.¹⁵³

Allah’ın irâdesinin kendisinde bulunması mümkün değildir, Çünkü irâde hâdistir ve Allah hâdislere mahal olamaz. Zira Allah’ın hâdislere mahal olması Allah’ın da onlar gibi hâdis olmasını gerektirir. Bu mümkün olmadığına göre ilk seçenek elenir.¹⁵⁴

O zaman Allah’ın irâdesinin kendisinden başka bir yerde (mahalde) bulunması seçeneği gündeme gelir. Bu mahal de; i) Ya canlıdır, ii) Ya da cansızdır. Canlı bir mahalde olması mümkün değildir, çünkü o zaman irâdenin bulunduğu canlı mahallin sahibinin bu irâdeyle mürîd olması gerekir. Yani irâde Allah’a değil, bulunduğu mahallin sahibine ait olur. Dolayısıyla bu seçenek de elenir.¹⁵⁵

Bu irâdenin cansız bir mahalde olması da mümkün değildir. Çünkü irâde canlılığı gerektirdiği gibi,¹⁵⁶ cansız varlıklarda bulunabileceğini kabul etmek canlının bedeninin bir

¹⁴⁹ *Muğnî*, VI/2, 107: 7-10.

¹⁵⁰ Bk. *Muğnî*, VI/2, 107: 12; “*haşale fihi ğayrû mâ kâne fihi min kabl*”. Bu yönüyle **Ebû Hâşim** bütünü değişmesinden ayrı olarak, onda daha önceden var olan bir şeyin başka bir şey haline gelmesini de gerçek anlamda değişiklik olarak düşünmektedir. Ya da, var olan bir şeyin başka bir şey haline gelmesini, bütünü değişmesi olarak algılamaktadır.

¹⁵¹ *Muğnî*, VI/2, 107: 13-14.

¹⁵² Aynı düşünceyi Kâdî da savunur. Hatta o şahid âlemlerle kıyaslama yapar. Ona göre bizden bir kimsenin bir şeyi, onu irâde edici değilken daha sonra irâde eden olması, değiştiğini göstermez. Bk. *Muğnî*, VI/2, 107: 1-6.

¹⁵³ Aslında bu seçenekler Kâdî’nin yaptığı gibi temelde iki başlık altında toplanabilir: Allah’ın irâdesi i) ya bir mahallededir, ii) ya da bir mahalde değildir. Bk. *Muğnî*, VI/2, 149: 4-5.

¹⁵⁴ *Ta’lik*, 449: 8-9; *Mecmû’*, I, 282: 22-23.

¹⁵⁵ *Muğnî* VI/2, 149: 10-12; 150: 9-10; *Ta’lik*, 449: 11.

¹⁵⁶ *Muğnî*, VI/2, 153: 17-154: 2. Krş. Peters, [1976], 275.

kısmında bulunabileceğini de kabul etmeyi gerektirecektir. Sözelimi irâde insanın elinde olabilir. Oysa bunun doğru olmadığı bilinmektedir.¹⁵⁷ Dolayısıyla bu seçenek de elenir.

İşte tüm bu seçenekler elenince geriye sadece Allah'ın hiçbir mahalde bulunmayan hâdis bir irâdeyle mürd olduğu seçeneği kalır. Şüphesiz ilk bakışta çok garip görülebilecek bir çözüm olsa da, Mutezilîler nezdinde mümkün tüm seçeneklerin en mantıklısı, ya da en zararsızı görüldüğü için kabul edilmek zorunda kalınmıştır.¹⁵⁸

3II.2.2. Kelam: *Halqû'l-Kur'ân*

Mutezile'ye göre Allah zâtıyla (*li-zâtihî*) mütakellim olmayıp, onun kadîm bir kelâm¹⁵⁹ sıfatı da yoktur.¹⁶⁰

Îkâdî 'Abdülcebâr bu konuda Mutezile'nin genel ilkelerini ve ortak noktalarını şu şekilde özetler: Allah'ın kelâmı, şâhid âlemdeki bilinen kelâm ile aynı cinstir, belirli bir düzen içerisindeki harflerden ve parça parça seslerden (*hurûfun manzûme ve eşvâtün muqattâ'a*) oluşmaktadır. Bu kelâm Allah'ın cisimlerde, işitilecek ve manası anlaşılacak bir şekilde yarattığı bir arazdır. Vahiy meleği bunu peygamberlere Allah'ın emrettiği şekilde ulaştırır ve Allah'ın kelâmı da, tıpkı insanların kelâmı gibi emir, nehiy, haber ve diğer kısımları içerir.¹⁶¹

Ayrıca Mutezilîler nezdinde bizim kelâmımızdan farklı kadîm bir kelâm kabul etmek mümkün değildir. Kezâ, 'nefiste kâim olan kelâm' gibi şâhid âlemdeki kelâmdan farklı *muḥdes* bir kelâm da kabul edilemez.¹⁶²

Bunun yanında Îkâdî, tüm adalet ehli (*ehlü'l-âdl*) arasında, Kur'ân'ın *maḥlûk*, *muḥdes* ve *mef'ûl* olduğu, yok iken var olduğu (*lem yekûn şümme kâne*), Allah'ın onu kullarının

¹⁵⁷ *Ta'lik*, 449: 12-16. Burada vurgulanan husus irâdenin canlılığın bütününe kuşatan bir mana olduğudur. Şayet irâdenin cansız varlıkta bulunabileceği kabul edilseydi, o zaman varlığın bütününe kuşatan bir mana olması gerekmiyey, onun herhangi bir parçasında, sözelimi elinde de bulunabileceği de kabul edilirdi. Yani, insan eliyle irâde edebilirdi. Oysa bunun böyle olmadığı bilinmektedir. İşte irâdenin cansız bir mahalde bulunabileceği düşüncesi bu tür yanlış sonuçlara götürdüğü için en başından kabul edilemez.

¹⁵⁸ Basra Mutezilesi öyle görünüyor ki, Ebû'l-Hüzeyl'e kadar götürebileceğimiz erken dönemden itibaren bu çözümü benimsemiştir. Îkâdî, hocası Ebû İshâk b. 'Ayyâş ve Şâhib b. 'Abbâd'dan rivâyetle, irâdenin hiçbir mahalde bulunmaksızın var olduğunu söyleyen ilk kişinin Ebû'l-Hüzeyl el-'Allâf olduğunu aktarır. Bk. *Muḡnî*, VII/2, 4: 9-13. Ebû'l-Hüzeyl'in bir cevherde bulunmaksızın arazların var olabileceğini öne süren ilk kişi olduğunu göz önüne aldığımızda (Msl. bk. Yavuz, [1987-88], 76; Dhanani, [1994], 41, dp. 75), bu rivâyetin gerçeklik payı daha da kuvvetlenmektedir.

¹⁵⁹ Aslında kelâm sıfatı da, tıpkı irâde sıfatı gibi, Mutezile sistematüğinde genel olarak "adalet" ilkesi kapsamında incelenmektedir. Bunun nedeni Kur'ân'ın, Allah'ın bir fiili olarak telakki edilmesidir. Allah'ın tüm fiilleri "adalet" ilkesi kapsamında tartışıldığı için, O'nun kelâm fiili olan Kur'ân da, "adalet" ilkesi kapsamında tartışılmıştır. Nitekim *Muḡnî*'de ve *Ta'lik*'te de bu başlık altında incelenmektedir. Ancak Îkâdî *Muḡtaşar*'da "tevhid" ilkesi altında konuyu ele almıştır. Konunun Allah'ın sıfatları meselesinden neşet etmiş olması hasebiyle, biz de "tevhid" konusu altında ele almayı uygun bulduk.

¹⁶⁰ Bk. Çelebi, [2002], 258.

¹⁶¹ Bk. *Muḡnî*, VII, 3: 4-8.

¹⁶² Bk. *Muḡnî*, VII, 3: 9-11.

maslahatlarını gözeterek ihdâs ettiği, Allah'ın benzerini yapmaya kâdir olduğu, bu kelâmı kendisi yaptığı için onunla haber veren, konuşan, emreden, yasaklayan şeklinde vasıflandırıldığı hususunda ihtilâf bulunmadığını ve tüm adalet ehlinin 'Allah, bu kelâmıla mütekellimdir' dediğini de ekler.¹⁶³

Dolayısıyla diğer tüm Mutezilîler gibi **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** de Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu kabul etmektedirler. Nitekim **Ebû Ali** buna yönelik olarak bazı ayetleri delil getirir. "Bu bir kitaptır ki, hikmet sahibi, her şeyden haberi olan (Allah) tarafından ayetleri sağlamaştırılmış (*uhkîmet*), sonra da güzelce açıklanmıştır (*fuşşilet*)" (Hûd 11/1)¹⁶⁴ ve "Biz onu Arapça bir Kur'ân olarak indirdik ki anlayasınız" (Yûsuf 12/2)¹⁶⁵ ayetleri bu kabildendir.¹⁶⁶ Ancak şunu da ekleyelim ki hem **Ebû Ali**, hem de **Ebû Hâşim** Kur'ân'ın *hâdis* olduğunu kabul eden fakat yaratılmış olduğunu kabul etmeyen kişinin tekfir edilemeyeceğini de söylerler.¹⁶⁷

Îkâdî, genel olarak kelâm, özel olarak da kelâmullah konusunda Mutezile'nin bu ortak düşüncelerinin haricinde, onların konunun sadece tâli meselelerinde ihtilâf ettiklerini kaydeder. Sözelimi, kelâmın bâki olup olmadığı, hikâyeye-mahkî konusu, kelâmın bünyeye vd. şeylere ihtiyaç duyup duymadığı, kelâmın ses mi, yoksa başka bir şey mi olduğu konuları ihtilâflı konulardır.¹⁶⁸

¹⁶³ Bk. *Muğnî*, VII, 3: 15-18. Bu durumun rastlanabilecek nadir istisnalarından birisini Mağdisî kaydeder. Ona göre, tüm Mutezile "Kur'ân *muğdes* değildir" demenin câiz olmadığına icmâ etmişlerse de, Nihâvend kadısı olan 'Abdullâh b. Muhammed el-Ebherî adındaki bir Mutezilî, "Kur'ân *muğdestir*" demenin câiz olmadığını iddia etmiştir. Bk. Mağdisî, *Bed'*, V, 142: 13-15.

¹⁶⁴ **Ebû Ali**'ye göre bu ayet üç şekilde Kur'ân'ın yaratılmış (*muğdes* ve *mağlûk*) olduğuna işaret eder: i) Muhkem, failinin mükemmellekle yaptığı şeydir. Şayet Allah Kur'ân'ı yaratmamış olsaydı bu söz doğru olmazdı, çünkü sağlamaştırma (*ihkâm*) ancak fiillerde olur. Kezâ şöyle de denemez: 'Kur'ân ezelden muhkem olmadan vardı, sonra Allah onu muhkem kıldı'. Zira bu söz, Allah'ın muhkem kıldığı kısımlarının muğdes olmasını gerektirir. Bir kimse Kur'ân'ın bazıları kadîm, bazıları muğdes diyemez. ii) Ayetteki 'açıklanmıştır (*fuşşilet*)' ifadesi Kur'ân'da *infîşâl* ve *iftirâk* olduğuna, bu *infîşâl* ve *iftirâk*ın ise yapanın (*câ'il*) yapmasıyla, yaratmanın (*mükevvin*) yaratmasıyla olduğuna delâlet eder. iii) Ayetteki 'hikmet sahibi, her şeyden haberi olan tarafından' ifadesi, Kur'ân'ın Allah nezdinden olduğunu kastetmektedir. Kadîm olan bir şey hakkında, bir başka kadîmin nezdinden hasıl olmuştur denilemez. Çünkü şayet ikisi de kadîm olsaydı, birinin diğerinin nezdinden olduğunu söylemek, tersini söylemekten evlâ olmazdı (Yani, 'Allah Kur'ân'ın nezdindedir' de denilebilirdi). Bk. Râzî, *Tefsîr*, XVII, 179: 8-16/{Hûd 11/1}.

¹⁶⁵ Ayet şu açılardan Kur'ân'ın yaratılmış olduğuna delâlet etmektedir. i) 'Biz onu indirdik' ifadesi buna delâlet etmektedir. Çünkü kadîmin *inzâlî*, *tenzîlî* ve bir halden bir hale dönüşmesi (*tahvîl*) câiz değildir. ii) Allah onu Arapça olduğu şeklinde vasıflandırmıştır. Kadîm olan ne Arapça olur, ne de Farsça olur. iii) 'Biz onu Arapça indirdik' demesi, Allah'ın onu Arapça olmayan bir biçimde indirmeye de kâdir olduğuna delâlet eder. Bu da Kur'ân'ın hüdûsuna delâlet eder. Kezâ bu ayetin öncesindeki "Bunlar kitabın ayetleridir" (Yûsuf 12/1) şeklindeki ayet de Kur'ân'ın ayetlerden ve kelimelerden mürekkep olduğuna delâlet etmektedir. Mürekkep olan her şey ise hâdistir. Bk. Râzî, *Tefsîr*, XVIII, 84: 6-11/{Yûsuf 12/2}.

¹⁶⁶ Kezâ **Ebû Ali**'nin Kur'ân'ın yaratılmış olduğuna dair delil getirdiği ayetler ve bunları yorumlaması hakkında msl. bk. Râzî, *Tefsîr*, X, 123: 13-16/{Nisâ' 4/47}; XIII, 18: 17-20/{En'âm 6/62}; XV, 77: 26-78: 4/{A'râf 7/185}; XXI, 176: 19-21/{Kehf 18/109}.

¹⁶⁷ İbnü'l-Murtazâ, *Kalâ'id*, 140: 6-7.

¹⁶⁸ *Muğnî*, VII, 3: 12-14.

Nitekim tez konumuzu oluşturan **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'den yapılan alıntılar, bu tartışmalı konularla alâkalıdır. Onlar özellikle kelâmın mahiyeti, var olmak için nelere ihtiyaç duyduğu ve hikâye-mahkî konularında farklı görüşlere sahiptirler. Dolayısıyla bu konu kapsamında onlardan yapacağımız alıntılar genel itibariyle bu iki konu hakkında olacaktır.

II.2.2.1. Kelâmın Oluşmasının Şartları

Mutezile'nin "*Halku'l-Kur'ân*" konusu bağlamında tartıştığı konulardan biri de, kelâmın bir mahalde var olması için neye ihtiyaç duyduğudur. Bu ihtiyaç duyulan şeyler bize kelâmın oluşmasındaki şartları vermektedir. Özellikle **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in üzerinde tartıştıkları şartlar şunlardır:

II.2.2.1.1. Hareket

Ebû Ali'ye göre kelâm bir mahalde bulunmak için özel bir bünyeye ve harekete ihtiyaç duyar.¹⁶⁹ Ancak onun bu konudaki düşüncesindeki önemli bir nokta da, bu hususun faile göre değişmeyeceğidir. Yani, kelâm ister bizim fiilimiz olsun, ister Allah'ın fiili olsun bir mahalde bulunmak için kesinlikle özel bir bünyeye ve harekete ihtiyaç duyar.¹⁷⁰

Ebû Ali kelâmın var olmak için harekete ihtiyaç duyduğuna şöyle delil getirir: Hareketin bulunmaması (*fağd*) ve yok olmasıyla (*zevâl*) ses de yok olur. Örneğin metal bir eşyaya (metinde; leğen, lavabo [*tast*]) el ile vurulduğunda çınlar, hareketin (el ile vurma) bitişiyle ise çınlama sona erer. Nitekim bizlerin, her ne kadar hareket kelâmın sebebi olmasa da, kelâmı ancak hareketle birlikte ortaya koyması (*icâd*) mümkündür. Tüm bunlar kelâmın var olmak için harekete ihtiyaç duyduğunu ortaya koyar.¹⁷¹

Önemli bir nokta da, kelâmın harekete ihtiyaç duyması şartının sadece kelâm ses ile bulunduğu geçerli olduğudur. Kelâm eğer yazılı (*mektûb*) yahut ezberlenmiş (*maḥfûz*) bir halde ise harekete ihtiyacı yoktur.¹⁷²

Kelâmın var olmak için harekete ihtiyaç duyduğunu ileri süren **Ebû Ali**'nin aksine, **Ebû Hâşim** (ve onunla birlikte **Ḳâḏî ʿAbdülcebâr**) kelâmın harekete ihtiyaç duymadığı

¹⁶⁹ *Muğnî*, VII, 31: 4-5 ve 12: 1. Kezâ bk. Ebû Ya'îlâ, *Mu'cemed*, 91: 23-92: 1; Ḥafâcî, *Fesâḥa*, 21: 1-2.

¹⁷⁰ Bk. *Muğnî*, VII, 31: 5-6. Peters **Ebû Ali**'nin bu konudaki düşüncesinin bizlerin bu dünyadaki deneyimlerine dayandığını ve **Ebû Ali**'nin Allah'ın kelâm fiilini, bizlerin kelâmı oluşturmamızdan farklı bir şekilde meydana getirebileceğini dikkate almadığını belirtir. Bk. Peters, [1976], 317, dp. 16.

¹⁷¹ *Muğnî*, VII, 31: 14-17. **Ebû Ali** harekete ihtiyaç duymasını, ilmin hayata ihtiyaç duymasına benzetir. Nasıl ki hayat yok olduğunda ilim de yok olur, benzer şekilde hareket yok olduğunda da kelâm yok olur. Bk. *Muğnî*, VII, 31: 6 ve 17-18.

¹⁷² *Muğnî*, VII, 31: 18-19.

görüşündedir(ler). Kâdî'nın bunu kanıtlamaya yönelik getirdiği delillerin¹⁷³ esas itibariyle **Ebû Hâşim**'den alındığını söyleyebiliriz.¹⁷⁴ Bu deliller şöyledir:

1. Kelâm şayet harekete ihtiyaç duysaydı, o zaman hareket ve onun zıttıyla birlikte meydana gelmesi mümkün olmazdı.¹⁷⁵

Delil ilk bakışta biraz anlamsız gözükse de, burada hareket ve zıttının aynı anda bulunması düşünülmemelidir. Bu, zaten mantıksal olarak çelişkilidir. **Ebû Hâşim**'in kastettiği husus, kelâm şayet harekete ihtiyaç duysaydı, bir başka zamanda da onun zıttıyla bulunamayacağıdır. Bu sebeple burada çözümlenmesi gereken esas problem hareketin zıttının ne olduğudur. Bunun için öncelikle “zıt (*zıdd*)” kavramına göz atmalıyız.

‘Zıt’ kavramı en genel anlamda bir başka şeyle aynı zamanda ve aynı mahalde birlikte bulunamayan şeyi ifade eder. Bu yönüyle zıt kavramı ancak iki obje söz konusu olduğunda tasavvur edilebilir. Bu iki obje aynı mahalde bulunmaları hususunda birbirlerini dışladıklarında artık ‘zıt’ olmaktadır.¹⁷⁶

O halde, hareketin zıttı sadece bildiğimiz sükûn (hareketsizlik) değildir. Diğer tüm hareketler de, her hangi bir hareketin zıttıdır. Çünkü iki farklı hareket aynı anda aynı mahalde bulunamazlar. Dolayısıyla **Ebû Hâşim** bu bağlamda hareketin zıttıyla, diğer tüm hareketleri kastetmektedir. Kısaca o, mantıksal olarak şu sonuca ulaşmaktadır: Kelâm eğer bir harekete ihtiyaç duyuyorsa, o zaman onun zıttı olan bir başka hareketle bulunmaması gerekir.

Halbuki her bir harf farklı hareketlerle olsa da, meydana gelmektedir. Nitekim **Ebû Hâşim**'e göre konuşan bir kimse mekânlar arasında hareket etse de, yani farklı mekânlarda bulunsun da (bir mekânda olmak harekettir, bu sebeple farklı mekânlarda olmak daima farklı hareketleri ifade eder) bunların hepsinde aynı harflerin sâdır olması mümkündür. Diğer bir deyişle onun farklı hareketler içerisinde bulunması, aynı harflerle konuşmasına engel değildir. İşte bu da, kelâmın harekete ihtiyaç duymadığını gösterir.¹⁷⁷

¹⁷³ Bk. *Muğnî*, VII, 33: 1-36: 3.

¹⁷⁴ İlk delil doğrudan zaten **Ebû Hâşim**'in ismi verilerek aktarılrken, diğer deliller ise “*yübeyyini*” ve “*kâle*” fiilleri zikredilerek üçüncü tekil şahısa (**Ebû Hâşim**'e) atfedilerek aktarılır. Bu bağlamda *Muğnî*, VII, 34: 8; “*büyyine*” yerine “*beyyene*” okunması daha uygundur. Nâşir kelimeyi yanlış harekelendirmiştir, zira fail meçhul şahıs değil, **Ebû Hâşim**'dir.

¹⁷⁵ *Muğnî*, VII, 33: 1-2.

¹⁷⁶ Kâdî ‘Abdülcebbar’ın düşünce sisteminde ‘zıt’ teriminin anlam ve işlenişi hakkında detaylı bilgi için bk. Peters [1976], 142-143.

¹⁷⁷ *Muğnî*, VII, 33: 3-5. İbâre şöyledir: “*Ve kad ‘alimnâ enne vücûde eyyi harfin üşire ileyhi yaşıhhu ma‘a‘l-hareketi ve zıddihâ, li-enne tenekkulehû fi‘l-emâkini lâ yemna‘ahû min şıhhati tekellümihî bi‘l-hurûfi ecma‘a, fe-delle zâlike ‘alâ ennehû yehtâcü fi vücûdihî ilâ‘l-hareketi*”. St. 4; “*yehtâcü*” yerine “*lâ yehtâcü*” okunacak.

2. İkinci delil genel bir teze dayanmaktadır: Eğer bir şey var olmak için bir başka şeye ihtiyaç duyuyorsa, mutlaka o ihtiyaç duyduğu şeyin aynısı gerekmez. Onunla aynı cins bir başka şeyle de var olabilir. İşte bu genel tezden hareketle şöyle bir sonuca ulaşırız: Kelâm harekete ihtiyaç duyuyorsa, o hareketle aynı cins olan bir başka şeyle, ki bu başka şey hareket olmasa da, meydana gelebilir.¹⁷⁸

Bu yargıyı şu şekilde açabiliriz: Hareket kendi başına bir ‘cins’ değildir. O, bir ‘oluş’tur (*kevn*). Yani hareket, ‘oluş’ cinsi altında bir ‘tür’dür. Şayet kelâm hareketle meydana geliyorsa, bu durumda hareketin bağlı olduğu ‘*kevn*’ kategorisindeki (‘cins’indeki) tüm türlerle de meydana gelebilir. Bu da sonuçta kelâmın sükûn ile de meydana gelebileceği demektir. Çünkü sükûn da tıpkı hareket gibi bir ‘*kevn*’dir. Bu da, sonuç olarak kelâmın var olmak için harekete ihtiyaç duymadığını gösterir.

3. Bu delil görünür âlemin gerçekliklerine dayanarak **Ebû Ali**’yi kabul ettiği iki ilkeden birini terk etmeye zorlayan, “ilzâm”¹⁷⁹ tarzı bir delildir. Buna göre **Ebû Hâşim**, **Ebû Ali**’nin “kelâm harekete ihtiyaç duyar” görüşünün, son aşamada onun ya “kelâm harekete ihtiyaç duyar” görüşünü, ya da “Allah’ın sebepler vasıtasıyla (*tevellüd* yoluyla) fiil işlemez” görüşünü terk etmesi gerektirdiğini ileri sürmektedir.¹⁸⁰

Bunu kanıtlamak için **Ebû Hâşim**, **Ebû Ali**’ye karşı şöyle bir soru yöneltir: Kelâm veya ses madem ki hareketle birlikte gerçekleşir, o halde kelâm (ve ses) hareketin kuvvetlenmesi ile çoğalıp, zayıflamasıyla azalır mı, yoksa böyle bir bağlantı geçerli değil midir?

Burada **Ebû Hâşim** kelâm ile hareket arasında bir korelasyon önermektedir: Hareket çoğaldığında (şiddetlendiğinde) ses de çoğalırken, hareket azaldığında (zayıfladığında) ses de zayıflamaktadır. İşte **Ebû Ali** ya bu ilişkiyi kabul etmeli, ya da kabul etmeyip tıpkı kuvvetli hareketle birlikte daha çok kelâmın (ya da sesin) meydana gelmesinin câiz olduğu gibi, az bir hareketle de çok sesin meydana gelebileceğini kabul etmelidir.¹⁸¹ Kısaca **Ebû Ali**’nin bu iki seçenek dışında bir alternatifi yoktur.

İmdi, **Ebû Ali** şayet ilk seçeneği, yani az bir hareketle çok sesin meydana gelebileceğini kabul ederse, şâhid âlemin ilkelerinden çıkmış olur. Çünkü, der, **Ebû Hâşim**;

¹⁷⁸ *Muğnî*, VII, 33: 13-14.

¹⁷⁹ Kelâm ilminde çok sık kullanılan bir delil türüdür. Esas itibarıyla muarızın düşüncelerinin mantıksal olarak ya anlamsızlığa, ya da küfre götüren bir sonuca indirgenebileceğini göstermeye çalışan bir metottur. Bk. Schwarz, [1972], 415, dp. 12. Kezâ bk. Neşşâr, [1984], 138-139.

¹⁸⁰ Bk. *Muğnî*, VII, 35: 4-5.

¹⁸¹ Bk. *Muğnî*, VII, 35: 6-8.

. . . . şâhid âlemde sesi ancak hareketle birlikte bulduğumuz gibi, benzer şekilde çok sesi de ancak çok hareketle birlikte meydana gelir bulmaktayız.¹⁸²

İşte **Ebû Hâşim**'e göre **Ebû Ali**'nin şâhid âlemdeki bu iki ilkedan (i-Kelâm ancak hareketle birlikte bulunur, ii-Az hareket az kelâmı (sesi), çok hareket çok kelâmı (sesi) meydana getirir) birini terk etmesi (Nitekim **Ebû Ali** ikinci ilkeyi terk eder), diğer ilkeyi (birinci ilkeyi) terk etmeye de cevâz tanır. Dolayısıyla kelâm harekete ihtiyaç duymaz görüşünün doğruluğu ortaya çıkar.¹⁸³

Şayet **Ebû Ali** ilk görüşü kabul etmeyip, hareket ve ses arasındaki korelasyonu benimserse, yani tıpkı şâhid âlemde gördüğümüz gibi sesin hareketin çokluğuna veya azlığına göre oluştuğunu kabul ederse, o zaman **Ebû Ali**'nin sesin (kelâmın) hareket ve itimâd ile meydana gelebileceği ve bunun, ister şâhid âlem isterse gâib âlem olsun, fark etmeyeceğini kabul etmesi gerekir. Bu da onun Allah'ın sebepler vasıtasıyla (*tevellüd* yoluyla) fiil işleyebileceğini kabul etmesini gerektirir.¹⁸⁴

Ebû Hâşim burada şunu göstermeye çalışmaktadır: Kelâmın (ve sesin) hareketin şiddetine uygun bir biçimde az ya da çok meydana geldiğini kabul ettiğimizde, hareketin kelâmın oluşmasında doğrudan etkili olduğunu kabul etmiş oluruz. Yani kelâmın hareket ve itimâd aracılığıyla *tevellüd* yoluyla oluşacağı kabul edilmiş olunur. Öte yandan **Ebû Ali** özellikle bu hususta (yani kelâmın oluşumu hakkında) şâhid âlemle gâib âlem arasında bir aynılık görmektedir. O, “*kıyâsü'l-gâib 'alâ's-şâhid*” yöntemiyle şâhid âlemde geçerli olan ilkeleri, gâib âleme de aktarmaktadır. O halde kelâmın şâhid âlemde hareket ve itimâd aracılığıyla *tevellüd* yoluyla oluşmasını, gâib âlem hakkında da kabul etmelidir. Yani o, Allah'ın *tevellüd* yoluyla (sebepler vasıtasıyla) fiil işleyebileceğini kabul etmelidir. Halbuki **Ebû Ali** Allah'ın *tevellüd* yoluyla fiil işleyebileceğini kabul etmemektedir.¹⁸⁵ Böylelikle **Ebû Ali** yine bir çelişki içerisinde kalmaktadır. İşte bu çelişkisi, onun görüşünün yanlışlığını

¹⁸² *Muğnî*, VII, 35: 9-11. Burada **Ebû Hâşim**'in “şâhid âlemde kelâm ancak hareketle birlikte bulunur” şeklindeki açıklamasına dikkat etmeliyiz. İlk bakışta bu bir çelişki olarak görülebilse de **Ebû Hâşim** kelâmın harekete ihtiyaç duymadığını genel ilke olarak kabul ettiğini, şâhid âlemi ise bunun bir istisnası olarak kabul ettiğini göz önünde bulundurmalıyız.

¹⁸³ *Muğnî*, VII, 35: 12-13. **Ebû Hâşim** burada kendi görüşünün doğruluğunu kendi tutarlılığına bağlamamaktadır. O, bunu **Ebû Ali**'nin görüşünün tutarsızlığı üzerine binâ eder. Yani burada onun amacı kendi görüşünü kanıtlamak değildir. Kendi görüşünü **Ebû Ali**'nin görüşünün karşısına yerleştirdiğinden, **Ebû Ali**'nin görüşünün tutarsız olduğu ortaya konulunca, geriye doğru seçenek olarak onun karşısında bulunan kendi görüşünün kalacağını öngörmektedir.

¹⁸⁴ *Muğnî*, VII, 35: 14-16.

¹⁸⁵ Bk. aş. altbölüm ³**II.2.3**.

göstermektedir.¹⁸⁶ O halde geriye kelâmın, genel bir ilke olarak, harekete ihtiyaç duymadığı, harekete ancak *tevellüd* yoluyla meydana geldiğinde ihtiyaç duyacağını kabul etmek kalır.¹⁸⁷

Ancak **Ebû Ali**'nin ortaya koymaya çalıştığı 'kelâm harekete ihtiyaç duymaz' şeklindeki iddia, genel bir ilke olup bizim fiillerimiz hakkında geçerli değildir. Yani, 'bizim fiilimiz olan kelâm (yani, şâhid âlemdeki kelâm) harekete ihtiyaç duyar' yargısı bunun istisnâsıdır. Nitekim **Ebû Hâşim**'e göre kelâm ancak bizim fiilimiz olduğunda harekete ihtiyaç duyar. Çünkü bu hareket, kelâmın sebebi yerine geçmektedir. Şöyle ki, kişi kelâmı ancak itimâd ile, ki bu itimâd bir darbe bir çarpma (*muşâkke*) üzere gerçekleştiğinde, meydana getirebilir. Yani burada kelâmı meydana getiren sebep, darbe, çarpma şeklinde oluşan itimâd olmaktadır. İşte bu durum kelâmın harekete bağlı olduğunu ortaya koymaktadır. Kısaca, 'hareket kelâmın sebebidir' diyemesek de, kelâm ancak hareketle birlikte meydana gelmektedir. Dolayısıyla sebebe ihtiyaç duyduğumuz gibi, kelâmı oluşturmak için harekete ihtiyaç duymaktayız.¹⁸⁸

Ancak Allah'ın kelâmı yaratırken sebebe ihtiyaç duymadığı sabittir. Bu sebeple Allah, kelâmı yaratırken harekete ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla biz kelâmı meydana getirirken alete ihtiyaç duysak da, kelâm Allah tarafından yaratıldığında tıpkı bir alete gereksinim duyulmadığı gibi, itimâd olmaksızın da meydana gelebilir.¹⁸⁹

Görüldüğü üzere bu delil iki yönlü bir işleve sahiptir. Bunlar, insanın kelâmı oluştururken harekete ihtiyaç duyacağı, buna mukabil olarak Allah tarafından yaratıldığında ise harekete ihtiyaç duyulmadığını kanıtlamaktır. Mamafih burada vurgulanan husus, insanın kelâmı oluştururken harekete ihtiyaç duymasının genel bir ilke olarak ortaya konulamayacağıdır. Peters'in da vurguladığı gibi, şâhid âlemdeki sebep ve sonuç arasındaki ilişkiden kalkarak, kelâmın her zaman harekete ihtiyaç duyduğu yargısına ulaşılamaz.¹⁹⁰ Bu durum sadece şâhid âlemde geçerli olup, genel ilke kelâmın var olmak için harekete ihtiyaç duymadığı şeklindedir.

¹⁸⁶ Öte yandan **Ebû Hâşim** onun hareketin şiddeti ile ses arasında bir korelasyon görmesinin de yanlış olacağını belirtir. Çünkü ona göre böyle bir ifade, bir başka şeye ihtiyaç duyan her hangi bir şeyin çoğunun da o başka şeyin çoğuna ihtiyaç duyduğunu kabul etmeyi gerektirir. Halbuki bu da yanlıştır. Nitekim **Ebû Hâşim** ilim-hayat ilişkisini örnek verir. Ona göre ilim var olmak için hayata ihtiyaç duyar, ama ilmin çoğu da, azı da aynı hayata ihtiyaç duyar. Çok ilim çok hayata ya da az ilim az hayata ihtiyaç duymaz. İlimin azının da çoğunun da muhtaç olduğu hayat aynıdır. Bk. *Muğnî*, VII, 35: 16-19.

¹⁸⁷ *Muğnî*, VII, 36: 1-3.

¹⁸⁸ *Muğnî*, VII, 34: 8-11. Sy. 34, st. 10; "mufârake" yerine "mukârene" okunacak.

¹⁸⁹ *Muğnî*, VII, 34: 11-14.

¹⁹⁰ Krş. Peters, [1976], 319.

II.2.2.1.2. Bünye

Kelâmın bir mahalde var olmasının bir diğer şartı olarak bünyenin olması gerektiğini ileri süren **Ebû Ali** bunu kanıtlamak için şu şekilde deliller getirir:

1. Kelâm, kelâmı oluşturan bünyeye sahip şeylerde, kişilerde vs. aynı şekilde varlığa gelmekte ve bünyesi olmayan şey de varlığı imkânsız olmaktadır. Halbuki bu iki mahalde de kelâma yönelik kudret bulunmaktadır. Buna rağmen birinde meydana gelirken, diğerinde meydana gelmemektedir. Nitekim kişinin öndeki orta dişi düştüğünde, konuşması etkilenir. Benzer şekilde dilinde pelteklik ve kekemelik gibi kusurlar ortaya çıktığında bazı harfler kusurlu bir şekilde meydana gelir. Tüm bunlar kelâmın bünyeye ihtiyaç duyduğunu ortaya koyar.¹⁹¹

Burada **Ebû Ali** insandan örnek vermektedir. Sözelimi iki kişi ele alabiliriz. Bunlardan birinin konuşmaya yönelik organları (dişleri, dili vs.) yerinde ve tam iken, diğerinde bunlardan biri ya da birkaçı kusurludur. Fakat her iki şahısta da normalde kelâmı oluşturmaya yönelik kudret vardır. Fakat birinden kelâm normal bir şekilde sâdır olurken, diğerinden ya sâdır olamamakta yahut kusurlu bir şekilde meydana gelmektedir. İşte bu fark, kelâmın bünyeye ihtiyaç duyduğunun göstergesidir.

2. Kelâm havada¹⁹² bazı mekanda bulunurken bazılarında bulunmaz. Kelâm şayet bünyeye ihtiyaç duymasaydı, her mekanda aynı şekilde bulunması gerekirdi.¹⁹³

3. Harfler ancak parça parça gelmek sûretiyle, uzayıp giden (kesintisiz) sestem (*es-şavtü'l-mümtedd*) farklı olarak kelâm haline gelir. Bunun sebebi kelâmın, harfleri parça parça meydana getiren özel bir mahrece ve bünyeye mahsus bir olgu olmasıdır. Bu sebeple bünye olmadığında kelâmın varlığının imkânsız olması gerekir.¹⁹⁴

Bu ifadeleriyle **Ebû Ali** kelâmın oluşumundan hareket etmektedir. Kelâm birbirinden bağımsız olan harflerden oluşmaktadır. Bu harfler mahrece bağlı olarak parça parça meydana gelir ve belli bir sıra içerisinde varlığa geldiklerinde kelâm oluşur.¹⁹⁵ İşte harflerin parça parça meydana getirilmesi bünyeye ihtiyaç duyduklarına işaret etmektedir.

¹⁹¹ *Muğnî*, VII, 32: 3-7.

¹⁹² **Ebû Ali**'nin burada "hava" ile kastettiği şey öyle görünüyor ki, insanın kendi dışında algıladığı hariç dünyadır.

¹⁹³ *Muğnî*, VII, 32: 8-9.

¹⁹⁴ *Muğnî*, VII, 32: 12-14.

¹⁹⁵ Kezâ bk. Nesefî, *Tebşıra*, I, 259: 13-14.

Ancak bunun da istisnası vardır. Yazılı (*mektûb*) olan kelâm, işitilen (*mesmû*) kelâmın aksine bünyeye ihtiyaç duymaz. Çünkü kelâm ses ile birlikte bulunduğu özel bir hüküm kazanır ki, bu hüküm başka bir şeyle bulunduğu zaman kendisinde bulunmaz.¹⁹⁶

Kelâmın var olmak için mutlaka bünyeye ihtiyaç duyduğunu ileri süren **Ebû Ali**'nin aksine Kâdî 'Abdülcebbâr böyle bir şarta ihtiyaç olmadığı düşüncesindedir. Kâdî bunu kanıtlamaya yönelik ileri sürdüğü delilleri bütünüyle kendisine izafe eder ve bu delillerden her hangi birini **Ebû Hâşim**'e atfetmez. Bu delillerden sadece birinin tartışması esnasında Kâdî, kendi düşüncesini doğrulamaya yönelik olarak **Ebû Hâşim**'den alıntıda bulunur. Bu bağlamda, kelâmın meydana gelmesi konusunda Kâdî'nin **Ebû Hâşim**'le aynı temellere sahip olduğunu göz önünde de bulduğumuzda, **Ebû Hâşim**'in de kelâmın meydana gelmesi için bünyeyi şart olarak ileri sürmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Ancak şu hususa kesinlikle dikkat edilmelidir ki, kelâmın meydana gelmesi için özel bir bünyeye ihtiyaç duymadığı görüşü genel bir ilke olup, insan söz konusu olduğunda bu ilke geçerli olmamakta ve insanın durumu bu kuralın istisnası olmaktadır. Yani bu genel ilke, insanın kelâmı ancak özel bir bünye ile meydana getirebileceği gerçeğini değiştirmez. Çünkü insan kelâmı ancak dil ve küçük dil gibi organlarla (özel bünye ile) meydana getirebilir, zira bunlar kelâmı yapmada insanın kullandığı aletlerdir. Diğer bir deyişle fiil yaparken alet kullanmamıza benzer şekilde, kelâmı yaparken de bunları kullanırız.¹⁹⁷ Dolayısıyla insanın bu aletler (bünye) olmaksızın kelâmı meydana getirmesi mümkün olmadığı için, mutlaka bunlara ihtiyaç duyar. Fakat zâtıyla kâdir (*kâdir li-nefsihî*) olan Allah'ın durumu böyle değildir. Çünkü O, yarattığı şeylerde bir alete ve sebebe ihtiyaç duymaz.¹⁹⁸

İşte insanın kelâmı meydana getirmesi için bu tür aletlere/organlara (bünye) ihtiyaç duymasından kalkarak, kelâmın var olmak için mutlaka bir bünyeye ihtiyaç duyduğu sonucuna ulaşmak doğru değildir.¹⁹⁹ Zira insan hakkında geçerli olan hükümler Allah hakkında geçerli olmadığından, kelâmın dil vb. bir bünyeye dayalı olmayan bir mahalde yaratılması imkânsız değildir.²⁰⁰

Böylelikle Kâdî (ve onunla birlikte **Ebû Hâşim**), tıpkı kelâmın hareket ile olan ilişkisi konusunda da ileri sürdüğü gibi, burada da genel bir ilkenin peşine düşmüş olup, insanın durumunu bu genel ilkenin bir istisnası olarak görmüştür.

¹⁹⁶ *Muğnî*, VII, 32: 10-12. St. 10; “*ve-nekûl*” yerine “*ve-yeşûl*” okunacak. Krş. Peters [1976], 317, dp. 16.

¹⁹⁷ Bk. *Muğnî*, VII, 40: 18-20.

¹⁹⁸ Bk. *Muğnî*, VII, 41: 1-5.

¹⁹⁹ *Muğnî*, VII, 41: 7.

²⁰⁰ *Muğnî*, VII, 41: 12-13. Sy. 41, st. 12; “*en nûcide*” yerine “” yerine “*en yûcede*” okunacak.

Ğâğî'nın bu ilkeyi kanıtlamaya yönelik ileri sürdüğü delillerden ilki olan ve detaylarında **Ebû Hâşim**'den de alıntıda bulunduğu delili şöyledir: Bir mahale mahsus olan ve canlı için bir 'hâl'²⁰¹ gerektirmeyen her şey, var olmak için sadece mahalline ihtiyaç duyup, bunun ötesinde bir şeye ihtiyaç duymaz.²⁰² Buna göre, bir şey sadece bir mahalde gerçekleşebiliyorsa/var olabiliyorsa ve sadece canlılara özgü bir durum olması gerekmiyorsa, artık onun için gerçekleşeceği mahalden öte bir unsur gerekmemektedir. Kelâm da bu genel ilkeye bağlı bir araz olduğu için, yani bir mahalde gerçekleşmekle birlikte, o mahallin canlı olması gerekmiyorsa, kelâmın var olması için sadece mahal yeterli olup, ayrıca özel bir bünyeye ihtiyaç yoktur.²⁰³

Dikkat edilirse Ğâğî'nın bu ifadelerinin bir genellemeyi ifade ettiği görülecektir: Mahale mahsus olup canlının bir hal üzere olmasını gerektirmeyen her şey, sadece mahalline ihtiyaç duyar.²⁰⁴ Muhaliflerin itirazları da işte bu noktaya yöneliktir. Onlar, bir mahalle mahsus

²⁰¹ Buradaki 'hâl' kavramı, 'ahvâl' nazariyesindeki 'hâl' kavramıdır. Zira 'ahvâl' nazariyesi, diğer tüm sıfat nazariyeleri gibi varlığın tamamını açıklamaya yöneliktir. Nasıl ki Allah'ın alim sıfatı O'nun bir 'hâl' üzere olmasını gerektiriyorsa, bizlerin de alim olmamız bizim bir 'hâl' içerisinde olmamızı gerektirir. Şu farkla ki, Allah'ın o 'hâl' üzere olması bir illet sebebiyle değilken, bizlerinki bir illet sebebiyledir.

²⁰² *Muğnî*, VII, 36: 4-5.

²⁰³ Ğâğî'nın burada vurgulamaya çalıştığı şeyi onun verdiği örneklerden yola kalkarak daha net bir şekilde ifade edebiliriz. Ğâğî kelâmı bu yönüyle renklere, oluşumlara, tatlara ve kokulara benzetir (Bk. *Muğnî*, VII, 36: 6). Tüm bunlar bir mahalde gerçekleşir ve gerçekleştikleri mahallin canlı olması şart değildir. Diğer bir deyişle bunların varlığı canlı bir varlığa özgü değildir. Sözelimi renk, canlı bir varlıkta (mahalde) bulunabileceği gibi, cansız bir varlıkta da (mahalde) bulunabilir. Bu yönüyle mahallin canlı olması renk arazının var olabilmesi için şart olmaktan çıkmaktadır. İşte kelâm da bunlar gibidir.

²⁰⁴ Bu genel ilkenin önemli bir ayağını oluşturan unsur ise, 'canlı için bir hâli gerektirmemesi' şeklindeki iddiadır. Kelâm bağlamında düşünürsek, kelâmın var olmak için özel bir bünyeye ihtiyaç duymadığını kanıtlamanın yolu, bu genel ilkeyi göz önüne aldığımızda, kelâmın canlı için bir hâli gerektirmediğini kanıtlamaktan geçmektedir. Bunun farkında olan Ğâğî 'Abdülcebbâr mesaisinin önemli bir bölümünü de bu konuya tahsis eder ve *Muğnî*'nin ayrı bir bölümünde (*Muğnî*, VII, 43: 1-47: 17) çeşitli deliller getirerek bu düşüncüyü kanıtlamaya çalışır. O, bu bağlamda nadiren de olsa, **Ebû Hâşim**'den de alıntılar yapar. Ğâğî'nın kendi görüşünü destekleme sadesinde, yahut muhalifler tarafından **Ebû Hâşim**'e yapılan isnatları açıklığa kavuşturma amacıyla yaptığı bu alıntılar, bize **Ebû Hâşim**'in de bu konuda Ğâğî ile hemfikir olduğunu göstermektedir.

Ğâğî tarafından yapılan bu alıntıların bir bölümü, Ğâğî'nın ileri sürdüğü delilin tartışmaları esnasında, detaylarla ilgili konularda yapılmaktadır. Ğâğî'nın ileri sürdüğü delil şöyledir: Bir mana, canlının bir hâl içinde olmasını gerektiren bir şey ise, o manayı bilmeden de canlının bu hâlini bilmemiz mümkün olurdu. Nitekim biz kudreti bilmemek de birinin kâdir olduğunu, ilmi bilmemek de onun alim olduğunu biliriz. Buna mukabil konuşan kimsenin konuşan (*mütakellim*) olduğunu, ancak kelâmı bildikten sonra bilebiliriz. Benzer şekilde bir şeyin hareket eden (*muğharrik*) veya vuran (*dârib*) olduğunu da ancak hareketi ve vurmaya (*darb*) bildikten sonra bilebiliriz. İşte bu durum kelâmın, ilim ve kudretten farklı olarak canlı için bir hâli gerektirmediğine delâlet eder. Bk. *Muğnî*, VII, 44: 1-5. St. 5; "yücibu" yerine "lâ yücibu" okunacak.

Böylece Ğâğî kelâmın canlı için bir hâli gerektirmediğini kanıtlamak için, genel bir ilkeye ulaşır: Bir şey canlı için bir hâli gerektiriyorsa, onun ya zaruri olarak yahut bir delil vasıtasıyla bilinmesi gerekir. İşte muhaliflerle olan tartışma bu noktada başlamaktadır. Çünkü onların itirazları bu genel ilkeye yöneliktir. Şöyle ki; canlı için bir hâli gerektiren, fakat bilinmeyen örnekler de vardır. Böylelikle onlar canlı için bir hâli gerektirmekle birlikte bilinmeyen şeylerin olabileceğini kanıtlayarak, Ğâğî'nın ileri sürdüğü genel ilkeyi çürütmeye çalışırlar. Bu genel ilkenin geçersizliği ortaya konulduğunda da, doğal olarak bu genel ilkeye dayanan kelâmın canlı için bir hâli gerektirmediği iddiası çürütülmüş olacaktır. Üstelik muhalifler itirazlarına temel teşkil eden örneklerin bazılarını **Ebû Hâşim**'e dayandırırılar.

Söz konusu örneklerin ilki *sehvd*. Muhaliflere göre *sehvd* canlı için (*sâhi*) bir hâli gerektiren fakat ne zorunlu olarak, ne de istidlâlî olarak bilinmeyen bir manadır. İşte bunun benzeri kelâm hakkında da mümkün olabilir. Yani kelâmın, canlının bir hâl içinde olmasını gerektirmekle birlikte, bilinmeyeceğini iddia edebiliriz. Ğâğî'nın

olup canlılara özgü bir hali gerektirmeyen, bununla birlikte var olmak için mahalden başka şeylere ihtiyaç duyan arazları örnek verirler. Böylelikle onlar, Kâdî'nin genellemesinin tutarlı bir genelleme olmadığını, dolayısıyla kelâmın bir istisnâ olup canlılara özgü bir hali gerektirmese bile, var olmak için sadece mahallin yetmeyeceği düşüncesine kapı aralamaya çalışırlar.

Muhaliflerin getirdikleri örnekler telif, itimâd, elem ve ölüm (*mevt*) arazlarıdır. Kâdî'nin bunlar içerisinde, kısa tartışmaları esnasında **Ebû Hâşim**'den alıntıda bulunduğu ya da onun görüşlerine de işaret ettiği örnekler sadece elem ve ölümdür.²⁰⁵

bildirdiğine göre **Ebû Hâşim**'in *sehvi* konusundaki görüşleri farklılık göstermektedir. O, bazen *sehvin* canlı için bir hâli gerektirmediğini ileri sürerken, bazen de onun ilmin zıttı olduğunu (Kâdî bu görüşünün daha sık vurguladığı görüş olduğunu söyler) ve bu durumda bir hâli gerektirdiğini, fakat *sâhi* tarafından bilinebileceğini söyler. Bk. *Muğni*, VII, 44: 10-15.

Yani **Ebû Hâşim**'in nezdinde *sehvi* muhaliflerin öngördüğü bir konuma yerleştirme imkânı ortadan kaldırılmaktadır. Çünkü o, ya *sehvin* canlı için bir hâli gerektirmediğini söyleyerek muhaliflerin iddiasını en başında geçersiz kılmakta, ya da canlı için bir hâli gerektirse bile bilinebileceğini söyleyerek bir sonraki aşamada reddetmektedir.

Muhaliflerin getirdiği diğer örnekler ise irâde, *nazar* ve *ʿacz*dir. Muhalifler bunların canlı varlığa mahsus olsa da, canlının bir hâl içerisinde olmasını gerektirmeyen manalar olduklarını ve **Ebû Hâşim**'in de bu görüşte olduğunu ileri sürerler. Bk. *Muğni*, VII, 44: 7-9.

Aslında muhaliflerin bu örneklerinin ne derece uygun olduğu tartışılabilir. Çünkü Kâdî'nin koyduğu genel ilkeye göre bir mana canlı için bir hâli gerektiriyorsa, onun mutlaka bilinmesi gerekir. Dolayısıyla bu mana canlı için bir hâli gerektirmiyorsa zaten bir problem yoktur. Nitekim muhalifler irâde, *nazar* ve *ʿacz*in canlı için bir hâli gerektirmediğini zaten kabul etmektedirler. Bu yönüyle muhaliflerin bunları örnek getirmekle neyi amaçladıklarını kestirmek hayli güçtür. Fakat Kâdî yine de **Ebû Hâşim**'in bu konudaki görüşlerini aktarır.

Ebû Hâşim irâde ve *ʿacz* hakkında ilk olarak bunların bir hâli gerektirmediğini söyler. (Pek tabii bu görüşüyle muhaliflerle aynı düzlemde buluşur. Fakat ilginç olan, **Ebû Hâşim**'in bunu muhaliflerin reddetmeye çalıştığı genel ilkeyi savunmak için ileri sürmesiyken, muhaliflerin aynı ilkeyi reddetmek amacıyla ileri sürmeleridir). Fakat daha sonra **Ebû Hâşim** bu görüşünden dönerek, bunların canlı varlık için bir hâli gerektirdiğini söylemiştir. Bk. *Muğni*, VII, 44: 17-18. **Ebû Hâşim**'in bu ikinci görüşü söylediğinde muhaliflerin itirazına ne şekilde karşılık verdiği belli değildir. Kâdî bu konuda ondan bir alıntı yapmaz. Belki de **Ebû Hâşim** bunların canlı için bir hâli gerektirse de, bilinebileceklerini söyleyerek, itirazlardan sıyrılmıştır.

Nazara gelince, **Ebû Hâşim** bunun tıpkı kelâm gibi, canlı için bir hâli gerektirmediğini belirtir. Bk. *Muğni*, VII, 45: 5-6.

Kâdî'nin bu bağlamda **Ebû Hâşim**'den yaptığı bir diğer alıntı ise, doğrudan kelâmın canlı için bir hâli gerektirmediğini kanıtlamaya yönelik bir delildir. Kâdî tarafından **Ebû Hâşim**'e atfedilen delil şöyledir: Şayet Allah insanda kelâmı oluşturmasına imkân veren, diğer bir deyişle kelâmı meydana getiren iki uzuv (*âlet*) yaratsaydı, bunların her birinden, diğerinden sâdır olan harfin zıttı olan bir harfin çıkması mümkün olurdu. Nitekim harfler birbirine zıttır. Ve şayet kelâm canlı için bir hâli gerektirseydi, ondan birbirine zıt iki harfin çıkması imkânsız olurdu, çünkü böyle bir durum tek bir şahsın aynı anda birbirine zıt iki hâl içinde bulunmasını gerektirir. Böyle bir durum kişinin kalbinin bir kısmında bir şeyin irâdesi, bir kısmında ise aynı şeyin kerâhetinin bulunması ve kişinin aynı şeyi aynı anda hem irâde eden, hem de kerih gören olmasına benzer. Bk. *Muğni*, VII, 46: 9-15.

Ebû Hâşim bu delilde tamamen kurgusal bir olgudan hareket eder: Kişinin konuşmaya yarayan iki uzvunun olması (Muhtemelen bunu kişinin iki gözü, iki eli vs. olmasına kıyas yaparak kurgular). Böyle bir durumda bu iki uzvudan birbirine zıt kelâmın çıkması da muhtemeldir. Şayet kelâm kişi için bir hâli gerektirseydi, bu durumda iki zıt harf nedeniyle kişi iki zıt hâl içinde olabilecekti. İşte ona göre bu tür bir mantıksal çıkmazdan kurtulmak için, kelâmın canlı için bir hâli gerektirmediğini söylemeliyiz.

²⁰⁵ İlk iki örneği reddederken ise Kâdî görüşleri sadece kendisine atfeder. Kâdî'nin bunlara verdiği cevaplar şöyledir: Muhaliflere göre telif var olmak için *mücâvereyi* gerektirir. Kâdî'ye göre ise bu şart değildir. Çünkü iki mahallin bir araya gelmesi (*mücâvere*) esasında tek bir mahal yerine geçmektedir. Diğer bir deyişle telif ancak iki mahalle yerleşebileceğinden (hulûl edebileceğinden) bu iki mahal tek bir mahal hükmündedir. Telif sadece iki mahal birbirinden ayrı olduğunda (*tebâʿudü'l-mahalleyn*) gerçekleşmez. Dolayısıyla telifin var olması için gerçek anlamda *mücâvere* şart olmayıp, sadece mahal yeterlidir. Bk. *Muğni*, VII, 36: 6-11.

Muhalliflere göre elem bir mahalde gerçekleşmekle birlikte bu mahallin doğasının (*tab*⁶) nefreti ile idrâk edilmesi gerekir. Bu idrâk ise ancak hayat ile gerçekleşir. Bu sebeple elemnin gerçekleştiği mahalde hayatın bulunması gerekir, zira elemi elem yapan hayattır.²⁰⁶

Ğâği bu itiraza **Ebû Hâşim**'in görüşüyle cevap verir. Buna göre, elemnin gerçekleşmesi de tıpkı diğer arazlar gibi sadece mahalle ihtiyaç duyulan bir arazdır. Dolayısıyla elem canlı varlığa özgü bir hali gerektirmeyip, canlı-cansız her mahalde bulunur. Ancak şu kadar var ki, cansız (*cemâd*) varlıktaki elem, elem olarak adlandırılmaz.²⁰⁷

Bu ve diğer delilleriyle²⁰⁸ Ğâği (ve onunla birlikte **Ebû Hâşim**), **Ebû Ali**'nin aksine, genel bir ilke olarak kelâmın var olmak için mahallinden başka bir şeye ihtiyaç duymadığını, dolayısıyla özel bir bünyenin gerekmediği sonucuna ulaşır.

Görüldüğü üzere **Ebû Ali** şâhid âlemi temel alarak, buradan çıkardığı yargıları genellerken, **Ebû Hâşim** (ve Ğâği 'Abdülcebâr) gâib âlemi temel almakta, şâhid âlemi ise, gâib âlemi temel alarak çıkardıkları genellemelerin istisnâsı kılmaktadırlar.

Ğâği'ya göre itimâd da var olmak için mahalden başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Sadece gerçekleştiği mahalde varlığının devamı için başka şeylere ihtiyaç duyabilir. Bk. *Muğni*, VII, 36: 12-14.

²⁰⁶ *Muğni*, VII, 36: 20-37: 2. Bu ifadeler **Ebû Ali**'ye atfedilir.

²⁰⁷ *Muğni*, VII, 36: 15-19; Kezâ bk. Şerif el-Murtażâ, *Zahîre*, 214: 14-15.

²⁰⁸ Ğâği bu delilini ilk sırada zikrettiği ve delilin tartışması esnasında **Ebû Hâşim**'den alıntıda bulunduğu için sadece esas olarak bu delili zikretmekle yetindik. Ğâği'nin bunun dışında zikredilmeye değer olan ve isim verilmese de doğrudan **Ebû Ali**'yi hedef alan (sözgelimi *Muğni*, VII, sy. 42, st. 5'teki "alâ kavlih" ifadesindeki zamir ile, sy. 38, st. 1'deki "indehü" ifadesindeki zamir **Ebû Ali**'ye işaret etmektedir) diğer bazı delillerini ise kısaca şöyle özetleyebiliriz:

- "Bir şey var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duyuyorsa bunun nedeni onun meydana geliş şekli değil, cinsidir. Dolayısıyla onunla aynı cins olan diğer şeyler de, aynı şeye ihtiyaç duyar". Diğer bir deyişle kelâmın var olmak için bünyeye ihtiyaç duymasının sebebi onun telaffuz edilmesi değil, kelâm cinsinden olmasıdır. O halde kelâm, tıpkı konuşulan (*manţûk*) olduğunda bünyeye ihtiyaç duyduğu gibi, yazılı (*mektûb*) ve ezberlenmiş (*mahfûz*) halde bulunduğu da özel bir bünyeye ihtiyaç duymalıdır. Çünkü bunların hepsi aynı cins olup, kelâm her birinde aynıyle bulunmaktadır. (Hatta bu durum daha ileriki bir aşamada Allah'ın kelâmının da var olmak için özel bir bünyeye ihtiyaç duyduğu sonucuna götürür.) Bu sebeple kelâmın, sesin mahallinde bulunduğu zaman, yazının mahallinde bulunduğu ihtiyaç duyduğu şeyden başka bir şeye ihtiyaç duyması (ya da ona ihtiyaç duymaması) mümkün değildir. Bk. *Muğni*, VII, 41: 15-42: 8.

Ğâği burada **Ebû Ali**'nin kelâm telaffuz edildiğinde özel bir bünyeye ihtiyaç duyarken, yazılı veya ezberlenmiş halde bulunduğu böyle bir bünyeye ihtiyaç duymaz şeklindeki görüşünü hedef almaktadır. Ğâği'ya göre bunların hepsi aynı cins olduğuna göre birinin ihtiyaç duyduğuna diğeri de ihtiyaç duymalıdır. **Ebû Ali** bu son iki durumda kelâmın var olmak için özel bir bünyeye ihtiyaç duymadığını kabul ettiğine göre, ilkinin de kabul etmelidir. Bu ise sonuçta, kelâmın var olmak için özel bir bünyeye ihtiyaç duymadığının ifadesidir.

- "Bir şey mahallinde var olmak için bir şeye ihtiyaç duyuyorsa, bu şeyin zıttı da aynı şeye ihtiyaç duyar". Bu genel ilkeden hareketle şunu söyleyebiliriz: Kelâm şayet bünyeye ihtiyaç duysaydı, kelâmı oluşturan her parçanın da aynı bünyeye ihtiyaç duyması gerekirdi. Kelâm ise seslerden oluşmaktadır ve **Ebû Ali**'ye göre sesler birbirlerine zıttır. Dolayısıyla her sesin, yani harfin aynı bünyeye ihtiyaç duyması gerekirdi. Halbuki bizler kelâmı oluşturan her bir harfin ihtiyaç duyduğu bünyenin, başka bir harfin ihtiyaç duyduğu bünyeden farklı olduğunu bilmekteyiz. Bu da, kelâmın var olmak için özel bir bünyeye ihtiyaç duymadığına delâlet eder. Bk. *Muğni*, VII, 38: 1-6.

Öyle görünüyor ki bu delilde Ğâği, bünye kavramıyla harflerin mahreçlerine işaret ederek bünye kavramını oldukça spesifik bir hale getirmektedir. Harflerin mahreçlerinin farklı olduğunu göz önünde bulundurursak, delilin dayandığı temel ilkenin gerçekliği, en azından Ğâği'nin nezdinde, ortaya çıkmış olmaktadır. Bu genel ilkenin sağlanamaması ise ona göre bünye şartının geçersizliğini ortaya koymaktadır.

³II.2.2.2. Hikâye ve Mahkî

Kelâmullah konusunda tartışılan konulardan biri de *hikâye-mahkî* konusudur. Tartışmanın özü şudur: Bu dünyada işittiğimiz Allah'ın kelâmı gerçekten de O'nun kelâmı mıdır, yoksa O'nun kelâmıyla aynı formda olan başka bir şey midir? Konu üzerindeki tartışmalar sadece Müslümanlar arasında (şahıslar, mezhepler) farklı görüşlere yol açmamış, aynı zamanda Mutezile içinde de ihtilâflara yol açmıştır. Ancak bu ihtilâflar Qur'ân'ın yaratılmış olduğu ilkesiyle çelişir algılanmamıştır. Nitekim Qur'ân'ın yaratılmış olduğunu kabul eden **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**, farklı görüşlere meyletmişlerdir.

Konu hakkında iki temel görüş bulunmaktadır: i) Hikâye mahkîdir, ii) Hikâye mahkî değildir. Bu görüşler, sırasıyla **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** tarafından savunulmuştur.

³II.2.2.2.1. Ayniyet: Hikâye Mahkîdir

Konunun bir ucunu temsil eden ve hikâyenin mahkî olduğu görüşünü, yani bunların ayniyetini savunan **Ebû Ali**'ye göre²⁰⁹ Allah'ın kitabını okuyan bir kimseden işitilen şey gerçekte Allah'ın kelâmıdır. Kezâ Allah'ın kelâmını ezberleyen yahut yazan kimsenin, bu ezberlediği ve yazdığı şeyler de gerçekte Allah'ın kelâmıdır. Dolayısıyla Allah'ın kelâmı ses ile birlikte *mesmû*^c, hıfz ile *maḥfûz*, yazı ile *mektûb* bir halde bulunur ve bunların hepsi aynı şeydir.²¹⁰

Pek tabii bu iddia, ilk bakışta anlamsız gelebilecek olan, aynı şeyin aynı anda birden fazla yerde bulunabileceği şeklindeki bir düşüncenin kabul edilmesini gerektirmektedir. Mamafih **Ebû Ali** bunun mümkün olduğu düşüncesindedir. Ona göre kelâmın bekâsı câizdir²¹¹ ve bu sebeple birden çok yerde başka şeyle bulunması câizdir.²¹² Böylelikle o, bu bağlamda

²⁰⁹ Bk. *Muğnî*, VII, 187: 3-4. “*Fe-kâne şeyhunâ Ebû Ali raḥimehullâh yezhebu ilâ enne'l-hikâye hiye'l-mahkî*”. Kâḏî °Abdülcebbâr, bu görüşün savunucuları arasında **Ebû Ali**'nin yanında Ebû'l-Hüzeyl'i ve bu ikisine tabi olanları da sayar. Bk. *Muğnî*, VII, 191: 11-12.

²¹⁰ *Muğnî*, VII, 187: 4-8. Kezâ bk. Neseî, *Tebşıra*, I, 260: 5-11; İbnü'l-Vezîr, *İşâr*, 291: 11-13; Ḥafâcî, *Fesâḥa*, 46: 1-2.

²¹¹ Msl. bk. *Maḳâlât*, II, 359: 14; Bağdâdî, *Uşûl*, 51: 12; Ḥafâcî, *Fesâḥa*, 46: 2-3; Neseî, *Tebşıra*, I, 280: 7-8; 286: 9-10; 288: 5-13; II, 547: 19-20. Neseî, ilk üç yerde **Ebû Ali**'yle birlikte el-İskâfî'yi de zikreder. Böylelikle **Ebû Ali**'nin düşünceleriyle İskâfî'ninkileri özdeşleştirir. Oysa bu Mutezilî kaynaklarda görülen bilgilerle çelişmektedir. Nitekim aşağıda da göreceğimiz üzere Kâḏî, el-İskâfî'yi **Ebû Hâşim**'in görüşünün yanında zikreder.

²¹² *Muğnî*, VII, 187: 6. Metinde ibâre şöyledir: “*Ve-kâne yücevvizü °ale'l-kelâm el-bekâ° ve yücevvizü vücûdehû ft emâkine keşîre li-°aynihî*”. Naşir yazmada “*li-°aynihî*” kelimesinin yerinde “*bi-°ayrihî*” kelimesinin bulunduğunu, fakat daha uygun anlam için “*bi-°ayrihî*” yerine “*li-°aynihî*” kelimesini koyduğunu belirtmektedir (bk. ay. dp. 1). Naşirin tercih ettiği okumaya göre anlam “[**Ebû Ali**] kelâmın birden çok mekânda aynen bulunabileceğini câiz görmektedir” şeklinde olurken, yazmaya göre ise “[**Ebû Ali**] kelâmın birden çok mekânda bir başka şeyle bulunabileceğini câiz görmektedir” şeklinde olmaktadır. Aslında her iki anlam da doğrudur. Nitekim **Ebû Ali** kelâmın ses ile, yazı ile ve hıfz ile, yani kendinden başka şeylerle (*bi-°ayrihî*) bulunduğunu ve bunların hepsinin aynı şey olduğunu (*li-°aynihî*) ileri sürmektedir. Dolayısıyla naşirin okuma tercihi son merhalede doğru bir anlamı ifade etse de, yazmadaki kelimeyi değiştirmeye gerek yoktur.

bekâyı, bir şeyin birden çok mekânda bulunmasına imkân tanıyan bir özellik şeklinde düşünerek, kelâmın başka şeylerle aynı anda bulunabileceğini ileri sürmüştür. Hiç şüphesiz bu başka şeylerin birbirini dışlamaması da şarttır. Nitekim **Ebû Ali** kelâmı, cevherle karşılaştırır.²¹³ Ona göre cevherler kendinden başka bir şeyle, şayet bu şeyler birbirini dışlamıyorsa, farklı mekânlarda bulunabilir. Kelâmın da birlikte bulunduğu ses, yazı ve hafıza birbirini dışlamadığı ve birbirleriyle çelişmedikleri için, kelâmın bunlarla aynı anda farklı mekânlarda bulunması mümkün olur.²¹⁴

Ayrıca **Ebû Ali**'ye göre hikâyenin mahkî oluşu yönünden Allah'ın kelâmıyla bir başkasının kelâmı arasında hiçbir fark yoktur. Yani bir başkasının kelâmını okuyan, ezberleyen ve yazan kimse, onun kelâmını ortaya koymuş olmaktadır.²¹⁵

Ebû Ali hikâyenin mahkî olduğunu kanıtlamak amacıyla şu delilleri ileri sürer:

1. Bir başkasının kelâmını okuyan kimsenin, bu okuduğu şeyin kendi fiili olduğunu kabul edersek, bu durumda okuyan kişinin aynı şeyi yaptığını söylemiş oluruz. Dolayısıyla Allah'ın kitabını yahut İmru'ü'l-Ğays'ın şiirini okuyan kimsenin bunların benzerini yapmasının mümkün olması gerekir. Oysa kişinin bunların benzerini getirmesi mümkün olmadığına göre, bu ortaya koyduğu şeyin, bir başkasının ses, yazı ve ezber anında yarattığı (*evcede*) fiili olduğu ortaya çıkar.²¹⁶

2. İcmâ delili; Ümmet mihraplarda okunan şeyin Allah'ın kelâmı olduğunda ittifak etmiştir. O halde okunan şeyin Allah'ın kelâmı olduğunu kabul etmek gerekir.²¹⁷

3. Ğur'ân delili; **Ebû Ali** burada “Ve eğer müşriklerden biri senden aman dilerse, Allah'ın kelâmını işitip dinleyinceye kadar ona aman ver” (Tevbe 9/6) ayetini delil getirir. Ona göre bu ayet işitilen şeyin Allah'ın kelâmı olduğunu ortaya koymaktadır.²¹⁸

4. Ğur'ân kabih değildir ve kabih olması da câiz değildir. Halbuki cenabet olan bir kimsenin Ğur'ân okuması kabihtir. Bu da okumanın (*ğırâ'at*), okunan şey (*mağrû'*) olmadığını gösterir.²¹⁹

²¹³ Metinde 'cisim' olarak geçmektedir. Bk. *Muğnî*, VII, 187: 9. Ancak bununla kastedilen cevherlerdir.

²¹⁴ *Muğnî*, VII, 187: 9-12. Sy. 187, st. 9; “*li-kizb*” kelimesi hiçbir anlam ifade etmemektedir. Onun yerine “*lâkin*” okunması daha uygundur. Krş. Peters [1976], 388, dp. 17.

²¹⁵ *Muğnî*, VII, 187: 15-17.

²¹⁶ *Muğnî*, VII, 187: 18-188: 4. Kezâ bk. *Mağâlât*, II, 599: 7-11. Burada da benzer bir düşünce dile getirmektedir.

²¹⁷ *Muğnî*, VII, 188: 5-6; Hafâcî, *Feşâha*, 48: 1-2.

²¹⁸ *Muğnî*, VII, 188: 7-10; Hafâcî, *Feşâha*, 47: 22-48: 1. Burada delil **Ebû Ali** ile birlikte Ebû'l-Hüzeyl'e de atfedilmektedir.

²¹⁹ *Muğnî*, VII, 188: 11-12; Hafâcî, *Feşâha*, 47: 16-18.

5. Eğer okuyan kişiden işitilen şey bizzat okuyanın fiili olsaydı, bu durumda Kurʿân'ın benzerini getirmiş olacaktı. Bu ise Kurʿân'ın mucize olmamasını ve onunla meydan okunamamasını (*tahaddî*) gerektirir.²²⁰

II.2.2.2. Gayriyet: Hikâye Mahkî Değildir

Tartışmanın diğer ucunda yer alan **Ebû Hâşim** ise hikâyenin mahkî olmadığını ve bunların başka şeyler olduğunu ileri sürmektedir.²²¹ Onun bu konudaki temel tezi şudur: Okuyandan işitilen şey ancak onun fiilidir ve okuma (*kırâʿat*), okunan şeydir (*makrûʿ*). Dolayısıyla İmrûʿü'l-Kays'ın şiirini okuyan kimsenin ortaya koyduğu şey, kendi fiilidir.²²²

Buna bağlı olarak **Ebû Hâşim**, **Ebû Ali**'nin aksine, kelâmın bâki olmadığını²²³ ve bu sebeple birden çok mekânda bulunamayacağını ileri sürer. Çünkü kelâm sestem başka bir şey değildir.²²⁴ Dolayısıyla yazı (*kitâbet*) gerçekte kelâm olmayıp, kelâmın bir emâresidir. Benzer şekilde ezber de (*hıfz*) kelâm olmayıp, sadece kelâmın keyfiyetini ve düzenini (*nazm*) bilmektir.²²⁵

Ğâğî *Muġnî*'de hikâyenin mahkî olmadığına dair **Ebû Hâşim**'e ait birden ona kadar numaralandırılmış on tane delil zikreder. Gerçekte bu delillerden sadece iki tanesi (9. ve 10. deliller) doğrudan hikâyenin mahkî olmadığını kanıtlamaya yöneliktir. Diğer deliller ise konunun detaylarına ait meselelerle ilgilidir.

Ebû Hâşim'in ilk üç delili kelâmın sestem başka bir şey olmadığını kanıtlamaya yöneliktir.²²⁶ Böylelikle o, şu sonuçlara ulaşacaktır: Kelâm ses ise, o halde bu sesin sahibine aittir. Yani konuşan kimsenin ortaya koyduğu kelâm, başkasının kelâmının tekrarı olmayıp, kendi fiilidir. Ayrıca kelâmın ses olduğu ortaya konulunca, doğal olarak sadece sesin olduğu yerde bulunabileceği sonucu ortaya çıkar. Dolayısıyla, **Ebû Ali**'nin iddia ettiğinin aksine, birden fazla yerde bulunamayacaktır.²²⁷

²²⁰ *Muġnî*, VII, 188: 13-14. Bu delil birinci delille hemen hemen aynıdır. Sadece Kurʿân'ın mucize oluşu gündeme getirilerek delil spesifik hale getirilmiştir. Kezâ bk. Ĥafâcî, *Fesâĥa*, 47: 8-12. Burada da delil **Ebû Ali** ile birlikte Ebû'l-Hüzeyl'e de atfedilmektedir.

²²¹ Ĥâđî, **Ebû Hâşim**'in yanında Caʿferân'ı (Caʿfer b. Ĥarb ve Caʿfer b. Mübeşşir) ve Ebû Caʿfer el-İskâfî'yi de bu görüşü kabul edenler olarak zikreder. Bk. *Muġnî*, VII, 191: 14-15. İbn Metteveyh ise bunlara Ebû'l-Kâsım el-Belhî'yi ve İĥşidiyye'yi ekler. Bk. *Mecmûʿ*, I, 341: 7. Ayrıca bk. Ĥafâcî, *Fesâĥa*, 46: 11.

²²² *Muġnî*, VII, 191: 15-17.

²²³ *Muġnî*, VII, 191: 21. Kezâ bk. Bağdâdî, *Uşûl*, 51: 12-13.

²²⁴ *Muġnî*, VII, 191: 17-18.

²²⁵ *Muġnî*, VII, 191: 18-20.

²²⁶ Nitekim ona göre kelâm ses 'cins'indedir. Neseî, *Tebşıra*, I, 259: 15.

²²⁷ Görüldüğü üzere kelâmın sadece ses olduğunun kanıtlanması **Ebû Ali**'nin temel tezleriyle çelişmektedir. İşte bu yüzden **Ebû Ali** de kelâmın ses olmadığını ileri sürer. Ona göre sesler farklı farklıdır. Halbuki harfler (kelâm) mahreçleri değişik olsa da farklı değildirler. Dolayısıyla farklı olan şeyler (sesler), farklı olmayan şeyler (harfler) değildir. Bk. *Muġnî*, VII, 7: 15-16; 187: 15-16. Kezâ bk. Ĥafâcî, *Fesâĥa*, 39: 22-23.

Öte yandan **Ebû Ali**'nin temel tezlerinden biri de kelâm ile yazının (*kitâbet*) aynı olduğudur. Böylelikle o, Allah'ın kelâmının yazılı (*mektûb*) olarak bulunabileceği ilkesini ileri sürer. **Ebû Hâşim** ise, **Ebû Ali**'nin bu düşüncesini çürütmek amacıyla yazıda kelâmın bulunamayacağını, diğer bir deyişle yazının kelâm olmadığını ve yazının ancak kelâmın emâresi olduğunu kanıtlamaya çalışır. Onun ileri sürdüğü delillerden beş tanesi de (4-8. deliller) özellikle bu amaca yöneliktir.

Ebû Hâşim'in delilleri şöyledir:

1. Kelâm sestem başka bir şey değildir. Nitekim kişinin belirli bir düzen içerisinde parça parça sesleri ortaya koyduğunda (*en ye'tî bi-eshvâtin muqatta'atin darben mine't-taqtîc ve'n-nizâm*) kelâmın oluşmaması, yahut parça parça sesler olmadan kelâmın bulunması imkânsızdır. Eğer kelâm sestem başka bir şey olsaydı, bu durumda ortada ses olmadığına da kelâmın bulunması mümkün olurdu.²²⁸

Bu deliliyle **Ebû Hâşim** kelâmın meydana gelişinin ancak ses sayesinde olduğunu vurgulamaktadır. Sesler kişiden, belli bir düzen içerisinde çıktığında kelâm haline gelmektedir ve ses olmadığına da asla kelâm bulunmamaktadır. Bu da kelâmın sestem başka bir şey olmadığını gösterir.²²⁹

2. Kelâm işitme duyusuyla idrâk edilir. Eğer kelâm sestem başka bir şey olsaydı ve yazılı (*mektûb*) ve ezbere (*maḥfûz*) bulunsaydı, bu durumda işitme duyusuyla tüm bu şekillerde idrâk edilmesi gerekirdi. Yani kelâm yazılı bir haldeyken de, ezbere bulunuyorken de işitme

Ebû Ali'nin kelâmın ses olmadığı yönündeki bir düşünceye ulaşmasında, sesin sürekliliğinin olmamasının etki yaptığı da düşünülebilir. Çünkü kelâm bâki olduğu için, devamlı var olmaktadır. Halbuki kelâmın ses olduğunu varsayarsak, o zaman kelâmın bekâsını kabul etmemek gerekecektir, zira ses süreklilik arz etmemektedir. Bk. Güneş [2003], 244.

²²⁸ *Muğnî*, VII, 7: 2-4; 192: 1-8. Kezâ bk. *Ta'lik*, 529: 1-3.

²²⁹ **Ebû Hâşim**'in kelâm ile sesi aynileştiren bu deliline karşı muhalifler kelâm ile sesin farklı şeyler olduklarını kanıtlamak amacıyla çeşitli itirazlar yapar. Buna göre;

İtiraz: Sesin güzel oluşu ve hançerenin berraklığı (*tîbü's-şavt ve şafâ'ü'l-ḥancere*) kelâmında değil, seste bulunur. Bu da ikisinin farklı olduğunu gösterir.

Cevap: Harfler (kelâm) de bu şekilde vasıflandırılır. Yani, güzellik ve berraklık/duruluk sadece sese ait bir olgu değildir. Nasıl 'sesi güzel' denilirse, 'kelâmı *raḳîk*' veya 'kelâmı *galîz*' de denilir. Diğer taraftan bu hususta kelimeleri değil, manaları dikkate almalıyız. Yani gerçekliğe bakmalıyız. Gerçek hayatta harflerin ve sesin hükmünün bu konuda değişmediğini biliyoruz.

İtiraz: Sesler aynı cinstir, harfler ise farklıdır. Dolayısıyla kelâm ve sesin farklı olması gerekir.

Cevap: Bu tartışmalı bir konudur. Tıpkı harflerin farklı olduğu gibi, sesler de birbirinden farklıdır. Dolayısıyla bu durum sesler ile harflerin (kelâmın) farklı olduğunu ortaya koymaya yetmez.

İtiraz: Harfler harekeli ve sâkin olabilir. Sesler ise böyle değildir. O halde harflerin sestem farklı olması gerekir.

Cevap: Bir harfin harekeli olması onun sestem farklı olduğunu göstermez. Sadece harfin belirli şekil üzere vâki olduğunu gösterir. Bk. *Muğnî*, VII, 192: 9-193: 13.

duyusuyla idrâk edilmesi gerekirdi. Oysa bunun mümkün olmadığı bilinmektedir. Dolayısıyla kelâm sestem başka bir şey değildir.²³⁰

3. Sebep müsebbebi ortaya koyar. Bu açıdan bakıldığında niyetin, seçimin ya da bilginin müsebbeb üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Eğer olsaydı sebep olmaktan çıkardı. Bu, şu anlama gelmektedir: Kişi konuştuğunda (sebep) ortaya kelâm çıkar (müsebbeb). Bu yönüyle müsebbeb sebebi takip eder. Yani kişinin konuşması sonucu ortaya kendi kelâmı çıkar. Bu, her zaman böyledir. Eğer kişi konuştuğunda ortaya çıkan kelâmın kendi kelâmı olduğunu söylemezsek, bu durumda sebep, müsebbebi doğurmamış olacaktır. İşte bu yüzden kişi “*El-ğamdülillâhi rabbi'l-âlemîn er-rağmâni'r-rağîm*” ayetini okuduğunda ortaya çıkan kendi kelâmıdır.²³¹

Bu düşüncesiyle **Ebû Hâşim** başlangıçta (*ibtidâ'en*; orijinal olarak, yani her hangi bir şeyi ilk olarak, diğer başka bir şeyi tekrar etmeksizin) yapılan kelâm ile, hikâye yolu ile (başkasının sözünü tekrar ederek) yapılan kelâm arasında fark görmez ve bunların her ikisinin de kişinin kendi kelâmı olduğunu ileri sürer.²³²

4. Aynı sebep daima aynı sonucu doğurur ve kişinin niyetinin bunda bir etkisi yoktur. Kişi *ra* harfini yazmaya niyetlendiğinde, yazdığı yazıda *ze* harfi de çıkabilir. Burada kastedilen kişinin amaçladığının hilafına bir şeyin meydana çıkması değildir. Kişinin yazdığı yazıdaki harflerin birbirine benzemesidir. Tüm harflerin sebebi aynıdır, yani yazıdır (*kitâbet*). Fakat kişinin yazı ile *ra* harfini yazmaya niyet etmesi ile *ze* harfini yazmaya niyetlenmesinin hiçbir etkisi yoktur, çünkü yazıda *ra* ve *ze* harfleri birbirine benzemektedir.

Bu delilin dayandığı temel dayanak yazıda karışıklığın çıkabilmesine rağmen kelâmında böyle bir karışıklığın olmamasıdır. Bunun nedeni ise yazıda harflerin birbirine benzemesidir. Sözelimi kalın yazılmış yazıdaki (*ğatt-ı celîl*) *mîm* harfi ile ince yazıdaki (*ğatt-ı dakîk*) *dad* harfi birbirine benzer. Halbuki bunların sebebi aynıdır. *Vâv* ve *nun* harfleri de böyledir.²³³

²³⁰ *Muğni*, VII, 193: 14-16. Muhallifler bu delile yönelik iki itiraz getirirler. i) İdrâk edilen şey kelâm değil, sestir. Cevâp: Kişinin görme açısından renkleri birbirinden ayırt ettiği şekilde, müdrük de sesleri birbirinden ayırdığı gibi, harfleri de birbirinden ayırır. Tüm bunları (harfleri de, sesleri de) birbirinden ayırdığına göre, kelâmın da ses gibi idrâk edildiği ortaya çıkar. ii) Kelâm ancak ses ile birlikte bulunduğu işitilebilir. Diğer bir deyişle kelâmın işitilebilmesinin şartı sesle birlikte bulunmasıdır. Bu sebeple kelâm yazılı ya da ezber halde bulunduğu işitilemez. Cevap: Bir şeyin idrâk edilmesi, o şeyin olduğu şekliyle idrâk edilmesi demektir. Yani ses, ses olduğu için idrâk edilir. Dolayısıyla yeni bir şart eklemek mümkün değildir. Bk. *Muğni*, VII, 193: 17-194: 11. Sy. 194, st. 1; “*yüfâriku*” yerine “*yukârinu*” okunacak.

²³¹ Bk. *Muğni*, VII, 194: 12-17.

²³² Bk. Peters [1976], 391.

²³³ Bu durumu daha net anlayabilmek için Arapça'nın el yazısıyla hatta noktalama olmaksızın yazıldığı dönemleri tasavvur etmeliyiz.

İşte yazıdaki bu karışıklık kelâmda yoktur. Kişi konuştuğunda *ra* ve *ze* harfleri birbirinden ayırt edilmektedir. *Muvaẓa'ayı* bilen kimse yazıyı okuduğunda, yazıdaki karışıklık ortadan kalkmaktadır. Bu da kelâmın yazı olmadığını, yazının ancak kelâmın emâresi olduğunu göstermektedir.²³⁴

5. Bu delil, 'tek bir sebep tek bir müsebbebi doğurur' şeklindeki ilkeye dayanmaktadır. Bu durum, kudretle makdûr arasındaki ilişkiye benzetilir. Nasıl ki birden çok kudretin tek bir makdûru doğurması câiz değildir, benzer şekilde birden çok sebebin de tek bir müsebbebi doğurması câiz değildir.²³⁵ Dolayısıyla tek bir kudretin tek bir makdûru meydana getirdiği gibi, tek bir sebep de tek bir müsebbebi meydana getirir.

Bu ilke yazı (*kitâbet*)-kelâm farklılığını kanıtlamak için şu şekilde uygulanır. Sözelimi yazıdaki *ra* harfi pek çok noktadan oluşur ve bunların hepsi aynı harfi oluşturduğu için *ra* harfi olmak, bu noktaların hepsinin taşıdığı bir özelliktir. Halbuki konuşurken ortaya koyulan (kelâmdaki) *ra* harfi tek bir şeydir.

İmdi, yazıdaki *ra* harfi pek çok parçadan (nokta) oluşuyorsa, bu parçaların hangisi gerçek *ra* harfini (kelâm halindeki *ra* harfini) oluşturmaktadır? Kâtibin yazdığı *ra* harfinin ya ilk kısmı, ya son kısmı, yahut tamamı gerçek harfi oluşturmaktadır. Şayet yazıdaki *ra* harfinin ilk kısmının gerçek *ra* harfini oluşturduğu söylenirse, o zaman kişinin ilk noktayı gördüğünde harfi okuması mümkün olmalıdır, böylelikle harfi oluşturan geri kalan noktalara ihtiyaç duyulmaması gerekir. Yazının son kısmının oluşturduğu söylenirse, yine aynı durum ortaya çıkar. Bu sefer de yazının ilk kısmına ihtiyaç duyulmaması gerekir.²³⁶ Bu noktaların tümünün gerçek harfi oluşturduğu da söylenemez, zira bu, yukarıdaki ilkenin yanlışlanmasını gerektirir.²³⁷ Çünkü noktaların her biri kendi başına bir sebeptir. Halbuki gerçek harf tek bir şeydir. Şayet bu noktaların tamamının gerçek harfi oluşturduğu iddia edilirse, o zaman tek bir müsebbebi birden çok sebebin ortaya koyduğu iddia edilmiş olacaktır.

İşte yazıdaki harf ile kelâmdaki harf arasındaki bu uyumsuzluk, yazı ile kelâmın birbirinden farklı olduğunu ortaya koyar.²³⁸

²³⁴ *Muğnî*, VII, 195: 5-13. St. 8; "ileyhî" kelimesinden önce anlamın tam olması için "er-râ" eklenecek. Krş. Peters, [1976], 392, dp. 28.

²³⁵ Bk. *Muğnî*, VII, 195: 14-15. Bu ilke özellikle 'kesb' düşüncesini reddetmek için kullanılmaktadır. Kesb taraftarlarına göre fiil (makdûr) Allah'ın ve insanın (iki kâdir, iki kudret) ortak eylemi sonucu oluşmaktadır. Mutezile ise bir makdûrun ancak tek bir kudret ile meydana gelebileceğini söyleyerek kesb taraftarlarına karşı çıkar.

²³⁶ *Muğnî*, VII, 195: 15-196: 1. Sy. 195, st. 17; "ve âhîrihî" yerine "ev âhîrihî" okunacak.

²³⁷ *Muğnî*, VII, 196: 1-2.

²³⁸ Kezâ bk. Peters, [1976], 392. O, bu delilin temel dayanağının, gerçek (kelâm şeklindeki) harf parçalardan oluşmayan tek bir şey iken, yazıdaki kelâmın parçalardan oluştuğu yargısı olduğunu belirtir.

6. Bu delil kelâm ve yazının, var olma (*vücûd*) ve varlığa gelme (*hudûs*) kavramları açısından farklılığından hareket etmektedir. Delilin kanıtlamaya çalıştığı husus şudur: Şayet kelâm yazı olsaydı, o zaman yazının her zaman kelâm gibi varlığa gelmesi, yani hâdis olması gerekirdi. Oysa kelâm bazen hâdis olmayarak bulunabilmektedir.²³⁹

Kelâmın anlam ifade edici olması (*müfîd*) için belli bir düzen içerisinde varlığa gelmesi (*hudûs*) gerekir. Sözelimi biz “Zeyd” dediğimizde, *za*, *ye* ve *dal* harfleri birbiri ardına bir düzen içerisinde meydana gelmelidirler. İnsan kelâmı ancak bu şekilde meydana getirebilir. İşte insanın harfleri konuşurken böyle bir sıra içerisinde meydana getirmesi, kelâmın varlığa gelmesini, yani hâdis oluşunu ifade etmektedir.

Halbuki yazı her zaman kelâm gibi varlığa gelmez. Örneğin mezar taşlarını ele alalım. Kişi bu taşı oyar ve taşın fazlalıkları atarak harfleri meydana çıkarır.²⁴⁰ İşte burada esas hâdis olan; varlığa gelen şey, parçaların atılmasıdır. Yoksa taşın üzerinde kalan harfler hâdis değildir, onlar orada daima bulunmaktadır. Dolayısıyla yazıda anlam ifade edici olan (*müfîd*) şey, varlığa gelen şey değil, varlığa gelmeyen şeydir.²⁴¹

Delilin son aşaması ise mezar taşı örneğininin tüm yazıya teşmil edilmesidir. Mezar taşındaki yazı, diğer tüm yazılar gibidir. Zira diğer tüm yazılar gibi bu yazı da okunmaktadır. Ancak bu durumdan hareketle söz konusu yazının kelâm olduğu söylenemez, çünkü burada – kelâmdan farklı olarak– hâdis bir şey yoktur. Dolayısıyla burada kelâmın yazı olmadığı ortaya çıktığına göre, geriye sadece yazının kelâmın emâresi olduğu seçeneği kalır.²⁴²

7. Şayet yazıyla birlikte kelâm bulunsaydı, bu durumda kelâmın ancak sesle birlikte bulunduğu şekilde bir anlam ifade edici (*müfîd*) olması gerekirdi. Diğer bir deyişle kelâm ses ile birlikte olduğunda hangi şekil üzereyken anlam ifade ediyorsa, yazı ile birlikte olduğunda da o şekil üzere olması gerekir. Halbuki kelâm, (ses ile birlikteyken) ancak belli bir düzen içerisinde var olduğunda bir anlam ifade eder. Sözelimi “*bi-[i]sm*”²⁴³ kelimesinde *mim* harfi *sin* harfinden sonra, *sin* harfinin ise *ba* harfinden sonra gelmesiyle bir anlam oluşur. Oysa yazıda durum farklıdır. Bu kelime ters yazılsa bile okuyan nezdinde, tıpkı düzenli yazıldığında ifade

²³⁹ Peters [1976], 392.

²⁴⁰ Yalnız bu örnekte şuna dikkat etmeliyiz. Kişi mezar taşında oymak sûretiyle bizzat harfleri yazmamaktadır. Harflerin dışındaki yerleri oyarak atmakta ve bu yerler atıldıkça geriye kalan yerler harfleri oluşturmaktadır.

²⁴¹ Ancak burada ‘hâdis’ kavramının ‘kadîm’in zıttı olmadığını göz önünde bulundurmalıyız. Yani yazının ezeli olduğu kastedilmemekte, sadece kelâm gibi bir zaman süreci içinde varlığa gelmediği vurgulanmaktadır.

²⁴² Bk. *Muğni*, VII, 196: 9-16. Burada kelâm ile yazının, *müfîd* oluşları gündeme getirilmez. Ayrıca bk. *Muğni*, VII, 105: 1-12. Burada kelâm ile yazı ‘*müfîd* oluşları’ temel alınarak incelenmekte ve aralarındaki fark ortaya konulmaktadır (Ancak burada **Ebû Hâşim**’in ismi zikredilmemektedir). Dolayısıyla bu iki pasaj bir arada düşünüldüğünde delil daha iyi anlaşılabilir. Kezâ bk. Peters [1976], 357, dp. 155. Delili “strange” (şaşırtıcı, acayip, garip, tuhaf; kabul edilmesi zor, anlaşılması güç) şeklinde nitelendirir.

²⁴³ Muhtemelen “*Bismillahirrahmânirrahîm*” ifadesinin ilk kelimesi kastedilmektedir.

ettiği anlamın benzerini ifade eder. Bu da yazının kelâm olmadığını, sadece kelâmın emâresi olduğunu ve yazı ne şekilde bulunursa bulunsun emâresi olduğu şeyin bilinmesine imkân tanıdığını ortaya koyar.²⁴⁴

8. Kelâmı oluşturan harflerin her biri var olmak için özel bir bünyeye ihtiyaç duyar. Her bir harf, diğer bir harften farklı olarak belirli bir mahrece ihtiyaç duyar ve bu sebeple harfler çıktıkları mahreçlere göre boğaz harfleri, dudak harfleri vs. şeklinde taksim edilmiştir. Nitekim bu yüzden peltek ve kekeme kişiler bazı harfleri çıkartabilirken bazılarını çıkartamazlar. Şayet yazı kelâm olsaydı, o zaman yazıdaki harflerin tıpkı kelâmdaki harfler gibi var olmak için farklı bünyelere ihtiyaç duyması gerekirdi. Halbuki durum bunun aksinedir. Çünkü yazıda *ra* harfinin ihtiyaç duyduğu şey, *ze* harfinin ihtiyaç duyduğu şeydir. *Sad* harfi ile *dad* harfi, *sin* harfi ile *şin* harfi de böyledir. Bunların hepsi aynı sebebe ihtiyaç duyar. İşte bu durum yazının sadece kelâmın emâresi olduğunu göstermektedir.²⁴⁵

9. Bu delilde **Ebû Hâşim** hikâyenin mahkî olduğu düşüncesinin, mantıksız sonuçlara yol açabileceğini kanıtlamaya çalışır. Sözelimi bir kimse, daha önce iki kişinin söylediği bir kelâmı tekrar ederse, bu konuştuğu kelâmın bunlardan hangisine ait olduğunu belirleyecek hiçbir sebep yoktur. Diğer bir deyişle, bu kelâmın söz konusu iki kişiden birine ait olması, diğerine ait olmasından öncelikli bir seçenek değildir. Dolayısıyla bu hikâyenin, her ikisinin de kelâmının hikâyesi olması gerekir. Bu da söz konusu hikâyenin, kişinin başka bir kelâmı tekrarlamaksızın orijinal bir şekilde ortaya koyduğu kelâmından, yahut tek bir kişiye ait tekrarladığı kelâmdan daha güçlü olmasını ve hikâye edilen kelâm iki kişiye ait olduğu için harflerin çift olmasını gerektirir.²⁴⁶ Halbuki insan ancak tek bir harfi yapmaya kâdir olduğundan, her ikisinin de kelâmını hikâye edebilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla tüm seçenekler tükendiğine göre, hikâyenin mahkî olmadığını söylemek zorundayız.²⁴⁷

Yine bu amaca yönelik olarak **Ebû Hâşim** için şöyle bir örnek verir²⁴⁸: Bir kimse bir çocuğa hem Tarafa, hem de İmru'ü'l-Kays tarafından söylenmiş bir beyiti tekrar ettirdiğinde ve bu beyitin hangi şaire ait olduğunu söylememişse, çocuğun tekrarladığı bu söz hangi şairin sözünün hikâyesi olmaktadır?

²⁴⁴ *Muğnî*, VII, 198: 1-9.

²⁴⁵ *Muğnî*, VII, 198: 10-19.

²⁴⁶ Burada **Ebû Hâşim** kendince şöyle bir mantıksal zorunluluğa vurgu yapmaktadır: Kişi, tek bir kimsenin sözünü tekrarladığı için yaptığı kelâm taktır. Tek bir kelâm ortaya koyduğu için de, ortada tek bir harf olmalıdır. Fakat yaptığı kelâmın iki kişinin kelâmının hikâyesi olduğunu ileri sürerse, bu durumda iki tane kelâm ortaya koymuş olacaktır. Ortada iki kelâm varsa, doğal olarak iki tane de harf vardır.

²⁴⁷ *Muğnî*, VII, 199: 7-14.

²⁴⁸ Sy. 199, st. 15 (*Muğnî*, VII); “*yukâlû*” yerine “*kâle*” okunacak. Böylelikle zamir **Ebû Hâşim**'e işaret edecektir. Nitekim nâşir yazmada da kelimenin “*kâle*” şeklinde olduğunu belirtmektedir. Bk. ay. dp. 1.

Şairlerden her ikisine ait olduğu söylenemez, çünkü bu seçenek tek bir fiilin iki fail tarafından ortaya koyulduğu anlamına gelir. Şayet şairlerden birine ait olduğu söylenirse, bu durumda da hangi şaire ait olduğu problem olacaktır. Çünkü bunlardan birine ait olduğunu söylemek diğerine ait olduğunu söylemekten daha öncelikli bir seçenek değildir.²⁴⁹

Bir başka seçenek ise bu sözün, şiiri tekrarlanan kimsenin, şiirini tekrarlatmak istediği kimseye ait olduğudur. Yani şiiri tekrarlanan kimse, şayet zihninde bu şiirin, sözgelimi İmru'ü'l-Ğays'a ait olduğunu ve bunu tekrarlattığını düşünüyorsa, tekrarlanan şey İmru'ü'l-Ğays'a aittir. Ancak bu seçenek de doğru değildir. Çünkü bu kimsenin zihninde bu şiirin diğer şaire (Tarafa'ya), yahut her ikisine veya hiçbirine ait olmadığı ihtimali de vardır. Bu da akabinde şunu getirir: Tekrarlanan şiirin İmru'ü'l-Ğays'a ait olduğunu düşünürken, çocuk Tarafa'ya ait olduğunu sanabilir (zira çocuk tekrarlananın zihnindeki düşüncüyü bilmemektedir), yani çocuk, Tarafa'nın şiirini hikâye ettiğini düşünebilir. Bu yüzden çocuk hiçbir zaman bu kelâmı hikâye edemeyecektir.

Bir diğer seçenek ise çocuğun zihninde sözünü tekrarladığını düşündüğü kişi şeklindedir. Bu seçenek de yukarıdaki gibi geçersizdir. Çünkü çocuk şiirin kime ait olduğunu bilmemektedir,²⁵⁰ dolayısıyla şiiri asla hikâye edemeyecektir.²⁵¹

İşte tüm bu alternatifler geçersiz olduğuna göre, geriye hikâyenin mahkî olmadığını söylemekten başka bir seçenek kalmamaktadır.

10. Hikâye, mahkî olsaydı bu durumda gerçekte Allah'ın kelâmının olmaması gerekirdi. Çünkü O, dilcilerin²⁵² konuştuğu şeyle konuşmuş olacaktır. Aynı nedenden ötürü bizlerden de bir kelâm ortaya çıkmayacaktı.²⁵³

Bu deliliyle **Ebû Hâşim** şunu kastetmektedir: Eğer hikâyenin mahkî olduğunu söylersek, bu durumda herkesin konuştuğu kelâm bir başkasının konuştuğu kelâmın aynısı olacaktı. Allah da kelâmını Arapça olarak indirdiğine göre, daha önceden Arapça'yı ortaya koymuş olan eski Arapların dilinin benzerini getirmiş olacaktı ve bu da Allah'ın gerçekte bir

²⁴⁹ *Muğnî*, VII, 199: 15-21.

²⁵⁰ Bir önceki seçeneğin tam tersi bir durum söz konusudur. Çocuk Tarafa'nın şiirini tekrarladığını düşünür, ama tekrarlananın zihninde bu şiirin İmru'ü'l-Ğays'a ait olduğu düşüncesi bulunabilir.

²⁵¹ *Muğnî*, VII, 200: 1-15.

²⁵² *Ehlü'l-lüğa*; Bununla, bu bağlamda, Arap dilinde *muvaẓa'ayı* ilk olarak yapan ve dili ilk defa ortaya koyan koyan Araplar kastedilmektedir.

²⁵³ *Muğnî*, VII, 200: 16-17.

kelâmı olmadığı anlamına gelecekti. Benzer sebep, bizlerin de gerçekte hiçbir kelâmı olmadığı sonucunu doğuracaktır.²⁵⁴

II.2.3. Allah ve Mütevellid Fiiller

Allah'ın fiilleri bağlamında son olarak bir noktayı daha açıklamak uygun olacaktır. Bu da, **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** arasındaki ihtilâfa yol açan Allah'ın *tevellüd* yoluyla fiil işleyip işlemeyeceği konusudur. Kaynakların verdiği bilgilerden **Ebû Ali**'nin, Allah'ın *tevellüd* yoluyla fiil işleyebileceği görüşünü kabul etmediğini anlamaktayız. Ona göre Allah'ın bir alet vasıtasıyla fiil işlemesi câiz olmadığı gibi, sebepler vasıtasıyla fiil işlemesi de câiz değildir. Çünkü böyle bir sonuç Allah'ın bir sebebe ihtiyaç duyduğu anlamına gelecektir. Allah'ın ihtiyaçtan münezzehe olduğu, hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı sabit olduğuna göre, O'nun yaptığı her fiili yaratma yoluyla ve doğrudan (*‘alâ ciheti’l-ihtirâ‘ ve’l-ibtidâ‘*) yaptığı ortaya çıkar.²⁵⁵

Ebû Hâşim ise bu konuda **Ebû Ali**'den farklı düşünmekte ve her ne kadar Allah'ın sebeplere ihtiyaç duyduğunu söylemenin doğru olmasa da, Allah'ın sebepler vasıtasıyla fiil işlemesinin mümkün olduğunu belirtmektedir. Ona göre bizim fiillerimizden doğan her sebebin benzeri, her ne zaman tıpkı bizim fiillerimizde olduğunda bir sonucu doğuracak şekilde Allah'ın fiillerinde de bulunursa, yine aynı sonucu doğurur.²⁵⁶

Konuyu tartışan Kâdî, **Ebû Hâşim**'in görüşünü doğru bulur ve bunu şöyle açıklar: Bizim fiilimiz olan itimâdın, müsebbebi (=sonuç) olan hareket ve sesi ortaya koyduğu bilinmektedir. Bunların Allah'ın yaptığı itimâda göre de oluştuğunu biliriz. Diğer bir deyişle Allah'ın yaptığı itimâd fiili neticesinde de bu sonuçlar ortaya çıkar. İşte bu yüzden bu sonuçların O'nun fiilinden doğmuş (*müvellid*) olması gerekir. Durum böyleyken, Allah'ın bu

²⁵⁴ Ancak burada şöyle bir itiraz gelmektedir: Hikâye konusunda tek tek kelimeler değil, kelâmın bütünü göz önüne alınmalıdır. Yani, Araplar Kur'an'da geçen kelimelerin hepsini birbirinden bağımsız tek tek kullanmış olabilirler. Fakat Kur'an'ın bütünü oluşturduğu kelimeleri, hep birlikte tıpkı Kur'an'da geçtikleri form içerisinde kullanmadıklarından burada bir hikâye söz konusu değildir.

Cevap şu şekildedir: Kelâmın tamamı tek bir kişiden çıkmıyorsa da, tüm Araplardan tamamının meydana gelme ihtimali vardır. Yani tek bir kişiden değil, tüm insanlardan bu kelâmın sâdır olma ihtimali vardır. Bir kimse Kur'an'daki bir kelimeyi, başkası başka bir kelimeyi söyler ve bunların hepsi bir araya gelince Kur'an'ı oluşturan kelimeler ortaya çıkar. Bk. *Muğnî*, VII, 200: 18-20.

²⁵⁵ *Muğnî*, IX, 94: 4-7; 14: 5-6. Kezâ bk. İbnü'l-Murtazâ, *Kalâ'id*, 96: 15; Kâsım b. Muhammed, *Esâs*, 105: 10-12.

²⁵⁶ *Muğnî*, IX, 94: 10-14; 14: 3-5. Ancak **Ebû Hâşim** Allah'ın insanlardan farkını ortaya koymak amacıyla Allah'ın *tevellüd* yoluyla yaptığı fiilin aynısını doğrudan da yapabileceğini söyler. Bk. *Muğnî*, IX, 110: 8-9; 119: 3-4. Ancak Kâdî, onun bir başka eserinde bu hususta Allah ile insanı eşit gördüğünü, yani tıpkı insanın *tevellüd* yoluyla yaptığı fiili doğrudan yapamayacağı gibi, Allah'ın da *tevellüd* yoluyla yaptığı fiili doğrudan yapamayacağını söylediğini kaydeder. Bk. *Muğnî*, IX, 113: 4-6; 120: 18-19. Benzer bir bilgi Şerif el-Murtazâ tarafından da aktarılır. Bk. *Zahîre*, 78: 19-20.

Öte yandan İcî, **Ebû Hâşim**'in 'Allah *tevellüd* yoluyla fiil yapar' şeklindeki görüşünü iki görüşünden bir olarak nitelendirir. Onun aktardığına göre **Ebû Hâşim** bir diğer görüşünde ise Allah'ın tüm fiillerinin *mübâşir* olduğunu, zira aksi bir durumda fiillerinde sebebe ihtiyaç duyması gerektiğini söylediğini kaydeder. Bk. İcî, *Mevâkıf*, 317: 13-14.

fiillerinin yaptığı itimâda göre ortaya çıkan fiiller olduğunu kabul etmezsek, aynı şeyi bizim fiillerimiz hakkında da kabul etmemiz gerekir. Bu da sonuç olarak fiillerimizin, bize bağlı olduğu ilkesini zedeler. Bu aşamada Allah'ın fiillerinde *tevlîdi* kabul etmeyen birinin, bizim fiillerimizde *tevlîdi* kabul etme imkânı da yoktur, çünkü zaten bizim fiillerimizde *tevlîdi* ortadan kaldırmış ve fiilin faile bağlı olduğunu bilme imkânını yok etmiştir.²⁵⁷

Diğer taraftan **Ebû Haşim**, Allah'ın fiilleri arasında sebeplerin olduğunu göstermek amacıyla “Allah O’dur ki, rüzgârları gönderir, bunlar da bulutu kaldırır” (Rûm 30/48), “Hatta siz gemilerde bulunduğunuz, o gemiler de içindekileri tatlı bir rüzgârla alıp götürdükleri zaman” (Yûnus 10/22) ayetlerini delil getirir. Bu ve benzeri ayetler, Allah'ın bize deniz ve rüzgâr sayesinde iyilikte bulunduğunu, bunların ise bizden bir faile ait olmayıp, sadece kendilerine ait olan fiilleri meydana getirdiğini ortaya koyar.²⁵⁸ **Ebû Haşim**'in burada kastettiği şeyi şöyle açıklayabiliriz: Allah rüzgârları bize göndermiştir. Bu rüzgârlar sayesinde bulutlar kalkar, gemiler hareket eder. Ne bulutun hareketi, buluta aittir, ne de denizde gitmemiz bize aittir. İşte bulutun kalkması,²⁵⁹ denizde gitmemiz bizim hareketlerimiz olmayıp, Allah'a aittir ve Allah da bunları sebepler yoluyla meydana getirmiştir, diğer bir deyişle *tevlîd* yoluyla ortaya koymuştur.²⁶⁰

²⁵⁷ *Muğnî*, IX, 94: 14-22. Kâdî'nin dayandığı bu delili yıkmak için muhalifler şöyle bir itiraz dile getirirler: Hareketi doğuran itimâdın insanın fiili olduğu, kişinin bu fiil sebebiyle zemm ve medhi hak etmesi nedeniyle bilinir. Eğer insanın fiilinden doğmuş olmasaydı, zemm ve medhi hak etme imkânı ortadan kalkardı. Dolayısıyla muhalifler, kişinin fiilleri sebebiyle zemm ve medhi hak etmeleri gerektiği düşüncesiyle, *mütevellid* fiillerin insana bağlanması gerektiğini ileri sürerler. Ancak Kâdî bu görüşü reddeder. Çünkü ona göre muhalifin her hangi bir fiil nedeniyle zemm yahut medhi hak etmesinin, ancak fiilin onun fiili olduğunun bilinmesinden sonra mümkün olabileceğini kaydeder. Bk. *Muğnî*, IX, 94: 22-95: 11. Böylelikle o, muhaliflerinkinin tam zıddı bir yol izler. Muhaliflere göre kişinin fiilleri sebebiyle medhi ve zemmi hak etmesinin gerekliliği, *mütevellid* fiillerin ona ait olduğu bilgisini ortaya koyarken, Kâdî, fiilin faile ait olduğunun bilinmesinden sonra failin bunlar nedeniyle medh ve zemmi hak edeceğinin bilinebildiğini belirtir.

Kâdî'nin bu düşüncesi aynı şekliyle **Ebû Haşim** tarafından da ileri sürülmüştür. Ona göre de medh ve zemmin gerçekleşmesi, *mütevellid* fiilin bize ait olduğunun bilinmesinden sonra mümkündür. Bu, ne zaman bilinirse onun *mütevellid* fiil sebebiyle zemmedilmesi hasen olur. Bk. *Muğnî*, IX, 95: 11-33 (St. 12; “*lem yu'lem*” yerine “*yu'lemu*” okunacak). Dolayısıyla **Ebû Haşim**, *mütevellid* fiilin bize ait olduğunun, bunlar sebebiyle medh ve zemmin gerçekleşmesinin mümkün olduğu için bilindiği şeklindeki bir açıklamayı reddeder. Bu yönüyle onlar muhaliflerin itirazını geçersiz kılarak kendi ilkelerini korumuş olmaktadır.

²⁵⁸ *Muğnî*, IX, 97: 3-6.

²⁵⁹ Bulutun hareketi ilk bakışta denizde bizim hareketlerimiz ile aynı kategoride düşünülmebilir. Çünkü denizdeki harekette olayın içinde bilinçli bir fail varken, bulutun hareketinde böyle bir şey söz konusu değildir. Ancak burada, bulutun fiilini Allah'ın sebep yoluyla sağladığı dikkate alınmalıdır.

²⁶⁰ Diğer taraftan **Ebû Haşim**'le aynı düşünen Kâdî °Abdülcebâr, Allah'ın *tevellüd* yoluyla fiil işlediğine yönelik ahiretteki azabı örnek verir. Ona göre cehennemde insanlara yapılan azap, ateşin itimâdıyla meydana gelmektedir, dolayısıyla Allah ateşi yapacağı fiil için sebep kılmıştır. Bk. *Muğnî*, IX, 111: 9-10. Heemskerck de Kâdî'nin verdiği bu örneği iktibas eder ve **Ebû Ali**'nin cehennem azabını bu bağlam içerisinde nasıl açıkladığının bilinmediğini belirtir. Bk. Heemskerck, [2000], 107, dp. 49.

Gerçekten bu soru ilk bakışta haklı bir soru olarak düşünülebilir. Ancak öyle görünüyor ki **Ebû Ali** sebep kavramını kesin ve katı bir biçimde reddetmemiştir. O sadece insanın ihtiyaç duyabileceği şekilde, Allah'ın da sebebe ihtiyaç duyduğu düşüncesini reddetmemiştir. *Muğnî*'deki ifadelerden onun Allah'ın fiilleri hakkında sebep kavramının kullanılabilirliğini gösteren düşüncelere sahip olduğunu çıkartabiliriz. Ona göre sebep fiili zorunlu kılar ve sebeple birlikte fiil meydana çıkar. Yoksa Allah önce sebebi yaratıp, daha sonra bu sebep vasıtasıyla fiili

II.3. Allah'tan Nefyedilmesi Gereken Hususlar

Mutezile sistematğinde Allah'ın sıfatları konusunun son aşamasını, Allah'tan nefyedilmesi gereken hususlar oluşturur. Mutezilîler, Allah'ın muhdes varlıklara benzemesine yol açan her türlü vasıflardan tenzih edilmesini bir gaye edinmişlerdir. Bu sebeple onlar Allah'ı bu türden akla gelebilecek her şeyden tenzih etmekle birlikte, yazdıkları eserlerde Allah'tan nefyedilmesi gereken hususları belli başlıklar altında toplamışlardır. Bunlar sırasıyla şöyledir: i) Allah ihtiyaç duymaz (muhtaç değildir). Yani ihtiyaç Allah'tan nefyedilmelidir.²⁶¹ ii) Allah cisimlere benzemez. Yani Allah'ı cisimlere benzeten şeyleri O'ndan nefyetmeliyiz.²⁶² iii) Allah

yaratmaz. Bu anlamda O'nun durumu ile bizim durumumuz farklıdır. Çünkü biz önce sebebi yapar, daha sonra bu sebep sayesinde fiili yaparız. Bu yönüyle **Ebû Ali**, Allah'ın fiilleri hakkında kullanılan sebebi, O'nun fiiliyle eş zamanlı olarak düşünmüş, sebep ile fiil arasında bir fasıla koymamıştır. İnsanın fiilinde ise sebep ve onun sonucu arasında bir zaman fasılası olduğundan, Allah'ın fiillerindeki sebepten farklı düşünmüştür. Bk. *Muğni*, IX, 94: 7-10. Dolayısıyla cehennemdeki ateş **Ebû Ali**'ye göre azap ile aynı anda gerçekleşmiş olmaktadır. Bir anlamda o, ateşin ortaya koyduğu elemi değil de, bizzat ateşin kendisini azap olarak telâkki etmiştir.

Ancak şunu kuvvetle vurgulayalım ki **Ebû Ali** bu şekilde dahi açıkladığı sebebi *tevlid* kavramıyla ifade etmemiş ve Allah'ın *tevellüd* yoluyla fiil işleyebileceğini kabul etmemiştir. Nitekim Şeyh Müfid'in aktarımından mütekellimlerin pek çoğunun Allah'ın *tevellüd* yoluyla fiil işleyebileceğini kabul etmekle birlikte, *tevellüd* kavramını kullanmayıp, her ne kadar aynı anlamı ifade etmeyi kastetseler de, sebep kavramını kullanmayı tercih ettiklerini öğrenmekteyiz. Ona göre Bağdat Mutezilesi ve Ebû'l-Kâsım el-Belhî bu görüşteydi. **Ebû Ali** de buna yakın bir görüşü tercih etmekteydi. Onun aktarımına göre 'ehl-i adl' içinden özellikle **Ebû Hâşim** bu konuda muhalefet etmiştir. Bk. Şeyh Müfid, *Evâ'il*, 46: 21-47: 7. Pek tabii onun verdiği bilgiler ayrı bir problem doğurmaktadır. Nitekim o, **Ebû Ali**'yi Allah'ın *tevellüd* yoluyla fiil işleyebileceğini kabul etmekle birlikte, bu kavramdan sakınıp sebep kavramını kullananlar arasında zikretmektedir. Oysa **Ebû Ali** Allah'ın *tevellüd* yoluyla fiil işleyebileceğini asla kabul etmez. Sadece sebep kavramını kullanır. Bu bağlamda Şeyh Müfid belki de, **Ebû Ali**'nin sebep kavramını kullanmasına işaret etmiş olabilir.

²⁶¹ Bk. *Ta'lik*, 213: 6-216: 18; Ebû Reşid, *Fî't-Tevhîd*, 593: 17-595: 7. Pek tabii bu husus Allah'ın *ganîyy* olduğunu ifade eder.

Mutezilîler Allah'ın ihtiyaçtan münezzehe olduğunu kanıtlamak için genellikle şehvet kavramından hareket ederler. Çünkü ihtiyaç, şehvetin ve nefretin câiz olduğu kimseler hakkında câizdir. Şehvet ve nefret ise artma ve eksilmenin câiz olduğu kimseler hakkında câizdir. Artma ve eksilme ise cisimler hakkında câizdir. Allah da cisim olmadığına göre ihtiyaçtan münezzehe olduğu ortaya çıkar. Bk. *Ta'lik*, 213: 13-19.

Benzer düşüncüyü **Ebû Hâşim** de dile getirir. Ona göre şehvet Allah hakkında câiz değildir, çünkü şehvet, arzu duyanın (*müştehbî*) arzulanı şeye ulaşınca cisminin artmasını ifade eder. Kezâ nefret ise kişinin bir şeyden zarar görmesi ve bunun sonucunda bedeninin eksilmesini ifade eder. Dolayısıyla şehvet ve nefret demek, bedende artma ve eksilme demektir. Bk. *Muğni*, IV, 26: 3-5; *Ta'lik*, 214: 2-5.

²⁶² Bk. *Ta'lik*, 216: 19-232: 9; Ebû Reşid, *Fî't-Tevhîd*, 595: 8-600: 15. Ebû Reşid bunun hemen akabinde altı satırlık (600: 16-601: 3) 'Allah'ı arazlara benzeten hususların nefyedilmesi' başlıklı bir bölüm açar ve üçüncü sırada zikreder. Fakat bu bölüm öncekinin devamı mahiyetindedir. Nasslarda geçen müteşâbih ifadelerin, diğer bir deyişle haberî sıfatların tevili bu bölümün konusudur. Sözelimi buna bağlı olarak **Ebû Ali**, nasslarda Allah'a izâfe edilen '*yed*' lafzını 'nimet' olarak tevil etmiştir. Msl. bk. Bağdâdî, *Uşûl*, 111: 3; Nesefî, *Tebşîra*, I, 131: 4-5. Hatta bazen '*nefs*' şeklinde tevil etmiştir. Örneğin "İki elimle (*bi-yedeyye*) yarattığıma secde etmekten seni men eden nedir" (Şâd 38/75) ayeti, 'Bizzat benim bir vasıta olmaksızın yarattığıma secde etmekten seni men eden nedir' anlamına gelmektedir. Bk. Tabersî, *Mecma'*, XXIII, 132: 15-16/{Şâd 38/75}.

Benzer şekilde o, "O, kullarının üstünde (*fevka 'ibâdihî*) her türlü tasarrufa sahiptir" (En'âm 6/18) ayetinde geçmekte olan "*fevka* (üstünde, üzerinde)" lafzının da hakikî anlamda Allah hakkında kullanılmayacağı düşüncesindedir. Ona göre böyle bir kullanım mecâzdır. Ona göre ayette bu lafızla Allah'ın kulları üzerine kâdir ve hükümran (*müstevlî*) olduğu ifade edilmektedir. Ayetteki *fevka* lafzı *müsta'li* (hakim, hükümran, kontrol sahibi) kelimesinin yerine kullanılmıştır. *Maqâlât*, II, 532: 8-13.

Ebû Ali'nin (Ebû'l-Hüzeyl, Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir ve İskâfî'nin de dediği gibi) yaygın bir şekilde kullanılan 'Allah her yerdedir (*bi-kiulli mekân*)' sözünün anlamını 'Allah her yeri yönetir' ve 'O'nun yönetimi her yerdedir' şeklinde yorumlaması (Bk. *Maqâlât*, I, 157: 2-5) buna yönelik kaygıların bir neticesidir (Ancak İbnü'l-Murtaza bu şekilde dahi kullanılmasına karşı çıktığını söyler. Bk. İbnü'l-Murtaza, *Kalâ'id*, 85: 3). Nitekim o, Allah'ın bir mekânda olduğunu ifade eden her sözün mecâz kabul edilmesi gerektiğini söyler. Sözelimi 'Allah

görülmez. Yani rü'yetullâh reddedilmelidir.²⁶³ iv) Allah'ın ikincisi yoktur. Yani, Allah'tan bir başka ikinciyi nefyetmeliyiz.²⁶⁴ Onlar genel itibariyle bu sıralamayı takip etmişler²⁶⁵ ve *tenzîh* ilkelerini bu bölümler aracılığıyla açıklamışlardır. Bunlar içerisinde iki konuya, Mutezilî düşüncede özellikle vurgu yapıldığı için, ayrıca yer ayrabiliriz.

II.3.1. Allah Görülmez: Rü'yetullâh Meselesi

Mutezilîler nezdinde Allah'tan nefyedilmesi gereken hususların en önemlilerinden biri de O'nun görülebileceği düşüncesidir. Onlar ancak cisimlerin görülebileceğinden hareketle, Allah'ın da görülmesinin O'nun cisim olmasını gerektireceğini, bunun ise Allah hakkında muhal olduğu için Allah'ın asla görülemeyeceğini ileri sürmüşlerdir.²⁶⁶ Onların bu düşünceleri, özellikle Ehl-i Sünnet ile aralarında kelâm tarihinde “rü'yetullâh” olarak adlandırılan problemin doğmasına yol açmıştır.²⁶⁷ Tartışmanın derinlik kazanmasında nasların her iki yöne de işaret eden verileri barındırmasının büyük önemi vardır.²⁶⁸ Dolayısıyla bu konuda da tartışma muhalifin delillerini reddedip, kendi delillerini serdetmek şeklinde yapılır.

mahlukata yakındır (*karîb mine'l-halk*)' denilebilir. Ancak bu ifade, Allah bizleri ve amellerimizi bilir, mahluktan çıkan sözleri iştir ve onların amellerini görür şeklinde anlaşılmalıdır. Benzer şekilde kulların taatleri vasıtasıyla Allah'a yaklaşmaları da mecâz olarak algılanmalıdır. Bk. *Maqâlât*, II, 532: 13-533: 1.

Hatta **Ebû Ali** teşbihi Allah'tan nefyetmek için “Kuşkusuz Allah hesabı çabuk görendir” (İbrâhîm 14/51) ayetini delil getirir. Ona göre Allah şayet cisim olsaydı, bir aletle mütakellim olması gerekirdi ve eğer bir aletle mütakellim olsaydı herkesi bir araya toplayıp hesaba çekmede hızlı olması mümkün olmazdı. Bk. *Kâfî*, *Müteşâbih*, II, 422: 8-12.

²⁶³ Bk. *Ta'lik*, 232: 10-277: 5; Ebû Reşîd, *Fî't-Tevhîd*, 601: 4-623: 16. En fazla önem atfedilen husus daima budur.

²⁶⁴ Bk. *Ta'lik*, 277: 6-298: 9; Ebû Reşîd, *Fî't-Tevhîd*, 623: 17-641: 7. Bu husus Allah'ın *vâhid* oluşunu ifade eder. Ayrıca Hristiyanların 'hulûl', 'ittihâd' gibi düşünceleri, kezâ İslâmî olmayan ulûhiyyet anlayışları vs. bu konu kapsamında reddedilir. Nitekim **Ebû Ali** mesaisinin bir kısmını da bu konulara ayırmıştır. Onun özellikle Hristiyanların 'teslis' ve 'enkarnasyon' anlayışlarına karşı reddiyeleri için bk. Thomas, [2004], 279-313; a.mlf., [1992], 38-41.

²⁶⁵ Ancak *Kâfî*'nin sistematîği biraz farklıdır. Nitekim *Muğnî*'nin IV. cildi Allah hakkında ihtiyacın câiz olmadığı konusuyla başlar (7-32. sayfalar). Akabinde rü'yetullâh konusuna geçilir ve rü'yetullâh reddedilir (33-240. sayfalar). Cilt Allah'ın *vâhid* olduğu ve ikincisi olmadığı konusuyla sona erer (241-346. sayfalar). V. cilt ise bu konunun devamı mahiyetinde olup büyük oranda gayri İslâmî din ve düşüncelerin (Düalist dinler, Mecûsiler, Hristiyanlar, Sabîiler ve putperestler) reddine ayrılır (9-159. sayfalar). Bu sistematîğe göre ikinci madde atlanmış gözükmektedir. Muhtemelen *Kâfî* bu konuyu ilk sırada yer vermiştir. Bu da konunun, *Muğnî*'nin bugün elimizde olmayan III. cildinde tahrir edildiği anlamına gelir.

²⁶⁶ Msl. bk. *Ta'lik*, 232: 11-233: 2.

²⁶⁷ *Kâfî* 'Abdülcebbar Ehl-i Adl'in tamamının (bu ifadeyle Mutezile'yi kastetmektedir), Zeydiyye'nin, Havâric'in ve Mürci'e'nin çoğunluğunun, ortada görmeye engel olan bir mani olmasa da, Allah'ın gözle görülemeyeceğini ve hiçbir şekilde idrâk edilemeyeceğini, çünkü bunun imkânsız olduğunu söylediklerini kaydeder. Karşit görüşün temsilcileri olarak ise Haşeviyye'den bir grup, Ashâbü'l-Hadîs ve onların mezheplerine yardım edenleri zikreder. Bunlar Allah'ın gözlerle görülüp, idrâk edileceğini söylemişler, fakat bunun sadece ahirette mümkün olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca bunlara göre Allah'ı kâfirler değil, sadece müminler görecektir. Hatta *Kâfî* bunlardan bazılarının rü'yet ile idrâk arasında ayırım yaptığını, Allah'ın idrâk edilemeyeceğini söylediklerini kaydeder. Bk. *Muğnî*, IV, 139: 4-11.

²⁶⁸ Msl. bk. Ebû'l-Fezâ'il er-Râzî, *Hucec*, 80: 6-81: 10. Burada her iki tarafın delil olarak kullandığı ayetler sıralanır. Rü'yetullâhi kabul edenlerin dayandıkları ayetler A'râf 7/143, Yûnus 10/26, Kıyâme 75/23 ve Mu'taffifin 83/15 olmak üzere dört tane olarak zikredilirken, rü'yetullâhi reddedenlerin dayandıkları ayetler ise Bakara 2/55, Nisâ 4/153, En'âm 6/103, A'râf 7/143 ve Furkân 25/21 olmak üzere beş tane olarak zikredilir.

Ebû Ali ve **Ebû Hâşim** diğer tüm Mutezilîler gibi rü'yetullâhın olamayacağı düşüncesindedirler. Bu bağlamda onların konu hakkında ortaya koydukları fikirleri inceleyebiliriz.

Rü'yetullâhın mümkün olduğunu ileri süren muhaliflerin bu konuda getirdikleri açıklamaların belki de en ilginç, rü'yetullâhın altıncı bir duyu (*hâsse sâdise*) ile gerçekleşeceği şeklindedir. Bu görüşü ileri sürenlerin Dırâr b. ʿAmr ve ona uyanlar olduğunu söyleyen Kâdî,²⁶⁹ altıncı bir duyu ile görmenin ancak iki şekilde olabileceğini belirtir:

i) Bu duyu ile görünen şeyler (*merʿiyyât*), göz ile görüldükleri şekilde görülürler. Yani, göz ile nasıl görüyorsak bu duyu ile de o şekilde görürüz. Sadece bu duyunun, kendisiyle Allah'ın görülebilmesi gibi fazladan bir özelliği vardır.

ii) Bu duyu, gözle görme ve diğer duyularla idrâk etme şeklinden farklı olarak müdrekatı idrâk etme özelliğine sahiptir. Yani, bu duyunun işleyişi diğer duyulardan farklıdır ve diğer duyuların idrâk edişinden farklı bir şekilde idrâk eder ve bu duyuyla Allah idrâk edilir.²⁷⁰

Ebû Hâşim mümkün olabilecek bu iki seçeneğin her ikisine de cevap verir. Birinci iddiaya karşı o şöyle der:

Allah bile zâtıyla gören (*râʿî li-zâtihi*) olduğu halde, O'nun zâtının bizim zatlarımızdan ve duyu sahibi varlıklardan (*zevâtü'l-havâss*) farklı olmasına rağmen, O'nun da bizim görmemizin imkânsız olduğu şeyleri görmesi mümkün değildir. Zâtta farklılık (*muḥâlefet*), sıfatta ayrılıktan (*iftirâk*) daha kuvvetlidir. Bu hususta zâtta farklılığın bir tesiri yoksa, sıfatta ayrılığın tesiri olmaması daha önceliklidir.²⁷¹

Ebû Hâşim'in bu ifadeleriyle neyi kastettiğini anlayabilmemize Kâdî'nin şu açıklamaları yardımcı olacaktır: Söz konusu altıncı duyu, diğer duyulardan, kendine özgü bir takım vasıflarıyla (bünyesi, genişliği, darlığı, rengi, parlaklığı vs.) ayrılır. Mamafih bu hususlarda farklı olmasına rağmen tüm duyular, diğerlerinin görmesinin mümkün olmadığı şeyi birinin de görmesinin mümkün olmadığıda müşterektirler. Ayrıca bu duyunun diğer duyulardan farklılığının zâtta olduğunu söylemek de mümkün değildir, çünkü cevherler birbirinin benzeridir (*mütemâsil*). Sıfatlarının farklı olmasının ise zâtlarının farklı olmasında bir etkisi yoktur. Dolayısıyla sıfatlarındaki bu farklılığa rağmen, diğerleriyle görülmeyen şeyin, biriyle de görülmesinin mümkün olmadığı hususunda müşterek olduklarına göre, Allah'ı diğer

²⁶⁹ Bk. *Muğnî*, IV, 139: 15-16.

²⁷⁰ Bk. *Muğnî*, IV, 102: 4-8.

²⁷¹ *Muğnî*, IV, 103: 7-10.

bilinen duyularla görmemizin imkânsız olduğu gibi, bu duyuyla da görmemizin mümkün olmaması gerekir.²⁷²

Ûâğî bu düşünceleriyle duyuların sıfatlarının farklı olmasının bir önemi olmadığını, esas noktanın zâtta olduğuna işaret etmektedir: Zâtlar aynı olduğuna göre, birinin işlevi diğeriyle aynıdır. Birinin yaptığını diğeri de yapar, birinin yapamadığını diğeri de yapamaz.

İşte **Ebû Hâşim** bu hususu kuvvetlendirmek için yukarıda aktarılan kıyaslamayı yapar. Allah, bizlerden zâtında farklı iken, bizim bile görmemizin mümkün olmadığı şeyi göremiyorsa, insanlardaki duyunun zâtında farklı olmaması (yani, diğeri duyulardan zâtıyla ayrılmaması) sebebiyle görebilmesi asla mümkün değildir. Hatta **Ebû Hâşim** böyle bir düşüncenin kabulünün ne gibi sonuçlar doğurabileceğine yönelik örnekler vererek, ‘altıncı duyu’ iddiasının geçersizliğini vurgulamaya çalışır:

Bunu söyleyenin, Allah’ın müdrekâtın idrâk edildiği her şekilde idrâk edilebileceğini, O’nun bu duyu (altıncı duyu) ve [bunun dışında] kabul edeceği [başka] duyularla da idrâk edilebileceğini kabul etmesi gerekir. [Ayrıca] bu duyuyla *ma^cdûmun* görülebilmesinin gerektiğini, [kezâ yine] bu duyuyla bir şeyin olmadığı bir şey üzere (*‘alâ mâ leyse bihî*; olduğundan farklı bir şekilde) görülebilmesinin gerektiğini, görüldüğü şekil/biçim üzere (*‘alâ ĥaddi mâ re²â*) bilinmesi mümkün olmayan şeyin bu duyuyla görülebilmesinin gerektiğini ve [bunlar gibi] sayılamayacak kadar cehâleti kabul etmesi gerekir.²⁷³

Söz konusu duyunun diğlerinden farklı bir duyu olduğu iddiasını reddetmek için ise **Ebû Hâşim** şöyle delil getirir:

Bu duyunun kaybedilmesinde/yokluğunda (*fakd*), tıpkı körün görme duyusunun kaybıyla bir eksiklik (*naķş*) bulması gibi, bizden birinin de eksiklik duyması gerekir. Böyle bir eksiklik duymamız ise altıncı bir duyu olduğu iddiasının yanlış olduğunu gösterir.²⁷⁴

Böylelikle **Ebû Hâşim** kişide böyle bir duyuyu kaybetmeye yönelik eksiklik hissini olmamasını, bu duyunun daha en başından mevcûd olmadığı delili kılar. Ayrıca ona göre bir duyunun eksikliğinin farkına varmak için mutlaka o duyunun en başından farkına varmaya gerek yoktur. Çünkü:

Körün duyduğu eksiklik, kendisiyle görülen bir duyunun varlığını bilmekle alâkalı değildir. Zira doğuştan kör olan asla görememiştir ve bu duyunun keyfiyetini bilmemektedir. Ne zaman bu duyunun var olduğunu ve onunla görülebileceğini ve bazı malumatları bilebileceğini câiz görürse, o zaman kendinde bir eksiklik hisseder. Benzer

²⁷² *Muğnî*, IV, 102: 9-17.

²⁷³ *Muğnî*, IV, 103: 10-15.

²⁷⁴ *Muğnî*, IV, 103:19-21.

şekilde biz de altıncı duyunun var olduğunu kabul ettiğimizde, bu duyunun yokluğunda kendimizde eksiklik hissetmemiz gerekir.²⁷⁵

Muhtemelen **Ebû Hâşim** böyle bir açıklamayı, bu duyunun ileride işlev kazanacağı için hâlihazırda kişi tarafından bilinmesinin mümkün olamayacağı şeklinde bir iddiaya cevap olarak yapmıştır. Ona göre onun eksikliğinin hissedilebilmesi için mutlaka şu anda bir işlevi olması gerekmez. O duyunun varlığının ya da ileride var olacağının bilinmesi dahi şu anda eksikliğinin hissedilebilmesi için yeterlidir. Şu anda böyle bizlerde öyle bir eksikliğin olmaması ise, bu duyunun bulunmadığına işaretir.²⁷⁶

Bunun yanında rü²yetullâhın olacağına dair özellikle Ehl-i Sünnet kelâmcıları bazı nasları delil olarak kullanırlar. **Ebû Ali**'nin bu konudaki naslara karşı yaklaşımını şöyle özetleyebiliriz:

Qur²ân'ın getirdiği 'tevhîd' ve 'adl'e dair haberler, akılda olanları tekit etmek için vârit olmuştur. Nassların, başlangıçta kendileriyle istidlâlde bulunulmalarına imkân veren delil olmaları ise imkânsızdır.²⁷⁷

Buna göre **Ebû Ali** nassın hemen delil olarak kullanılmasına karşı çıkar. Nass ancak akılda olan bir ilkeye dayandığı müddetçe delil olarak kullanılabilir.²⁷⁸ Dolayısıyla rü²yetin olabileceğine işaret eden naslar da bu bağlamda ele alınmalıdır. Onların akılda olan bilgiye uygun olup olmadığı incelenmelidir. Akılda ise rü²yetin mümkün olmadığı bilgisi bulunmaktadır. Yani bu naslar delil olamaz. İşte bu sebeple **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** rü²yetullâhın câiz olduğunu ileri süren Ehl-i Sünnet kelâmcılarının delil olarak kullandıkları

²⁷⁵ *Muğnî*, IV, 104: 1-5.

²⁷⁶ **Ebû Hâşim** bu hususa hayli vurgu yapmaktadır. Ona göre insan, şayet mevcûd olsalardı onlara ihtiyaç duyacağı için, organların (*âlât*) yokluğu nedeniyle kendisinde eksiklik bulur. Zira onun konuşmak yahut yürümek için organları olsaydı, onlarla faydaya yahut zararı gidermeye ulaşabileceği hususlarda durumu, şu anki durumundan (yani eksik organlı durumundan) farklı olurdu. Benzer şekilde, eğer bazı müdrekatı idrâk etmeye ve onların keyfiyetini bilmeye ulaşabileceği bir diğer duyusu olsaydı, onun yokluğunda eksiklik hissetmesi gerekirdi. Bir kimse, arzu ettiği şeylerden daha fazlasını arzulamadıkça eksiklik duyması gerekmez. Çünkü kişi eksikliği ancak bulunduğunda kendisi için faydayı elde etmesine yahut bir zararı gidermesine sebep olan şeylerin bulunmamasında hisseder. Yani, her hangi bir şeyle kendisi için fayda elde ediyor veya zararı gideriyorsa, işte bu şey bulunmadığı zaman kişinin durumunda bir noksanlığı gerektiriyorsa, kişi bunda bir eksiklik duyar. Fakat arzu duymadığı şeylerde bu eksikliği duyması gerekmez. Bu sebeple bir kimse, cisminin filin cisminden küçük olması sebebiyle eksiklik duymaz, çünkü bir fayda elde etmek veya zararı gidermek için cismin büyüklüğüne ihtiyaç duymaz. Eğer kendisiyle, diğer duyularla idrâk etmemizin imkânsız olduğu şeyi idrâk ettiğimiz altıncı bir duyu olsaydı, bu durumda bizde o duyuyla müdrekatı bilmeye yönelik şiddetli bir ihtiyacın bulunması gerekirdi ve eğer böyle bir şey olsaydı, son aşamada akıllı kimsenin kendisinde bir eksiklik duyması gerekirdi. Böyle bir eksiklik duymanın bulunmaması ise, bu görüşün yanlışlığına delâlet eder. Bk. *Muğnî*, IV, 104: 6-20.

²⁷⁷ *Muğnî*, IV, 174: 20-175: 1.

²⁷⁸ **Ebû Ali** bu durumu açıklamak için şöyle örnek verir: Her hangi bir haber hakkında şüphe duyan ve Allah'ın kabihî işleyebileceğini câiz gören kimsenin sem^cin doğruluğunu bilmesi mümkün değildir. Zira o kimse bunu (Allah'ın kabihî yapmayacağını) ya Allah'ın kabihî işlemeyeceğini ortaya koyan akli delil vasıtasıyla bilir, ki bu durumda kendi görüşünü çürütmüş olur, ya da Allah'ın 'Benim haberlerim doğrudur' sözüyle bilir. Allah'ın doğruluğunu ancak 'Ben doğrudum' haberiyle bilen bir kimsenin, Allah'ın 'Ben doğrudum' sözünde yalancılığı câiz olduğu için, doğruluğunu bilmesi asla mümkün değildir. Allah'ın kabih bir şeyi yapmayacağını aklıyla bilen kimse, sem^cin (ve Allah'ın 'Ben doğrudum' haberinin) doğruluğunu bilebilir. Bk. *Muğnî*, IV, 175: 1-6.

bazı ayetleri de tevil ederler. Bunların başında “Yüzler var ki o gün ışıltılı parlar. Rabbine bakar” (Kıyâme 25/22-23),²⁷⁹ “Rabbim bana (kendini) göster sana bakayım. . . .” (Acrâf 7/143),²⁸⁰ “Güzel davrananlara daha güzel karşılık ve fazlası var” (Yûnus 10/26)²⁸¹ ayetleri

²⁷⁹ Msl. bk. Eş'arî, *İbâne*, 12: 17-13: 26; a.mlf., *Lüma*^c, 112: 3-113: 8; Mâtürîdî, *Tevhîd*, 79: 1-14; Bâkıllânî, *Temhîd*, 303: 9-13; Neseî, *Temhîd*, 39: 15-17; Cüveynî, *İrşâd*, 168: 5-169: 8; Şehristânî, *Nihâye*, 369: 6-18.

Mutezilîler'in bu ayeti tevil ederken dayandıkları temel düşünce şudur: Ayette geçen 'nazar' kelimesi aslında 'görme' anlamında olmayıp, bununla 'bekleme' anlamındaki 'intizâr' kastedilmektedir. Msl. bk. *Muğnî*, IV, 205: 13-16. Bu yönüyle ayet etrafındaki tartışmaların önemli bir kısmı 'nazar-intizâr' lafızları üzerinde cereyân eder. Nitekim muhalifler ayette *nazar* lafızıyla *intizâr*ın kastedilmediğine yönelik itirazlarda bulunurlar. Onlara göre *nazar* lafızıyla *intizâr* kastedildiğinde bu her hâlükârda mecâz olur. Ama *nazar* lafzı *vech* (yüz) ile kullanıldığında mecâz olsa bile (nitekim Kâdî'ya göre *nazar* kelimesi *vech* ile kullanıldığında hakikat olmaktan çıkıp mecâz olur. Bk. *Muğnî*, IV, 203: 1 vd.) 'ayn (göz) lafzı ile kullanıldığında hakikat olur. Dolayısıyla bazı açılardan hakikat olan şeye lafzın hamledilmesi, her durumda mecâz olana hamledilmesinden evlâdır. Bk. *Muğnî*, IV, 206: 15-18. Bu yönüyle muhalifler *nazar*ın 'görme' anlamında alınmasının daha makul olduğunu iddia ederler.

Kâdî ise *intizâr* anlamına gelen *nazar*ın mecâz olduğu iddiasının 'müselleme' (doğruluğu teslim edilmiş) olmadığını söyleyerek muhaliflere karşı çıkar. Ona göre *nazar* lafzı gözle görmek anlamında kullanıldığı gibi, *intizâr* anlamında da sürekli kullanılmaktadır. Çünkü bunların temelindeki anlam yükü 'talep' olup, hepsinde esas itibarıyla aynı anlam bulunmaktadır. Bunların hepsinin aynı anlamdan çıkarıldığı ve lügatta da aynı şey için vazedildiği ortada olduğuna göre, lafzın bazılarında hakikat olmasını gerektiren şey, tamamında da hakikat olmasını gerektirir. Bk. *Muğnî*, IV, 206: 18-207: 4.

Ebû Hâşim de *el-Askeriyyât* adlı eserinde buna yakın şeyler söylemiştir. Ona göre 'muntazir', tıpkı görmeyi talep eden kimsenin baktığı şekilde, bir şeyi umduğu kimseyi beklediğinden, *nazar* ismi her ikisi hakkında da kullanılır. Bu yönüyle, her ne kadar *intizâr* kelimesi *nazar* kelimesi gibi hakikatte 'ayn lafzına müteallik olmasa da (yani, "nazara bi'l-ayn" dediği gibi "inteżara bi'l-ayn" denmese de), tıpkı *nâzir* hakkında denildiği gibi, *muntazir* hakkında da "gözlerini falan kimseye çeviren" denilir. Bk. *Muğnî*, IV, 207: 5-9. Böylelikle **Ebû Hâşim**, tıpkı Kâdî gibi, *nazar* lafızıyla *intizâr*ın kastedildiğini ileri sürer.

Ancak ayetteki *nazar*ı 'görme' anlamında almayıp, 'beklemek' anlamındaki *intizâr*ı hamletmek sanıldığı kadar kolay olmayıp, tüm itirazları engelleyememektedir. Çünkü ortada 'harf-i cer' problemi durmaktadır. Nitekim muhaliflere göre şayet ayette *intizâr* kastedilseydi, o zaman 'ilâ' harf-i cerinin kullanılmaması gerekirdi. Şayet 'nazara' fiili 'ilâ' harf-i ceriyle kullanılıyorsa, bu durumda kesinlikle 'görme' anlamındaki *nazar* kastedilmektedir. Bk. *Muğnî*, IV, 207: 16-18.

Buna mukabil Kâdî *intizâr* anlamına gelen *nazar*ın 'ilâ' harf-i ceriyle kullanılabileceği düşüncesindedir (Bk. *Muğnî*, IV, 207: 19-209: 10). Benzer düşüncüyü **Ebû Ali** de dile getirir. Ona göre *intizâr* lafzı çeşitli harf-i cerlerle kullanılır. Örneğin 'ene *muntazir li-filân*' denildiği gibi, 'ene *muntazir ilâ filân*' da denilebilir. Çünkü harf-i cerlerin bazıları diğer bazılarının yerlerine geçebilir. Nitekim bunun Kur'ân'da örnekleri mevcuttur. Meselâ 'yehdî ilâ'l-ḥaḳḳ' (Yûnus 10/35) dediği gibi, 'yehdî li'l-ḥaḳḳ' (Yûnus 10/35) da denilmektedir. Kezâ "Sizi hurma dallarına asacağım (*le-uşallibenneküm fi cüzû'i'n-naḥl*)" (Tâhâ 20/71) denilmektedir ve bununla (yani, 'fi cüzû'i'n-naḥl' ifadesiyle) '*alâ cüzû'i'n-naḥl*' (hurma dalları üzerine) kastedilmektedir. Yani 'fi' harf-i ceri '*alâ*' harf-i ceri anlamında kullanılmıştır. Benzer şekilde örfte '*Zeyd kavıyy alâ amelihî*' denildiği gibi, '*Zeyd kavıyy fi amelihî*' de denilir. Kezâ '*ve hüve müsta'lin alâ Amr*' denildiği gibi, '*ve hüve müsta'lin li-Amr*' da denilmektedir. Dolayısıyla *nazar* lafzının *intizâr* anlamında 'ilâ' harf-i ceriyle kullanılması mümkündür ve bu bağlamda 'ilâ' harf-i ceri '*lam*' harf-i ceri yerine geçmiştir. Bk. *Muğnî*, IV, 209: 11-18.

²⁸⁰ Ayetin tamamı şöyledir: "Mûsâ tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de Rabbi onunla konuşunca 'Rabbim, bana (kendini) göster, seni göreyim' dedi. (Rabbi): 'Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin' buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti, Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca dedi ki: 'Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim'".

Muhalliflere göre eğer rü'yet câiz olmasaydı, Hz. Mûsâ'nın bunu istemesi câiz olmazdı ve Allah da rü'yetin olamayacağını gerçekleşmesi mümkün (ihtimal dahilinde) olan dağın yerinde kalmasına bağlamazdı. Allah'ın rü'yetini mümkün bir şeye bağlaması, O'nun görülebileceğinin delilidir. Bk. *Muğnî*, IV, 217: 15-19. Kezâ bk. Eş'arî, *İbâne*, 14: 1-23; Mâtürîdî, *Tevhîd*, 78: 1-15; Neseî, *Tebşıra*, I, 392: 1-393: 14; Şehristânî, *Nihâye*, 367: 8-369: 5.

Kâdî **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in bu iddiaya karşı verdikleri genel cevabı şu şekilde özetler: Hz. Mûsâ rü'yeti kavmi için istemiştir. Çünkü onlar Hz. Mûsâ'dan Allah'ı kendilerine göstermesini istemişler ve Hz. Mûsâ'nın bunun olamayacağına dair verdiği olumsuz cevapla ikna olmamışlardır. Bunun üzerine Hz. Mûsâ Allah tarafından bir cevabın gelmesini istemiş ve bu azgın kimseler için Allah'tan rü'yeti istemiştir. Yoksa o Allah hakkında rü'yetin imkânsız olduğunu bilmiyor değildi. Bk. *Muğnî*, IV, 218: 6-12. Kezâ bk. Râzî, *Erba'in*, I, 278: 8-13.

Ancak bu cevabın yanında **Ebû Ali** ayeti farklı bir açıdan da yorumlamıştır ki, bu yorum önceki Mutezilîlerin de tercihidir. Buna göre, Hz. Mûsâ Allah'tan ahiret alametlerinden bir alameti izhar ederek O'nu zarûrî bir şekilde

gelir. Bu ayetler uygun bir şekilde tevil edildikten sonra, rü'yetullahın olabileceğine yönelik delil olarak getirilen hadisler²⁸² de tevil edilir ya da reddedilir.²⁸³

bilmeyi istemiştir. Böylelikle bu alameti müşahade ettiğinde Allah'ı zarûrî olarak bilmeyi ve bu sayede kendisinden şüpheye götüren motiflerin zâil olmasını, *nazar* ve istidlâlden müstağni kalmayı ve teklifindeki zorluğun hafiflemesini istemiştir. Tıpkı Hz. İbrâhîm'in, teklifindeki zorluğu (*miḥnet*) hafifletmek için Allah'tan ölüleri nasıl dirilttiğini göstermesini istediği gibi. Gerçi Hz. İbrâhîm bunu (Allah'ın ölüleri dirilttiğini), Allah bunu göstermeden önce de biliyordu. Ancak Hz. İbrâhîm'in istediği şey, kendisiyle birlikte teklifin devam ettiği şeydir. Yani onun istediği şeye verilen cevap teklifi ortadan kaldırmaz. Bundan dolayı Allah buna cevap vermiştir. Hz. Mûsâ'nın sorduğu şey ise, cevap verildiğinde teklifin ortadan kalkacağı bir şeydir. Allah buna cevap vermediğinde, çünkü bu cevap teklifi ortadan kaldıracaktır, Hz. Mûsâ böyle bir istekte bulunmada hata ettiğini anladı ve bu isteğinden dolayı tövbe etti. Nitekim ayetin sonu, yani "Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim" ifadesi bunu göstermektedir. Bk. *Muğnî*, IV, 217: 12-218: 8. Dolayısıyla **Ebû Ali**'nin bu yorumuna göre ayette hakikaten Hz. Mûsâ'nın câiz olmayan bir şeyi istediği ve günah işlediği ifade edilmektedir. Ancak bu, Allah hakkında câiz olmayan rü'yet değil, teklifi ortadan kaldıran zorunlu bilginin isteğidir.

Öte yandan **Ebû Ali**, Hz. Mûsâ'nın bu isteğinde hatalı olabileceğinin de mümkün olduğunu söyler. Dolayısıyla sırf Hz. Mûsâ'nın hata neticesinde istediği bir şeyden yola çıkarak Allah'ın görülebileceğini söylemek mümkün değildir. Bk. *Muğnî*, Bk. 219: 16-220: 4.

²⁸¹ Ehl-i Sünnet kelâmcıları buradaki 'ziyâde'nin Allah'ı görmek olduğunu ileri sürmüşlerdir. Msl. bk. Eş'arî, *İbâne*, 14: 24-15: 1; Mâtürîdî, *Tevhîd*, 79: 15-18; Malaḫî, *Tenbîh*, 117: 4-7; Neseḫî, *Tebşûra*, I, 400: 1-4; Şâbûnî, *Bidâye*, 40: 6-8.

Ancak Mutezilîler bunu kabul etmez. Onlara göre 'ziyâde' lafzının çeşitli anlamlara gelmesi muhtemeldir. Bu hususta nakledilen âhâd haberler ise ilim ifade etmez. Bk. *Muğnî*, IV, 222: 9-13.

Ebû Ali de böyle düşünür. Ona göre böyle bir rivâyetin bulunduğu sabit değildir. Şayet bu rivâyetler doğru olsaydı, bu durumda Hz. Ali ve diğerlerinden gelen ayetteki 'ziyâde' ile 'hasenâtların çoğaltılması'nın kastedildiği şeklindeki rivâyetlerle çelişmiş olurdu. Buna göre ayetteki 'ziyâde' lafzıyla hasenâtların çoğaltılması kastedilmektedir. Nitekim "Kim bir iyilik getirirse o (getirdiği)nin on katı vardır" (En'âm 6/160) ayetinde de bu durum kastedilmektedir. Bazılarına göre ise 'ziyâde', "İnanıp iyi işler yapanların mükâfatlarını eksiksiz ödeyecek ve lütfundan onlara daha fazlasını verecektir" (Nisâ 4/173) ayetinde de kastedilen Allah'ın müminlere vaat ettiği tafaddüldür. Dolayısıyla bu lafzın tevili çeşitli şekillerde olabildiğine göre, 'ziyâde' hakkındaki muhaliflerin yorumları bu yorumlar karşısında öncelikli olamaz. Bunun yanında 'ziyâde'den kastedilen şeyin her iki görüş olduğu da söylenemez. Zira deliller Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığına delâlet etmektedir. Dolayısıyla ayetten kastedilenin bu olması câiz değildir. Sonuçta kastedilenin diğer yorum (Allah'ın müminler tarafından görülmesi) ve bu konuda Hz. Ebû Bekr'den rivâyet edilen hususun yanlış olması gerekir. Bk. *Muğnî*, IV, 222: 14-223: 4. Kezâ bk. Râzî, *Tefsîr*, XVII, 78: 7-8/{Yûnus 10/26}.

²⁸² Bu konuda muhalifler tarafından delil olarak ileri sürülen hadisler ve bunların Mutezilî bakış açısıyla tenkidi hakkında bk. *Muğnî*, IV, 223: 19-233: 20. Bunlar içerisinde en meşhuru belki de "Ayın on dördünde ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi göreceksiniz ve O'nu görmede haksızlığa uğramayacaksınız (*lâ teḫdâmûne*)" hadisidir. Mutezilîler bu hadiste geçen "Rabbinizi göreceksiniz" ifadesinden kastın, "Rabbinizi bileceksiniz" olduğunu söylerler. Çünkü rü'yet lügatta bazen ilim anlamına gelir. Nitekim rü'yet lafzı *Qur'ân*'da da (Msl. Fecr 89/6, Fîl 105/1, Yâsîn 36/77, Mücâdele 58/7, Me'âric 70/6) bazen ilim anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla hadisin manası şu olmaktadır: "Tıpkı ayın on dördünde ayı bildiğiniz gibi Rabbinizi bileceksiniz". Bk. *Muğnî*, IV, 232: 4-17.

Ebû Ali de bu yoruma katılmaktadır. Hatta o şöyle der: 'Onu görmede haksızlığa uğramayacaksınız (*lâ teḫdâmûne fî rü'yetihî*)' ifadesi hadiste kastedilenin ilim olduğunu güçlendirmektedir. Zira '*miḫdâmet*', '*miḫdâfa'a*' (engelleme, direnç) demektir. Yani, hadisle sanki şu kastedilmektedir: 'Sizler Allah'ı zorunlu olarak bileceksiniz ve O'nu bilmede hiçbir engelleme ve haksızlık olmayacaktır. Zira şek ve şüphe, zarûrî ilimle birlikte asla bulunamaz'. Bk. *Muğnî*, IV, 233: 8-11.

²⁸³ Zaten **Ebû Ali**'ye göre rü'yetullâh hakkında rivâyet edilen hadisler en fazla sekiz tanedir ve bunların hepsi eleştirilmiştir. Yani, problemlidir ve çoğu teşbihi gerektirmektedir. Bk. *Muğnî* IV, 227: 18-228: 2. Böylelikle **Ebû Ali** bu hadislerin delil olarak kabul edilmesine set çekmektedir. Hatta o, rü'yet ile ilgili hadislerin şöhret ve yaygınlıkları sebebiyle reddedilmemesi gerektiği şeklindeki bir iddiaya da karşıdır. Ona göre rü'yet hakkındaki haberler yaygın oldukları için kabul edilmeleri gerekiyorsa, bu durumda teşbihî ifadeler içeren hadislerin de kabul edilmesi gerekir. Çünkü "Allah Adem'i kendi sûretinde yarattı", "Rabbimi en güzel sûrette gördüm, ellerini omuzlarıma koydu, parmaklarını göğüslerim üzerinde gezdirdi", "O, dünya semasına iner", "Kıyamet günü insanlara baldırından görünür" vb. hadisler, rü'yet hakkındaki haberlerden daha yaygın ve daha meşhurdur. Eğer rü'yet hakkındaki haberlerin kabul edilmesi gerekiyorsa, bunların da kabul edilmesi gerekir. Bu haberlerin reddedilmesini gerektiren sebep, rü'yet haberlerinin de reddini gerektirir. Bk. *Muğnî*, IV, 230: 14-231: 3.

Muhaliflerin delilleri reddedildikten sonra, rü'yetullâhın gerçekleşmesinin mümkün olmadığına dair deliller zikredilir. *Muğnî*'de zikredilen **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in rü'yetullâhın mümkün olmadığına dair getirdikleri en önemli delil şudur:

Allah, şayet O'nu görseydik ancak o sıfat üzere olduğu için göreceğimiz sıfat üzere olmasına, bizler de gördüğümüz şeyleri görmemize yarayan sıfatı taşımamıza ve makul tüm engeller ortadan kalkmasına rağmen bizler şu anda Allah'ı göremiyoruz. Bu kesinlikle sabit bir durumdur.²⁸⁴

Yani, Allah'ın taşıdığı bir vasıf vardır ve biz eğer Allah'ı görseydik, sırf O bu sıfatı taşıdığı için görecektik. Bunun yanında bizler de bir sıfat taşımaktayız ve bu sıfat sayesinde, yani onu taşıdığımız için gördüğümüz şeyleri görmekteyiz. Dahası ortada muhaliflerin ileri sürebileceği görmeye engel olduğu iddia edilebilecek hiçbir engel de yoktur. İşte durum şu anda böyle olduğu halde, biz Allah'ı hâlihazırda göremiyoruz. Dolayısıyla buradan hareketle bu sonuca ulaşırız: Allah'ı göremememizin sebebi, ne bizle alâkalı bir sebeptir, ne engellerle alâkalıdır. Bunun sebebi Allah'ın zâtında görülemez oluşudur.²⁸⁵ Bu durum bize Allah'ın hiçbir zaman hiçbir kimse tarafından görülmesinin mümkün olmadığını gösterir.²⁸⁶

Mutezile'nin rü'yetullâhın olamayacağına dair ileri sürdüğü en önemli nassî delil ise "Gözler O'nu görmez (idrâk edemez), O gözleri görür (idrâk eder)" (En'âm 6/103) ayetidir.²⁸⁷ Mutezilîler'e göre idrâk lafzı, göz (*başar*) ile kullanıldığında 'görme (*rü'yet*)' anlamına gelir. Allah bu ayetle kendisinin gözle idrâk edilemeyeceğini açıklamış ve bununla övünmüştür. Zâtına yönelik bu övgünün tersi bir durumun iddia edilmesi ise eksikliği gerektirir. Eksiklik Allah hakkında câiz olmadığına göre, rü'yetin olamayacağını söylemek zorundayız.²⁸⁸

Muğnî'de bu ayet çeşitli açılardan tartışma konusu yapılır.²⁸⁹ Bu tartışmalardan birisi de muhaliflerin şu iddiasıdır: Ayetin gözle görmeyi yasakladığını kabul etsek bile, bu yasaklama sadece bu dünyada geçerli olup, ahirette geçerli değildir. Yani ayetin kapsamı sadece yaşadığımız âlemi içermektedir.²⁹⁰

Ebû Ali ayette tahsise yönelen bu itirazı, tehlikeli sonuçlara yol açacağı endişesiyle kabul etmez ve şöyle der:

²⁸⁴ *Muğnî*, IV, 95: 3-6.

²⁸⁵ *Muğnî*, IV, 95: 6-8.

²⁸⁶ *Muğnî*, IV, 95: 13.

²⁸⁷ İlginç olan nokta şu ki, aynı ayeti Mâtürîdî rü'yetin olacağına dair getirdiği deliller arasında ilk sırada zikreder. Bk. Mâtürîdî, *Tevhîd*, 77: 15-18. Ayete benzer bir yaklaşım Nesefî'de de bulunmaktadır. Bk. Nesefî, *Temhîd*, 40: 4-9.

²⁸⁸ Bk. *Muğnî*, IV, 144: 18-145: 9; *Ta'lik*, 233: 12-17; Ebû Reşîd, *Fî't-Tevhîd*, 601: 17-602: 3.

²⁸⁹ Bk. *Muğnî*, IV, 144: 18-161: 13. Bütün bu bölüm söz konusu ayete ayrılmıştır.

²⁹⁰ Msl. bk. Eş'arî, *İbâne*, 15: 4-5; Cüveynî, *İrşâd*, 169: 6-8.

Allah gözlerle görülmeyi her hangi bir vakit sınırlaması yapmaksızın (*min ğayri tevķit*) umûmî/genel bir şekilde yasaklamıştır. Dolayısıyla bu ayetteki yasaklamının her durumda geçerli olduğunu kesinlikle kabul etmek gerekir. Nitekim ‘Allah bu ayetle ahiretteki değil, dünyadaki görmeyi kastetmiştir’ diyenle, hülûl düşüncesini kabul edenlerin bazılarının dediği ‘Allah bununla dünyadaki bazı zamanları kastetmiştir’ diyen arasında bir fark yoktur. Ayet hakkında bunu (ayetin hükmünün bazı zamanları ve durumları kastettiğini) söyleyen ile, benzer şeyleri Allah’ın kendisinden uyuklama ve uyku, arkadaş ve çocuk edinme gibi şeyleri nefyederek övündüğü diğer ayetler hakkında da söyleyen arasında hiçbir fark yoktur. Bu ayetlerin tamamını, bunlardan kastın her durumda nefy olduğuna hamletmek vâcip olduğuna göre, söz konusu ayet hakkında da söylediğimiz geçerlidir.²⁹¹

Ebû Ali’nin bu ifadeleriyle neyi kastettiğini Kâğî’nın şu açıklamaları daha net ortaya koyar: Allah idrâki kendisinden nefyederek övünmüştür. Nefyedilmesi medih olan şeyler ise O’nun zâtına râcî olan şeylerdir. Dolayısıyla bunu O’nun hakkında kabul (*isbât*) etmek ancak eksiklik (*nakş*) olur. Eksiklik vasfı ise dünyada da, ahirette de Allah hakkında câiz değildir. Bu sebeple Allah’ın dünyada da, ahirette de görülmemesi ve ayetle kastedilenin, nefyin bazı vakitlerde geçerli olduğu şeklindeki bir hükmün doğru olmaması gerekir. Tıpkı “O’nu uyuklama ve uyku tutmaz” (Baķara 2/255) ayeti hakkında, ‘bunları bazı hallerde kendisinden nefyetmiştir’ denilemeyeceği gibi, bu ayet hakkında da ‘bazı hallerde görülmeyi nefyetmiştir’ denilemez.²⁹²

²⁹¹ *Muġnî*, IV, 150: 7-14.

²⁹² Bk. *Muġnî*, IV, 150: 14-19. Mamafih tartışma bununla sınırlı kalmaz. Muhalifler, Allah’ın kendisinden nefyettiği şeyin ahirette ispat edilmesinin O’nun hakkında bir eksiklik ifade etmeyeceğini ortaya koymaya çalışırlar. Onlar *ilzâm* metodunu kullanarak Mutezile’yi kendi görüşleriyle çelişkiye düşürmeye zorlarlar. Seçilen örnek Allah hakkında kullanılan *halîm* lafzıdır. Mutezile’ye göre *halîm* lafzı Allah’ın kendisine isyan edeni cezalandırmamasını ifade eder. Yani Allah bu lafızla kendisine isyan edeni bu dünyada cezalandırmayan olarak övünmüştür. Buna mukabil Allah ahirette ‘cezalandıran (*mu’âkıb*)’ olarak kabul edilir. Dolayısıyla Allah hakkında bu dünyada nefyedilen şey, ahirette ispat edilmiştir. Bu durum Allah hakkında bir eksiklik gerektirmediğine göre, aynı şey rü’yet konusunda da geçerli olmalıdır. Bk. *Muġnî*, IV, 154: 3-6.

Öncelikle şunu belirtelim ki muhaliflerin Mutezile’ye attıkları bu görüş tüm Mutezilileri bağlamaz. Nitekim **Ebû Hâşim** *halîm* lafzının ikâbı terk eden değil, ikâbı yapmakta acele etmeyen anlamına geldiğini söyler. Yani Allah hakkında *halîm* dediğimizde bu, O’nun ikâbı asla yapmadığını değil, sadece tehir ettiğini ifade eder. Bk. *Muġnî*, IV, 154: 6-13. Dolayısıyla muhaliflerin bu iddiasının **Ebû Hâşim** nezdinde bir geçerliliği yoktur.

Ebû Ali’ye göre ise *halîm* lafzı gerçekten de ikâbı yapmamayı ifade eder. Ona göre Allah’ı *halîm* şeklinde övmek, nimet verme vb. gibi varlığı, ikâbın varlığını nefyeden fiille methetmektir. Diğer bir deyişle Allah’ın *halîm* şeklinde övülmesi, tafaddül olan bir fiille övülmesi yerindedir. Bk. *Muġnî*, IV, 154: 13-16.

Ebû Ali’nin bu ifadeleriyle neyi kastettiğini daha net anlayabilmek için Kâğî ‘Abdülcebbâr’ın verdiği şu bilgilere göz atmak yerinde olacaktır. Kâğî’ye göre Allah’ın kendileriyle övündüğü ya da övüldüğü fiiller iki kısımdır:

I) Bir fiili ispat etmeye veya nefyetmeye râcî olan bir hususla övülmesi. Bu kısım Allah’ın fiilleriyle ilgili olup, O’nu fiilleri nedeniyle övmemizi içerir.

II) Zâtına râcî olan bir şeyle övülmesi.

Birinci kısım [I] da kendi içinde ikiye ayrılır: A) Fiili ispat ederek O’nu övmemiz [I-A], B) Fiili Allah’tan nefyederek O’nu övmemiz [I-B].

Allah hakkında bir fiili ispat ederek O’nu övmek [I-A] de ikiye ayrılır:

1) Nefyedilmesi eksikliği gerektiren fiiller [I-A-1]. Bunlar Allah’ın üzerine vâcip olan fiillerle övülmesidir. Mükellefi fiili yapabilecek hale getirmek (*temkinü’l-mükellef*), lütuflar, fiili yapmaya engel olan illetlerin

Ancak Şu noktayı da ilave etmeliyiz ki, Mutezililer'in rü'yeti kesin olarak reddetmelerine rağmen, **Ebû Ali** belli şekillerde rü'yetin olabileceğini söyleyen kimselerin tekfir edilemeyeceğini söyler. Ona göre rü'yetin olduğunu söyleyen bir kimse, Allah'ı sahip olduğu O'na lâıyk sıfatlarla bilip, teşbihi O'ndan nefyettiğinde ve O'nun rü'yetini teşbihi gerektiren bir sıfatla tavsif etmediği müddetçe tekfir edilemez. Çünkü bu kimse Allah'ı sahip olduğu sıfatlarıyla bilmiş ve Allah'ın ancak sahip olduğu bu sıfatlarla görülebileceğini söylemiş, O'nun hakkında cisimlerin ve arazların sıfatlarını ispat etmemiş, O'nun rü'yetini teşbihi akla getirecek biçimde nitelememiştir (*tekyîf* etmemiştir). Aksine Allah'ın görme organı ve kendisi arasında bir karşılık (*muķâbele*) olmaksızın, O'nun istediği ve irâde ettiği şekilde görülebileceğini

giderilmesi, sevâbı hak edene sevâbın verilmesi vb. fiiller bu kabildendir. Bu tür fiiller vâcib olduğundan ve vâcibin esası de yapılmadığında zemmi hak ettirmesi olduğundan, bu fiillerin yapılmaması eksikliği gerektirir.

2) İspatı medhi gerektirmekle birlikte, nefyi eksikliği gerektirmeyen fiiller [**I-A-2**]. Örneğin Allah'ı ihşanda bulunduğu için yahut dinî ve dünyevî hususlardaki diğer tafaddülleriyle methetmemiz bu kabildendir. Bunların olmaması eksikliği gerektirmez. Zira nefyedilmesi eksikliği gerektirir şeklinde bir ifade, bunları tafaddül olmaktan çıkarır. Halbuki tafaddül demek, tafaddülde bulunanın (*mütefađđil*) onu yapma ve yapmama hakkı olduğu fiildir. Bu sebeple, her ne kadar Allah bunların yapılmasıyla methedilir olsa da, bunları nefyetmek eksikliği gerektirmez.

Allah hakkında nefyederek O'nu övdüğümüz fiiller [**I-B**] de ikiye ayrılır:

1) İspatı eksikliği gerektiren fiiller [**I-B-1**]. Allah kullarına zulmetmez şeklinde O'nu övmemiz bu kabildendir. Bunları Allah hakkında ispat etmemiz eksikliği gerektirir. Zira kabihin esası, yapıldığında zemmin hak edilmesidir. Dolayısıyla ispatının eksiklik olmaması mümkün değildir. Bu sebeple Allah hakkında, tıpkı vâcipleri yapmamasının câiz olmadığı gibi, kabihleri yapması da câiz değildir.

2) Nefyi övgüyü gerektirmekle birlikte ispatı eksikliği gerektirmeyen fiiller [**I-B-2**]. Nefyedilmesi tafaddül yerine geçen her hangi bir fiilin nefyi bu kabildendir. Sözelimi Allah'ın kâfir ve fâsıkı cezalandırmamasıyla övülmesi gibi. Allah bunları cezalandırsa bile yaptığı şey adl ve hikmet olurdu. Bu türden nefyiyle övülmesi gereken fiillerin ispat edilmesi eksikliği gerektirmez. Zira Allah'ın cezalandırmama hakkı olduğu gibi, cezalandırma hakkı da vardır. Bu yönüyle bu fiiller tafaddül gibidir. Yani yapmamakla medih hak edilse bile, yapmakla zemm hak edilmez.

İkinci kısım, yani Allah'ın zâtına râcî olan bir hususla övülmesi [**II**] ise üç kısımdır:

A) Zâtı hakkında bir şeyi ispat ederek övmek [**II-A**]. Allah'ı mevcût, kadîm, bâkî vb. şekilde vasıflandırmak bu kabildendir. Çünkü bunlar gerçekte bir şeyleri ispat etmektir. Bunların nefyedilmesi eksikliği gerektirir. Zira bunların nefyedilmesi yokluğunu gerektirir, bu da, sözelimi Allah'ı kadîm olmaktan çıkarır.

B) İspat yerine geçen şeylerle övmek [**II-B**]. Allah'ı alim, kâdir, hayy, semî^c, basîr şeklinde vasıflandırmak bu kabildendir. Bu sıfatların hepsi Allah'ı, O'nun zâtının üzere olduğu şeylerle övmeyi ifade eder. Bunların her birinin nefyedilmesi eksikliği gerektirir.

C) Nefy yerine geçen şeylerle övmek [**II-C**]. Bunların kabul edilmesi eksiklik olur. Meselâ Allah'ı, O'nu uyku tutmaz, O'nun benzeri yoktur, arkadaş ve çocuk edinmez şeklinde nefyetmemiz vb. şeyler bu kabildendir. Bunların hepsi Allah'ın zâtı hakkında mümkün olmayan şeyleri ifade eder. Bunların Allah hakkında geçerli olması, O'nun muhdes olmasını gerektirir. İşte Allah'ın gözlerle idrâk edilemeyeceği şeklinde övülmesi de bu kapsamdadır. Zira bu, O'nu zâtına râcî olan bir hususla methetmektir. Bu yüzden O'nun hiçbir şekilde gözlerle idrâk edilmemesi gerekir. Bk. *Muğnî*, IV, 154: 18-159: 14.

İşte bu tasnif neticesinde **Ebû Ali**'nin söylediği şey iyice açığa çıkar. O, Allah'ın *halîm* olarak övülmesinin, tafaddül fiiliyle övülmesi yerine geçtiğini ileri sürer. Dolayısıyla yukarıda zikredilen [**I-B-2**] kategorisi kapsamındadır. Yani, bu fiili Allah'tan nefyetmemiz övgü olsa da, onu Allah hakkında kabul etmemiz eksiklik doğurmaz. Daha açık bir ifadeyle, Allah'ın *halîm* ismi çerçevesince isyankârları cezalandırmama hakkı vardır ve bu, O'nun hakkında bir övgüdür. Ama bu hususu ispat ettiğimizde, yani Allah'ın onları cezalandırabileceğini söylediğimizde bu O'nu *halîm* şeklinde övmemizi zedelemeyiz ve O'nun hakkında bir eksiklik gerektirmez. Zira bu tür fiiller, Allah'ın yapma ve yapmama hakkı olan tafaddül fiillere benzer. Dolayısıyla bu fiillerin yukarıda verilen tasnifteki Allah'ın zâtına râcî olan durumlarla bir ilgisi yoktur. Bu yönüyle muhalifin itirazının **Ebû Ali** için bir önemi ve geçerliliği de yoktur. Çünkü ona göre Allah'ın *halîm* şeklinde övülmesi ile, gözlerle idrâk edilememesi şeklinde övülmesi faklı kategorileri ifade etmektedir.

söylemiş olmaktadır.²⁹³ Bu yönüyle **Ebû Ali** rü'yetullah konusunda aşırı sert bir söylemden kaçınmış gözükmektedir.²⁹⁴

II. 3.2. Allah'ın İkincisi Yoktur (Lâ Şânî Lehû): Vâhid

Allah'tan nefyedilmesi gereken hususların en önemlisi O'nun ikincisi olmadığı, yani tek olduğudur.²⁹⁵ Mutezilîler bunu ifade etmek için *vâhid* lafzını kullanırlar. Bu yönüyle vâhid lafzı

²⁹³ *Muğnî*, IV, 195: 2-7. Kezâ bk. İbnü'l-Murtażâ, *Ķalâ'id*, 139: 21. Burada **Ebû Ali** ile birlikte **Ebû Hâşim** ve Ebû'l-Hüzeyl'in, keyfiyet olmaksızın (*min gayri tekyîf*) Allah'ın görülebileceğini söyleyen kimsenin tekfir edilemeyeceğini söyledikleri aktarılır.

Ebû Ali bu kimsenin büyük bir cehalet ve hata içine düşmüş olsa bile asla tekfir edilemeyeceği düşüncesindedir. Zira yukarıda aktarılan tedbirler onu müşebbih olmaktan çıkarmıştır. Öte yandan o mükezzip de değildir. Çünkü "Gözler O'nu görmez" (En'âm 6/103) ayetinin Allah'ın rü'yetini nefyettiğini bilmiyordu. Aksine ayeti başka şekilde tevîl etmiştir. Durumu böyle olan bir kimse mükezzip değildir. Zira bir başkasını yalanlayan kimse, o kimsenin bir şeyden haber verdiğini ama bu şeyin haber verdiği şekilde olmadığını söyleyendir. Fakat haberin lafzını kabul edip, her hangi bir şeyden haber verdiğini nefyeden/tevîl eden kimse mükezzip değildir. Mükezzip olmadığında da tekfir edilmez. Bk. *Muğnî*, IV, 7-14.

Ebû Ali bu düşünceleriyle Eşarîleri kastetmektedir. Nitekim Mânkdîm'in aktardığına göre **Ebû Ali Men Yükeffer ve Men Lâ Yükeffer** adlı eserinde Allah'ın görülebileceğini O'na hüdûs atfetmeksizin (Allah'ta hâdis bir mana olduğuna işaret eden bir yargıda bulunmaksızın) kabul eden Eşarîlerin tekfir edilemeyeceklerini söylemiştir. Bk. *Ta'lik*, 275: 12-15.

²⁹⁴ Benzeri gevşemeler **Ebû Ali**'den önce de bulunmaktaydı. Örneğin Ebû'l-Hüzeyl Allah'ın kalple görülebileceğini kabul etmiştir. Bk. Abdus Subhan, [1941], 423; Koçyiğit, [1989], 180-181. Böylelikle o, rü'yetullâhı her şekilde reddeden 'Abbâd b. Süleymân ve Hişâm el-Fuvaîf gibi Mutezilîlere göre daha ılımlı bir tavır takınmıştır.

²⁹⁵ Kelâm sistematüğinde Allah'ın tek olduğunu ispat etmek, ayrıca emek sarf edilen bir konudur. Kelâmcıların buna yönelik kullandıkları delillerin başında "*temânû*" delili olarak adlandırılan ve irâde çatışması esasına dayanan delil gelmektedir. Sünnî kelâmcılar gibi Mutezilîler de bu delili farklı versiyonlar halinde kullanmışlardır. Özellikle Ķâđî 'Abdülcebâr'ın *Muğnî*'sinin IV. cildinin 267-329. sayfaları bu konuya tahsis edilmiştir diyebiliriz. Burada gerek klasik *temânû* delili tarzında olsun, gerekse farklı şekillerde olsun Allah'ın ikincisi olamayacağına dair çeşitli deliller zikredilir. Bu deliller içinde doğrudan **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'e atfedilen deliller, her ne kadar detaylarda onlardan alıntılar yapılsa da, neredeyse yok gibidir. Sadece bir tane delil doğrudan **Ebû Ali**'ye atfedilir. Ķâđî'nin, **Ebû Ali**'den önce Ebû'l-Hüzeyl'in de kullandığını söylediği ve oldukça kapalı olan bu delil şöyledir: "İki tane [ilah] ispat edildiğinde, bunların zamanda yahut mekanda bulunmaması yahut hiçbir şekilde birbirinden farklı olmaları mümkün değildir. Bu mümkün olmadığının göre iki [ilahın] ispat edilmesi mümkün değildir. Bu da, Kadîm Te'âlâ'nın bir (*vâhid*) olmasını gerektirir". Bk. *Muğnî*, IV, 319: 19-320: 1.

Delil kısaca bu şekilde verilir ve hakkında pek açıklama yapılmaz. Bu sebeple **Ebû Ali**'nin (ve Ebû'l-Hüzeyl'in) ne demek istediğini anlamak hayli zor olmaktadır. Fakat öyle görünüyor ki, onlar şâhid âlemden hareket etmektedirler. Şâhid âlemde aynı şeyden iki tane ispat edildiğinde, bunların zaman ya da mekan üstü olmaları, yahut birbirlerinden hiçbir farkları olmayacak derecede birbirlerine benzemeleri asla mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla birbirine bütünüyle benzeyen iki şey asla ispat edilemeyecektir. Bu durum, Allah'ın da hiçbir zaman bir ikincisi olamayacağını göstermektedir. Bu yönüyle onlar *kıyâsü'l-gâ'ib 'alâ's-şâhid* metodunu kullanırlar.

Ancak **Ebû Hâşim** *Kitâbü'l-'Uyûn*'unda ve diğer eserlerinde bu delile itiraz eder. Ona göre bu delile dayanak olarak seçilen şâhid âlemdeki iki şeyin ispatı, ancak bu şekilde mümkündür. Yani şâhid âlemde ispat edilen şey ancak zaman ve mekan içinde olan bir şeydir. Dolayısıyla ikinciyi reddetmemizin illeti, onun zaman ve mekan içinde bulunması ise, o zaman ilkinin de reddetmek gerekir. Bk. *Muğnî*, IV, 320: 2-6. Bu yönüyle **Ebû Hâşim** *kıyâsü'l-gâ'ib 'alâ's-şâhid* metodunun kullanımının sağlıklı olmadığına vurgu yapmaktadır. Öte yandan ona göre bir kimsenin Allah'la birlikte, tıpkı O'nun gibi zaman ve mekan içerisinde bulunmayan bir başka şeyi kabul etmesi, bunun olabileceğini câiz görmesi mümkündür. Nitekim şurası sabittir ki, Allah tek bir cevher yaratır ve bu cevher bir zaman ve mekan içerisinde olmaksızın var olur (belki de **Ebû Hâşim** Allah'ın yarattığı ilk cevhere işaret etmektedir). Bilahare yine bir zamanda ve mekanda olmayan bir başka cevher yaratabilir. Böylelikle zaman ve mekan içerisinde bulunmayan, aralarında hiçbir farkın olmadığı iki şey meydana çıkmış olur. Dolayısıyla zaman ve mekandan bağımsız, birbirinden asla farkı olmayan iki şeyin var olabileceğine inanan kimsenin bu itikadını çürütmek için bu delil yeterli değildir. Bk. *Muğnî*, IV, 320: 7-12.

Mamafih **Ebû Hâşim**'in bu delile itirazları onun "*temânû*" delilini bütünüyle yetersiz gördüğü anlamına gelmez. Nitekim *Muğnî*'de onun bu delili kullandığını gösteren işaretler bulunmaktadır. Msl. bk. IV, 294: 15-295: 5; 301: 5-13. Ancak buralarda delilin kullanımı oldukça soyuttur ve ne derecede Allah'ın birliğini kanıtlamaya yönelik olduğu kapalıdır. Öyle görünüyor ki, *Muğnî*'deki verilere göre, **Ebû Hâşim**, **Ebû Ali**'ye nazaran *temânû* deliline

Allah'ın tek olduğunu vurguladığından ispat lafzı olsa da, esas itibariyle O'nun bir ikincisi olmadığını ifade ettiği için nefy ifade etmektedir.²⁹⁶ Dolayısıyla *vâhid* lafzı nefy anlamında, yani Allah'ın ikincisi olmadığını ifade etmek için kullanıldığında nefsi/zâtî sıfat olarak kabul edilmez. Yani Allah hakkında bu anlamda '*vâhid li-nefsihi*' denilmez. Çünkü nefy sıfatları zâtî olarak hak edilmez.²⁹⁷

Ancak *vâhid* lafzı sadece nefy ifade etmek için değil, ispat sadedinde de kullanılır. Nitekim **Ebû Ali**, Allah'ı üç açıdan *vâhid* şeklinde vasıflandırır:

i) Cüzlere ve kısımlara ayrılmaz (*lâ yetecezze³ ve lâ yeteba^{caz}*) anlamında *vâhid*. Şu kadar var ki, bu anlamdaki *vâhid* cevher hakkında söylediğimiz 'cevher vahiddir' sözüyle aynı maksadı taşır. Dolayısıyla bu açıdan diğer şeyler de Allah ile ortak olduğu için, bu açı Allah hakkında bir medih ifade etmez.

ii) Kıdemde tek olup, ikincisi olmayan anlamında *vâhid*.

iii) 'Zâtıylâ kâdir', 'zâtıyla alim', 'zâtıyla hayy' oluşu gibi hak ettiği çeşitli zâtî sıfatlarda tek olması anlamında *vâhid*.

İşte **Ebû Ali**'ye göre bu son iki durum sadece O'na has olduğundan, bu iki anlamda Allah'ı *vâhid* şeklinde vasıflandırmamız O'na yönelik bir medihtir.²⁹⁸

Ebû Hâşim de **Ebû Ali** ile paralel düşünür. Şu kadar var ki, o **Ebû Ali**'nin tasnifindeki son iki şıkkı birleştirir ve tek şık haline getirir. Dolayısıyla ona göre *vâhid* lafzı iki anlama gelmektedir:

i) Cüzlere ayrılamayan anlamında *vâhid*.

ii) Bir başkasının sahip olmadığı, sadece kendine has olan sıfatlara sahip olması anlamında *vâhid*.²⁹⁹

İşte bu anlamdaki *vâhid*, yani Allah'ın kıdem ve ulûhiyyet gibi zâtî sıfatlarında tek olduğunu vurgulayan *vâhid* **Ebû Hâşim**'e göre ispatı ifade eder ve zâtî olarak hak edilir³⁰⁰ ve bu yönüyle Allah'a '*vâhid li-nefsihi*' denilir.³⁰¹

biraz uzak durmuştur. Nitekim Neseî, **Ebû Hâşim**'in Allah'ın birliğinin aklen kanıtlanamayacağını, aklen âlemin iki ya da daha fazla *şâni*'nin olmasının câiz görülebileceğini, yaratıcının bir olduğunun aklen değil, ancak sem'ân kanıtlanabileceğini söylediğini ve *temânû^c* deliline itiraz ettiğini kaydeder. Bk. Neseî, *Tebşıra*, I, 85: 20-86: 3.

²⁹⁶ *Muğnî*, V, 244: 8-9.

²⁹⁷ *Muğnî*, V, 244: 9-12. Burada **Ebû Hâşim**'in de buna yakın bir şekilde düşündüğü kaydedilir.

²⁹⁸ *Muğnî*, IV, 241: 4-9. Kezâ bk. V, 245: 11-12. Ancak Râzî bunlara dördüncü bir yön daha ekler: Ulûhiyyette tek olması. Bk. Râzî, *Tefsîr*, IV, 172: 16-18/{Bağara 2/163}.

²⁹⁹ *Muğnî*, IV, 241: 10-12. Kezâ IV, 242: 18-243: 3. Burada **Ebû Hâşim** cevherin *vâhid* şeklinde vasıflandırıldığı şekliyle Allah'ın da *vâhid* şeklinde vasıflandırılabilceğini söyler. Öte yandan Râzî, tıpkı **Ebû Ali**'de olduğu gibi, Allah'ın ulûhiyyette tek olmasını üçüncü bir yön olarak ekler. Bk. Râzî, *Tefsîr*, IV, 172: 18-19/{Bağara 2/163}.

Böylelikle **Ebû Hâşim**'e göre *vâhid* lafzı Allah'ın ikincisi olmadığı anlamında kullanıldığında nefy anlamı taşıdığından zâtî sıfat olmazken,³⁰² Allah'ın taşıdığı ve sadece O'na has olan bir takım vasıfları ifade ettiğinde, yani ispat ifade ettiğinde zâtî sıfat olmaktadır.³⁰³

Vâhid lafzının Allah'ın her yönüyle birliğini vurguladığı ortaya çıktığına göre, Allah hakkında bu bağlamda kullanılamayacak ifadeler de ortaya çıkar. Nitekim **Ebû Hâşim**'e göre Allah hakkında 'alimlerden biri (*aḥadü'l-ʿulemâʿ*)' denilmez. Çünkü bu ifadede Allah'ın onlara benzediği şüphesi bulunmaktadır.³⁰⁴

Kezâ, doğal olarak Allah hakkında 'bir başkasının ikincisi (*ṣânî li-ğayrihî*)' de denilmez. Zira bu ifade kendinden başka bir benzeri olan hakkında kullanılır.³⁰⁵ Yine bu sebepten dolayı Allah hakkında 'dördün dördüncüsüdür (*râbiʿu arbaʿa*)' de denilemez.³⁰⁶

III. İLÂHÎ İSİMLER

III.1. Dilin Kökeni

Dilin kökeni (*mebdeʿü'l-lügâ*) konusu, her ne kadar daha çok dilciler ve fıkıh usûlcüleri tarafından tartışılan bir konu olsa da Mutezile kelâm sistematğinde de tartışılan problemlerden biridir. Mutezile'nin dilin kökeni hakkındaki görüşleri özellikle "adl" ilkesiyle ilgili bazı konulara zaman zaman dayanak oluştursa da, özellikle "ilâhî isimler" in kaynağı konusundaki yaklaşımlarıyla yakından alakalıdır.³⁰⁷

³⁰⁰ *Muğnî*, IV, 245: 13-14; V, 245: 3-5. Buradaki (st. 4) "*inde şeyhinâ*" ifadesi **Ebû Hâşim**'e işaret etmektedir.

³⁰¹ *Muğnî*, IV, 245: 17.

³⁰² Nitekim o, Allah'ın sayı açısından (*min bâbi'l-ʿaded*) *vâhid* şeklinde vasıflandırılabilceğini, fakat bunun zâtî olarak hak edilemeyeceğini, çünkü nefy ifade ettiğini söyler. Bk. *Muğnî*, IV, 245: 19-20. **Ebû Hâşim** her ne kadar Allah'ın sayı açısından *vâhid* (bir) şeklinde vasıflandırılabilceğini söylese de, teşbih ifade edecek şekilde böyle bir kullanımdan kaçınmak gerektiğini söyler. Sözelimi Allah'ın kendisinden başkalarıyla birlikte sayılmaması gerekir. Bk. *Muğnî*, IV, 243: 11-12. Yani Allah 'bir (*vâhid*)' ise, bir başka varlığı O'nun yanında 'iki (*ṣânî*)', bir diğerini 'üç (*sâlis*)' şeklinde bir araya getirip sayamayız.

³⁰³ Kaynaklarda **Ebû Ali**'nin *vâhid* lafzı hakkında böyle bir ayırım yaptığına işaret yoktur. Öyle görünüyor ki o, *vâhid* lafzını daima ispat anlamında ele almış ve zâtî sıfat olarak kabul etmiştir. Gerçi o, **Ebû Hâşim**'den farklı olarak nefy sıfatının da zât gereği hak edildiğini söyler. Bk. *Muğnî*, V, 254: 5-6; "*İnne şifâte'n-nefy tüsteḥakku li'n-nefs*".

³⁰⁴ *Muğnî*, IV, 244: 13-14.

³⁰⁵ *Muğnî*, IV, 243: 4-5.

³⁰⁶ *Muğnî*, IV, 243: 8-9. **Ebû Hâşim**'in böyle söylemesinin sebebi kuvvetle muhtemeldir ki, "Üç kişi gizli konuşsa mutlaka dördüncüleri O'dur. Beş kişi gizli konuşsa mutlaka altıncıları O'dur" (Mücâdele 58/7) ayetinin literal olarak algılanmamasına vurgu yapmaktır. Nitekim Kâdî bu ayetten maksadın şu olduğunu söyler: Allah üç kişinin sırrını, tıpkı üç kişinin kendilerinin bildiği gibi bilmektedir. Bu yönüyle Allah, onların sırlarının kendisine gizli kalmaması açısından onların dördüncüsü gibidir. Bk. *Muğnî*, IV, 243: 14-16.

³⁰⁷ Nitekim Gimaret ilâhî isimlerin kaynağı hakkındaki tartışmaların, dilin kökeni hakkındaki tartışmaları akla getirdiğini söyleyerek iki konu arasında bir alâka kurar. Bk. Gimaret, [1988], 37. Tabii bu durum iki konu arasında mutlak bir bağ olduğu anlamına gelmemelidir.

Farklı bir açıklama ise Weiss tarafından verilmektedir. O, kesinlik atfetmeksizin, İslâm düşüncesindeki dilin kökenine dair tartışmaları ilâhî kelâmın mahiyetiyle ilgili tartışmalarla ilişkilendirir. Bk. Weiss, [1974], 40-41. Benzer bir düşünceye Loucel tarafından da işaret edilir. Bk. Loucel, [1963], 197-198. Nitekim *muvâzaʿa* fikrini

Bu hususta temel soru şudur: “Dilin kökeni Allah’a mı dayanır, yoksa dili insanlar kendi aralarında anlaşarak mı ortaya koymuştur?” Problemin iki ucunu oluşturan bu seçenekler, bu konuda ortaya çıkan iki temel anlayışı ifade etmektedir. İlk seçenek olan ‘dilin, Allah’a dayandığı’ cevabı, dillerin meydana çıkışında nassî bilgiyi temel almaktadır. “*Tevkîf*” anlayışı olarak adlandırılan bu anlayışa göre, dilin *vâdî*’i Allah’tır. Buna göre Allah insanlara dili öğretmiş olup, dilin ortaya çıkışında insanın bir dahli yoktur. “*Muvâza‘a*” şeklinde adlandırılan ikinci anlayışa göre ise,³⁰⁸ dil insanların anlaşması sonucu ortaya çıkmış olup, ilâhî bir bildirim değildir.³⁰⁹

Kaynaklar genel olarak birinci anlayışı (*tevkiîf*) Ebû’l-Hasan el-Eş‘arî’ye atfederlerken,³¹⁰ ikinci anlayışın (*muvâza‘a*) temel temsilcisi olarak **Ebû Hâşim**’i gösterirler.³¹¹ Hatta **Ebû Hâşim**’in bu konuda Eş‘arî ile tartıştığını söyleyen İbn Teymiyye,³¹² *muvâza‘a* görüşünü dile getiren ilk kişinin **Ebû Hâşim** olduğunu, ondan önce böyle bir görüşü dile getiren olmadığını söyler.³¹³

Öte yandan **Ebû Ali**’nin bu konudaki görüşleri hakkında farklı rivâyetler bulunmaktadır. Kâdî ‘Abdülcebâr bu konuda ondan hiçbir alıntıda bulunmazken, Ebû Reşîd’in bildirdiğine göre **Ebû Ali** bu konuda net karar verememiştir. Ona göre dilin kaynağı *tevkiîf* de olabilir, *muvâza‘a* da olabilir.³¹⁴ Ancak F. Râzî, **Ebû Ali**’nin *tevkiîf* görüşünü kabul ettiğini

kabul eden İbn Metteveyh, kadîm bir kelâm kabul etmenin *muvâza‘a* düşüncesiyle çelişeceğini söyler. Bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 374: 18-19.

³⁰⁸ Zaman zaman *muvâza‘a* kavramı yerine “*ıştîlâhî/ıştîlâhî*” kavramı kullanılır. Msl. bk. Süyûtî, *Müzhir*, I, 17: 7; Râzî, *Maḥşûl*, I/1, 244: 3;

³⁰⁹ Bu temel iki görüşe rağmen bazı müellifler dörtlü ya da beşli tasnif yapmışlardır. Örneğin Süyûtî şu şekilde bir tasnif yapar: i) Kelimeler zâtları itibariyle manalara delâlet eder; ‘Abbâd b. Süleymân’ın görüşüdür, ii) Kelimeleri Allah vâzetmiştir; Eş‘arî ve İbn Fûrek’in görüşüdür, iii) İnsanlar vâzetmiştir; **Ebû Hâşim**’in görüşüdür, iv) Bazılarını Allah, bazılarını insanlar vâzetmiştir. Bu görüş kendi içinde ikiye ayrılır; iv-a) Başlangıç insanlardan olup, tamamlama Allah’tandır; bu görüşü kabul edenler “bir kavim” olarak nitelendirilip, açık bir isim verilmez, iv-b) Başlangıç Allah’tan olup geri kalanlar insanlar tarafından; Ebû İshâk el-İsferâyînî’nin görüşüdür, v) Tavakkuf görüşü. Yani, dillerin tevkîfî olması da câizdir, ıstîlâhî olması da câizdir. Bazısının tevkîfî, bazısının ıstîlâhî olması da câizdir. Bunların hepsi mümkündür; Bâkîllânî’nin görüşüdür. Bk. *Müzhir*, I, 16: 9-14 ve 20: 10-11. Hemen hemen benzer bir tasnif de Râzî tarafından yapılır. Bk. *Maḥşûl*, I/1, 243: 1-245: 8.

Bu konudaki görüşler ve taraftarları hakkında genel bir bilgi için bk. Mahdi, [1970], 51-54; Weiss, [1974], 34-35.

³¹⁰ Râzî, *Maḥşûl*, I/1, 244: 2 (İbn Fûrek’le birlikte); Âmidî, *İhkâm*, I, 70: 13-14; Süyûtî, *Müzhir*, I, 16: 11-12 (İbn Fûrek’le birlikte); İbn Teymiyye, *İmân*, 91: 2-3.

³¹¹ Kâdî, *Müteşâbih*, I, 83: 8-10; Ebû Reşîd, *Mesâ’il*, 158: 9; Şerîf el-Murtazâ, *Zaḥîre*, 325: 9-10; Râzî, *Maḥşûl*, I/1, 244: 2: 3-4; a.mlf., *Tefsîr*, II, 175: 13/(Bağara 2/31); Süyûtî, *Müzhir*, I, 16: 12; İbn Teymiyye, *İmân*, 91: 2; Âmidî, *İhkâm*, I, 71: 5-6 (Behşemiyye’ye nisbetle).

³¹² İbn Teymiyye, *İmân*, 91: 1-2.

³¹³ İbn Teymiyye, *İmân*, 90: 14; “*Ve hâza’l-kavl lâ na‘rifu aḥaden kâlehu kable Ebî Hâşim bin el-Cübbâ‘î*”. Ancak Kraus farklı düşünmektedir. O, Hibetullâh eş-Şîrâzî’nin (ö. 470/1077 [?]) *el-Mecâlisü’l-Mü‘eyyediyye*’sine dayanarak bu görüşü ilk olarak ortaya atanın İbnü’r-Ravendî olduğunu söyler. Bk. Kraus, [1945], 123.

³¹⁴ Ebû Reşîd, *Mesâ’il*, 158: 11. Bu yönüyle **Ebû Ali**, dillerin kökeni hakkında kesin karar veremeyen Bâkîllânî ile aynı noktadadır. Mahdi bu grup arasında İbn Küllâb’ı da sayar. Bk. Mahdi, [1970], 52-53.

söylemektedir.³¹⁵ Fakat şurası kesindir ki, hiçbir kaynak **Ebû Ali**'nin *muvâza^ca* görüşünü kabul ettiğini ya da bu görüşe meylettiğini söylememektedir.

Bu konuda **Ebû Hâşim**'i takip eden Kâdî, bu konudaki genel ilkeyi şu şekilde özetler: Bir failin yaptığı bir fiilde bir menfaat varsa, o fiilde faile yönelik bir zarar yoksa ve kabihlik yönleri (fiili kabih yapan sebepler) bulunmuyorsa bu fiilin hasenliğine hükmetmek gerekir. Nitekim bir kimsenin hareket etmesi, sakın (hareketsiz) kalması vs., şayet bunlarda bir fayda olduğunu biliyor yahut umuyorsa, hasendir. Öte yandan farklı şeyler hakkında haber verme ve bunlar için isim koyma ihtiyacının olduğu da bilinmektedir. Dolayısıyla isim koymada bir maksat olduğunda, isim koymanın hasen olması gerekir. Zira, tıpkı hareketin hareket olduğu için kabih görülmediği gibi, söz de (*ķavl*) sırf söz olduğu için kabih görülemez. Sözde, yalan olmak, kabih emretmek, abes olmak ya da zarara götürmek gibi kabihlik yönleri olmadığına onun hasen olduğuna hükmetmek gerekir.³¹⁶

Böylelikle Kâdî bir anlamda “eşyada asloian ibâhadır” prensibine dayanarak varlıklara isim vermenin temelde hasen olduğunu vurgular.³¹⁷ Bu aşamadan sonra o, insanların önceden bir izin olmaksızın eşyaya isim verebileceğini gösteren delilleri zikreder. Bu delillerin çoğunluğu ise **Ebû Hâşim**'e aittir. **Ebû Hâşim** dilin *muvâza^caya* dayandığına çeşitli açılardan yaklaşır. Öncelikle o, bunun bir zorunluluk olduğunu vurgulamaya çalışır:

Bir kimsenin bildiği bir şeye, onun halini/durumunu bildirmek için işaret etmesi hasen olduğuna göre, bir başkasına da onun halini bildirmek için onu bir takım isimlerle ifade etmesi (*ta^cbîr*) imkânsız değildir. . . . Buna delâlet eden şey şudur: İsimlere ancak, onlarla [eşya hakkında] bilgi verildiği ve müsemmaların olmadığı anlarda onlardan haber verilmeyi mümkün kıldığı için ihtiyaç duyulur. Zira [müsemmaların karşımızda olmadığı bir] durumda onlara işaret etmek mümkün değildir. İşte isim bu aşamada müsemma karşımızdayken ona yaptığımız işaret yerine geçer. Nasıl ki, işaret edilen (*müşârun ileyh*) [karşımızda] hazır bulunduğu ona işaret etmek, işaret eden ve işaret edilene fayda taşıdığı için hasen olur, benzer şekilde müsemma olmadığına veya müsemma duyularla idrak edilemediğinde de, bu amaç için isim kullanmak hasen olur.³¹⁸

³¹⁵ Râzî, *Tefsîr*, II, 175: 10/{Baķara 2/31}. Râzî burada **Ebû Ali** ile birlikte Eş^carî ve Ka^cbî'yi de bu görüşün temsilcilerinden sayar. Öyle görünüyor ki Ka^cbî'nin dilde *tevkîfliği* kabul ettiği kesindir. Nitekim Ebû Reşîd de onun dilde *tevkîfliği* kabul ettiğini söyler. Bk. *Mesâ'il*, 158: 10. Kezâ Ṭabersî de Rummânî ile birlikte **Ebû Ali**'nin *tevkîfliği* kabul ettiği yönünde görüş bildirir. Bk. Ṭabersî, *Mecma^c*, I, 168: 11-12/{Baķara 2/31}.

³¹⁶ Bk. *Muĝnî*, V, 174: 3-9. St. 5; “*emelen*” yerine “*emelehû*” okunacak. Nitekim nâşir bir diğer nüshada bu şekilde olduğuna işaret etmiştir. Bk. ay. dp. 2.

³¹⁷ Aynı düşüncüyü **Ebû Hâşim** de vurgular: “. . . faydaya ileten ve acil (hemen gelecek) bir zarardan yoksun olan şeylerin, sem^c (vahiy) dinde fesat olduğuna dikkat çekmedikçe hasen olması gerekir”. Bk. *Muĝnî*, V, 176: 6-8.

³¹⁸ *Muĝnî*, V, 174: 10-16.

Eşyayı isimlendirmenin doğal bir zorunluluk olduğunu vurgulayan **Ebû Hâşim**, bu isimlendirmenin izne bağlı olmadığını kanıtlamak için ilginç sayılabilecek bir delili de zikreder. Bu delil eşyanın ahlâkî değerinin zâtî olduğu prensibinden hareket eder. Şöyle ki:

Şayet izin olmadığında ismin kullanımı (varlıklara isim vermek) bizim hakkımızda kabih olsaydı, bu durumda izin olmaksızın Allah'ın isim kullanması da kabih olurdu. Çünkü bizim hakkımızda, tıpkı yalan, zulüm vb. gibi, bir vasıf üzere gerçekleştiğinde kabih olan her fiil, Allah hakkında da aynı vasıf üzere gerçekleştiğinde kabih olur. Şayet, isimlendirmede bize yönelik bir fayda olmakla birlikte, izin vârit olmadıkça [eşyayı] isimlendirmemiz kabih oluyorsa, aynı şey Allah hakkında da kabih olur. Zira Allah bir şeyi isimlendirdiğinde, 'bu isimlendirme bizim isimlendirmemizden farklı bir şekilde olmuştur' demek mümkün değildir. Çünkü Allah bir şeyi, muhatap O'nun muradını anlasın diye isimlendirir. Bizden bir kimse de böyledir. 'Bu (isimlendirme) bizim hakkımızda kabihdir, çünkü dinde fesattır' denmesi de mümkün değildir. Zira böyle bir iddia, isimlendirme dinde fesat olmak [gibi bir vasıf]tan yoksun olduğunda, isimlendirmenin hasen olmasını gerektirir. İsimlendirmenin dinî açıdan fesat olduğunu bilmenin yolu ise *şer*^cdir. Sem^c (vahiy) bunun fesât olduğunu bildirmediğine göre, isimlendirmenin hasen olduğuna hükmetmek gerekir.³¹⁹

Buna göre **Ebû Hâşim** Allah'ın da insanlar gibi aynı ahlâkî hükümlere bağlı olduğundan hareketle eşyaya isim vermenin kabih olamayacağını ileri sürer. Çünkü hiç kimse Allah'ın eşyayı isimlendirmesinin kabih olduğunu iddia edemeyecektir. Şayet Allah hakkında böyle bir şey iddia edilemiyorsa, insan hakkında da edilemeyecektir. Çünkü her ikisi de aynı kurallara bağlıdır.

Ancak **Ebû Hâşim** bununla da yetinmez. Bütünüyle izin kavramını dahi sistemden çıkarmayı amaçlar. Bu ise, doğal olarak eşyayı isimlendirmenin zâtında hasen olduğu ilkesine dayanmaktadır:

İznin, izin verilen (*me'zûn fih*) şeye etki etmediğinde, izin anında verilen şeyin hasen olması câiz değildir. Bilmez misin ki, şayet Allah yalan konusunda bize izin verseydi, bu onu (yalan) hasen yapmazdı. Çünkü izin onu yalan olmaktan çıkarmaz.³²⁰

Yani bir şey kabihse verilen iznin onun hasen yaptığını söylemek mümkün değildir. Şayet eşyaya isim vermek kabih olsaydı, Allah'ın buna izin vermesi bile onu hasen yapamazdı. Dolayısıyla eşyayı isimlendirmenin şu veya bu şekilde hasen olduğunu söylemenin yolu, onun en başında hasen olduğunu kabul etmeyi gerektirir.

³¹⁹ *Muğnî*, V, 175: 18-176: 6.

³²⁰ *Muğnî*, V, 176: 9-11.

Bunun yanında **Ebû Hâşim** beşeriyetin şimdiye kadar ki uygulamalarını da delil getirir. Şöyle ki:

Şayet isimlendirme konusunda durum izne bağlı (*mevkûf ʿale'l-izn*) olsaydı, o zaman bizim çeşitli elbiseleri, kapları ve diğer şeyleri onları isimlendirdiğimiz şeylerle isimlendirme hakkımız olmazdı. Çünkü bunlar arasında Hz. Peygamber zamanında bulunmayan şeylerin olduğunu biliyoruz. [Ayrıca] İranlıların eşyayı kendi dilleriyle isimlendirme hakkı olmazdı, çünkü bu hususta Allah'tan ya da Peygamberinden bir iznin vârit olduğunu iddia etme imkânı yoktur. İranlılara, Nebatlılara lisanları (*lüğa*) ve lisanlarıyla hitap etme hususunda itiraz eden bir kişi akıllı kimseler nezdinde, tıpkı yemeleri, içmeleri ve davranışları konusunda itiraz eden kimsenin hatalı olduğu gibi hatalıdır.³²¹

Tüm bunlardan sonra o, son olarak *muvâzaʿa* taraftarlarının klâsik, ve belki de en güçlü, delilini zikreder:

Akıllı kimseler için üzerinde anlaştıkları (*yetevâzaʿâne*) bir dil kesinlikle olmalıdır ki, bununla Allah'ın kendilerine hitap ettiği, isimlerde izin ve diğer şeyleri anlansınlar. Bu söylediğimiz doğru olduğuna göre, Allah'tan gelen iznin ve hitabın [anlaşılmasının] ancak kendisiyle mümkün olduğu şeyin, hasen hükmünde olması gerekir.³²²

Kısaca isimlendirmenin izne bağlı olduğunu söylemek bile, sonuçta *muvâzaʿa* görüşünü gerektirir. Çünkü önceden üzerinde uzlaşılan bir dil olmazsa Allah'tan gelen hitabın anlaşılabilmesi mümkün olmaz.³²³

III.2. İlâhî İsimlerin Kaynağı

Dilin kökeni hakkındaki tartışmalara benzer şekilde, Allah'ın isimlerinin (*el-Esmâʿü'l-Hüsnâ*³²⁴) kaynağı hakkında da iki farklı görüş tarafından temsil edilen tartışma cereyan

³²¹ *Muğnî*, V, 177: 12-18. Benzeri ifadeler **Ebû Hâşim** tarafından müteaddit defalar zikredilir. Meselâ; “Hazarlılar, Zenciler ve Nebatlılar lisanları hakkında semʿî bir izin iddiası olmaksızın lisanlarını kullanırlar. Bk. *Muğnî*, V, 175: 14-15. “Zanaatları için alet ihdas eden yahut bilgiyi elde ettikleri şeylerle (bilgiye ulaşmalarını sağlayan şeylerle) uğraşan kimselerin, her asırda ve her durumda yeni isimler ortaya koyması (*vazʿ* etmesi) hasendir. Bunlardan hiçbiri bu ismi kullanmak için izne veya geçmiş bir hükme (*şerʿ*) başvurmaz. Böyleyken nasıl olur da isimlendirme ancak izinle hasen olur denilebilir?” Bk. *Muğnî*; V, 175: 10-13.

Ancak **Ebû Hâşim**'in bu delilinin dilin başlangıcının *tevkiî* olsa da sonrasında *muvâzaʿa* olabilir diyenler karşısında (Ebû İshâk el-İsferâyînî gibi) pek bir değeri yoktur.

³²² *Muğnî*, V, 178: 3-6. Krş. Râzî, *Tefsîr*, II, 175: 19-20/{Bağara 2/31}. Burada **Ebû Hâşim**'e biraz daha farklı bir şekilde atfedilir: “Allah meleklerle hitap etmiştir. Bu durum söz konusu hitaptan önce bir dilin olmasını gerektirir”.

³²³ Bu delil hemen her kaynakta benzer ifadelerle *muvâzaʿa*yı kabul edenlerin temel delili olarak zikredilir. Msl bk. Ebû Reşîd, *Mesâʿîl*, 158: 12-21; Süyûtî, *Müzhir*, I, 18: 8-12.

³²⁴ Allah'ın isimlerini ifade etmek için kullanılan ve ‘en güzel isimler’ anlamındaki “*esmâʿ-i hüsnâ*” terimi Kurʿân-ı Kerîm’de dört âyette geçmektedir. Nüzûl sırasına göre bu âyetler şunlardır: Aʿrâf 7/180, Tâhâ 20/8, İsrâ 17/110, Haşr 59/24.

Kezâ Allah'ın doksan dokuz ismi olduğunu bildiren hadisi de bu kapsamda düşünebiliriz. Hadisde her ne kadar “*esmâʿ-i hüsnâ*” terimi geçmese de, bu konu hakkındaki tartışmalarda önemli bir yere sahiptir. Hadisin kaynakları için bk. Topaloğlu, Bekir, [1995a], 406 ve bibl.

etmiştir. Özellikle Cehmiyye ve Mutezile fırkalarının ortaya çıkışıyla gündeme oturan bu tartışma,³²⁵ *tevkiîlik* ve *kıyâsîlik* olarak adlandırılan iki anlayışı doğurmuştur.

Tevkiîlik anlayışı ilâhî isimlerin bütünüyle Allah'ın bildirmesine bağlı olduğunu ve nasların (Kur'ân ve hadisler) bildirdiği isimlerin dışında insanların Allah hakkında isim kullanmayacağını öngörür. Buna mukabil *kıyâsîlik* anlayışı ise ilâhî isimlerin sadece nasların bildirimine bağlı olmayıp, aklın Allah'a izafe edilmesinde sakınca görmediği isimlerin de Allah hakkında kullanılabileceğini öngörür.³²⁶ *Tevkiîlik* anlayışı genel itibariyle selef alimleri ve muhaddislerin kabul ettiği bir anlayıştır.³²⁷ Kezâ başta Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin kendisi olmak üzere,³²⁸ bazı istisnalar hariç Eşarîler de bu anlayışı kabul eder.³²⁹ Ayrıca Bağdat Mutezilesi de bu görüştedir.³³⁰ *Kıyâsîlik* anlayışı ise Mutezile ve Kerrâmiye tarafından benimsenmiştir.³³¹ Kezâ *kıyâsîliği* kabul edenler arasında Eşarî alim Bâkıllânî³³² ve selef düşüncesine bağlı Hanbelî alim Ebû Ya'îlâ el-Ferrâ' da zikredilir.³³³

Diğer tüm Basra Mutezilîleri gibi ilâhî isimlerin *kıyâsî* olduğunu kabul eden Kâdî 'Abdülcebâr, bu konudaki tartışmaları temel olarak dilin kökeni tartışmalarına bağlar. Onun bu konudaki temel tezi şöyledir:

Bil ki, izin olmaksızın müsemâlara isim koymanın hasen olduğuna yönelik delâlet hususunda zikrettiklerimizin hepsi, Kadîm Te'âlâ hakkında da izin olmaksızın isim konulmasının hasen olduğuna delâlet eder. Zira bizler akıl vasıtasıyla Allah'ı, O'nun hak ettiği vasıfları ve yarattığı (*ihdâs*) şeylerin faili olduğunu bildiğimizde, artık O'nun zâtının üzere olduğu şeyi (*mâ hüve 'aleyhi fi zâtihî*) ve yarattığı (*icâd*) fiilini ifade eden isimlerin O'na verilmesi imkânsız değildir.³³⁴

Buna göre; i) Allah hakkında isim vermek açıkça dilin kökeni hakkındaki tartışmalarla ilişkilendirilmiş olup, Allah hakkında isim koymanın meşruiyeti oradan doğmuştur, ii) İnsan aklıyla Allah'ın zâtına lâyük ve O'nun yaptığı fiilleri hakkıyla yansıtan isimleri bildiğinden bunların kullanımı için sem'î bir izne gerek olmadığı belirtilmiştir.

³²⁵ Bk. Topaloğlu, [1995a], 410; Yurdagür, [1996], 24.

³²⁶ Bu konu hakkında bk. Topaloğlu, [1995a], 410-411; Yurdagür, [1996], 24-27.

³²⁷ Bk. Topaloğlu, [1995a], 410; Aruçi, [1997], 33.

³²⁸ Bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, 49: 22-23; Gazzâlî, *Maşad*, 173: 6-7.

³²⁹ Msl. bk. Râzî, *Levâmi*^c, 33: 3 ("Aşhabunâ" olarak).

³³⁰ Bk. *Maşâlât*, II, 525: 7-8. Bağdâdî bunların içinden Ebû'l-Kâsım el-Belhî'yi ismen zikreder. Bk. Bağdâdî, *Uşûl*, 116: 4-5. Kezâ bk. İbnü'l-Murtazâ, *Kalâ'id*, 87: 22.

³³¹ Bk. Râzî, *Levâmi*^c, 33: 3-5. Ancak Bağdat Mutezilesinin *tevkiîliği* benimsediğini hesaba katarak burada ifade edilen Mutezile'den, Basra Mutezilesini anlamalıyız. Nitekim Bağdâdî bu ayrımı yapar ve Basra Mutezilesi (kendi deyimiyle '*Başriyyûn mine'l-Kaderiyye*') olarak ifade eder. Bk. Bağdâdî, *Uşûl*, 115: 16-116: 1.

³³² Bk. Râzî, *Levâmi*^c, 33: 5-6; Gazzâlî, *Maşad*, 173: 4.

³³³ Bk. Yavuz, [1994a], 256; Aruçi, [1997], 35.

³³⁴ Bk. *Muğnî*, V, 179: 4-8.

Dilin kökeninin *muvâza*^{ca} olduğunu söyleyen **Ebû Hâşim**'in de, her ne kadar kendisinden bu konuda net bir atıf yapılmasa da, Kâdî gibi ilâhî isimlerin *kıyâsî* olduğunu kabul ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim ona göre bir isim, her hangi bir durumu (*emr*) ifade ettiğinde, bu ifade ettiği şeyin şâhid ve gâibde geçerli olması gerekir. Çünkü isimler hakkında bu, vâciptir.³³⁵ Ayrıca Kâdî'nin ilâhî isimler konusunda dayandığı temeli onun da savunması onun *kıyâsîliği* kabul ettiği yargısını güçlendirmektedir.³³⁶

Esas ilgilenmemiz gereken **Ebû Ali**'nin tutumudur. Yukarıda da belirttiğimiz üzere **Ebû Ali**'den, dilin kökeni hakkında *tevkiîf* görüşünü kabul ettiği, ya da en iyi ihtimalle bir karar veremediği aktarılmaktadır. Kâdî'nin yaptığı gibi dilin kökeni ve ilâhî isimlerin kaynağı arasında doğrusal bir orantıyı kabul ettiğimizde **Ebû Ali**'nin ilâhî isimlerin kaynağını *tevkiîf* olarak belirlemesi ya da bu konuda bir karar verememesi beklenebilir.³³⁷ Ancak durum böyle değildir. Aksine **Ebû Ali**, ilâhî isimler konusunda *kıyâs* görüşüne meyletmıştır. Nitekim Eş'arî şöyle der:

[**Ebû Ali**] şöyle iddia ediyordu: Akıl Bârî³ [Te'âlâ]'nin alim olduğuna delâlet ettiğinde, O kendisini bu isimle isimlendirmese bile, akıl bu manaya delâlet ettiğinde bizim O'nu 'alim' olarak isimlendirmemiz gerekir (*vâcib*). Diğer isimler de böyledir.³³⁸

Kezâ onun benzer düşünceleri Kâdî tarafından da aktarılmaktadır:

Şanı Yüce [Allah]'ın kadîm, alim, kâdir olduğu bilindiğinde ve dâimlerin (*ehlü'l-lüğa*) bu isimleri [bu isimlerin işaret ettiği] durumları ifade etmek için vazettikleri bilindiğinde, bu isimlerin O'nun hakkında kullanılmasının hasen olması gerekir. Çünkü, şayet bu vasıfların ifade ettiği şeyleri hak etmesi câiz olup da, bunların O'nun hakkında kullanılması hasen olmasaydı, bu durumda O'nun hakkında manasını hak etmediği isimlerin kullanılması da câiz olurdu. Böylelikle Allah, her ne kadar O'nun hakkında imkânsız olsa bile, muhdes ve aciz şeklinde vasıflandırılırdı. Eğer bu konuda yasaklama (*men*^c, yani, nassta belirtilmedikçe Allah'a isim verilemeyeceği) câiz olsaydı, o zaman sem'in ve dilin (*lüğa*) Allah'ı muhdes ve aciz şeklinde vasıflandırarak vârit olması câiz olurdu.³³⁹

Böylelikle **Ebû Ali** insanın bilgisinin Allah hakkında isim koymak için yeterli olabileceğini ileri sürer. İnsan lafzın anlamını, bu lafzın neyi ifade etmek için konulduğunu ve

³³⁵ *Muğnî*, IV, 242: 21-243: 1.

³³⁶ Nitekim Kâdî'nin *kıyâsîlik* görüşünü desteklemek ve onun doğruluğunu savunmak amacıyla detaylarda da olsa **Ebû Hâşim**'den alıntı yapması, **Ebû Hâşim**'in zaten *kıyâsîliği* kabul ettiğinin göstergesi olarak algılanabilir.

³³⁷ Gerçi ilâhî isimlerin kaynağı hakkında, dilin kökeni tartışmalarında rastlandığı şekliyle, *tavakkuf* görüşü hiçbir zaman rivâyet edilmemiştir. Yani tüm kaynaklar, ilâhî isimler konusundaki tartışmayı iki seçeneğe hasretmiş, dilin kaynağı tartışmalarında görüldüğü şekliyle ikiden daha fazla seçeneği gündeme getirmemiş ve bu yönde bir rivâyette bulunmamıştır.

³³⁸ *Makâlât*, II, 525: 4-6.

³³⁹ *Muğnî*, V, 180: 6-12.

Allah'ın neyi hak ettiğini bilmektedir. İşte bu durumda söz konusu isimler her hangi bir izin beklenmeksizin Allah hakkında kullanılabilir.³⁴⁰ Kısaca Allah kendisini alim, kâdir, kadîm şeklinde isimlendirmeseydi bile, biz O'nu zaten bu şekilde isimlendirecektik.

Tevkîf taraftarlarının ilâhî isimlerde *kıyâsîliğin* geçerli olamayacağına dair ileri sürdükleri en büyük delil, anlamca eşdeğer kelimelerin bazısının Allah hakkında kullanılırken, bazısının kullanılamamasıdır. Sözelimi Allah alimdir, fakat yine ilmi ifade eden *müteyakkin*, *mütebeyyin*, *mütehakik*, *faîin*, *fehîm* gibi lafızlarla isimlendirilememektedir. Onların kanıtlamaya çalıştıkları husus, sadece kelimenin lügat anlamının bilinmesinin yeterli olmadığıdır. Anlamca eşdeğer kelimeler arasındaki ince fark bilinemeyeceğinden, söz konusu isimlerin Allah hakkında kullanılıp kullanılmayacağı hususunda nassa dönülmelidir.³⁴¹

Ancak isimlerin konulmasında akli otorite yapan **Ebû Ali**'nin, aklın lafızlar arasındaki ince farklılıkları bilemeyeceğini kabul etmesi pek tabii beklenemez:

Bu vasıfların manaları, alim sözümüzün manasından farklıdır. Bunlar Allah hakkında kullanılamaz, zira manaları Allah hakkında uygun değildir.³⁴²

Hangi lafzın Allah hakkında kullanılıp hangisinin kullanılmayacağını ölçütü, bu lafzın kullanımının bir hata olduğu vehminin (*ihâmü'l-ğata*)³⁴³ bulunmasıdır. Sözelimi **Ebû**

³⁴⁰ Ancak Kâfî'dan aktardığımız pasajın son kısmı biraz ilginçtir. **Ebû Ali** burada, Allah hakkında kullanılacak isimlerin belirlenmesindeki ölçütün akıl olmadığına, Allah'a O'na yakışmayacak isimlerin verilebileceği tehlikesine dikkat çekmektedir. Kısaca o şöyle demektedir: Allah'ın isimlerinin belirlenmesinde akli ölçüt kılılmazsa, Allah'a yakışmayan isimlerin gündeme gelmesi mümkün olur. Fakat asıl ilginç olan **Ebû Ali**'nin sem'î de bu kapsamda düşünmesidir. Yani sem'î bile Allah'ı O'na yakışmayan isimlerle isimlendirebilir. Bu yönüyle **Ebû Ali** sem'î isimlendirme konusunda yetkisi olmadığını ileri sürmektedir. Daha net bir ifadeyle belirtirsek, Allah kendisini aklın kabul etmediği isimlerle isimlendiremez.

Aslında **Ebû Ali**'nin böyle bir yargıyı dile getirmesi, yani Allah'ın kendisini muhdes veya aciz şeklinde isimlendirmesinin mümkün olabileceğini belirtmesi rasgele söylenmiş bir şey değildir. Nitekim Eş'arî'nin verdiği bilgiler, **Ebû Ali**'den önce bu tür konuların Mutezile içerisinde tartışıldığını göstermektedir. Sözelimi, Allah'ın isimlerin anlamlarını tersine çevirip (*kalbü'l-esmâ*)³⁴¹ alimi cahil, cahili de alim şeklinde vasıflandırıp vasıflandıramayacağı tartışılmıştır. Abbâd b. Süleymân böyle bir şeyin asla câiz olmadığını belirtirken, diğerleri (Eş'arî bunların isimlerini vermez, sadece "*âherûn*" der) bunun câiz olduğunu söylemiştir. Bk. *Mağâlât*, I, 197: 11-16. Hatta Allah'ın bizzat kendisini cahil, meyyit ve aciz şeklinde isimlendirip isimlendiremeyeceği tartışılmıştır. Mutezile'nin bir kısmı (bunların her hangi birinin ismi verilmez) bunu kabul etmezken, aralarında eş-Şâlihî'nin bulunduğu bir grup bunun mümkün olduğunu belirtir. Bk. *Mağâlât*, I, 198: 4-9. (St. 5 ve 7; her ikisinde de "*taklîb*" kelimesi geçmektedir. Kezâ Abbâd'ın neşrinde de böyledir. Bk. *Mağâlât* (A), I, 273: 10 ve 12. Ancak kelimenin "*telkîb*" şeklinde okunması da mümkündür. Öyle görünüyor ki bağlam Allah'ın kelimelerin anlamlarını değiştirmesi olduğu için 'çevirme' anlamına gelen "*taklîb*" kelimesi tercih edilmiştir. Anlam açısından kelime yerine oturmaktadır. Ancak söz konusu çevirme tam zıttına çevirme olduğu için "*kalb*" kelimesi daha uygundur. Öte yandan Allah'ın bu tersine çevirdiği isimleri kendisine lakap olarak, yani lakaplandırma yoluyla (*telkîb*) vermesi tartışılmaktadır. Yani anlam şöyle de olabilir: 'Allah'ın kendisini lakaplandırma yoluyla/lakap olarak cahil, meyyit, aciz şeklinde isimlendirmesi câiz midir?' Bu yönüyle söz konusu kelimenin "*telkîb*" şeklinde okunması da mümkün olmaktadır.)

İşte **Ebû Ali**'nin söz konusu ifadeleri bu duruma işaret eder görünmektedir. Muhtemelen o, bu tartışmalarda yer almış ve Allah'ın akla aykırı bir biçimde kelimelerin anlamını değiştirebileceğini, anlamını değiştirdiği bu kelimeleri kendisi için kullanabileceğini reddetmiştir.

³⁴¹ Bk. *Muğnî*, V, 182: 5-8.

³⁴² *Muğnî*, V, 182: 8-10.

Ali (ve onunla birlikte **Ebû Hâşim**) *mu'allim* lafzının Allah'a verilemeyeceği düşüncesindedir(ler). Gerçekte bu lafız kökü itibariyle bir başkasında ilmi yapmayı ifade eder. Ancak zamanla lafzın kullanımı sadece bu konuda uzmanlaşan ve bir başkasına belli bir şekilde ve belirli bir maksat için öğreten kimse hakkında yaygınlaşmış, meşhur olmuştur. İşte bu anlamları, Allah hakkında uygun düşmeyecek manalar (*ihâm*) içerdiği için lafız Allah hakkında kullanılamaz.³⁴⁴

Buna göre ölçüt lafzın Allah hakkında yakışmayan manaları içerip içermediğidir.³⁴⁵ İşte akıl bu manaları anlar ve bunu anladığı için Allah hakkında *mu'allim* lafzının olduğu gibi yukarıda zikredilen *müteyakkin*, *mütebeyyin*, *mütehaqqık*, *fa'tin* ve *fehîm* lafızlarını da kullanmaktan kaçınır.³⁴⁶

Sonuç olarak **Ebû Ali**'nin ve **Ebû Hâşim**'in ilâhî isimlerde *kıyâsîliği* kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Şüphesiz dilin kökeninin *muvâza'a* olduğunu söyleyen **Ebû Hâşim** için, **Qâdî**'nin dilin kökeni ve ilâhî isimlerin kaynağı hakkında kurduğu ilişkiyi göz önüne aldığımızda, bu sonuç doğaldır. Ancak **Ebû Ali**'nin tutumu biraz garip karşılanabilir. Fakat öyle görünüyor ki o, **Qâdî**'nin gözettiği bu ilişkiyi zorunlu bir ilişki olarak algılamamış, dilin kökeninin *muvâza'a* olmasını ilâhî isimlerin *kıyâsî* oluşunun ön şartı kabul etmemiştir.³⁴⁷

III.3. İlâhî İsimler (*el-Esmâ'ü'l-Hüsna*)

Gördüğümüz üzere hem **Ebû Ali**, hem de **Ebû Hâşim** ilâhî isimlerin *kıyâsî* olduğunu kabul etmektedirler. Bu sebeple onların sadece nasslarda geçen isimleri kabul etmeleri beklenemez. Nitekim onlar nasslarda geçmeyen bir takım isimleri de Allah hakkında kullanmışlar, hatta nasslarda geçen bazı isimleri, zahirî anlamlarını Allah'a uygun

³⁴³ Bk. *Muğnî*, V, 185: 1; "Li-enne'l-ille fîhi ihâmü'l-ḥaṭa".

³⁴⁴ *Muğnî*, V, 184: 14-17. Kezâ bk. İbnü'l-Murtaẓâ, *Qalâ'id*, 89: 11-12.

³⁴⁵ Nitekim **Qâdî** isimde hata bulunduğu zannının (*ihâm*) ismin konulmasına engel olması açısından sem'î bir engel olduğunu söyler. Bk. *Muğnî*, V, 184: 17-18. Yani kullanılan isimde Allah'a yakışmayan manaların olması, bizzat nassın bu ismin kullanımını yasaklamasıyla eşdeğerdir.

³⁴⁶ Ancak teori her zaman pratikte aynı sonucu gösteremez. Bunun örneği "*delîl*" lafzıdır. **Ebû Ali** hiçbir kayıtlama olmaksızın bu lafzın Allah hakkında kullanılabilceğini belirtirken, **Ebû Hâşim** lafzın içerdiği bir takım uygun olmayan manalar (*ihâm*) nedeniyle Allah hakkında mutlak olarak (*ale'l-ıtlâk*) kullanılamayacağını, ancak belirli açıklamalarla kullanılabilceğini söyler. Bk. *Muğnî*, V, 185: 2-5; XX/2, 201: 12-15 (safir numaralandırması bu sayfada hatalıdır). Kezâ bk. İbnü'l-Murtaẓâ, *Qalâ'id*, 88: 24-89: 1. Yani bu *ihâm*ın belirlenmesi kişisel endişelere, diğer bir deyişle sübjektif değerlendirmelere kalmıştır.

³⁴⁷ Pek tabii bir diğer ihtimal olarak akla **Ebû Ali**'nin dilin kökeni hakkında görüşünü değiştirdiği gelebilir. Ancak bu yönde, açık ve sağlam rivâyetler bir tarafa, en ufak bir imada bulunan bir rivâyet dahi yoktur. Dolayısıyla **Ebû Ali**'nin, **Qâdî**'nin kurduğu ilişkiyi kabul etmediğine hükmetmekten başka bir şey yapamayız.

Ancak iki konu arasında yakın bir âlâka gören Gimaret, iki konu arasındaki tutarlı ve bütüncül ilişkinin ancak **Ebû Hâşim**'den itibaren Basra Mutezilesinde görülmeye başladığı kaydını düşer. Bk. Gimaret, [1988], 39. Bu yargı büyük oranda doğrudur. Nitekim **Qâdî** gibi, Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî de *muvâza'a* görüşünü kabul eder. Bk. Ebû Reşîd, *Mesâ'il*, 158: 12-21. Kezâ **Ebû Hâşim**'in takipçisi sayamasak da, Basra Mutezilesinden olan Ebû'l-Hüseyn el-Başrî de *muvâza'a* görüşüne meyler. Bk. Ebû'l-Hüseyn el-Başrî, *Mu'temed*, I, 15: 9-10; "Ve-leyse yeb'udü en yüşterata fi kevnî'l-ḥurûfi kelâmen vukû'u'l-iştilâh 'aleyhâ".

bulmadıklarından tevil etmişlerdir. Bu bölümde onların Allah hakkında kullanılabilecek, yahut mecaz olarak kullanılabilecek ya da hiç kullanılmayacak isimler üzerindeki görüşlerini aktaracağız. Konuya girmeden önce şunu hatırlatalım ki, bu konuda **Ebû Ali**'den, **Ebû Hâşim**'e oranla hayli fazla alıntı yapılmıştır. Eş'arî'nin *Maḳâlât*'ının yanında, *Muḡnî*'nin V. ve XX/2. ciltleri bizlere hayli malzeme taşımaktadır. Öyle görünüyor ki bu malzemeler büyük oranda **Ebû Ali**'nin *el-Esmâ² ve 'ş-Şıfât* adlı eserinden iktibas edilmiştir.³⁴⁸ Hatta *Muḡnî*'nin ilgili pasajlarının bütünüyle bu esere dayandığını söyleyebiliriz. Bu da söz konusu esere sonraki dönemlerde büyük bir önem atfedildiğini gösterir.

³III.3.1. Allah Hakkında Kullanılabilecek İsimler

İlâh: **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'e göre kendisi için ibadet hak olan ve ibadete lâyık olan anlamındadır.³⁴⁹

Ḳadîm: Bu lafzın Allah hakkında kullanılabileceğini hem **Ebû Ali**, hem de **Ebû Hâşim** kabul etmektedirler. Ancak Allah'tan başka varlıklar hakkında hakikî anlamda kullanılıp kullanılmayacağı hususunda aralarında ihtilâf vardır.³⁵⁰

³⁴⁸ Ḳâdî 'Abdülcebbar'ın bu eseri kullandığı kesindir, ancak Eş'arî **Ebû Ali**'den, gerek bu konuda gerekse diğer konularda olsun, yaptığı alıntılarda eser ismi zikretmediğinden *Maḳâlât* hakkındaki yargımız sadece doğruluğu kuvvetle muhtemel bir tahmini ifade etmektedir

³⁴⁹ Ayrıca her ikisi de kelimenin anlamının 'kendisine gönülden bağlanan, sığınılan' olduğu görüşünü kabul etmezler. Buna dilcilerin (*ehlü'l-lüḡa*) putları ilahlar şeklinde vasıflandırmalarını delil getirirler. Çünkü putlara tapanlar onların ibadeti hak ettiklerini düşünürler. *Muḡnî*, V, 210: 9-12, Kezâ bk. *Maḳâlât*, II, 529: 1-2. Burada sadece **Ebû Ali**'den alıntı yapılmakta ve onun *ilâh* lafzını zâtî sıfatlardan kabul ettiği bildirilmektedir; İbn Fûrek, *Mücerred*, 328: 4-5.

İlâh lafzı hakkında **Ebû Ali**'nin oldukça detaylı açıklamaları vardır. Ona göre 'Allah'tan başka ilah yoktur' denmesi doğrudur, fakat 'Allah'tan başka mabud yoktur' denilemez. Çünkü *ma^cbûd* lafzı ibadetten türemiştir ve ibadet Allah'a yapıldığı gibi, bir başkasına da yapılabilir. Nitekim "Siz ve Allah'tan başka tapdıklarınız . . ." (Enbiyâ² 21/98) ayeti, Allah'tan başka bir mabud olmasını gerektirir. Öte yandan "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı, ikisi de bozulup gitmişti" (Enbiyâ² 21/22) ayeti ise bu vasfın (ibadet edilme) sadece O'na has olduğunu ortaya koyar. Yani gerçek anlamda ibadete lâyık olan sadece Allah olsa da, O'ndan başka tapınılan varlıklar da olabilir. İşte bu yüzden Müslümanlar 'Allah'tan başka ilah yoktur' demişler, fakat 'Allah'tan başka mabud yoktur' dememişlerdir. Bazen 'Allah'tan başka mabud yoktur' denilir ve bununla 'ibadeti hak eden ve ibadete lâyık olan sadece Allah'tır' kastedilir. Şayet bu şekilde kullanılır fakat bu anlam ifade edilmezse hata edilmiş olunur.

Öte yandan **Ebû Ali** *ilâh* lafzının ibadet edilen (*ma^cbûd*) anlamında olduğunu kabul etmekle birlikte 'Allah ezelde (*fi-mâ lem yezel*) mabuddur' denilemeyeceğini söyler. Çünkü ezelde O'na yönelik bir ibadet yoktur. Ancak 'Allah ezelde *ilâhtır*' denilebileceğini de belirtir.

Bunun yanında **Ebû Ali** yukarıda da aktardığımız üzere lafzın, gönülden bağlanma anlamındaki *vilhândan* türediğini reddeder. Zira bu doğru olsaydı, o zaman kendisine gönülden bağlanan herkesin *ilâh* şeklinde vasıflandırılması gerekirdi. Halbuki böyle bir kullanım bulunmamaktadır. Bk. *Muḡnî*, V, 211: 9-20.

Ayrıca son bir nokta olarak şuna da işaret edelim ki **Ebû Ali** 'Allah' lafzının *ilâh* lafzından türediği kanaatindedir. Ona göre kelimenin başındaki 'hemze' tahfif edilmiş, akabinde ise peş peşe gelen iki 'lâm' harfi birbirine idğâm edilmiş ve Allah lafzı ortaya çıkmıştır (Yani, *el-ilâh* lafzı *Allâh* lafzı haline gelmiştir). Nitekim Ḳâdî da aynı şekilde düşünür. Bk. *Muḡnî*, V, 212: 1-5; Kezâ bk. *Maḳâlât*, II, 529: 2-4.

³⁵⁰ Ḳâdî'nin aktardığına göre **Ebû Ali** *ḳadîm* lafzı hakkında değişik görüşler serdetmiştir. O, *el-Esmâ² ve 'ş-Şıfât* ve bazı eserlerinde *ḳadîm* lafzının varlığın var olma ne kadar önce olduğunu mübalağalı bir şekilde ifade ettiğini söyler. Çünkü mevcûdât bu yönüyle ikiye ayrılır: i) Var olmaları birbirine yakın olanlar, ii) Var olmaları arasında mesafe bulunanlar. İşte *ḳadîm* lafzı bir diğer varlığa göre daha önce var olan bir varlığın, ondan ne derece önce olduğunu mübalağalı bir şekilde ifade eder. Bk. *Muḡnî*, V, 233: 17-21. Bu açıklamasına göre **Ebû Ali** *ḳadîm*

Kebîr: **Ebû Ali**'ye göre bu lafız Allah hakkında, eşya üzerine muktedir, eşyayı bilen ve bu hususta O'nun benzeri ve dengi olmadığı anlamında kullanılır.³⁵¹ Öte yandan **Ebû Hâşim** temel itibarıyla bu lafzın Allah hakkında kullanılamayacağını söyler. Çünkü bu lafızla, parçaları (*eb'âz*) olan bütünü (*cümle*); küçük parçaları bütününden ayrıldığında vasıflandırırız. Mamafih bu lafızla tazim ifade ediliyorsa, bu durumda Allah hakkında kullanılabilir.³⁵²

Cebbâr: **Ebû Ali**'ye göre bu lafız Allah'a karşı hiç kimsenin galebe gelemediğini ve Allah'a zilletin ulaşamayacağını ifade eder. *‘Azîz* ismiyle anlamca yakın olup, bu isim Allah'ın zâtî sıfatlarını ifade eder.³⁵³

‘Aliyy, *‘Âlî*, *Müte‘âlî*: **Ebû Ali**'ye göre bunlar Allah hakkında hakikî olarak kullanılırlar ve bunlarla O'nun her şey üzerine *kâhir*, *kâdir* ve *muhtedir* olduğu ifade edilir.³⁵⁴

lafzının Allah'tan başka varlıklar için de kullanılabilceğini, Allah hakkında kullanıldığında mübalağa ifade ettiğini, yani O'nun varlığının diğerlerinden çok önce olduğunu ifade ettiğini kabul etmektedir.

Ancak onun diğer bazı kitaplarında geçen görüşüne göre *kadîm*ın anlamı, varlığının başlangıcı olmayandır. Bu yönüyle, bu lafızla vasıflandırılmaya lâyık olan sadece Allah'tır. Bu lafzın Allah'tan başka varlıklar hakkında kullanılması (sözgelimi Yâsîn 36/39 ayetindeki *“ke'l-‘urcûni'l-kadîm”* ifadesi, yahut “eski bina (*binâ² kadîm*)” denmesi vs.) ise hakikat olmayıp mecâzdır. Nitekim muhdes olmakla *kadîm* olmak birbiriyle çelişen şeylerdir. Hüdûsü sabit olan bir şeyin *kadîm* olması mümkün değildir. İşte bu sebeple insanlar ‘Allah'tan başka ilah yoktur’ dedikleri gibi, ‘Allah'tan başka *kadîm* yoktur’ da demektelerdir. Şayet *kadîm* varlığının üzerinden zaman geçmiş şey için konulmuş olsaydı, bu durumda varlığının üzerinden az bir zaman geçen her şey için kullanılması gerekirdi. Öte yandan bu lafız mübalağa da ifade etmez. Çünkü Allah'ın ‘alim’, ‘kâdir’, ‘rahmân’ gibi sıfatlarındaki mübalağa iki çeşittir: i) Fiilin çokluğunu (*el-ikşâr mine'l-fi‘l*) ifade eder, ii) Taallukâtın çokluğunu (*kesretü'l-müte‘allikât*) ifade eder. Halbuki bu iki mana da *kadîm* lafzında bulunmaz. Dolayısıyla bu lafzın mübalağa ifade ettiğini söyleyemeyiz. O halde bu lafzın Allah'ın ezelde (*fi-mâ lem yezel*) var olduğunu ifade ettiğini kabul etmemiz gerekir. Nitekim Dehriyye'nin cisimler hakkında *kadîm* lafzını kullanmalarındaki amaç, cisimlerin başlangıcı olmadığına inanmalarıdır. Bk. *Muğnî*, V, 233: 1-17. Şerif el-Murtaza da ondan bu şekilde rivâyet eder. Bk. Şerif el-Murtaza, *Zahîre*, 574: 11-14. Bu görüşe göre **Ebû Ali** *kadîm* lafzının hakikî anlamının varlığının başlangıcı olmayan olduğunu ve bu mananın sadece Allah hakkında geçerli olduğunu, böylelikle lafzın gerçek anlamda sadece Allah için kullanılabilceği düşüncesindedir. O'nun dışındaki varlıklar için kullanılması ise mecâzdır. Bu görüşü **Ebû Ali**'nin nihâî görüşü kabul edebiliriz. Nitekim Eş‘arî, **Ebû Ali**'nin cisimlerin varlığı üzerinden zaman geçmişse onlara hakikî anlamda *kadîm* denilebileceğini söylediğini fakat daha sonra bu görüşünden döndüğünü kaydeder. Bk. *Makâlât*, II, 531: 5-6. Yani **Ebû Ali** aktardığımız ilk görüşü bırakmış ve ikincisini söylemiştir.

Diğer taraftan **Ebû Hâşim** ise babasından farklı düşünür. Kâdî'nın aktardığına göre onun, **Ebû Ali**'nin nihâî olarak kabul ettiği görüşünü de ileri sürmüştü de, tercih ettiği görüşü, *kadîm* lafzının Allah'tan başka varlıklar hakkında da hakikat anlamında kullanılabilceğidir. Ona göre lafzın lügat anlamı varlığı önce olan olup, bu lafzı mecâza hamletmeye gerek yoktur. Dolayısıyla Yâsîn 36/39 ayetindeki *“ke'l-‘urcûni'l-kadîm”* ifadesi, yahut “eski bina (*binâ² kadîm*)” denmesi vs. hakikattir. Allah bu lafızla vasıflandırıldığında varlığının, bir başlangıcı olmayacak kadar eski olduğu şeklinde bir mübalağa ifade edilir. Ancak bu mananın sadece Allah hakkında bulunup diğer varlıklarda bulunmaması, diğer varlıkların da hakikî olarak *kadîm* şeklinde vasıflandırılmasına engel değildir. Bk. *Muğnî*, V, 233: 21-234: 9. Kezâ bk. Şerif el-Murtaza, *Zahîre*, 574: 16-18; İbnü'l-Murtaza, *Kalâ'id*, 88: 15-16.

³⁵¹ Nitekim **Ebû Ali**'ye göre bu özelliklere sahip kimseye ‘kavminin büyüğü (*kebîru kavmihi*)’ denilir. Bk. *Muğnî*, V, 213: 18-214: 2. Benzer bir düşünce de Kâdî tarafından dile getirilir. Ona göre *kebîr* lafzı seyyid ve eşyanın mâliki anlamındadır. Nitekim bir kavmin seyyidi, onların *kebîridir*. Bk. *Muğnî*, V, 213: 17-18. Ayrıca bk. *Makâlât*, II, 528: 4-5. Burada *‘azîm*, *celil* ve *kebîr* isimlerinin *seyyid*, *mâlik* ve *muhtedir* demek olduğunu belirtir. Yani bu altı isim neticede aynı manayı ifade eder.

³⁵² *Muğnî*, IV, 245: 4-6.

³⁵³ *Makâlât*, II, 528: 5-8. Ayrıca **Ebû Ali**'ye göre Allah'ı *cebbâr*, *mütecebbir*, *kebîr*, *mütekebbir* şeklinde isimlendirmek aynı manayı ifade eder. Bk. *Makâlât*, II, 532: 8.

³⁵⁴ **Ebû Ali** bunların kelimenin lügat anlamı olduğunu ve ayetlerde de lafızların bu manayı ifade edecek şekilde kullanıldığını belirtir. Örneğin “Allah çocuk edinmemiştir, O'nunla beraber hiçbir tanrı yoktur. (Eğer olsaydı) o

Ḳaviyy: Hem **Ebû Ali**, hem de **Ebû Hâşim**'e göre bu lafız Allah hakkında kullanılabilir. Çünkü *ḳâdir* ile *ḳaviyyin* manası aynıdır. Dolayısıyla Allah'ın *ḳâdir* şeklinde vasıflandırılması câiz olduğuna göre, *ḳaviyy* şeklinde vasıflandırılması da câizdir.³⁵⁵

Ḳâhir: **Ebû Ali**'ye göre bununla kastedilen şey, Allah'ın eşya üzerine muktedir olduğudur. Allah bununla ezeli olarak (*fî-mâ lem yezel*) vasıflandırılır.³⁵⁶

Şamed: *Seyyid* anlamına gelip zâtî sıfatları ifade etmektedir. Ayrıca bu lafız **Ebû Ali**'ye göre bazen 'kıssılara ve cüzlere ayrılamayan varlık (*ʿayn*)' anlamına geldiği gibi, bazen de benzeri ve dengi olmayan, kıdeminde ve ulûhiyyetinde ortağı olmayan anlamına da gelir.³⁵⁷

Sübbûh, *Ḳuddûs*: **Ebû Ali**'ye göre bu lafızlar Allah'ın zâtî sıfatlarından olup, Allah'ı kulları hakkında câiz olan kadınlara yaklaşmak, arkadaş ve çocuk edinmek ve diğer O'na lâyük olmayan vasıflardan tenzih etmeyi ifade eder.³⁵⁸

Kerîm: **Ebû Ali** bu lafzın iki anlama gelebileceğini söyler. i) *ʿAzîz* anlamına gelir, bu anlama geldiğinde Allah'ın zâtî sıfatlarına işaret eder, ii) *Cevâd* ve *Muʿîf* anlamına gelir ki, bu durumda da Allah'ın fiilî sıfatlarına işaret eder.³⁵⁹

Dâʿim: **Ebû Ali**'ye göre bu lafızla Allah'ın fenâ bulmayacağı (yok olmayacağı) kastedilir. Yani varlığının sonu olmadığı ifade edilir.³⁶⁰

Ḳâʿim, *Ḳayyûm*: **Ebû Ali** bu lafzın *dâʿim* anlamında olduğunu ve zâtî sıfatlardan kabul edildiğini söyler.³⁶¹

takdirde her tanrı kendi yarattığını götürürdü ve onlardan biri diğerine üstün gelmeye çalışırdı (*le-ʿalâ*)” (Mü'minûn 23/91). Ayette *ʿalâ* lafzıyla *ḳahr* anlamı kastedilmektedir. Kezâ “Firavun o yerde ululandı (*ʿalâ*)” (Ḳaşaş 28/4) ayeti de Firavun'un o yerin halkına üstün geldiğini (*ḳahr*) ifade etmektedir. Bununla birlikte **Ebû Ali** söz konusu lafızların sadece *ḳahr* vb. anlamlara değil, aynı zamanda tenzih anlamına da geldiği düşüncesindedir. Bunun için o, kelâmcıların “Allah cahillerin vasıflandırdığı şeylerden yücedir (*teʿâlâ*)” sözleri bunu ifade etmektedir. Bk. *Muğnî*, V, 214: 9-18. Nitekim Eşʿarî onun *müteʿâlî* lafzının tenzih ifade ettiğini söylediğini belirtir. Bk. *Makâlât*, II, 527: 16-528: 1.

Ancak **Ebû Ali** *ʿâlî* lafzının mekan yüksekliği anlamında Allah hakkında asla kullanılmayacağını belirtir. Çünkü Allah'ın mekanda bulunması imkânsızdır. Bk. *Muğnî*, V, 214: 19-220: 2. Krş. *Makâlât*, II, 528: 3-4.

³⁵⁵ *Muğnî*, V, 206: 1-3. Kezâ bk. *Makâlât*, II, 527: 15. Burada **Ebû Ali**'nin Allah'ın ezeli olarak (*lem yezel*) *ḳaviyy* olduğunu söylediği aktarılır.

Öte yandan bu iki lafzın anlamca eşdeğer olduğundan hareketle Mutezilîler Allah'ın insanı bir şey üzerine kuvvetli kılan (*ḳavvâ*) ve kudretli kılan (*aḳdera*) şeklinde vasıflandırılabilceğini söylemişlerdir. Bu hususla alâkalı bir tartışma ise Allah'ın kulu masiyete karşı kuvvetli kıldığı şeklinde vasıflandırılıp vasıflandırılmayacağıdır. Bağdât ekolüne mensup bazı kelâmcılara göre gerçekte kulu bunlara yönelik olarak kuvvet sahibi kılan Allah olsa da, böyle bir kullanım câiz değildir. Ancak **Ebû Hâşim** bunu kabul etmez. Ona göre Allah insanları buna kâdir ve kuvvetli kılan gerçekte Allah olduğuna göre, iştikak açısından Allah'ın bu şekilde vasıflandırılmasına hiçbir engel yoktur. Bk. *Muğnî*, V, 206: 12-18.

³⁵⁶ *Muğnî*, V, 207: 1-2; *Makâlât*, II, 527: 15.

³⁵⁷ *Makâlât*, II, 528: 13-529: 1. Ancak kendisine yönelinen (*maşmûd ileyh*) anlamındaki *şamed* zâtî sıfatı ifade etmez.

³⁵⁸ *Makâlât*, II, 532: 4-6.

³⁵⁹ *Makâlât*, I, 179: 1-3; II, 507: 4-5.

³⁶⁰ *Muğnî*, V, 239: 4-5. Kezâ bk. yk. sy. 170, dp. 33.

Tâhir: **Ebû Ali**'ye göre bu lafızla Allah'ın kabih fiillerden ve mahlûkatı hakkında mümkün olan eksik sıfatlardan (*şıfâtü'n-naqs*) münezzehtir olduğu kastedilir. Bundan başka bir anlamı çağrıştıracak şekilde ise bu lafızla vasıflandırılmaz.³⁶²

Ferd: **Ebû Ali**'ye göre Allah ezelde (*fî-mâ lem yezel*) *ferd* ve *münferid* olarak vasıflandırılır. Bununla O'nun ezelde tek başına, kendisiyle birlikte bir başkası yokken mevcûttir olduğu ve O'nun bir ortağının (*şerîk*) ve benzerinin (*naẓîr*) olmadığı kastedilir.³⁶³

Akdem, *Mütekkaddim*, *Mütekkâdim*, *Sâbık*: Bu lafızların Allah hakkında kullanılabilmesini belirten Kâdî bunun sebebini şöyle açıklar: Bu lafızlar, Allah'ın her ne kadar varlığı için bir ilk/başlangıç olmasa da (*lem yekûn li-vücûdihî evvel*), her mevcûttan önce var olduğunu ifade eder. Varlığı için bir ilk olan şey (*mâ li-vücûdihî evvel*), varlığı için ilk olan başka bir şeyden önce geldiğinde (*tekkaddeme*) bile bu lafızlarla vasıflandırılır. Dolayısıyla varlığı için bir ilk olmayanın bununla vasıflandırılması daha doğrudur.³⁶⁴ **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** de bu lafızların Allah hakkında kullanılabilmesi düşüncesindedirler. Ancak onlar detayda ihtilâf etmişlerdir.³⁶⁵

Dârî: 'Alim' manasında kullanılması doğrudur. **Ebû Ali**'ye göre bir lafzın Allah hakkında az kullanılması, Allah'ın o lafzı hak etmesine etki etmez. Zira bir lafız hakikat olarak bir anlamı ifade ettiğinde ve şeriat ve örf de bu manayı değiştirmede, başka lafızlar nedeniyle bu lafza ihtiyaç duyulmaması ya da başka bir lafzın daha meşhur olması, lafzın kullanılabilmesine engel değildir.³⁶⁶

³⁶¹ *Makâlât*, II, 529: 10. Kezâ bk. *Muğnî*, V, 239: 13-16. Burada benzer açıklama doğrudan **Ebû Ali**'ye atfedilmeksizin zikredilir.

³⁶² *Muğnî*, V, 257: 15-17. Başka anlamla kastedilen fizikî temizliktir. Yani Allah fiziksel olarak temiz olduğu çağrıştıracak şekilde isimlendirilemez. Nitekim Kâdî Allah hakkında *naẓîf* denilemeyeceğini, çünkü bunun kirlerden ve guslü gerektiren şeylerden arınmak olduğunu ve bunların da Allah hakkında mümkün olmadığını belirtir. Bk. *Muğnî*, V, 257: 18-19. Kezâ bk. *Muğnî*, XX/2, 221: 10-12. Burada **Ebû Ali**'nin *tâhir* ile *naẓîf* lafızlarını ayırdığı belirtilir.

³⁶³ Lafzın bu manada kullanılabilmesini kabul eden Kâdî, cüzlere ve kısımlara ayrılamayan anlamında ise kullanılamayacağını söyler. Nitekim cevher hakkında *ferd* lafzının bu anlama gelecek şekilde kullanılmaması gerektiğine meyleder. Bk. *Muğnî*, V, 245: 13-19.

³⁶⁴ Bk. *Muğnî*, V, 238: 3-7.

³⁶⁵ İhtilâf noktası bu lafızların ezeli olarak Allah hakkında kullanılıp kullanılmayacağıdır. **Ebû Ali**'ye göre Allah ezeli olarak (*fî-mâ lem yezel*) bunlarla vasıflandırılır ve bununla O'nun olacak şeylerden önce olduğu kastedilir. Ona göre bu lafızların kullanımı, o anda başka bir varlığın bulunmasını gerektirmez. Bir başka şeyin ileride olacağı bilindiğinde, bu lafızların O'nun hakkında kullanılması mümkün olur.

Ebû Hâşim ise bu lafızların kullanımının, bir başkasının var olma (*vücûd*) hususunda Allah ile ortak olmasını gerektirdiğini ileri sürer. Bu yönüyle **Ebû Hâşim** bu lafızların kıyaslama ifade ettiği düşüncesindedir. Nitekim o sahabe hakkında 'ilimde hayvanlardan daha öndedir (*akdem*)' denilemeyeceğini, böyle bir kullanımın ancak tabî'nin hakkında olabileceğini (yani, 'ilimde sahabe tabî'nden öndedir') söyler. Dolayısıyla Allah hakkında bu lafızları kullandığımız zaman, O'nunla birlikte başka varlıkları da gündeme getirmiş olmaktadır. İşte bu sebepten dolayı, bu lafızlar Allah hakkında kullanılsa da, ezeli olarak (*fî-mâ lem yezel*) kullanılmaz. Bk. *Muğnî*, V, 238: 8-17. Kezâ bk. Şerif el-Murtaẓâ, *Zahîre*, 576: 17-23; İbnü'l-Murtaẓâ, *Kalâ'id*, 88: 11-12.

³⁶⁶ *Muğnî*, V, 221: 19-22: 3. **Ebû Ali** burada şunu kastetmektedir. *Dârî* lafzı alim anlamına gelmektedir. Fakat insanlar alim lafzını yeterli gördükleri için ve alim lafzı kullanım hususunda insanlar arasında daha meşhur olduğu

°*Ârif*: **Ebû Ali**'ye göre bu lafız alim manasına gelir dolayısıyla Allah hakkında kullanılabilir.³⁶⁷

Vâcid: **Ebû Ali** bu lafız alim manasında kullanıldığında Allah'a ezeli olarak atfedilebileceğini söyler. Fakat müdrîk manasında kullanılırsa ezeli olarak atfedilmez.³⁶⁸

Râî: **Ebû Ali** bu lafzın iki anlama geldiğini söyler: Bilen ve idrâk eden. Her iki anlamda da Allah hakkında kullanılır. Ancak idrâk anlamında kullanıldığında, sadece görünen şeyleri idrâk ettiğinde kullanılır. Yani ezeli olarak kullanılmaz. Alim anlamında kullanıldığında ise ezeli olarak kullanılır. Diğer bir deyişle *râî* lafzı idrâk manasında kullanıldığında “*lem yezel*” ifadesiyle birlikte kullanılamazken, ilmi ifade ettiğinde ise kullanılabilir.³⁶⁹

Semî: Gördüğümüz üzere bu lafız **Ebû Ali**'nin nezdinde Allah'ın zâtî sıfatını ifade etmektedir. Ancak ‘duayı işitir ve icâbet eder’ anlamında kullanıldığında fiilî sıfatı ifade eder.³⁷⁰

Müstefî: **Ebû Ali**'ye göre Allah hakkında kullanılır ve O'nun ‘kâdir’ olduğu kastedilir.³⁷¹

Tabîb: **Ebû Ali**'ye göre bu lafız gerçekte ilmi ifade eder. Nitekim bir kimse bir şeyi bildiğinde onun için ‘falan konuda maharetlidir (*tabbe bi-kezâ*)’ denilir. Fakat lafız daha çok belirli bir ilimde uzmanlaşan kimseyi ifade etmek için kullanılır. Bu sebeple Allah hakkında mukayyet olarak kullanılır.³⁷²

Muhsin: Kâfî ‘Abdülcebbâr Allah'ın yaptığı tüm fiiller hasen olduğu için Allah'ın bu isimle vasıflandırılabilirliği düşüncesindedir. Öyle görünüyor ki **Ebû Hâşim** de onunla aynı kanaattedir. Çünkü ona göre *muhsin* lafzı, haseni ve ihsânî yapan kimse hakkında kullanılır.³⁷³

için, *dârî* lafzını tercih etmemişler ve lafzın kullanımı azalmıştır. Fakat bu az kullanımın lafzın hakikî anlamına ve Allah'ın da bu lafzı hak etmesine hiçbir tesiri yoktur. Kezâ bk. *Maqâlât*, II, 526: 5-6; Ebû Hilâl, *Furûk*, 99: 9-11.

³⁶⁷ *Maqâlât*, II, 526: 5-6.

³⁶⁸ *Muğnî*, V, 222: 16-223: 2. Kezâ bk. *Maqâlât*, II, 526: 14; ‘Allah eşyayı bulur (*yecidü'l-eşyâ*)’ sözünün anlamı ‘Allah onları bilir’ demektir.

³⁶⁹ *Muğnî*, V, 223: 3-7; *Maqâlât*, II, 527: 7-10.

³⁷⁰ *Maqâlât*, II, 527: 5-6.

³⁷¹ Nitekim **Ebû Ali** Allah hakkında ‘yapması mümkündür (*yümkinühü en yef'ale*)’ ve ‘yapmaya güç yetirir (*yestefî'u en yef'ale*)’ denilebileceğini söyler. Ayrıca o, Allah hakkında *müstefî* lafzının kullanılabilirliğini şâhid âlemden yola çıkarak da ileri sürer. Ona göre şâhid âlemde *müstefî* lafzı kâdir lafzıyla aynı anlamı ifade etmektedir. Bk. *Muğnî*, V, 217: 6-9. **Ebû Ali**'nin özellikle ‘kâdir’ anlamına gelen lafızların Allah hakkında kullanımına yönelik ilkesi şudur: Şâhid âlemde bizden bir kâdir hakkında kullanılan lafza bakılır. Eğer bu lafız onun sadece kâdir olduğunu ve ondan başkasının kâdir olduğunu nefyetmiyorsa Allah hakkında da kullanılabilir. Şayet bu lafız sadece bizden birine mahsus bir özelliği ifade ediyorsa, bu lafız Kur'ân'da vârit olsa bile, Allah hakkında ancak mecâzen kullanılır. Bu lafız üzerinde şer'î bir te'ârûf olmadıkça lafzın Allah hakkında kullanılması câiz değildir. Bk. *Muğnî*, V, 217: 14-19. Burada bizden birine mahsus özellik ifadesiyle, öyle görünüyor ki **Ebû Ali** Allah'a yakışmayan ya da O'nun hakkında câiz olmayan anlamları kastetmektedir.

³⁷² *Muğnî*, V, 223: 8-11.

³⁷³ *Muğnî*, XX/2, 194: 1-4.

Ma'ûm, Mezkûr, Muḥber ʿanh: Ebû Ali'ye göre bu lafızların kullanılmasının sebebi şudur: Allah, O'nu bilen ilminden türeyen lafızların yerine geçen her sıfatla vasıflandırılır.³⁷⁴ Dolayısıyla Allah kendisi veya insanlar tarafından bilindiği için, yahut kendisinden bahsedildiği için bu isimler O'nun hakkında câizdir.³⁷⁵

Şey²: **Ebû Ali**'ye göre şey² lafzı bilinen, kendisi hakkında konuşulan ve kendisinden haber verilen her şey için kullanılır. Allah da bu vasıfları taşıdığına (yani, *ma'ûm, mezkûr* ve *muḥber ʿanh* olduğuna) göre O'nun hakkında şey² lafzı kullanılır.³⁷⁶

Bunların haricinde **Ebû Ali** Allah hakkında *müstevlî*,³⁷⁷ *mâlik*,³⁷⁸ *seyyid*,³⁷⁹ *rabb*,³⁸⁰ *mecîd*,³⁸¹ *ganiyy*,³⁸² *mürîd*, *muḥibb*, *râzî*, *sâhiḥ*, *muvâlî*, *rahîm*, *ḥâlik*, *rezzâk*, *bârî*², *muşavvir*, *muhyî*, *mümit*,³⁸³ *rahmân*,³⁸⁴ *râhim*,³⁸⁵ *ḥalîm*,³⁸⁶ *selâm*,³⁸⁷ *mü'mîn*,³⁸⁸ *müheymin*,³⁸⁹ *cevâd*,³⁹⁰

³⁷⁴ *Muḡnî*, V, 254: 10-11.

³⁷⁵ Ancak **Ebû Ali** bu lafızlar arasında ayırım yapar. Şöyle ki: "Allah hakkında 'ezelde mevcûttur (*mevcûd fi-mâ lem yezel*)' denilir ve bu *ma'ûm* anlamına gelir. Çünkü şâni yüce (Allah) kendini bilir (*ʿâlim bi-nefsihî*). Dolayısıyla O, bu yönüyle mevcûttur. Fakat 'ezelde (*fi-mâ lem yezel*) *mezkûr*dur ya da *muḥber ʿanhtır*' denilemez, zira bir başkasından ve O'ndan ezelde kelâmın ve haberin ortaya çıkması imkânsızdır. Bu isimlerle ancak O'ndan ya da bir başkasından kelâm sâdir olduğunda vasıflandırılır. Fakat Allah zâtını bildiği için 'ezelde *ma'ûm*dur' denmesi doğrudur". Bk. *Muḡnî*, V, 254: 11-16.

³⁷⁶ *Makâlât*, II, 519: 6-8. Ancak İbnü'l-Murtaẓâ ve Kâsım b. Muḥammed, **Ebû Ali**'nin (ve Ebû ʿAbdullâh el-Baṣrî'nin) şey² lafzının lakap olduğu için Allah hakkında ancak semʿan kullanılabileceğini söylediklerini belirtirler. Bk. İbnü'l-Murtaẓâ, *Kalâ'id*, 88:5; Kâsım b. Muḥammed, *Esâs*, 97: 11.

Ebû Hâşim'e göre ise şey² lafzı 'malûm' anlamını ifade ettiği için mutlak anlamda, yani hem aklen hem de şerʿan Allah hakkında kullanılır. Bk. İbnü'l-Murtaẓâ, *Kalâ'id*, 88: 4; Kâsım b. Muḥammed, *Esâs*, 97: 5-6.

³⁷⁷ *Makâlât*, II, 527: 16.

³⁷⁸ *Makâlât*, II, 527: 16.

³⁷⁹ *Makâlât*, II, 528: 1.

³⁸⁰ *Makâlât*, II, 528: 1.

³⁸¹ *Makâlât*, II, 528: 8-9. "ʿAzîz" anlamındadır.

³⁸² *Makâlât*, II, 528: 9. Allah hakkında ezelf olarak kullanılır. Kezâ bk. *Makâlât*, II, 533: 16-534: 2. Burada lafzın anlamı şu şekilde verilir: Faydalar ve zararlar O'na ulaşamaz, lezzetler, sevinçler, elemeler, kederler O'nun hakkında câiz olmayıp O başkasına ihtiyaç duymaz.

³⁸³ Bunların hepsi için bk. *Makâlât*, II, 530: 3-5. **Ebû Ali** bunların tamamının fiilî sıfatlardan olduğunu söyler.

³⁸⁴ **Ebû Ali**'ye göre bu lafız sadece Allah'ın hak ettiği bir mübalağayı ifade etmektedir. Bk. *Muḡnî*, XX/2, 206: 9-10. Kezâ bk. *Makâlât*, II, 530: 4. Burada **Ebû Ali**'nin bu lafzı Allah'ın fiilî sıfatlarından kabul ettiği aktarılır.

³⁸⁵ Fiilî sıfatlardandır. Nimet veren (*mü'n'im*), gözeten (*nâzir*), ihsan eden (*muḥsin*) anlamlarına gelir. Bk. *Makâlât*, II, 535: 8-9.

³⁸⁶ *Makâlât*, II, 530: 4 ve 13-15. Burada Allah'ın *ḥilminin* ne anlama geldiği aktarılır: Allah'ın kullarına mühlet vermesi, intikamın zıttı olan nimetleri ihsan etmesi ve intikamı onlardan çevirmesidir. Şayet Allah intikamı yaparsa *ḥilm* ile vasıflandırılmaz. Kezâ *ḥilm* Allah'ın fiilî sıfatını ifade eder. Ayrıca bk. İbnü'l-Murtaẓâ, *Kalâ'id*, 88: 20-21; Kâsım b. Muḥammed, *Esâs*, 99: 12-13; *Muḡnî*, XX/2, 222: 7-9; IV, 154: 6-16. Burada ise Eşʿarî'nin verdiği bilgilerden biraz farklı olarak **Ebû Ali**'nin *ḥalîm* lafzını, ikâbı bu dünyada hiç yapmamak şeklinde algıladığı aktarılır. Bunun yanında **Ebû Hâşim**'in görüşü de aktarılır. O, **Ebû Ali**'den biraz farklı olarak *ḥalîm* lafzının ikâbı hiç yapmamayı değil, tehir etmeyi ifade ettiği düşüncesindedir. İbnü'l-Murtaẓâ'nın verdiği bilgiler de buna yakındır. Bk. İbnü'l-Murtaẓâ, *Kalâ'id*, 88: 22-23. Ancak Kâsım b. Muḥammed, **Ebû Hâşim**'in lafzı 'intikamı terk eden' şeklinde yorumladığını kaydeder. Bk. Kâsım b. Muḥammed, *Esâs*, 99: 14. Kezâ bk. yk. sy. 225, dp. 292.

³⁸⁷ *Makâlât*, II, 534: 13-14. **Ebû Ali**'ye göre lafzın manası şudur: Allah selâmete ancak kendisi tarafından ulaşılan *müslimdir* (selamet, esenlik veren).

³⁸⁸ Allah'ın kullarından hiçbirini haksız yere cezalandırmayacağını, onları haksız yere cezalandırılmaktan emin kıldığını ifade eder. Bk. *Makâlât*, II, 534: 18-535: 1. Kezâ **Ebû Hâşim** de bu lafzın Allah hakkında kullanılabileceğini söyler. Ancak o farklı bir mana verir. Ona göre Allah'ın peygamberlerini mucizelerle tasdik edeceğinin sabit oluşu bu lafzın ifade ettiği şeydir. Bk. *Muḡnî*, XX/2, 214: 9-10.

ğâlib,³⁹¹ tâlib,³⁹² latîf,³⁹³ nâzır,³⁹⁴ gâfûr,³⁹⁵ hamîd,³⁹⁶ hayyır,³⁹⁷ muhtâr,³⁹⁸ mu'âd,³⁹⁹ delîl,⁴⁰⁰ kefil,⁴⁰¹ hâfîz,⁴⁰² vedûd,⁴⁰³ gâz'bân,⁴⁰⁴ câmil⁴⁰⁵ isimlerinin de kullanılabileceğini belirtir.

³III.3.2. Mecâz Olarak Kullanılabilen İsimler

Allah hakkında mecâz olarak kullanılan isimler, nasslarda geçmesine rağmen gerçek anlamları itibariyle Allah hakkında câiz olmayan anlamları çağrıştırdığı için mecâza hamledilmesi gereken isimlerdir. Bunlara gerçek anlamlarıyla (*'ale'l-hakîka*) Allah hakkında kullanılamazlar. Bu isimlerden başlıcaları şunlardır:

*Hakk:*⁴⁰⁶ **Ebû Ali** Allah'ın gerçek anlamda (*'ale'l-hakîka*) bununla vasıflandırılmayacağı düşüncesindedir. Çünkü *hakk*, kendisiyle batıldan ayrılan sonradan olan durum/şey demektir.⁴⁰⁷ Oysa Allah bundan münezzehtir.⁴⁰⁸

³⁸⁹ 'Varlığı koruyan (*el-emîn 'ale'l-eşyâ'*)' anlamındadır. **Ebû Ali**'ye göre bu lafız *el-emîn* kelimesinden gelmektedir. *Müheymin*deki 'he' harfi *el-emîn*deki 'hemze'den bedeldir. Bk. *Mağâlât*, II, 535: 1-3.

³⁹⁰ *Mağâlât*, II, 535: 4.

³⁹¹ Allah'ın zâtî sıfatlarından olup O'nun *kâhir* ve *muhtedir* olmasını ifade eder. Bk. *Muğnî*, XX/2, 215: 3-4; *Mağâlât*, II, 535: 5-6.

³⁹² Fiilî sıfatlardan olup Allah'ın mazlumun hakkını zalimden almasını (talep etmesini) ifade eder. Bk. *Mağâlât*, II, 535: 7-8.

³⁹³ **Ebû Ali**'ye göre iki anlama gelir: i) Nimet veren (*mün'im*), ii) Tasarrufu ve yaratması ince, zarif (*latîfî't-tedbîr ve's-şun'*). Çünkü Allah'ın tasarrufunu, inceliği nedeniyle kulları bilemez. Bk. *Mağâlât*, II, 535: 12-14.

³⁹⁴ Allah hakkında sadece 'nimet veren' anlamında kullanılır. Fakat rüyet ve akıl yürütme (fikir) anlamında asla kullanılamaz. Bk. *Mağâlât*, II, 535: 16-536: 5.

³⁹⁵ Allah'ın kullarının kusurlarını örtmesi, günahlarının cezasını indirmesi ve ayıplarını ortaya dökmemesi anlamını ifade eder. Bk. *Mağâlât*, II, 536: 5-7.

³⁹⁶ Nimetleri karşılığında hamedilen demektir. Bk. *Mağâlât*, II, 536: 13. Kezâ bk. *Muğnî*, XX/2, 215: 20-216: 1.

³⁹⁷ Allah yaptığı hayırlar sebebiyle bu lafızla isimlendirilir. Nitekim bunun tam karşısında "*şirrîr/şerrîr*" ismi vardır ve çok fazla kötülük yapanı vasıflar. Bk. *Muğnî*, XX/2, 208: 13-14; VIII, 325: 2-3; *Mağâlât*, II, 537: 4-5. Bu açıklamaya göre **Ebû Ali**, *hayyır* lafzının Allah'ın çokça iyilik yapmasını ifade ettiği düşüncesindedir. Kezâ bk. İbnü'l-Murtaza, *Kalâ'id*, 89: 6.

Kâdî'nin aktardığına göre Ebû Hâşim de bu lafzın Allah hakkında belirtilen manada kullanılabileceğini söylediği gibi, bazen *fâzil* anlamında da kullanılabileceğini söylemiştir. Bk. *Muğnî*, XX/2, 208: 15-16. Ancak *Kâdî* bir başka yerde, **Ebû Hâşim**'in bazı eserlerinde bu lafzın *fâzil* anlamında Allah hakkında kullanılamayacağını söylediğini kaydeder. Bk. *Muğnî*, VIII, 325: 4-5. Krş. İbnü'l-Murtaza, *Kalâ'id*, 89: 7. Ebû Hilâl ise **Ebû Hâşim**'in *hayyır* lafzının Allah hakkında mecâzen kullanılabileceğini söylediğini kaydeder. Bk. Ebû Hilâl, *Furûk*, 231: 20-21.

³⁹⁸ *Muğnî*, XX/2, 230: 3-4; *Mağâlât*, II, 544: 8-10. Bu lafız Allah'ın mürîd olmasını ve O'nun üzerinde hiçbir zorlamanın (*ilcâ'* ve *izturâr*) olmamasını ifade eder. Nitekim **Ebû Ali**'ye göre irâde, *ihtiyâr* demektir.

³⁹⁹ *Mağâlât*, II, 530: 4. Kezâ bu lafız hakkında **Ebû Hâşim**'in görüşü için bk. *Muğnî*, XX/2, 196: 14-18

⁴⁰⁰ Bk. yk. sy. 237, dp. 346.

⁴⁰¹ **Ebû Ali**'ye göre lafız şunu ifade eder: Allah'ın kullarını yükümlü kıldığında, kulları taat işlediği zaman onları sevaplandıracağını ve onlara lütufta bulunacağını taahhüt etmiştir (tekeffül). Bk. *Muğnî*, XX/2, 209: 6-8.

⁴⁰² Korumayı ve muhafaza etmeyi ifade eder. Bk. *Muğnî*, XX/2, 217: 13-17.

⁴⁰³ *Muğnî*, XX/2, 235: 2-4. Bu lafız *muhibb* anlamındadır. Fakat buradaki *hubb* irâde anlamında değildir. Kezâ bk. *Mağâlât*, II, 530: 3.

⁴⁰⁴ *Mağâlât*, II, 530: 4. Ancak **Ebû Ali** insanlarda gazap halinde meydana gelen değişikliklerin Allah hakkında câiz olmadığını söyler. Yani bu lafız Allah hakkında kullanıldığında bir değişikliği (*tagayyür*) ifade etmez. Bk. *Muğnî*, XX/2, 234: 11-12.

⁴⁰⁵ Ona göre bu isim *fâzil* ve *muhtedîs* anlamındadır. Ancak Şerîf el-Murtaza, bu lafzın organları kullanmayı gerektirdiği için ondan başka hiç kimsenin bunu kabul etmediğini söyler. Bk. Şerîf el-Murtaza, *Zahîre*, 592: 10-13.

⁴⁰⁶ Lafız *Qur'ân*'da (msl. Kehf 18/44, Hacc 22/6, Nûr 24/25, Loğmân 31/30) ve hem Tirmizî, hem de İbn Mâce'nin rivâyet ettiği *esmâ²-i hüsnâ* listesinde geçer. Bk. Tirmizî, Da'âvat, 82, (52. isim); İbn Mâce, Du'â², 10, (12. isim).

Reff^c.⁴⁰⁹ **Ebû Ali**'ye göre kelimenin aslı mekânda yüksekliği ifade ettiğinden Allah hakkında hakikat olarak kullanılamaz. Ancak *cazim* olan hakkında, onu mekânı yüksek olana benzeterek mecâzî olarak *reff^c* denilebilir. Dolayısıyla Allah hakkında da ancak mecâzî olarak kullanılabilir.⁴¹⁰

Nûr:⁴¹¹ **Ebû Ali**'ye göre Allah'ı 'göklerin ve yerin nûru' şeklinde isimlendirmek şu anlama gelmektedir: O yer ve gök ehlini hidâyete erdiredir (*hâdî*). Yer ve gök ehli tıpkı nûr ve ışıkla yollarını buldukları gibi Allah sayesinde de hidayete ermektedirler. Dolayısıyla bu lafzın kesinlikle mecâza hamledilmesi gerekir. Çünkü Allah'ın ışık ya da ışık cinsinden bir şey olmadığı, yani bu lafzın ne aklî ne de dilsel açıdan hakikî bir anlamı kesinlikle yansıtmadığı bilinmektedir.⁴¹²

Metîn:⁴¹³ **Ebû Ali**'ye göre Allah hakikî anlamda bununla vasıflandırılmaz. Çünkü *metîn*'in gerçek anlamı *şehîn* (kalın, yoğun, sert, sıkı) demektir. Allah hakkında bu lafzın kullanımını mecâz olup, O'nun kuvvetinin ne derece yüksek olduğu kastedilmektedir.⁴¹⁴

Şedîd:⁴¹⁵ **Ebû Ali**'ye göre Allah *kaviyy* anlamına gelecek şekilde hakikatte bu lafızla vasıflandırılmaz. Çünkü *şiddet* (ve onunla aynı anlama gelen *celed*; sağlamlık, metanet) *şalabeti* (sertlik, katılık) ifade eder. Oysa bu mana Allah hakkında câiz değildir. Bundan dolayı

⁴⁰⁷ "el-emrû'l-hâdişü'l-lezî yünfaşalu bihî mine'l-bâtil".

⁴⁰⁸ Buradan hareketle **Ebû Ali** "Çünkü Allah *hakktır*" (Hacc 22/6) ayetini şu şekilde tevil eder: Allah'a ibadet etmek hakk, O'ndan başkasına ibadet etmek batıldır. Ondan başkasına dua edilenlerin batıl olması ise onların ortadan kalkacağı ve hiç kimseye yönelik bir sevâb ya da ikâba sahip olmadıkları anlamına gelir. Kezâ *hakkt* lafzı ile Allah'ın *bâkî*, *muhyî*, *mümît* (st. 13; metinde yanlış olarak '*meyyit*' şeklinde yazılmıştır), *mu'âkıb* olduğunun kastedilmesi de câizdir. Bk. *Muğnî*, V, 256: 9-14. Kezâ bk. *Mağâlât*, II, 534: 14-18.

⁴⁰⁹ Kur^{ân}'da "Dereceleri yükselten (*reff^cü'd-derecât*); Arş'ın sahibi (Allah)" (Mü'mîn 40/15) ayetinde geçer. Tirmizî ve İbn Mâce'nin listesinde ise *reff^c* şeklinde değil, *râfi^c* olarak geçer. Bk. Tirmizî, Da'avât, 82, (24. isim); İbn Mâce, Du'â², 10, (70. isim).

⁴¹⁰ *Muğnî*, V, 215: 3-7; *Mağâlât*, II, 528: 2-3. *Reff^c* lafzıyla hemen hemen aynı anlama gelen bir başka lafız ise *şerîf* lafzıdır. *Şerîf* lafzı her ne kadar nasslarda geçmese de, **Ebû Ali** bu lafzı *reff^c* lafzıyla kıyaslar. Ona göre bu lafız tıpkı *reff^c* lafzı gibi mekânın yüksekliğini ifade ettiğinden, Allah hakkında sadece mecâz olarak kullanılabilir. Bk. *Muğnî*, V, 215: 7-8. *Mağâlât*, II, 528: 2-3.

⁴¹¹ Kur^{ân}'da "Allah, göklerin ve yerin nûrudur" (Nûr 24/35) ayetinde geçer. Kezâ Tirmizî ve İbn Mâce'nin listelerinde de bulunmaktadır. Bk. Tirmizî, Da'avât, 82, (93. isim); İbn Mâce, Du'â², 10, (95. isim).

⁴¹² **Ebû Ali** buradan hareketle şunu söyler. Bu lafzın gerçek bir anlamı yansıtmadığı bilinmesine rağmen mecâza hamledilmezse, o zaman Allah'a lakap olarak verilmiş olur. Şayet Allah'a lakap vermek câiz olsaydı o zaman Allah'a 'cisim', 'muhdes', 'insan' şeklinde lakap takmamız, her ne kadar akıl açısından bu isimleri ve onların ifade ettiği manaları hak etmese bile, mümkün olurdu. Böyle bir şey câiz olmadığına göre Allah'a lakap vermenin câiz olmadığı bilinir. Dolayısıyla *nûr* lafzının da lakap olmadığı ortaya çıkar. Bu durumda da *nûr* lafzının mecâz olduğunu kabul etmekten başka bir seçenek kalmaz. Bk. *Mağâlât*, II, 534: 3-10. Kezâ Eş'arî, Ebû'l-Hüseyn en-Neccâr'ın da *nûr* lafzını bu şekilde yorumladığını aktarır. Bk. *Mağâlât*, II, 534: 11-12.

⁴¹³ Kur^{ân}'da "Şüphesiz rızık veren, sağlam kuvvet sahibi olan (*zû'l-kuvveti'l-metîn*) sadece Allah'tır" (Zâriyât 51/58) ayetinde geçer. Ayrıca Tirmizî ve İbn Mâce de bu ismi rivâyet ederler. Bk. Tirmizî, Da'avât, 82, (55. isim); İbn Mâce, Du'â², 10, (78. isim).

⁴¹⁴ *Mağâlât*, II, 533: 1-3.

⁴¹⁵ Kur^{ân}'da ikâb lafzına muzaf olarak Allah'ı tavsif eder (msl. Mü'mîn 40/22, Haşr 59/4). Ayrıca İbn Mâce de bu ismi listesinde zikreder. Bk. İbn Mâce, Du'â², 10, (64. isim).

bu lafzın mecâz olarak kabul edilmesi gerekir. Dolayısıyla bu yöndeki naslar da tevil edilmelidir.⁴¹⁶

Şekûr:⁴¹⁷ **Ebû Ali**'ye göre şükür (teşekkür) gerçekte nimet verenin nimetini itiraf etmek, onun nimetlerine karşılık teşekkür etmektir. Allah hakkında böyle bir durum söz konusu olamayacağı için bu lafzın hakikat ifade ettiği söylenemez. Dolayısıyla mecâza hamledilir. Şöyle ki, Allah kullarının taatleri karşılığında sevap verdiği için, O'nun bu mücâzâtı bir anlamda kullarının taatlerine karşı teşekkür etmek şeklinde algılanır.⁴¹⁸

³III.3.3. Allah Hakkında Câiz Olmayan İsimler

ʿAtîk: Allah hakkında kullanılamaz, çünkü **Ebû Ali**'ye göre bu lafız, kendi cinsinden bir benzeri gelecekte/daha sonradan oluşan, meydana gelen şeyi ifade eder.⁴¹⁹ Benzer kanaate sahip olan **Ebû Hâşim** ise *ʿatîk* lafzının üzerinde zamanın bir çeşit tesir bıraktığı varlık için kullanıldığını söyler.⁴²⁰

Fâzîl: **Ebû Hâşim**'e göre bu lafız insanlar hakkında önceden sahip olmadığı, onun belirli yönlerden yüceltilmesi ve tazimini gerektiren meziyetlerin oluşmasını ifade eder. Bu mana ise Allah hakkında câiz değildir.⁴²¹ **Ebû Ali** de benzer şekilde düşünür. Ona göre Allah yaptığı faziletler nedeniyle *fâzîl* olarak isimlendirilmez. Zira ancak Allah'tan başkası yaptığı faziletler nedeniyle fazilet kazanır. Allah ise bundan münezzehtir.⁴²²

Kâmil: **Ebû Ali**'ye göre *kâmil* özellikleri (ilim, akıl, görüş, söz, fesahat gibi hasletleri) ve bedenindeki cüzleri/parçaları (*ebʿâz*) tamam olan demektir. Allah hakkında cüzlere sahip olmak imkânsız olduğundan O'nun zâtı *kemâl* ya da noksanlıkla vasıflandırılmaz.⁴²³

⁴¹⁶ Sözelimi “Onlar kendilerini yaratan Allah'ın onlardan daha kuvvetli (*eşeddi*) olduğunu görmediler mi?” (Fuşşilet 41/15) ayeti de mecâz olup, Allah'ın onlardan daha kudretli (*akder*) olduğunu ifade etmektedir. Bk. *Makâlât*, II, 533: 3-11.

⁴¹⁷ Kurʿân'da çeşitli ayetlerde zikredilir (msl. Fâtır 35/30 ve 34, Şûrâ 42/23, Teğâbün 64/17). Ayrıca Tirmizî ve İbn Mâce de bu ismi rivâyet ederler. Bk. Tirmizî, *Daʿavât*, 82, (36. isim).; İbn Mâce, *Duʿâ*, 10, (42. isim).

⁴¹⁸ *Makâlât*, II, 536: 8-11.

⁴¹⁹ Bunu açıklamak için **Ebû Ali** ‘eski hurma (*temr ʿatîk*)’ ifadesini örnek verir. Zira üzerine yeni bir hurma çıkmıştır. Bu yeni hurma çıkmadan önce, bu lafız önceki hurma hakkında kullanılmaz. Nitekim bu mana nedeniyle gökyüzü hakkında *ʿatîk* denilmez, çünkü sonradan bir benzeri ortaya çıkmamıştır. İşte bu mana Allah hakkında imkânsız olduğu için, Allah hakkında bu lafzın kullanılması câiz değildir. Bk. *Muğnî*, V, 235: 13-18. Kezâ bk. Şerif el-Murtaza, *Zahîre*, 575: 1-4.

⁴²⁰ Sözelimi ‘eski bina (*binâʿ ʿatîk*)’ denilir, çünkü zaman onun üzerinde etki yapmıştır. Benzer şekilde hurmaya *ʿatîk* denilir, zira zaman onun üzerinde etki bırakmıştır, fakat bu etki yeni hurma olduğunda ortaya çıkar. Ancak zaman üzerinde etki bırakmadığı için gökyüzü hakkında *ʿatîk* denilmez. İşte zamanın Allah üzerinde bir etki bırakması mümkün olmadığı için O'nun hakkında *ʿatîk* denilemez. Bk. *Muğnî*, V, 235: 19-236: 9. Kezâ bk. Şerif el-Murtaza, *Zahîre*, 575: 5-9.

⁴²¹ *Muğnî*, V, 184: 6-9.

⁴²² *Makâlât*, II, 536: 16-537: 3.

⁴²³ *Makâlât*, II, 543: 15-544: 4. Krş. İbn Teymiyye, *Esmâ*, 73: 4-5.

Mûkin, Müteyakkin: **Ebû Ali**'ye göre bu lafızlar Allah hakkında kullanılamazlar, zira 'yakîn' lafzı, bir bilgiyi şüpheden sonra elde etmeyi (*istidrâkû'l-ilm ba^cde'ş-şekk*) ifade eder.⁴²⁴

Mütehaqqik: Bir şeyi *istidrâk* yoluyla bilmeyi ifade ettiğinden, **Ebû Ali**'ye göre Allah hakkında kullanılamaz.⁴²⁵

Müstebşir: Bir şeyi şüpheden sonra bilmeyi ifade etmesi nedeniyle **Ebû Ali** bu lafzın da Allah hakkında kullanılamayacağı düşüncesindedir.⁴²⁶

Fağin: **Ebû Ali**'ye göre Allah *fıtnat* ile vasıflandırılmaz, çünkü bu lafız sözün bilgisini elde etmeyi (*istidrâku ma^crifeti'l-kelâm*) ifade eder.⁴²⁷

Fehim: **Ebû Ali** tıpkı *fağin* lafzındaki sebep nedeniyle, bu lafzın da Allah hakkında kullanılamayacağını belirtir.⁴²⁸

Fağih: **Ebû Ali**'ye göre *fıkh* lafzı bir sözün manasını anlamayı (*feh*) ifade ettiğinden Allah hakkında kullanılamaz.⁴²⁹

Müstebîn: **Ebû Ali**'ye göre Allah hakkında kullanılmaz.⁴³⁰

Âkil: **Ebû Ali**'ye göre kelime köken itibarıyla engellemeyi (*men^c*) ifade eder. Nitekim akıl 'devenin yuları (*ikâlû'l-ba^cîr*)' ifadesinden türemiştir. Allah'ın engellenmiş (*memnû^c*) olması câiz olmadığına göre bu lafız Allah hakkında kullanılmaz. Kezâ bu lafız alim anlamına da gelmez.⁴³¹

Refik: **Ebû Ali**'ye göre Allah hakkında kullanılamaz çünkü *rifk* olaylarda/işlerde hile yapmak ve onlara ulaşmak için sebep aramak (*teveşşul* ve *tesebbüb*) demektir. Bu ise Allah hakkında câiz değildir.⁴³²

Şâlih: **Ebû Ali**'ye göre Allah salah olanı yaptığında O'na *şâlih* denmez. Çünkü salah failin sonradan yaptığı fiille bu hususiyeti kazanmasını ifade eder.⁴³³

⁴²⁴ *Muğnî*, V, 223: 12-14. *Mûkin* için kezâ bk. *Mağâlât*, II, 526: 7 ve 10. Burada *yakîn*in tanımı "el-ilm bi'ş-şey^c ba^cde'ş-şekk" şeklinde geçer.

⁴²⁵ *Muğnî*, V, 224: 3-5. *Mağâlât*, II, 526: 13; *Tahaqqukun* manası 'şüpheden sonra bilmek' şeklinde verilir.

⁴²⁶ *Muğnî*, V, 224: 6-7; *Mağâlât*, II, 526: 7 ve 13. Burada *istibşârın* manası 'şüpheden sonra bilmek' şeklinde verilir.

⁴²⁷ *Muğnî*, V, 224: 9-10.

⁴²⁸ *Muğnî*, V, 224: 10; *Mağâlât*, II, 526: 7.

⁴²⁹ *Muğnî*, V, 224: 11. Kezâ bk. *Mağâlât*, II, 526: 7-8; "Fıkh, insanın bir şeyi bilmiyorken daha sonra bilmesidir (*istidrâk*)".

⁴³⁰ *Mağâlât*, II, 526: 7.

⁴³¹ *Mağâlât*, II, 526: 10-13.

⁴³² *Muğnî*, V, 256: 18-19; *Mağâlât*, II, 535: 14-15; Şerif el-Murtazâ, *Zahîre*, 589: 16-17.

⁴³³ *Mağâlât*, II, 536: 14-15; "İnnemâ'ş-şâlih men şalaha bi'ş-şalâh". Kezâ bk. *Muğnî*, XX/2, 16-20. Burada **Ebû Ali**'nin lafzın insanın sonradan kazandığı hususiyeti ifade ettiği için Allah hakkında kullanılmasını kabul etmediği aktarılır. Fakat ona göre Allah kullarını ıslah eden (onları *şâlih* hale getiren şeyi yapan) olduğu için *muşlih* şeklinde isimlendirilebilir.

Ma^cnâ: **Ebû Ali**'ye göre Allah'a *ma^cnâ* denmez, çünkü mana sözün kastettiği şeye yönelmektir (*kaşd*). Yani *ma^cnânın* kendisi mastardır. Dolayısıyla Allah yönelme (*kaşd*) değildir. Buna mukabil, Allah kendisine yönelinendir (*ma^cşûd*), yani *ma^cniyy*dir. Dolayısıyla Allah'a *ma^cnâ* değil *ma^cniyy* denilir.⁴³⁴

Bunların yanında **Ebû Ali**'ye göre Allah'a *sehiyy*,⁴³⁵ *hannân* (şefkatli),⁴³⁶ *vâfir*,⁴³⁷ *tâmm*,⁴³⁸ *nâtık*,⁴³⁹ da denilemez. Kezâ Allah hakkında *şabr*,⁴⁴⁰ *vekâr*,⁴⁴¹ *zirâye* (küçük görme, hor görme),⁴⁴² *şecâ^cat*⁴⁴³ lafızları (yani bunlardan türetilen isimler) da kullanılmaz. Ayrıca **Ebû Ali** Allah'ın eşyayı bildiğini ifade etmek amacıyla 'Allah eşyayı hisseder (*yühissü*)'⁴⁴⁴ ya da 'Allah eşyanın farkına varır/bilincine ulaşır (*yeş^curu*)'⁴⁴⁵ şeklinde denilemeyeceğini de söyler.

⁴³⁴ Ebû Hilâl, *Furûk*, 36: 16-20. Kezâ bk. *Ma^ckâlât*, II, 529: 5.

⁴³⁵ *Ma^ckâlât*, II, 535: 4-5. Bu isim Allah hakkında kullanılabilen *cevâd* lafzıyla aynı anlama (=cömert, eli açık) gelse de **Ebû Ali** bu lafzın *leyyin* (yumuşak, esnek) anlamına gelen "*arzun sehâviyyetün*" ifadesinden türediği için kullanılamayacağı düşüncesindedir. Yani lafız köken itibarıyla fizikî bir niteliği çağrıştırmaktadır. Kezâ bk. *Muğnî*, XX/2, 207: 19-208: 2. Burada da benzer gerekçeyi ileri sürer ve lafzın sadece insanlardan cömert olan hakkında kullanılabileceğini belirtir.

⁴³⁶ *Muğnî*, XX/2, 208: 8-11. Zira bu lafzın ifade ettiği hususiyet kalbe mahsustur. Meryem 19/13 ayetinde geçen *hanân* lafzı da rahmet anlamındadır. Kezâ bk. *Ma^ckâlât*, II, 531: 1. Ayrıca **Ebû Ali**'ye göre Allah'ın kullarına şefkatli davrandığı (*işfâk*) da söylenemez. Çünkü *işfâk* köken itibarıyla bir tehlikeden sakınmayı ifade eder. Oysa bu mana Allah hakkında câiz değildir. Bk. *Ma^ckâlât*, II, 535: 10-12.

⁴³⁷ *Ma^ckâlât*, II, 544: 4. Zira bu lafız *kâmil* lafzı ile aynı anlamı ifade eder.

⁴³⁸ *Ma^ckâlât*, II, 544: 5. **Ebû Ali** *tâmm* lafzı ile *kâmil* lafzının aynı anlama geldiği düşüncesindedir.

⁴³⁹ Zira bu lafız sesin ve konuşmaya imkân veren organın olmasını gerektirir. Bk. *Muğnî*, XX/2, 218: 17-19. Kezâ **Ebû Ali**'ye göre Allah *faşih* şeklinde de isimlendirilemez. Bk. *Muğnî*, XX/2, 218: 19-219: 1.

⁴⁴⁰ *Ma^ckâlât*, II, 530: 15. Yani Allah'a '*şabûr* (çok sabreden)' denilemez. Halbuki bu isim Tirmizî'nin rivâyet ettiği esmâ-i hüsnâ listesinde yer almaktadır. Bk. Tirmizî, *Da^cavât*, 82, (99. isim). Krş. Topaloğlu, [1995a], 407. Nitekim belki de bu yüzden 'Abdülhâmîd neşrinde kelime "*şayr*" şeklinde geçmektedir. Buna göre Allah'a 'dönüşen, halden hale geçen' anlamında "*şâ'ir/şâyir*" denilemeyeceği kastedilmiş olunur. Bk. *Ma^ckâlât* (A), II, 211: 19.

⁴⁴¹ *Ma^ckâlât*, II, 531: 1. Kezâ bk. *Muğnî*, XX/2, 224: 12-16. Burada **Ebû Ali**'nin Allah'a *vakûr* denilmesini kabul etmediği aktarılır.

⁴⁴² *Ma^ckâlât*, II, 531: 1.

⁴⁴³ *Ma^ckâlât*, II, 544: 6-7. Çünkü *şecâ^cat* çirkin şeylere ve korkutan işlere karşı cüreti ifade eder.

⁴⁴⁴ Nitekim **Ebû Ali**'ye göre *hiss* eşyayı idrâkin ilk aşamasını ifade eder. Oysa Allah'ın bilgisinin başlangıcı (*evvel*) yoktur. Bk. *Muğnî*, V, 224: 15-18. Kezâ bk. *Ma^ckâlât*, II, 526: 9; Şerif el-Murtaza, *Zahîre*, 584: 10-12.

Ebû Hâşim de bu lafzın Allah hakkında kullanılamayacağını söyler. Çünkü bu lafız eşyayı duyu organı vasıtasıyla idrak eden kimse hakkında kullanılır. Halbuki bu mana Allah hakkında câiz değildir. Bk. *Muğnî*, V, 224: 18-20. Krş. Şerif el-Murtaza, *Zahîre*, 584: 12-13.

⁴⁴⁵ Çünkü bu lafız bilinmeyen bir sözün manasını kavramayı ifade eder. Bk. *Muğnî*, V, 224: 7-9. Kezâ bk. *Ma^ckâlât*, II, 526: 9.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SİSTEMATİK: ADL

1. HÜSÜN-KUBUH

Mutezile'nin "adl" ilkesinin ilk ayağını oluşturan hüsün-kubuh problemi, eşyanın ahlâkî değerinin kaynağının sorgulanmasını ifade eder. Temel soru, eşyanın bu değerinin kendisinde mi bulunduğu, yoksa kendisinde bulunmayıp, haricî bir irâde (yani, Allah) tarafından mı tayin edildiğidir. İşte bu sorunun ifade ettiği iki seçenek, kelâm düşüncesinde yoğun bir şekilde tartışılan probleme karşı ortaya konulan iki farklı yaklaşımı da ifade etmektedir. Modern felsefî terminoloji ile ifade edersek, eşyanın ahlâkî değerini kendi zâtında taşıdığını söyleyen anlayış "objektivizm" iken, eşyanın değerinin Allah tarafından belirlendiğini kabul eden ikinci anlayış "teistik subjektivizm"dir.¹ Bu iki temel yaklaşımın ilki özellikle Mutezilîler tarafından kabul edilirken,² Eşarîler ikinci yaklaşımın takipçisi olmuşlardır.³

Mutezile'nin hüsün-kubuh konusundaki temel tezlerini üç ana noktada özetleyebiliriz:

- i) Eşyanın ahlâkî değeri kendisindedir.
- ii) Akıl bu değeri bilebilir.
- iii) Bu değerler sabit ve evrensel olup, fiilin failine göre değişmez.⁴

İşte bu üç ilke Mutezile'nin genelde tüm kelâm sisteminin, özelde ise 'adl' ilkesinin tüm noktalarına yansımış olup, sistemin üzerine kurulduğu temel bir özellik olmuştur.

Îbâdî 'Abdülcebâr, eşyanın hasen ya da kabih oluşu hakkında **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in görüşlerini oldukça öz bir şekilde verir:

Bil ki, **Şeyhain**'in (**Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**), Allah o ikisine rahmet etsin, kitaplarında geçen görüşlerinin çoğu, tıpkı kabihin [gerçekleştiği bir takım vecihler nedeniyle] kabih olduğu gibi, hasenin de gerçekleştiği bir takım sebepler (*vücûh*) nedeniyle hasen olduğuna delâlet etmektedir.⁵

¹ Bk. Hourani, [1960], 269. Bu kavramları, sırasıyla, "hakikî" ve "itibarî" şeklinde de isimlendirmek mümkündür. Msl. bk. Çelebi, [1998-99], 64 vd.

² Hourani, [1960], 269. Kezâ bk. Çelebi, [1998-99], 67. Ayrıca burada Cehmiyye, Şîa, Kerrâmiyye, bazı Mâtürîdî-Hanefî alimler ve İslâm filozofları da bu anlayışın takipçileri arasında zikredilir.

³ Hourani, [1960], 269. Kezâ bk. Çelebi, [1998-99], 65. Şafîî, Mâlikî, Hanbelî usûlcülerinin çoğunluğu ile bazı Hanefî usûlcülerinin de bu anlayışın takipçileri olarak zikredilir.

⁴ Mutezile'nin 'hüsün-kubuh' anlayışını hakkında bk. Şerefeddîn, [1926], 100-116, özl. 115-116; Çelebi, [1998-99], 67-69, 74-79, 82-85; Hourani, [1971], özl. 2-5. bölümler; Görgün, [2001], 59-108, özl. 79-104 (Son iki çalışma özellikle Îbâdî 'Abdülcebâr eksenindedir).

⁵ *Muğnî*, VI/1, 70: 4-5.

Ebû Ali ve **Ebû Hâşim**'in görüşleri hakkındaki bu kısa pasajın vurguladığı düşüncüyü anlayabilmek için, öncelikle Kâdî'nin fiili hasen ya da kabih yapan sebepler üzerindeki görüşlerini incelemeliyiz.

Kâdî ve Mânkdîm gibi son dönem Mutezilîlerinin tasvir ettiği ve **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** gibi Basralı seleflerinden tevarüs ettikleri hüsün-kubuh anlayışı,⁶ bir fiilin salt olarak, tek başına ahlâkî bir değeri olduğunu öngörmez.⁷ Sözelimi secde fiilini ele alalım. Secde fiili esasında tek başına hiçbir ahlâkî değer taşımaz. Fakat bu secde fiili Allah'a karşı yapılırsa hasen, şeytana karşı yapılırsa kabihdir. Kezâ bir eve girme fiili. Tek başına girme fiilinin bir ahlâkî değeri yoktur. Fakat kişi bir eve girerken, o evin sahibinden izin alırsa girme fiili hasen olmakta, şayet izin almadan girerse kabih olmaktadır.⁸ Dolayısıyla fiil belli şekillerde gerçekleştiğinde hasen yahut kabih olmakta, yani ahlâkî değer taşımaktadır. İşte Kâdî'nin "vücûh" şeklinde adlandırdığı bu belirli şekiller/yönler, hüsün-kubuh anlayışının temel noktasını oluşturmaktadır.

Peki bir fiil hangi *vecih* üzere gerçekleşirse kabih olmakta, hangi *vecih* üzere gerçekleşirse hasen olmaktadır. Bir fiili kabih yapan yönler (*vücûh*) genel olarak sekiz tanedir: i) Yalan, ii) Zulüm, iii) Küfrân-ı nimet, iv) Teklîf-i mâ lâ yutâk, v) Kabihî irâde etme (*irâdetü'l-kabîh*), vi) Cehl, vii) Kabihî emretme (*el-emr bi'l-kabîh*), viii) Abes.⁹ İşte tek başına hiçbir değer taşımayan bir fiil, her ne zaman bu hükümleri ifade edecek şekilde gerçekleşirse, yani bu yönler üzere gerçekleşirse kabih olur. Sözelimi kelâm fiilini ele alalım. Şayet kişinin yaptığı kelâm, abes olursa (yani hiçbir şey ifade etmezse -?-), kabih olan bir şeyi emrederse ya da hasen olan bir şeyi yasaklarsa, yalan olursa (haber verdiği şey, haber verdiği şekilde bulunmazsa), kabihî mübah kılarsa ya da hasenden sakındırırsa, vâcip olmayan bir şeyi vâcip kılarsa, bir kabihî veya mübaha teşvik ederse, karşılığında sevâp hak edilmeyen bir fiilin karşılığında sevâbı veya karşılığında ikâb hak edilmeyen bir fiilin karşılığında ikâbı vaat ederse, güç yetirilemeyen bir şeyi emretmeyi yahut istemeyi ifade ederse vs. kabih olur.¹⁰ Dolayısıyla ortaya konulan kelâmın yukarıda zikredilen belli şekillerde gerçekleşmesi onu kabih yapmıştır. Diğer tüm fiilleri de böyle düşünebiliriz.

⁶ Krş. Hourani, [1975], 131. Kâdî'nin ahlâk anlayışının **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'e dayandığını söyler.

⁷ Krş. Görgün, [2001], 67.

⁸ Bk. *Ta'lik*, 310: 15-18.

⁹ Bk. *Muğnî*, VI/1, 61: 6-10. Kezâ VI/1, 58: 7-9. Burada da yedi tanesi sayılır: i) Zulüm, ii) Yalan, iii) Kabihî irâde etme (*irâdetü'l-kabîh*), iv) Kabihî emretme (*el-emr bi'l-kabîh*), v) Cehl, vi) Teklîf-i mâ lâ yutâk, vii) Küfrân-ı nimet.

¹⁰ Bk. *Muğnî*, VI/1, 61: 11-62: 3.

Bunun karşısında ise fiili hasen yapan yönler vardır. Kâdî kabih kavramında olduğu gibi bunları belirgin bir şekilde saymaz. Ancak Hourani kabih ile hasen kavramları arasında bir simetri olduğunu ve bu simetri sayesinde fiili hasen yapan bir takım yönlerin belirlenebileceğini söyleyerek, dört tane hasenlik yönü sayar: i) Adalet, ii) Fayda ya da maslahat, iii) Doğruluk (sıdk), iv) Haseni irâde etme.¹¹ İşte fiil bu vb. yönlerden her hangi biri üzere gerçekleşirse hasen olur. Buna göre, sözgelimi haber verme fiili, şayet haber verdiği şeyi, o şeyin olduğu şekliyle aktarıyorsa, doğruluk üzere gerçekleşmiş olmakta ve dolayısıyla hasen olmaktadır.¹²

İşte **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'e atfedilen 'tıpkı kabihin, gerçekleştiği bir takım yönler nedeniyle kabih olduğu gibi, hasenin de gerçekleştiği bir takım yönler nedeniyle hasen olması' ifadesiyle kastedilen husus budur. Yani onlar da salt olarak fiilin tek başına bir ahlâkî değer ifade etmeyip ancak gerçekleştiği/meydana geldiği bağlam itibarıyla bu özellikleri kazandığını kabul etmektedirler.¹³

¹¹ Hourani, [1971], 104.

¹² Öte yandan hasenin hasen olması için, kabih fiilin aksine, bir takım yönler üzere gerçekleşmesinin şart olmayıp, her hangi bir fiilde, onu kabih yapan yönlerin bulunmamasının onun hasen olması için yeterli olduğu görüşü tartışma konusudur. Nitekim böyle bir düşünce Kâdî 'Abdülcebâr'a atfedilebilmektedir. Bk. Çelebi, [1998-99], 68.

Ancak **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** bu düşünceyi kesinlikle reddederler. Onlara göre bir şeyin hasen olmasını gerektiren bir yön olmaksızın hasen olması mümkün olsaydı, kabih hakkında da aynı şey mümkün olurdu. Yani kabihin de kabih olmasını gerektiren bir yön olmaksızın kabih olması mümkün olurdu. Nasıl ki kabih hakkında böyle bir şey geçersizdir, aynı şekilde hasen hakkında da geçersizdir. Bk. *Muğni*, VI/1, 70: 7-9. Bununla birlikte Kâdî, **Ebû Hâşim**'in bazı eserlerinde hasenin, bir yön üzere gerçekleşmesi ve kabihlik yönlerinin kendisinden nefyolunması sebebiyle hasen olduğunu söylediğini, fakat bu hususu fazla açıklamadığını kaydeder. Bk. *Muğni*, VI/1, 71: 11-13.

¹³ Fiilin ancak gerçekleştiği yön sebebiyle ahlâkî değer kazandığı düşüncesi, Mutezile'nin hüsün-kubuh konusundaki tutumunun gerçekten de "objektivist" olup olmadığının tartışılmasına yol açmıştır. Msl. bk. Görgün, [2001], 61-70. Burada özellikle Hourani'nin Kâdî'nin ahlâk anlayışını "objektivist" şeklinde nitelendiren yargıları eleştirilmektedir.

Nitekim fiilin bazı şekillerde gerçekleştiğinde kabih olurken, bazı şekillerde gerçekleştiğinde hasen olması (secde etmek fiilini hatırlayalım; Allah'a yapıldığında hasen, şeytana yapıldığında kabih olmaktadır), kısmî bir görecelik (relativizm) içerdiği şeklinde anlaşılabilir (Nitekim böyle bir yargı, daha önceden benim tarafından da yapılmıştı. Bk. [2000], 66).

Gerçekten de yukarıda tasvir edilen anlayış görecelik içermekte midir? Kanaatimce bu soruya sağlıklı cevap verebilmek için, öncelikle (tekrar yukarıdaki örnekten hareketle) secde etmek fiilinin Allah'a ya da şeytana secde etmekten soyutlanıp soyutlanamayacağını sorgulamak gerekir. Şayet secde etmek fiili bu tür bağlamlarından soyutlanabiliyorsa ve soyutlandığı bu durumda kendisine ahlâkî bir vasıf atfedilebiliyorsa, o zaman Kâdî ve seleflerinin ahlâk anlayışının kısmî bir görecelik içerdiği söylenebilir. Başka bir örnek de verebiliriz: Almak fiili. Bir malı sahibinden iznini gözeterek aldığımızda almak fiili hasen olmakta, izinsiz aldığımızda ise kabih olmaktadır. Peki, gerçekten de almak fiili bu tür bağlamlarından soyutlanıp, ahlâkî değer taşıyabilir mi? Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin bu tür bir anlayışı kabul ettiği söylenir, ancak detaylara girilmez. Msl. bk. *Ta'lik*, 309: 19-310: 1. Açıkçası hiçbir bağlamı olmayan secde etmek fiiline ya da almak fiiline el-Belhî'nin ne şekilde ahlâkî bir değer yüklediği ya da bunu nasıl açıkladığı gerçekten de merak konusudur.

Ancak öyle sanıyorum ki, Kâdî'nin farklı yönlerde oluşan fiil kavramını biraz irdelediğimizde, onun aslında farklı yönlerde gelişen tek bir fiil yerine, iki ayrı fiili düşündüğünü söyleyebiliriz. Buna göre ortada olan fiil 'secde etmek' fiili değil, 'Allah'a secde etmek' ya da 'şeytana secde etmek' fiilidir. Biz 'secde etmek' dediğimiz zaman, aslında bu fiilin Allah'a ya da bir başkasına yapıldığını zımnen vurgulamaktayız. Yani, secde etmek fiili tek başına ahlâkî bir yargıya mahal olmayıp, bu tür bağlamları ile anlam kazanmaktadır. Dolayısıyla biz secde etmek fiilini ahlâkî bir yargının mahalli kılacağımız zaman, ister istemez bu tür bağlamları ile zikretmeliyiz. Bu yönüyle secde etmek fiili Kâdî'nin *vecih* dediği bağlamlarından asla ayrılamaz. Teorik olarak yapılan bu tür bir ayrımın,

Kezâ onların buna bağlı olarak, Mutezilî sistem açısından bu yargının ayrılmaz sonucu olan, bu değerlerin akıl tarafından bilinebileceğini¹⁴ ve faile göre değişmeyeceğini de kabul ettiklerini söyleyebiliriz.¹⁵ Böylelikle onlar Allah'ın da, tıpkı insan gibi, aynı ahlâkî kıstaslara bağlı olduğunu kabul etmişlerdir.¹⁶

II. ALLAH-KÖTÜLÜK İLİŞKİSİ: ALLAH KABİHİ İŞLEMEZ

Mutezile'nin 'adl' ilkesinin en temel ilkelerinden biri Allah'ın kabihî işlemeyeceğidir. Böylelikle onlar Allah'ın insana karşı mutlak adilâne davranacağını ortaya koymaya çalışırlar. Onlara göre Allah'ın yaptığı tüm fiiller hasen (vâcip) olup,¹⁷ Allah asla kabihî işlemmez.¹⁸ Ancak özellikle Ebû'l-Hüzeyl'den itibaren onlar, bu sonuca ulaşırken Allah'ın kudretine her hangi bir sınırlandırma getirmemeye de dikkat etmişlerdir. İslâm kelâmında Allah-kötülük ilişkisinin tahlili teorik açıdan esas itibarıyla üç soru üzerinden yürütülmüştür:¹⁹

1. Allah'ın kötülük yapmaya kudreti var mıdır?
2. Şayet varsa, kötülüğü yapar mı?
3. Niçin yapar ya da yapmaz?²⁰

pratikte hiçbir değeri yoktur. Kısaca, ortada iki farklı yönde meydana gelebilen tek bir fiil değil, iki farklı fiil vardır. Kanaatimce onun fiilleri gerçekleştikleri *vecih*lere göre taksim etmesi bu şekilde de anlaşılabilir.

İşte bu noktada yeniden başa dönebiliriz. Ortada mevcûd olan fiil, salt anlamda secde etmek fiili olmayıp, 'Allah'a secde etmek' ya da 'şeytana secde etmek' fiili olduğuna, ve verilecek olan ahlâkî yargı da ancak bu bağlamda verilebileceğine göre, söz konusu fiilin yargısı kim tarafından belirlenmektedir. 'Allah'a secde etmek' fiilinin hasen oluşu Allah tarafından mı belirlenmektedir, yoksa bizzat bu fiilin kendisinde midir? Cevap; bu değerlerin fiilin kendisinde olduğudur. Öyleyse Kâdî'nin (ve **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** gibi öncülerinin) hüsün-kubuh anlayışı "relativizm" içermeyip, "objektivist"tir.

¹⁴ Bu hususta **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'den doğrudan alıntı yoktur ve gerçekte buna ihtiyaç da yoktur. Yukarıda da dediğimiz gibi, fiilin ahlâkî değerinin akıl tarafından bilinebileceği ilkesi tüm Mutezilî sistem içerisine yayılmış olup, spesifik bir konu değildir. Nitekim Kâdî 'hüsün-kubuh' konusunu başlı başına bir konu olarak incelemiş.

¹⁵ Sözelimi, haberin faili kim olursa olsun, yalan olduğunda kabih olur. Bk. *Muğni*, XVII, 30: 5. Nitekim Kâdî bir fiil kendisini hasen yahut kabih yapan yön üzere gerçekleşmişse, faili kim olursa olsun bu değeri kazandığını ve failine göre bu değerinden soyutlanamayacağını söyler. Bk. *Muğni*, VI/1, 122: 1-11. **Ebû Hâşim** de böyle düşünür. Ona göre kabihin, kabihliğini bilen bir kimseden (bilinç sahibi her hangi bir fail) vaki olmasını, bununla birlikte zemmi hak etmemesini câiz görürsek, bu durum kabih nedeniyle zemmin asla hak edilmemesi sonucuna götürür. Çünkü böyle bir durum, zemmin hak edilmesini gerektiren şeyin gerçekleştiğini, fakat istihkâkın ortadan kalktığını söylemek demektir. Bk. *Muğni*, VI/1, 122: 12-15. Böyle bir düşünce hiç şüphesiz Allah'ın yaptığı fiillerin insanların yaptığı fiiller gibi değerlendirilemeyeceğini söyleyen Eşarîlere reddiye olarak ileri sürülmüştür.

¹⁶ Krş. Frank, [1983], 207; a.mlf., [1997a], 133. Bu sebeple **Ebû Ali** "bizim hakkımızda kabih olan bir şey Allah hakkında hasen olur" şeklindeki mutlak görecelik arz eden türdeki yargılara şiddetle karşı çıkar. Ona göre böyle bir yargı, değerlerin hiçbir zaman sabit olmaması, hatta sabit hiçbir değer olmaması gibi kabul edilemez sonuçları da beraberinde getirecektir. Sözelimi aynı şey aklen hem hasen, hem de kabih olacaktır. Hatta aynı failden sâdır olan bir fiil bazı zamanlarda hasen, bazı zamanlarda kabih olacaktır. **Ebû Ali**'nin bu yöndeki eleştirileri için msl. bk. *Muğni*, VIII, 209: 9-210: 18.

¹⁷ Msl. bk. *Muğni*, VI/1, 3: 5-6.

¹⁸ Msl. bk. *Muğni*, VI/1, 177: 2. Krş. Watt, [2002], 238. O, Mutezile düşüncede 'adl' ilkesinin önemli önermelerinden birinin Allah'ın kötülüğü işlemeyeceği olduğunu belirtir. Kezâ bk. Bedevî, [1997], 60.

¹⁹ Mutezile kelâmında, Allah-kötülük ilişkisinin, özellikle Kâdî 'Abdülcebbar ve Basra Mutezilesi ekseninde kısa bir incelemesi için bk. Hourani, [1971], 97-102; Koloğlu, [2000], 66-75.

²⁰ Bk. Hourani, [1971], 97.

İlk soru Mutezile içerisinde farklı şekillerde cevaplandırılmıştır. Sözelimi Nazzâm'ın başını çektiği ve el-Esvârî ve Câhız tarafından da kabul edilen görüşe göre Allah kabihi işleyemez. Onun zulme, yalana, aslahı terk etmeye kudreti yoktur. Çünkü böyle bir iddia O'nun hakkında eksiklik ve ihtiyacı gerektirir.²¹ Böylelikle onlar için diğer iki sorunun hiçbir anlamı kalmamaktadır. Çünkü Allah'ın kudreti olmadığı bir şeyi yapması zaten mümkün değildir.

Mamafih Nazzâm'ın bu görüşü Allah'ın kudretine sınırlandırma getirdiği için Ebû'l-Hüzeyl ve onun takipçileri tarafından kabul görmemiştir. Nitekim Kâdî, Allah'ın şayet yapsaydı kabih olacak şeye kudreti olduğunu söyler.²²

Ancak Allah'ın kötülüğe kudretinin olması onu işleyeceği anlamına gelmez. Çünkü O'nun kabihi işlemesini gerektiren hiçbir sebep yoktur. Kâdî, Allah'ın kabihi asla işlemeyeceğini şu dört aşamalı delille ortaya koymaya çalışır:

- 1) Allah kötülüğün (kabihin) kabih olduğunu bilir.
- 2) Allah kabihe ihtiyaç duymaz, yani ondan müstağnidir.
- 3) Allah kabihe ihtiyaç duymadığını da bilir.
- 4) Bu durumda olan bir kimse ise asla kabihi yapmaz.²³

Buna göre delilde iki unsur öne çıkmaktadır: Bilgi ve ihtiyaçsızlık. Yani, şayet bir kabih işleniyorsa, bunun nedeni failin ya onun kabih olduğunu bilmemesidir, ya da ona ihtiyaç duyduğuna inanmasıdır. Sözelimi başkasının malını gasp eden kimse ya gasbetmenin kabih olduğunu bilmiyordur, ya da ileride gasbettiği mala ihtiyacı olduğunu düşünüyordur.²⁴ Dolayısıyla kabih işleniyorsa bunun sebebi cehalet ya da ihtiyaçtır. Diğer bir deyişle failinin cahil yahut muhtaç olmasıdır. İşte Allah'ın kabihi işleyebileceğini kabul etmek demek, O'nun cahil yahut muhtaç olduğunu söylemek demektir. Cehalet ve ihtiyaç Allah hakkında muhal

²¹ *Muğnî*, VI/1, 127: 4-7. Krş. Hıyât, *İntişâr*, 38: 2-4. Burada sadece Nazzâm zikredilir. Kezâ bk. Ess, [1985b], 53-67, özl. 54-57.

²² Msl. bk. *Muğnî*, 127: 1-134: 18. Bütün bu bölüm Allah'ın kudreti olduğunu kanıtlamaya yönelik olup, bunun için ileri sürülen delilleri içerir. Kâdî, akabindeki bölümde ise (135:1-156: 6) Allah'ın kabihe kudreti olmadığını ileri sürenlerin delillerini çürütür. Kezâ bu hususa yönelik açıklamalar ve deliller için bk. *Mecmû'*, I, 246: 1-252: 9; *Ta'lik*, 313: 8-316: 12.

Öte yandan Basra Mutezilesinin böyle bir düşünceyi kabul etmesi zaten onların 'fail' anlayışlarının doğal bir sonucudur. Çünkü bir fiil üzerine kâdir olan fail, sadece o fiile değil, aynı zamanda o fiilin cinsleri üzerine de kâdirdir. Dolayısıyla bir fail bir fiili yapabiliyorsa, onun diğer cinslerini de, bu cinsler doğal olarak yapılan fiilin zıtları da olabilir, yapmaya kâdir olmalıdır. Krş. Frank, [1985], 70-71.

²³ *Muğnî*, VI/1, 177: 3-5. Bu istidlâl şekli Kâdî'dan sonra da kabul edilmiş ve kullanılmıştır. Bk. *Mecmû'*, I, 257: 2-3; *Ta'lik*, 316: 15-17.

²⁴ *Ta'lik*, 302: 16-18.

olduğuna göre, Allah'ın hiçbir şekilde kabih yapmaması gerekir.²⁵ Bu yönüyle bu istidlâlin *kıyâsü'l-gâ'ib 'alâ's-şâhid* metoduna dayandığını söyleyebiliriz.

İşte bu düşünce tarzı Ebû'l-Hüzeyl'den başlayarak, başta **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** olmak üzere Mutezile'nin çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir. Nitekim Kâdî şöyle der:

Şeyhimiz Ebû'l-Hüzeyl, onun ashabının çoğunluğu, **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**, Allah onlara rahmet etsin, kabul ettiği görüş şudur: (Allah) Te'âlâ, şayet yapsaydı zulüm ve yalan olacak şey üzerine kudretle vasıflandırılır. Her ne kadar Allah Te'âlâ, bunların kabihliğini ve bunları yapmaktan müstağni olduğunu bildiği için bunları yapmazsa da [bunlara kâdir olmakla vasıflandırılır].²⁶

Dolayısıyla hem **Ebû Ali**, hem de **Ebû Hâşim** Allah'ın kabih yapmaya kudreti olduğunu, fakat onun kabih olduğunu ve ona ihtiyaç duymadığını bildiği için asla yapmayacağını kabul ederler.²⁷

²⁵ *Ta'lik*, 317: 18-20.

²⁶ *Muğnî*, VI/1, 128: 3-6.

²⁷ Bu bağlamda **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'den detaylara müteallik birkaç alıntının dışında fazla bir alıntı yapılmaz. Ancak onlardan yapılan bir alıntı muhaliflerin ileri sürdüğü bir itiraza karşı verdiği cevapları içerir. Bu itiraz yukarıdaki istidlâlin dayandığı metodu hedeflemektedir. Yani *kıyâsü'l-gâ'ib 'alâ's-şâhid* metodunun geçersizliğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. İtiraz şudur: Bu konuda şahid ile gâib birbirine kıyaslanamaz. Şöyle ki; Bizden bir kimsenin kabih onun kabih olduğunu bilmediği ve ona ihtiyaç duyduğu için işlediğini kabul edelim. Fakat benzer şekilde o, haseni de bir menfaati elde etmek ya da bir zararı gidermek için yapmaktadır. Eğer şahid âlemlerle gâib âlemi birbirine kıyaslamak doğruysa, o zaman Allah'ın da haseni bir fayda elde etmek ya da zararı gidermek için yaptığını kabul etmeliyiz. Şayet Allah'ın haseni fayda elde etmek yahut zararı gidermek için yaptığı kabul edilmezse, o zaman kabih de cehalet ve ihtiyaçtan münezzehe olduğu için işlemediğinin de kabul edilmemesi gerekir. Bk. *Ta'lik*, 306: 18-307: 3.

Muhalifler bu itirazıyla istidlâlin dayandığı *kıyâsü'l-gâ'ib 'alâ's-şâhid* metodunun bu konuda kullanılmasının doğru olmadığını göstermeye çalışmaktadırlar. Bu metodun geçersizliği kanıtlandı mı, artık ona dayalı diğer önermeler de geçersiz kalacaktır.

İmdi, Allah'ın fayda elde etmek yahut zararı gidermek için haseni işlediği fikri kabul edilecek bir durum değildir. O, haseni sırf hasen olduğu için yapar. O halde metod açısından tam bir bütünlük sağlanabilmesi için insanın da haseni, fayda elde etmek ve zararı gidermenin yanında, sırf hasen olduğu için yaptığı da kanıtlanmalıdır. İşte **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** bu istidlâlin dayandığı metodu sağlama almak için, hasenin sırf hasen olduğu için de yapılabileceğini söylerler. Nitekim **Ebû Ali** buna çok basit bir örnek getirir: Yol tarif etme. O şöyle der: "Şâhid âlemde bir kimseyi, yolunu şaşırmış bir kişiye yolunu tarif ederken görürüz. Bunu, Bu fiilde kendisi için bir fayda yahut zararı giderme olduğunu hesap etmeksizin, sırf hasen olduğu için ve başkasına bir fayda sağlaması yahut başkasından bir zararı gidermesi için yapar". Bk. *Muğnî*, VI/1, 223: 17-224: 2. Ona göre bu fiili yapan kimsenin bu fiilini sırf hasen olduğu için yaptığı iki açıdan bilinir: i) Kişinin bilinç hali. Nasıl ki bir kimse bir fiili fayda elde etmek için yaptığını bilmektedir, benzer şekilde bu fiili de başka motifler olmaksızın sırf hasen olduğu için yaptığını da bilir. ii) Yolu tarif eden kimsenin durumunu dikkate aldığımızda, onun diğer fiilleri yapmasına sebep olabilecek motiflerin bu fiilde bulunmadığını görürüz. Yani yolu tarif eden kişi bunun karşılığında fayda sayılabilecek yahut zararı giderme addedilebilecek hiçbir şey olmaksızın bunu yapmaktadır. Sözelimi bu kimse, yaptığı fiilde kendisi için bir sevâp, yahut yapmadığında ikâb olduğuna inanmaksızın bu fiili yapabilir. Çünkü böyle bir fiili sevâba ve ikâba, Ahiret gününe inanmayan kimseler de yapmaktadır. Kezâ yol gösterdiği kişinin kendisine teşekkür etmesi olmaksızın ya da böyle bir teşekkürü ummaksızın da bunu yapabilmektedir. Çünkü kişi bu fiili bazen, bir daha asla karşılaşmayacağına inandığı, hatta çocuklar, deliler gibi bu iyiliği takdir edemeyip teşekkür edemeyen kimselere yapmaktadır. Benzer şekilde bu kimse, yol gösterilenin yahut bir başkasının kendisini methedeceğine, yahut yapmadığında zemmedeceğine inanmaksızın da bu fiili yapabilmektedir. Yani, üçüncü bir şahsın, o kimseye yolu tarif ettiğini yahut etmediğini bilmediğine inansa bile yolu tarif etmektedir. Bk. *Muğnî*, VI/1, 224: 2-15. Kısaca bu fiilde fail için fayda sağladığı yahut zararı giderdiği düşünülebilen hiçbir şey yoktur. Fakat fail yine de bu fiili yapabilmektedir. Bu da söz konusu fiilin sırf hasen olduğu için yapıldığını gösterir.

Kezâ, kabihî irâde etmek de kabih olduğu için,²⁸ Allah kabihî yapmadığı gibi, kabihî irâde de etmez.²⁹

III. TEKLİF

III.1. Teklifin Tanımı

Îbnu'l-Kâdî 'Abdülcebbar ve İbn Metteveyh gibi son dönem Mutezilîleri teklifi tanımlarken genellikle **Ebû Hâşim**'in tanımlarına müracaat ederler ve konuya onun tanımlarıyla girerler. Bu yönüyle teklif konusunun son dönem Mutezilîleri içerisinde **Ebû Hâşim**'in çizdiği teorik çerçeve içerisinde işlendiğini söyleyebiliriz.³⁰ **Ebû Hâşim**'den bu konuda temelde iki tanım aktarılır. Onun *Ba'zu'l-Bedel* adlı eserindeki tanımına göre teklif;

Mükellef için külfet ve meşakkat olduğu her hangi bir fiili irâde etmektir.³¹

Hemen hemen benzer bir tanım ise *el-Askeriyyât* adlı eserinde geçer. Şöyle ki;

Emredilen için külfet içeren bir şeyi emretmek ve irâde etmektir.³²

Bu yönüyle **Ebû Hâşim**, İbn Metteveyh'in de dediği gibi, konuya dilsel açıdan yaklaşmakta ve "teklif" kavramının "külfet" kökünden türediğini söylemektedir.³³ Dolayısıyla külfet ve meşakkat, teklifin ayrılmaz bir unsuru olmakta, bir anlamda teklifi teklif yapan öğeler olmaktadır. Nitekim bu sebeple **Ebû Hâşim** "Zeyd'i yürümeyle yükümlü tuttum" denilebileceğini, fakat "Zeyd'i güzel bir şeyi yemekle yükümlü tuttum" denilemeyeceğini söyler. Kezâ benzer şeye *nazar* kavramı üzerinden de işaret eder. Ona göre üzerine *nazarın*

Aynı düşünceyi kanıtlamak için **Ebû Hâşim** ise biraz farklı bir örnek verir: Bir kimse için, doğru ve yalan, onları yapmasına sebep olan fayda açısından eşit olsa, yani her ikisi de kişi için aynı derecede fayda içerse, sözelimi kişi yalanı yahut doğruyu yapmak süretiyle ihtiyaç duyduğu bir dirheme ulaşacağını bilse, asla doğru karşısında yalanı tercih etmez, bilakis kesinlikle doğruyu seçer. Eğer hasen fiil, salt ihtiyaç duyulduğu için yapılması açısından kabih fiil gibi olsaydı, yani hasenliği için yapılmayıp kendisine ihtiyaç duyulduğu için yapılıyor olsaydı, bu durumda yalan ve doğru eşit miktarda faydaya ulaştırdıklarında eşit seviyede olmaları gerekirdi ve bu durumda kişinin doğru karşısında yalanı tercih etmesi câiz olurdu. Böyle bir durum yanlış olduğuna göre, kişinin doğruyu içerdiği fayda ya da def-i zarar sebebiyle değil, sırf hasenliği nedeniyle yaptığı ortaya çıkar. Bk. *Muğnî*, VI/1, 214: 14-215: 7. Krş. *Ta'lik*, 307: 9-11.

²⁸ *Muğnî*, VI/2, 101: 3.

²⁹ Msl. bk. VI/2, 301: 10-15. **Ebû Hâşim** burada Allah'ın kabihî irâde edebileceğini ileri süren muhaliflere cevap verir. Kezâ bk. *Muğnî*, VI/2, 304: 8-305: 8. Burada da muhaliflerin benzer iddialarına karşı cevap **Ebû Ali**'den alıntı yapılarak verilir.

Ayrıca Allah'ın kabihî irâde edebileceğine dair Mutezilî'nin muhalifleri tarafından delil olarak getirilen ayetler ve bunlara karşı **Ebû Ali**'nin verdiği cevaplar için msl. bk. Râzî, *Tefsîr*, XX, 157: 14-17/{İsrâ 17/5}. Kezâ **Ebû Ali**'nin Allah'ın kabihî irâde etmeyeceğine yönelik delil olarak getirdiği ayetler için msl. bk. Kâdî, *Mütesâbih*, I, 379: 9-14 (Hûd 11/34 ayeti üzerinde); Râzî, *Tefsîr*, XIX, 186: 25-187: 5/{Hicr 15/36-39}, (Kezâ burada **Ebû Hâşim**'den de alıntı yapılmaktadır); XXIX, 243: 19-21/{Hâdîd 57/25}.

³⁰ Nitekim Mutezilî kaynaklarda **Ebû Ali**'den aktarılan hiçbir tanım yoktur.

³¹ *Muğnî*, XI, 293: 5-6; *Mecmû'*, I, 1: 4-5.

³² *Muğnî*, XI, 293: 6-7 ("hüve'l-emr ve'l-irâde li's-şey'i'llezi fihî külfetün 'ale'l-me'mûr bihî"); *Mecmû'*, I, 1: 5-6 ("innehû'l-emr ve'l-ilzâm li's-şey'i'llezi fihî külfetün ve meşakkâtün 'ale'l-me'mûr bihî").

³³ *Mecmû'*, I, 1: 6-7.

vâcip olduğu kimse ‘mükellef’ şeklinde vasıflandırılabilir. Çünkü onun için külfet içeren bir şey kendisine vâcip kılınmıştır.³⁴

Tanımdaki ikinci unsur ise ‘emir’dir. Yani, ortada bir emredilen vardır. Dolayısıyla her ne kadar teklif bir şeyi istemek olsa da, başkasından bir şeyi isteyen herkes onu mükellef kılmış olmaz. Nitekim Allah’tan bir şey isteyen kimse hakkında “Allah’tan istedi” denilebilirse de, “Allah’ı yükümlü tuttu” denilemez.³⁵ Ancak şu kadarını söyleyelim ki, **Ebû Hâşim**’in nezdinde bir şeyi emretmek, onu vâcip kılmak değildir. Ona göre “bir şeyi vâcip kılan, o şeyi emreden ve irâde edendir” şeklindeki bir kullanım ancak mecâz olabilir. Zira vâcip, bir emir veya irâde sebebiyle vâcip olmaz.³⁶

Kısaca Kâfî’nin da belirttiği gibi **Ebû Hâşim**’e göre teklif, külfet ve meşakkat olan bir şeyi emretmek ve irâde etmektir.³⁷

III.2. Mükellef: İnsan

Teklif müessesesi insanın nihâi saadete ulaşmasını amaçladığından, bir anlamda teklifin varlık sebebini ‘insan’ oluşturmaktadır. Bu sebeple Mutezilîler (ve tabii Mutezilî olmayanlar da) teklif kavramıyla alakalı olarak insanın mahiyetini de tartışmışlardır. Burada temel soru şudur: ‘İnsan’ dediğimiz şey nedir? Neden oluşmaktadır? Dolayısıyla problem, insanın tarifi üzerinedir.

Kâfî ^cAbdülcebâr, **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**’in de paylaştığı, kendi tanımını vermeden önce, gerek Mutezilî olan, gerekse olmayan diğer kelâmcıların insan tanımlarını aktarır. Mutezilîler’den aktarılan başlıca tanımlar şöyledir:

Ebû’l-Hüzeyl el-^cAllâf: Ortada görünen, yiyen, içen beden (*cesed*) insandır. O bedenin hayatı ise insandan ayrıdır. Hayatın araz olması da câizdir, cisim olması da câizdir.³⁸

³⁴ *Muğnî*, XI, 293: 8-11.

³⁵ *Muğnî*, XI, 293: 7-8.

³⁶ *Muğnî*, XI, 293: 11-12. Bu bilgi **Ebû Hâşim**’in *el-Bağdâdiyyât* adlı eserinden iktibas edilmiştir.

³⁷ *Muğnî*, XI, 293: 16-294: 1. Kâfî bu tanımı benimser ve yeni bir tanım yapma ihtiyacı hissetmez. Ancak İbn Metteveyh tanımda geçen “emir” ifadesinin, söz konusu tanım akliyyât konusunda geçerli kılamayacağı düşüncesindedir. Çünkü emir özel bir söz olup (*kafl mahşûs*) sadece şer’iyyât konularında câridir. Halbuki akliyyât konularında emir yoktur. İşte bu nedenle söz konusu tanımın akliyyâta dair meseleleri teklif kapsamına alamayacağını düşünmektedir. Bk. *Mecmû*^c, I, 1: 7-9. Bu nedenle o başka bir tanım yapar. Onun benimsediği tanım şöyledir: “Mükellefe, yapmasında ya da yapmamasında kendisi için bir fayda veya zarar içeren bir şeyi, kendisinde meşakkatın bulunduğu bir şekilde fakat zorlama (*ilcâ*?) kapsamına sokmayacak bir biçimde bildirmektir (*i’lâm*)”. Bk. *Mecmû*^c, I, 1: 14-15. Kezâ bk. Schwarz, [1976], 236-237, dp. 34.

³⁸ *Muğnî*, XI, 310: 5-7. Krş. *Mağâlât*, II, 329: 9-10; “İnsan ortada görülen iki eli, iki ayağı bulunan şahıstır”.

Nazzâm: İnsan ruhtur. Ruh bedenle kaynaşmış, iç içe geçmiş hayattır. Kaynaşmış/birleşmiş bir şekilde beden içinde bulunur. Tek bir cevherdir ve zâtıyla kaviyy, hayy ve alimdir.³⁹

Bişr b. El-Mu^ctemir: İnsan görünen beden ve bu beden kendisiyle yaşadığı ruhtur. Her ikisi birlikte canlıdır.⁴⁰

Ali el-Esvârî: İnsan kalpte bulunan görülmeyen ruhtur.⁴¹

Hişâm el-Fuvaî: İnsan parçalara ayrılamayan cüzdür (*cüz³ lâ yetecezze³*), mahalli de kalptir.⁴²

Mu^cammer b. ^cAbbâd: İnsan bölünmenin câiz olmadığı bir özdür (^c*ayn*). Parçası ve bütünü yoktur (*leyse bi-zî ba^cz ve lâ küll*). Hareket, sükûn ve cisimlerin vasıflandırıldığı diğer özellikler onun hakkında câiz değildir. Yerleşeceği yahut hulûl edeceği bir mekâna ihtiyaç duymaz. Görünen bedeni idare eder, onu hareketli kılar, fakat görülmez.⁴³

Bu tanımlar Mutezile içerisinde insanın tanımlanmasında esas itibariyle iki ana eğilimin olduğunu ortaya koyar. Bunlardan ilki sûreti öne sürerek maddî olguları öne çıkaran Ebû'l-Hüzeyl'in tanımı, ikincisi ise ruh kavramını temel alan ve böylelikle görünmeyen olguyu öne çıkaran Nazzâm'ın tanımı.⁴⁴

³⁹ *Muğnî*, XI, 310: 7-9. Krş. *Mağâlât*, II, 331: 9-11.

⁴⁰ *Muğnî*, XI, 310: 9-10. Kâdî bu bilgiyi Zurkân'dan aktarır. Kezâ bk. *Mağâlât*, II, 329: 14-15

⁴¹ *Muğnî*, XI, 311: 5.

⁴² *Muğnî*, XI, 311: 5-6.

⁴³ *Muğnî*, XI, 311: 1-4. Bu bilgi İbnü'r-Râvendî'den aktarılır. Kezâ bk. *Mağâlât*, II, 331: 13; "İnsan bölünemeyen bir cüzdür (*el-insânü cüz³ün lâ yetecezze³*)".

Kâdî, bunların yanında Mutezilî olmayan şahısların tanımlarını da aktarır. Onun zikretmeye değer gördüğü tanımlar şöyledir:

Hişâm b. el-Hakem: Bişr b. el-Mu^ctemir'in görüşünün benzerini ileri sürmüştür. Şu kadar var ki Hişâm cesedin cansız/ölü (*mevât*) olduğunu, faal ve eşyayı idrak edenin ruh olduğunu, ruhun ise bir nur olduğunu ileri sürmekteydi. Bk. *Muğnî*, XI, 310: 12-13. Kâdî'nın Zurkân'dan aktardığı bu bilgiye göre Hişâm b. el-Hakem de tıpkı Bişr gibi insanın beden (*cesed*) ve ruhtan oluştuğunu ileri sürmektedir. Fakat o, Bişr'in aksine, beden cansız olduğunu iddia eder. Öte yandan Kâdî'nın İbnü'r-Râvendî'den aktardığı bilgiye göre Hişâm, Nazzâm'ın görüşünü söylemiştir. Bk. *Muğnî*, XI, 310: 13-14. Bu durumda ise insan sadece ruh olmaktadır.

Hişâm b. ^cAmr: İbnü'r-Râvendî'den aktarılan bilgiye göre o, Bişr b. el-Mu^ctemir'in görüşünün benzerini ileri sürmüştür. Fakat o, insanın kendileriyle birlikte bulunduğu/ayrılmaz bir parçası olan arazları, insanı oluşturan iki kısımdan birine ait kılmaktaydı. Bk. *Muğnî*, XI, 310: 14-16. Buna göre Hişâm b. ^cAmr da tıpkı Bişr gibi insanın beden ve ruhtan oluştuğu düşüncesindedir. Buna ilaveten o, insanda bulunan arazların da beden veya ruhtan ayrılmadığını, onların ayrılmaz bir parçası olduğunu ileri sürmekteydi.

Dırrâr b. ^cAmr: İnsan birleşmiş arazlardan oluşan ortada görülen cisimdir. Bk. *Muğnî*, XI, 310: 16-311: 1. (Kâdî bu bilgiyi İbnü'r-Râvendî'den aktarmıştır).

Neccâr ve ashâb: Bir araya gelmiş cüzler olan cisim ve ruhtur. Bk. *Muğnî*, XI, 311: 7-8.

İbnü'r-Râvendî: Gerçekte tek bir şeydir ve kalptedir. Ona göre seçen, emredilen, yasaklanan (emir ve nehyin kendisine yöneltildiği) insan, kalpte olan şeydir. Organlar da bunun emrindedir. Bk. *Muğnî*, XI, 311: 6-9.

⁴⁴ Kezâ Mutezilîler'in insan tanımları hakkında bk. Fakhry, [1977], 107-121. Müellif burada **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'e özel olarak eğilmez. Sadece Kâdî ^cAbdülcebbar'ın görüşünün onların görüşünü yansıttığı aktarılır (sy. 112). Kezâ bk. Nâdir, [1950-51], II, 74-83. **Ebû Ali**'nin tanımı sy. 83'te incelenmektedir. Ancak Nâdir burada

Ğâğî bu tanımlardan sonra kendisinin tercihi olan “Şeyhler”in bu konuda söylediği tarifi aktarır: İnsan, görmekte olduğumuz ve onu diğer canlılardan ayıran kendine mahsus bünyeye sahip canlı, kâdir, emrin ve nehyin, zemmin ve medhin kendisine yöneltildiği şahıstır.⁴⁵

Buna göre insan tanımında gördüğümüz bünye ve sûret öne çıkmaktadır. Bunun akabinde ise onun canlı ve kâdir olmasına vurgu yapılmaktadır. Ayrıca tanımda geçen ‘emrin ve nehyin, zemmin ve medhin kendisine yöneltildiği şahıs’ ifadesi, insanın özellikle teklif müessesesi dikkate alınarak tanımlandığına işaret etmektedir. Ancak şurası muhakkak ki, tanımın temelinde insanın görünen bünye ve sûret olması yatmaktadır.

Bu tanımın atfedildiği “şeyhler”in arasında **Ebû Ali** ile **Ebû Hâşim**’in de bulunduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.⁴⁶ Gerçi *Muğnî*’de bu tanım doğrudan **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**’e atfedilmez.⁴⁷ Ancak Ğâğî’nin, gerek bu tanıma karşı yöneltilen eleştirileri cevaplandırırken, gerek bu tanımın karşısına yerleştirdiği muhaliflere ait tanımları reddederken bu ikisinden alıntılarda bulunması ve hatta tartışmayı neredeyse sadece onlar üzerinden aktarması, söz konusu tanımın onlara da ait olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla gerek **Ebû Ali**’nin, gerekse **Ebû Hâşim**’in insan tanımlarında şu unsurun bulunduğunu söyleyebiliriz: Gördüğümüz bünye ve sûret⁴⁸. Ancak bu temel unsurun yanında canlı olmak/canlılık unsuru da, zaman zaman çelişkili bilgiler görülse de, önemli yer tutmaktadır.⁴⁹

Nitekim **Ebû Hâşim** insan kavramının, gördüğümüz bünyenin tamamını ifade ettiğini ve bu bünyenin kapsamındaki her hangi bir yere ait olmadığını kanıtlamaya çalışır. Bu sebeple o

Eş‘arî’nin *Makâlât*’ındaki ruh, nefis ve hayat kavramları arasındaki ilişki hakkındaki rivâyetlere dayanarak yanlış bir tanım vermiştir.

⁴⁵ *Muğnî*, XI, 311: 12-14.

⁴⁶ Nitekim Düğaym bu tanımları doğrudan **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**’e atfeder. Bk. Düğaym, [1992], 106.

⁴⁷ Ancak şunu belirtmeliyiz ki Ğâğî’nin özellikle **Ebû Hâşim**’den yaptığı alıntılarda, aşağıda da göreceğimiz üzere bir takım çelişkiler bulunmaktadır. Muhtemelen bunun sebebi **Ebû Hâşim**’in kendi entelektüel gelişim süreci içerisinde bazı görüşlerini geliştirmesi ve bir takım değişikliklere gitmesidir. Böylelikle farklı eserlerinde farklı görüşler ileri sürmüş ve daha sonra yazdığı bir eserinde daha öncekiyle çelişen fikirlere yer vermiştir. Ancak onun eserlerinin tarihsel sırasını bilemediğimiz için bu tür durumlarda hangi görüşünün nihâi olduğuna kesin olarak söylememiz oldukça zordur. Öyle görünüyor ki zaman zaman Ğâğî’nin kendisi de bu ayrıma dikkat etmemiştir. Kezâ benzer çelişkiler az da olsa **Ebû Ali**’den yapılan alıntılarda da görülmektedir.

⁴⁸ Ancak **Ebû Hâşim**’in görünen bünye ve sûreti temel almadığı görüşleri de bulunmaktadır. Nitekim Ğâğî onun bir yerde insanı ‘gördüğümüz şahıs’ olarak nitelendirirken, bir başka yerde ‘bünye ve sûret değil, bir araya gelmiş (bütüncül bir yapı oluşturmuş) cüzler (*el-eczâ’ü’l-mebniyye*) şeklinde nitelendirdiğini aktarır. Bk. *Muğnî*, XI, 312: 7-8. Özellikle bu son ifadeler **Ebû Hâşim**’in insan tanımında görünen bünye ve sûreti kabul etmediğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu tür yargıları **Ebû Hâşim**’in düşüncelerindeki değişiklikler olarak kabul etmek zorundayız.

⁴⁹ Gerçekte bu konuda *Muğnî*’de **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**’den aktarılan bilgilerde üzerinde ittifak edilen, ya da çelişkiye rastlanmayan bir bilgi neredeyse yok gibidir. Sadece insanın görünen bünye ve sûret olduğu iddiası üzerinde –yukarıda gördüğümüz üzere **Ebû Hâşim**’den bu konuda da aksi bir görüş rivâyet edilmektedir– ittifak edildiğini söyleyebiliriz. Bunun dışında özellikle canlı olmak/canlılık üzerinde tam bir karışıklık mevcuttur.

(ve onu takip eden Kâdî), insanı insan yapan canlılık ve kudretin⁵⁰, insanın kalbindeki bir mana olmayıp bütünü (cümle) kuşattığını ileri sürer. O, şöyle der:

[Kişi] eleme bütün uzuvlarında bulunduğu, sıcaklığı ve soğukluğu onlarla (uzuvlarıyla) idrak ettiğine göre, onun tamamının canlı, kâdir olması gerekir. Zira, şayet canlı ve kâdir [olmak] kalpteki bir mana olsaydı, tıpkı kendi vücudunu saran elbiselerinde, bu elbiseler canlı bütünün parçası olmadığı için, bunların (acı, soğukluk ve sıcaklığın hissedilmesi) bulunmaması gerektiği gibi, uzuvlarında da bunların olmaması gerekirdi.⁵¹

Böylelikle kişinin bir takım fizikî olguları hissettiği, onun bedeninin tamamının canlı ve kâdir oluşunun delili olmaktadır. Ona göre aksi bir durumda kişinin uzuvlarının, giydiği elbiseden bir farkı olmazdı. Bu elbiseleri kişinin bedeninden kabul edemeyiz, çünkü söz konusu olgular onlar tarafından hissedilmez. Aynı sonuç uzuvlar hakkında da geçerli olmalıdır. Yani uzuvların canlı olmadığını söylemek, onlarda da bu hislerin gerçekleşmediğini kabul etmeyi gerektirir. Bunun aksinin bilinmesi, uzuvların da canlı olduğunu ve canlılığın bütün bünyeye ait olduğunu göstermektedir.

Bunun yanında **Ebû Hâşim** bu canlılığın bütün bünyeye ait olduğuna şu şekilde delil getirir:

Şayet insan [olmak], bu [gördüğümüz] şahıs [ın bütünü değil de sadece] içerisindeki bir şey olsaydı, kişinin bu şahıs (bünye) içerisinde onun yerini bilmesi ve onun yeri ile diğer yerleri ayırt etmesi gerekirdi. Tıpkı bir ev içerisinde bulunduğunda, o yerde bulunuşuyla başka yerde bulunuşunu ayırt etmesi gerektiği gibi Böyle bir şeyin (kişide böyle bir ayırımın) olmaması, muhalifin görüşünün yanlışlığına delâlet eder.⁵²

Böylelikle **Ebû Hâşim** bizzat kişinin bilincinin de insan olmanın bütününe ait bir özellik olduğunu bildiğini vurgular.

İşte başta görünen bünye ve sûret olmak üzere bu iki unsur, onların tanımlarına yöneltilen eleştirilere verilen cevaplarda da kendini göstermektedir. Nitekim onların kabul ettiği tanıma karşı yöneltilen en temel eleştiri şöyledir: Şayet bünye ve sûret insanın tanımını oluşturuyorsa, o halde bu iki unsur cansız varlıkta da bulunduğu zaman, o cansız varlığın insan olması gerekir.⁵³

⁵⁰ Burada insanı insan yapan temel özellikler arasında 'kudret' lafzının kullanılması, insanın fiil işleyebilen bir varlık olduğuna yapılan bir vurgudur. Bu da, insanın 'teklif' müessesesi bağlamında ele alındığının bir göstergesidir.

⁵¹ *Muğnî*, XI, 314: 8-11.

⁵² *Muğnî*, XI, 315: 15-18.

⁵³ Bk. *Muğnî*, XI, 363: 4-5.

Ancak **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** için bünye ve sûretin insan tanımı için yeterli olması, o bünye ve sûretin etten oluşmasıyla mümkündür.⁵⁴ Dolayısıyla insan sûretinde yapılmış heykel vs.nin insan olarak isimlendirilmesinin önü kapatılmış olur.⁵⁵

Onlar insanın tanımında görünen bünye ve sûrete o denli vurgu yapmışlardır ki, insanı ‘yaşayan, ölen ve konuşan’ şeklinde tarif eden tanımı⁵⁶ dahi eleştirirler. **Ebû Hâşim** bu tanımın insanı tanımlamakta yeterli olamayacağı düşüncesindedir. Şöyle ki;

Şurası sabittir ki Araplar’ın çoğu meleklerin ve cinlerin varlığına inanmışlar ve onların ölüm, hayat, konuşma (*nuṭk*) hususiyetleri açısından tıpkı insanlar (*ins*) gibi olduğunu kabul etmişlerdir. Bununla birlikte onları (melekleri ve cinleri) bu isimle (*ins*) isimlendirmemişlerdir. Şayet insanın tanımı, onların (muhaliflerin) dediği gibi olsaydı, o zaman bu vasıflara sahip olduklarını bildikleri veya sahip olduklarına inandıkları tüm varlıkları bu isimle (*ins*) isimlendirmeleri gerekirdi. Çünkü onların isimlendirmelerinin (varlıklara isim koymalarının) mutlaka kesin bilgiye dayanması gerekmektedir. Onlar (muhalifler), ‘Araplar’ın bir kısmı cinleri ve melekleri kabul etmez’ diyerek bu söylediklerimizi geçersiz kılamazlar/zedeleyemezler. Çünkü bizim delil getirmemiz (*istidlâl*) tıpkı Araplar’ın tamamının bunu kabul etmesiyle gerçekleşebileceği gibi, bir kısmının kabul etmesiyle de gerçekleşir/yeterli olur.⁵⁷

Burada **Ebû Hâşim** dilden yola çıkmaktadır. Kendisi de dilde *muvaṣṣaʿay* kabul eden biri olarak, varlıkları isimlendirmenin gerçekliği yansıttığını ileri sürer. Eğer Araplar (*muvaṣṣaʿay* ortaya koyup varlıkları isimlendirenler) tanımdaki unsurları yeterli görselerdi, bu durumda aynı özelliklere sahip olan melekler ve cinleri de insan şeklinde isimlendirirlerdi.

⁵⁴ *Muḡnî*, XI, 363: 6-8; “*Ve zekera (Ebû Hâşim) ʿan nefsihî enne’l-evlâ ellâ yüsemâ bi-zâlike illâ izâ kâne fihî lahmîyye. Ve-ḳad zekera hazâ bi-ʿaynihî şeyḫunâ Ebû ʿAlî raḫimehullâh fi Kitâbi’l-insân*”. Ancak *Muḡnî*’nin bir yerinde **Ebû Hâşim**’in etin yanında kanı da zikrettiği belirtilir. Bk. *Muḡnî*, XI, 312: 8-9.

Öte yandan şunu da belirtmeliyiz ki İbn Metteveyh’in verdiği bilgiler biraz farklıdır. O, insanın insan olarak isimlendirilmesinde bünyenin haricinde etten olma (*lahmîyye*) ve yaşlık (*ruṭûbet*) unsurlarının gerekli olup olmadığı üzerinde Mutezili şeyhler (*meşâyiḫunâ*) arasında ihtilâf bulunduğunu belirtir. Onun aktardığına göre **Ebû Ali** nezdinde sadece bünyenin yeterli iken, **Ebû Hâşim** insan sûretindeki cansız varlıklar için sadece ‘insanın sûretinde’ denilebileceğini fakat gerçekte onların insan olmadığını söylemektedir. Bk. *Mecmûʿ*, II, 256: 14-20. Yani **Ebû Hâşim**’e göre insanın gerçekte insan şeklinde isimlendirilebilmesi için bünye ve sûret tek başına yeterli olmamakta, ayrıca etten olma vs. de gerekmektedir. Bu şart olmadığında yapılan isimlendirme ancak mecâzî olmaktadır.

Pek tabii İbn Metteveyh’in verdiği bilgiler **Ebû Hâşim** açısından Kâdî’nin verdiği bilgilerle örtüşmektedir. Fakat **Ebû Ali** söz konusu olduğunda ortada bir çelişkinin olduğu açıktır. Benzer zorluk İbnü’l-Murtaẓâ’nın verdiği bilgilerde de görülür. Onun verdiği bilgilere göre **Ebû Hâşim** insanın, et ve kandan, özel bir şekilde (yani, gördüğümüz şekilde) yaratılmadıkça insan olarak isimlendirilemeyeceğini söylerken, **Ebû Ali** bu şekilde yaratıldıktan sonra taştan olsa bile insan denilebileceğini belirtir. Bk. İbnü’l-Murtaẓâ, *Ḳalâʿid*, 103: 23-25.

⁵⁵ Bu bağlamda insan bedenini oluşturan et ve kan ilk bakışta sanki canlılığın göstergesi ve insanın canlı oluşunun bir ifadesi olmaktadır. Ancak **Ebû Hâşim** için bunu kesin olarak söyleyemeyiz. Çünkü o insan isminin, canlı olmasa bile ancak et ve kandan oluşan varlıklar hakkında kullanılabileceğini ileri sürmüştür. Bk. *Muḡnî*, XI, 312: 8-9. Buna göre **Ebû Hâşim** sadece bünye ve sûreti esas almakta, canlılığı ise dışarıda bırakmaktadır.

⁵⁶ “*el-Insân hüve ḫayyün mâʿitün nâṭikun*”. Bu tanımın kime ait olduğu zikredilmez, sadece ‘mütেকaddimîn’den bazılarına atfedilir. Bk. *Muḡnî*, XI, 361: 1-2.

⁵⁷ *Muḡnî*, XI, 361: 6-12.

Onların böyle bir isimlendirmeye gitmemeleri, tanımın insanı ifade etmede yetersiz olduğunu göstermektedir.

Bunun yanında **Ebû Hâşim** söz konusu tanımın yetersizliğini ve insanı tanımlamakta kuşatıcı, böylelikle ayırt edici olmadığını da vurgular. Şöyle ki;

Bu tanımla ya insana özgü sıfatlar (*mâ ʿaleyhi'l-insân mine'ş-şifât*) ya da onu diğer varlıklardan ayıran unsurlar kastedilmektedir. Şayet insana özgü sıfatlar kastediliyorsa, bu durumda tanım sadece onun bazı sıfatlarıyla sınırlandırılmış olmaktadır. Çünkü insanın, hakkında hayat, ölüm, konuşma (*nuṭk*) câiz olan varlıklardan olması gerektiği gibi, aynı zamanda başı olan ve diğer bazı vasıflara sahip olan varlıklardan olması da gerekir. Niçin tanımı sadece kendi zikrettikleri unsurlarla sınırlandırmaktadırlar? Şayet tanımı bazı unsurlarla sınırlandırmaları câiz oluyorsa, o zaman 'insan canlı, konuşan [varlık]dır' şeklinde tanımlayıp, diğer vasfı terk edebilirlerdi. Yahut 'o ölen, konuşan [varlık]dır' deyip diğer vasfı da terk edebilirlerdi. Eğer bu tanımla insanı diğer varlıklardan ayıran şey kastediliyorsa, insanın durumundan açıkça bilinmektedir ki, insan canlı, ölü olması ile diğer varlıklardan ayrılmaz. Çünkü eşek bu vasıflarda onunla müşterektir. Dolayısıyla konuşma özelliğini zikretmeleri gerekirdi.⁵⁸ Tüm bunlar zikrettikleri tanımın yanlışlığını ve tanım konusunda bizim zikrettiğimiz tanıma⁵⁹ dönülmesi gerektiğini ortaya koyar.⁶⁰

Söz konusu tanımın yetersizliği fikri **Ebû Ali** tarafından da dile getirilir. Ancak o bunu biraz daha farklı bir şekilde ifade eder:

Bir şeyin ancak sahip olduğu/üzerinde bulunduğu (*mâ hüve ʿaleyhi*) vasıflarla tanımlanması câizdir. Halbuki biliyoruz ki insanın aynı anda yaşayan, ölen, konuşan olması imkânsızdır. Bu durumda nasıl olur da bu şekilde tanımlanır?⁶¹

Buna göre **Ebû Ali** tanımın, içerdiği yüklemeleri tanımlanan objeye aynı anda yansıtması gerektiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla madem insan yaşayan, ölen, konuşan varlıktır, o zaman bu özelliklerin hepsi aynı anda bulunmalıdır. Bu da mümkün olmadığına göre tanım geçersizdir.

Mamafih bu aşamada ortaya şöyle bir itiraz sürülebilir: Tanımda bu vasıfların zikredilmesi bunların hepsinin birlikte bulunması gerektiği anlamına gelmemekte, sadece insanda bu vasıfların bulunmasının mümkün olduğu vurgulanmaktadır. Ancak **Ebû Ali**'nin

⁵⁸ **Ebû Hâşim**'in burada vurgulamaya çalıştığı husus şudur: Tanımda insanı diğer varlıklardan ayıran şeyler kastedilmişse tanım yetersiz olmaktadır. Dolayısıyla ayırt edici bir vasıf taşıyan konuşma özelliğinin zikredilmesi gerekir. Ancak sadece konuşma özelliğinin zikredilmesi ise tanımın sınırlandırılması demektir. Yani tanım yine yetersiz olmaktadır. Şüphesiz insan konuşan bir varlıktır ve konuşma özelliği sadece ona aittir. Fakat insan sadece konuşma hususiyeti olan bir varlık değildir. Onun başka vasıfları da vardır. İşte tanımın geçerli olabilmesi için tüm bu vasıfları ifade edecek, onu diğer varlıklardan ayırt edecek bir tanım olmalıdır. Halbuki muhaliflerin tanımı bunu sağlayamamaktadır.

⁵⁹ Yani, "insan gördüğümüz bünye ve sûrettir" şeklindeki tanım.

⁶⁰ *Muğnî*, XI, 361: 12-20.

⁶¹ *Muğnî*, XI, 362: 1-3.

buna verecek cevabı vardır: Şayet tanımla amaçlanan şey insanın bunları taşıma özelliğine sahip olması ise, o zaman bunları taşımasını mümkün kılan bir vasıf tayin edilmelidir. İşte bu vasıf ise bünye olmaktadır. Çünkü ancak bünye sayesinde insanın hayat, ölüm, konuşma (*nuṭk*) gibi özellikleri taşıması mümkün olmaktadır.⁶² Dolayısıyla sonuçta yine insanı ‘görünen bünye ve sûret’ şeklinde tarif eden tanımın kabul edilmesi gerekir.

İnsanın tanımında **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** ittifak etmelerine rağmen, kıllar, kemikler, kan vb. bazı parçaların insanın bütününden sayılıp sayılamayacağı gibi ayrıntı sayılabilecek hususlarda kısmen ihtilâf etmişlerdir.

Kısaca ifade etmek gerekirse, **Ebû Ali**’nin bu konudaki temel ilkesi genel olarak ‘insana bitişen, insanın gelişmesiyle/büyümesiyle gelişen/büyüyen her şey, insan canlı olmak için ona ihtiyaç duysun ya da duymasın, insanın bütününden sayılır’⁶³ şeklindeyken, **Ebû Hâşim**’in temel ilkesi ise genel olarak şöyledir: İnsanın bütününden sayılacak şeyler, canlılığın bütünü oluşturur. Yani ancak canlılığın bulunduğu parçalar insanın bütününden sayılır.⁶⁴ Mamafih onların bu ilkelerine sıkı sıkıya bağlı olduklarını ve çelişkiye düşmediklerini, en azından kaynaklarda verilen bilgileri dikkate aldığımızda, söylememiz zordur. Onlar bazen aynı obje hakkında bile farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Bu bağlamda **Ebû Ali**’ye göre kıllar insanın bütününden sayılır.⁶⁶ Bu görüş onun yukarıdaki ilkesiyle tutarlılık arz etmektedir. Çünkü insandaki saç, sakal gibi kıllar insanın gelişmesiyle gelişmekte ve zaman içerisinde büyümektedir. Ancak Kâḏî, *Muğnî*’nin bir başka yerinde **Ebû Hâşim** aracılığıyla **Ebû Ali**’nin (kemiklerle birlikte) kılların canlılığın bütününden sayılamayacağını ileri sürdüğünü aktarır. Çünkü bunların kesilmesiyle insan acı duymaz.⁶⁷ Bu görüş ise onun temel ilkesiyle çelişmektedir. Burada da **Ebû Ali**, idrak kavramını temel almıştır.

⁶² *Muğnî*, XI, 362: 3-6.

⁶³ *Muğnî*, XI, 364: 6-7; “*Fe-emmâ mâ itteşale bihî ve nemâ bi-nemâ’ihî fe-innehû yüdhluluhû fî cümleti’l-insân sevâ’en ihtâce ileyhi fî kevnihî hayyen em lâ*”. Nitekim aynı sebepten dolayı **Ebû Ali** insanın bedeni dahilindeki ter, tükürük ve gaitanın insanın cümlesinden sayılamayacağını söyler. Bk. *Muğnî*, XI, 364: 5-6. Zira bunlar insanın gelişmesiyle gelişmezler. Aynı düşünceyi **Ebû Hâşim** de paylaşmaktadır. Fakat onun nezdinde bunun sebebi, bunlarda hayat olmamasıdır. Bk. *Muğnî*, XI, 365: 14-15.

⁶⁴ *Muğnî*, XI, 364: 9-10.

⁶⁵ İşte bu nokta canlı oluşun insan hakkında ne ifade ettiği hususunda açık bir çelişkiye işaret etmektedir. Yukarıda gördüğümüz üzere **Ebû Hâşim** canlı olmasa bile et ve kandan oluşmuş görünen bünye ve sûretin insan olarak isimlendirilebileceğini ileri sürmekteydi. Burada ise bir parçanın insanın bütününden sayılabilmesi için canlılığı şart koşarak, canlı olmayı insan olmanın ayrılmaz bir parçası kılmaktadır. Hatta yukarıda **Ebû Hâşim**’den alıntılıdığımız, canlı olmanın insanın bütününe içerdiğini ve canlı olmanın insan olmakla neredeyse eşit olduğunu vurgulayan açıklamasını göz önüne getirmeliyiz.

⁶⁶ *Muğnî*, XI, 364: 5. İbare şöyledir: “*İnne şeyhenâ Ebû Âlî rahîmehullâh yeḳûlü fîhi (şac̣ar): İnnehû min cümleti’l-insân*”.

⁶⁷ *Muğnî*, XI, 311: 16-17; “*Ve-ḳad ḳâle şeyhunâ Ebû Hâşim rahîmehullâh ḥâkiyen ‘ani’ş-şeyh Ebû Âlî rahîmehullâh: İnne’l-‘azm ve’ş-şac̣ar leysâ min cümleti’l-hayy, li-ennehû lâ ye’lemu bi-ḳaṭ‘ihimâ*”. Kezâ İbnü’l-Murtaẓâ da böyle bir görüş aktarır. Bk. İbnü’l-Murtaẓâ, *Ḳalâ’id*, 103: 3.

Öte yandan **Ebû Hâşim**'in nezdinde kıllar insanın bütününden sayılmaz, çünkü bunlarla idrâk edilmez ve acı duyulmaz.⁶⁸ Öyle görünüyor ki o, kıllarda canlılığın bulunmadığı düşüncesindedir.⁶⁹

Kemiklere gelince **Ebû Ali**'nin bunları da, tıpkı kıllar gibi, insanın bütününden saymadığını, çünkü bunların kesilmesiyle insanın acı duymayacağını⁷⁰ ileri sürdüğünü belirtmiştik. Gerçi insanın sözgelimi saçlarının kesilmesiyle acı duymadığı söylenebilir, fakat **Ebû Ali**'nin aynı şeyi kemikler hakkında da ileri sürmesi ilginç görülebilir. Çünkü insanın kemiklerinde meydana gelen kırıklar vs. sebebiyle acı duyduğu ortadadır.⁷¹ Öte yandan **Ebû Ali**'nin kemikler konusundaki bu görüşü temel ilkesiyle çelişmektedir. Zira insanın gelişmesiyle, kemikleri de gelişmektedir.

Ebû Hâşim'in kemiklerin insanın bütününden sayılıp sayılmayacağı hakkındaki görüşleri de net ve tutarlı değildir. Bizzat Kâfi onun bu hususta farklı görüşler ileri sürdüğünü söyler.⁷² **Ebû Hâşim** bazen kemiklerin çoğunun (*keşîrûn mine'l-^cazm*) insanın bütününden sayılması gerektiğini, çünkü bunlarda hayat bulunduğunu ileri sürer. Nitekim ona göre insanın dişlerinde uyuşma ve kamaşmanın bulunması bunun göstergesidir. İnsan dişini çektirince bu acıdan kurtulur. Kezâ gut (*nikris*) hastalığı da kemiklerin yarılmadır (*taşaddu*).⁷³ İşte tüm bunlar kemiklerde canlılığın olduğunu göstermektedir. Onun kemiklerin bazılarını bu bağlamda düşünmesinin sebebi, kemikler arasında yumuşaklık ve sertlik açısından ayırım yapmasından kaynaklanmaktadır. Ona göre kemiklerin yumuşak olanlarında hayatın bulunması imkânsız değildir. Öte yandan kuru ve sert kemiklerde ise hayatın olmaması gerekir.⁷⁴ Dolayısıyla yumuşak kemikler insanın bütününden kabul edilirken, sert ve kuru olanlar bu bütünden sayılmazlar.

Mamafih **Ebû Hâşim** bir başka yerde, tıpkı **Ebû Ali** gibi, kemiklerin tamamında hayatın olmadığını ileri sürmüştür. O, buna bağlı olarak kemiklerde görülen uyuşma ve

Benzer görüş Ebû'l-Hüzeyl'e de atfedilir. Onun da (tırnaklarla birlikte) kılları insanın bütününden saymadığı aktarılır. Bk. *Makâlât*, II, 329: 10-11.

⁶⁸ *Muğnî*, XI, 364: 10-11 (burada kılların yanında kemikler de zikredilir); 312: 3-4.

⁶⁹ Kezâ **Ebû Hâşim** nezdinde bunların bedene bitişik olmasının hiçbir anlamı yoktur. Bunlar bedene bitişik olsa da, bedenle bitişik olması da, bedenden ayrı olması da eşdeğer olan, bedenden kayıp düşen cisimler gibidir. Bk. *Muğnî*, XI, 364: 11-12; “. . . . ve li-*ennehû ve in itteşale bihî bi-menzileti mâ yelzeķu bi-cismihî mine'l-^cecsâmi'l-^clletî ittişâlihâ bihî ke-^cinfîşâlihâ*”. Belki de **Ebû Hâşim** saçların dökülmesini kastetmektedir.

⁷⁰ Bk. *Muğnî*, XI, 311, 16-17. Kezâ bk. İbnü'l-Murtazâ, *Ķalâ'id*, 103: 3.

⁷¹ Ancak bu durumun açıklamasını zaman zaman kemikler konusunda **Ebû Ali**'nin görüşüne meyleden **Ebû Hâşim** yapmaktadır ki, buna biraz sonra değineceğiz.

⁷² *Muğnî*, XI, 365: 1.

⁷³ *Muğnî*, XI, 311: 17-312: 3; 365: 1-4. Kezâ İbnü'l-Murtazâ'nın verdiği bilgiler de bu yöndedir. Bk. İbnü'l-Murtazâ, *Ķalâ'id*, 103: 4.

⁷⁴ *Muğnî*, XI, 365: 4-6.

kamaşma gibi acıların, dişlerin köklerinde ya da derinlerde gizlenmiş cüzlerdeki acılar olduğunu söylemiştir. Kezâ gut hastalığı da böyledir.⁷⁵ Yani ortaya çıkan acılar (ya da daha genel ifadeyle hisler) gerçekte kemiklerde meydana gelmemektedir.⁷⁶

Kanın ise insanın bütününden sayılamayacağı konusunda **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** müttefiktirler. Her ikisine göre de kanda hayat yoktur.⁷⁷

Sonuç olarak **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in insan tanımları hakkında net olarak söyleyebileceğimiz şey, insanın gördüğümüz bünye ve sûretten ibaret olduğudur. Hatta **Ebû Ali**'nin net olarak vurgu yaptığı tek hususun bu olduğunu söyleyebiliriz. **Ebû Hâşim** ise bünyenin yanında canlı olmayı da ilave etmiş, bu yönüyle **Ebû Ali**'nin bir adım önüne geçmiştir.

Onların insan tanımında bünye ve sûrete önem vermeleri özellikle Ebû'l-Hüzeyl el-^cAllâf'a yakın durduklarını göstermektedir. Hatta **Ebû Ali**'nin tutumu neredeyse birebirdir. Çünkü o da Ebû'l-Hüzeyl gibi hayatı, insandan ayrı tutmaktadır.

Son bir söz olarak şunu söylemeliyiz: Hem **Ebû Ali**, hem de **Ebû Hâşim** insanın tanımı bağlamında ruhtan bahsetmezler. Onlardan bu bağlamda aktarılan tek rivâyet, her ikisinin de ruhta hayat olmadığı yönündedir.⁷⁸ Bu da bize, onların insanın tanımında ruhu öne çıkaran Nazzâm'ın görüşlerinden uzak durduğunu gösterir.

III.3. Teklifin Şartları

Mutezilîler teklifin gerçekleşebilmesi, diğer bir deyişle insana yapılan teklifin hasen olabilmesi için bir takım şartların bulunması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bu aşamada **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in bu konudaki görüşlerini ve bulunması gerektiğini ileri sürdükleri şartları, onlardan yapılan alıntılar ekseninde, şu şekilde sıralayabiliriz:

⁷⁵ *Muğnî*, XI, 365: 6-8.

⁷⁶ Muhtemelen aynı düşünce sebebiyle **Ebû Ali** de kemiklerin insanın bütününden sayılamayacağını ileri sürmüştür.

⁷⁷ *Muğnî*, XI, 312: 3-4; 365: 8-9. Kezâ bk. İbnü'l-Murtażâ, *Ķalâ'id*, 103: 4 (**Ebû Hâşim** için). **Ebû Hâşim** açısından bir diğer çözümlenmesi zor nokta da burasıdır. Yukarıda özellikle **Ebû Hâşim**'in görünen bünye ve sûreti, insan şeklinde yapılmış heykel, put vs.den ayırmak için kan ve etten olması gerektiğini kabul ettiklerini söylemiştik. Bu yönüyle o, kan ve eti insanı insan yapan unsurlardan addetmiş olmaktadır. Fakat burada etten ayrı olarak kanı açıkça insanın bütününden soyutlamaktadır.

Ancak öyle görünüyor ki **Ebû Hâşim**'in kendisi de bu zorluğun farkındadır. O, kan aldırın (*müfteşid*) kimsenin bazen acı çekmesinin ve zayıflamasının, bedeninde hayat taşıyan bazı unsurların eksilmesine delâlet edip etmediğini sorgular. Fakat o, damarlardan akan kan nedeniyle kişinin çektiği acıların, etlerde oluştuğunu düşünür. Yani sonuçta canlılık yine ettedir. Bk. *Muğnî*, XI, 365: 10-13.

⁷⁸ Bk. *Muğnî*, XI, 312: 3-4. Kezâ bk. *MaĶâlât*, II, 334: 10-12. Burada sadece **Ebû Ali**'den alıntıda bulunulur. Ona göre ruh cisimdir ve hayattan başka bir şeydir. İbnü'l-Murtażâ, *Ķalâ'id*, 103: 7 (**Ebû Hâşim** için).

4III.3.1. Meşakkat

Bu şart, kişiye yüklenilen fiillerin meşakkat (zorluk) içermesi gerektiğini ifade eder. Nitekim genel Mutezilî kanaate göre meşakkat taşımayan fiiller karşılığında mükellef sevâbı hak etmez, bu yüzden mükellefe ancak zorluk içeren fiiller yüklenir.⁷⁹ Buradan hareketle onlar, mükellefe yüklenen fiillerin ya bizzat kendisinde, yahut sebebinde ya da onunla alâkalı olan bir hususta mutlaka meşakkat bulunduğunu ileri sürerler.⁸⁰

Nitekim **Ebû Hâşim** bu sebeple kişinin arzu duyduğu şeyden vazgeçip, nefsinin ondan kısıtlandığında sevâbı hak edeceğini belirtir. Çünkü kişinin, nefsinin arzuladığı şeyden vazgeçmesi meşakkati ifade eder.⁸¹

4III.3.2. Engellerin Kaldırılması

Teklifin geçerli olabilmesi için zorunlu şartlardan biri de mükellefin fiili yapmaya yönelik tam bir hürriyet taşıması gerektiğinden kaynaklanmaktadır. Yani teklifte, kişinin fiili yapmasına mani olacak bir engel bulunmamalıdır. Şayet fiil ile mükellef arasında bir engel varsa, bu hürriyet (*taḥliye*) söz konusu engel sebebiyle ortadan kalkar ve bunun sonucunda da teklif kabih olur. Dolayısıyla tıpkı acz gibi, engel de fiilin oluşmasına imkân vermemektedir.⁸²

Failin yükümlü tutulduğu fiili yapmasına engel olan, yani teklif müessesesinde engelin olduğunu ifade eden durumlardan biri de *ilcâ*³ durumudur. Bu yüzden özellikle **Ebû Hâşim** *ilcâ*³ kavramı üzerinde, seleflerinden farklı olarak, oldukça fazla durmuş, bu yönüyle *ilcâ*³ kavramına hayli önem atfetmiş görünmektedir.⁸³

4III.3.2.1. *İlcâ*³

Öncelikle **Ebû Hâşim**'e atfedilen *ilcâ*³ tanımlarını incelemeliyiz. O, *Naḳzu't-Tabâ*^{3c84} adlı eserinde *ilcâ*³'yı *mülce*³ kavramından hareketle tanımlar. Buna göre *mülce*³,

İki zarara itilen, bu sebeple daha az zararlı olanını daha fazla zararlı olanına tercih edendir.⁸⁵

⁷⁹ *Muğnî*, XI, 387: 12-13.

⁸⁰ Bk. *Muğnî*, XI, 389: 17-18.

⁸¹ *Muğnî*, XI, 390: 2-4.

⁸² Nitekim fiili yapamayacak kimseye teklifte bulunulması hasen olmayıp, sırf bu nedenden dolayı *teklîf-i mâ lâ yuḥâk* kabih olmaktadır. Bk. *Muğnî*, XI, 391: 2-6.

⁸³ *Kezâ Ebû Ali* de *ilcâ*³ altında yoluyla imanın mükellefe bir faydasını olmadığını söyleyerek *ilcâ*³'nın teklifi ortadan kaldıran bir unsur olduğuna işaret etmiştir. Bk. Râzî, *Tefsîr*, XVII, 166: 16-21/{Yûnus 10/99}.

⁸⁴ *Muğnî*, XI, 394: 9'da eserin ismi *Ba'zu't-Tabâ*^{3c} olarak geçmektedir. Muhtemelen yazmada yanlış yazılmış, ya da yazmadaki muğlaklık nedeniyle naşir tarafından yanlış okunmuştur.

⁸⁵ *Muğnî*, VIII, 165: 3-4. Krş. XI, 394: 14-15.

Ebû Hâşim bu tanımı açıklamak için, muhtemelen Kur²ân'dan hareket ederek, şu klâsik örneği verir: Şiddetli açlık nedeniyle ölü eti yemek zorunda kalan kişi *mülce*³ şeklinde adlandırılır.⁸⁶ Çünkü bu kişinin yediği ölü eti her ne kadar kendisine zarar vermese de, normal şartlarda bunu yemenin haram kılınması nedeniyle o kişinin ikâbı hak etmesine yol açtığı için zarar olarak vasıflandırılır. İşte kişi ölü eti yemeye veya açlığa (iki zarar veren şeyden birini seçmeye) itildiğinde *mülce*³ olur ve bunun neticesinde yaptığı fiil helâl olur.⁸⁷

Bu örnek kavramı başlangıç düzeyinde ele almaktadır. Örneğin vurguladığı ilk fikir kişinin seçimlerindeki alternatifsizlik ya da daima aleyhine olan sınırlı alternatiflerdir. Kişi bu bağlamda baskı altındadır. Ancak kişinin sürekli aleyhine olan seçenekler arasında kalması, ilâhî adalet açısından sorgulanabilir bir durumdur. Çünkü kişi, üzerinde sorumluluğun tam anlamıyla gerçekleşebilmesi için zararın karşısında faydanın da alternatif olduğu bir seçim sürecinde değildir. İşte bu durumun farkında olan **Ebû Hâşim**, söz konusu durum altında yapılan fiilin helâl olduğunu söyleyerek ahlâkî değerinden soyutlar. Böylelikle kavramın ikinci ve en önemli noktasına ulaşır. *İlcâ*³ altında yapılan fiiller teklif kapsamında değildir. Nitekim o bir diğer eseri *el-Üşrûseniyyâti's-Şâniye*'de kavramın özellikle bu yönüne vurgu yapan daha teknik bir tanım verir. Tanım şöyledir:

Kâdire yapıldığında, onu yapmaya zorlandığı fiili yaptığında, yahut yapmamaya zorlandığı fiili yapmadığında medhi hak etmekten çıkaran her şeydir.⁸⁸

Böylelikle açık bir şekilde *ilcâ*³'nın yapılan fiili teklif kapsamından düşürdüğü ifade edilir. Ancak her şeye rağmen **Ebû Hâşim** *ilcâ*³ altındaki kişinin zorlandığı şeyden kaçabileceğine teorik olarak imkân tanımaktadır. Fakat pratikte bu mümkün değildir. Bu düşünceyi yine ona ait bir diğer *ilcâ*³ tanımından çıkarmaktayız. Onun *el-Üşrûseniyyâti'l-Evvele* adlı eserinde geçen bu tanıma göre *ilcâ*³;

Zorlanan kişinin, zorlandığı şeyden başkasını yapmasının –ki bu başka şeyi yapmaya kudreti olmasına ve yapmasına mani olacak engeller ortada olmamasına rağmen– câiz olmamasını gerektiren şeydir.⁸⁹

⁸⁶ Bk. “Allah size ancak ölüyü (leşi), kanı, domuz etini ve Allah'tan başkası adına kesileni haram kıldı. Her kim bunlardan yemeye mecbur kalırsa (*uzturra*), başkasının hakkına saldırmadan ve haddi aşmadan bir miktar yemesinde günah yoktur” (Bakara 2/173).

⁸⁷ *Muğnî*, VIII, 165: 5-7. Kezâ bk. XI, 394: 10-11. Burada mezkûr örneğin yanında yurtıcı hayvandan kaçan kimse ve düşmandan kaçan kimse de örnek olarak verilir. Ancak bu örneklerde “iki zarar” ile neyin kastedildiği açık değildir.

⁸⁸ *Muğnî*, XI, 396: 5-7. Kezâ bk. VIII, 165: 8-10. Yine aynı eserden (ancak eserin ismi burada yanlış olarak *el-Üşrûseniyyâti's-Şâbite* şeklinde geçmektedir) aktarılan tanım burada “Kâdire yapıldığında onu, fiil (yapmak) yahut terk ya da yapmamak nedeniyle medhi hak etmekten çıkaran şey” şeklinde geçmektedir.

⁸⁹ *Muğnî*, XI, 395: 16-17.

Özellikle bu tanımdan hareket ettiğimizde şunu görürüz ki *ilcâ*²da teorik olarak kişinin seçme hürriyeti kabul edilmektedir. Yani kişinin zorlandığı şeyin dışına çıkması teorik olsa da mümkündür. Çünkü kişinin zorlandığı şeyden başkasını yapmaya kudreti hâla vardır.⁹⁰ Ancak zorlandığı şeye yönelik motivler o derecede güçlüdür ki, pratikte asla zorlandığı şeyden ayrılamaz.⁹¹ Dolayısıyla zorlandığı şeyden başkası asla ondan sadır olmaz.⁹²

Buraya kadar olan bölümden **Ebû Hâşim**'in *ilcâ*²'nın kişiyi teklifin sonuçlarından azâde edecek şekilde bir zorlama olarak algıladığını söyleyebiliriz. Ancak kişinin bir fiile zorlanmış olması demek mutlaka teknik anlamda *ilcâ*²'nın olduğu anlamına da gelmez. Şayet böyle olsaydı o zaman insanın fayda elde edeceğini yahut zarar göreceğini bildiği her şey karşısında zorlanmış (*mülce*²) olması gerekirdi. Sözelimi insan kendine zarar vermeyi de istemez. Fakat böyle bir şey onda *ilcâ*²'nin bulunduğu anlamına gelmez.⁹³

O halde kişinin üzerinde hakiki anlamda *ilcâ*²'nin oluştuğunu gösteren şey nedir? Buna getirilen cevap kişinin fiile “*maḥmûl*” olması şeklindedir. Nitekim **Ebû Hâşim** *ilcâ*²da esas (*aşl*) olanın, kişinin fiile *maḥmûl* olması olduğunu ve bu sebeple kişinin fiili seçen (*el-muḥtâr li'l-fi'l*) olmaktan çıktığını söyler.⁹⁴ Peki “*maḥmûl*” olmak neyi ifade etmektedir? *Muḡnî*²de verilen ve “*maḥmûl*” ve “*mülce*²” kavramlarının birlikte kullanıldığı örneklerden yola çıkarak bu kavrama bir anlam kazandırabiliriz. Şöyle ki;

. . . . Allah'ın cennet ve cehennemde hazırladığı şeyi bilen kimse, cennete girmeye zorlanmış (*mülce*²) kişidir, fakat onun hakkında *maḥmûl*²dür denemez. Bu (*ilcâ*²) ancak,

⁹⁰ Bu nokta *ilcâ*²'nin anlamca kendisine yakın bir kavram olan *iztirâr* ile farkını da ortaya koymaktadır. *Muḡtarr*, *mülce*² olanın aksine kendisi üzerinde yapılan zorlamadan asla kaçınmaz. Bk. *Muḡnî*, VIII, 166: 21-167: 1.

Gerçi **Ebû Hâşim** *ilcâ*² ve *iztirâr*'in lügat açısından aynı anlama geldiklerini söyler ve yukarıda geçen Bakara 2/173 ayetiyle, “. . . . Oysa Allah, çaresiz yemek zorunda kaldığımız (*uḡturirtüm*) dışında, haram kıldığı şeyleri size açıklamıştır” (En'âm 6/119) ayetini zikreder. Ona göre bu ikisi lügat açısından aynı manaya gelseler de kelâmcılar bunların arasını ayırmıştır. Bk. *Muḡnî*, XI, 394: 12-15. Dolayısıyla fark sadece kelâm terminolojisi ile sınırlıdır. Ancak Schwarz *Muḡnî*²'deki tartışmalarda Kâdî'nin zaman zaman iki kavramı karıştırdığını söyler. B. Schwarz, [1972], 425.

⁹¹ Sözelimi *ilcâ*²'ya verilen bir diğer örneği ele alalım: Kişinin yırtıcı hayvanla karşılaşması. Kişi hayvanın karşısında kaldığında kendisini parçalayacağını bilir ama her şeye rağmen yine de yerinde durabilir. Teorik olarak mutlaka kaçacağını gösteren hiçbir şart yoktur. Ancak kişinin içinde oluşan kaçmaya yönelik motivler o derecede güçlüdür, pratikte aklı başında kişinin hayvanın karşısında durması mümkün değildir.

Yine de bu durumu savaş esnasında düşmana karşı koyan kimsenin durumuyla karıştırmamak gerekir. Çünkü bu kişinin düşman karşısında kalmasını gerektiren motivleri bulunmaktadır. Zira karşılığında sevap alacaktır. Nitekim Kâdî, Hz. Peygamber'in ashabından örnek verir. Onlar savaş öncesi mübâreze yaparken, büyük ihtimalle öleceklerini bilseler bile yine de düşmanın karşısında kalmışlardır. Bk. *Muḡnî*, XI, 15-20.

⁹² *Muḡnî*, XI, 395: 13-14. Krş. Schwarz, [1972], 425. Şu kadar var ki Schwarz bu durumu mutlak olarak algılamaktadır. Yani ona göre kişiden asla zorlandığı şeyden başkası sadır olamayacaktır. Öyle görünüyor ki Schwarz **Ebû Hâşim**'in ileri sürdüğü pratik açıdan imkânsızlık ile teorik açıdan da olabirliğin arasını kesin olarak ayıramamıştır.

⁹³ *Muḡnî*, VIII, 166: 11-15; XI, 395: 6-10. Hatta **Ebû Hâşim** buna yönelik bazı örnekler verir. Sözelimi “kâdirden iki zıt şeyin (aynı anda) meydana çıkması câiz değildir”, “Allah'tan zulmün sadır olması câiz değildir” vs. Burada ifadeler hep bir kısıtlılığı göstermektedir. Fakat bunların hepsinde anlatılmak istenenler farklıdır. Dolayısıyla bunların teknik anlamda bir *ilcâ*²'yi ifade ettiğini söylemek mümkün değildir. Bk. *Muḡnî*, XI, 395: 14-17.

⁹⁴ *Muḡnî*, XI, 396: 7-9.

bir şeyden korkan ve bu sebeple başka bir şeye kaçan kimse hakkında çokça kullanılır. Şayet durum böyle olmazsa, o zaman bu lafzın kullanımı az olur. Bu yüzden, Rum kralını öldürmeye kalkışacağında, engelleneceğini bilen kimse hakkında 'onu öldürmemeye *maḥmûldür*' denilmez.⁹⁵

Bu ifadelerden *ilcâ*³ altındaki kişinin zorlandığı yapma ya da yapmamaya yönelik motivlerinin kaçınılmayacak derecede güçlü olduğunu anlayabiliriz. Çünkü Allah'ın insanlar için vaat ettiği cennetteki nimetleri ve cehennemdeki azapları bilen bir kimse, cehennemden kurtulmak için kötü amellerden kaçınmaya, cennete girebilmek için iyi amelleri işlemeye zorlanmış olabilir. Ancak bu zorlama hiçbir zaman teknik olarak *ilcâ*³ olmayacaktır. Nitekim insanlar bunu bildikleri halde aksi şekilde davranabilmektedirler. O halde bu kimselerin altında olduğu zorlama, hiçbir zaman onları fiilden kaçınamayacak (*maḥmûl*) hale getirmemektedir. Bu da gerçek *ilcâ*³'daki motivlerin son derece güçlü olduğunu gösterir.

Böylelikle *ilcâ*³'nın söz konusu olduğu fiil teklif kapsamından çıkmaktadır. Hatta *ilcâ*³ bazen o denli şümûllü olabilir ki, bu durumda kişinin bir bütün olarak teklifini hasen olmaktan çıkarır. Yani tek bir fiilin değil, tüm bir teklifin geçersiz kalması mümkün olabilir. Kâdî buna iki örnek verir:

1. Mükellefe ne zaman kabihe yönelirse kabihi yapmaktan alıkonulacağı bildirilirse, durumu böyle olan kişinin teklifi hasen olmaz. Çünkü durumu böyle olan kişiden kabihin meydana çıkması mümkün değildir. Bu kişi kabihi yapmamayı seçtiğinde, bunu kabihin kabihliği nedeniyle değil, *ilcâ*³ nedeniyle seçmemektedir. Şüphesi durumu böyle olan kişi medih ve sevâbı hak etmez.⁹⁶

2. Mükellef kabihe asla ihtiyaç duymayacağı (kabihten *müstağnî* kılınacağı) bir hale getirilirse, diğer bir deyişle kabihi asla seçmeyeceği bilinirse teklif yine hasen olmaktan çıkar. Çünkü böyle bir kişinin durumu kendisinden asla kabihin sadır olmaması nedeniyle *mülce*³

⁹⁵ *Muğnî*, XI, 396: 9-14.

⁹⁶ *Muğnî*, XI, 399: 2-4. **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** de bu düşünceyi kabul etmektedirler. Nitekim onlar bu sebepten dolayı ahiret ehlinin mükellef olmadıklarını söylerler. Çünkü onlara, şayet kabihi işlemeye yönelirlerse bunu yapmaktan alıkonulacakları bildirilmiştir. Onların yaptıkları hasenler, kabihi seçme imkânları olmadığı içindir. Dolayısıyla bu hasenler nedeniyle medhi hak etmezler. Gerçi **Ebû Hâşim** cennet ehlinin (tüm ahiret ehli değil) kabihleri, kabih olduklarını ve hasenler karşısında onlara ihtiyaç duymadıklarını bildikleri için yapmadıklarını câiz görmektedir. Yani alternatifli bir seçim içerisinde olabilirler. Ancak **Ebû Ali** bunu da kabul etmez. Ona göre şayet cennet ehli hakkında böyle bir şey câiz olsaydı, o zaman onların durumu haklarında zararın câiz olduğu (zarara uğramaları mümkün olan) bir hale gelirdi. Çünkü onlar kabihleri, şayet yapsalardı zemmi hak edecekleri için terk etmiş olacaktı. Bu ise onların zarardan korkan, kabihten de sakınan kimseler olmalarını gerektirir. Oysa böyle bir durum cennet ehli hakkında doğru değildir. Bk. *Muğnî*, XI, 399: 4-11.

kişinin durumuna döner. Halbuki teklifin maksadı ancak kişinin motivlerinin kabih ve hasen arasında gidip gelmesiyle gerçekleşir.⁹⁷

Kısaca teklifin hasen olması için mükelleften *ilcâ*³'nin kaldırılması gerekir. Zira *ilcâ*³'nin kaldırılması, teklife yönelik engellerin kaldırılmasıyla eşdeğerdir.⁹⁸

III.4. Devam Ettirilen Teklif

Teklif konusu bağlamında tartışılan spesifik konulardan biri de devam ettirilen tekliftir. Söz konusu teklifi iki kategoride inceleyebiliriz. Bunlardan ilki halihazırda mümin olmakla birlikte ileride küfre düşeceği bilinen kimsenin teklifi iken, diğeri bunun tam tersine halihazırda kâfir iken ileride iman edeceği bilinen kimsenin teklifidir.⁹⁹

III.4.1. Küfre Düşeceği Bilinen Müminin Teklifi

Ebû Hâşim *el-Bağdâdiyyât* ve diğer bazı eserlerinde, Allah'ın şayet yaşatsaydı, yani teklifini devam ettirseydi, küfre düşeceğini bildiği müminin canını almasının (yani iman halindeyken teklifini sonlandırmasının) vâcip olmadığını söylemiştir.¹⁰⁰ Yani bu kişinin yaşamasına ve küfre düşmesine imkân tanınması câizdir.

Ebû Hâşim'in bu konudaki temel düşüncesi şudur: Teklifte asıl olan kişiye sunulan ve kişinin hak edebileceği sevâp miktarıdır. İşte bu miktar ne şekilde artıyorsa, diğer bir deyişle kişinin teklifi hangi şartlar altında onun en yüksek sevâba ulaşmasına imkân tanıyor, bu şartlar altındaki teklif hasen olur. Dolayısıyla Allah bunu sağlamak için teklifi daha da zor hale getirebilir. İşte küfre düşeceği bilinen müminin teklifi de bu bağlamda düşünülür. Allah ona teklifi artırarak ona daha fazla sevâba ulaşma imkânı sunmuş olmaktadır.¹⁰¹

İşte **Ebû Hâşim** kişinin ikâbı hak etmesine yol açan tüm fiillerle mükellef tutulmasını, kişinin ikâbı hak etmesine yol açan etmenlere maruz kalmasını hep bu ilkesiyle açıklar. Sözelimi Allah'ın, şeytanın çağırması esnasında (*du'â³'ü's-şeytân*) küfre düşeceğini bildiği kimseyi, şayet bu çağırma olmasaydı iman edeceği bilinseydi bile, şeytanın çağırmasının cârî olduğu anda yükümlü tutması câizdir. Çünkü şeytanın çağırması esnasında kişinin imanı daha

⁹⁷ Kâdî, **Ebû Ali** ile **Ebû Hâşim**'in bu kısım hakkında ihtilâf ettiklerini söyler, fakat ihtilâfi net olarak açıklamaz. **Ebû Ali**'ye göre teklifin şartları gerçekleştiği zaman durumu böyle olan birinin yükümlü tutulması câiz değildir. **Ebû Hâşim**'e göre ise bu kişinin yükümlü tutulmaması hasen olur. Bk. *Muğnî*, XI, 400: 5-8. Onun verdiği bu kısa bilgiye göre **Ebû Ali** söz konusu kişinin yükümlü tutulmasını asla câiz görmezken, **Ebû Hâşim** sanki yükümlü tutulabileceğini, fakat yükümlü tutulmamasının da mümkün olabileceği düşüncesindedir.

⁹⁸ *Muğnî*, XI, 400: 9-10.

⁹⁹ Bu konu *Muğnî*'de spesifik olarak özellikle lütuf konusu bağlamında da tartışılmaktadır. Konunun bu açıdan incelenmesi için bk. aş. altbölüm **V.4.1.**

¹⁰⁰ *Muğnî*, XI, 229: 20-21.

¹⁰¹ Kezâ bk. Ebû Ca'fer eî-Ûsî, *Temhîd*, 181: 19-21 ('Aşhâbü **Ebî Hâşim**' kaydıyla).

zor olur ve şeytanın çağırması kişinin kabihî işlemeye yönelik arzularının artırılmış olması yerine geçer.¹⁰² Pek tabii fiilin yapılmasının daha zor hale gelmesi ise, karşılığında hak edilen sevâbın artması demektir.¹⁰³

Hatta **Ebû Hâşim** bu düşünceye o kadar bağlanmıştı ki, lütumsuz bir teklifi dahi kabul eder. Ona göre, Allah mükellefe bir fiili yükleyip bu fiili işleyebilmesi için ona lütufta bulunduğu belirli bir miktar sevâp hak edeceğini, fakat aynı fiili lütumsuz olarak yüklediğinde ise, fiilin daha zor olması sebebiyle daha fazla sevâbı hak edeceğini bildiğinde, fiilin daha zor olduğu lütumsuz şekilde yüklemesini câiz görür. Bunun sebebi ise mükellefe daha fazla sevâba ulaşma imkânı sunulmasıdır.¹⁰⁴

Ancak burada mutlaka sevâbın daha çok olması şarttır. Nitekim **Ebû Hâşim** Allah'ın bir mükellefe bir taati yüklediğinde bu taatte isyan edeceğini, şayet ona farklı bir cins olsa da aynı miktar sevâbı içeren bir başka taati yüklediğinde bu taatte isyan edeceğini bildiğinde, Allah'ın o kişiye isyan edeceğini bildiği taati yüklemesinin hasen olmadığını söyler.¹⁰⁵ Çünkü her ikisinin karşılığında da aynı miktarda sevâp bulunmaktadır. Öyle görünüyor ki **Ebû Hâşim** Allah'ın aynı miktar sevâp imkânını, kişinin itaat edeceğini bildiği bir taat varken, işlemeyeceğini bildiği bir taatte yüklemesini kişinin mefsetetini istemesi olarak algılamaktadır. İşte bu sebeple o, Allah'ın ya bu iki taatin her ikisini de aynı anda yüklemesi gerektiğini, ya da isyan edeceğini bilse bile, sevâp miktarı daha fazla olan başka bir taat yüklemesi gerektiğini söyler.¹⁰⁶

İşte **Ebû Hâşim**'in teklifi devam ettirilirse küfre düşeceği bilinen müminin teklifini hasen kabul etmesinin sebebi budur. Kişinin teklifi artırıldığında ona daha fazla sevâp imkânı sunulmaktadır.¹⁰⁷

¹⁰² *Muğnî*, XI, 228: 17-19; “*Ve yeşîru du‘â‘ühû bi-menzileti ziyâdeti ‘ş-sehveti fî fi‘li ‘l-kabihi*”.

¹⁰³ Kezâ mükellefin şarap içmeyi, zina işlemeyi terk etmekle yükümlü kılınması, bunları işleyeceği bilinse bile, hasen olur. Bk. *Muğnî*, XI, 229: 15-16.

¹⁰⁴ *Muğnî*, XI, 229: 9-11. Hatta daha fazla sevâba ulaşma imkânının sunulması amacıyla lütumsuz olarak yükümlü tutulduğu iman fiilinde küfre düşeceği bilinse bile hasendir. Bk. *Muğnî*, XI, 246: 20-247: 1. Kezâ bk. Şerîf el-Murtaza, *Zahîre*, 197: 9-15. Ancak **Ebû Ali** bunu kabul etmez. Bk. Şerîf el-Murtaza, *Zahîre*, 197: 17-18. Ayrıca bu konunun tartışması için bk. aş. altbölüm **4V.1**.

¹⁰⁵ *Muğnî*, XI, 227: 19-228: 2. Kezâ bk. XIII, 96: 9-13. Burada **Ebû Hâşim** şöyle bir örnek verir: Bizden bir kimse aç bir kimseye yemek götürdüğünde onun bu yemeği yiyeceğini bildiğinde veya zannettiğinde, bir başka yemek götürdüğünde yemeyeceğini bildiğinde, ki bunların ikisinde de amaç aynıdır, yemeyeceği yemeği ona götürmesi hasen değildir. (sy. 96, st. 13; “*yetenâvelühû*” yerine “*lâ yetenâvelühû*” okunacak).

¹⁰⁶ *Muğnî*, XI, 228: 2-8; 237: 6-11.

¹⁰⁷ Hatta küfre düşeceği bilinen kimseye yapılan başlangıçtaki teklif (yani, kişinin ilk olarak teklifle yükümlü tutulması) de bu yüzden hasendir. Bk. *Muğnî*, XI, 228: 8-9. Çünkü bu kişinin küfre düşeceği bilinse bile ona yapılan teklifle kendisine sevâba ulaşma imkânı sunulmaktadır. Şunu da belirtelim ki Mutezilî düşünceye göre teklifin amacı kişiye başlangıçta verilmesi câiz olmayan sevâba ulaşma imkânını kişiye sunmaktır. Bk. *Ta‘lîk*, 510: 14-16.

Ebû Ali de bu konuda **Ebû Hâşim** gibi düşünür. Yani küfre düşeceği bilinen müminin teklifini câiz görür.¹⁰⁸ Çünkü Allah bu kimseye hak edebileceği sevâbı artırma imkânı sunmuş, fakat küfre mükellefin kendisi düşmüştür. Dolayısıyla Allah'ın mükellefe daha büyük sevâp sunması nedeniyle söz konusu teklifin hasen olması gerekir.¹⁰⁹

Kısaca **Ebû Ali** ile **Ebû Hâşim** arasında küfre düşeceği bilinen müminin teklifinin devam ettirilmesinin hasen olduğu hususunda ihtilâf yoktur.¹¹⁰

4III.4.2. İman Edeceği Bilinen Kâfirin Teklifi

Bu konuda **Ebû Ali** ile **Ebû Hâşim** arasındaki ihtilâflı noktayı ise iman edeceği bilinen kâfirin teklifi oluşturmaktadır. **Ebû Hâşim** Allah'ın şayet yaşasa ve teklifi devam etseydi iman edeceği bilinen kâfirin canını almasını câiz görür.¹¹¹ Bu kişinin iman edeceği bilinse bile yaşatılması vâcip değildir.¹¹² **Ebû Hâşim** bu konuda küfre düşeceği bilinen müminin teklifiyle, iman edeceği bilinen kâfirin teklifini eşit görür.¹¹³ Dolayısıyla bunlardan biri câizse, diğeri de câizdir.

Buna mukabil **Ebû Ali** teklifi devam ettirilseydi iman edeceği bilinen kimsenin öldürülmesini hasen bulmaz.¹¹⁴ Ona göre bu kişinin teklifinin devam ettirilmesi vâciptir.¹¹⁵ Çünkü onun nezdinde bu kişinin teklifinin devam ettirilmesi, onun iman etmesine ve hak ettiği ikâbtan kurtulmasına yönelik bir lütuftur.¹¹⁶ **Ebû Ali** bu konudaki dayanağını şöyle özetler:

Allah'ın tövbe edeceğini (küfürden çıkıp imana yöneleceğini) bildiği halde bu kişiyi öldürmesi hasen olsaydı, o zaman Allah'ın o kimseyi küfre düşeceğini bildiği her gün yükümlü tutması, şayet yükümlü tutsaydı iman edeceğini bildiği her gün de canını alması hasen olurdu. Böyle bir şey kabih olduğuna göre yukarıda zikrettiğimiz şeyin de (iman edeceği bilinen kâfirin canının alınması) kabih olması gerekir.¹¹⁷

¹⁰⁸ *Muğnî*, XI, 230: 1.

¹⁰⁹ *Muğnî*, XI, 230: 1-3.

¹¹⁰ Bk. Şerîf el-Murtażâ, *Zahîre*, 140: 21-141: 1.

¹¹¹ *Muğnî*, XI, 229: 21.

¹¹² *Muğnî*, XI, 231: 1-2. Allah dilerse bu kişinin teklifini devam ettirtir, dilerse ölümle sonlandırır. Bk. *Muğnî*, XI, 254: 9-10.

¹¹³ *Muğnî*, XI, 254: 12-13.

¹¹⁴ *Muğnî*, XI, 230: 3-4; Kezâ bk. Şerîf el-Murtażâ, *Zahîre*, 140: 10; İbnü'l-Murtażâ, *Qalâ'id*, 102: 9-10.

¹¹⁵ *Muğnî*, XI, 254: 8-9.

¹¹⁶ *Muğnî*, XI, 230: 4-5.

¹¹⁷ *Muğnî*, XI, 230: 5-7; 231: 6-8. Bu pasajdaki esas düşünce İbnü'l-Murtażâ tarafından da aktarılır. Bk. İbnü'l-Murtażâ, *Qalâ'id*, 106: 12. Hatta **Ebû Ali** bu yüzden Hz. Peygamber'in iyi şekilde davrandığı savaş esirlerini şayet öldürmüş olsaydı, Allah'ın onlar içinde daha sonradan iman edecek olanları yaşatacağını söylemiştir. Bk. *Muğnî*, XI, 230: 8-9.

Gerçi **Ebû Ali** böyle bir şeyin gerçekleşse bile fesâda, yani Allah'ın mükellefin fesâdını istediğine delâlet etmeyeceğini ve bu teklifin kabih olmayacağını da söyler. Çünkü âlemde 'istifsâd' yoktur. Bk. *Muğnî*, XI, 231: 8-9; 232: 4-6. İşte Kâğî bu noktayı gündeme getirir. Madem böyle bir şey fesâd değildir, o halde **Ebû Hâşim**'in ileri sürdüğü görüşün doğruluğuna engel olan şey nedir! Bk. *Muğnî*, XI, 232: 6-11.

Ancak **Ebû Hâşim, Ebû Ali**'nin bu düşüncelerine karşı çıkar. Çünkü ona göre şayet Allah'ın yaşatsaydı iman edeceğini bildiği kimseyi yaşatması vâcip olsaydı, bu durumda, sözgelimi bir ya da iki gün sonra öleceğini bildirdiğinde tövbe edeceğini bildiği kimseye de öleceğini bildirmesi gerekirdi. Halbuki böyle bir şey *ilcâ*² kapsamında olup câiz değildir.¹¹⁸ Kezâ **Ebû Hâşim** böyle bir teklifin lütuf olduğu için vâcip olduğunu da kabul etmez.¹¹⁹

III.5. Cevherlerin (Âlemin) Yok Edilmesi (*Fenâ ʿİfnâ*): Teklifin Sonu

Cevherlerin yok oluşu, âlemi oluşturan unsurların sonunu ifade etmektedir. Olaya 'teklif' kavramı temelinde bakarsak, âlemin bütünüyle teklifin merkezinde yer alan insan için yaratıldığını söyleyebiliriz. İşte âlemin yok oluşu, yani cevherlerin yok edilmesi¹²⁰, insanın teklife muhatap olduğu varlık alanının yok edilmesini ifade ettiğinden, bir anlamda bir müessesе olarak teklifin bütünüyle sona ermesi anlamına gelir.¹²¹

Konuya girmeden önce şunu belirtmeliyiz ki, ilk bakışta ilginç gözükse de, Kâdî ʿAbdülcebbâr'a göre akıl cevherlerin yok olmasını (*fenâ*²) câiz gördüğü gibi, yok olmalarının imkânsız olduğunu da câiz görür. Dolayısıyla aklî açıdan sadece bunun (cevherlerin yok oluşunun) câiz olabileceği sonucuna ulaşılır. Zira bu ikisinden (cevherlerin yok olacakları veya yok olmalarının imkânsızlığı) her hangi birine kesin olarak hükmettirmek aklî bir delil yoktur. Delil olmadığına göre tavakkuf etmek gerekir.¹²²

¹¹⁸ Çünkü kişi kısa bir müddet sonra öleceğini bildiğinde kabihî işlememeye zorlanmış (*mülce*²) olur. Şayet ölüm vaktinden çok önce öleceği vakit bildirilirse bu durumda da kabihî karşı azdırılmış/sevk edilmiş olur. Halbuki insanların ölüm vaktinin gizlenmesi onlar için aslahtır. Bk. *Muğnî*, XI, 230: 16-19.

¹¹⁹ "Devam Ettirilen Teklif" konusunun "lütuf" konusu bağlamında da tartışıldığı bölümde de aktaracağımız üzere **Ebû Hâşim** böyle bir teklifin lütuf olduğunu kabul etmez. Bk. aş. altbölüm **4V.1**.

¹²⁰ Şüphesiz âlemi oluşturan unsurlar sadece "cevher"ler değildir. Cevherlerin yanında "araz"lar da bu yapının ayrılmaz bir parçasıdır. Ancak arazlar, var olmak için cevherlere bağlı olduğundan, cevherlerin yok edilmesi demek, sonuçta arazların da yok edilmesi demektir. Dolayısıyla, bu bağlamdaki tartışmalarda cevherlerin yok edilmesi yargısı, arazların bunun dışında bulunduğu anlamına gelmeyip, aynı zamanda arazların yok olmasını da içerir.

¹²¹ Nitekim Kâdî'nin, cevherlerin yok oluşu konusunu ve bunlarla alâkalı meseleleri *Muğnî*'nin "teklif" konusuna hasredilmiş XI. cildinde ele alması bu düşüncenin yansımasıdır. Bk. *Muğnî*, XI, 432: 7-451: 10.

¹²² *Muğnî*, XI, 432: 8-10. Ancak Kâdî'nin bu tutumu, umulacağı üzere, Allah'ın cevherleri yok edeceğinin aklen zorunlu olduğu ve aklın buna delâlet ettiğini ileri süren itirazlara maruz kalır. İlk itiraz şöyledir: Şayet akıl cevherlerin yok olacağına delâlet etmezse, o zaman cevherlerin varlığı ebedî olarak zorunlu hale gelirdi ve haklarında da yokluk imkânsız olurdu. Bu ise cevherlerin Kadîm Te'âlâ ile aynı olmalarını gerektirir. Çünkü Allah, kendinden başka şeylerden, varlığının zorunlu olması nedeniyle ayrılır.

Cevap: Allah'ı kendinden başkasından ayıran şey kadîm olmasıdır. Çünkü O'nun kadîm olması, varlığının bir illet veya bir failden değil, bizzat kendi zâtı sebebiyle gerçekleştiğini gerektirmektedir. Cevherlerin gelecekte varlığının zorunluluğu sabit olsa bile, bu durum onların varlığının bir failden müstağni olduğunu ortaya koymaz. Dolayısıyla cevherlerin varlığı zorunlu olsa bile, hiçbir zaman Allah ile aynı olmazlar. Bk. *Muğnî*, XI, 432: 11-17. İkinci itiraz ise şöyledir: Akıl cevherlerin yok olacağına delâlet eder, çünkü bir şeye kâdir olanın, onun zıttına da kâdir olması gerekir.

Cevap: Böyle bir şey ancak zıttı olan şeyler hakkında geçerlidir. Halbuki *havâdis*ler arasında zıttı olmayan şeyler bulunmaktadır. Nitekim akılda, cevherlerin zıttı olduğunu gösteren bir delil yoktur. Bk. *Muğnî*, XI, 433: 16-19. Üstelik bir şeye kâdir olanın mutlaka onun zıttına da kâdir olması gerekmez. Nitekim bir kimse öldürmeye kâdirdir fakat onun zıttı olan hayata kâdir değildir. Bk. *Muğnî*, XI, 434: 17-18.

Ona göre Allah'ın cevherleri yok edeceğine ancak vahiy (*sem*^c) delâlet eder.¹²³ Kâğî bu bağlamda kendine delil olarak “O ilktir, sondur” (Hâğîd 57/3), “Yeryüzünde bulunan her canlı yok olacaktır” (Rağmân 55/26), “O'nun zâtından başka her şey yok olacaktır” (Kaşaş 28/88) ayetlerini getirir ve bu ayetlerin Allah'ın dışında her şeyin (ve tabii cevherlerin) yok olacağını gösterdiğini belirtir.¹²⁴

Ayrıca Kâğî bu konuda Mutezilî şeyhlerin icmâya da dayandıklarını söyler. Çünkü Allah'ın âlemi yok edip sonra tekrar yaratacağı (*i^câde*) üzerinde ihtilâf yoktur. Bu hususta ihtilâf bulunduğu asla iddia edilemez. Zira sahabe, tabi^cın ve onlardan sonraki nesillerin bu konudaki ittifakları, ihtilâf bulunduğu iddia edilmesine imkân vermeyecek derecede açıktır.¹²⁵

İşte yok olmaları söz konusu ayetlerle kanıtlanan bu cisimler kendilerine zıt olan bir *fenâ*³ ile yok edilirler.¹²⁶

İbn Metteveyh bu konuda Şeyhain'ın (Ebû Ali+Ebû Hâşim) ittifak ettiklerini belirtir.¹²⁷ Yani hem Ebû Ali, hem de Ebû Hâşim cisimlerin yok olmaları ve bu yok olmanın cisimlere (cevherlere) zıt olan ve bir mekânda bulunmayan bir *fenâ*³ ile¹²⁸ olacağı hususunda hem fikirdirler.¹²⁹ Kezâ her ikisine göre de bu *fenâ*³ tüm cevherlere zıttır. Yani bir *fenâ*³ arazi yaratıldığında tüm cevherler yok olur. Allah'ın bazı cevherleri bırakırken, bazı cevherleri yok

Öyle görünüyor ki bu tutum Kâđî'nin öğrencilerine de yansımıştır. Meselâ Şerîf el-Murtażâ da cevherlerin *fenâ*³'sının mümkün ya da imkânsız olduğuna dair aklen bir delil olmadığını, bu hususta ancak *sem*^c dayanabileceğini söyler. *Sem*^c Allah'ın cevherleri yok edeceğini bildirdiğinde bizler de cevherlerin Allah'ın yarattığı ve cevherlere zıt olan bir *fenâ*³ ile yok olacağını biliriz. Bk. Şerîf el-Murtażâ, *Zahîre*, 144: 5-8.

¹²³ *Muğnî*, XI, 437: 17.

¹²⁴ Bk. *Muğnî*, XI, 437: 17-441: 6. Aynı şekilde İbn Metteveyh de bu konuda nassa müracaat eder ve Qur'ân'ın âlemin yok olacağına delâlet ettiğini kaydeder. Nitekim Allah şöyle buyurmaktadır: “O, ilktir ve sondur” (Hâğîd 57/3). Ayet, Allah'ın son (*âhir*) olduğunun sabit olması hasebiyle, O'nunla birlikte başka hiçbir şey yok iken, O'nun baki kalacağına delâlet etmektedir. Yine şöyle buyurur: “(Yer) üzerinde bulunan her şey yok olacaktır” (Rağmân 55/26). Ayet her ne kadar “*men*” lafzı sebebiyle, özellikle akıl sahiplerinin yok olmasını gerektirse de, onların dışındakilerinin yok oluşunu (*fenâ*³) da ortaya koyar. Zira bazı cisimlerin *fenâ*³'sı, hepsinin *fenâ*³'sıdır. Yine Allah şöyle buyurur: “O'nun zâtından başka her şey yok olacaktır (*hâlik*)” (Kaşaş 28/88). Helâk gerçekte yokluk demektir. Helâkin ölüm anlamına yönlendirilmesi doğru değildir. Çünkü ölüm her şey hakkında geçerli değildir. Ayet ise her şeyin yokluğunu gerektirmektedir (*Tezkire*, 208: 5-11). Bunun yanında Qur'ân'da geçen yeniden diriltmeye (*i^câde*) dair ayetler de *fenâ*³'ya delâlet eder. *Fenâ*³ ise ancak ma^cdumlar hakkında mümkündür (*Tezkire*, 209: 1-2). Yani cisimlerin yeniden diriltilebilmesi için öncelikle onların yok edilmesi gerekmektedir.

¹²⁵ Bk. *Muğnî*, XI, 441: 6-12. Benzer bir tutum İbn Metteveyh'de de görülür. Ona göre cevherlerin yok olacağı hususunda icmâ olduğunu ve ihtilâf bulunmadığını kaydeder. O, bunun tek istisnası olarak İbnü'r-Râvendî'nin, Câhız'a atfettiği görüşü kaydeder. İbnü'r-Râvendî'nin iddiasına göre Câhız, cevherlerin yok olacağını kabul etmemiştir. Ancak İbn Metteveyh bunu Câhız'a karşı yapılan çirkin bir iftira olarak görür. Çünkü, şayet Câhız'ın böyle bir görüşü olsaydı, bir başkası da Câhız'dan böyle bir şeyi aktarırdı. Bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 208: 2-4.

¹²⁶ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 209: 2-3.

¹²⁷ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 209: 4. Onların bu konudaki görüşleri hakkında ayrıca bk. Bağdâğî, *Usûl*, 67: 9-11; 231: 12-15; İsferyânî, *Tebşîr*, 86: 10-12 (Ebû Ali için).

¹²⁸ *Fenâ*³ Basra Mutezilesi tarafından bir mekânda bulunmaksızın varlığı kabul edilen ender manalardan biridir. Daha önce de gördüğümüz üzere bunların başında Allah'ın irâdesi gelmektedir. Allah da bir mahalde olmayan irâdeyle müridir.

¹²⁹ Kezâ bk. Ebû Reşîd, *Mesâ'il*, 83: 6-7. Burada “*şüyühunâ*” ibaresi geçer, fakat akabinde Ebû Ali ve Ebû Hâşim'den alıntı yapılır. *Muğnî*, XI, 442: 9-17. Burada ise sadece Ebû Hâşim'den alıntı bulunur.

etmesi mümkün değildir.¹³⁰ Bu, öyle görünüyor ki, cevher anlayışlarını kendilerince yorumlamalarının bir sonucudur. Çünkü cevherler birbirine benzerdir. Bir cevhere zıt olan ve onu yok eden şey, doğal olarak onun cinslerini de yok edecektir.¹³¹ Böylelikle onlar küllî bir yok etme fikrini kabul etmişlerdir.¹³²

Ancak ikisi arasında şöyle bir fark bulunmaktadır.¹³³ **Ebû Ali** bu *fenâ*'nın cisimlere zıt olduğunun aklen bilinebileceği kanaatindeyken¹³⁴, **Ebû Hâşim** bunun ancak nassa bilinebileceği düşüncesindedir.¹³⁵ Buna göre **Ebû Ali** âlemin yok olacağı hususunda akli yeterli görürken,¹³⁶ **Ebû Hâşim** bu konuda nassı temel almaktadır.¹³⁷

Ebû Ali bu konuda temel delil olarak şunu ileri sürer:

Bir şeye kâdir olanın özelliği, o şeyin zıddının cinsine ve o şeyi ortadan kaldırmaya da kâdir olmasıdır. Bu konuda kâdirlerin durumu farklı değildir. Benzer şekilde Allah cevherleri yaratmaya kâdir olduğuna göre, onları yok eden zıdda da kâdir olması gerekir.¹³⁸

Kısaca **Ebû Ali** kâdirin özelliğinden yola çıkar. Onun nezdinde bir şeye kâdir olanın, o şeyin zıddına da kâdir olması gerekir. Dolayısıyla Allah bir şeyi var etmeye kâdirse, doğal olarak o şeyi yok etmeye de kâdirdir. Bu sebeple âlemin yok olacağı hususunda nassa müracaat edilmesine gerek kalmamaktadır.

Fakat İbn Metteveyh bu tür bir açıklama şeklinin, öncelikle maktûrâtın hepsine ait bir zıttın ispat edilmesini gerektirdiğini belirtir. Ancak bir zıt ortaya konulduktan sonra bu açıklama kâdir hakkında geçerlidir. Fakat bir zıt ortaya konulmadığında, kâdirin, kâdir olduğu şeyin zıddına da kâdir olması gerektiği iddia edilemez.¹³⁹ Diğer taraftan, aklen cevhere zıt bir *fenâ*'

¹³⁰ Ebû Reşîd, *Mesâ'il*, 83: 7-10; 87: 22. Krş. Bağdâdî, *Uşûl*, 87: 15-18; Nesefî, *Tebşîra*, I, 379: 13-15. Ebû Reşîd **Ebû Ali**'nin önceleri bunu câiz gördüğünü, yani Allah'ın bazı cevherleri yok etmeksizin diğer bazılarını yok edebileceğini ve *fenâ*'nın tüm cevherlere zıt olmadığını kabul ettiğini fakat daha sonra bu görüşünden döndüğünü kaydeder. Ayrıca bk. Hillî, *Keşf*, 379: 19-20. Burada **Ebû Ali**'nin her cevher için ayrı bir *fenâ* olduğunu söylediği aktarılır, fakat bu görüşünden daha sonra döndüğü zikredilmez.

Bu konuda farklı düşünen ise Ebû'l-Kâsım el-Belhî'dir. Ona göre Allah'ın bazı cevherleri yok etmeksizin diğer bazılarını yok etmesi câizdir. Ebû Bekr ibnü'l-İhşîd ve Muhammed b. Ömer eş-Şaymerî de bu konuda el-Belhî'yi takip etmişlerdir. Bk. Ebû Reşîd, *Mesâ'il*, 87: 23-88: 1.

¹³¹ Bk. *Mugnî*, XI, 444: 11 vd.

¹³² Krş. Hayyûn, [2000], 233.

¹³³ Kâdî bu konuda **Ebû Ali** ile **Ebû Hâşim** arasındaki ihtilâflar hakkında neredeyse hiçbir bilgi vermez. Bu konuda bilgiyi bizlere İbn Metteveyh ulaştırır. Bu sebeple müteakip satırlar büyük oranda İbn Metteveyh'in *Tezkire*'sine dayanmaktadır.

¹³⁴ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 209: 4-5; Necrânî, *Kâmil*, 377: 16.

¹³⁵ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 209: 5-6; Necrânî, *Kâmil*, 377: 16-18. Böylelikle başta Kâdî olmak üzere son dönem Basra Mutezilesinin, genel tutumlarıyla bir uyum arz ederek, **Ebû Ali**'nin görüşünü terk ederek **Ebû Hâşim**'in görüşüne meylettği ortaya çıkar.

¹³⁶ Msl. bk. Naşîrüddîn eţ-Ŧûsî, *Telhîs*, 222: 9.

¹³⁷ Msl. bk. Naşîrüddîn eţ-Ŧûsî, *Telhîs*, 222: 9-10.

¹³⁸ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 210: 2-4.

¹³⁹ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 210: 5-7.

ortaya konulsa bile, Allah'ın bu *fenâ*^cyı seçeceği ve cevherleri yok edeceği hususunda nassa müracaat edilmelidir. Çünkü bir şeye kâdir olanın, kâdir olduğu bu şeyi kesinlikle seçeceğinin aklî bir delili yoktur.¹⁴⁰ Dolayısıyla Allah'ın âlemi yok edeceğinin delili nass olmaktadır.

Ebû Ali bu iddiasını şu şekilde de delillendirmeye çalışmıştır.

Şayet cevherlerin yok oluşunun aklen mümkün olduğuna hükmetmeseydim, bu durumda cevherlerin hali, varlığın zorunluluğu (*vücûbü'l-vücûd*) hususunda Kadîm Te^câlâ'nın haline katılırdı. İkisi arasında ayırım yapmak zorunlu olduğuna göre, işte bu da benim dediğimdir [cevherlerin yok oluşunun aklen sabit olduğudur].¹⁴¹

Buna göre **Ebû Ali** cisimlerin yok oluşunu aklen ispat etmek için Allah ile diğer cisimler arasında varlığın zorunluluğu açısından bir kıyas yapmaktadır. Allah varlığı zorunlu olandır ve bu aklen sabittir. Cisimler ise Allah'tan farklıdır. O halde onların varlığının yok olacağına hükmetmek gerekir. Diğer bir deyişle cisimlerin, varlıklarının zorunluluğu açısından Allah'tan farklı olmaları gerektiği ilkesi, onların varlıklarının yok olacağını aklen ortaya koymaktadır.

Ancak İbn Metteveyh buna da itiraz eder. O, bu farkın, **Ebû Ali**'nin iddia ettiği şekilde olmasa bile, ortaya konulabileceğini belirtir. Cevher başlangıçtaki varlığında (var oluşunun ilk anında) bir fâil-i muhtâr'a bağlı olduğundan, söz konusu hüküm (*vücûbü'l-vücûd*) onun hakkında zorunlu değildir. Dolayısıyla, her ne kadar ilk varlık anından sonraki devam eden varlıkları açısından Allah ile cevherlerin hali eşit olsa da, ilk andaki varlıkları açısından Allah'ın ve cevherlerin durumları farklıdır.¹⁴²

Ebû Hâşim ise, yukarıda da belirttiğimiz üzere, bu konuda nassı temel almaktadır. Onun genel olarak bu konudaki düşüncelerini görebilmek için İbn Metteveyh'in kendisinden aktardığı şu alıntıyı görmeliyiz:

Bu konuda (cevherlerin yok olacağı hakkında) aklî yönden bir delil yoktur. Bu hususta *sem*^ce müracaat edilir, öyle ki, cisimlerin yok olacağı (*fenâ*^c) hakkında *sem*^c vârid olmasaydı, onların ebediyen bâki kalacaklarını câiz görürdük. Çünkü cisimler var olmalarında başkalarına ihtiyaç duymazlar ki, ihtiyaç duydukları şeyin ortadan kalkmasıyla yok olsunlar (*fe-innehâ lâ tehtâcü fî vücûdihâ ilâ gayrihâ fe-ta^cdemu li-fakdi¹⁴³ mâ tehtâcü ileyh*). Hak eden kimseye haklarının (hak ettiği şeylerin) verilmesi, teklif ile sevap vb. diğer haklarının arasına ölümün girmesiyle mümkündür. Dolayısıyla cisimlerin [yok olacağına dair] *sem*^c vârid olduğunda, aklî yönden *fenâ*^c'nin cevhere zıt

¹⁴⁰ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 209: 14-210: 1.

¹⁴¹ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 210: 9-11. Ancak İbn Metteveyh bu ifadeyi “*rubbemâ kâle*” kaydıyla verir.

¹⁴² İbn Metteveyh, *Tezkire*, 210: 12-15.

¹⁴³ Sy. 209, st. 7; “*li-fakdihâ*” yerine “*li-fakdi*” okunacak.

olduğu bilinir. Çünkü zatlara ait hükümler *sem*^c ile bilinir, zatlara kendileri *sem*^c ile sabit olmaz.¹⁴⁴

Buna göre **Ebû Hâşim** bu konuda nassı kesin temel olarak görmektedir. Ona göre cisimlerin, görünür âlemdeki varlıklarını devam ettirmeleri (görünür âlemde var kılınmaları değil) için bir şeye ihtiyaç duymamaktadırlar. Şayet ihtiyaç duydukları şeyler olsaydı bunların yok olması nedeniyle cisimlerin de yok olacaklarını aklen bilebilirdik. Bu konuda ancak nass varid olduktan sonra, cisimlerin yok olacağı aklen de bilinebilir olmaktadır.¹⁴⁵

Pasaj içerisinde geçen “hak eden kimseye haklarının (hak ettiği şeylerin) verilmesi, teklif ile sevap vb. diğer haklarının arasına ölümün girmesiyle mümkündür” ifadesi ise muhtemelen, “mükelleflere hak ettiklerinin verilmesi gerekliliği, cisimlerin yok olmalarının aklî delilidir” şeklindeki bir iddiaya reddiyedir. Öyle görünüyor ki **Ebû Hâşim** bunu kabul etmektedir. Yani, mükellefe hak ettiği şeylerin verilmesi için onların öldürülmeleri gerekmekte olup, bu aklen bilinmektedir. Ancak bu sadece mükelleflerin ölmesini ifade etmekte olup, tüm cisimlerin yok oluşunu içermemektedir. Dolayısıyla onun nezdinde böyle bir aklî delille yola çıkıp, âlemin yok olacağı sonucuna ulaşmak mümkün değildir. Bu delil olsa olsa, sadece mükelleflerin yok olacağına delâlet etmektedir.¹⁴⁶ Fakat bu ifadenin **Ebû Ali**'nin düşüncelerine bir reddiye olduğunu söylememiz zordur. Zira bu ifade vurguladığımız üzere, mükelleflerin yok oluşunu aklî olarak ortaya koysa da, özü itibarıyla bunu sınırlı bir şekilde ortaya koymakta, âlemin bütününün yok olacağını ifade edememektedir. Halbuki aşağıda da göreceğimiz üzere **Ebû Ali**, sadece mükelleflerin ölümünü yeterli görmemektedir.

Konunun bir başka boyutu ise âlemin yok edilmesinin sebebidir. Burada ortaya şöyle bir soru atılmaktadır: ‘Allah’ın cevherleri (âlemi) *fenâ*^c ile yok etmesinde ne tür bir fayda vardır?’ Buna Mu^ctezile tarafından verilen cevap teklifin sonlandırılması (*kat^cu’t-teklîf*) gerektiği şeklindedir. Çünkü teklifin sonlandırılması maslahattır. Ancak, yeni bir itiraz olarak teklifin ölüm (*imâte*) ile de sonlandırılmasının mümkün olduğu, ortada böyle bir seçenek varken niçin *ifnâ*³ya gerek olduğu ileri sürülür.¹⁴⁷

¹⁴⁴ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 209: 5-11.

¹⁴⁵ İbn Metteveyh **Ebû Hâşim**'in hangi nassları delil olarak kullandığını belirtmez. Ancak öyle görünüyor ki, **Ebû Hâşim** de onun kullandığı nassları delil olarak kullanmıştır. Çünkü İbn Metteveyh'in eserinin bir başka yerinde, “*fenâ*^c'nin bâki olmadığına dair tartışmalarda” **Ebû Hâşim**, “*fenâ*³'nin sübûtuna delâlet eden ‘O, ilktir ve sondur’ (Hadîd 57/3) ayeti, *fenâ*³'nin bâki olmadığına delâlet eder” demektedir. Bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 224: 18-19. Buradan hareketle **Ebû Hâşim**'in de bu vb. ayetleri delil olarak kullandığını söyleyebiliriz.

¹⁴⁶ Burada İbn Metteveyh'in *Çaşaş* 28/88 ayetini yorumlarken ileri sürdüğü ifadeleri göz önüne almalıyız. Ona göre ölüm her şey hakkında geçerli olmayıp, ayet her şeyin yokluğunu gerektirmektedir.

¹⁴⁷ Bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 223: 1.

Ebû Ali ve **Ebû Hâşim** bu noktada mükellef için, âlemin toptan yok edilmesinin (*ifnâ*²), tek bir ferдин canının alınmasından (*imâte*) daha etkili olduğunu, farklı açılardan hareket etseler de, kanıtlamaya çalışırlar.

Ebû Ali şöyle der:

Bunda (*ifnâ*²=âlemin toptan yok edilmesi) lütuf vardır. Şöyle ki; mükellef yükümlü tutulduğu taatlerin karşılığının verilmesinin (*mücâzât*), teklif durumundan ayrılmakla [ve bu ayrılmanın] yok edilmek ve yeniden yaratılmak sûretiyle en kuvvetli biçimde yapılacağını bilirse, bu durumda taatleri [sırf dünyevî] faydaları umarak ve [dünyevî] zararlardan kaçınmak için yapmış olmaktan daha uzak hale gelir. Aksine bunları sırf vâcip ve hasen oldukları sebepler (yönler=*vücûh*) dolayısıyla yapar. Bu durum doğru olduğuna ve lütfun da mükellefe en yüksek seviyede yapılması lütfun özelliklerinden olduğuna göre, kişinin bu bilgisinin lütuf olması için [âlemin] yok edilmesi gerekir.¹⁴⁸

Böylelikle **Ebû Ali** *ifnâ*²'yı (âlemin bütünüyle yok edilmesini) lütuf kavramıyla ilişkilendirmektedir. Mükellefin içinde bulunduğu teklif halinden sonra taatlerin karşılığını bulacağını bilmesi bir lütuf olmaktadır. Bu bilgi ise, âlemin tamamının yok edilmesi halinde daha kuvvetli hale gelmektedir. Lütfun mükellefe, onun için en etkili olacak biçimde verilmesi **Ebû Ali** nezdinde şart olduğu için böylelikle âlemin toptan yok edilmesi tek bir ferдин ölümünden daha etkili olmaktadır.

Diğer taraftan **Ebû Hâşim** konuyu *ilcâ*² (zorlama) kavramıyla ilişkilendirir. O, şöyle der:

*Fenâ*² olmasaydı teklif hasen olmazdı. Zira teklif *ilcâ*² ve onun yerine geçen şeylerin ortadan kalkmasıyla hasen olur. Şayet sevaplandırma[nın] (*işâbe*) teklifle birlikte [olduğu] şart koşulsaydı, yahut bunlardan (*işâbe* ve *teklif*) biri diğeriyle aynı anda olsaydı, [mükellef] zorlanmış (*mülce*²) olacaktı. İşte bu yüzden bunların aralarının ayrılması gerekir.¹⁴⁹

Ebû Hâşim'in vurgulamaya çalıştığı husus şudur: Kişi teklif anında yaptıklarının karşılığını alsaydı, bu durumda taatleri işlemeye zorlanmış olacaktı. Çünkü kazanacağı sevabı gören kimse, ister istemez taate yönelecekti ve böylelikle *ilcâ*² olacaktı. İşte **Ebû Hâşim**'e göre bu *ilcâ*²'nın ortadan kalkması için teklif ile sevaplandırmanın (*işâbe*) arasının ayrılması gerekir. Bu ayrılma ise âlemin yok edilmesi (*ifnâ*²) ile daha üst seviyede olur. Diğer bir deyişle *ifnâ*², *imâte*ye (tek bir ferдин canının alınması) oranla kişi üzerinde, onu *ilcâ*²'dan uzaklaştırma hususunda daha etkilidir.¹⁵⁰

¹⁴⁸ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 223: 4-9.

¹⁴⁹ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 223: 11-13.

¹⁵⁰ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 223: 14.

Görüldüğü üzere **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** arasında *ifnâ*²nın faydasının sebebi hakkında bir fark olsa da, İbn Metteveyh her iki açıklamanın da birbirine yakın olduğunu belirtir. Şu farkla ki, **Ebû Ali** böyle bir bilginin lütuf olduğunu ileri sürerken, **Ebû Hâşim** *ilcâ*²nın ortadan kalkmasını dikkate almıştır.¹⁵¹

III.6. Yeniden Yaratma/Diriltme (*i^câde*)

Mutezilî düşünceye yeniden yaratılması gerekenler, Allah'tan sevap ve ivaz alacağı olan kimselerdir. Bu hakların verilmesi ancak yeniden yaratma ile mümkün olduğuna göre, yeniden yaratma vaciptir. Zira vacip (hakların sahiplerine verilmesi), onsuz (yeniden yaratma=*i^câde* olmaksızın) tamamlanamaz.¹⁵² Bunun yanında vahiy (*sem*), aleyhinde ikâb gibi hakların olduğu kimseleri ve diğer hayvanları Allah'ın yeniden yaratacağına delâlet etmektedir.¹⁵³

Ebû Ali ve **Ebû Hâşim** Allah'ın kudretinin olduğu bir şeyi yeniden yaratmasının (*i^câde*) câiz olduğu konusunda müttefiktirler.¹⁵⁴ Ancak bunun bir istisnası vardır: Onlara göre bâkî olmayan ve ancak belirli bir vakitte var olabilen şeylerin ise yeniden yaratılması câiz değildir.¹⁵⁵ Dolayısıyla Allah bâkî olan makdûrâtını yeniden yaratabilir.¹⁵⁶

¹⁵¹ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 223: 14-16. Bununla birlikte İbn Metteveyh, teklifin her iki şekilde de (*ifnâ*² ve *imâte*) sonlandırılmasının mümkün olduğuna göre, Allah'ın bu ikisinden istediği birini yapmakta mütehayyir olduğunu ve belirli bir tanesinin, özellikle de zikredilen faydalar sebebiyle *ifnâ*²'yı yapması gerektiği üzerinde kesin karar kılınmayacağını belirtir. Bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 223: 16-19.

¹⁵² İbn Metteveyh, *Tezkire*, 244: 14-245: 1.

¹⁵³ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 245: 1-2. Burada İbn Metteveyh bir ayırımı gitmektedir. O, Allah'tan sevap ve ivaz gibi alacağı olanların yeniden yaratılmasını aklî olarak temellendirirken, ikâba çarptırılanların ya da diğer hayvanların yeniden yaratılmasının delilini nassa havale etmektedir. Benzer bir ayırım Kâdî'nin bir diğer öğrencisi Şerîf el-Murtazâ'da bulunmaktadır. Bk. *Zahîre*, 151: 18-152: 12.

¹⁵⁴ *Muğnî*, XI, 459: 13.

¹⁵⁵ *Muğnî*, XI, 459: 15-16. Burada bâkî olan ve olmayan araz ayırımını hatırlamak gerekir. **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** bu ifadeleriyle, bâkî olmayan arazların, her ne kadar bunu ilk defa yaratmak Allah'ın kudreti dahilinde olsa da, yeniden yaratılmalarının mümkün olmadığına işaret etmektedir. Çünkü bâkî olmayan arazlar ancak belirli bir vakitte meydana gelir ve bu vakitten başka bir vakitte meydana gelmeleri mümkün değildir. Yeniden yaratma her halükârda sonra olacağı için ister istemez bunlar artık yeniden yaratılamayacaktır. Sözelimi ses arazı bâkî olmayan bir arazdır ve devami imkânsızdır. Bu araz yaratıldığında, ikinci anda yok olur. Dolayısıyla o bulunduğu andan başka bir anda bu arazın aynen bulunması, bu araz ancak o vakitte bulunduğundan dolayı, mümkün değildir. Ancak hayat gibi bâkî olan arazların yeniden yaratılması ise mümkündür. Çünkü hayat arazı, onun zıttı olan ölüm arazı yerini alıncaya kadar hulûl ettiği mahalde kalmaya devam eder. Bu yönüyle hayat arazı belirli bir vakit ile sınırlı değildir. Dolayısıyla sonraki her hangi bir vakitte Allah bunu, tıpkı ilk defa yarattığı gibi, yeniden yaratabilir. Bk. *Muğnî*, XI, 459: 16-460: 5. Kezâ bk. Şerîf el-Murtazâ, *Zahîre*, 151: 9-12. Bağdâdî, *Uşûl*, 234: 7-10.

¹⁵⁶ Ancak bâkî olan makdûrâtlar hakkında da **Ebû Ali** ile **Ebû Hâşim** arasında ihtilâf bulunmaktadır. **Ebû Ali** bu bâkî olan makdûrâtın, şayet insanın da makdûrâtı ile aynı cinsten ise Allah tarafından yeniden yaratılamayacağını söyler. Çünkü ona göre var olma ve var olmaya dair keyfiyetler hususunda cinsler arasında bir ayırım yoktur. Yani bir şey yeniden yaratılabiliyorsa, bunun faili kim olursa olsun o fail onu tekrar yaratabilir. Dolayısıyla bunun sonucunda bir şey üzerine Allah kâdir ise ve kulda kâdir olabiliyorsa, bu durumda her ikisinin de onu tekrar yaratabileceğini kabul etmemiz gerekmektedir. Oysa insan yeniden yaratmaya kâdir olması demek, şu anda kendinde var olan kudretle gelecekteki makdûrlarını yapması yahut geçmişteki makdûrlarını yok etmesi anlamına gelecektir. Bu sebeple Allah'ın kulun da kâdir olduğu makdûrla aynı cins olan makdûrları yeniden yaratamayacağını söylemek gerekir. Bk. *Muğnî*, XI, 460: 5-16.

Ebû Hâşim ise buna katılmaz. Ona göre insanın makdûrlarını yeniden yaratmasına engel olan şey onun kudretinin sadece bir makdûra taalluk etmesidir. Diğer bir deyişle onun kudreti sadece tek bir anda makdûra has olup, tüm

Ancak yeniden yaratma konusunda **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** arasındaki esas ihtilâf, lehinde yahut aleyhinde bir hakkı olan kimsenin yeniden yaratılmasında gerekli olan miktar konusuna geçer. Burada “miktar (*kadr*)” kaydıyla kişinin bedeninin ne kadarının yeniden yaratılacağı ifade edilmektedir.

Ebû Hâşim'e göre kişinin yeniden yaratılması gereken miktarı, onun canlı olmasını gerektiren miktardır.¹⁵⁷ Yani normal olarak kişinin canlı olmasına yetecek olan beden yapısı, yeniden yaratmada da yeterli olacak miktardır.¹⁵⁸

Diğer taraftan **Ebû Ali** ise bunu yeterli görmez. O, *Kitâbü'l-İnsân* adlı eserinde kişinin diğer organlarının da yaratılması gerektiğini belirtmiştir. Hatta o, eli kesilen bir kimsenin yeniden yaratıldığında, kesilen eliyle birlikte yaratılması gerektiğini ileri sürmüştür.¹⁵⁹

Buna göre yeniden yaratmaya temel olan miktar hususunda iki ana görüş bulunmaktadır. İlki, “hayat”tır. Bu görüş, kişinin ancak canlı olmasına yetecek olan miktarın yaratılmasını öngörmektedir. **Ebû Hâşim**'in de görüşü olan bu görüşün karşısında ise “telif” görüşü yer almaktadır. Telif, kişinin tüm beden yapısını ifade etmektedir. **Ebû Ali**'nin desteklediği bu görüşe göre ise, kişinin hayatta olmasına yetecek miktarın ötesinde, beden “telif”ini oluşturan tüm organları da yeniden yaratılmalıdır.

Bu iki görüş yeniden yaratma hususunda kişinin canlı olmasına yetecek miktarın *i'âdesinin* vâcip olduğunda müttelik olsalar da, ihtilâf bu miktara başka organların ekleme yapıp yapılamayacağı üzerindedir. İlk aşamada **Ebû Ali** bu organların da eklenmesi gerektiğini (vâcip olduğunu) açıkça söylerken, **Ebû Hâşim** böyle bir vücûbiyeti ileri sürmemektedir.

vakitlerde geçerli değildir. Oysa Allah böyle değildir. Onun kudreti sınırsız vakitlerde geçerlidir. Dolayısıyla ikisi arasında bu bağlamda bir kıyaslama yapmak doğru değildir. Bk. *Muğnî*, XI, 461: 14-20.

¹⁵⁷ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 245: 3-4. Kezâ bk. Bağdâdî, *Uşûl*, 262: 1-3; İbnü'l-Murtaza, *Kalâ'id*, 104: 12.

¹⁵⁸ Ancak Kâdî'nin aktardığı bilgilere göre **Ebû Hâşim** daha önce kişiyi oluşturan cüzlerin aynen yaratılmasını ileri sürmüştür. Bk. *Muğnî*, XI, 475: 14-16. Anlaşıldığına göre **Ebû Hâşim** daha sonra bu görüşünü terk etmiş ve canlılığı gerektiren miktarın yeterli olacağını kabul etmiştir.

¹⁵⁹ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 245: 4-6. Kezâ bk. İbnü'l-Murtaza, *Kalâ'id*, 104: 13; Kâsım b. Muhammed, *Esâs*, 204: 8. Buralarda Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin de bu görüşte olduğu kaydedilir. Ancak Kâdî **Ebû Ali**'nin yine *Kitâbü'l-İnsân* adlı eserinin sonunda, sevâba ulaşan yahut ikâba çarptırılan kişilerin öldükleri şekilde (öldüklerinde hangi şekilde iseler) diriltilmeleri gerektiğini söylediğini kaydeder. Zira bu şekilde diriltirmeseler, sözelimi sevâbı hak ettiği şekilden farklı olarak sevâplandırılacağı sonucu doğacaktır. Ya da sorgulanmayı hak ettikleri şekilden farklı olarak sorgulanacakları demektir. Daha net bir ifadeyle belirtirsek, kişi her hangi bir şekilde öldüğünde, işte o şekilde ölen kişi sevâbı yahut ikâbı hak eder. Şayet farklı bir şekilde diriltirilse, ikâba ya da sevâba uğrayan kişi farklı bir şey olacaktır. Ancak **Ebû Ali** bu şekilde bir diriltmenin *i'âde* konusunda vâcip olmadığını belirtir. Yani böyle bir şey mutlak anlamda şart değildir. Buna rağmen Kâdî bu görüşün apaçık yanlış olduğunu belirtir. Hatta bu görüşün anlamsızlığı karşısında **Ebû Hâşim** söz konusu eserdeki bu ifadelerin, eseri istinsah ya da imlâ eden kâtibin bir hatası olabileceğini belirtir. Bk. *Muğnî*, XI, 478: 5-10; “*Le'allehû gâlaṭun mine'l-kâtib*”.

Ancak İbn Metteveyh'in verdiği bilgilere göre **Ebû Hâşim**, kişinin hayatta olmasına yetecek miktarının yeniden yaratılmasını vâcip kıldığı gibi, telifin de yeniden yaratılmasını vâcip görmüştür.¹⁶⁰ O, bu görüşü ileri sürdüğünde buna sebep olarak, kişinin bütününe başkalarından ancak "telif" (bedeninin tamamı) ile ayrılmasını göstermiştir. Çünkü Zeyd ve Amr arasında ayırım, görünüm (sûret) ile olur. Aksi durumda kişilerin bedenini oluşturan cüzler aynıdır. İşte bu yüzden **Ebû Hâşim** hayata temel olan miktarın yanında, telifin de *i'âdesini* vâcip addetmiştir.¹⁶¹ Böylelikle **Ebû Hâşim**, **Ebû Ali** ile aynı çizgiye gelmiştir.

Fakat öyle görünüyor ki **Ebû Hâşim** bu görüşünde devam etmemiştir. Nitekim İbn Metteveyh'in Ebû 'Abdullâh el-Başrî'den aktardığına göre, **Ebû Hâşim** bu görüşünden dönmüş ve tekrar sadece "hayat"ın yeterli olduğunu söylemiştir.¹⁶²

IV. İNSAN FİİLLERİ (EF ÂL-İ 'İBÂD)

Mutezile insanın ahlâkî sorumluluğunu tam manasıyla tesis edebilmek için, bu konudaki amansız muhalifleri "Mücbire"ye¹⁶³ karşı onun fiillerinde mutlak bir hürriyete sahip olduğunu şiddetle vurgulamışlardır ve bu düşünce, ufak yalpalamalar hariç, Mutezile tarafından ödün vermeksizin uzun müddet boyunca devam ettirilmiştir.¹⁶⁴ Dolayısıyla **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in de bu genel tutumu devam ettirdiklerini söyleyebiliriz. Bu sebeple bu konu hakkında oldukça kısa bilgiler vermeye gayret edecek ve **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in kanaatlerini yansıtan birkaç örneği zikretmekle yetineceğiz.

Konuya, **Ebû Ali**'ye atfedilen bir hususla başlayabiliriz. Kendinden önce, sözelimi hocası Şahhâm'ın *kesbi* kabul eder gözükmesi gibi, mutlak hürriyet karşıtı görüşlere karşı çıkan¹⁶⁵ **Ebû Ali**'nin konuya en büyük katkısı öyle görünüyor ki, terminolojik alanda olmuştur. O, insanın fiillerini kendisinin yaptığını ifade etme hususunda '*halk*' lafzını kullanan ilk kişi

¹⁶⁰ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 245: 6-8.

¹⁶¹ İbn Metteveyh, *Tezkire*, 246: 9-13.

¹⁶² İbn Metteveyh, *Tezkire*, 245: 8-9. Bu görüş hem İbn Metteveyh, hem de Ebû 'Abdullâh el-Başrî tarafından benimsenmiştir. İbn Metteveyh bu konuda aklen bilinecek olan kısmın, sadece hayata temel olan kısmın yeniden yaratılması olduğunu, bunun ötesinin ise nassa bağlı bulunduğunu (*mevkûf 'ale'n-nasş*) belirtir. Nassın ise sevâbı hak edenlerin en güzel sûrette, ikâbı hak edenlerin ise nefret edilecek/tiksinilecek bir biçimde yaratılacaklarını bildirdiğini söyleyerek daha muhafazakâr bir tutum takınır. Bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 246: 16-247: 2.

¹⁶³ Mutezile kelâmcıları kendi fiil anlayışlarından farklı olan ve insanın fiillerinin oluşumunda şu veya bu şekilde Allah'ın etkisi olduğunu kabul eden herkesi Mücbire olarak tanımlamışlardır. Bu bağlamda Mutezile'nin ikinci dönemi olarak adlandırabileceğimiz **Ebû Ali** sonrası Mutezile'nin başlıca muarızları olan Eş'arî kelâmcılar, özellikle *kesb* anlayışları ve istitâatin fiilden önce kulda olmadığını söylediklerinden, Mutezilîler tarafından Cebri olarak kabul edilmişlerdir. Bu sebeple Mutezilî metinlerde geçen "Mücbire", "Mücebbire", "İcbâriyye" gibi terimlerle işaret edilenlerin genel itibarıyla Eş'arî kelâmcıları olduğunu söyleyebiliriz. Msl. bk. Abdülhamid, [1993], 206.

¹⁶⁴ Basra Mutezilesinin (ve sonraki büüründüğü haliyle Behşemiyye'nin) bu tutumunu değiştirdiğine dair bir işaret yoktur. Sadece Ebû'l-Hüseyn el-Başrî'nin, bütünüyle olmasa da, kısmen insanın '*muhtâr* görünümünde *muhtar*' olduğunu vurgulayan İbn Sînâcî düşünceye kaydığı ifade edilir. Bk. Madelung, [1991], 245-257.

¹⁶⁵ Bk. Watt, [1948], 83.

olarak kabul edilir. Nitekim Neseî, Mutezile'nin ilklerinin (*evâ'ilühüm*) insanın fiillerinin kendisine ait olduğunu kabul etmelerine ve insanın bu vasfını ifade etmek için '*mûcid*', '*muħdis*' demelerine rağmen, '*ħalik*' lafzını kullanmaya cesaret edemediklerini, bu durumun **Ebû Ali**'ye kadar sürdüğünü kaydeder. **Ebû Ali** '*mûcid*' ve '*ħalik*' lafızlarını, aralarında hiçbir fark olmadığını varsayarak, insan için de '*ħalik*' lafzının kullanılabileceğini söylemiştir.¹⁶⁶ Böylelikle bu tutum Basra ekolü içinde kabul edilmiş,¹⁶⁷ zamanla iyice kuvvetlenen bu düşünce Ebû 'Abdullâh el-Başrî'de '*ħalik*' lafzının gerçek anlamda ancak insan hakkında kullanılabilceği, Allah hakkında kullanımının ise ancak mecâz olduğu iddiasıyla zirveye ulaşmıştır.¹⁶⁸

Ebû Ali'ye göre '*ħalk*' lafzı, kişinin tasarladığı bir şeyi bu tasarlamasına göre yapmasıdır. Kim fiilini bu şekilde yaparsa o *ħalik*dir. İnsan da fiilini bu şekilde yaptığına göre, insan da *ħalik*dir.¹⁶⁹

Öte yandan onlar insanın fiil işlemlerini ifade eden kudret konusuna çok önem vermişlerdir. Zira fiil işlemek kudreti gerektirir. Çünkü fiil ancak kâdirden sâdır olur.¹⁷⁰ İnsanda fiile yönelik istitaat daima bulunmaktadır. Daha net bir ifadeyle belirtirsek, istitaat fiilden öncedir.¹⁷¹

¹⁶⁶ Bk. Neseî, *Tebşıra*, II, 539: 13-17; 594: 12-16. Benzer ifadeleri Eş'arî de zikreder. Her ne kadar o, bu hususta **Ebû Ali** için 'ilk' demese de, onun rivâyetinden de **Ebû Ali**'den önce böyle bir düşünce olmadığını anlamaktayız. Eş'arî bu konuda *Maķâlât*'ında iki yerde bilgi vermektedir. İlk yerdeki bilgiye göre Mutezile *ħalik* lafzının manası üzerinde iki ana gruba ayrılmıştır. Bir kısmına göre (Eş'arî burada hiçbir isim vermez) *ħalk* lafzı Allah'tan başkası için kullanılamazken, **Ebû Ali** ve ashabı kullanılabilceğini söylemiştir. Bk. *Maķâlât*, I, 195: 3-9. İkinci rivâyet de bu yöndedir. Bir kısmına göre (burada el-İskâfî ismen zikredilir) *ħalik* lafzı Allah hakkında kullanılamazken, **Ebû Ali**'ye göre kullanılabilir. Ancak Eş'arî burada **Ebû Ali**'den başka hiç kimsenin bunu kabul etmediğini de ekler. Bk. *Maķâlât*, II, 539: 4-9. Kısaca Mutezile içinde **Ebû Ali**'den önce bu hususu dile getirdiği bilinen bir kimse yoktur.

¹⁶⁷ Râzî, **Ebû Hâşim**'in ashabının (yani, Behşemiyeye) kul için *ħalik* lafzını kullandıklarını kaydeder. Bk. Râzî, *Tefsîr*, XX, 13: 21/{Nahl 16/17}.

¹⁶⁸ Msl. bk. Neseî, *Tebşıra*, II, 539: 17-540: 2; Râzî, *Tefsîr*, XX, 13: 21-23/{Nahl 16/17}. Karşıt görüş Ebû'l-Kâsım el-Belhî tarafından zikredilmiştir. Ona göre insan hakkında '*ħalik*'tir diyen hata etmiştir. Bu durumun tek istisnâsı Allah'ın *ħalk* lafzını kendisinden başkası için de zikrettiği "Benim iznimle çamurdan kuş şeklinde bir şey yaratıyor (*taħlukû*), içine üflüyordun . . ." (Mâ'ide 5/110), "Yaratanların (*ħalikîn*) en güzeli Allah, ne yücedir" (Mü'minûn 23/14) gibi ayetlerdir. Bk. Râzî, *Tefsîr*, XX, 13: 18-20/{Nahl 16/17}.

¹⁶⁹ "*Ma'ânâ'l-ħalik ennehû yef'alû ef'âlehû muķadderaten 'alâ miķdâri mâ debberahâ 'aleyhi*". Bk. *Maķâlât*, II, 539: 6-9. **Ebû Ali**'nin *ħalk* lafzını 'taktır' anlamında aldığı Kâfî 'Abdülcebbar tarafından da teyit edilmektedir. Bk. *Muġnî*, VIII, 162: 14-18. Benzer düşünce **Ebû Hâşim**'de de vardır. Ona göre *maħlûk*, failinden sehv yoluyla değil de, belirlenen şekilde sâdır olan şeydir ('*ħadeşe min fâ'ilihû 'alâ miķdârin lâ 'alâ seb'ûli's-sehv*'). Bk. *Muġnî*, VIII, 163: 1-3.

¹⁷⁰ *Muġnî*, IX, 14: 13-14.

¹⁷¹ **Ebû Ali** bunu kanıtlamak için çeşitli ayetleri delil getirir. Bunlardan biri "O (kız)lardan biri: 'Babacığım, bunu (çoban) tut, çünkü ücretle tuttıklarının en hayırlısı budur, hem de güçlü ve güvenilir (adam)dır' dedi" (Kâşâş 28/26) ayetidir. **Ebû Ali**'ye göre ayet Hz. Mûsâ'nın, ihtiyar adamın ihtiyaç duyduğu tüm işleri yapacak güçte olduğunu, dolayısıyla istitaatin fiilden önce olduğuna işaret etmektedir. Bk. Eş'arî, *Lüma*^c, 144: 19-145: 3. Delil getirilen bir başka ayet ise "Bacaktan açıldığı (işlerin güçleştiği) ve secdeye davet edildikleri gün (secde) edemezler (*fe-lâ yesteġ'ân*)" (Kalem 68/42) ayetidir. **Ebû Ali** ayeti şöyle yorumlar: Allah ahirette istitaatlerinin olmadığını özellikle belirttiğine göre, bu onların dünyada güç yetirebileceklerine (istitaatleri olduklarına) delâlet eder. Dolayısıyla bu ayet 'kâfirin iman etmeye kudreti yoktur, imana yönelik kudret ancak imanın varlığı halinde

Ebû Ali ve **Ebû Hâşim** kişide var olan kudretin fiile ve zıttına, yani fiilin her iki yönüne de şâmil olduğunu kabul ederler.¹⁷²

Ancak Mutezile'nin kudret-makdûr ilişkisi bağlamında ileri sürdüğü en önemli tez, bir makdûrun iki kâdirin kudreti altında olamayacağıdır.¹⁷³ Böyle bir ilke şüphesiz fiilin Allah'ın yaratması ve kulun kazanmasıyla meydana geldiğini, böylelikle iki kişinin faaliyeti sonucu oluştuğunu ileri süren '*kesb*' doktrinine açık kapı bırakmamak için ileri sürülmektedir. **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** de doğal olarak fiilin failinden koparılması şeklinde algılanan *kesb* düşüncesine meşruiyet sağlamamak için bir makdûrun kesinlikle iki kâdirin kudreti kapsamında olamayacağını belirtmişlerdir.¹⁷⁴ Böylelikle onlar insanın makdûrunun, Allah'ın makdûru kapsamında olamayacağını ileri sürmüşlerdir.¹⁷⁵ Hatta onlar daha da ileri giderek Allah'ın kulun makdûrunun aynısına kâdir olmadığını söylemişlerdir.¹⁷⁶

ortaya çıkar' diyenlerin görüşünü yanlışlamış olur. Bk. Râzî, *Tefsîr*, XXX, 96: 11-13/{Kalem 68/42}. Kezâ **Ebû Ali**'nin istitaatin fiilden önce olduğunu kanıtlamak için delil getirdiği ayetler için bk. Râzî, *Tefsîr*, V, 81: 24-27/{Bağara 2/184}; XIII, 26: 7-10/{En'âm 6/68}; XVI, 72: 18-21/{Tevbe 9/42}.

¹⁷² İbn Metteveyh onlardan bu hususa dair deliller iktibas eder. Onun **Ebû Hâşim**'e dolaylı olarak atfettiği bir delil ana hatlarıyla şöyledir: Bir kimse bir evin sağında bulunduğu kendisinde var olan kudret, sağ taraf yerine sol tarafa bulunduğu da kendisinde var olmaktadır. Yani kişinin sağ tarafa olmasını sağlayan kudret, onun sol tarafa bulunmasını da sağlamaktadır. Dolayısıyla bu kudret iki zıt yönde bulunmak hakkında geçerlidir. Bk. *Mecmû'*, II, 52: 12-20. İbn Metteveyh aslında bu delili Kâdî'dan aktarmakta fakat Kâdî'nin bu delili, **Ebû Hâşim**'in *el-Bağdâdiyyât* adlı eserinde zikrettiği delilin hemen hemen benzeri olduğunu söyler. Bk. *Mecmû'*, II, 52: 12-13. Fark sadece şudur: Kâdî örneği bir evin iki tarafı şeklinde zikrederken, **Ebû Hâşim** Basra ve Bağdat gibi birbirinden uzak mekânlara uygulamıştır. Bk. *Mecmû'*, II, 54: 4-5. Kezâ bk. Şerîf el-Murtaza, *Zahîre*, 99: 4-8. O, doğrudan **Ebû Hâşim**'e atfettiği bu delili kudretin bâkî olduğuna yönelik bir delil olarak zikreder.

Ebû Ali'den iktibas edilen bir delil ise şöyledir: Bizden bir kimse iki zıttı da kâdir olmasaydı, seçme hürriyetine sahip kâdir (*el-kâdirü'l-muḥallâ*) ile engellenmiş kâdir (*el-kâdirü'l-memnu'*) arasında bir fark olmaz ve normal kâdir ile mecbur bırakılmış (*muḥṭarr*) kimse arasında ayırım yapılamazdı. Zira kudreti iki zıttı geçerli olmayan failin, tıpkı engellenmiş (*memnu'*) ve mecbur bırakılmış (*muḥṭarr*) fail gibi, bir fiilden ayrılıp diğerine geçmesi mümkün olmaz. Oysa bu iki tür fail (iki zıttı da geçerli kudrete sahip fail ile engellenmiş fail) arasındaki farkı zorunlu olarak biliriz. Bu iki fail arasındaki farkı ortadan kaldıran şeyin, yani kudret fiilin sadece bir yönüne şâmilidir görüşünün yanlışlığı da kesindir. Bk. *Mecmû'*, II, 49: 5-9.

¹⁷³ Bk. *Muğnî*, VIII, 131: 12-161: 22. Bütün bu bölüm söz konusu tartışmaya tahsis edilmiştir.

¹⁷⁴ *Muğnî*'nin VIII. cildinin ilgili bölümünde bu ilkeye dair tartışmalar bağlamında Kâdî bu ikisinden çeşitli alıntılarda bulunur. Msl. bk. 132: 16; 134: 2; 135: 10; 136: 7; 137: 5, 6, 21; 138: 6; 144: 9; 146: 8 (**Ebû Hâşim** için); 135: 21; 136: 20; 147: 13 (**Ebû Ali** için). Ancak bu alıntılar genellikle detaylara ilişkindir. Bunlar içerisinde zikretmeye değer olan en önemli alıntı **Ebû Ali**'nin söz konusu düşüncesinin ('bir makdûr iki kâdirin kudreti altında olabilir') "şirk" olduğu şeklindeki iddiasıdır. O, konuyu *kesb* düşüncesiyle ilişkilendirerek, söz konusu düşüncesinin insanın Allah'ın fiillerinde O'na ortak olduğu sonucunu doğurduğunu söyler. Çünkü Allah fiili ancak kulun kesbetmesiyle tamamlamakta, kulun kesbi de ancak Allah'ın kesbi yapmasıyla mümkün olmaktadır. Ancak şu kadarını belirtelim ki, **Ebû Ali** söz konusu düşüncesinin şahid âlemde görülen durumlarla karıştırılmaması gerektiğini de söyler. Sözelimi bir tek kişinin taşıyamadığı ağırlığı iki kişinin birden taşıması gibi. Ona göre burada bir makdûrun iki kâdirin kudreti kapsamında olması söz konusu değildir. Çünkü onlardan her birinin fiili, ancak diğerinin fiiliyle bulursa da ve her birinin kudreti tek başına yeterli olmasa da, yine de her birinin fiili diğerinin fiilinden ayrıdır. Bk. *Muğnî*, VIII, 135: 18-136: 6. İlginç olan nokta şudur ki, **Ebû Hâşim** bu örneği *kesb*'in tipik bir örneği olarak algılar. Bk. *Muğnî*, VIII, 226: 9-12.

Ebû Hâşim ise konuya farklı bir boyutta yaklaşır. Ona göre bir makdûrun iki kâdirin kudreti dahilinde olduğu düşüncesi, makdûrları aynı olan fakat aralarında bir engelleme (*temânû'*) olmayan iki kadîm varlık kabul etme sonucuna götürür. Dolayısıyla böyle bir düşünce *temânû'* delilini etkisiz kılar ve böylelikle kadîm olanın tek olduğunu bilme imkânı ortadan kalkar. Bk. *Muğnî*, VIII, 134: 2-5.

¹⁷⁵ Ancak burada şunu göz önünde bulundurmalıyız: Allah, kul ile aynı anda aynı şey üzerine kâdir değildir. Yoksa başka bir anda Allah, kulun kâdir olabildiği şeylere kâdirdir. Bk. Râzî, *Tefsîr*, XXX, 53: 9-10/{Mülk 67/1}; II, 81:

Buna bağılı olarak onlar *kesb* düşüncesini de reddederler.¹⁷⁷ Çünkü bu ilke Allah ile insan arasında ortaklığı gerektirir.¹⁷⁸

IV.1. Allah İnsanların Fiillerini Yaratmamıştır

Mutezilîler yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığımız alt yapıyı hazırladıktan sonra, insanın fiillerini Allah'ın yaratmadığına dair deliller getirirler. Onlar özellikle *Qur'ân*'da insanın fiillerinin kendisi tarafından meydana getirildiği ve Allah'ın bunlara bir dahil olmadığına işaret eden ayetleri delil olarak kullanmıştır.¹⁷⁹

Bunun yanında onlar aklî temele dayalı delilleri de kullanırlar. Sözelimi belirli fiillerin, herkeste oluşmayıp, sadece belirli kimselerde meydana gelmesi olgusu Mutezile tarafından insanların fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığına yönelik bir delil olarak ileri sürülmüştür. Şöyle ki, şayet fiiller Allah tarafından yaratılmış olsaydı, o zaman bu fiillerin tıpkı hür bir failde meydana gelebildiği gibi, engellenmiş (*memnû*^c) kimselerde de meydana gelmesi gerekirdi.¹⁸⁰ Nitekim **Ebû Hâşim** şöyle der:

Allah'ın sınırlandırılmış (*muqayyed*; fiil işleme kapasitesi sınırlandırılmış) kimsede, bu sınırlamaya rağmen yürüme fiilini yapmaya kâdir olduğu, tıpkı böyle bir sınırlama olmadığında da kâdir olduğu gibi, sabittir. Dolayısıyla, şayet fiiller Allah tarafından yaratılmış olsalardı, akıllı kimselerin sınırlamada (*taqyîd*) bir mana (fiile engel bir özellik) bulmamaları gerekirdi ve zincirlemek vb. şeyler sûretiyle engellenmiş olmanın da aynı şekilde fiile engel olmaması gerekirdi. Halbuki bunun yanlış olduğu zorunlu olarak bilinir.¹⁸¹

17-19/{Bağara 2/20}. Burada Eş'arîler'in **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in görüşlerinin aksine kulûn makdûrunun Allah'ın makdûrâtı kapsamında olduğunu söyledikleri kaydedilir.

¹⁷⁶ Hîlî, *Kesf*, 261: 22-24; a.mlf., *Menâhic*, 266: 3-4; İcî, *Mevâkıf*, 284: 23 ('Cübbâ'îyye' kaydıyla); Naşîrüddîn eţ-Tûsî, *Telhîş*, 301: 20-21; Süyûrî, *Nâfi*^c, 11: 22. Daha keskin bir görüş Ebû'l-Kâsım el-Belhî tarafından zikredilir. Ona göre ise Allah kulun makdûrunun benzerine dahî kâdir değildir. Çünkü kulların fiilleri ya taattir ya da sefektir. Bk. Hîlî, *Kesf*, 261: 21-22; Süyûrî, *Nâfi*^c, 11: 21-22; İcî, *Mevâkıf*, 284: 19-20.

¹⁷⁷ **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in *kesb* lafzının anlamı hakkındaki görüşleri için bk. *Muğnî*, VIII, 164: 1-13. Kezâ bk. *Mağâlât*, II, 542: 4-7 (**Ebû Ali** için). Onlar özetle *kesb* lafzının bir fayda yahut zararı celbetme anlamını ifade ettiğini belirtirler. Onların bu açıklamalarından çıkan sonuç, Kâdî 'Abdülcebbar'ın da belirttiği üzere, dilsel açıdan *müktesibin* tıpkı *hâlik* gibi fail ve muhdis olduğudur. Yani dilsel açıdan bu iki lafız aynı anlama gelmektedir. Bu yönüyle Eş'arîler'in (metinde 'Mücbire') "kul kesbeder, fiil işlemez" şeklindeki yaklaşımı yanlıştır. Çünkü bu lafızların aynı anlamı ifade etmesi, onların bu iki lafız ayırmasının temelsiz bir yaklaşım olduğunu ortaya koymaktadır. Bk. *Muğnî*, VIII, 164: 14-165: 2.

¹⁷⁸ Bk. *Muğnî*, VIII, 225: 21-226: 21.

¹⁷⁹ Yine, özellikle **Ebû Ali**'den tefsir literatüründe buna yönelik pek çok alıntı bulunmaktadır. **Ebû Ali**'nin delil olarak kullandığı ayetler için msl. bk. Râzî, *Tefsîr*, III, 244: 20-21/{Bağara 2/109}; V, 211: 16-18/{Bağara 2/209}; VIII, 108: 13-22/{Âl-i 'İmrân 3/78}; IX, 120: 8-10/{Âl-i 'İmrân 3/182}; X, 100: 22-24/{Nisâ 4/39}; X, 197: 23-26, 198: 4/{Nisâ 4/82}; XVII, 87: 16-18/{Yûnus 10/32}; XVIII, 215: 16-18/{Yûsuf 12/100}; XXI, 134: 18-22/{Kehf 18/50}; XXIII, 124: 11-13/{Mü'minün 23/106}; XXVI, 201: 1-6/{Şâd 38/27}; XXVI, 246: 25-29/{Zümer 39/7}; XXVIII, 3: 4-6/{Aḥkâf 46/3}. Kezâ bk. Gimaret, [1994], 49-50.

¹⁸⁰ Bk. *Muğnî*, VIII, 188: 13-15.

¹⁸¹ *Muğnî*, VIII, 188: 16-20. Delil ile anlatılmak istenen husus şudur: Normal bir şekilde fiil işleme kapasitesi elinden alınan ve bu açıdan sınırlandırılan kimsenin fiil işlemesi mümkün değildir. Sözelimi ayakları olmayan bir kimse, yürüme fiili açısından sınırlandırılmış olmakta, dolayısıyla kendisinden yürüme fiilinin sâdir olması mümkün

Kısaca **Ebû Hâşim** çevremizdeki normal olguların da fiilin insana ait olduğu ve onun tarafından meydana getirildiğine işaret ettiğini vurgular.

Özellikle Allah'ın zulümden münezzeh olduğu düşüncesi de, insanların fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığının bir delili olarak algılanmıştır. Hatta bu ilke naslarla desteklenmiştir. Sözelimi “Allah kullarına zulmetmez” (Âl-i ‘İmrân 3/182), “Şüphesiz ki Allah insanlara hiçbir şekilde zulmetmez” (Yûnus 10/44) ayetleri Allah'ın zulmü kendisinden açıkça nefyettiğini ortaya koymaktadır.¹⁸² Nitekim **Ebû Hâşim** Allah'ın zulmü işlediği şeklindeki bir düşüncenin, ayetlerdeki söz konusu nefyi anlamsızlandıracağı düşüncesindedir.¹⁸³

Öte yandan kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını söylemenin Allah'ın zulmü işlediğine cevâz tanımının ötesinde, Allah'ın kabihleri emredebileceği anlamına da geldiği vurgulanmıştır. Nitekim **Ebû Ali** böyle bir durumda Allah'ın yalan, zulüm gibi kabihleri emretmesinin câiz olacağını söyler. Çünkü bir fiili yapması câiz olanın, o fiili emretmesi de câizdir.¹⁸⁴

Ancak Mutezile'nin insanın fiillerini Allah'ın yaratmadığına dair bir delili, özellikle Eşarî kaynaklarda **Ebû Ali**'ye yapılan bir atfı açıklığa kavuşturmak için özellikle zikretmek gerekir. Delil şudur: Failin bir fiili işlemesi sebebiyle bu fiilden doğan isimler ve sıfatların kendisine verilmesi gerekir. Dolayısıyla Allah da bir fiil işlediğinde bu işlediği fiilden doğan

olmamaktadır. Bu yönüyle akli başında herkes sınırlamanın fiile engel olduğunu bilir. Halbuki Allah, tıpkı fiil yapma imkânına sahip kimsede fiili yaratmaya kâdir olduğu gibi, engellenmiş/sınırlandırılmış kimsede de fiili yaratmaya kâirdir. Dolayısıyla, şayet insanların fiillerinin yaratıcısı Allah olsaydı, tıpkı ayakları olan kişiye yürüme fiilinin gerçekleşmesi gibi, ayakları olmayan kişiye de yürüme fiilinin gerçekleşmesi mümkün olurdu. Bu yönüyle akli başında kimselerin sınırlandırmada bir problem bulmalarının hiçbir anlamı olmazdı. Halbuki bizlerin bu düşüncemizde haklı olmamız, yani, engellenmiş/sınırlandırılmış olmayı fiile engel bir unsur görmemiz, fiillerin Allah tarafından yaratılmayıp, insanın kendisi tarafından yaratıldığını göstermektedir.

¹⁸² Bk. *Muğnî*, VIII, 261: 10-13.

¹⁸³ *Muğnî*, VIII, 261: 14-262: 2. Buradaki akıl yürütme oldukça basittir. İnsanların fiilleri içerisinde zulüm gibi kabih fiillerin olduğu açıkça bilinmektedir. Eğer bu fiillerin Allah tarafından yaratıldığını söylersek, o zaman Allah'ın zulüm gibi kabihleri yapmış olduğunu söylemiş oluruz. Bu da mezkûr ayetlerin ifade ettiği hususla açıkça çelişir.

¹⁸⁴ *Muğnî*, VIII, 221: 15-19. Görüldüğü üzere **Ebû Ali** bir şeyi yapma (*fî'*) ile onu emretmek (*emr*) arasında ilişki kurmaktadır. Yani Allah bir şeyi yapıyorsa, potansiyel olarak onu emredebilir de. Ancak **Ebû Ali**'nin bu akıl yürütmesine karşı çıkılabilir. Şöyle ki aynı mantık tersinden de işletilebilir. Yani, Allah'ın bir şeyi yapması onu emretmesini câiz kılıyorsa, benzer şekilde bir şeyi emretmesi de onu yapması anlamına gelir. İşte bu noktada **Ebû Ali** için problem doğmaktadır. Çünkü Allah'ın emrettiği fakat yapmadığı şeyler de vardır. Sözelimi namaz fiili. Allah namazı emreder, fakat namaz fiilini yapmaz. Aslında muhaliflerin bu iddialarıyla kanıtlamaya çalıştıkları şey Allah'ın bir şeyi yapmasının onu emretmesi anlamına gelmeyeceği, en azından bu tür bir zorunluluk ilişkisi olmadığıdır. Mamafih **Ebû Ali** söz konusu örneğin kendilerine karşı delil getirilemeyeceğini söyler. Zira o, Allah'ın yaratması/yapmasının câiz (burada 'câiz' ifadesiyle 'yapabilir de yapmayabilir de' şeklinde bir anlam değil, Allah'ın yapmaya kudreti olması kastedilmektedir) olduğu şeyin emredilmesinin de câiz olduğunu ileri sürmektedir. Halbuki namaz emretmesinin câiz, fakat yapmasının câiz olmadığı bir şeydir. Yani getirilen örnek yanlıştır. **Ebû Ali** bu durumu daha net açıklayabilmek için kelâm fiilini örnek getirir. Kelâm fiili, namaz fiilinden farklı olarak, Allah'ın yapmasının da emretmesinin de câiz olduğu bir fiildir. Allah hakkında kelâm fiili imkânsız olmadığına göre, kelâm fiilini yapması da emretmesi de câizdir. Halbuki namaz fiili kelâmдан farklıdır. Namaz, namaz kılanın bazı organlarına (*eb'âz*) hulûl eden bir fiildir ve Allah cisim olmaktan münezzeh olduğu için O'nun hakkında imkânsız olur. Yani muhaliflerin getirdikleri örnek onun vurgulamaya çalıştığı hususu karşılamamaktadır. Bk. *Muğnî*, VIII, 221: 19-222: 5.

ismin kendisine verilmesi gerekir. Bu durumda şayet Allah, kulların fiillerinin yaratıcısı olsaydı, kulların fiilleri arasında bulunan zulüm ve kötülük gibi fiillerin faili olması gerekirdi. Bu durumda da Allah'ı 'zâlim' ve 'câ'ir' olarak isimlendirmemiz gerekirdi.¹⁸⁵

Ancak muhalifler, Allah'ın yaptığı her iş sebebiyle o fiille isimlendirilemeyeceği görüşündedirler. Yani, Allah'ın zulüm olan bir şeyi yapması, O'nu zâlim şeklinde isimlendirmeyi gerektirmez. İşte onlar bunu kanıtlamak için kadının hamile kalması örneğini getirirler. Kadınlarda cenini (*habel*) yaratan olsa da O'nun hakkında *muḥbil* (gebe bırakan) denmez. İşte bu durum özellikle Eşarî kaynaklarda, **Ebû Ali**'ye kadınları gebe bırakanın (*muḥbil*) Allah olduğu ithamının yapılması şeklinde tezâhür etmiştir. Hatta onun spesifik olarak Hz. Meryem'i gebe bırakanın Allah olduğunu söylediği dahi kaydedilir. Bu kaynakların aktardığına göre, **Ebû Ali**, cenini yaratan Allah olduğu için, kadınları gebe bırakanın da O olduğunu söylemiştir.¹⁸⁶ Pek tabii Eşarîlerin bununla kanıtlamaya çalıştığı şudur. Ya yukarıdaki ilke terk edilecek, yani kadınları gebe bırakanın Allah olmadığı söylenecek ve böylelikle yaptığı her fiil sebebiyle O'na bir isim atfedilmesinin gerekmediği kabul edilecek (Eşarîlerin amaçları da budur), ya da kadınları, hatta iffet simgesi Hz. Meryem'i gebe bırakanın Allah olduğu gibi çirkin bir sonuç kabul edilecektir ve onlara göre de **Ebû Ali** bu çirkin sonucu kabul etmiştir.

Kâdî 'Abdülcebbâr *Muḡnî*'sinde bu konuyu açıklar. Onun aktardığı, Eşarî kaynakların verdiği bilgilerden farklıdır. Onun aktardığına göre **Ebû Ali**, Allah'a *muḥbil* (gebe bırakan) denilemeyeceğini söylemiştir. Pek tabii onun böyle söylemesi, Eşarîler'in amaçladığı şekilde, genel ilkenin terki anlamına gelmez. Onun böyle düşünmesinin sebebi farklıdır. Ona göre *muḥbil* lafzı, '*habel* (cenin)'den değil, '*iḥbâl* (gebe bırakmak)'den gelmektedir. Dolayısıyla gebe bırakma eyleminin faili insan olduğuna göre, *muḥbil* şeklinde vasıflandırılması gereken,

¹⁸⁵ Bk. *Muḡnî*, VIII, 227: 1-9.

¹⁸⁶ Doğal olarak ilk defa Eşarî'de görülen rivâyet sonraki kaynaklardakine göre daha ılımlıdır. Rivâyet şöyledir. "Allah, 'gebe bırakan' (*muḥbil*) ve gerçekte O'ndan başka *muḥbil* yoktur". Bk. *Maḳâlât*, II, 531: 2. Bâkîllânî ise şöyle aktarır: "Allah, Meryem binti 'İmrân'ı, onda cenini yaratmak sûretiyle hamile bırakmıştır. Kezâ âlemdeki diğer kadınların *muḥbili* de O'dur". Bk. Bâkîllânî, *Temhîd*, 288: 2-4. Bağdâdî ise rivâyeti onunla Eşarî arasında geçen bir tartışma şeklinde aktarır. O, öncelikle **Ebû Ali**'nin bu düşünceye nasıl ulaştığını aktarır. **Ebû Ali**'ye göre Allah'ın isimleri *kuḳsîdîr*, bundan dolayı yaptığı her fiilden O'nun için isim türetilebileceği görüşündedir. İşte onun bu görüşüne karşılık Eşarî ona 'Allah'ın tüm kadınların *muḥbili* olması gerektiğini, çünkü cenini onlarda Allah'ın yarattığı' şeklinde ilzâmda bulundu. **Ebû Ali** de bunu kabul etti. Bunun üzerine Eşarî ona "Senin bu bidatin, Allah'ı 'İsâ'nın babası' şeklinde isimlendiren fakat 'Meryem'in *muḥbili* şeklinde isimlendirmekten kaçınan Hristiyanların bidatinden daha çirkindir" dedi. Bk. Bağdâdî, *Farḳ*, 183: 13-184: 2. Kezâ İsfereyîni de bu şekilde aktarır. Bk. İsfereyîni, *Tebşîr*, 86: 3-5. Bağdâdî bir diğer eserinde ise daha kısa anlatır: "Allah'ı kadınlarda cenini yaratması sebebiyle 'kadınların *muḥbil*'i şeklinde isimlendirdi. Bu bidat insanlar arasında Allah sadece Meryem'in *muḥbili* şeklinde anlaşıldı". Bk. Bağdâdî, *Milel*, 129: 5-6. Hanbelî alim Ebû Ya'îlâ ise çok kısa bir şekilde, **Ebû Ali**'nin Allah'ın 'kadınların *muḥbil*'i şeklinde isimlendirilmesinin câiz olduğunu söylediğini kaydeder. Bk. Ebû Ya'îlâ, *Mu'temed*, 69: 20-21.

kulun kendisidir.¹⁸⁷ Yani *muḥbil* ismi cenini yaratana değil, kadının hamile kalmasına yol açan kimseye verilir.

Böylelikle failin insanın kendisi olması hasebiyle ismin ona atfedilmesi gerektiğini söyleyerek, hem genel ilkeyi terk etmemiş (hatta daha da vurgulamış), hem de kadınları gebe bırakanın Allah olmadığını kabul etmiş olmaktadır. Ancak yine de tüm problem çözülmüş sayılmaz. Çünkü, madem *muḥbil* insanın kendisidir, o halde Hz. Meryem'in durumu ne olacaktır? Çünkü Hz. Meryem'e bir insanın yaklaşmadığı da sabittir. İşte kaynaklarda **Ebû Ali**'ye 'Hz. Meryem'in *muḥbili* Allah'tır' şeklinde spesifik olarak atfedilen görüşün sebebi muhtemelen bu durumdur. Çünkü **Ebû Ali**'nin diğer kadınların örneğindeki çözümü buna uygulamasının imkânı yoktur. Dolayısıyla diğer kadınların *muḥbilinin* Allah olmadığı, insanların kendilerinin olduğu kabul edilse bile, Hz. Meryem'i gebe bırakanın Allah olduğu kesinlikle kabul edilmelidir.

Ancak **Ebû Ali**, normal Müslüman bireyin zihninde tiksintiyle karşılanacağını bildiği bu sonucu da kabul etmez. Fakat kendi normal açıklamasının bu örnekte geçerli olmayacağını da bilincindedir. İşte bu sebeple meseleyi askıda bırakır: Hz. Meryem'i hamile bırakan kimse olmadığı için onun *muḥbili* (gebe bırakanı) vardır denilmez.¹⁸⁸ Böylelikle o, genel ilkesini feda etmemek ve normal açıklamasıyla çelişmemek için bu tür bir sonucu kabul etmek zorunda kalmıştır.¹⁸⁹

Ayrıca Mutezilîler fiillerin Allah tarafından yaratıldığına işaret eden ayetleri de tevil etmişlerdir.¹⁹⁰ Sözelimi Mücbire'nin delil olarak ileri sürdüğü bir ayet şudur: "Allah her şeyin

¹⁸⁷ *Muḡnî*, VIII, 325: 9-10. **Ebû Ali**'ye göre dilciler *muḥbil* lafzının *ḥabel* (cenin) lafzından türediğini iddia ederler ve her ne kadar kullanımı az olsa da, Allah cenini yarattığında Allah'ı *muḥbil* olarak isimlendirirler. Bk. *Muḡnî*, VIII, 325: 17-19.

¹⁸⁸ *Muḡnî*, VIII, 325: 10-11.

¹⁸⁹ Benzer açıklamaları **Ebû Hâşim** de yapmıştır. Ona göre *muḥbil* şu sebeplerden dolayı *muḥbil* olarak vasıflandırılır: Sayesinde çocuğun olduğu, diğer bir deyişle çocuğun olmasına sebep olan işi (=cima) ve çocuğun kendisinden türediği suyu, yani çocuğun olmasına yol açan suyu (=meni) yapmak. Nitekim çocuğun olmasına sebep olanın insan olduğunu "Eşi (ile) birleşince eşi hafif bir yük yüklendi (hamile kaldı)" (A'râf 7:189) ayeti ortaya koymaktadır. Çünkü kadının hamile olması, ancak kendisinde ceninin bulunmasıyla mümkündür. Ona göre *muḥbil* lafzının, çocuğun yaratılmasıyla ve Allah'ın fiiliyle bir alâkası olmayıp, bunlardan türememiştir. Aksi takdirde bu lafzın şâhid âlemde hiç kimse hakkında kullanılmaması gerekirdi. Bk. *Muḡnî*, VIII, 325: 11-17.

¹⁹⁰ İnsan fiilleri konusunda birbirine zıt görüşlerin ortaya çıkmasında Kur'an'ın katkısı asla göz ardı edilemez. Zira Kur'an "iḥiyâr" ve "cebr" görüşleri doğrultusunda yorumlanabilecek ayetleri içermektedir. Bk. Watt, [1948], 12. Bu sebeple tartışmanın iki kutbunda yer alanların, kendi görüşlerinin doğruluğunu kanıtlamak için Kur'an'a baş vurmaları gayet doğaldır. Ancak bu eylem, iki yönlü bir eylemdir. Bir kimse kendi görüşünü destekleyen ayeti delil getirirken, aynı zamanda bütüncül ve tutarlı bir sistem oluşturabilmek için karşıt görüşü destekleyen, ya da destekler gibi görünen ayetleri tevil etmek zorundadır. Nitekim Mutezilîler de böyle yapmıştır. Özellikle "i'tizâlî" bakış açısıyla yazılmış bir tefsiri olan **Ebû Ali**'den tefsir literatüründe bu yönde hayli rivâyet vardır. Bu ayetlerin tamamını zikretmek bile ayrı bir çalışma konusudur. Özellikle Eşarîlerin insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına dair delil olarak getirdikleri, fakat **Ebû Ali** tarafından tevil edilen ayetler hakkında bk. *Muḡnî*, VIII, 308: 6-309: 14 (Şâfât 37/96 ayeti üzerinde); Kâdî, *Müteşâbih*, I, 55: 7-12 (Bağara 2/10 ayeti üzerinde); I, 230: 2-6 (Mâide 5/60 ayeti üzerinde); I, 286: 14-21 (A'râf 7/89 ayeti üzerinde); I, 359: 18-20 (Yûnus 10/22 ayeti

(*küllî şey*²) yaratıcısıdır” (En^câm 6/102, Ra^cd 13/16). Onlara göre bu ayet esas itibariyle “O her şeyi bilendir” (Ĥadîd 57/3) ayetine benzer. Nasıl ki bu ayet var olan her şeyin Allah tarafından bilindiğini ifade etmektedir, o halde ilk ayet de var olan her şeyin Allah tarafından yaratıldığını göstermektedir.¹⁹¹

Ebû Hâşim’e göre ayetteki ‘her şey (*küllî şey*²)’ ifadesi örfte çokluk ve mübalağa ifade etmek için de kullanılır.¹⁹² Yani ayette Allah pek çok şeyin yaratıcısıdır şeklinde bir anlam vardır.¹⁹³

Ebû Ali ise iki ayetin birbiriyle eşleştirilmesini kabul etmez. Ona göre “O her şeyi bilendir” (Ĥadîd 57/3) ayeti, “Allah her şeyin (*küllî şey*²) yaratıcısıdır” (En^câm 6/102, Ra^cd 13/16) ayetinden umûmîdir.¹⁹⁴

üzerinde); II, 473: 10-14 (Kehf 18/23-24 ayetleri üzerinde); II, 474: 11-13 (Kehf 18/28 ayeti üzerinde); II, 535: 7-13 (Şu^carâ² 26/64-65 ayetleri üzerinde); II, 655: 7-9 (Teğâbün 64/2 ayeti üzerinde); Râzî, *Tefsîr*, II, 71: 21-22/{Ba^cara 2/15}; VI, 5: 13-19/{Ba^cara 2/212}; VIII, 176: 6-10/{Âl-i ‘İmrân 3/109}; XII, 186: 23-187: 3/{En^câm 6/25}; XII, 221: 3-5/{En^câm 6/39}; XIII, 141: 1-4/{En^câm 6/108}; XIII, 147: 1-2/{En^câm 6/110}; XIII, 152: 8-13/{En^câm 6/112}; XIII, 174: 12-14/{En^câm 6/123}; XIV, 179: 4-5/{A^crâf 7/89}; XV, 2: 13-17/{A^crâf 7/146}; XVI, 2: 22-3: 4/{Tevbe 9/14}; XVI, 95: 3-8/{Tevbe 9/55}; XVII, 68: 10-12/{Yûnus 10/22}; XVII, 166: 16-21/{Yûnus 10/99}; XVII, 207: 2-3/{Hûd 11/20}; XVII, 219: 14-15/{Hûd 11/34}; XVIII, 221: 13-14/{Yûsuf 12/101}; XX, 29: 1-5/{Nahl 16/36}; XX, 176: 24, 177: 4-5/{İsrâ 17/16}; XX, 222: 17-21/{İsrâ 17/46}; XXII, 191: 10-14/{Enbiyâ² 21/72-73}; XXIV, 66: 10-11/{Furkân 25/20}; XXIV, 77: 17-18/{Furkân 25/31}; XXIV, 254: 17-19/{Kaşâş 28/41}; XXVII, 118: 19-22/{Fuşşilet 41/25}; XXX, 99: 22-24/{Kaşâş 28/50}; Şabersî, *Mecma^c*, VI, 54: 3-4/{Mâ^cide 5/13}. Bu ayetlerin pek çoğu Gimaret tarafından tasnif edilmiş ve detaylı sayılabilecek bir biçimde ele alınmıştır. Bk. Gimaret, [1994], 50-52; a.m.f., [1990], 5-22.

¹⁹¹ Bk. *Muğnî*, VIII, 309: 15-17.

¹⁹² *Muğnî*, VIII, 310: 5-6.

¹⁹³ Nitekim **Ebû Hâşim** Qur²ân-ı Kerîm’de de bu yönde kullanımların olduğunu belirtir. Sözelimi “Gerçekten, onlara hükümdarlık eden, kendisine her şey verilmiş (*ve ûtiyet min küllî şey*²) ve büyük bir tahtı olan bir kadınla karşılaştım” (Neml 27/23), “O (rüzgâr), Rabbinin emriyle her şeyi yıkar, mahveder (*tüdemmirü külle şey*²)” (Ahkâf 46/25), “Biz onları, kendi katımızdan bir rızık olarak her şeyin ürünlerinin toplanıp getirildiği (*yücbâ ileyhi şemerâtü küllî şey*²), güvenli, dokunulmaz bir yere yerleştirmedik mi?” (Kaşâş 28/57), “Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık (*mâ feratnâ fi’l-kitâb min şey*²)” (En^câm 6/38) ayetleri bu kullanımın örnekleridir. Kezâ bir kimsenin “her şeyden yedik” demesi de bu yönde bir kullanımdır. Bk. *Muğnî*, VIII, 310: 5-9.

Kâdî ‘Abdülcebâr ise Mutezilî öğretiyeye uygun olarak muhaliflerin delil getirdiği ayetlerde geçen ‘her şey’ lafızlarının ‘hayır olan her şey’ anlamında olduğunu ekler. Yani ‘*küllü şey*²’, ‘*küllü hayr*²’ demektir. Ayrıca Kâdî olumsuz kullanımın (*nefy*) bu bağlamda farklı olduğunu da söyler. Örneğin “yanımda hiçbir şey yok” yahut “hiçbir şey yemedim” denilince bu ifadeler hakikat anlamına alınır. Olumlu (*isbât*) kullanımlarda olduğu gibi mübalağa ifade eder denilemez. Nitekim “Rahmân olan Allah’ın yaratmasında hiçbir uygunsuzluk göremezsin” (Mülk 67/3) ayeti bu sebeple zahiri üzerine hamledilir. Bk. *Muğnî*, VIII, 310: 9-14.

¹⁹⁴ **Ebû Ali** burada “. . . . böylece Allah’ın her şeye kâdir olduğunu bilirsiniz” (Talâk 65/12) ayetiyle, “Allah her şeyin yaratıcısıdır” (Zümer 39/62, Mü’min 40/62, En^câm 6/102) ayetlerini örnek verir. Ona göre Allah’ın her şeye kâdir olduğunu ifade eden ilk ayet, O’nun her şeyin yaratıcısı olduğunu ifade eden ikinci ayetten daha umûmîdir. Çünkü ilk ayet geleceği de kapsarken, ikincisi kapsamamaktadır. Bu açıdan ikinci ayet, ilk ayete göre daha husûsîdir. Nitekim *ma^cdûm* Allah’ın kudreti dahilinde (*makdûr*) olsa da, yaratılmış değildir. Benzer şekilde kulların fiilleri Allah’ın makdûratı olsalar bile mahlûk değildirler. Bk. *Muğnî*, VIII, 310: 14-311: 2. Böylelikle **Ebû Ali** şunu demektedir: “O her şeyi bilendir” (Ĥadîd 57/3) ayeti, “Allah her şeyin (*küllî şey*²) yaratıcısıdır” (En^câm 6/102, Ra^cd 13/16) ayetinden daha umûmîdir. Yani Allah her şeyi bilir fakat diğer ayet ilk ayete göre daha husûsî olduğundan Allah her şeyin yaratıcısıdır gibi bir anlam yoktur. Kezâ bk. Râzî, *Tefsîr*, XXVII, 11: 8-10/{Zümer 39/63}. Burada **Ebû Ali**’nin söz konusu ayette tahsis olduğunu söyleyerek ayetin Allah’ın kulların fiilleri dışındaki her şeyin yaratıcısı olduğuna işaret ettiğini söylediği aktarılır.

Bir başka ayet ise “Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları (*zulumât*) ve aydınlığı (*nûr*) var eden (*ceâle*) Allah’a mahsustur” (En’âm 6/1) ayetidir. Muhaliflere göre ayetteki karanlıklar (*zulumât*) ve aydınlık (*nûr*) ifadeleri küfür ve imanı ifade etmektedir.¹⁹⁵

Ebû Ali ise buna ayetteki karanlıklar ve aydınlık ifadelerinin küfür ve imana işaret etmediği şeklinde cevap verir.¹⁹⁶

IV.2. İnsan Fiillerinin Yaratıcısıdır

Allah insanların fiillerini yaratan olmadığına göre, fiiller insanlar tarafından meydana getirilmiştir. Mutezile kişinin fiillerinin kendisine ait olduğunu ortaya koymak için, *kaşd* ve *devâci* kavramlarından hareket eder.¹⁹⁷ Bir fiilin kişinin kendi yönelmesi (*kaşd*) ve motivlerine (*devâci*) göre gerçekleşmesi, fiilin ona ait olduğunun göstergesidir. Şayet kişinin kendi yönelmesine ve motivlerine göre gerçekleşen fiiller kişiye ait olmasaydı, bu durumda söz konusu fiillerin kişiyle bir bağının olmaması gerekirdi. Bu ise kişinin davranışlarının kendisine ait olduğuna yönelik zarûrî bilgimizle çelişmektedir.¹⁹⁸

Muğni’deki açıklamalardan **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**’in de bu düşünceyi paylaştığını anlamaktayız. Nitekim onlar muhaliflerin bu ilkeye karşı yaptıkları itirazlara cevap vererek, ‘fiilin kişinin yönelmesine ve motivlerine bağlı olarak gerçekleşmesi, onların kişinin fiili olduklarını gösterir’ ilkesini savunmayı amaçlarlar.

İlk itiraz şöyledir: Failin yönelmesine göre oluşan fiilin aynısının, failin bir kasdı olmaksızın da ondan sadır olması câizdir. Sözelimi fail unutkan (*sâhî*) yahut uyuyan (*nâim*) olduğunda da bu fiiller ondan sadır olabilir.¹⁹⁹

Ebû Hâşim bu itiraza şöyle cevap verir:

Her ne kadar failin bu fiili yapması, [bu fiili] bilen biri olmadığı zaman ve söz konusu fiile yönelmeksizin (*min gayri en yakşude ileyhi*) meydana getirmesi câiz olsa da, failin bu fiili motivin kendisini yönelttiği şeyi bilen olduğunda, ancak kendisi o fiile yönelmekte

¹⁹⁵ Nitekim muhaliflere göre “Allah inananların dostudur, onları karanlıklardan (*zulumât*) aydınlığa (*nûr*) çıkarır. İnkâr edenlere gelince, onların dostları da tağuttur, onları aydınlıktan alıp karanlığa götürür” (Bakara 2/257) ayeti bunu ifade etmektedir. Karanlıklar (*zulumât*) ve aydınlık (*nûr*), küfür ve imanı ifade ettiğine, Allah’ın da karanlıkları ve aydınlığı yarattığı sabit olduğuna göre, buradan doğal olarak Allah’ın iman ve küfrü yarattığı ortaya çıkar. Bk. *Muğni*, VIII, 317: 1-5.

¹⁹⁶ Şayet bu lafızlar küfür ve imanı ifade etseydi o zaman bu ayet “(Bu,) her şeyi sapasağlam yapan Allah’ın sanatıdır” (Neml 27/88) ayetiyle çelişecektir. Çünkü bu ayet de küfrün sağlam (*mutkan*) ve muhkem olmasını gerektirmektedir. Halbuki küfrün sağlam ve muhkem olması çelişkidir. Bk. *Muğni*, VIII, 317: 13-16.

¹⁹⁷ Krş. Madelung, [1991], 246.

¹⁹⁸ Bk. *Muğni*, VIII, 13: 2-5. Nitekim Mutezile’ye göre kişilerin tasarruflarının onların yönelmesi ve motivlerine göre gerçekleştiği, kerâhetine göre de yok olduğunun, yani kişi fiilden yüz çevirdiğinde ortada fiilin bulunmadığının bilgisi zarûrî bir bilgidir. Bk. *Muğni*, VIII, 6: 5-6.

¹⁹⁹ Bk. *Muğni*, VIII, 14: 4-6.

tam manasıyla hür (*muḥallâ*) olduğu zaman ona yönelmiş olarak (*ve hüve kâşid*) yapmasının câiz olduğu bilinir. Bu doğru olduğuna göre, sordukları şeyin bu konuda bir etkisi yoktur. Çünkü unutkan kişinin [fiile] yönelmeksizin fiil işlemesi câiz olsa da, bilen kişi ancak yönelerek (*ve hüve kâşid*) yapar. Dolayısıyla [fail] bu vasıfta (bilen kişi) olduğunda onun davranışı, onun yönelen (*kâşid*) olmasına ihtiyaç duyar. Durumu böyle değilken (alim değilken), bu şekilde olmaya (fiile yönelen olmaya) ihtiyaç duymaması, bilen kişi olduğunda yönelen olmaya ihtiyaç duymasını etkilemez.²⁰⁰

Böylelikle **Ebû Hâşim** şunu vurgulamaktadır. Bir fiilin bazen failin yönelmesi ve motivleri olmaksızın meydana gelmesi, normal şartlarda o fiilin meydana gelebilmesi için failin yönelmesi ve motivlerine bağlı olduğu gerçeğini zedelemeyiz. Çünkü unutkan kişiden fiilin meydana gelmesi arızî bir durumdur ve istisnadır. Zira o bilen bir kişi olmadığı için normal bir fail değildir. Bu yönüyle **Ebû Hâşim** failin bilinç haline işaret eder ve bilinçli bir faille bilinçli olmayan fail arasını kesin bir şekilde ayırır.²⁰¹

Ancak muhaliflerin itirazları devam eder. Onlara göre fiillerin failin yönelmesine ve motivlerine göre gerçekleşmesi, mutlak anlamda fiillerin faile ihtiyacını göstermez. Bu fiiller failde, failin yönelme ve motivine göre Allah tarafından yaratılmış olup, fail sadece fiilin mahallidir. Yani, Allah kişinin fiilini, kişide *kaşid* oluştuğunda onda yaratmak sûretinde bir âdet ortaya koymuştur.²⁰²

Ebû Ali böyle bir düşüncenin kişide, her hangi bir fiilin sahibine yönelik bilgilerde bütünüyle şüphe doğuracağını ileri sürer. Çünkü bizler Zeyd'in fiillerinin onun fiilleri olduğunu biliriz ve onun fiilleri ile Amr'ın fiillerini ayırt ederiz. İşte bu yüzden Zeyd'in fiili kötü olduğunda, Amr'ı değil de, Zeyd'i zemmederiz. Nasıl ki, Zeyd'in fiili hakkında, aynı fiile Amr da kâdir olsa da, o fiilin Amr'ın fiili olmadığı hakkında şüphe duymayız, benzer şekilde aynı fiile Allah kâdir olsa da, Zeyd'in fiili olduğu hakkında şüphe duymayız.²⁰³ Dolayısıyla kulun fiillerini bir şekilde ondan ayırmak ya da buna cevâz vermek tüm bilgilerimizi yerinden oynatır.²⁰⁴

²⁰⁰ *Muğnî*, VIII, 14: 7-15.

²⁰¹ Zaten **Ebû Hâşim** ve **Ebû Ali**, normal şartlarda kabih olan bir fiilin unutkan kişi (*sâhî*) tarafından işlendiğinde kabih sayılmayacağını söyleyerek, onu normal bilinçli bir failin kapsamından çıkarmaktadırlar. Bk. *Muğnî*, XIII, 304: 6-9. Çünkü unutkanlık (*sehv*), failin motivleriyle fiile bilinçli bir şekilde yönelmesini yahut ondan yüz çevirmesini mümkün kılmadığı için bu şart altında gerçekleşen fiil artık bu vasfından yoksun kalır. Bu açıdan fiilin bu failden sâdir olması ile olmaması arasında hiçbir fark yoktur (*viücûdihû ke-'ademihî*), dolayısıyla fiilin kabih sayılması ya da kabih olması, hasen olmasından öncelikli bir durum değildir. Bk. *Muğnî*, XIII, 311: 17-21.

²⁰² Bk. *Muğnî*, VIII, 15: 18-23.

²⁰³ *Muğnî*, VIII, 16: 1-6.

²⁰⁴ Benzer düşüncüyü **Ebû Hâşim** de dile getirir. Hatta o daha küllî bir şekilde düşünür ve şâhid âlemle gâib âlem arasında kıyas yapar. Ona göre Allah'ı ve O'na yakışan sıfatları bilmenin yolu, Zeyd'in fiillerinin tasarruflarının onun fiili olduğu ve bu fiillerin onun kâdir, alim olduğuna delâlet ettiğini bilmekten geçer. Eğer kişide şâhid

Ebû Hâşim ise muhaliflerin dile getirdiği ‘âdet’ düşüncesinin tutarsızlığını vurgulamak için şöyle der:

Şayet davranışları *kaşda* uygun biçimde yapan Allah ise, bu durumda kişinin diğer başka eylemlere yönelmesi fakat Allah’ın bu eylemleri yaratmayı seçmemesi mümkün olurdu ve bu durum insanların çoğunu kapsayan bir âdet haline gelebilir, insanlar ne zaman yürümeye ve bina yapmaya yöneldiklerinde, bu fiiller meydana gelmez, bu fiillerin aksine yöneldiklerinde ise bu fiiller (yürüme ve bina yapma) meydana gelebilirlerdi. Tüm bunlar muhaliflerin görüşünün yanlışlığını gösterir.²⁰⁵

Öte yandan insan hürriyetinin kabul edilmemesinin ahlâkî sorumluluğu ortadan kaldıracığı düşüncesi çokça vurgulanan bir husustur. Nitekim **Ebû Hâşim**’e göre insanın fiillerinin kendisine ait olmadığı düşüncesi zemm ve kınamayı hak ettiğinin bilinmesine engeldir.²⁰⁶ Yani zemmin istihkâkını sağlam bir temele oturtmak için fiillerin insana ait olduğunu kabul etmek gerekir. Nitekim o şöyle der:

. . . . onların (Mücbire) bir fiilin Allah’a ait olduğu ve kulun fiili olmadığı şeklindeki inançlarıyla beraber, kişinin bu fiil nedeniyle zemmedilmesinin hasen olduğunu bilmeleri câiz değildir. Zira zemmin hasen oluşu, bu fiilin ona (kula) ait olduğunu ya genel olarak ya da detaylı olarak (*immâ ‘alâ cümletin ev tafşîlin*) bilmeye bağlıdır. Fiilin ona ait olduğunu bilmeyenin, o kimsenin zemmi hak ettiğini bilmesi nasıl mümkün olur?²⁰⁷

Yani kişinin zemmi hak ettiğinin bilinmesinin yolu fiillerin ona ait olduğunu bilmekten geçer. Kezâ **Ebû Ali** de böyle düşünür.²⁰⁸

Kısaca insanın hürriyeti konusunda hiçbir sapma yoktur ve genel Mutezilî kanaat **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** tarafından kuvvetle vurgulanmıştır.

‘IV.3. Doğrudan (Mübâsir) Fiiller ve Dolaylı (Mütevellid) Fiiller

İnsan fiilleri konusu bağlamında son olarak **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**’in görüşlerine kısaca değinmek yerinde olacaktır. Onlar, tıpkı doğrudan fiiller gibi, *mütevellid* fiillerin de insana ait olduğunu vurgularlar.²⁰⁹

âlemde böyle bir bilgi oluşmazsa, onun Allah’ı bilmesi de mümkün olmayacaktır. Çünkü bizler Allah’ı fiilleri sayesinde biliriz. Bk. *Muğnî*, VIII, 16: 10-13.

²⁰⁵ *Muğnî*, VIII, 16: 15-20.

²⁰⁶ *Muğnî*, XIV, 249: 8-9.

²⁰⁷ *Muğnî*, XIV, 249: 8-12.

²⁰⁸ *Muğnî*, XIV, 249: 13.

²⁰⁹ Nitekim Kâdî *mütevellid* fiillerin insana ait olduğunu kanıtlamaya yönelik delillerinde ve muhaliflerin itirazlarının reddinde onlardan alıntı yapar. Msl. bk. *Muğnî*, IX, 66: 13; 67: 12; 73: 8; 75: 13; 77: 18; 84: 17; 85: 18 (**Ebû Hâşim** için); 67: 12; 73: 8; 74: 23 (**Ebû Ali** için)

Ğâğî ‘Abdülcebâr ‘doğrudan (*mübâşir*)’ ve ‘dolaylı (*mütevellid*)’ kavramları ekseninde, **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**’in insanın fiilleri üzerindeki görüşlerini kısaca özetler.²¹⁰ Onun aktardığına göre **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** birkaç nokta hariç genelde aynı düşünmektedirler. Onların ittifak ettiği noktaları şu şekilde sıralayabiliriz:

Onlar öncelikle insanın kâdir olduğu fiilleri sıralarlar. Hareket, itimâd, telif, acı, ses gibi organ fiilleri (*ef‘âlü’l-cevârih*) ile, fikir, irâde, itikât, pişmanlık (*nedm*) ve bunların zıtları gibi kalp fiilleri (*ef‘âlü’l-kulûb*) insanın kâdir olduğu ve yaptığı fiillerdir.²¹¹

Onlara göre insanın yapmaya kâdir olduğu fiiller iki kısma ayrılır: i) Sebebi olmayan fiiller. İnsan bu fiili kudreti vasıtasıyla fiilin mahallinde, ancak doğrudan (*mübtede*²) yapabilir. İrâde ve kerâhet gibi. ii) Sebebi olan fiiller. Bunlar da kendi içinde ikiye ayrılır: ii.a) Hem doğrudan (*mübâşir*), hem de dolaylı (*mütevellid*) yapması mümkün olan fiiller. Oluş/oluşumlar, itimâd gibi. ii.b) Ancak dolaylı olarak yapılması mümkün olan fiiller. Sesler ve acılar gibi.²¹²

Mütevellid fiil, bizzat insanda meydana gelebileceği gibi, yani insan *tevellüd* yoluyla kendi üzerinde fiil meydana getirebileceği gibi, ayrı bir mahalde (*el-ecsâmü’l-munfaşıla*) de gerçekleşebilir.²¹³

İnsanın cisim, hayat, kudreti yapabilmesi câiz olmadığı gibi, renk, tat, koku arazlarını da, ne doğrudan, ne de dolaylı olarak yapması mümkün değildir.²¹⁴

İnsanın *tevellüd* yoluyla bir başkasında ilim ve itikâtları yapması mümkün değildir.²¹⁵

Kudretin mahallinden başka bir yerde yaptığımız fiil ancak *tevellüd* yoluyla gerçekleşir.²¹⁶

Şarabın mayalandıktan sonra oluşan tadı ve kokusu, tarlayı ekip suladıktan sonra yetişen bitki, bizlerin *tevlid* yoluyla yaptığı fiiller değildir.²¹⁷

Sebebin müsebbebtten önce olması câiz olduğu gibi, müsebbeble aynı anda bulunması da câizdir. Ancak müsebbebin sebepten bir vakit (*vakt-i vâhid*) önce olması dahî câiz değildir.²¹⁸

²¹⁰ Bk. *Muğnî*, IX, 13: 13-14: 22. Ayrıca bu bölümün İngilizce tercümesi için bk. Hecker, [1975], 11-14.

²¹¹ *Muğnî*, IX, 13: 13-16.

²¹² *Muğnî*, IX, 13: 16-20. **Ebû Hâşim**, **Ebû Ali**’den farklı olarak telifi de bu kategoride düşünür. Bk. *Muğnî*, IX, 13: 20-21; 124: 5-6.

²¹³ *Muğnî*, IX, 13: 21-22.

²¹⁴ *Muğnî*, IX, 13: 22-24.

²¹⁵ *Muğnî*, IX, 13: 24-14: 1.

²¹⁶ Bunun tek istisnâsı telifdir. Çünkü telif iki mahale hulûl eder. Bk. *Muğnî*, IX, 14: 6-8.

²¹⁷ *Muğnî*, IX, 14: 8-9.

²¹⁸ *Muğnî*, IX, 14: 9-11.

Müsebbebi var olmada (*fî'l-vücûd*) sebebinden önce olan şey, kulun makdûru olmaktan çıkmıştır. Dolayısıyla böyle bir şeyi emretmek ve yasaklamak kabihtir.²¹⁹

Sebebin kudreti, müsebbebin de kudretidir.²²⁰ Ayrıca tek bir müsebbebin iki sebepten doğması da mümkün değildir.²²¹

Mübâşir fiilin, ölü iken, hayat olmaksızın önceki bir kudretle (*el-ğudretü'l-mütekkaddime*) meydana gelmesi câizdir.²²²

Mütevellid fiiller terk edilemezler.²²³

Onlar bu konularda ittifak etmelerine rağmen *mütevellid* fiillerin birkaç noktasında ihtilâf etmişlerdir. Bunlardan ilki insanla alâkalı değildir. Problem Allah'ın *tevellüd* yoluyla fiil işleyip işleyemeyeceği hakkındadır.²²⁴ **Ebû Hâşim**'e göre Allah, tıpkı bizler gibi sebepler

²¹⁹ *Muğnî*, IX, 14: 11-13.

²²⁰ *Muğnî*, IX, 14: 14.

²²¹ *Muğnî*, IX, 14: 14-15. Bu ifade, *kesb* düşüncesinin temel önermelerine karşı bir tutumu yansıtmaktadır.

²²² *Muğnî*, IX, 14: 19-20. *Mütevellid* fiilin bu şekilde meydana gelmesi ise bazı durumlarda câiz görülmüş, bazı durumlarda ise reddedilmiştir. Fakat Kâdî bu durumları açıklamaz. Bk. *Muğnî*, IX, 14: 20-21.

Bu görüş ilk bakışta hayli ilginç gelebilir. Ancak **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in bu görüşü esas itibarıyla, *mütevellid* fiillerin insana ait olmadığını kanıtlamak amacıyla ileri sürülen klâsik bir delille ilgilidir. Şöyle ki; eğer bir kimsenin kendisinden bir başka yerde fiil işlemesi (yani; *tevellüd* yoluyla eylemde bulunması) mümkün olsaydı, bu durumda, sözgelimi ok attığında, bu atma fiilinin neticesinde oluşan (*mütevellid*) isabet fiilinin ona ait olması gerekir. Fakat oku atan kişi, isabet gerçekleşmeden önce ölebilir veya kudretini kaybedip acze düşebilir. Böyle bir durumda kişinin, yok hükmündeysen, fiilin sebebinin yapmış olması nedeniyle, fiilin faili olması gerekir. Kişi ölü ve yok olduğu halde, onun fail olduğu sonucuna götüren düşünce yanlıştır. Dolayısıyla kişinin ancak kudretinin mahallinde olan şeye kâdir olması gerekir. Bk. *Muğnî*, IX, 64: 3-9.

Kâdî Abdülcebâr muhaliflerin bu itirazlarına cevap vermek amacıyla kişinin acz halindeysen ve hatta ölü iken fiil işlemesinin mümkün olduğunu belirtir. Ona göre bir kimsenin *mübâşir* bir fiili bile acz halindeysen işlemesi mümkün olup, oluşması için hayata ihtiyaç duymayan bir fiili de ölü halde iken işlemesi câizdir. Sözgelimi, bir kimse intihar eylemini gerçekleştirdiğinde, canlı ve kâdir olmasının imkânsız olduğu bir anda katl eylemini gerçekleştirmiş olur. Bk. *Muğnî*, IX, 64: 22-65: 4. (Aslında bu örneğin, anlatılan konuyu tam olarak karşılayan ya da açıklayan bir örnek olup olmadığı tartışılabilir. Çünkü bir kimse kendini öldürdüğü anda, yani tam olarak öldürme eylemini gerçekleştirdiği anda canlıdır ve kudret taşımaktadır. Öldürme eylemi bittiğinde artık kudret ve canlılık hali kalmamıştır. Diğer bir deyişle, kişinin ölü olduğu anda zaten öldürme eylemi yoktur. Öyle görünüyorsa ki, Kâdî Abdülcebâr bu örnekte eylemin kudretle zamansal açıdan ilişkisini tam olarak belirleyememiştir. Bu yönüyle bu örnek, anlatılan konuya tam anlamıyla uygun bir örnek görülmeyebilir). *Mübâşir* fiillerde bu durum mümkün olduğuna göre, *mütevellid* fiillerde de mümkün olacaktır. Kâdî, bu bağlamda **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'den alıntıda bulunmasa da, en azından bu satırları, yukarıda ikisinden alıntılanan görüşün bir açıklaması kabul edebiliriz.

Yeri gelmişken yukarıda verilen delilin vurgulamaya çalıştığı *mütevellid* fiillerin, hayat ve kudret bulunmadığı halde meydana gelip gelemeyeceği konusuna da değinmeliyiz. Bu tür fiillerin ilke olarak insana ait olduğunun Kâdî tarafından kabul edildiğini görmekteyiz. Ancak tüm *mütevellid* fiilleri bu kapsama almak mümkün değildir. Burada aslanan *mütevellid* fiilin sebebinin gerçekleştiği andır. Eğer müsebbebi gerektiren sebep, *mütevellid* fiilden önce, fail kâdir ve canlı bir haldeysen gerçekleşmişse, artık o fiilin ona ait olmadığını söyleme imkânı yoktur. Çünkü *mütevellid* fiilin sebebi artık failden sâdir olmuştur.²²² Yukarıda verilen örnek üzerinde düşünersek, örnekte ok atma işi sebep, isabet (ya da katl) ise sonuç (*mütevellid*)tur. İşte fail ölmeden önce sonucu gerektiren sebebi yaptığından dolayı, sonuç artık onun fiili olacaktır.

²²³ *Muğnî*, IX, 14: 21-22; “*el-Mütevellidâtü lâ türûke lehâ*”. Ancak Kâdî onların bu konuda ittifak etmelerine rağmen, farklı sebeplerden dolayı bu görüşü söylediklerini de ekler. Fakat bunun açıklaması yoktur. Muhtemelen bu açıklamalar IX. cildin kayıp kısımlarında yapılmıştı.

²²⁴ Bu konunun daha geniş bir tartışması için bk. yk. altbölüm **3II.2.3**.

kullanarak *tevlîd* yoluyla fiil işler. Ancak, şu kadar var ki, Allah bizim sebeplere ihtiyaç duyduğumuz gibi, sebeplere ihtiyaç duymaz.²²⁵ **Ebû Ali** ise bunu kabul etmez.²²⁶

İkinci ihtilâf noktası ise başka bir fiili *tevellüd* yoluyla ortaya koyan şeyin ne olduğudur.²²⁷ **Ebû Hâşim**'e göre ister mahallinde olsun, isterse başka bir mahalde olsun bir başka fiili doğuran sebep itimâddir.²²⁸ **Ebû Ali** ise bazen bu sebebin itimâd ve hareketin her ikisinin birlikte olduğunu söylerken, bazen sadece hareket olduğunu söylemiştir.²²⁹

4V. LÜTUF

Lütuf kavramı Mutezilî düşüncenin “adl” ilkesinin önemli kavramlarından biri olup, Allah'ın mükellefe teklifine yönelik (yani, dini konularda) yapmak zorunda olduğu hususları ifade eder. Onlara göre lütuf, mükellefin sayesinde taati seçtiği yahut taati seçmeye daha yakın olduğu fiildir.²³⁰ Böylelikle tanım gereği lütuf, insanın mutlak olarak taati seçmesine yol açan değil, onu taati seçmeye yakınlaştıran ve bu yönde motive eden unsurdur.

Lütuf konusuna girmeden önce **Ebû Ali** ise **Ebû Hâşim** arasındaki bir ihtilâftan bahsetmeliyiz. Bu ihtilâf lütfun kısımları üzerinde gerçekleşmiştir. Şöyle ki, Mutezilî düşünceye göre lütuf faili açısından üç kısma ayrılır: i) Allah'ın fiili olan lütuf, iii) Mükellefin kendi fiili olan lütuf, iii) Allah'tan ve mükellefin kendisinden başka birinin fiili olan lütuf.²³¹ İşte Kâdî'nin ve **Ebû Hâşim**'in kabul ettiği bu tasnifi **Ebû Ali** kabul etmez. Ona göre lütuf ancak Allah'ın fiili olabilir.²³²

4V.1. Teklifin Hasenliği ve Lütuf

Mutezilîler tarafından lütuf, her ne kadar mükellefin teklifi konusunda yapılması zorunlu hususlardan addedilse de, teklifin hasenliğinde etkili olup olmadığı da tartışılmıştır. Bu nokta, **Ebû Ali** ile **Ebû Hâşim** arasında tartışma konusudur. Bu tartışma, lütfun teklifi hasen yapan bir sebep (*cihet*) olarak algılanmasıyla alâkalıdır.

²²⁵ *Muğnî*, IX, 14: 3-5.

²²⁶ *Muğnî*, IX, 14: 5-6.

²²⁷ Bu konunun daha geniş bir tartışması için bk. yk. altbölüm **2II.2.2**, ss. 155-157.

²²⁸ *Muğnî*, IX, 14: 16-17; 138: 5-7.

²²⁹ *Muğnî*, IX, 14: 17-19. St. 18; “*nekûlû*” yerine “*yeğûlû*” okunacak. Krş. Hecker, [1980], 287.

²³⁰ Msl. bk. *Muğnî*, XIII, 9: 3-4; *Ta'lik*, 519: 1-2. Burada tanım daha geniştir: “Mükellefin sayesinde vâcibi seçtiği ve kabihten kaçındığı yahut vâcibi seçmeye ve kabihten kaçınmaya daha yakın olduğu şeydir”.

²³¹ Bk. *Muğnî*, XIII, 27: 4-6; *Ta'lik*, 519: 5-8.

²³² *Muğnî*, XIII, 27: 13-18. Kezâ bk. Neseî, *Tebşıra*, II, 732: 5-6. Burada da **Ebû Ali**'nin, lütfun Allah'tan başka bir kişiden olamayacağını söylediği aktarılır. Krş. Abrahamov, [1993], 47, dp. 36.

Ebû Ali, Allah'ın makdûrunda olan her lütfu yapmasının O'na vâcip olduğunu ileri sürdüğünden,²³³ ona göre lütuf, teklifin hasen olmasının sebebidir.²³⁴ O, şöyle der:

Eğer Allah onu (lütfu) yapmazsa, bu O'nun mükelleften yükümlü tutulduğu şeyi [yapmasını] istemediğine delâlet eder. Bunu mükelleften istemediği zaman ise, [kişi] mükellef olmaz ve Allah'ın onu mükellef vasfı üzere kılması da hasen olmaz. Benzer şekilde lütufta bulunmadığında da [onu mükellef kılması hasen olmaz].²³⁵

Böylelikle **Ebû Ali** lütfu teklifi hasen yapan zorunlu bir unsur olarak görür. O, lütfu 'temkîn' ve 'ibâne' mesâbesinde kabul eder. Yani Allah'ın mükellefe neyle yükümlü olduğunu bildirmesi (*ibâne*) ve bunları yapacak imkân vermesi (*temkîn*) gerektiği gibi, ona lütufta da bulunması gerekir. Allah kişiyi bu bilgiyle birlikte yükümlü tuttuğunda teklifin kabih olmadığı gibi, benzer şekilde lütufta bulunduğu da teklif kabih olmaz.²³⁶

Ebû Hâşim ise daha farklı bir tutum içerisindedir. O, lütuf ve temkîni birlikte ele alarak şöyle der:

Teklif, hasen şartlar üzere gerçekleştiğinde, bu ikisinin (lütuf ve temkîn) vücûbiyetini gerektirir. Şu kadar var ki, teklif bunların ikisiyle ya da biriyle hasen olur.²³⁷

Buna göre **Ebû Hâşim** açık bir biçimde lütfu teklifin hasen olması için şart koşmamaktadır. Ancak şuna dikkat etmeliyiz ki, bunların teklif sebebiyle vâcip olduğunu belirtmektedir. **Ebû Hâşim** 'ibâne'yi de bu kapsama alır.²³⁸ Yani teklif bunların hepsini gerekli (vâcip) kılmaktadır.²³⁹ Ancak bunlar teklifin hasen olması için şart değildir. Bunların ister tamamı bulunsun, isterse bulunmasın teklif yine de hasen olur.

Ebû Hâşim'in **Ebû Ali** ile farkını ortaya koyan bir diğer nokta ise, onun meseleye farklı bir boyut kazandırmasında görülebilir. Ona göre Allah kişiyi yükümlü tuttuğunda, mükellefin, itaat ettiğinde Allah'ın ona sevâp vereceğini, onu temkîn edip, ona lütuf vereceğini bilmesi gerekir. İşte **Ebû Hâşim**, bunların meydana gelmesini değil, kişinin bunları bilmesini

²³³ İbnü'l-Murtażâ, *Kalâ'id*, 105: 1-2; Râzî, *Tefsîr*, XIII, 145: 20-26/{En'âm 6/109}. Hatta ona göre sayesinde kâfirlerin iman edeceği bilinen bir lütuf olsaydı Allah onu mutlaka yapardı. Bk. a.y.

²³⁴ *Muğnî*, XIII, 70: 4; "innehû cihetün li-ğusni't-teklîf".

²³⁵ *Muğnî*, XIII, 70: 4-7.

²³⁶ Bk. *Muğnî*, XIII, 70: 7-8.

²³⁷ *Muğnî*, XIII, 70: 10-11.

²³⁸ *Muğnî*, XIII, 70: 11. Kezâ bk. XIV, 187: 2-3; "ve kad zekera şeyhunâ **Ebû Hâşim** rağimehullâh fi'l-Bağdâdiyyât (metinde yanlış olarak "et-Ta'dâdiyyât" şeklinde geçer) enne'l-lutf ve'l-ibâne lâ yaşihhu kevnühumâ ciheten li-ğusni't-teklîf".

²³⁹ Msl bk. *Muğnî*, XIV, 264: 14-15. Burada (sevâpla birlikte) lütfun ancak tekliften sonra vâcip olduğu belirtilir.

teklifin hasenliğinin sebebi gibi görür.²⁴⁰ Dolayısıyla lütfun vs. bilfiil gerçekleşmesi gerekli değildir.

Sonuç olarak **Ebû Ali**'nin lütfu (temkîn ve ibâne gibi) teklifi hasen yapan bir sebep olarak görmesine karşın, **Ebû Hâşim** bunları sadece teklifin vâcip kıldığı unsurlar olarak görmekte ve teklifin hasenliğine etki yapan öğeler kabul etmemektedir.

Görüldüğü üzere **Ebû Hâşim** teklifin hasen olabilmesi için mutlak anlamda lütfu şart koşmamaktadır. Bu yönüyle o, **Ebû Ali**'ye oranla lütuf kavramına daha az vurgu yapmaktadır. Nitekim onun, şayet mükellefin ulaşabileceği sevâp miktarı artırılırsa, lütufsuz olarak yükümlü tutulabileceğini kabul ettiğini de aktarmıştık.²⁴¹ Hatta **Ebû Hâşim**, teorik olarak kendisine yönelik lütuf olmayan kimseyi dahi kabul etmektedir. Nitekim onun bu yöndeki görüşlerini elde ettiğimiz tartışmalar mevcuttur. Problem şudur: Lütfu, Allah'ın yapması câiz olmadığı bir şey olan mükellefin teklifi ne olacaktır?

Burada iki durum söz konusudur. İlki, lütfu, yalan ve teklîf-i mâ lâ yutâk gibi Allah'ın yapmasının câiz olmadığı hususlar olan kişi, ikincisi ise lütfu bir başkası için mefsetet olan kişi. Sözelimi bir kimseye çocuk verildiğinde iman edeceğinin, fakat aynı zamanda bu sebepten dolayı başkasının da küfre düşeceğinin bilinmesi gibi.

İmdi, **Ebû Hâşim**'e göre ikinci durumda, kişinin yükümlü tutulması azla câiz değildir. Çünkü buradaki lütuf Allah'ın normalde yapması câiz olsa da, yaptığında bir başkası için mefsetet olacak bir şey olduğundan yapılması hasen olmayan bir lütuftur. Ancak ilk duruma gelince; yani, lütfun Allah'ın yapmasının câiz olmadığı hususlarda ise **Ebû Hâşim** teklifin geçerli olabileceğini kabul eder. Ona göre Allah, lütuf yapmasının câiz olmadığı hususlar olduğu için, burada lütfu yapmaz fakat mükellefi yine de yükümlü tutar ve bu mükellef "lütfu olmayan kimse mesâbesinde"²⁴² olur.²⁴³

Dolayısıyla **Ebû Hâşim** teorik olarak lütufsuz bir teklifi kabul etmiş olmaktadır. Muhtemelen böyle bir durumu da, sevâbının artırılmasıyla açıklar. Yani, lütfu olmayan kimse teklifle yükümlü tutulabilir fakat onun ulaşabileceği sevâp miktarı artırılır.

²⁴⁰ Bk. *Muğnî*, XIII, 70: 12-14. Kâfî °Abdülcebbar bunun sebebini, lütfun tekliften (münferit olarak bir görevin teklifi değil, bir müessese olarak teklif) sonra gerçekleşmesi olarak açıklar. Yani lütuf olgusunu ortaya koyan unsur, teklif müessesesinin varlığıdır. Tekliften sonra gerçekleşen şeyin ise teklifin hasen olmasını sağlayan bir sebep olması câiz değildir. Bk. *Muğnî*, XIII, 70: 14-16.

²⁴¹ Bk. yk. altbölüm **III.4.1**, sy. 270.

²⁴² "bi-menzileti men lâ lutfu lehü".

²⁴³ *Muğnî*, XIII, 67: 4-9

Bu yönüyle bazı kaynaklarda **Ebû Hâşim**'e atfedilen, 'Allah'ın mükellefi lütufta bulunmaksızın yükümlü tuttuğunda, şayet mükellef isyan ederse zemmi hak edeceğini fakat ikâbı hak etmeyeceği'²⁴⁴ şeklindeki görüşleri de bu şekilde açıklamak gerekir. Yani, mükellefin ulaşabileceği sevâp miktarı artırılmadan yapılan lütufsuz teklifte, Allah'ın onu cezalandırması hasen olmaz şeklinde anlamalıyız. Bir diğer seçenek ise, **Ebû Hâşim**'in iki farklı görüşü dile getirdiği, fakat bunların hangisinin nihâi olarak bilinemediğidir. Nitekim yukarıda Kâdî'dan aktardığımız, lütufsuz kimsenin teklifi konusuna İbnü'l-Murtażâ da kısaca değinir. Fakat o, Kâdî'dan farklı olarak **Ebû Hâşim**'e iki açıklama atfeder. Bunlardan ilkinde göre **Ebû Hâşim**, (Kâdî 'Abdülcebâr ve Ebû 'Abdullâh el-Başrî ile birlikte), böyle bir teklifin hasen olmayacağını söylemektedir.²⁴⁵ Fakat İbnü'l-Murtażâ, hemen akabinde **Ebû Hâşim**'in bu kişinin yükümlü tutulabileceğini ve lütfu olmayan kimse gibi olacağını söylediğini aktarır ve bunu "**Ebû Hâşim**'in iki görüşünden biri" olarak nitelendirir.²⁴⁶ Yani, **Ebû Hâşim**'in aynı konuda iki farklı görüşü vardır. Ancak biz onun bu görüşlerinden hangisini daha çok vurguladığını bilememekteyiz. Ancak kaynakların verdiği bilgiler, **Ebû Ali**'den farklı olarak, bize belirli şartlarda lütfun olamayabileceğini kabul eden bir **Ebû Hâşim** portresi çizmektedir.

4V.2. Zamansal Açıdan Lütf

Lütf konusu kapsamında ele alınan konulardan birisi de, lütfun, lütf olduğu fiil ile arasındaki zamansal ilişkidir. Bu bağlamda lütfun, söz konusu fiilden ne kadar zaman önce gerçekleşmesi gerektiği tartışma konusudur.

Kâdî 'Abdülcebâr tüm Mutezile'nin lütfun bir vakit (*vakt-i vâhid*) önce olması gerektiği üzerinde ittifak ettiklerini kaydeder.²⁴⁷ Ancak bunun belli şartları vardır:

1. Lütfun en son kısmı (*cüz*²), lütf olduğu şeyin ilk kısmından (*cüz*²) bir vakit önce olmalıdır.²⁴⁸

2. Mükellefin, bu lütfun kendisi için ne şekilde bir lütf (veya neye yönelik bir lütf) olduğunu anlaması için zamana ihtiyaç duymayacağı bilinmelidir. Şayet bunu anlamak için zamana ihtiyaç duyuyorsa, bunun lütf olduğunu anlayabileceği vakit kadar –bu süre “bir vakti” aşıya bile– lütfun öne alınması gerekir.²⁴⁹

²⁴⁴ Msl. bk. *Muğnî*, XIII, 74: 4-6; Ebû Ca'fer eţ-Şûsî, *Temhîd*, 252: 22-23.

²⁴⁵ Bk. İbnü'l-Murtażâ, *Kalâ'id*, 107: 17-18. İbnü'l-Murtażâ'nın bu tespitlerinin doğru olduğunu Kâdî'nin verdiği bilgilerden de anlayabiliriz. Nitekim Kâdî da, Ebû 'Abdullâh el-Başrî'nin böyle bir teklifi hasen kabul etmediğini söyler. Bk. *Muğnî*, XIII, 67: 9-10.

²⁴⁶ Bk. İbnü'l-Murtażâ, *Kalâ'id*, 107: 19; “*aḥadü kavleyy Ebî Hâşim; bel yükellefû ke-men lâ lutfê lehû*”.

²⁴⁷ Bk. *Muğnî*, XIII, 82: 4.

²⁴⁸ *Muğnî*, XIII, 82: 6-7.

²⁴⁹ *Muğnî*, XIII, 82: 8-10.

3. “Bir vakit” kavramı ile, mükellef nezdinde bir vakti ifade eden en az zamanlık süre anlaşılmalıdır.²⁵⁰ Bu şart, oldukça kapalı olan “bir vakit” kavramına biraz açıklık getirmekte ve onu mükellef nezdinde bir vakit olabilecek zaman süresiyle eşitlemektedir.

İşte lütfun bu şartlar altında, “bir vakit” önce gerçekleşeceği üzerinde **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** müttefiktirler.²⁵¹ Mamafih bu ortak kabule rağmen, lütfun “bir vakit”ten daha önce olup olmayacağı da tartışılmıştır.

Ebû Ali lütfun daha önce olmasının câiz olmadığını söyleyerek,²⁵² bu zaman limitini “bir vakit” ile sınırlandırmıştır. Bunun aksine **Ebû Hâşim** ise, mükellefin bu lütfun, lütuf olduğunu unutmamasının mümkün olmadığı bir zaman dilimini kapsayacak şekilde bu lütfun öne alınmasını câiz görür.²⁵³ Yani, lütuf “bir vakit”ten daha önce de olabilir. Yeter ki, bu vakit mükellefin lütfun, lütuf olduğunu unutabileceği kadar bir vakit olmasın.

Ebû Hâşim bunun mümkün olduğunu kanıtlamak için çeşitli deliller getirir. Bunları şöyle özetleyebiliriz:

1. İlk delilinde **Ebû Hâşim** lütfu, şahid âlemdeki lütuflara benzetir. Tipik bir *kıyâsü'l-ğâ'ib* ‘alâ’ş-şâhid metoduna dayalı bir delil addedebileceğimiz bu delil şöyledir:

Din[i meseleler]deki lütfun, şahid âlemdeki anlaşılabilir/bilinebilir (*maçkûl*) lütfa hamledilmesi gerekir. Bizler babanın oğluna yumuşak/mülâyim bir şekilde davranarak lütufta bulunduğunu ve bu yumuşak davranma (*rifk*) sayesinde çocuğun öğretimi (*ta'lim*) seçtiğini biliriz. Bu mülâyimlik öğretim vaktinden çok zaman önce olabileceği gibi, bir vakit önce de olabilir. Akıl [daki bilgiler/ilkelere] bunu inkâr etmez. Bilakis, az bir vaktin bulunmasının lütuf olmaya daha yakın olduğunu bildiğimiz gibi, çok daha önce gelmesinin de lütuf olmaya daha yakın olduğu sonucuna götürür.²⁵⁴

Yani **Ebû Hâşim**'e göre babanın çocuğuna yumuşak ve anlayışlı bir şekilde davranması, çocuğun öğretimini tamamlaması için bir lütuftur. Bu lütuf öğretimden çok daha önce olabileceği gibi, hemen öncesinde de olabilir. İşte şahid âlemdeki bu durum, Allah'ın yaptığı lütuflarda da geçerlidir.

²⁵⁰ *Muğnî*, XIII, 82: 11-12. Sy. 82, st. 11; “*en yezîde*” yerine “*en yürâde*” okunacak.

²⁵¹ *Muğnî*, XIII, 82: 13.

²⁵² *Muğnî*, XIII, 82: 14; Kâdî, *Müttesâbih*, II, 736: 3-4. Kezâ bk. İbnü'l-Murtazâ, *Qalâ'id*, 107: 2-3; Kâsım b. Muḥammed, *Esâs*, 133: 15.

²⁵³ *Muğnî*, XIII, 82: 14-16; Kâdî, *Müttesâbih*, II, 736: 4-5. Kezâ bk. İbnü'l-Murtazâ, *Qalâ'id*, 107: 1; Kâsım b. Muḥammed, *Esâs*, 133: 13-15.

²⁵⁴ *Muğnî*, XIII, 82: 17-83: 2.

2. Hastalıklara düçar olanların çoğunun, bu hastalıklarının onların taat işlemlerinden çok önce olduğu bilinmektedir.²⁵⁵ Çünkü kişi hastalığın sona ermesinden (iyileşmesinden) sonra uykuya dalabilir ve böylelikle teklif ondan kalkmış olur.²⁵⁶ Fakat bu durum hastalığı mükelleften daha sonra sâdır olan taatlere yönelik bir lütuf olmaktan çıkarmaz.²⁵⁷

Yine ilk delil gibi *kıyâsü'l-gâ'ib 'alâ'ş-şâhid* metoduna dayalı olan bu delilinde **Ebû Hâşim**, lütfun uzun zaman önce olabileceğini örnekle göstermektedir. Hatta o, bunu ayetle destekler. Nitekim o, “Görmüyorlar mı onlar, her yıl bir iki defa (çeşitli belalarla) sınıyorlar, yine de tövbe etmiyor, ibret almıyorlar” (Tevbe 9/126) ayetini zikreder. Ona göre ayet, insanların başlarına gelen hastalıkların ve musibetlerin, onların bütün yıl yaptıklarına yönelik lütuf olduğuna işaret etmektedir.²⁵⁸

3. Namazın çirkinlikler ve kötülüklerin engellenmesine yönelik bir lütuf olduğu ortadadır.²⁵⁹ Namazın lütuf olma özelliği ise sadece son kısmına değil, tamamına ait olan bir özelliktir. Diğer bir deyişle namazın tamamı lütuftur. Namazın ise çirkinliklerin ve kötülüklerin yasaklandığı durumdan önce olduğu aşikârdır.²⁶⁰

Ebû Hâşim bu deliliyle şunu kastetmektedir. Namazın tamamı, yani ilk rekâtı da, son rekâtı da lütuftur. Namazın ilk rekâtının, insanın kötülükleri ve çirkinlikleri yapmadığı bir vakitten önce olduğu ortadadır. Çünkü arada en azından namazın diğer rekâtları vardır. Bu da teorik olarak lütfun, lütuf olduğu şeyden “bir vakit”ten önce bulunabileceğini göstermektedir.

Sonuçta hem **Ebû Ali**, hem de **Ebû Hâşim** lütfun, lütuf olduğu şeyden önce olması gerektiğinde müttefiktirler. Fakat **Ebû Ali** için bu öncelik, belirli durumlar hariç, “bir vakit”in ifade ettiği kısa bir zaman süresini geçemez. **Ebû Hâşim**'e göreyse bu şart değildir. Lütuf “bir vakit” önce olabileceği gibi, çok daha uzun zaman (belki de bir sene gibi) önce de olabilir.

4V.3. Mefsedet

“Mefsedet” kavramı Mutezile düşüncesinde lütuf kavramının tam karşısında yer alır. Yani, kulun kabihi seçmesine veya vâcipten kaçınmasına sebep olan, yahut bu durumlara daha yakın olmasını sağlayan şeydir. Bu yönüyle mefseadet, mecâzî olarak, “kabihe yönelik lütuf (*lutf*

²⁵⁵ Mutezilîler arasındaki genel kabule göre hastalıklar mükellefler için lütuftur.

²⁵⁶ **Ebû Hâşim** burada hastanın nekahet dönemine işaret etmektedir.

²⁵⁷ *Muğnî*, XIII, 85: 15-18.

²⁵⁸ *Muğnî*, XIII, 85: 18-86: 1.

²⁵⁹ **Ebû Hâşim** burada ‘Ankebût 29/45 ayetine göndermede bulunmaktadır: “Namaz çirkin ve kötü şeylerden vazgeçirir”.

²⁶⁰ *Muğnî*, XIII, 86: 5-7.

fi'l-kabîh” şeklinde de isimlendirilir.²⁶¹ Bu tür bir şey mükellefin dinî konularda zararına olduğu için²⁶² kabihtir ve Allah’ın kabih yapması câiz olmadığı için mefsedeti yapması câiz değildir.²⁶³

Allah’ın bizzat kendisinin mükellef için mefsedet olan şeyi yapmayacağı hususunda ittifak olsa da, O’nun mükellef için mefsedet olan bir şeye izin verip vermeyeceği tartışma konusudur. Diğer bir deyişle Allah’ın, mükellefin kendisinin veya bir başkasının mefsedeti yapmasını engellemek zorunda olup olmadığı tartışılmıştır. Hatta bu tartışma, şer’î kabihlerin mahiyetinin, onların kabih kılınmalarının sebebi üzerinde de ihtilâflara yol açmıştır.

Probleme verilen cevapların bir ucunda yer alan **Ebû Ali**’ye göre, mükellef için yapılmasının zorunluluğu (vücûbiyeti) açısından mefsedetın kaldırılması/engellenmesi, mükellefin teklifine yönelik engellerin kaldırılması gibidir. Bu, kişinin teklifi hususunda lütuf ve maslahatın, *taḥliye* ve *temkîn* gibi olmasına benzer. Yani kişiyi mutlak özgür kılmanın (*taḥliye*)²⁶⁴ ve ona fiili yapabileceği imkânları vermenin (*temkîn*) mükellif (Allah) üzerine vâcip olması gibi, lütuf ve maslahat da vâciptir. İşte, tıpkı bunların vâcip olduğu gibi, mükelleften tüm engelleri kaldırmak ve ona yönelik mefsedeti kaldırmak da Allah’a vâciptir.²⁶⁵ Dolayısıyla Allah’ın bir başkasının, mükellefi yükümlü tutulduğu şeyi yapmasını engellemesine mani olması gerektiği gibi, benzer şekilde mükellef için mefsedet olan şeyi de engellemesi gerekir.²⁶⁶ Kısaca **Ebû Ali**, Allah’ın her türlü mefsedeti engellemesi gerektiğini ileri sürmektedir.

²⁶¹ *Muğnî*, XIII, 23: 4-6. Bunun yanında bazen “istifsâd” kavramı da aynı anlamı ifade etmek için kullanılır.

²⁶² *Muğnî*, XIII, 23: 10.

²⁶³ *Muğnî*, XIII, 23: 6-7.

²⁶⁴ *Taḥliye*; insanın fiillerinde mutlak özgür olduğunu ifade eden bu kelime, Watt’a göre Arapça’da etimolojik olarak “özgürlük” anlamına belki de en yakın kelimedir. Bk. Watt, [1948], 117.

²⁶⁵ *Muğnî*, XIII, 49: 17-19. Alıntıya temel olan cümle metinde şöyledir: “*Ve yübeyyinü zâlike enne’l-men’ mine’l-mefsedeti yecrî mecrâ refî’l-mevâni’ ani’l-mükellef fi vücûbihî ‘ale’l-mükellefin/mükellifin. Fe-kemâ enne’l-lutf ve’l-maşlaḥa yecrîyâni mecrâ’t-taḥliye ve’t-temkîn fi vücûbihimâ ‘ale’l-mükellif*”.

Cümlelerin ilk kısmındaki “*fi vücûbihî ‘ale’l-mükellefin/mükellifin*” ifadesi daha yerinde bir anlam için ya “*fi vücûbihî ‘ale’l-mükellif*” şeklinde, ya da “*fi vücûbihî li’l-mükellefin*” olarak okunmalıdır. İlkinde anlam “mükellif (Allah) üzerine yapması zorunlu . . .” şeklinde olurken, ikincisinde “mükellefler için yapılması zorunlu . . .” şeklinde olmaktadır. Bu iki okuyuş anlamda farklılıklara sebep olsa da, konunun bağlamı içerisinde her ikisi de uygundur. Biz cümlelerin ikinci kısmındaki “*fi vücûbihimâ ‘ale’l-mükellif*” ifadesiyle paralellik gösterdiği için “*fi vücûbihî ‘ale’l-mükellif*” şeklinde okumayı tercih ettik. Bu okuma önerisine ‘insanı bir şeyle yükümlü tutanlar, yükümlü tuttukları şeye yönelik engelleri kaldırmalıdır’ şeklinde bir genel ilke ortaya koyarak “*fi vücûbihî ‘ale’l-mükellifin*” olarak kalması gerektiği yönünde itiraz edilebilir. Fakat bu tür bir okumanın, cümlelerin ikinci kısmındaki ifadeyle uyumsuzluk arz etmesi bir yana, bu bağlamda spesifik olarak Allah’ın (yani, tek bir ‘Mükellif’in) yapması gereken noktalar tartışıldığı için yerinde olmayacağı kanaatindeyiz.

²⁶⁶ *Muğnî*, XIII, 50: 1-2. Kezâ bk. Şerîf el-Murtazâ, *Zaḥîre*, 189: 3-5. **Ebû Ali** bu düşüncesini kanıtlamak için şöyle bir kıyaslama yapar: Bir kimsenin yaptığı şey bir başkasının teklifi için mefsedet olsaydı, bu ikinci kişinin teklifinde mefsedetın olmaması için Allah’ın bunu engellemesi gerekirdi. Halbuki bir şeyin, bir başkasının yahut bizzat onu yapan kişinin teklifi için mefsedet olması sonuçta birbirinin aynıdır. Dolayısıyla Allah’ın bunlardan sadece birini engelleyip, diğerini engellemesi gerekmediğini iddia etmek mümkün değildir. Bk. *Muğnî*, XIII, 49: 11-14.

Ancak mükelleflerin kendi tekliflerinde zarara uğradıklarını ifade ettiği bilinen fiilleri (sözgelimi şarap içme vs.) işledikleri de kesin olarak bilinmektedir. Dinin yasak kıldığı bu fiillerin (şer'î kabihlerin) varlığı ve Allah'ın insanların bunu yapmalarını engellememesi **Ebû Ali**'nin bu düşüncesiyle çelişmektedir. Konu, bu aşamada artık şer'î kabihlerin mahiyetinin tartışılmasına taşınmıştır.

Ebû Ali yukarıda zikrettiğimiz düşüncesiyle uyum içinde olması için şer'î kabihlerin mefsedet olmadığını ileri sürmüştür. Yani bunların kabih olmasının sebebi bunların mefsedet olmaları değildir.²⁶⁷ O, bunu kanıtlamak için şöyle delil getirir:

Şayet şarap içme ve diğer kabihler mefsedet olsaydı, o zaman Allah'ın bunları yapacağını bildiği kimseyi bunları yapmaktan alıkoymasına gerekirdi. Çünkü Mükellif Teâlâ üzerine vâcib olan şey, lütfu yaparak ve mefsedeti izâle ederek mükellefin illetlerini kaldırmaktır. Allah'ın bunları engellemediği ortada olduğuna göre, bunların mefsedet oldukları için kabih kılınmadıkları bilinir.²⁶⁸

Bu yönüyle o, kendi içinde tutarlı bir düşünceye ulaşır. Allah'ın mefsedeti mutlaka engellemesi gerektiği şeklindeki bir prensibi temel alır ve basit bir akıl yürütme yapar: Şer'î kabihler mefsedetse Allah'ın bunları engellemesi gerekir. Allah bunları engellemediğine göre, o halde bunlar mefsedet değildir.²⁶⁹ Bunlar terk edilmeleri maslahat olduğu için kabihdir.²⁷⁰

Diğer uçta yer alan **Ebû Hâşim** ise babasının aksine şer'î kabihlerin sırf mefsedet oldukları için kabih kılınmış olmalarının mümkün olduğunu söyler. Dolayısıyla bunların terk edilmesinin vâcib kılınmasının sebebinin de, mefsedeti terk etmek olduğunu söylemek câizdir.²⁷¹ O, özellikle *el-Bağdâdiyyât*²⁷² adlı eserinde bu hususa net bir şekilde vurgu yapar. Nitekim şarap içmenin ve ribanın kabih oluşunun sebebi olarak onların mefsedet olmalarını gösterir.²⁷³

Ebû Hâşim bu ilkesiyle uyumlu olarak, **Ebû Ali**'nin ileri sürdüğü 'bir şey mefsedet olsaydı Allah'ın mutlaka onu engellemesi gerekirdi' şeklindeki düşüncüyü de reddeder. Şöyle ki;

²⁶⁷ *Muğnî*, XIII, 49: 4-5; 25: 6-7.

²⁶⁸ *Muğnî*, XIII, 49: 8-11.

²⁶⁹ Hatta **Ebû Ali** çok bilinen bir örneğini yineler: "Şayet şeytanın kişiyi çağırması (*du'â-u iblîs*; vesvese) mükellef için mefsedet olsaydı, Allah'ın mükellefin illetlerini izâle etmiş olmak için mutlaka şeytanın bu çağırmasına engel olması gerekir". Zaten bu yüzden **Ebû Ali** şeytanın çağırması esnasında fesada düşen birinin, şeytanın çağırması olmasaydı da fesada düşeceğini ileri sürmüştür. Bk. *Muğnî*, XIII, 49: 14-17.

²⁷⁰ *Muğnî*, XIII, 25: 7. Kezâ bk. İbnü'l-Murtazâ, *Qalâ'id*, 91: 15.

²⁷¹ *Muğnî*, XIII, 49: 5-7.

²⁷² Metinde "*et-Ta'abbüdiyyât*" şeklinde geçmektedir. Nâşir eserin yazmada "*et-Ta'dâdiyyât*" şeklinde geçtiğini söyler. Bk. *Muğnî*, XIII, 50: 18 ve ay. dp. 3. Nitekim yine aynı sayfada aynı eser (muhtemelen nâşir burada kelimenin bir esere işaret ettiğinin farkında değildi) yazmadaki kapalılık nedeniyle metne "*el-İbâdât*" şeklinde (st. 9) aktarılmıştır.

²⁷³ *Muğnî*, XIII, 50: 18-19. Kezâ bk. İbnü'l-Murtazâ, *Qalâ'id*, 91: 14.

Kadîm Teâlâ'ya, kabihe yöneleceğini bildiği bir kimseyi bundan alıkoyması vâcip değildir. Zira Allah Teâlâ mükellefe bunun mefsetet olduğunu ve bundan sakındığında sevâba ulaşacağını açıkladığında, mükellefe bundan (kabihten) sakınması vâcip olur. Bundan sakınmadığında ise başına gelen şey Mükellif (Allah) tarafından değil, kendi tarafından gelmiştir. Böyle bir konumda olan kişi hakkında Allah Teâlâ'ya vâcip olan şey ancak onu temkîn etmek için illetlerini gidermektir. Allah'ın kişiyi kabihten engellemesi gerektiğine gelince, bu muhâldir.²⁷⁴

Ebû Hâşim bu durumu Allah'ın fiillerinden olan maslahatlara benzetir. Nasıl ki Allah kendi fiillerinden olan maslahatı mükellefe yapmak zorundadır, benzer şekilde kendi fiili olabilecek bir mefseteti engeller. Fakat bu maslahatlar, özellikle mükellefin fiili olunca Allah'ın üzerine düşen (vâcip olan), kulun bunları yaparak kendi maslahatını elde etmesi için, mükellefe bunları yapacak imkânı sağlamak ve bunları kula bildirmektir. Mükellef bunu yapmadığında, bu kendisinden kaynaklanmaktadır. İşte mefsetet de böyledir.²⁷⁵

Sonuç olarak **Ebû Hâşim** Allah'ın sadece kendi fiillerinden olabilecek mefseteti engellemesini yeterli görüp, diğer mefsetetleri engellemesini gerekli görmezken, **Ebû Ali** daha genel bir açıklamaya yönelmiş ve Allah'ın tüm mefsetetleri engellemesi gerektiğine kail olmuştur.²⁷⁶ Onun amacı, öyle görünüyor ki, mefsetetin zihinsel dahi olsa, Allah'la, bizzat kendisinin bunu yapması yahut bir başkasına bunu yapma fırsatı verecek bir biçimde en ufak bir bağının kurulmasına engel olmaktır. Bu sebeple **Ebû Ali** şer'î kabihlerin kabih mefsetet oldukları için kabih olduklarını reddetmiştir.²⁷⁷ **Ebû Hâşim** ise Allah'ın tüm mefsetetleri

²⁷⁴ *Muğnî*, XIII, 50: 19-51: 5.

²⁷⁵ *Muğnî*, XIII, 51: 5-9; 45: 9-12. Sy. 45, st. 12; “*ebâ*” yerine “*etâ*” okunacak. **Ebû Hâşim**, ‘Allah’ın mükellefin fiili olan mefseteti engellemesi gerekir, çünkü Allah bunu ortadan kaldırmaya kâdirdir’ iddiasına da karşı çıkar. Çünkü kulun kendisi de bunu engellemeye kâdirdir. Tıpkı kul, fiil işlemeye yönelik temkîn edilmesi gibi, bunları terk etmeye yönelik olarak da temkîn edilmiştir. Bk. *Muğnî*, XIII, 51: 10-16.

²⁷⁶ *Muğnî*’deki tartışmalardan farklı olarak *Ta’lik*’te Allah’ın fiili olmayan mükellefler ikiye ayrılmıştır. i) Mükellef olmayanların fiili olan mefsetet, ii) Mükellef olanların fiili olan mefsetet. Buradaki aktarıma göre **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** Allah’ın mükellef olmayanın fiili olan mefseteti engellemesi gerektiği üzerinde hemfikirken, mükelleften sâdır olan mefsetet üzerinde ihtilâf etmişlerdir. Tıpkı *Muğnî*’de aktarıldığı gibi, burada da **Ebû Ali**’nin böyle bir mefsetetin engellenmesi gerektiğini söylediği, **Ebû Hâşim**’in ise bunun gerekmediğini söylediği kaydedilir. Bk. *Ta’lik*, 779: 19-780: 7.

²⁷⁷ **Ebû Ali**’nin ‘Allah mefseteti mutlaka engellemelidir’ görüşü, doğal olarak maslahat kavramını temel alan (ileri sürülüp sürülmediğini net olarak bilemesek de) şu itirazı akla getirebilir: “Allah madem mefseteti engellemek zorundadır, o halde maslahatı da yapmak zorundadır”. Böyle bir itirazın düşünerek **Ebû Ali** mefsetet ve maslahat kavramları arasında ayırımı esas alan şöyle bir cevap verir: “. . . . ‘(fiil) şayet maslahat olsaydı ve mükellefin bunu seçmeyeceği bilinsaydı, Allah’ın mükellefi ona zorlaması gerekirdi’ denilmesi mümkün/doğru değildir. Zira fiilin maslahat olmasını sağlayan sebep (*vech*), onun mükellefin seçimiyle gerçekleşmesidir. Zorlama (*ilcâ*³) ise bu [nun seçimle gerçekleşmesi]nde etkili olur ve böylelikle maslahat ortadan kalkar. Mefsetet olan şey ise böyle değildir. Çünkü fesâd, fiilin vâki olmasına bağlıdır. Tıpkı mükellefin kendisi mefsetetten kaçındığında mefsetetin gerçekleşmediği şekilde, Allah da bu mefseteti engellediğinde mefsetet gerçekleşmez. Böylelikle fesâd her iki durumda da (mükellefin bizzat kendisinin kaçınması ve Allah’ın engellemesi) aynı şekilde ortadan kalkar”. Bk. *Muğnî*, XIII, 50: 3-9.

Yani **Ebû Ali**’ye göre maslahatta asıl olan onların mükellefin seçimiyle gerçekleşmesidir. Mefsetette ise göz önünde bulundurulmuş olan durum onun şu veya bu şekilde gerçekleşmesidir. Hangi şekilde gerçekleşirse gerçekleşsin,

engellemesini şart koşmadığından, şer'î kabihlerin kabihlik sebeplerinin mefsedet olabileceğini kabul etmiştir.²⁷⁸

4V.4. Lütuf Olduğu Tartışmalı Hususlar

Bu bölümde lütuf olup olmadığı üzerinde tartışma olan ve üzerinde **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in her ikisinin ya da sadece birinin görüşlerinden alıntı yapıldığı bazı hususları inceleyeceğiz.

4V.4.1. Devam Ettirilen Teklif

Öncelikle “devam ettirilen teklif” ibaresiyle kurgusal bir takım durumların varlığının ifade edildiğini belirtmeliyiz. Meselâ bir kimse teklifle yükümlü tutulduğunda neticede küfre düşeceği, fakat bu teklif devam ettirilse iman edeceği bilinseydi (yani nihayetinde küfre düşeceği teklifinin üstüne, iman edeceği bilinen fazladan bir teklif dönemi eklenseydi), kişinin iman edeceği bilinen bu fazladan teklif hali, burada zikrettiğimiz devam ettirilen teklifi ifade etmektedir. İşte teklifi devam ettirilseydi iman edeceği bilinen kâfirin bu teklifi lütuf kavramı açısından tartışılmıştır.

Ebû Ali'ye göre öncelikle bu teklif vâciptir. Ancak o bunun vâcip oluş sebebi hakkında farklı görüşler ileri sürmüştür. Bazen, bu teklifin kâfirin önceki küfrü sebebiyle hak ettiği ikâbtan kurtulmasına yönelik bir lütuf olduğu için vâcip olduğunu söylerken, bazen bu teklifi Allah'ın kabih işleminin imkânsızlığı ilkesi üzerine binâ ederek vâcip olduğu sonucuna ulaşır. Yani, şayet Allah teklifi devam ettirmeseydi, bu ilk teklif kişinin iman edeceği zaman dilimi dışarıda bırakılıp sadece küfre düşeceği zaman dilimi ile sınırlandırıldığından kabih olurdu.²⁷⁹

Kısaca **Ebû Ali** bu iki açıklamasının birinde devam ettirilen teklifin lütuf olduğu için vâcip olduğunu ileri sürerek, bunun lütuf olarak algılanmasına açık kapı bırakmaktadır.

vâki olduğunda artık ortada bir mefsedet vardır ve teklifin sıhhati için bunun mutlaka engellenmesi gerekir. Bunu mükellefin kendisinin engel olması ya da Allah'ın engel olması fark etmez.

²⁷⁸ Aralarındaki bu fark ikisinin şer'î vâciblerin vâcip oluşu sebebi üzerinde de ihtilâf etmelerine yol açmıştır. **Ebû Ali**'ye göre Allah şer'î vâcibleri kişiye sırf maslahat oldukları için yükler (*ta'abbüd*). **Ebû Hâşim** ise bu sebeple (maslahat oldukları için) olabileceği gibi, mefsedeti terk etmek olduğu için de yüklenebileceği düşüncesindedir. Bk. *Muğnî*, XIII, 49: 1-4.

Hatta **Ebû Hâşim** şer'î bir vâcibin hem bizzat kendisinin maslahat olduğu için, hem de terk edilmesinin mefsedet olduğu için vâcip kılınabileceğini göstermek için namaz örneğini verir: Namazın kendisi bir maslahat olup, terk edilmesi de mefsedettir. Böylelikle namazda her iki unsur da toplanmış olmaktadır. Kezâ **Ebû Hâşim** bu örneğiyle Allah'ın mutlaka mefsedeti engellemesi gerekmediğini göstermeyi amaçlamaktadır. Zira namazın terki mefsedet olsa bile Allah onun terk edilmesini engellememektedir. Bk. *Muğnî*, XIII, 50: 9-11.

²⁷⁹ *Muğnî*, XIII, 95: 10-14.

Ebû Hâşim ise bu konuda lütuf kavramı bir yana, vücûb kavramını dahi kabul etmez. O, şöyle der:

Eğer Allah kişiye iman edeceği bilinen dönemi en başından yüklemişse, kişiye bu teklifi devam ettirmesi gerekir. Eğer sadece küfre düşeceği dönemi yüklemişse, bunun dışındaki [dönem]ler fazladan teklif (*teklîf-i zâ'id*) olup vâcip olması mümkün/doğru değildir, zira bunun öncesinde onu vâcip kılacak bir şey geçmemiştir. Çünkü Kadîm Teâlâ üzerine vâcip olanların tamamı, ancak öncesinde bu vâcibi Allah Teâlâ üzerine zorunlu kılan şeyin geçmesiyle vâcip olur ve [önce gelen] bu şey sebebiyle vâcip olur. İşte bunlar (fazladan teklif), teklif (ilk teklif) ve lütuflar daha önce bulunduğu için, temkîn vb. yerinde olur.²⁸⁰

Dikkat edilirse **Ebû Hâşim**'in bu pasajda bir ayırımı gittiği görülecektir. Kişinin iman edeceği teklif dönemi ya en başından ona yüklenmiştir, yahut daha sonradan ilâve edilmesi kurgulanmaktadır. İlk durumda bir problem yoktur, çünkü zaten tek bir teklif vardır. Nitekim problem **Ebû Hâşim**'in *teklîf-i zâ'id* dediği sonradan eklenen kısımdadır. İşte bu teklif vâcip değildir, çünkü vâcip olmasını gerektiren bir neden yoktur. O, bu teklifi 'temkîn' kapsamında düşünür. Yani bir anlamda kula yeniden iman etme imkânının verilmesi olarak algılar.

Ebû Hâşim'in bu görüşlerini daha net anlamamıza, tıpkı **Ebû Hâşim** gibi söz konusu teklifin lütuf olamayacağını ileri süren ve onun temkîn olduğunu iddia eden Kâdî 'Abdülcebbâr'ın görüşleri yardımcı olur. Kâdî'ye göre ikinci teklif (*et-teklîfü'z-zâ'id*) ilk teklife (*et-teklîfü'l-mezîd aleyh*) yönelik lütuf olamaz. Çünkü ikinci teklif ilk tekliften sonradır. Aralarındaki bu zamansal ilişki, böyle bir yargıyı engellemektedir.²⁸¹ İkinci teklifin bizzat kendisine yönelik lütuf olması da mümkün değildir. Çünkü bu teklif sebebiyle kişinin salaha ulaşması da, fesada düşmesi de mümkündür. Halbuki lütuf kişinin salaha ulaşmasını ifade eder. Dolayısıyla ikinci teklifin temkîn olarak kabul edilmesi gerekir.²⁸²

"Devam ettirilen teklif" ifadesiyle kastedilen bir diğer durum ise yukarıdakinin zıttı olup, müminin küfre düşeceği bilinen bir vakitle yükümlü tutulmasını ifade etmektedir. **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** bu konuda hemfikirdiler. Onlar bunun câiz olduğunu söylerler, fakat lütuf ya da vücûb kavramıyla ilişkilendirmezler.²⁸³

²⁸⁰ *Muğnî*, XIII, 96: 3-8.

²⁸¹ Aralarında **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'inde bulunduğu Mutezile'nin çoğunluğuna göre, belli şartlar aranmakla birlikte, bir şeye yönelik lütfun, o şeyden önce olması şarttır. Bk. *Muğnî*, XIII, 82: 4-5.

²⁸² *Muğnî*, XIII, 95: 15-96: 2.

²⁸³ *Muğnî*, XIII, 97: 1-2. Bu konunun bu bağlamda tartışılmasının sebebi, bazı kişilerin bu teklifi lütuf olarak kabul etmeleridir. Kâdî'nın ismini vermediği bu kişilere göre böyle bir teklif ancak lütuf olduğu için hasen olur. İsim verilmeyen diğer bazı kişilerin iddiasına göre ise böyle bir teklif hasen değildir, çünkü mefseddettir. Bk. *Muğnî*, XIII, 97: 2-5. Görüldüğü üzere **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in görüşleri her iki grubunkinden farklıdır. Onlar bu teklifin lütuf olmadığını söyleyerek ilk gruptan, câiz olduğunu söyleyerek ikinci gruptan ayrılmaktadırlar.

4V.4.2. Şeytanın Dalâlete Çağırması (Vesvese)

Lütuf olup olmadığı tartışılan konulardan biri de şeytanın vesvesesi ve insanı dalâlete çağırmasıdır (*du^câ-u iblîs ile' d-đalâl*) . Konuyu tartışmaya geçmeden önce hemen belirtelim ki **Ebû Ali** söz konusu olgunun kabihe yönelik bir lütuf²⁸⁴ olmadığını söyleyerek²⁸⁵ kişinin kabihi seçmesinde bir tesiri olmadığını belirtir. Benzer bir tutum **Ebû Hâşim**'de de vardır. O da bunun bir *mefsedet* olmadığını belirtir.²⁸⁶ Dolayısıyla hem **Ebû Ali**, hem de **Ebû Hâşim** bunun kabihe yönelik bit lütuf (*mefsedet*) olmadığı hususunda müttefikler. Peki, şeytanın çağırması nedir?

Ebû Hâşim bunun 'temkîn' hükmünde olduğunu söyler. Zira bu çağırma esnasında mükellef için kabihten kaçınmak önceki duruma (çağırmanın olmadığı duruma) göre daha zor hale gelir, böylelikle çağırmanın mükellef üzerinde etkisi olur. Kezâ **Ebû Hâşim** şeytanın çağırmasını şehvetin artması (*ziyâdetü'ş-şehve*) olarak da görür. Nitekim şeytanın çağırması sebebiyle kişinin kabihi işlemeye yönelik şehveti artar ve kabihten kaçınması zorlaşır. İşte meşakkat hususunda etkisi olan bir şeyin bulunması, diğer bir deyişle kişinin kabihten kaçınmasını daha da zorlaştıran şeyin, 'temkîn' hükmünde olması gerekir. Zaten temkîn de teklifin şartlarından biridir.²⁸⁷ Dolayısıyla böyle bir şey teklifin sıhhatini zedelemeyiz.

Ebû Hâşim'in bu düşüncesine karşılık **Ebû Ali** bunun bir lütuf olduğunu söyler ve bunda temkîn unsuru bulunabileceğini reddeder.²⁸⁸ **Ebû Ali** öyle görünüyor ki bu düşünceye, şeytanın kişi üzerinde bir etkisi olabileceği ihtimalini reddettiği için ulaşmıştır. Zira temkîn, şeytanın kişi üzerinde bir etkisi olabileceğini ifade ettiğinden **Ebû Ali**'nin bu konudaki düşüncesiyle çelişmektedir. Nitekim o şöyle der:

Şayet Allah çağırılan kimsenin (*med'üvv*), şeytanın çağırması esnasında, eğer bu çağırma olmasaydı kişinin bunu kabul etmeyeceği ve fesada düşmeyeceği bir şekilde, [bu çağırıldığı şeyi] kabul edeceğini bilseydi, mutlaka buna engel olurdu. Çünkü Allah'ın kişiyi mükellef tutup onun fesadını istemesi câiz olmadığı gibi, aynı şekilde onu mükellef tutup, bir başkasının onu fesada sürüklemesini mümkün kılması (bir başkasına onu fesada

²⁸⁴ “*Lutf fi'l-kabihi*” (Kabihe yönelik lütuf): Yapıldığında kişinin kabihi seçtiği yahut vâcipten sakındığı lütuftur. Kişi bu esnada söz konusu durumlara daha yakın olur. Kâdî ‘Abdülcebbâr Allah’ın mükellefe böyle bir şey yapmasının câiz olmadığını, çünkü bunun kabihe olduğunu belirtir. Bunun lütuf olarak isimlendirilmesi aslında mecazî olup, gerçekte bu bir *mefsedet* ve *istifsâddir*. Zira dinî konularda kişinin zararına olan bir durumu ifade etmektedir. Bu yönüyle *mefsedet*, gerçek anlamda lütuf olan şeyin tam tersini ifade etmektedir. Bk. *Muğnî*, XIII, 23: 1-14.

²⁸⁵ *Muğnî*, XIII, 98: 3-4.

²⁸⁶ *Muğnî*, XIII, 98: 4.

²⁸⁷ *Muğnî*, XIII, 98: 4-9. Sy. 98, st. 7; “*meşî’et*” yerine “*meşakkat*” okunacak. Nitekim nâşir yazmada kelimenin belirgin olmadığını söyler. Bk. ay., dp. 1.

²⁸⁸ *Muğnî*, XIII, 98: 10-11.

sürükleyecek imkân vermesi) da câiz değildir. Bilakis Allah'ın bunu şiddetli bir biçimde engellemesi gerekir.²⁸⁹

Burada **Ebû Ali** şunu ifade etmektedir. Varsayalım ki şeytanın çağırması esnasında kişi bu çağrıya uyup fesada sürüklenmektedir. Şayet bu çağırma olmasaydı kişi yine aynı fesada sürüklenir miydi? Eğer kişi bu çağırma olmadığında fesada sürüklenmeyecek idiyse, demek ki şeytanın çağırması etkili olmaktadır. İşte Allah'ın bunu engellemesi gerekir. Çünkü bizzat O'nun kulun fesadını istemesi câiz olmadığı gibi, bir başkasına da onu fesada sürükleyecek imkânı/etkiyi vermesi de câiz değildir. Şayet bu çağırma olmadığında kişi yine aynı fesada sürüklenecek olsaydı, bunda bir problem yoktur. Çünkü Allah kulun her halükârda fesada düşeceğini bilmektedir, dolayısıyla şeytanın zaten bir etkisi yoktur. O halde şeytanın çağırmasının insan üzerinde bir etkisi bulunamayacağından bunun temkîn olduğu düşüncesi geçersizdir.²⁹⁰

4V.4.3. Hastalıklar²⁹¹

Hastalıklar öncelikle ikiye ayrılır: İkâbı hak edenlerin çektikleri hastalıklar ve ikâbı hak etmeyenlerin çektikleri hastalıklar. Öncelikle ikâbı hak etmeyenlerin, ki bunlar mükellef de olabilirler (müminler gibi), gayr-i mükellef de olabilirler (çocuklar vd. gibi), çektikleri elemeleri ele alırsak, bu konuda **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in farklı görüşlerde olduğunu görürüz.

Ebû Ali'ye göre bunların lütuf olduğuna hükmettiren kesin bir delil yoktur.²⁹² Ancak o, bunların karşılığında ivazın verilmesinin hasen olduğunu belirtir.²⁹³

Ebû Hâşim ise bunların ancak lütuf olduklarında hasen olduklarını ve karşılığında mutlaka ivaz verilmesi gerektiğini söyler.²⁹⁴

Kısaca hem **Ebû Ali**, hem de **Ebû Hâşim** söz konusu kişilerin çektikleri hastalıkların karşılığında ivaz olması gerektiği fikrinde müşterek olsalar da, lütuf olmaları hususunda birbirlerinden ayrılırlar.²⁹⁵ Ancak Kâdî 'Abdülcebâr **Ebû Ali**'nin daha sonra **Ebû Hâşim**'in

²⁸⁹ *Muğnî*, XIII, 98: 11-14.

²⁹⁰ **Ebû Ali**'nin temkîn seçeneğinin karşısına lütuf seçeneğini yerleştirip yerleştirmedeğini, yani bu iki seçeneği birbirine alternatif kabul edip etmediğini söyleyemsek de, kesin olan şu ki **Ebû Ali** bunu lütuf kabul etmiştir. Ancak şeytanın çağırmasının kişi için ne şekilde bir lütuf olabileceği de belirgin değildir. Belki de **Ebû Ali** şeytanın kişiyi kabihe çağıracağına bilinmesinin, kulu kabihten uzak durmaya yaklaştırdığını düşünmektedir.

²⁹¹ "Hastalıklar" konusu *Muğnî*'de hem 'lütuf' kavramı ekseninde, hem de 'elem problemi' problemi bağlamında incelenir. Her ne kadar aralarında tedâhüller olsa da, Kâdî konuyu her iki yerde farklı kavramları temel alarak incelediği için, biz de onun yaptığı ayrıma bağlı kalarak konuyu her iki başlık altında da aktarmayı uygun gördük.

²⁹² *Muğnî*, XIII, 104: 8-9.

²⁹³ *Muğnî*, XIII, 104: 9.

²⁹⁴ *Muğnî*, XIII, 104: 9-10.

²⁹⁵ Bu konuda **Ebû Hâşim**'in görüşünü takip eden Kâdî 'Abdülcebâr'ın zikretmeye değer gördüğü farklı bir görüş ise 'Abbâd b. Süleyman'a aittir. 'Abbâd'a göre bunlar lütuf oldukları için hasen olup, karşılığında ivaz gerekmez. Bk. *Muğnî*, XIII, 104: 11-13.

görüşüne döndüğünün rivâyet edildiğini söyler.²⁹⁶ Yani bilahare **Ebû Ali** ikâbı hak etmeyenlerin çektikleri hastalıkların lütuf olduğunu söylemiştir.²⁹⁷

İkâbı hak eden kimselerin (kâfirler ve fâsıklar) çektikleri hastalıklara²⁹⁸ gelince; **Ebû Ali** bunların ikâb (ceza) olduğunu söylemiştir.²⁹⁹

Ebû Hâşim ise babasından farklı olarak bunların ikâb değil, lütuf olduğunu söyler. Zira ona göre bir kimsenin ikâbı hak eden olması, başına gelen elemin (hastalığın) ceza olmasını gerektirmez. Buna hükmetmek için, elemin kişiye, hak edilen bir şey olmasının yanında, kişiye tahkir (*istihfâf*³⁰⁰) ve hakaret (*ihânet*) şeklinde gelmek sûretiyle ikâb vasfı taşıdığını bilmek gerekir. Diğer bir deyişle bir elemin ikâb olduğuna hükmetmek için o elemin kesinlikle hak edildiğini ve kişiye, onu tahkir etmek ve ona hakaret etmek amacıyla yapıldığını bilmek gerekir. Bunu gösteren bir delil olmadığına göre, hastalıkların ikâb olduğunu söylemek mümkün değildir.³⁰¹

Ebû Hâşim bunların ikâb olduğuna kesin bir şekilde hükmedilemeyeceğini ifade ettikten sonra, söz konusu hastalıkların lütuf olarak gerçekleşmesinin mümkün olamayacağı düşüncesini reddetmek için de şöyle der:

[Kişi] mükellef iken (teklif anında), ikâbı hak eden olabileceği gibi, teklifinde başına gelen şeyler vasıtasıyla lütfâ ihtiyaç duyması da câizdir. Bu başına gelen şeylerin ikâb olması muhtemel olduğu gibi, lütuf bağlamında olması da muhtemeldir. O halde, durum böyleyken, bunların kesinlikle ceza (*‘ukûbet*) olduğunu söylemek nereden gelmektedir? Elemleri yapanın [bu elemleri yapmaktaki] kastı bilinmediğinde, bunların ceza olduğuna kesin olarak hükmetmek nasıl mümkün olur? Bazı cezaların *ta‘cîl* edilip (vaktinden önceye alınıp) teklif anında yapılmasının câiz olması nedeniyle, bu elemlerin de ceza olması gerekmez. Zira bunların ceza olması câiz olduğu gibi, bazı elemlerin lütuf

²⁹⁶ *Muğnî*, XIII, 104: 11.

²⁹⁷ Nitekim hastalıkların Allah’ın adaleti konusu bağlamında tartışıldığı *Muğnî*’nin bir başka yerinde **Ebû Ali** bu hastalıkları ‘imtihan (*miḥne*)’ olarak vasıflandırır. Bk. *Muğnî*, XIII, 431: 13-14. ‘İmtihan’ kavramı ise çoğu zaman ‘lütuf’ kavramının yerine kullanılmaktadır. Özellikle **Ebû Hâşim** ve Kâdî ‘Abdülcebâr söz konusu kavramlar arasında bir eşitlik görürler. Bk. aş. sy. 337, dp. 423. **Ebû Ali**’nin de kavramlar arasında bu tür bir benzerliği kabul ettiğini varsayarsak, Kâdî’nin yukarıdaki rivâyetinin doğru olduğunu söyleyebiliriz.

²⁹⁸ Metinde “elem” şeklinde geçmektedir. Bk. *Muğnî*, XIII, 105: 5. Fakat bununla kastedilen, hastalıklardır. Hastalıklar elem kapsamında olsa da, tüm elemleri hastalık olarak göremeyiz. Elem hastalıkları da içine alan daha geniş bir kavramdır (Mantıkta kabul edilen kaplam-çilem ayrımıyla ifade edersek; “Her hastalık bir elemdir, fakat her elem bir hastalık değildir”). Halbuki *Muğnî*’nin bu bölümünde hastalıkların lütuf olup olmayacağı tartışılmakta ve Kâdî konuyu ikiye taksim ederek serdetmektedir. O, önce “mükelleflerden ikâbı hak etmeyenlere yahut çocuklar vd. gibi mükellef olmayanlara nâzil olan hastalıklar”ı incelemekte, hemen akabinde ise “ikâbı hak edenlere nâzil olan elemler” bahsine geçmektedir. Yani buradaki ‘elem’ lafzıyla kesinlikle hastalıkları kastetmektedir. Öyle görünüyor ki Kâdî, ya da müstensih, teknik bir ayrıma dikkat etmeksizin, ya da böyle bir ayrıma önem atfetmeksizin hastalıkların yerine elemi zikretmiştir. Bk. *Muğnî*, XIII, 104: 7-8, 105: 5.

²⁹⁹ **Ebû Ali** bunu bazen bu kadar kesin bir şekilde ifade etmeyip, ikâb olmalarının câiz olduğunu söyler. Fakat neticede lütuf şeklinde algılamayıp, ikâb olarak açıklar. Bk. *Muğnî*, XIII, 105: 5-6.

³⁰⁰ Sy. 105, st. 8 (*Muğnî*, XIII); “*istihkâk*” yerine, “*istihfâf*” okunacak.

³⁰¹ *Muğnî*, XIII, 105: 6-10.

oldukları için yapılması da câizdir. (. . . .)³⁰² Bu [anlatıla]nların hepsi, söz konusu elemelerin (hastalıkların) ceza olduğu görüşünün yanlışlığını ortaya koyar.³⁰³

Buna göre **Ebû Hâşim** basitçe şunu söylemektedir: Tüm bu elemelerin (hastalıkların) ceza olduğunu gösteren bir delil yoktur. Öte yandan mükellefe teklif anında lütuf yapılmak zorunludur. O halde bunların lütuf olduğunu söylemek, ceza olduğunu söylemekten daha öncelikli ve mantıklı bir görüştür.³⁰⁴

Nitekim hastalıkların lütuf olmaları seçeneğinin daha öncelikli bir durum olarak algılanmasını gerektiren deliller de vardır: *Sem^c* (vahiy), başına gelen hastalıklar ve musibetler şeklindeki elemeler nedeniyle acı çeken kişinin, bunlar karşısında sabretmesi gerektiği şeklinde vârid olmuştur. *Sem^c* bunlar karşısında sabırsızlık göstermenin kabih olduğunu, aksine bunlara rıza göstermek ve şükretmek gerektiğini ortaya koymuştur. İşte bunlar (sabretmek, rıza göstermek ve şükretmek) cezanın alametleri değildir. Zira ceza olan bir şey karşısında cezalandırılan tahammül göstermeyebilir ve kaçabilir, üstelik cezaya karşı rıza göstermesi ve şükretmesi de gerekmez.³⁰⁵

Netice itibariyle **Ebû Ali** ikâbı hak eden kimselerin çektikleri hastalıkların lütuf olduğunu kesin olarak reddedip, ceza olduklarını söylerken, **Ebû Hâşim** ceza olmalarını düşük bir ihtimal olarak görüp (hatta bazen bu ihtimali bütünüyle reddedip), daha ziyâde lütuf oldukları görüşüne meyleder.

4V.4.4. Hadlerin Uygulanması

Hadlerin uygulanması (*ikâmetü'l-ḥadd*) da lütuf olup olmadıkları tartışılan bir konudur. Ancak bu konudaki tartışmalardan, hadlerin uygulanmasının lütuf olduğu üzerinde **Ebû Ali** ile **Ebû Hâşim** arasında bir ihtilâf olmadığını anlamaktayız. İhtilâf, bu lütfun neye yönelik olduğu üzerinedir.³⁰⁶

³⁰² Parantez içindeki yerler yazmada bulunmadığı için metinde eksiktir.

³⁰³ *Muğnî*, XIII, 105: 10-17.

³⁰⁴ Dikkat edilirse **Ebû Hâşim**'in burada hastalıkların ceza olabileceğini kesin olarak reddetmediği görülecektir. O sadece lütuf olmalarını daha öncelikli bir seçenek olarak algılamaktadır. Fakat *Muğnî*'nin yine hastalıkların tartışıldığı bir başka bölümünde ise ceza olmadıklarını kesin bir şekilde ifade eder. Bk. aş. altbölüm 4VII.3, ss. 337-339.

³⁰⁵ *Muğnî*, XIII, 105: 18-106: 3.

³⁰⁶ *Muğnî*'de hadlerin uygulanması meselesinin lütuf konusu ekseninde, **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in görüşlerine de atıfta bulunularak incelendiği esas itibariyle iki yer görmekteyiz. Bunların ilki “*Faşl fi mâ yecûzü duḥûlühü'l-bedel fihi mine'l-elḫâf ve mâ lâ yecûzü zâlike fihi*” başlığı altındaki bölümde (XIII, 32: 1-45: 18) olup, hadler burada bir lütfun yerine başka bir lütfun geçmesinin mümkün olup olmadığı bağlamında tartışılmaktadır. Diğeri ise “*Faşl fi zikri mâ ʿudde luḫfan ve leyse huve minhu ve mâ yuʿaddü ḫâricen ʿanhu ve huve minhu ve mâ yettaşîlu bi-zâlike*” başlıklı bölüm (XIII, 95: 1-115: 15) içerisinde olup hadler burada tartışmalı lütuflar bağlamında ele alınmakta ve lütuf sayılıp sayılmayacakları tartışılmaktadır.

Öncelikle hadlerin uygulanışını, kimler için lütuf olduğu yönüyle ikiye ayırabiliriz. Buna göre had; i) Ya bu haddi uygulayan kişi için, ii) Ya da bu haddin uygulandığı kişi için bir lütuftur.

Haddin bunu uygulayan imâm yahut onun yerini tutan bir kimse için³⁰⁷ lütuf olması hususunda **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** arasında bir ihtilâf yoktur. Her ikisine göre de bunlar dinî maslahata yönelik bir lütuf olup, diğer ibadetler ve dinî hükümler gibidir.³⁰⁸

Had uygulanan kişi (*maḥdûd*) için lütuf olmasına gelince, bunun da lütuf olduğu üzerinde **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** arasında ihtilâf yoktur. İhtilâf sadece bu lütfun dinî maslahata yönelik bir lütuf mu, yoksa dünyevî maslahata yönelik bir lütuf mu olduğu hakkındadır. Kâdî, **Ebû Ali**'nin hadlerin uygulanmasının dinî konularda bir lütuf olduğunu söylediğini³⁰⁹, **Ebû Hâşim**'in ise dünyevî maslahatlara yönelik bir lütuf olduğunu kabul ettiğini belirtir.³¹⁰

Bunların ikincisinde Kâdî konuyu gayet kısa tutar (XIII, 104: 3-7. yaklaşık 4 satır) ve sadece **Şeyḥayn (Ebû Ali ve Ebû Hâşim)**'in had vurulan kimse hakkında ihtilâf ettiğini belirterek, bu konudaki ihtilâfı zikrettiğini söyler ve ilk bölüme, yani "Lütufta Değişiklik (*Bedel*)" bahsine göndermede bulunur.

Burada yeri gelmişken lütufta değişiklik hakkında bilgi vermeliyiz. Konuyu tartışan Kâdî, bir lütfun yerine başka bir lütfun yapılıp yapılamayacağını, diğer bir deyişle lütufların değiştirilip değiştirilemeyeceğinin buna yönelik delile bağlı olduğunu söyler. O, lütuflar arasında yerini başka bir lütfun alabileceği lütuflar olduğu gibi, yerini başka bir lütfun alamayacağı lütuflar olduğunu da genel bir ilke olarak kabul eder. Eğer bir lütfun yerine başka bir lütfun geçemeyeceğini gösteren delil varsa, o lütfun değiştirilemeyeceğine hükmedilir, böyle bir delil yoksa değiştirilebileceği câiz kabul edilir. Bk. *Muğnî*, XIII, 32: 4-8. Ancak o, ibadet şeklindeki lütufların da asla değiştirilemeyeceğini ekler. Bk. *Muğnî*, XIII, 32: 11-14.

Kâdî'nin bu konuda **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'den yaptığı alıntı oldukça detay sayılabilecek tartışmalar esnasında yapılır ve onların bu konuda ne düşündüğünü net olarak söylememize yardımcı olmamaktadır. Tartışma konusu, belirttiğimiz üzere, hadlerin uygulanmasıdır. Muhaliflere göre, hadlerin uygulanması bir lütuf olmakla birlikte, "bu zamanda (*fi ḥâzâ'z-zamân*)" imam bulunmadığı için (öyle görünüyor ki, bu itirazı dile getiren muhalif, bir şüidir), ya da Mutezile'nin kabul ettiği üzere imam hata yapabileceği için lütuf olmaktan çıkmaktadır. Dolayısıyla ortada had uygulaması, yani lütuf kalmamaktadır. (Muhalif burada şunu vurgulamaktadırlar: Haddin uygulanmaması sebebiyle, lütuf bütünüyle ortadan kalkmıştır. Yani, ortada üzerinde değişiklik yapılacak bir lütuf bile yoktur).

Kâdî'nin da doğru kabul ettiği görüşün sahibi olan **Ebû Ali** buna, hadlerin uygulanmasının dinî konularda bir lütuf olduğunu söyleyerek, Allah'ın imamın uygulamadığı bu haddin yerine başka bir şeyi ikâme etmesinin mümkün olduğunu belirtir. Bk. *Muğnî*, XIII, 43: 16-20; XI, 212: 12-14; XV, 253: 12-14.

Ebû Hâşim ise bu haddin yerini tutacak başka bir lütfun olmadığını ileri sürer. Çünkü ona göre bu lütuf sadece dünyevî maslahatlara yöneliktir ve kişinin dünyevî maslahatını gözetmek Allah'a vâcip değildir. Dolayısıyla bu haddin yerine başka bir lütuf yapması gerekmemektedir. Bk. *Muğnî*, XIII, 44: 5-7.

Bu pasajdan elde ettiğimiz bilgilere göre **Ebû Ali** lütufta değişiklik olabileceği görüşüne daha yakındır. Ancak onun yukarıda Kâdî'dan aktardığımız ilkeyi kabul edip etmediğini söyleyemeyiz. Üstelik onun bu görüşü sadece hadlerin uygulanmasıyla alâkalı da olabilir. **Ebû Hâşim** ise ilk bakışta lütufta değişikliği kabul etmiyor gözükmektedir. Ancak bunun sebebi onun hadleri dünyevî maslahata yönelik kabul etmesidir. Buradan kalkarak onun dinî maslahatlara yönelik lütufları kabul etmediğini söylememiz aşırı genellemeci bir yaklaşım olur. Yukarıda da değindiğimiz gibi, alıntı oldukça dar bir kapsama yöneliktir ve genel fikir edinmemize yetmemektedir.

³⁰⁷ Hadlerin, kamu adına infaz edildikleri için devlet başkanı (imâm) veya vekili tarafından icra edilmeleri bir ilke olarak kabul edilmiştir. Bk. Bardakoğlu, [1996], 550.

³⁰⁸ *Muğnî*, XIII, 44: 8-10. Kezâ bk. *Muğnî*, XV, 253: 10 (**Ebû Ali** için), 254: 5 (**Ebû Hâşim** için).

³⁰⁹ Bk. *Muğnî*, XIII, 43: 16-17; İbnü'l-Murtaza, *Kalâ'id*, 106: 23.

³¹⁰ Bk. *Muğnî*, XIII, 44: 1-2; İbnü'l-Murtaza, *Kalâ'id*, 106: 24. Çünkü **Ebû Hâşim**'e göre hadlerin uygulanmasındaki amaç, kişilerin bu haddin korkarak, hadde sebep olan fiillerin benzerini yapmalarını engellemektir. Masiyetlerden bu sebeple kaçınan kişi ise sevâbı hak etmez. Çünkü kişinin masiyetlerden had korkusu sebebiyle değil, sırf kabih oldukları için kaçınmaları gerekir. Hadlerin uygulanmasındaki amaç kişilerin haddin korkarak kabihlerden

4V.4.5. *Ṭab*^c

Kişinin kalbine mühür vurulmasını ifade eden *ṭab*^c kavramı aynı zamanda onun durumunun (zemmi, ikâbı vs. hak etmesi) bilinmesini sağlayan bir alamet olarak da algılanmıştır.

Kişinin kalbine mühür vurulmasının lütuf olup olmadığında **Ebû Ali** ile **Ebû Hâşim** arasında ihtilâf vardır. **Ebû Ali**'ye göre *ṭab*^c lütuf değil, cezadır (*ʿuḳûbet*).³¹¹ **Ebû Hâşim**'e göre ise lütuftur. Bu ya birisinin kalbine mühür vurulduğunu bilen bir başka kişi için, yahut hem onun hem de kalbine mühür vurulanın; her ikisi için birlikte lütuf olur.³¹²

Ṭab^c'ın lütuf olduğunu kabul eden Kâdî ʿAbdülcebbar, **Ebû Hâşim**'den farklı olarak, *ṭab*^c'ın kalbine mühür vurulan kişi için lütuf olamayacağını düşünür. O, ayrıca ceza olduğunu söyleyen **Ebû Ali**'ye de karşı çıkar. Çünkü *ṭab*^c, elem olmayıp, eleme de götürmez. Kezâ, kişide zemmin (zemm, bir cezadır) gerektirdiği gibi kederi de gerektirmez.³¹³

4V.4.6. *Vaʿid*ler

Mükellefin işlediği kötü ameller karşılığında cezaya çarptırılacaklarına yönelik tehditleri ifade eden *vaʿid* kavramı lütuf kavramı ekseninde Kâdî tarafından kısaca tartışılmıştır.³¹⁴

Konu hakkında görüş belirten **Ebû Ali**, *vaʿid*lerin ceza (*ʿuḳûbet*) olduklarını söyler. O, bunları zemm hükmünde kabul eder.³¹⁵ Yani nasıl ki birinin zemmedilmesi cezadır, benzer şekilde onun cezaya çarptırılacağı şeklinde tehdit edilmesi de bir cezadır.

Kâdî ʿAbdülcebbar ise bunlarda, tıpkı *ṭab*^c da olduğu gibi, maslahat olduğunu düşünür. Çünkü itâatkâr için *ṭab*^c neyi ifade ediyorsa, *vaʿid* de isyankâr için onu ifade eder.³¹⁶ İşte ona göre durumu böyle olan bir şeyin ceza olması câiz değildir.³¹⁷

kaçınmalarını sağlamaya yönelik olduğu için, burada dinî bir maslahat değil, ancak dünyevî bir maslahat söz konusudur. Bk. *Muğnî*, XIII, 44: 2-5. Kezâ bk. XI, 212: 19-20; XV, 254: 6-8.

³¹¹ *Muğnî*, XIII, 103: 6. Kâdî, *Müteşâbih*, I, 213: 13.

³¹² *Muğnî*, XIII, 103: 6-8. Kezâ bk. Kâdî, *Müteşâbih*, I, 213: 14-16. Ancak burada **Ebû Hâşim**'in *ṭab*^c lütuf kabul etmekle birlikte, bazen zemm yerine geçebileceğini söylediği de kaydedilir.

³¹³ *Muğnî*, XIII, 103: 12-14.

³¹⁴ Tüm tartışma üç satır sürer (*Muğnî*, XIII, 103: 15-17) ve **Ebû Hâşim**'den alıntıda bulunulmaz.

³¹⁵ *Muğnî*, XIII, 103: 15-16.

³¹⁶ İtâatkâr *ṭab*^c'ın farkında olduğunda kalbine mühür vurulan kimsenin durumuna düşmekten uzak hale gelir. Dolayısıyla *vaʿid*, yani kötü amel işlediğinde başına neyin geleceğini bilen isyankâr da masiyetlerden daha uzak hale gelir.

³¹⁷ *Muğnî*, XIII, 103: 16-17.

4V.4.7. Nusret ve *Hızlân*

Ğâğî ‘Abdülcebbâr’ın lütuf olup olmadığını tartıştığı hususlar arasında olan Nusret ve *hızlân*³¹⁸ üzerinde farklı görüşler ortaya konulmuştur.

Ebû Ali’nin bu konudaki görüşleri kısmen farklılık arz etmektedir. O, bir yerde nusretin tamamının sevâp, *hızlân*ın tamamının da ikâb olduğunu söylemiştir. Bir başka yerde ise nusretin bir kısmının sevâp, bir kısmının ise sevâptan başka bir şey olduğunu ileri sürmüştür. Bu ‘sevâptan başka bir şey’ ifadesi ile o, Ğâğî’nin deyimiyile, bunun lütuf olduğu görüşüne meyletmiştir.³¹⁹

Dolayısıyla **Ebû Ali**’nin nezdinde *hızlân*ın ikâb olduğu hususu kesindir.³²⁰ O sadece nusretin mahiyeti hakkında farklı görüşler serdetmiştir. Bazen nusretin tamamının sevâp olduğunu söyleyip lütuf olabileceği düşüncesine set çekerken, bazen nusretin bir kısmının lütuf olabileceği düşüncesine yönelmiştir.

İşte nusretin lütuf olduğu hususunda **Ebû Hâşim de Ebû Ali**’nin tarafını desteklemiştir. Yani **Ebû Hâşim** nusretin lütuf olduğunu daha net bir şekilde ileri sürmüştür. Nitekim o, bu görüşünü şu örneklerle destekler: Allah’ın müminleri kâfirlere karşı muzaffer kılmak için kâfirlerin kalbine korku salması lütuftur (ya da bunun lütuf olmasına engel bir şey yoktur). Benzer şekilde Allah’ın savaş esnasında müminlerin zafer kazanması için kalplerini ve ayaklarını sabit kılmasının da, haberde vârid olduğu üzere mücahitleri meleklerle desteklemesinin³²¹ de lütuf olması imkânsız değildir. Bu ve benzeri durumları lütuf kabul etmeye engel hiçbir şey yoktur. Aksine bazılarının lütuf olması bile gerekir, çünkü bunların hasen olmasını sağlayacak başka bir sebep (*vech*) yoktur.³²²

Hızlân konusuna gelince, bu konuda söylenebilecek en uygun şey bunların tamamının ikâb yerine geçtiğidir. Çünkü *hızlân* sadece, fiska düşen ve isyan eden kimse için bir zarar

³¹⁸ *Hızlân*; Kelime anlamı olarak ‘yardımı kesmek, kendi haline bırakmak’ anlamına gelmekte olup, teknik anlamda ‘nusret’, ‘tevfik’ ve ‘lütuf’ kavramlarının karşıtı olarak Allah’ın isyankâr kullarını kendi haline terk etmesi, onları yardımından mahrum bırakmasını ifade eder. Bk. Çelebi, [1998], 419.

³¹⁹ *Muğnî*, XIII, 111: 11-14. Ancak Ğâğî bir başka eserinde **Ebû Ali**’nin nusretin tamamının sevâp olduğunu söylediğini kaydeder. Bk. Ğâğî, *Müteşâbih*, I, 170: 11-12.

³²⁰ Krş. Ğâğî, *Müteşâbih*, I, 170: 12

³²¹ Burada **Ebû Hâşim** Allah’ın Bedir Savaşı’nda müminleri desteklemek için melekler gönderdiğini ifade eden Âl-i ‘İmrân 3/123-125. ayetlere işaret etmektedir: “Nitekim Allah size Bedir’de de yardım etmişti. Siz o zaman zayıf idiniz. O halde Allah’tan korkun ki, şükredesiniz. O zaman sen müminlere “Rabb’inizin size, indirilmiş üç bin melek ile yardım etmesi yetmez mi?” diyordun. Evet, sabreder, (Allah’tan) korkarsanız, onlar hemen şu dakikada üzerinize gelseler, Rabb’iniz size nişanlı beş bin melek yardım eder”.

³²² *Muğnî*, XIII, 111: 14-20. Bununla birlikte Ğâğî *Müteşâbih*’inde **Ebû Hâşim**’in nusret lütuf da olabileceğini, sevâp yerine de geçebileceğini söylediğini kaydeder. Bk. Ğâğî, *Müteşâbih*, I, 170: 13-14.

olmaktadır. Bu zarar onun zemmedilmesi veya alçaltılması, yahut dinî konularda ona yardımın terk edilmesi veya savaşta mağlubiyete uğraması şeklinde gerçekleşir.³²³

Kısaca nusret ve *hızlân* konusunda **Ebû Ali** ile **Ebû Hâşim** arasında büyük oranda uyum vardır. Tek fark şudur: **Ebû Ali**'nin nusretin lütuf olmasının yanında, sevâp olmasını da kabul ederken, **Ebû Hâşim** bunun lütuf olduğunu kesin bir şekilde ileri sürmüştür.

4V.4.8. Ahiret Halleri

“Ahiret halleri” kavramıyla, ahirete (haşr gününde) meydana gelebilecek olan terazilerin kurulması, amel defterlerinin dağıtılması, uzuvların şehâdet etmesi vb. olgular kastedilmektedir.³²⁴ Ahiret halleri (ahvâli) olarak adlandırdığımız bu olgular Kâdî tarafından lütuf olup olmadıkları açısından ele alınmaktadır.³²⁵ Konuya girmeden önce şunu belirtelim ki, Kâdî *Muğnî*'sinde bu konuda sadece **Ebû Hâşim**'den detaya ilişkin bir konuda alıntı yaparken, **Ebû Ali**'nin görüşlerinden bahsetmemektedir.

Kâdî'ye göre bu olguların bizzat kendilerinin lütuf olması mümkün değildir. Çünkü bunların gerçekleştikleri durum, artık teklifin bulunmadığı bir durumdur. Fakat bunlardan haber vermek ve gerçekleşeceklerini göstermek (*delâlet*) mükellefler için, yahut mükelleflerden bazıları için lütuf olabilir. Zira ahirete bunların gerçekleşeceğini tasavvur eden kimse masiyetlerden kaçınmaya daha yakın olur. Nitekim kişi amellerinin en küçüğünün de, en büyüğünün de defterlere yazıldığını, bu amellerde kullandığı uzuvların konuşacağını yahut bu amellerin terazilerin tartmasıyla ortaya çıkacağını bildiğinde ve bunların gerçekleşmesiyle haşr yerinde toplanan tüm varlıklar için ortaya çıkacak küçültücü durumları, şiddetli üzüntüleri bildiğinde, masiyetlerden uzak durmaya o ölçüde yakın olur. Kezâ mükellef, iyi amellerinin de tıpkı kötü amelleri gibi ortaya çıkacağını ve bu esnada zikredilen küçültücü durumların ve üzüntülerin tersinin gerçekleşeceğini bildiğinde, bu durum da mükellef için onun iyi amellere yönelmesi ve onları çokça yapması için lütuf olur.³²⁶

³²³ *Muğnî*, XIII, 112: 10-12. Bu pasajın **Ebû Hâşim**'in görüşlerini mi yansıttığı, yoksa bizzat Kâdî'ye mi ait olduğu belirgin değildir. Ancak pasaj **Ebû Hâşim**'in Nusret hakkındaki görüşünün hemen akabinde yer almaktadır. Eğer Kâdî, **Ebû Ali**'nin görüşlerini anlatırken takip ettiği sistemi (önce nusret hakkındaki görüşü, sonra *hızlân* hakkındaki görüşü şeklinde) burada da takip etmişse, bu görüşlerin doğrudan **Ebû Hâşim**'e ait olduğunu söyleyebiliriz. Fakat yine de bu kesin değildir.

³²⁴ Msl. bk. Kılavuz, [2004], 346 vd.

³²⁵ Gerçi *Muğnî*'de bu konunun girişindeki ifade, yazmadaki eksiklik sebebiyle belirgin değildir. İfade “ve *emmâ mâ yahşulu fi'l-Mevkîf min (. . . .) ve naşbi'l-mevâzîn ilâ mâ şâkelehû*” şeklindedir ve noktalı yerlerdeki kelimeler düşmüştür. (XIII, 110: 4-5) Yani sadece terazilerin kurulması ve onun benzeri şeyler ifade edilmektedir. Muhtemelen yazmada belli olmayan bu yerde yukarıda işaret ettiğimiz olgular sayılmaktaydı. Nitekim metnin ilerleyen aşamalarında Kâdî bunları saymaktadır.

³²⁶ *Muğnî*, XIII, 110: 5-15. Bu bağlamda Kâdî'nin *Müteşâbih*'inde **Ebû Ali**'den yaptığı bir alıntıyı zikretmek uygun olacaktır. **Ebû Ali**'ye göre insanların azalarının şahitlik etmesini, benzer sâik nedeniyle lütuf kabul eder. Zira

Ğâğî bu ifadeleriyle söz konusu olguların lütfu ifade ettiğini ortaya koymaktadır. Ancak şunu belirtmeliyiz ki, lütfu olan bizzat bu olguların gerçekleşmesi değil, bunların gerçekleşeceğinin haber verilmesidir. İşte bu noktada ortaya yeni bir tartışma çıkmaktadır. Salt anlamda bunların haber verilmesi mi bir lütfudur, yoksa bunların gerçekleşeceğinin bilinmesi mi lütfüdür?

Yukarıda da gördüğümüz üzere Ğâğî bunların gerçekleşeceğinin haber verilmesi ya da bu yönde delillerin ortaya konulmasının (haber ve delâlet) lütfu olduğu düşüncesindedir. Ancak bunun yanında o, bunların bilinmesinin de lütfu olabileceği görüşündedir.³²⁷ Ğâğî'nin **Ebû Hâşim**'den alıntıda bulunduğu nokta da burasıdır.

Ebû Hâşim bunların bilinmesinin lütfu olup olmadığı konusunda, daha ziyâde lütfu olmadığına meyleder, fakat o, bunların en azından mefsedet olmadığını söyler.³²⁸ Ancak bu olgularda lütfun esas olarak haber ve delâlet olduğunu belirtir.³²⁹

Sonuçta **Ebû Hâşim** lütfun, bunların gerçekleşeceğü yönünde haber verilmesi olduğunu söyleyerek temelde Ğâğî ile uzlaşsa da, Ğâğî'dan farklı olarak bunların bilinmesini bir lütfu olarak görmez.³³⁰

VI. ASLAH

VI.1. Basra Ekolünün Aslah Anlayışına Giriş

İnsanlar için en faydalı, en uygun olan şeyi ifade eden ve Mutezile sistematüğinde Allah'ın teklif müessesesi nedeniyle insana karşı yapmakla yükümlü olduğu hususları ifade eden "aslah" kavramı, zaman zaman bütün Mutezile'yi kuşatan biçimde kullanılsa da, tüm Mutezilîlerin bu konuda hemfikir olduğunu ve Allah'ın insanlar için her zaman, her şeyin en iyisini yapmak zorunda olduğunu söylediklerini kabul etmemiz doğru değildir. Özellikle Basra Mutezilesi bu hususta Bağdat Mutezilesine oranla daha ılımlı bir tutum takınmıştır. Onlar özellikle "lütfu" kavramına vurgu yaptıklarından dolayı, "aslah" kavramını ikinci plana

mükellef ahirette azalarının şahitlik edeceğüni bilirse, masiyetten taate dönmeye o derece yakın olur. Bk. Ğâğî, *Müteşâbih*, II, 525: 7-11.

³²⁷ *Muğnî*, XIII, 111: 7-8.

³²⁸ Mefsedet, teknik anlamda lütfun zıttıdır. Bu bağlamda bir şeyin mefsedet olmadığını söylemek ilk bakışta lütfu olduğunu ifade etmekle eşdeğer görünebilse de, bu zorunlu bir çıkarım değildir. Yani **Ebû Hâşim** burada sadece söz konusu olguların bilinmesinin mükellefe yönelik akla gelebilecek her hangi bir zararı içermediğine vurgu yapmaktadır. Mükellefe teklifinde zarar vermeyen her şeyi, onun için bir lütfu şeklinde algılamak gerekmemektedir.

³²⁹ *Muğnî*, XIII, 111: 8-9.

³³⁰ Onun bu yargıya ulaşmasındaki temel etken öyle görünüyor ki, onun ilmi habere tâbi kılmasıdır. Bk. *Muğnî*, XIII, 111: 9-10. Yani kişide bu bilginin oluşması için bunun gerçekleşeceğü haber verilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla haber zaten lütfu fonksiyonunu yerine getirmektedir. Bunun ötesinde bir unsur lütfu olarak görmeye gerek yoktur.

almışlardır. Bu sebeple öncelikle yapmamız gereken şey, Basra Mutezilesinin aslah anlayışının temel çizgilerini ortaya koymaktır.

Basra ekolünün aslah anlayışını daha net anlayabilmek için onların Allah'ın fiillerine yönelik tasnifine göz atmalıyız.

Öncelikle, Allah'ın tüm fiilleri hasendir. Ancak Allah'ın tüm fiilleri hasen olmakla birlikte temelde ikiye ayrılır:

i) Hasenliği üzerine zâid bir sıfatı olmayan fiiller; ikâb gibi.

ii) Hasenliği üzerine zâid bir sıfatı olanlar. Bunlar da kendi içinde ikiye ayrılır:

ii.a) Yapıldığında medhi hak ettiren, yapılmadığında ise zemmi hak ettirmeyen fiiller. Bunlar Allah'ın tafaddül şeklindeki fiilleridir. Örneğin yaratmanın başlaması (*ibtidâ'u'l-halk*), teklifin başlaması bu türden fiillerdir.

ii.b) Yapılmadığında zemmi hak ettiren fiiller. İşte bunlar vâcip fiillerdir.³³¹

Aslah düşüncesi bu tasnifin son kısmıyla alâkalıdır. Allah'ın insanlar için en iyiyi yapması gerektiği söylendiğinde, bu iddia doğal olarak aslah yapılmadığında O'nun zemmi hak edeceği anlamına gelmektedir. Peki Allah'ın neleri yapması zorunludur? Diğer bir deyişle, tasnifin son kısmı hangi fiilleri içermektedir? İşte bu sorunun cevabı, Basra ekolünün Bağdat ekolünden farklılaştığı noktayı bizlere göstermektedir.

Ḳâḍî 'Abdülcebâr, Allah'ın üzerine vâcip olan şeyi tek cümleyle özetler: "Allah'ın üzerine vâcip olan şey, ancak teklif müessesesinin vâcip kıldığı hususlardır". Sözgelimi temkîn, lütuf, sevâbı hak edene sevâp verilmesi, elemeler karşılığında ivazın verilmesi vs. Allah'ın üzerine vâcip olan şeylerdir.³³² Bu yönüyle Ḳâḍî merkeze teklif kavramını almış olmaktadır. Yukarıdaki tasnifte de belirtildiği üzere bizzat teklifin kendisi vâcip değildir. Yani Allah bunu yapmayabilirdi ve yapmadığında da zemmi hak etmezdi. Ancak tafaddülde bulunarak teklifi başlatmıştır. İşte teklifin başlaması, teklife yönelik unsurların yapılması zorunluluğunu ortaya koymaktadır.

Öte yandan vâcip bir fiilin vâcip olmasını gerektiren bir sebep olmalıdır' ilkesi gereğince tüm bunları vâcip kılan bir sebebin de olması gerekmektedir. Ancak Ḳâḍî'ya göre

³³¹ Bk. *Muğnî*, XIV, 53: 6-14.

³³² *Muğnî*, XIV, 53: 14-16.

tüm bunlar salah, aslah, ‘doğru/uygun (*şavâb*) veya en doğru/en uygun (*aşvab*) olduğu için Allah üzerine vâcip olmamaktadır.³³³ Çünkü bunları zaten teklifin kendisi vâcip kılmaktadır.

Böylelikle bir şeyin aslah olduğu için Allah üzerine vâcip kılınması reddedildiği gibi, kapsam da teklif merkeze alındığı için sadece dinî konularla sınırlandırılır.³³⁴ İşte bu nokta Basra Mutezilesinin, aslahı dinî hususların yanında dünyevî hususlarda da kabul eden Bağdat Mutezilesinden ayırmaktadır.³³⁵

Peki, Basralılar’ın nezdinde dinî konulardaki aslah neyi ifade etmektedir? Bir anlamda aslahın fonksiyonunu da ifade eden bu sorunun cevabı, Kâdî tarafından şöyle verilir:

Dinî konularda aslah ifadesiyle biz, sayesinde mükellefin yükümlü tutulduğu aklî vâcipleri yerine getirmeye daha yakın olduğu şeyin yapılmasını kastediyoruz.³³⁶

Buna göre Basralılar’ın aslah anlayışı, lütfu ifade etmektedir. Yani onların nezdinde lütuf müessesesi, Allah’ın mükellef için yapmak zorunda olduğu şeyleri ifade etmek için yeterlidir. Dolayısıyla lütfun ötesinde başka bir kavram aramaya gerek yoktur. Bu bağlamda lütuf, aslahın bir başka ifadesi olmaktadır.³³⁷

İşte bu sebeptendir ki, *Muğnî*’de “aslah” ile ilgili bölüm, bir aslah düşüncesini temellendirmekten ziyâde, Bağdat ekolünün umûmî aslah anlayışını reddetmeye yöneliktir.³³⁸ Pek tabii Basra düşüncesinin sistemleştiricileri olan **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**’in de Bağdat ekolünün aslah anlayışını kabul etmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz.³³⁹ Nitekim bu konuda onlardan yapılan alıntılar önemli bir yekûnunu, onların aslah düşüncesini reddetmeye yönelik ortaya koydukları deliller oluşturmaktadır. Hatta **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** aslah görüşünün bizzat

³³³ Bk. *Muğnî*, XIV, 54: 12-18.

³³⁴ Kezâ bk. *Muğnî*, XV, 254: 10-11. Burada aynı düşünce **Ebû Hâşim**’den aktarılır. O şöyle der: “Dünyevî meselelerde aslahı yapmak Allah üzerine vâcip değildir. Bu (aslah olanı yapmak) ancak teklifle ilgili konularda vâciptir”.

³³⁵ Msl. bk. Bağdâdî, *Milel*, 127: 20-21. Burada Ka’biyye’nin (yani Bağdat Mutezilesinin önde gelen temsilcisi Ebû’l-Kâsım el-Belhî ve taraftarlarının) aslahı teklif konusunda ve diğer meselelerde vâcip kılmalarına rağmen, Basra ekolünün sadece teklifle ilgili konularda vâcip kıldıkları aktarılır. Kezâ krş. Brunschvig, [1974], 11.

³³⁶ *Muğnî*, XIV, 61: 14-15.

³³⁷ Kezâ bk. *Muğnî*, XIII, 21: 14-15. Krş. Dügaym, [2002], II. ks., 65.

³³⁸ Yalnız şu noktayı belirtmeliyiz ki, Kâdî bu tartışmalar esnasında Bağdat ekolünü zikretmez. Yani muhaliflerinin kimliğini açık bir şekilde ortaya koymaz. Sadece iki yerde karşı görüşün temsilcisi olarak “Şeyhimiz” dediği Ebû’l-Kâsım el-Belhî’ye atıfta bulunur. Bk. *Muğnî*, XIV, 55: 14, 61: 9.

³³⁹ Msl bk. Hillî, *Keşf*, 322: 12-13. Farklı bir görüş Hüşeym tarafından verilir. O, **Ebû Ali**’nin, Allah’ın mükellefin dinî ve dünyevî konularda mükellef için aslahı yapacağını kabul ederek genel Mutezilî görüşe tâbi olduğunu söyler. Bk. Hüşeym, [1966], 90. Ancak, yukarıda da zikrettiğimiz üzere, bu düşünce Mutezile’nin genel görüşü olmayıp, sadece Bağdat Mutezilesi tarafından kabul edildiği gibi, **Ebû Ali** de bu tür umûmî bir aslah anlayışını kabul etmez.

kendisinin olmasa bile, ulaştırdığı sonuçlar itibariyle kişiyi küfre götürdüğünü ve küfrü gerektirdiğini ileri sürmüşlerdir.³⁴⁰

4VI.2. Bağdat Ekolünün Aslah Anlayışının Reddi

Basra ekolününkinden farklı olan ve onlarınkine nazaran daha umûmî bir aslahı ileri süren Bağdat ekolünün aslah anlayışı, Basralılar tarafından reddedilmiştir. Kâğî buna yönelik ortaya koyduğu oniki delilden bir tanesini **Ebû Ali**'ye, bir tanesini hem **Ebû Ali**, hem de **Ebû Hâşim**'e (**Şeyh**ayn), yedi tanesini ise **Ebû Hâşim**'e atfeder.³⁴¹ Bu delilleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. [**Ebû Ali**]: Şayet aslah ve salah Allah üzerine vâcip olsaydı, bu durumda sonu olmayan şey Allah'a vâcip olmuş olurdu. Çünkü Allah sonu olmayan aslaha kâdirdir. Diğer bir

³⁴⁰ *Muğnî*, XIV, 140: 14-15. Burada sadece **Ebû Ali**'nin aslah görüşünün çeşitli açılardan tekfire yol açtığını söylediği belirtilmektedir. Kâğî bu görüşü doğrudan, isim vererek **Ebû Hâşim**'e atfetmez. Ancak **Ebû Ali**'nin, aslahın küfre götüren sonuçlarından bahsederken kullandığı örnekler, **Ebû Hâşim** tarafından da aynı şekilde kullanılmaktadır. Bu yönüyle onların her ikisinin de aslah görüşünü aynı şekilde değerlendirdiklerini söyleyebiliriz.

Ebû Ali'nin bu yönde getirdiği örnek aslah taraftarlarının şu görüşüdür: Allah Zeyd'in tek başına yükümlü tutulduğunda iman edeceğini, ancak Amr ve Halid'i de yükümlü tuttuğunda Zeyd'in küfre düşeceğini fakat bu ikisinin iman edeceğini biliyorsa, Allah üzerine vâcip olan bu üçünü de yükümlü kılmaktır. Çünkü bu teklif söz konusu topluluk için aslahtır. Halbuki Basralılar'a göre böyle bir durumda Amr ve Halid'in teklifi, Zeyd'in teklifi hakkında mefselettir. Çünkü Zeyd, o ikisinin teklifi esnasında küfre düşecektir. Şayet o ikisinin teklifi olmasaydı iman edecekti. Neticede bu durum, dinde (dinî konularda) bir fesâdı ifade etmektedir. İşte aslah taraftarları nezdinde dinde fesâd olan şey, vâcip ve hasen olmaktadır. Çünkü bu durum umûmî bir maslahatı içermektedir. Zira Allah sadece Zeyd'i yükümlü tutsaydı sonuçta tek bir iman olacaktı. Hepsini birden yükümlü tuttuğunda ise iki iman gerçekleşmiş olmaktadır. Zeyd'e gelince, küfre kendisi düşmüştür. İşte **Ebû Ali**'ye göre Allah'ın böyle bir şeyi yapacağını kabul etmek küfür olmaktadır. Aslah düşüncesi de bu düşünceye yol açmaktadır. Bk. *Muğnî*, XIV, 140: 16-141: 7.

Aynı endişe **Ebû Hâşim** tarafından da dile getirilmektedir. **Ebû Hâşim** de benzer şekilde aslah taraftarlarının bu görüşünün, Allah'ın birisi hariç, tüm mükelleflerin yarısının küfre düşeceği şeyi, şayet mükelleflerin diğer yarısının iman edeceği biliniyorsa yapmasını gerektirdiğini ileri sürer. Çünkü sayıların azlığının ve çokluğunun bu konuda hiçbir önemi yoktur. Bu yönüyle **Ebû Hâşim** de, tıpkı **Ebû Ali** gibi, aslah görüşünün Allah'a mefseleti, yani kabihî izafe etmek anlamına geldiğini vurgulamakta ve bu görüşlerinin Allah'tan kabihlerin sâdır olabileceğini ileri süren, bununla birlikte bunların hasen olduğunu söyleyen Mücbire'nin görüşü gibi olduğunu belirtmektedir. Bk. *Muğnî*, XIV, 141: 15-142: 15.

³⁴¹ Kâğî, aslah düşüncesine karşı olarak, **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'den birine ait olmayan, yahut bunlardan biriyle bir bağlantısını kurmadığı üç tane delil daha zikreder. Bunlardan ikisini, birinde "şeyhlerimiz (*şüyûhunâ*)", diğerinde "şeyhler topluluğu (*cemâ'atü's-şüyûh*)" şeklinde zikrettiği ismini vermediği Mutezilî üstatlara atfederken, birini Ebû 'Abdullâh el-Başrî'ye atfeder. Bu deliller şöyledir:

i) [Şeyhlerimiz]: Vâcibin özelliklerinden biri, yapıldığında şükür/teşekkürün hak edilmemesidir. Şükür ancak kâdirin, yapmama imkân olduğu halde, yaptığı tafaddüle karşı eda edilir. Sözgelimi ödenen borç karşılığında teşekkür hak edilmez. Kişi bu miktarı karşılıksız, tafaddül olarak verdiğinde şükürü hak eder. İşte bunun gibi, şayet Allah'ın bizlere ulaştırdığı faydalar vâcip olsaydı, bunları bize ihsan etmesi sebebiyle şükürü hak etmezdi. Tüm bunların karşılığında Allah'a şükretmemizin sabit olması, görüşlerinin (aslah düşüncesinin) yanlışlığını ortaya koyar. Bk. *Muğnî*, XIV, 67: 6-16.

ii) [Şeyhler topluluğu]: Şayet aslah onların (muhaliflerin) dediği şekilde Allah'a vâcip olsaydı, bu durumda Allah'ın ikâbı hak edenini affetmesi ve ona nimetler ihsan etmesi gerekirdi. Çünkü böyle davranmak, mükellefler için daimî azaba çarptırılmaktan aslahtır. Halbuki Allah'ın kâfirleri ve fâsıkları affetmeyip cezalandırdığı sabittir. İşte bu, onların görüşlerinin yanlışlığını gösterir. Bk. *Muğnî*, XIV, 106: 1-5.

iii) [Ebû 'Abdullâh el-Başrî]: Aslah düşüncesi doğru olsaydı, bizim yüceltilmeyi hak etmeyen kişiyi yüceltmemiz, övmemiz ve ona şükretmemiz gerekirdi. Çünkü tüm bunlar onun salahına yöneliktir. Halbuki böyle bir şey kabihin vâcip olmasını gerektirir. Bk. *Muğnî*, XIV, 86: 14-17.

deyişle Allah'ın yapabileceği aslahın sonu yoktur. Dolayısıyla aslah düşüncesi, aslahı yapması üzerine vâcip olan kişiye, meydana gelmesi asla mümkün olmayanın vâcip kılınmasını gerektirmektedir.³⁴²

Hatta **Ebû Ali** aslah düşüncesine göre Allah'ın yarattığı şeyin bir başlangıcı (*evvel*) olamayacağını savunur. Çünkü Allah'ın aslahı yarattığı hiçbir durum (hal) yoktur ki, onun öncesinde böyle bir durum bulunması câiz olmasın. Diğer bir deyişle mükelleflerin aslahına yönelik bir durumun öncesinde, mutlaka aslah olan başka bir durum vardır, çünkü aslah sonsuzdur. Şayet aslah vâcip olsaydı bu ikincisinin daha önce olması gerekirdi. İşte bu öne alınan durumun öncesinde de daha iyi olan başka bir durum söz konusu olur. Bu, böylece devam eder ve sonuçta Allah'ın yarattığının bir başlangıcı olmaz.³⁴³

Bu delil, aslah düşüncesinin geçersizliğini kanıtlamak için ileri sürülen ve belki de aslah tartışmalarında en yaygın bir biçimde kullanılan bir delildir. Fakat asıl ilginç olan aynı delili Bağdatlılar'ın da Basralılar'a karşı kullanmış olmasıdır. Nitekim Ebû'l-Kâsım el-Belhî, aslahı dinî konulara hasreden Basralılar'ı, "dinî konularda aslahın vâcip olduğu şeklindeki görüşünüze göre, Allah'ın sonu olmayan şeyi yapması gerekir" diyerek aynı şekilde ilzâm eder.³⁴⁴

Ancak Basralılar'ın aslah anlayışı, Bağdatlılar'ın iddia ettiği gibi, sonu olmayan bir şeyin yapılmasını şart koşmamaktadır. Çünkü Basralılar'ın düşüncesinde aslah yukarıda da belirttiğimiz üzere, lütuf kavramının yerini almak sûretiyle sınırlı bir kapsamı ifade etmekteydi. Yani o, kişiyi yükümlü tutulduğu görevleri yapmaya daha yakın hale getirir. İşte bu amacın gerçekleşmesi için fiilin son haddi gerekli değildir. Nitekim Kâdî şöyle der:

. . . . Şurası sabittir ki, bu hükmün (kişiyi vâcibi işlemeye yakın hale getirmenin) fiilin çoğunda değil de, azında bulunması imkânsız değildir. Yahut azında bulunmayıp çoğunda

³⁴² *Muğnî*, XIV, 56: 5-7. Sy. 56, st. 7; "mimmâ" yerine "mimmen" okunacak. Nitekim nâşir yazmada da "mimmen" olduğunu belirtmektedir. Bk. ay. dp. 1. Krş. Zemaşşerî, *Minhâc*, Arp. mt. 67: 18-20, İng. ter. 29. Burada ise aynı delil **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'e birlikte atfedilir.

³⁴³ *Muğnî*, XIV, 56: 7-11. Kâdî bu delilin farklı bir versiyonunu aktarır. Bu delil, şayet aslah vâcip olsaydı, Allah'ın yapmadığı fazla kısım hakkında yoğunlaşır. Çünkü aslahın bir sonu yoktur ve yapılan her aslahı geçen bir başka aslah vardır. Neticede reel dünyadaki durum, bunu aslah kabul etsek bile, aslahın belli bir seviyede durduğunu ve bunu aşan kısmın yapılmadığını ifade eder. İşte bu artan/fazla (*ez-zâ'id 'alâ mâ fe'ale*) kısım açısından Allah'ın durumu şu seçeneklerden birinin ileri sürülmesini gerektirir:

- i) Allah buna (fazla kısma) kâdir değildir. Böyle bir iddia Allah'ın maddûrâtının sonlu olmasını gerektirir.
- ii) Allah buna kâdirdir ve bunu yapar. Bu seçenek Allah'ın yaptığı şeyin sonunun olmamasını gerektirir. Halbuki var olan yaratılmış şeylerin mutlaka sonu olması gerekir.
- iii) Bu kısım Allah'a vâcip olmakla birlikte Allah onu yapmaz. Bu iddia ise Allah'ın kendi üzerine vâcip olan şeyi yapmamasını gerektirir ve Mücbire'nin iddia ettiği gibi Allah'ın kabihî işleyebileceğini câiz kılar.
- iv) Bu kısım Allah yapmaz ve bu kısım gerçekte Allah üzerine vâcip değildir. İşte bu seçenek zaten Basralılar'ın ileri sürdüğü iddiadır.
- v) Allah'ın yaptığıın üzerindeki kısmın, yani artan kısmın salah ve aslah vasfı taşıması imkânsızdır. Bu da mana açısından Allah'ın maddûrâtının sonlu olduğunu ifade eder. Bk. *Muğnî*, XIV, 56: 12-57: 2.

³⁴⁴ Bk. *Muğnî*, XIV, 61: 11-12.

bulunması da imkânsız değildir. . . . Bu doğru olduğuna göre, Allah'ın yapmadığı fiilde yaptığı fiildeki vasıf bulunmamaktadır. Dolayısıyla Allah'ın sonu olmayan bir şeyi yapması nasıl vâcip olur? Çünkü Allah'ın gerçekleştirdiği fiil sayesinde mükellefin yükümlü tutulduğu şeyi yapması mümkün ise, artık (Allah'ın yaptığı bu fiilin) fazlası lütuf değildir.³⁴⁵

Böylelikle net bir şekilde Allah'ın hâlihazırda yaptığı lütufların yeterli olduğu vurgulanmaktadır. Bu yüzden artık fazlasına ihtiyaç yoktur. Bu da teorik olarak sonu olmayan bir şeyin yapılması ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.³⁴⁶

2. [**Şeyh**ayn (**Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**)]: Şayet aslah muhaliflerin iddia ettiği şekilde vâcip olsaydı, bizlere de vâcip olurdu. Eğer bize vâcip olursa, o zaman aslahı terk eden ve ihlâl edenin zemm ve ikâbı hak etmesi gerekirdi. Böylelikle kişi fâsık olurdu ve taatleriyle elde ettiği sevâbı düşürmüş olurdu. Halbuki muhalifler böyle bir sonucun yanlış olduğunda bizimle muvafıktırlar. Çünkü onlar bu vâcibi terk edenin ikâbı hak etmediğini söylemektedirler.³⁴⁷

Bu delil vâcip kavramının temel özelliklerinden hareket etmektedir. Vâcibin temel özelliklerinden biri, yapılmadığında zemm ve ikâbın hak edilmesidir.³⁴⁸ Şayet aslah vâcip olsaydı, diğer tüm vâciblerin taşıdığı hükmü taşıyacaktı, yani bunu yapmayan kişinin zemm ve ikâbı hak etmesi gerekecekti.³⁴⁹ İşte aslah hakkında böyle bir sonucun, aslah düşüncesini kabul edenler tarafından bile kabul edilmemesi, onun vâcip olmadığını göstermektedir.³⁵⁰

³⁴⁵ *Muğnî*, XIV, 61: 16-19. Pasajın son cümlesi (“ . . . artık (Allah'ın yaptığı bu fiilin) fazlası lütuf değildir; “. . . fe'z-zâ'idü 'aleyhi leyse bi-luṭf”) Basralılar nezdinde aslahın lütufla özdeşleştiğini bir kez daha ortaya koymaktadır.

³⁴⁶ Aslında Basralılar da teorik olarak Allah'ın sonu olmayan şeyi yapmasının câiz olduğu düşüncesindedirler. Onlara göre Allah sonu olmayan şeyi yapmaya kâdirdir ve bunu yaptığında da yaptığı şey hasen, tafaddül ve ihsan olur. Msl. bk. XIV, 61: 5-6.

Basralılar ile Bağdatlılar'ın arasında tartışmanın düğümlendiği nokta belki de burasıdır. Basralılar “*cevâz/tecvîz*” kavramlarını temel alırken, Bağdatlılar “*vücûb/îcâb*” kavramlarını temel alırlar. Problem, Allah'a aslahı yapmak vâcip kılındığında doğmaktadır. Çünkü bu, sonu olmayan şeyin yapılmasını zorunlu kılmaktadır. Sonu olmayan şeyin meydana gelmesi mümkün olmadığı için problem doğmaktadır. Halbuki *cevâz* kavramı buna yol açmaz. Zira Allah bunu yapmayabilir, nitekim O'nun üzerine sadece vâcip olanı yapmak düşer. Aslahı yapmak vâcip olmadığına göre, pratikte hiçbir zaman imkânsızın ortaya çıkması söz konusu değildir. Bk. *Muğnî*, 59: 15-60: 2.

³⁴⁷ *Muğnî*, XIV, 103: 9-13.

³⁴⁸ Msl. bk. *Muğnî*, VI/1, 43: 3-4; XIV, 7: 1-3. Buralarda sadece zemmi hak etmek vurgulanmaktadır. Fakat bu, ikâbın dışarıda bırakıldığı anlamına gelmez. Zira kavram dünyevî alanda, medh-zemm temelinde tartışılmaktadır. Kavram uhrevî boyuta taşındığında doğal olarak ikâb da gündeme gelecektir.

³⁴⁹ *Muğnî*, XIV, 103: 16-17.

³⁵⁰ Bu delil aslahı diğer vâciblerle kategorik olarak eşitlemeyi temel aldığından, muhalifler aslahı gerek mahiyeti, gerekse sonuçları itibarıyla normal vâcipten ayırmaya çabalarlar. Onlar buna yönelik çeşitli açıklamalar yaparlar. Sözgelimi muhalifler vâcibleri farklı bir tasnife tâbi tutarlar: i) İhlâl edildiğinde zemm ve ikâbı gerektiren (normal, bildiğimiz) vâcip, ii) Cömertlik ve fazilet yönünden vâcip. Bu vâcip normal vâcibin aksine zemm ve ikâbı hak ettirmez, sadece bunu yapmayan 'cimri' olarak vasıflandırılır. Bir diğer çaba ise şudur: Aslahı yapmayan zemmi hak etse bile, bu zemm, bildiğimiz aklî ve sem'î vâcibleri yapmayan kişinin hak ettiği zemmden farklı bir zemmdir. Hatta bunun ihlâlî sonucunda ikâb hak edilse bile Allah'ın tafaddülle bulunarak bu ikâbı affedeceği dahi ileri sürülmüştür. Ancak tüm bu çabalar, ahlâkî kavramların her zaman ve her yerde aynı keyfiyeti taşıdığı düşüncesiyle reddedilir. Bk. *Muğnî*, XIV, 103: 21-105: 20.

3. [**Ebû Hâşim**]: Fiiller arasında tıpkı vâcip, kabih, mübâh fiiller olduğu gibi, tafaddül fiili de olduğu bilinmektedir. Şayet aslah Allah üzerine vâcip olsaydı Allah'ın fiilleri arasında tafaddül kategorisinde fiil olduğunu kabul etmek imkânsız olacaktı. Aslah görüşüne göre Allah'ın tüm fiillerinin vâcip kategorisinde olması gerekirdi. Halbuki bizlerin vâcip fiili işlemesi mümkün olduğu gibi, tafaddül fiili de işlemesi mümkündür. Allah'ın durumu kâdir olması açısından bizim durumumuzdan daha üstündür, dolayısıyla onun tafaddülde bulunması daha öncelikli (*evlâ*) bir durumdur.³⁵¹

Burada **Ebû Hâşim** öncelikle fiillerin tasnifine dikkat çeker ve hemen akabinde şâhid âlemle gâib âlemi kıyaslar: Bizler tafaddül fiili işleyebilmekteyiz. Allah ise bizden daha kâdirdir, o halde O da tafaddül fiili işleyebilir. Aslah görüşü ise kulun yararına olan tüm fiilleri vâcip hükmünde kıldığı için, Allah'ın tüm fiillerini vâcip mesabesinde kılar. İlginç olan nokta ise, **Ebû Hâşim**'in Allah'ın tafaddülü yapamamasını bir eksiklik olarak algılamasıdır.³⁵²

Bu delilin dayandığı temel öğelerden biri tafaddülü başlı başına bir fiil türü kabul etmek olduğu için, **Ebû Hâşim** tafaddülün tek başına bir fiil olmasına itiraz edilebileceğini düşünerek, tafaddülün fiil türleri arasından çıkarılmayacağı üzerine vurgu yapar. Çünkü bu (tafaddülün bir fiil türü olduğu) şâhid âlemde zarûrî olarak bilinen bir husustur. İnsanın kendisine yönelik yaptığı fiiller arasında vâcipilerin ve mendupların bulunduğu bilindiği gibi, başkasına yönelik yaptığı fiiller arasında da vâcip ve tafaddül fiillerin olduğu da bilinmektedir. Tafaddülün bizim fiillerimiz arasında bulunması doğru olduğuna göre, Allah'ın fiilleri arasında bulunması da doğrudur.³⁵³

4. [**Ebû Hâşim**]: Şayet salah ve aslahı yapmak Allah'a vâcip olsaydı, her hangi bir kişiye de bunu yapmak vâcip olurdu. Çünkü o kişi de bunu yapmaya kâdirdir ve imkân

³⁵¹ *Muğnî*, XIV, 70: 6-12.

³⁵² Aslında delilin dayandığı temel unsur, insanın yapabildiği bir fiilin Allah tarafından yapılamadığında Allah hakkında bir eksiklik doğuracağı iddiasıdır. Fakat Mutezile zaten belli fiil türlerinin Allah tarafından yapılamayacağını kabul etmektedir. Sözelimi insan kabih fiili işleyebilirken, Allah işleyemez. Hatta Allah hasen fiil kategorisinde yer alan mübâh fiili işlemez. (Mutezile'ye göre Allah'ın fiilleri arasında mübâh fiiller bulunamaz ve mübâh kavramı Allah'ın fiilleri hakkında kullanılamaz. Msl. bk. *Muğnî*, VI/1, 31: 14-16, 34: 3-4). İşte bu durum muhalifler tarafından dile getirilmiştir. Böylelikle onlar Basralılar'ı (ve **Ebû Hâşim**'i) aynı şekilde ilzâm etmeye çalışmışlardır.

Muhaliflerin bu iddialarına verilen cevap şöyledir: Allah'ın fiilleri arasında mübâh ve kabih fiiller olmasa da, bu durum bu fiillerin O'nun makdûru olmadığı anlamına gelmez. Allah bu fiilleri yapmaya kâdirdir fakat O hakîm olduğu için bunları işlemez. Halbuki muhalifler tafaddülü Allah'ın makdûrâtı kapsamından çıkarmaktadırlar. Dolayısıyla iki durum arasında fark vardır. Bk. *Muğnî*, XIV, 71: 11-18.

Diğer taraftan bu konuda ibareyi değil, manayı gözetmek esastır. Allah her ne kadar mübâh fiili işlemese de, mübâhın benzeri O'nun fiilleri arasında bulunmaktadır. Nitekim O'nun fiilleri arasında tıpkı mübâh fiil gibi hasenliği üzerine zâid bir sıfatı olmayan fiiller bulunmaktadır (Mübâh fiil, esas itibarıyla hasen bir fiil olsa da, hasenliği üzerine zâid bir sıfatı olmayan bir fiildir. Msl. bk. *Muğnî*, VI/1, 31: 10). Sözelimi Allah ahirette ikâbı hak eden cezalandırdığında bu yaptığı fiil, hasenliği üzerine zâid bir sıfatı olmayan bir fiildir ve bu yönüyle tıpkı mübâh fiil gibidir. Bk. *Muğnî*, XIV, 71: 6-8.

³⁵³ *Muğnî*, XIV, 70: 12-15.

sahibidir. Yapılan kimsenin de buna ihtiyacı vardır ve bundan fayda elde eder. Dolayısıyla aslahın Allah üzerine vâcip kılınmasını gerektiren sebep (illet), bizden bir kimse hakkında da geçerli olduğundan, sözgelimi kişinin atıyyede bulunması, onun üzerine vâcip olurdu. Çünkü fiili vâcip yapan sebep sabit olduğunda, fiilin vücûbiyeti de sabit olur ve bu konuda faillerin durumu farklılık göstermezdi; fiil tüm failer üzerine vâcip olurdu.³⁵⁴ Bu da son merhalede kişinin sahip olduğu tüm malı muhtaç kimselere tasadduk etmesini gerektirir. Zira malın bir kısmı için geçerli olan illet, diğerleri için de geçerlidir.³⁵⁵ Böylelikle **Ebû Hâşim** ortaya çıkan bu anlamsız durum vasıtasıyla, aslahın vâcip olduğu iddiasının geçersizliğini ortaya koymaya çalışmaktadır.³⁵⁶

5. [**Ebû Hâşim**]: Şayet onların dedikleri şekilde salah ve aslahı yapmak Allah üzerine vâcip olsaydı, bu durum şâhid âlemde de vâcip olurdu. Ve eğer şâhid âlemde de vâcip olsaydı, kişi üzerine, tıpkı vâcpleri yapmasının zorunlu olduğu gibi, nafileleri de yapması zorunlu olurdu. Çünkü nafilelerin de tıpkı vâcpler gibi kişinin salahına yönelik olduğu ve kişi için aslah olduğu bilinmektedir. Nitekim nafileler kişi için salah olmasaydı Allah bunları yapmaya teşvik etmez, kişi bunlar sebebiyle sevâbı hak etmezdi.³⁵⁷

İşte böyle bir durum vâcip ile nafilenin aklî ve şer'î açıdan eşitlenmesini gerektirir. Böyle bir sonuca götüren şeyin ise yanlış olması gerekir. Bir kimse böyle bir şeyi kabullenirse aklın ve sem'înin zorunlu kıldığı bilgilerden çıkmış olur. Çünkü Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği

³⁵⁴ *Muğnî*, XIV, 72: 4-10. Delilin dayandığı temel ilke, vâcibin herkes için vâcip olduğudur. Bu durum, hakikatlerin şâhid ve gâib âleme göre değişmeyeceği şeklindeki genel mutezîlî ilkeye bağlı bir iddiadır. Hakikatler her yerde ve herkes için aynı olduğundan, vâcip de failere göre değişmez. Bk. *Muğnî*, XIV, 13: 2-5.

³⁵⁵ *Muğnî*, XIV, 72: 12-13.

³⁵⁶ Delil fiilin vücûbiyeti açısından Allah ile insanı eşitlediğinden ve fiili vâcip yapan sebebin her ikisi hakkında geçerli olduğunu ileri sürdüğünden, muhalifler bu eşitliği ortadan kaldırmaya yönelik itirazlar serdediler. Sözgelimi, delilde verilen örnekten hareket edecek olursak, atıyye Allah'a vâciptir, çünkü Allah bunu verdiğinde bir zarar görmediği gibi, vermediğinde de bir fayda elde etmez. Halbuki insan böyle değildir. Atıyyede bulunmak insana zarar vermekte ve güç gelmektedir. Diğer taraftan bunu vermediğinde ise fayda görmektedir, zira bu mal onun elinde kalmakta ve o, bundan faydalanmaktadır. Dolayısıyla atıyyede bulunmayı Allah üzerine vâcip kılan sebep, insan hakkında bulunmamaktadır. Mutezile ise bu ayırımı ve atıyyenin vücûbiyet sebebinin fayda ve zarar kavramlarıyla ilişkisi olmadığı şeklinde açıklanmasına karşı çıkar. Çünkü şayet fiilin vücûbiyet sebebi yapıldığında kişinin zarar görmemesi olarak belirlenseydi, o zaman kişinin borcunu ödemesi ona vâcip olmazdı. Çünkü bu ödeme ona zarar vermekte, ödenmemesi ise fayda vermektedir. Hatta kişinin zarar görmesi ve zorlanmasının fiilin vücûbiyet sebebi olarak kabul edilmesi, buna yönelik bir sebep kabul edilmemesine göre daha öncelikli bir seçenektir. Çünkü kişinin arzu duyduğu şeylerin tamamı ona vâcip kılınmazken, ona zor gelen ve zarar veren şeyler vâcip olmaktadır. Yani zorluk ve zarar, neredeyse fiilin vücûbiyet sebebi hükmünde olmaktadır. Ancak muhalifler şâhid ve gâib âlem arasında yaptıkları ayırımın mantıklı ve geçerli olduğunu kanıtlamada ısrar ederler. Onlara göre şâhid âlemde malı çok olan kimse bu malından atıyyede bulunduğu hiçbir zarar görmez ve zorluk çekmez. Buna mukabil bu malı verirken zorlanan ve zarar gören kimseler de vardır. İşte şâhid âlemde bile bu farklılık bulunduğu göre, şâhid âlem ile gâib âlem arasında bir ayırım yapmak daha da mümkündür.

Ebû Hâşim buna katılmaz. Ona göre şâhid âlemde atıyyede bulunmanın neticesinde asla zarar görmeyecek bir kimse yoktur. Çünkü bu malı dağıtan herkes, mal kendisinde kaldığında fayda elde etmektedir. Hatta bu kimselerin atıyye sebebiyle zarar görmesi gerekmektedir, şayet zarar görmeselerdi bu yaptıklarının karşılığında ne bir sevâp, ne de bir ivaz elde ederlerdi. Sonuç olarak muhaliflerin şâhid âlem ile gâib âlem arasında bir ayırım yapmalarının imkânı yoktur. Bk. *Muğnî*, XIV, 72: 14-75: 16.

³⁵⁷ *Muğnî*, XIV, 78: 20-79: 3.

dinde, tıpkı bazı fiillerin nafîle olmayıp vâcîp olduğunu bildiğimiz gibi, belirli fiillerin de vâcîp olmayıp nafîle olduğunu bilmekteyiz. Dolayısıyla mükellefin fiillerinde nafîle ve mendûp fiiller olmadığını ileri sürenler, vâcîp fiil olduğunu kabul etmeyenler gibidir.³⁵⁸

Hatta **Ebû Hâşim** böyle bir düşüncenin neticesinde, nafileyi terk etmekle vâcibi³⁵⁹ terk etmenin aynı derecede kabih olması gerekeceğini belirtir. Çünkü bunların her biri (vâcibi terk etmek ve nafileyi terk etmek) kişiyi salâhı yapmış olmaktan çıkarmış olur. Tüm bu sonuçları kabul etmek ise zarûreti (zarûrî bilgileri) inkâr etmektir.³⁶⁰

6. [**Ebû Hâşim**]: Şayet aslah muhaliflerin dedikleri şekilde Allah üzerine vâcîp olsaydı, o zaman Allah'ın sevâbı vermesi vâcîp olurdu. Zira sevâp, sevâp verilenin salâhına yönelik olup onun için aslahtır. Dolayısıyla aslah Allah üzerine vâcîp olsaydı, O'nun teklifte bulunması kabih olurdu.³⁶¹

Ebû Hâşim burada teklif ve sevâp kavramlarını temel alarak, bu ikisi arasındaki ilişkiden hareketle aslah düşüncesini reddeder. Sevâp kişinin maslahatına yönelik en büyük şeydir ve kişi için ondan aslah başka bir şey yoktur. Dolayısıyla Allah'ın aslahı yapmasının zorunlu olduğunu ileri sürmek, Allah'ın mükelleflere daha en başında sevâbı vermesini gerektirir. Bu da sonuçta teklif müessesesinin kabih olmasını ifade eder.

Hatta o, muhaliflerin teklif ile sevâp arasındaki ilişkiyi geçersiz kılmaya yönelik teşebbüslerini de reddeder. Bir kimse sevâp olmasaydı da teklif hasen, hatta vâcîp olurdu diyebilir. Fakat böyle bir durum da teklifin kabih olmasını gerektirir.³⁶²

7. [**Ebû Hâşim**]: Şayet aslah vâcîp olsaydı, bunun benzeri bizler hakkında da vâcîp olurdu. Sözelimi bir kimse üzerine, bir başkasına atıyyede bulunmak, atıyyede bulunulan kimseye yönelik salâh ve aslah olduğu için, vâcîp olsaydı, o zaman verilen şeyin atıyyede bulunulmanın hakkı olması gerekirdi. Dolayısıyla bu kimsenin söz konusu malı, onu verenin izni vb. olmadan alması gerekirdi. Bunun sonucunda da onu geri vermesi gerekmezdi. Böyle bir

³⁵⁸ *Muğnî*, XIV, 79: 9-12. Sy. 79, st. 8; “*el-fi‘l*” yerine “*en-nefl*” okunacak.

³⁵⁹ Metinde “*farz*” geçmektedir. Mutezilîler genel olarak vâcîp kavramını kullanmayı tercih etseler de, burada olduğu gibi nadiren farz kavramını da kullanırlar. Nitekim Mutezile'nin terminolojisinde vâcîp, belirli kısıtlamalar hariç, farz olarak da isimlendirilir. Bk. *Muğnî*, VI/1, 44: 1-8.

³⁶⁰ *Muğnî*, XIV, 79: 12-15.

³⁶¹ *Muğnî*, XIV, 90: 4-7.

³⁶² *Muğnî*, XIV, 90: 8-9. Çünkü teklif kişiye güç bir şeyi yüklemektir. Bir kimseye güç bir şeyi yüklemek, ancak karşılığında onu dengeleyen ve aşan bir fayda olduğunda hasen olur. Kişinin yüklendiği şey karşısında hak edeceği bir fayda bulunmazsa teklif hasen olmaz. Bk. *Muğnî*, XIV, 90: 20-21. İşte sevâbı ortadan kaldırmak teklifin karşılığındaki faydayı ortadan kaldırmak; dolayısıyla onu hasen yapan sebebi iptal etmektir.

durum yanlış olduğuna ve kişinin malı almasının haram olup, bunu geri vermesi gerektiğine göre, bu durum görüşlerinin yanlış olduğunu ortaya koyar.³⁶³

8. [**Ebû Hâşim**]³⁶⁴: Şayet aslah vâcip olsaydı, bunun aslah olduğu kimse için hemen o anda vâcip olması gerekirdi, yani kişiye hemen yapılması gerekirdi. Öte yandan bu aslahı yapacak olan kişi, sözgelimi ihtiyaç duymadığı fazla paraya sahipse, bunu Zeyd'e verdiğinde Zeyd için salah olurdu. Fakat benzer şekilde Bekir'e, Amr'a, Halid'e verdiğinde de onlar için salah olurdu. Böylelikle verilen para bunların hepsi için salah olurdu. Şayet aslah vâcip olsaydı, bu verilen şeyin bunların hepsinin hakkı olması gerekirdi ve paranın hepsine verilmesi gerekirdi. Bu paranın onların tamamına verilmesinin zorunlu kılınması ise, asla verilememesi demektir. Bu da, aslah düşüncesinin yanlış olduğunu göstermektedir.³⁶⁵

Ebû Hâşim bu delilinde şâhid âlemden kalkarak, kişi için aslah olan bir şeyin, herkes için aslah olabileceğini, fakat bu aslahı yapan kişinin hepsine bunu yapmasının mümkün olmadığını göstermeye çalışmaktadır. O, böylelikle aslahın şâhid âlemde uygulanmayacağını, dolayısıyla aynı durumun, şâhid âlem ile gâib âlem eşit olduğundan, gâib âlemde de geçerli olacağını göstermeye çalışmaktadır.³⁶⁶

9. [**Ebû Hâşim**]: Bu delil de yukarıdaki delille (8. delil) hemen hemen aynıdır ve şâhid âlemde aslahın uygulanamayacağını göstermeye yöneliktir. Şöyle ki; Şayet aslah vâcip olsaydı, o zaman Zeyd'e, atıyyede bulunulan kimsenin durumuna göre, atıyyede bulunması vâcip olurdu. Sözgelimi iki kişiden biri, diğerine göre verilecek şeye daha çok ihtiyaç duyduğunda, diğerine oranla ilkine daha çok verilmesi gerekirdi. Nitekim Zeyd ikisini eşit tutarsa, yani ihtiyaçlarını gözetmeksizin ikisine de eşit derecede verirse, zulmetmiş olurdu.³⁶⁷

Burada **Ebû Hâşim** öyle görünüyor ki, muhaliflerin aslahın herkese verilmesi gerektiği şeklindeki ilkelerini çürütmeye çalışmaktadır. Aslahın herkese verilmesi demek, onların ihtiyaçları gözetilmeksizin herkese eşit miktarda verilmesi demektir. Halbuki şâhid âlemdeki ödemelere benzer şekilde, kişiye ihtiyacı ölçüsünde aslah verilmelidir. Şayet bu ölçüt dikkate

³⁶³ *Muğnî*, XIV, 95: 8-14.

³⁶⁴ Kâdî delili **Ebû Hâşim**'in *Kitâbü'l-aşlah* adlı eserinden iktibas etmiştir. Bk. *Muğnî*, XIV, 97: 14.

³⁶⁵ *Muğnî*, XIV, 97: 14-21.

³⁶⁶ Ancak öyle görünüyor ki, **Ebû Hâşim** bu delilinde aşırı derecede şâhid âleme vurgu yapmış gözükmektedir. Gerçekten de şâhid âlemde, bir kimsenin herkese ihtiyaç duyduğu şeyi vermesi, yani onlar için aslahı yapması mümkün olmayabilir, çünkü insanların sahip oldukları şeyin sonu vardır ve belli bir aşamadan sonra sahip oldukları şeyler tükenir. Halbuki Allah böyle değildir. O, sonsuz bir imkâna sahiptir ve herkese istediğini verebilir. Bu yönüyle **Ebû Hâşim**'in, en azından bu delilde, şâhid âlem ile gâib âlem kıyaslaması pek sağlıklı gözükmemektedir.

³⁶⁷ *Muğnî*, XIV, 101: 4-7. **Ebû Hâşim** bu durumu şâhid âlemdeki borç ödemeye benzetir: Bir kimsenin iki kişiye borcu varsa, her birine alacağına göre borcunu ödemesi gerekir. Birinin alacağı diğerine göre daha fazlaysa, ona daha fazla ödenmelidir. Şayet ikisine de, alacakları miktar dikkate alınmaksızın eşit miktarda ödeme yapılırsa, zulmedilmiş olur. Herkese alacağına göre borcun ödenmesi gerekir. Bk. *Muğnî*, XIV, 101: 8-11.

alınmayıp, herkese eşit miktarda verilirse, o zaman daha fazla ihtiyacı olana zulmedilmiş olur. Böylelikle **Ebû Hâşim** aslahın tam olarak adaleti sağlamadığını ileri sürmekte ve bu sebeple aslah düşüncesinin geçersiz olduğunu iddia etmektedir.

10. [**Ebû Hâşim**]³⁶⁸: Şayet aslah vâcip olsaydı, Allah'ın itaat edeceği ve taat üzere devam edeceği bilinen kimseye yönelik teklifini sürdürmesi ve sona erdirmemesi gerekirdi. Çünkü onların teklifinin devam ettirilmesi, onlar için aslahtır.³⁶⁹

4VII. ELEM PROBLEMİ

4VII.1. Elemin Hasen Oluşu

Elem problemi Mutezile'nin adalet anlayışı bağlamında tartıştığı önemli problemlerden biridir. Onların bu tartışmalarında kanıtlamaya çalıştıkları esas nokta elemin³⁷⁰ bazı şekillerde gerçekleştiğinde hasen olacaktır. Pek tabii bu noktalar ortaya konulduğunda elemin kabih yapan sebepler de ortaya çıkmaktadır. O halde öncelikli olarak şu soruyu sormalıyız: Elem hangi şekillerde gerçekleştiğinde yahut hangi sebeplerle yapıldığında hasen olmaktadır? Bu sorunun cevabı bizi iki önemli kavrama ulaştırır: “Zulüm” ve “abes”. Buna göre zulüm ve abes, elemin kabih yapan sebepler olup, şayet bir elem zulüm üzere yapılırsa veya abes olarak gerçekleştirilirse kabih olmaktadır.³⁷¹ İşte elem bu iki yönden çıktığında kabih olmaktan da

³⁶⁸ Bu delili Kâdî aslında başlı başına bir delil olarak sunmamakta, sadece bir başka delilin (5. delil) tartışması esnasında detaya müteallik bir tartışmada zikretmektedir. Ancak **Ebû Hâşim**'den yapılan bu alıntı başlı başına aslah karşıtı bir delil görünümünde olduğu ve diğer delillerinin genelinde görülen şahid âlem-gâib âlem kıyaslaması bunda görülmediği için, bunu ayrı bir delil olarak zikretmeyi uygun gördük.

³⁶⁹ Bk. *Muğnî*, XIV, 85: 13-16. Muhalifler bu tür kimselerin teklifinin devam ettirilmesinin başkalarının teklifine yönelik fesâd olduğu için kesildiğini, ayrıca Allah'ın bu kimselerinin teklifinin sonunda sevâbı büyük bir fiille imtihan edeceğini ve bu fiil sayesinde elde edecekleri sevâbın, teklif devam ettiğinde elde edecekleri sevâptan daha büyük olacağını ileri sürerler. **Ebû Hâşim** bunlara karşı çıkar. Ona göre bir başkasının maslahatı sebebiyle teklifin sona erdirilmesi gerektiği seçeneği, bizzat mükellefin maslahatı sebebiyle devam ettirilmesi gerektiği seçeneğinden *evlâ* değildir. Yani şayet teklifin devam ettirilip ettirilmemesine her hangi birinin maslahatı göz önüne alınarak karar verilecekse, bizzat mükellefin maslahatı daha öncelikli bir seçenektir. Ayrıca kişinin tek bir fiil sebebiyle elde ettiği sevâbın, bütün bir teklifin sevâbını aşması câiz değildir. Şayet bu mümkün olsaydı, o zaman Allah'ın hem mükellefin teklifini devam ettirmesi, hem de o fiili ona yüklemesi gerekirdi. Böylelikle mükellef her iki sevâbı da (devam ettirilen teklifin sevâbı ve teklifin sevâbını aşan fiilin sevâbı) elde etmiş olurdu. Bk. *Muğnî*, XIV, 86: 1-9. Ayrıca sy. 86, st. 3; “*et-teb'iyye*” yerine “*et-tebkiye*” okunacak.

³⁷⁰ Şunu da belirtelim ki, bu tartışmalar bağlamında kullanılan elem kavramı sadece yaralanma vb. gibi fiziksel elemeleri değil, aynı zamanda kişiyi kedere sürükleyen, üzen zemm gibi fiziksel olmayan elemeleri de içine almaktadır. Kezâ bk. Heemskerck, [2000], 122-123.

³⁷¹ Kâdî 'Abdülcebâr zulmün kabih olduğunu ve zulüm üzere gerçekleşen bir elemin kabih olduğunu kanıtlamaya pek çalışmaz. Çünkü zulüm, kabih olduğu zaten akılla bilinen bir durumdur. Bu bilgi, akılda en başından beri bulunan (*min bidâyeti'l-ukûl*), zorunlu olarak bilinen (*zarûri*) ve kişi tarafından asla engellenemeyen bir bilgidir. Bu sebeple kişi bir şeyin zulüm olduğunu bildiğinde doğal olarak onun kabih olduğunu da bilmektedir. Bk. *Muğnî*, XIII, 301: 3-6 ve 308: 3-5.

Öte yandan o abesliğin elemin kabih yaptığını ise örnekleriyle anlatır. Sözelimi bir kimse, bir başkasına karşılığını verse bile, bir zarar verirse bu yaptığı kabih olur. Gerçi zarar verdiği kişiye bu zararın karşılığını vermesi yaptığı şeyi zulüm olmaktan çıkarmıştır, fakat abes olmaktan çıkarmamıştır. Benzer şekilde bir kimse bir başkasını denizin suyunu bir yerinden alıp diğer bir yerine dökmesi için tutarsa ve karşılığında da parasını öderse, yaptığı şey, zulüm olduğu için değil, abes olduğu için kabih olur. Bk. *Muğnî*, XIII, 312: 3-7.

çıkılmış olmaktadır. Bu aşamada ortaya yeni bir soru gelmektedir. Elem ne şekillerde gerçekleştiğinde zulüm ve abes olmaktan, kabih olmaktan çıkar? Kâdî ^cAbdülcebâr buna cevap olarak şunları sayar:

1. Elem, bir fayda elde etmek için yapılmışsa,
2. Bir zararı gidermek için yapılmışsa,
3. Hak edilmiş olduğunda, yani istihkâk sebebiyle yapılmışsa,
4. Bu üç durumdan birinin bulunduğu zannedildiğinde yapılmışsa kabih olmaz.³⁷²

Buna göre bir elem şayet bir fayda sağlamaya yönelik olarak yapılıyorsa, diğer bir deyişle bu elemin karşılığında kişi bir fayda elde edecekse yapılan elem hasen olur. Ancak burada göz önünde tutulması gereken husus, ulaşılan bu faydanın verilen zararı (elemi) karşılaması, yani onu aşmasıdır.³⁷³ Bu da bizi fayda elde etmek için yapılan elemde bulunması gereken temel şarta götürür: Fayda, verilen elemi aşmalıdır.³⁷⁴

Elemi kabih yapan sebeplerin zulüm ve abes olduğu şeklindeki açıklamalar **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** tarafından da paylaşılmaktadır. Nitekim Kâdî, **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in (bir eseri hariç) bu şekilde söylediklerini belirtir. Bk. *Muğnî*, XII, 293: 14-15. **Ebû Hâşim** sadece *Mesâ'il* adlı eserinde elemin zarar olduğu için kabih olduğunu söylemiştir. Fakat bunu da kesin bir şekilde olmaksızın (*min gayri kat'in*) söylemiştir. Bk. *Muğnî*, XIII, 293: 1-2; 227: 7-8. Ancak **Ebû Hâşim**, sadece bir eserinde, onu da tereddüt içinde zikrettiği bu görüşünü terk etmiştir. Nitekim Kâdî'nin aktarımına göre, onun eserlerinde geçen görüşlerinin çoğu elemin, zulüm ve abes olması nedeniyle kabih olduğu şeklindedir. Bk. *Muğnî*, XIII, 228: 9-10. Nitekim elemin zarar olduğu, fakat kabih olmadığı durumlar da vardır. Sözcülemi cehennem azabı. Cehennem azabı azap çekene yönelik bir zarardır, fakat kabih değildir. Çünkü zulüm ve abes olarak yapılmamaktadır.

³⁷² Msl. bk. *Muğnî*, 298: 8-9. Bu zikredilen şartlar genel şartlardır. Yani, elemin failinin bizden biri ya da Allah olması gibi bir kayıtlama yoktur. Ancak doktrinde insanların yaptığı elemeler bağlamında, yukarıda sayılan şartlara bağlı olarak, 'rıza' kavramının fonksiyonu da tartışılmıştır. Yani bir kimse bir başkasına fayda yahut def-i zarar nedeniyle elem çektirirse, bu elemin hasen olması için elem çeken kişinin buna rıza göstermesi gerekir mi? **Ebû Ali** rızanın şart olduğu düşüncesindedir. Ona göre elde edilen fayda yahut giderilen zarar çok büyük derecede olsa bile elem çeken kimse buna rıza göstermedikçe yapılan elem hasen olmaz. Bk. *Ta'lik*, 492: 7-8. **Ebû Hâşim** ise elde edilen fayda veya giderilen zarar verilen elemden daha çok olduğu müddetçe elem çekenin rızasının şart olmadığını kabul eder. Bk. *Ta'lik*, 492: 9-10.

³⁷³ Kâdî buna elbisesini satan bir kimse örneğini verir (Kişinin malının elinden çıkması onu üzen bir durum olarak algılanmaktadır). Kişi bu satıştan elbisesinin değerini karşılayacak bir para kazanırsa yaptığı iş hasendir. Çünkü elde edilen fayda (kazanılan para), karşılaşılan zarardan (elbisenin elden çıkması) daha büyüktür. Şayet elbisesinin değerinin çok altında bir para alırsa yahut hiç almazsa, yaptığı iş kabih olmaktadır, çünkü fayda elemi karşılamamıştır. Bk. *Muğnî*, XIII, 318: 3-6.

³⁷⁴ Bk. *Muğnî*, XIII: 331: 18. Kâdî, elem karşılığında elde edilen faydanın, bu elemin verdiği zararla olan ilişkisini kemiyet açısından dörde ayırarak hasen olup olmadığını inceler. Buna göre;

- i) Elde edilen fayda elemin verdiği zarardan düşük olur. Bu durumda elem hasen olmaz, çünkü elde edilen fayda elemin verdiği zararı karşılamamış olmaktadır. Öylelikle elem kişiye yönelik bir zulüm haline gelmektedir. Dolayısıyla elem, zulüm olarak gerçekleştiği için hasen olmayıp, aksine kabih olmaktadır.
- ii) Elde edilen fayda elemin verdiği zararla eşit olur. Elem bu durumda da kabih olur, fakat kabihliğinin sebebi zulüm olması değil, abes olmasıdır. Çünkü bir anlamda elde ettiği ve kaybettiği şeyler eşittir, bu yönüyle bu elemin yapılmasında hiçbir fayda gerçekleşmemekte ve bu yüzden abes olmaktadır.
- iii) Elde edilen fayda elemin verdiği zararı aşar, fakat bu net olarak bilinmez. Yani insanların bu faydanın miktarını bilip, elde edilecek olan bu fayda sebebiyle bu eleme yönelmeleri kesin değildir. Çünkü aklı başında kimselerin hepsi bu miktarın zararını aşacağına müttelik değildirlen. Mamafih Kâdî bu elemin hasen olmasının imkânsız olmadığını belirtir.

Benzer şekilde elem karşılığında bir zararı gidermek için yapılıyorsa da hasen olur. Çünkü insanın az bir zararla kendisini daha çok zarardan kurtarması hasendir.³⁷⁵ Dolayısıyla tıpkı fayda elde etmek için katlanılan elemde olduğu gibi, zararı gidermek için katlanılan elemde de giderilen zarar, katlanılan elemden (zarar) daha fazla olmalıdır.³⁷⁶

Elemi hasen yapan üçüncü durum ise “istihkâk”tır. Hak eden kişiye yapılan elem, sırf hak ettiği için hasen olur. Ancak bu bağlamdaki elemeler sadece ‘ikâb’, ‘zemm’ ve ‘ayıplama’yı (*levm*) içine alır. Bunların dışındaki elemelerin istihkâk sebebiyle hasen olmaları mümkün değildir.³⁷⁷

Elemi hasen yapan son durum ise, yukarıda sayılan üç durumdan birinin gerçekleşeceğinin zannedildiği durumdur. Şayet yapılan elem neticesinde bir faydanın sağlanacağı yahut zararın giderileceği kesin olarak bilinmeyip zannediliyorsa, bu durumda da yapılan elem hasen olmaktadır.³⁷⁸ Ancak istihkâk konusunda zannın geçerli olup olmadığını söylemek bu kadar kolay değildir. Gerçi Kâfî bu üç durumdan (fayda, def-i zarar, istihkâk) birinin gerçekleşeceğinin zannedilmesinin elemi hasen yapacağı yönünde genel bir ifade

iv) Elde edilen fayda elemi verdiği zararı şüphe duyulmayacak bir biçimde aşar. Akli başında herkes elem karşılığında elde edilecek faydanın, söz konusu elemi verdiği zararı aşacağını kesin olarak bilirler ve bu bilgi sayesinde eleme katlanırlar. İşte buradaki elem, kesinlikle hasen olmaktadır. Bk. *Muğnî*, XIII, 331: 3-17.

³⁷⁵ *Muğnî*, XIII, 335: 3. Kâfî buna çeşitli örnekler verir: İnsanın yırtıcı hayvandan korkarak dikenli çalılıklara koşması, yangından kurtulmak için kendisini acı verecek biçimde zorlayarak kaçması, benzer şekilde soğuktan, çığ düşmesinden, zalimin tehdidinden kaçması, hastalıktan kurtulmak için acı ilaçlar kullanması, fakirlikten kurtulmak için ticaret ve zanaatkarlığın zorluklarına katlanması. Bunların hepsi büyük bir zararı yok etmek için daha az bir zarara katlanmaktır ve hepsi hasendir. Bk. *Muğnî*, XIII, 335: 4-8.

³⁷⁶ Benzer şekilde şayet giderilen zarar katlanılan zarardan az olursa yapılan elem zulüm, katlanılan zarar ile eşitse yapılan elem abes olur. Bk. *Muğnî*, XIII, 342: 3-5.

³⁷⁷ *Muğnî*, XIII, 344: 3-4. Nitekim bizlerden birinin kendisine kötülük yapan birini yahut kabih bir fiil işleyen birini zemetmesi, bu zemm zemmedilene üzüp kedere sürüklese bile hasendir. Bir kimse bu elemi ne bir fayda elde etmek için, ne de bir zararı gidermek için yapmaktadır. Bunun tek nedeni zemmedilen kişinin bu elemi (zemm) hak etmiş olmasıdır. Bk. *Muğnî*, XIII, 344: 4-8.

Kâfî istihkâk sebebiyle yapılan elem ile fayda elde etmek ve zararı gidermek için yapılan elem arasında bir ayırım yapar. Ona göre fayda elde etmek ve zararı gidermek için yapılan elemelerde asıl olan, kişinin bu elemeleri kendisine yapmasıdır. İstihkâk nedeniyle yapılan elemelerde ise bir başkasına yapmasıdır. Çünkü istihkâk nedeniyle hasen olan elem, kişi tarafından kendisine yapıldığında hasen olmaz, ancak başkasına yapıldığında hasen olur. Bu, istihkâk nedeniyle hasen olan elemi bir özelliğidir. Bk. *Muğnî*, XIII, 344: 15-345: 1 ve 323: 17-18.

Bununla birlikte fayda elde etmek ve zararı gidermek için yapılan elemelerde bu kuralın istisnası vardır. Bir kimse akli başında bir kimseye, onun hakkında fayda sağlamak veya zararı gidermek için, onun rızasını gözeterek elem çektirebilir. Hatta bu kimse akli başında biri değilse, velisi onun rızasını gözetmeden de söz konusu sebepler dolayısıyla bu elemi yapabilir. Bk. Heemskerck, [2000], 127-128, 132.

³⁷⁸ Sözelimi kişinin hemen elde edeceğini (*mu'accel*) bildiği bir fayda için malını harcaması hasen olduğu gibi, daha sonra elde edeceği (*mü'eccel*) bir fayda için de malını harcaması hasendir. Bunlardan ilkinde kesin bilgi varken, ikincisinde zandan başka bir şey yoktur. Nitekim insanın fayda elde etmeye ve zararı gidermeye yönelik tasarrufları zanna göre hasen olmaktadır. Sözelimi ticaret yaparak kazanç elde etmek için, yahut ilim elde etmek için zorluklara katlanması, hastalıktan kurtulmak için acı ilaçlar içmesi hep böyledir. Çünkü bu katlanılan elemelerin sonunda elde edilecek fayda veya giderilecek zarar kesin olmayıp, bunların gerçekleşeceği zannedilmektedir. Bk. *Muğnî*, XIII, 348: 3-9.

serdetse de, ileride göreceğimiz üzere bizzat kendisi istihkâk hususundaki zannın elemi hasen yapmayacağı düşüncesindedir.

Ebû Ali ve **Ebû Hâşim**'in bu sayılan dört şart hakkında Kâdî 'Abdülcebbâr ile aynı düşünceleri paylaşıp paylaşmadığını söyleyebilmemiz zordur. Ancak Kâdî bunlardan bazıları hakkında onların birinden yahut her ikisinden, görüşlerini öğrenebilmemize yardımcı olan alıntılar yapmıştır.

4VII.1.1. Elem-Fayda İlişkisi

Kâdî'nın yaptığı alıntılardan biri, fayda elde etme amacıyla yapılan elemi hasen olduğu hakkındadır ve **Ebû Hâşim**'den yapılmıştır. Bu alıntı sayesinde **Ebû Hâşim**'in, tıpkı Kâdî gibi, genel ilkeyi (fayda elde etmek için yapılan elemi hasendir) kabul ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira bu genel ilkeyle alâkalı olan detaya müteallik konulardaki tartışmalarda Kâdî ondan bu genel ilkeye uygun alıntılar yapmaktadır. Söz konusu alıntılardan biri, bu genel ilkeye yapılan bir itirazı reddederken yapılmaktadır. İtiraz şöyledir: Şayet zarar (elem) fayda sebebiyle hasen olsaydı, o zaman zulmün de hasen olması gerekirdi. Çünkü Allah mazlumun hakkını, zalimden alıp mazluma verir,³⁷⁹ böylelikle mazlum için bir fayda gerçekleşir. Dolayısıyla bunu (mazlumun bu şekilde faydaya ulaşacağını) bilen kimsenin zulmü işlemesi hasen olur.³⁸⁰

Zulüm örneğinden kalkarak faydaya ulaşmanın elemi hasen yapmayacağını vurgulayan bu iddiaya karşı **Ebû Hâşim**, *Kitâbü'l-İvaz* adlı eserinde şöyle cevap verir:

Elemi, sayesinde hasen olduğu şey, elemi sırf kendisi için yapıldığı faydadır (*nef'*). Zalim ise zulmü, adaleti gerçekleştirecek şekilde (*'alâ veci'l-intişâf*) mazlumu ivaza³⁸¹ ulaştırır fayda için yapmamaktadır. Zulmü sırf kendisi için yahut buna benzer bir sebeple yapmaktadır. Durum böyle olduğu için [zalimin yaptığı zulüm] hasen olmaz. Çünkü zararın (elemi) hasen olmasını sağlayan şey, zararın yapılmasına sebep olan faydadır ve [bu fayda] söz konusu zarar üzerinde tesir eder, öyle ki onu zarar olmaktan çıkaran [bir unsur] hükmüne kavuşur.³⁸²

Bu cevabıyla **Ebû Hâşim** yapılan itirazın geçersizliğini ortaya koymaktadır. Ona göre fayda karşılığı yapılan elemi hasen olması için, elemi sırf o faydayı temin etmek amacıyla yapılması gerekir. Halbuki muhalifin verdiği örnekte bu şart gerçekleşmemektedir. Şüphesiz

³⁷⁹ Sy. 320, st. 5 (*Muğnî*, XIII); "*Li-ennehû Te'âlâ yantaşifu mine'l-mazlûm li'z-zâlim*". İfade oldukça problemlidir. Yerde bir anlam için "*Li-ennehû Te'âlâ yantaşifu mine'z-zâlim li'l-mazlûm*" (Çünkü Allah mazlumdan alıp zalime ver[mek sûretiyle adaleti temin etmekte]dir) okunması daha uygundur.

³⁸⁰ Bk. *Muğnî*, XIII, 320: 4-6.

³⁸¹ Sy. 320, st. 9 (*Muğnî*, XIII); "*İvaz*" yerine "*el-İvaz*" okunacak. Nitekim nâşir yazmada da bu şekilde olduğuna işaret etmiştir (a.y., dp. 1).

³⁸² *Muğnî*, XIII, 320: 7-11.

Allah zalimden mazlumun hakkını almak sûretiyle yahut ivaz vermek sûretiyle mazlum için sonuçta bir fayda sağlayacaktır. Fakat zalim yaptığı zulmü, mazlum bu faydaya ulaşsın diye yapmamaktadır. O bu zulmü kendisine bir fayda temin etmek, vb. şeyler için yapmaktadır. Bu yüzden onun yaptığı zulüm, hiçbir şekilde hasen olmaz. Kısaca muhalifin itirazı Mutezile'nin bu ilkesini çürütememektedir.

Tartışma konusu olan bir başka itiraz ise, bir fayda karşılığı yapılan elemin aslında bir faydayı temin etmeyip, sadece bir zararı giderdiği şeklindedir:

'Elemde, sayesinde kişiye yönelik bir zararı kaldırdığı için fayda dikkate alınmalıdır. Diğer bir deyişle, fayda kişiye yönelik bir zararı giderdiği için dikkate alınmalıdır. Şöyle ki, kişi bu elemi seçmediğinde faydayı kaçıracaktır. Faydayı kaçıracağına inanması ise onda bir keder oluşturacaktır. Bu keder ise ancak elemi seçmekle giderilecektir. İşte elem bu kederin giderilmesini içerdiği için hasen olmaktadır. Böylelikle söz konusu elemin durumu, o fayda sağladığı için değil, kendisinden daha büyük bir zararı giderdiği için hasen olmaktadır. Dolayısıyla buradaki fayda, zararı giderdiği için dikkate alınmalıdır.³⁸³

Bu itirazı somut bir örnekle daha anlaşılır kılabiliriz: Bir kimse çeşitli zorluklara (elemlere) katlanıp ticaret yaptığında çok para kazanacağını bilir. Fakat bu zorluklara katlanmayıp ticaretten vazgeçerse para kazanamayacağını da bilir. Bunun sonucunda para kazanamayacağı, yani faydayı kaçıracağı düşüncesi ise kendisinde keder, üzüntü doğurur. Hiç şüphesiz kendisinde oluşan bu keder ise bir zarardır. İşte zorluklara katlanıp ticaret yaparsa, para kazanmak sûretiyle kendisindeki bu üzüntüyü gidermiş olur. Dolayısıyla fayda olarak görülen şey (para kazanma) esasında zararı gidermedir (kederi yok etme). Bu yönüyle muhalifler her faydanın aslında bir zararı giderdiği ve ancak bir zararı gidermek amacıyla elemin yapılabileceği iddiasını temel almaktadırlar.

Ebû Hâşim *Kitâbü'l-İvaz* adlı eserinde keder kavramının merkeze alındığı bu iddiaya şöyle cevap verir:

Ticaretinde bu kazancın kaçması nedeniyle üzülmeyen zengin kimsenin, bu ticareti³⁸⁴ [kazancı kaçırmamak için değil de] sırf kazanç elde etmek için yapmasının hasen olduğunu biliriz. . . . 'Herkes bu kazancın kaçması nedeniyle üzülür' denmesi de doğru değildir. Çünkü bu yüzden (faydanın kaçması nedeniyle) herkes üzülseydi, bu durumda bir kimsenin içinde bulunduğu hali, üzülmeceği bir hale asla gelmezdi. Bu da, cennet

³⁸³ Bk. *Muğnî*, XIII, 328: 3-7.

³⁸⁴ Ticaret, elem problemi tartışmalarında sıkça başvurulan bir örnektir. İçerdiği zorluklar nedeniyle kişinin acılara katlandığı bir eylem olarak düşünülmüştür. Asırlar öncesinin şartlarını göz önüne aldığımızda (sözgelimi çölde aylar boyunca deve kervanyıyla yolculuk etmek, vs. gibi) çok yerinde bir örnek olduğunu söyleyebiliriz.

ehlinin, buldukları derecelerden daha fazlasını tasavvur ettiklerinde kederlenmelerini gerektirirdi. Faydayı kaçıran kişinin ancak o faydaya ihtiyaç duyduğunda ve ondan başka bir alternatifi olmadığına yahut ona ihtiyaç duyma endişesi taşıdığına [bu faydayı kaçırdığı için] üzülmeye gerekir. Fakat [üzülmesini gerektiren] bu sebepler (*vücûh*) ortadan kalktığına, artık üzüntü için bir neden yoktur. Bu [anlattığımız] durum doğru olduğuna ve zengin kimsenin elindeki malın kendisine ömür boyu yeteceğini, hatta bundan bile kat kat fazla olduğunu bildiği yahut [buna yönelik] zann-ı galibe ulaştığı bir duruma geldiğinde, ticareti, kazancın kaçmasıyla üzülmeye bile, sırf mevcut kazancı elde etmek için seçtiğine göre, [muhaliflerin] sordukları şey geçersiz kalır.³⁸⁵

Bu ifadeleriyle **Ebû Hâşim** muhaliflerin keder kavramının tüm olgulara teşmil edilemeyeceğini kanıtlamaya çalışır. Onun temel tezi faydayı kaçıran herkesin bu yüzden üzülmeyeceğidir. Çünkü herkes bu faydaya ihtiyaç duymamaktadır. Dolayısıyla kişinin ihtiyaç duymadığı bir faydayı kaçırdığı için üzüleceği iddia edilemez.

Bunun yanında ticaretin sırf kazanç elde etmek (fayda) için yapıldığı da bilinmektedir. Her ticaret yapan kimse bu ticareti kazancı kaçırmamak (def-i zarar) amacıyla yapmamaktadır. Hatta ticaretin sırf kazancı kaçırmamak, diğer bir deyişle kaçırılan mal sebebiyle doğan kederi yok etmek için yapıldığında hasen olduğunu söylediğimizde, sadece kazanç elde etmek için ticarete girişen (elemelere katlanan) kimsenin hasen bir fiil işlemediğini söylemiş oluruz.³⁸⁶

Böylelikle **Ebû Hâşim** muhaliflerin bu itirazını reddederek, fayda elde etmek için elemelere katlanmanın hasen olduğu şeklindeki genel ilkeye mutabık kalır.

4VII.1.2. Elem-Zann İlişkisi

Yukarıda gördüğümüz üzere elemi hasen yapan durumlardan birisi de, elemi hasen yapan temel durumların gerçekleşeceğinin zannedilmesidir. Böyle bir şartın kabul edilmesi hiç şüphesiz insanın geleceğe ait bilgisinin mahiyetinden kaynaklanmaktadır. İnsan gelecekte olacak olayları kesin olarak bilmediği için, belli bir amaca yönelik yaptığı fiilin kesin olarak amaçladığı sonucu doğurup doğurmayacağını da bilememektedir. Sözgelimi insan kazanç elde etmek (fayda) için ticaretin zorluklarına (elemelere) katlanır, fakat bu kazancı elde edeceği kesin değildir. Benzer şekilde hastalıktan kurtulmak için (def-i zarar) acı bir ilacı içer (elem), fakat hastalıktan kurtulacağı kesin değildir. Ancak insanda bu tür bir kesin bilginin olmaması, yaptığı bu elemelerin kabih olmasını gerektirmez. İnsanın bu sonuçları elde etmek amacıyla elemelere yönelmesi ve bu sonuçların oluşacağını zannetmesi, söz konusu elemelerin hasen olması için yeterlidir.

³⁸⁵ *Muğnî*, XIII, 328: 8-19.

³⁸⁶ Bk. *Muğnî*, XIII, 328: 10-11.

Mamafih zanna dayalı olarak elemelerin hasen olması Mutezile içerisinde oldukça tartışmalı olup, bazı noktalarda **Ebû Ali** ile **Ebû Hâşim** arasında derin fikir ayrılıkları vardır. Kâdî 'Abdülcebbâr, bu konuyu iki başlık altında inceler. O, fayda ve def-i zararın zannedilmesi ile, istihkâkın zannedilmesini ayrı ayrı ele alır ve bu konularda **Ebû Ali** ile **Ebû Hâşim**'in görüşlerine başvurur.

4VII.1.2.1. Fayda ve Def-i Zararın Zannedilmesi

Kâdî, fayda ve def-i zararın zannedilmesinin ele mi hasen yaptığını kabul etmektedir.³⁸⁷ Ancak onun aksine öyle görünüyor ki, **Ebû Ali** bunu kabul etmemektedir. Nitekim **Ebû Ali**'den aktarıldığına göre o, buradaki zannın esas itibariyle fayda olduğunu belirtmektedir. Şöyle ki, kişi bu eleme katlanmak sûretiyle bir fayda elde edeceğini yahut bir zararı gidereceğini zannettiğinde bir mutluluk (*sürûr*) hissine kapılır. İşte kişide oluşan bu mutluluk hissi bir faydadır ve elem esasında zann sebebiyle değil, mutluluk şeklinde kendini gösteren fayda nedeniyle hasen olmaktadır.³⁸⁸

Mamafih Kâdî mutluluk ve zann arasında **Ebû Ali**'nin yaptığı ayırımı kabul etmez. Ona göre mutluluk, fayda ve def-i zararın zannından başka bir şey değildir. Dolayısıyla 'elem, mutluluk (hissi oluşturması) sebebiyle hasendir' sözüyle, 'elem, zann sebebiyle hasen olur' sözü arasında bir fark olmayıp, ikisi de aynı şeyi ifade etmektedir.³⁸⁹ Bu yönüyle Kâdî zann ve mutluluk hissini eşit görür. Ona göre **Ebû Ali**'nin bu görüşünü ileri sürmesinin sebebi, onun mutluluğu zandan farklı bir cins olarak görmesidir.³⁹⁰

Sonuçta hem Kâdî, hem de **Ebû Ali** teorik olarak kişide mutluluk hissini oluşturduğunu kabul etmektedirler. Fakat Kâdî mutluluğu zann ile eşit kabul ettiğinden, onun nezdinde mutluluk zannın bir başka kelime ile ifadesinden başka bir şey olmamaktadır. Öte yandan **Ebû Ali** nezdinde ise zann ve mutluluk birbirinden farklı cins olduklarından, birbirlerinin yerine kâim olamazlar. Bu yüzden söz konusu durumlarda ele mi hasen yapan sebep olarak zannı değil, faydayı ifade eden mutluluğu kabul etmektedir. Ancak ilginç olan, her ikisinin de aynı olguya sonuçta aynı değeri yüklemeleri ve sonuç olarak aynı şeyi ifade etmeleridir.³⁹¹

4VII.1.2.2. İstihkâkın Zannedilmesi

³⁸⁷ Bk. *Muğnî*, XIII, 358: 3-10.

³⁸⁸ *Muğnî*, XIII, 359: 4-6. **Ebû Hâşim**'in de *Kitâbü'l-İvâz* adlı eserinde bu görüşe işaret ettiği (*evme'e*) aktarılır. Bk. *Muğnî*, XIII, 359: 6.

³⁸⁹ *Muğnî*, XIII, 359: 7-9.

³⁹⁰ *Muğnî*, XIII, 359: 9-10.

³⁹¹ **Ebû Hâşim**'in bu konudaki görüşüne pek yer verilmemektedir. Ancak öyle görünüyor ki **Ebû Hâşim**, **Ebû Ali**'ninkiyle paralellik arz eden görüşünü sadece bir eserinde, o da sadece ima yolu ile ifade etmiştir. Nitekim onun ele mi hasen yapıp yapmadığı tartışma konusu edilen bir diğer yön olan istihkâkın zannedilmesinde bile, Kâdî'yı da aşarak, zannı da hasenlik sebeplerine katması bu görüşünü devam ettirmediğini ortaya koymaktadır.

Ebû Ali ve **Ebû Hâşim**'in her ikisinin de görüşlerini net bir şekilde elde ettiğimiz kısım bu bölümdür ve bu hususta onlar iki ayrı uçta yer alırlar.

Ebû Ali'ye göre istihkâk konusunda zann ilmin yerini tutmaz. Yani kişinin elemi hak ettiği zannedilerek ona yapılan elem hasen olmayıp, ancak kesin bilgi bulunduğu hasendir.³⁹² Bununla birlikte **Ebû Ali** böyle bir zanna dayalı olarak gerçekleştirilen elemi hak edilmiş (*müsteḥakk*) olmasa da, diğer bir deyişle istihkâk nedeniyle olmasa da, fayda sebebiyle hasen olduğunu belirtir. Şöyle ki, bir kimse, zemmedilen³⁹³ kişinin ukûbeti ve cezayı hak ettiğini düşündüğünde (zannettiğinde) onu bu şartla zemmederse, fakat o kişi gerçekte bunu hak etmiyorsa bile, o kişi için (zemmeden -?-) bu zemmde bir fayda vardır, çünkü o kişi için bu zemm maslahattır. Bunun yanında bu zemm, zemmedilen (*mezḡmûm*) kişi için de fayda taşır. Zira söz konusu zemm, zemmedilene yönelik bir azarlama ve zemmedildiği şeyin bir benzerini yapmasına yönelik bir caydırıcıdır.³⁹⁴

Nitekim Kâfi onun istihkâk ile örtüşmeyen zemm hakkında, diğer bir deyişle zemmi hak ettiği zannedilen fakat gerçekte hak etmeyen kişiye yapılan zemm hakkında iki görüşü olduğunu aktarır. Bunlardan birine göre bu zemm, gerçekten de zemmdir. Diğerine göre ise zemm olmayıp, bir kınama ve tediptir. Fakat **Ebû Ali**'ye göre bunu ne şekilde isimlendirirsek isimlendirelim, her iki şekilde de zanla birlikte olduğunda hasen değildir. Söz konusu zemm, ya zemmeden (*zâmm*) için, ya zemmedilen (*mezḡmûm*) için veya her ikisi için bir fayda ortaya koyduğunda hasen olur.³⁹⁵

Bütün bu veriler ışığında şunları söyleyebiliriz: **Ebû Ali** istihkâkın zannedildiği durumlardaki elemi asla hasen olamayacağı görüşündedir. Ancak bu zemm, zann sebebiyle hasen olmasa da, onun tümüyle hasen olmadığı söylenemez. Çünkü neticede ya zemmeden, ya zemmedilen, ya da her ikisi için fayda taşımaktadır. İşte bu fayda sebebiyle söz konusu zemm hasen olmaktadır. Kısaca **Ebû Ali** aynı olguyu iki farklı açıdan değerlendirerek, zann kavramı merkeze alındığında hasen olmadığı, fayda kavramı temel alındığında ise hasen olduğu sonucuna varır.

³⁹² *Muḡnî*, XIII, 363: 3-4; Kezâ bk. Şerîf el-Murtaẓâ, *Zahîre*, 226: 2-3.

³⁹³ Zemm, yapılan kişiyi üzdüğü için ona yönelik bir elem olarak düşünülmektedir. Zaten yukarıda da belirttiğimiz üzere istihkâk bağlamındaki elemeler, sadece ikâb, zemm ve ayıplamadır (*levm*).

³⁹⁴ *Muḡnî*, XIII, 363: 4-7. Metinde son cümle “*Fe-lehû nef’un fî hâzâ’z-zemm li-ennehû maşlahâ ve yekânu nef’an li’l-mezḡmûm li-ennehû ‘azlun lehû ve red’un ‘ani’l-ikdâm ‘alâ mişlihî*” şeklindedir. Cümledeki ikinci kısım açıkça zemmedilene işaret etmektedir. Cümledeki ilk kısmında **Ebû Ali**'nin kimi kastettiği bu kadar açık olmasa da, zemmedilene işaret etmesi kuvvetle muhtemeldir. Her ne kadar bu zemmin, zemmedilene yönelik ne tür bir maslahat taşıdığı net olmasa da, **Ebû Ali** bir sonraki pasajda zemmin zemmeden için de fayda taşıyabileceğine açıkça işaret etmektedir.

³⁹⁵ *Muḡnî*, XIII, 363: 8-12.

Ebû Hâşim ise bunun aksi görüştedir. O, *el-Ebvâb* ve *el-Bağdâdiyyât*³⁹⁶ adlı eserlerinde zanna dayanılarak istihkâk sebebiyle yapılan elemin hasen olduğunu belirtir.³⁹⁷

Bunu kanıtlamak için **Ebû Hâşim** günlük hayatımızda karşılaşılabileceğimiz durumları örnek verir. Sözelimi zemmi hak ettiğini bildiğimiz bir kişiyi, her ne kadar bu bilgi zarûret mertebesinde olmasa da, zemmetmemiz hasendir. Benzer şekilde başkasına kötülük yapanın durumu da böyledir. Çünkü bu kimsenin yaptığı şeyden özür dilemesi yahut bu kötülüğünü örten bir fiil işlemesi câiz olsa da, onun zemmedilmesi hasendir.³⁹⁸

Ebû Hâşim bu örnekleriyle kişinin zemmi hak ettiğine dair kesin bir bilginin bulunma ihtimalinin zayıf olduğunu vurgulamaktadır. Buna rağmen bizler bu kimselerin zemmedilmesinin hasen olduğunu bilmekteyiz. Şayet bizlerin böyle yapma imkânı (kesin bilgi olmasa bile zemmetme imkânı) olmasaydı, o zaman hiçbir kimsenin zemmedilmesi aklen hasen olmazdı. Bunun yanında akıl sahibi kimseler ukûbeti hak ettiren bir şeyi yapan herkesin Allah tarafından affedildiğini câiz görmezler. Eğer Allah'ın herkesi affettiği kesin olarak bilinseydi şüphesiz zemmetmek kabih olurdu. Fakat böyle bir durum câiz görülmediği için sonuçta zemmetmemiz hasendir, çünkü yaptığı şey nedeniyle zemmi hak ettiğine inanırız.³⁹⁹

Öte yandan **Ebû Hâşim**, **Ebû Ali**'nin ileri sürdüğü 'istihkâkın zannedildiği durumdaki zemm, zemmeden veya zemmedilene yönelik fayda taşıdığı için hasen kabul edilir' görüşüne de karşı çıkar. Ona göre bu zemmin zemmeden için bir fayda taşıdığını söylemek mümkün değildir. Çünkü bir kimsenin kendi faydası için/kendine yönelik bir fayda için bir başkasına zarar vermesi (*izrâr*) hasen değildir, halbuki zemmedilene yönelik bir zarar verme bulunmaktadır. Şayet bu zemm hak edildiği için hasen olmasaydı, o zaman zulüm olması gerekirdi. Bu sebeple, onun zulüm olmasını engellemek için hak edilmiş olduğunu söylemekten başka bir seçenek yoktur. Kezâ zemmedilene yönelik bir fayda taşıdığı için hasen olduğunu söylememiz de mümkün değildir. Çünkü zemm bir zarar verme iken, söz konusu edilen fayda bilinmemektedir. Yani, zemmedilenin bu zemmden bir zarar gördüğü ortadadır. Halbuki var olduğu iddia edilen faydanın ise bulunduğu kesin bir şekilde bilinmemektedir.⁴⁰⁰

³⁹⁶ Metinde (sy. 363, st. 13); "*et-Ta'dâdiyyât*".

³⁹⁷ *Muğnî*, XIII, 363: 13-14. Kezâ bk. *Ta'lik*, 484: 5-6.

³⁹⁸ *Muğnî*, XIII, 363: 15-364: 1.

³⁹⁹ **Ebû Hâşim** özetle şunu vurgulamaya çalışmaktadır: Kötü bir fiil işleyenin zemmedilmesi aklen hasendir. Fakat o kimsenin, bu zemmi hak etmesini ortadan kaldıran bir şey yapması (özür dilemesi, kefaret ödemesi vb. yahut Allah'ın onu affetmesi) mümkündür. Ancak akıl bunu kesin olarak bilemez. Akıl zemmi ortadan kaldıran bu şeyleri kesin olarak bilmediği için, kişinin bu zemmi hak ettiğini zannına dayanarak onu zemmetmemiz hasen olur. Bk. *Muğnî*, XIII, 364: 1-6.

⁴⁰⁰ *Muğnî*, XIII, 364: 6-10.

Böylelikle **Ebû Hâşim** kişinin zemmi hak ettiğine dair kesin bilginin bulunmamasının getirdiği zorunluluktan kalkarak istihkâkın zannedilmesinin de elemi hasen yapacağı sonucuna ulaşır.⁴⁰¹

Sonuç olarak elemi hasen yapan yönler hakkındaki tartışmalar bize elemi fayda, def-i zarar ve istihkâkın kesin olarak bilindiği durumlarda hasen olduğu hakkında Mutezilî doktrinde, en azından **Ebû Ali**, **Ebû Hâşim** ve Kâdî 'Abdülcebbâr arasında, fikir ayrılığı olmadığını göstermektedir. Bu konuda Kâdî açık alıntıları sadece faydanın elemi hasen yaptığı hakkında **Ebû Hâşim**'den yapsa da, onun diğer yönler hakkında bu tür alıntılara gitmemesi onların da bu konuda Kâdî'dan farklı düşünmediğinin işareti olarak düşünülebilir.⁴⁰² Esas ihtilâf dördüncü sebep, yani ilk üç (fayda, def-i zarar, istihkâk) durumun varlığının zannedildiği durum üzerindedir.

Bu hususta **Ebû Hâşim** söz konusu durumların her birindeki zannın elemi hasen yapacağı görüşüyle bir uçta yer alırken⁴⁰³, **Ebû Ali** hiçbirinde zannın geçerli olmayacağını söyleyerek diğer bir uçta yer alır. İkisinin ortasında Kâdî 'Abdülcebbâr yer alır. O, fayda ve def-i zarar konusundaki zannın elemi hasen olması için yeterli olduğunu söylerken (**Ebû Hâşim** ile paralel), istihkâk konusundaki zannın bu konuda yeterli olmadığını ileri sürmüştür (**Ebû Ali** ile paralel). Ancak **Ebû Ali** adına ilginç olan nokta şudur: O, bu üç durumun zannedildiği durumlarda yapılan elemelerin tamamının hasen olduğunu belirtir, fakat bu hasenliğin sebebini zann olarak kabul etmez. Ona göre bu durumlardaki elemeler fayda getirdiği için hasen olmaktadır. Yani nihâî sonuç olarak **Ebû Hâşim** ile aynı düşünmektedir. Fakat bu sonuca, farklı kavramı, yani zannı değil de faydayı temel alarak ulaşır.

⁴⁰¹ Kezâ bk. Şerîf el-Murtazâ, *Zahîre*, 225: 12-15. Bu konuda Kâdî 'Abdülcebbâr **Ebû Ali** gibi düşünür. Bk. *Muğni*, XIII, 364: 12 ve 365: 16-17. Ancak onun **Ebû Ali** ile ortak noktası sadece istihkâkın zannedilmesi durumundaki elemi hasen olmayacağına yöneliktir. Nitekim Kâdî, **Ebû Ali**'nin ileri sürdüğü, 'istihkâkın zannedildiği durumda elemi hasen olmasa da, kişiyi onun benzerini yapmaya yönelik bir engel olması hasebiyle fayda taşıdığı için hasen olur' şeklindeki görüşünü reddeder. Çünkü ona göre böyle bir amaç için kişinin zemmedilmesi hasen olsaydı, a zaman zemmi hak etmediği bilinen bir kişinin bile salt bu amaç için zemmedilmesi hasen olurdu. Bk. *Muğni*, XIII, 364: 14-15. Bu yönüyle Kâdî, **Ebû Ali**'ye göre istihkâkın zannedilmesinin elemi hasen yapmayacağı hususunda daha keskin bir tavır takınarak, söz konusu durumdaki elemi hasen olmasını sağlayabilecek hiçbir durumun olmadığı sonucuna ulaşır.

⁴⁰² Gerçi Kâdî, daha büyük bir zararını gidermek amacıyla yapılan elemi de hasen olduğu düşüncesine karşı yöneltilen itirazlara tartışırken, bu konuda kendisini destekler mahiyette **Ebû Hâşim**'den kısa bir alıntıda bulunmuştur. Fakat bu alıntı biraz problemlidir ve Kâdî'nin vurguladığı hususla tam örtüşür gözükmemektedir. Bk. *Muğni*, XIII, 339: 15-340: 10, özl. 340: 9-10 (**Ebû Hâşim**'den yapılan alıntı için).

⁴⁰³ Yukarıda da belirttiğimiz üzere fayda ve def-i zararın giderilmesinde onun **Ebû Ali**'ninkine benzer ileri sürdüğü görüş arzî ve daha sonra değişen bir görüştür. Onun zannın en düşük ihtimal olduğu istihkâk konusunda bile zannı hasenlik için yeterli görürken, istihkâka nazaran zannın daha kuvvetli bir ihtimal olduğu fayda ve def-i zarar konusunda kabul etmemesi büyük bir tutarsızlık olurdu.

4VII.2. Allah'ın Yaptığı Elemler

Mutezili düşünceye göre Allah acı çekene bir fayda sağlamak amacıyla elemi yapabilir.⁴⁰⁴ Elemin karşılığında elde edilecek fayda ise onlara göre ivazdır.⁴⁰⁵ Çünkü kişinin ivaza ulaşması, onun için faydadır. Mamafih ivaz bir fayda olarak algılanmasına rağmen, elemi hasen yapmak için tek başına yeterli olup olmadığı tartışma konusudur. Bu tartışmayı tetikleyen soru ise şudur: Allah'ın bu ivazı acı çektirmeden , en başında (*ibtidâ'en*) vermesi mümkün müdür, değil midir? İşte bu soruya verilecek olan cevap, ivazın tek başına yeterli görülüp görülmemesinin de nedeni olmaktadır.

İlk olarak şunu belirtmeliyiz ki, Kâdî 'Abdülcebbâr, Allah'ın bu ivazı en başında vermesini mümkün görür. Konunun detaylarına geçmeden önce, konuyu daha iyi kavrayabilmemize yardımcı olması açısından Kâdî'nin kullandığı bir örneği aktarabiliriz: Kişinin ücretle tuttuğu bir kimseye, bu ücret karşılığında zor bir iş yüklemesi. Kâdî'ye göre burada ücretle tutan kişi, ücretli kimseye bu ücreti baştan vermeye kâdirdir, fakat bu durum onun ücret nedeniyle işçiyi tutmasının hasen oluşuna engel değildir. Diğer bir deyişle ücret karşılığında ona bir iş yüklemesinin hasen olmadığını göstermez. İşte benzer şekilde Allah'ın da ivazı en başından vermesi hasen olsa da, bu durum ivaz karşılığında ona acı çektirmesinin hasenliğine engel değildir.⁴⁰⁶

Fakat bu örnek problemi çözmemize tam olarak yardımcı olmamaktadır. Şöyle ki, bir kimse bir başkasını ücretle tutar, çünkü onun yaptığı iş nedeniyle fayda elde etmektedir. Şayet onu ücretle tutmasında bir fayda amaçlamasaydı, yaptığı iş abes, yani kabih olurdu. Bunu Allah'ın fiillerine uyguladığımızda şöyle bir sonuç ortaya çıkar: Allah'ın kişiye çektirdiği elemde kendisine yönelik hiçbir fayda yoktur. Acı çekene bu elem karşılığında vereceği ivazı baştan da vermesi mümkünken, bunu yapmayı kendisine yönelik bir fayda da bulunmaksızın acı çektirmesi abes olmaktadır. O halde yaşadığımız dünyadan verilen bu örnek Allah hakkındaki durumu tam olarak karşılamadığından geçersiz kalmakta ve sonuç olarak Allah'ın fayda karşılığında acı çektirmesi, abes olduğu için kabih olmaktadır.

⁴⁰⁴ Mutezile bu görüşüyle Allah'ın elemi sadece "istihkâk" sebebiyle yapmasının hasen olduğunu söyleyenlere karşı çıkar. Mutezile'ye göre Allah'ın istihkâk sebebiyle elemi yapması hasen olduğu gibi, fayda sağlamak için de elemi yapması hasendir. Bk. *Muğnî*, XIII, 387: 4-6.

⁴⁰⁵ Msl. bk. *Muğnî*, XIII, 387: 10-12. Burada Allah'ın kulu hastalıklara duçar etmesi örneği verilir. Allah bu hastalıklar karşısında kişiye ivaz verir. Bu durum insanların ilim elde etme vb. sebeplerle zorluklara katlanmasına benzetilir. Nasıl ki insanın ilim vs. elde etmesi (fayda) sebebiyle zorluklara (elemlere) katlanması hasendir, benzer şekilde Allah'ın da ivaz karşılığında (fayda) kulu hastalıklara duçar etmesi (elem) hasendir.

⁴⁰⁶ *Muğnî*, XIII, 389: 8-11.

İşte bu çıkmazın farkında olan Kâdî ‘Abdülcebbar söz konusu elemi zulüm olmaktan çıkararak karşılığında ivaz olması gerektiği şartının yanına, onu abes olmaktan çıkararak bir şart daha ekler. Bu da, elemi teklife yönelik bir maslahat ve lütuf olmasıdır. Bu şekilde Allah’ın yaptığı elemi teklif konusunda bir maslahat ve lütuf olduğu için abes olmaktan da çıkar. Böylelikle sonuçta Allah’ın yaptığı elemi kendisini zulüm ve abes olmaktan çıkararak faydalar sebebiyle (ilk fayda olan ivaz elemi zulüm olmaktan, ikinci fayda olan lütuf ve maslahat vb. olması ise abes olmaktan çıkarmıştır) hasen olmaktadır.⁴⁰⁷ Dolayısıyla Kâdî ivazı Allah’ın yaptığı elemi hasen yapan bir yön olarak düşünse de, Allah’ın bu ivazı elemi çekirtmeden de verebilme imkânı sebebiyle yeni bir şart eklemiş olmaktadır.

Kâdî, **Ebû Hâşim**’in görüşünün de kendi görüşü gibi olduğunu söyler. **Ebû Hâşim**’e göre Allah’ın elemi sırf ivaz karşılığında yapması hasen olmayıp,⁴⁰⁸ Allah elemi ivaz ve ibret sebebiyle yapar. Bu şekilde, yani her ikisiyle birlikte gerçekleşen elemi zulüm ve abes olmaktan çıktığı için hasen olur.⁴⁰⁹

Ebû Hâşim’den yapılan bu kısa alıntı bize onun da, tıpkı Kâdî gibi, ivazın baştan verilebileceğini kabul ettiğini ve bu yüzden Allah’ın kula verdiği elemi kabih olmasına kapı aralanacağı için yeni bir şart eklediğini göstermektedir. Bu yeni şart olan “ibret (*i‘tibâr*)”, söz konusu elemi abes olmaktan çıkararak bir şart olarak⁴¹⁰ Kâdî’nin “lütuf ve maslahat”ının karşılığı olmaktadır.⁴¹¹ Dolayısıyla bu konuda **Ebû Hâşim** ile Kâdî arasında bir ittifak olduğunu söyleyebiliriz.⁴¹²

⁴⁰⁷ *Muğnî*, XIII, 389: 12-19.

⁴⁰⁸ *Muğnî*, XI, 237: 8-9.

⁴⁰⁹ *Muğnî*, XIII, 390: 9-11; *Ta‘lîk*, 493: 4 (‘ivaz’ ve ‘i‘tibâr’ olarak); Şehristânî, *Milel*, I, 84: 2-3 (‘ivaz’ ve ‘i‘tibâr’ olarak); Zemaşşerî, *Minhâc*, Arp. mtn. 68: 2-6, İng. trc. 31 (‘ivaz’ ve ‘lütuf’ olarak); Hillî, *Keşf*, 309: 6-8 (‘ivaz’ ve ‘lütuf’ olarak).

⁴¹⁰ Bk. *Muğnî*, XIII, 229: 2-5. Burada **Ebû Hâşim**’in ibret olmasa elemi, zulüm olduğu için değil, abes olduğu için kabih olacağını söylediği aktarılır.

⁴¹¹ **Ebû Hâşim**’in “ibret” kavramını kullanması sadece lafzî bir farktır. Neticede insanların bu elemi görüp ondan ibret almaları, kendilerini imana ve taatleri yapmaya sevk edebilir ve böylece elemi onlar hakkında bir lütuf ve maslahat olur. Yani fonksiyon açısından bu bağlamda aralarında hiçbir fark yoktur.

⁴¹² Bununla birlikte Heemskerck Kâdî ‘Abdülcebbar ile **Ebû Hâşim** arasında az da olsa bir fark görmektedir. Ona göre Kâdî’nin nezdinde Allah’ın yaptığı elemi karşılığında ivazın bulunması zorunlu olmakla birlikte, bu elemilerdeki esas amaç onların lütuf olmasıdır. Yani Kâdî’ye göre ivaz, lütfâ nazaran ikinci bir sebep olarak kalmaktadır. Öte yandan **Ebû Hâşim** bu elemi karşılığında ivazın bulunması gerektiğinin yanında, bunların lütuf olmalarını (ki **Ebû Hâşim** bu lütufu ibret şeklinde somut bir örneğe indirger) eşit bir biçimde ileri sürmüştür. Yani onun nezdinde bu iki sebep arasında bir öncelik-sonralık sıralaması bulunmamakta ve o, her ikisine de eşit derecede vurgu yapmaktadır. İşte Heemskerck’e göre fark sadece bu vurgudadır. Bk. Heemskerck, [2000], 159-160. Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki Kâdî’nin ivaza nazaran lütfâ daha fazla vurgu yapması doğru bir gözlemdir. Nitekim o şöyle der: “Allah elemi, karşılığında kesinlikle ivaz olması şart olsa da, ivaz sebebiyle değil, maslahat olmaları sebebiyle yapar” (Bk. *Muğnî*, XIII, 390: 14-16). Hatta o daha da ileri giderek şunu ekler: “Şayet ivaz vermeksizin elemi kabihlikten çıkması mümkün olsaydı (ivaz vermeksizin elemi kabih yapan yön elemiden uzaklaştırılırdı) Allah’ın bunun karşılığında ivaz vermesi gerekmezdi. Aksine elemi sırf lütuf olduğu için yapardı” (Bk. *Muğnî*, XIII, 391: 2-3). Bu yönüyle Kâdî gerçekten de lütufu temel almaktadır ve ona daha fazla önem vermektedir.

Diğer taraftan **Ebû Ali** ise onların aksine ivazın tek başına yeterli olduğu görüşündedir.⁴¹³ Çünkü ona göre Allah'ın acı çekene verdiği ivazı, en başında acı çektirmeden vermesi hasen değildir.⁴¹⁴ Bu yönüyle **Ebû Ali** problemi daha ilk aşamasında halletmiş görünmektedir. Kâdî ve **Ebû Hâşim** ivazın en başından acı çektirmeden verilmesini câiz gördüklerinden, onlar için elemi makuliyet ve hasenlik sınırları içerisinde tutmak için yeni bir şart gerekmektedir. Halbuki **Ebû Ali** böyle bir şeyi kabul etmediği için, yani ivazın ancak bir karşılık nedeniyle verilebileceğini öngördüğü için onun açısından ivaz tek başına yeterli olmaktadır.

Ebû Ali'nin bu görüşü benimsemesinde onun ivazı, sevâba benzetmesi etkili olmuştur. **Ebû Ali**'ye göre Allah'ın sevâbı en başından kişiye vermesi hasen olmadığı için, kulun sevâba ulaşması amacıyla onu teklifle yükümlü tutar. İşte aynı illet sebebiyle ivaz karşılığında elem çektirmesi de hasen olur.⁴¹⁵ Yani nasıl kişinin sevâba ulaşmasının tek yolu, sevâbın en başında verilmesi câiz olmadığı için, tekliften geçer, benzer şekilde ivaza ulaşmasının yolu da, ivazın en başında verilmesi câiz olmadığı için, elem çekmekten geçer.⁴¹⁶

Ancak Kâdî'nin bu düşüncelerinin **Ebû Hâşim** hakkında da geçerli olmadığını söylememiz çok zordur. Diğer bir deyişle *Muğnî*'de benzer bir vurguyu **Ebû Hâşim**'in de yaptığını gösteren açık bir pasaj olmasa da, yapmadığını gösteren bir işaret de yoktur. Aksine Kâdî'nin **Ebû Hâşim** gibi düşündüğünü gösteren işaretlerin var olduğunu söyleyebiliriz. Her ne kadar Kâdî'nin bu konuda **Ebû Hâşim**'den isim vererek yaptığı alıntı üç satırı aşmasa da, Kâdî kendi görüşlerini bütünüyle **Ebû Hâşim**'in görüşleriyle özdeşleştirmektedir. Nitekim o, **Ebû Hâşim**'in görüşünü aktarırken “Bu konuda şeyhimiz **Ebû Hâşim**'in –Allah ona rahmet etsin– izlediği yol bizim takdim ettiğimizdir” (“*Vellezî yeslûkühü şeyhunâ Ebû Hâşim rahimehullah fi zâlike hüve mâ kaddemânâhu*”, Bk. *Muğnî*, XIII, 390: 9) diyerek kendi kabul ettiği görüşü **Ebû Hâşim**'e atfetmiş, tüm tartışmaların sonunda ise “Bütün bu anlattıklarımız doğru olan [görüş]in **Ebû Hâşim**'in –Allah ona rahmet etsin– dediği [görüş] olduğunu ortaya koyar” (“*Ve küllü mâ zekernâhu yübeyyünü enne 'ş-şahîh hüvellezî kâlehü Ebû Hâşim rahimehullah*”, Bk. *Muğnî*, XIII, 395: 14) diyerek kendi açıklamalarının **Ebû Hâşim**'in görüşlerini doğrulamaya yönelik olduğunu net bir şekilde ifade etmiştir.

Kısaca Kâdî pek çok konuda olduğu gibi, **Ebû Hâşim**'in görüşlerini kendisine mal ettiğinden, bütünüyle açıklamamış, sadece temel ilkeyi açıkça belirtmeyi tercih etmiştir. Dolayısıyla burada Heemskerck'in dediği gibi, ufak bir vurgu şeklinde olsa da, bir fark olduğunu söylememizi gerektirecek bir durum söz konusu değildir.

⁴¹³ *Muğnî*, XIII, 227: 6-7. Kezâ bk. Şerîf el-Murtaza, *Zahîre*, 230: 6; a.mlf., *Cümel*, 114: 4-5; Zemaşşerî, *Minhâc*, Arp. mtn. 68: 8-9, İng. trc. 31; Şehristânî, *Milel*, I, 84: 1-2; Kâsım b. Muhammed, *Esâs*, 121: 12-13.

⁴¹⁴ *Muğnî*, XIII, 390: 1-2.

⁴¹⁵ *Muğnî*, XIII, 390: 2-4. Kezâ bk. Şehristânî, *Milel*, I, 84: 5-6.

⁴¹⁶ Kezâ bk. Şerîf el-Murtaza, *Zahîre*, 230: 17-21. **Ebû Ali**'nin esas görüşü budur. Ancak Kâdî ‘Abdülcebbar “*rubbemâ merra fi kelâmihî*” kaydıyla ona ait başka görüşleri de kaydeder. Buna göre **Ebû Ali** bir keresinde, Allah'ın ivazın benzerini başlangıçta vermesinin hasen olduğunu, fakat ivazı başlangıçta vermesi hasen olmayıp ancak elemle birlikte bulunacağı bilindiği için ivazın sadece elem sebebiyle hasen olacağını söylemiştir. Bk. *Muğnî*, XIII, 390: 5-6. Kezâ böyle bir görüşü Şehristânî de aktarmaktadır. Bk. Şehristânî, *Milel*, I, 84: 4-5.

Bir keresinde ise **Ebû Ali** Allah'ın yaptığı elemi hak edilmiş (*müsteħakk*) olduğu için hasen olduğunu söylemiştir. Ona göre Allah ivazı başta verseydi, bu ivaz tafaddül olurdu. Bk. *Muğnî*, XIII, 390: 6-8.

İlk alıntının **Ebû Ali**'nin esas görüşüyle çelişmediğini söyleyebiliriz. Çünkü **Ebû Ali** burada ivazın değil, ivazın benzeri bir başka şeyin insana başlangıçta verilebileceğini ileri sürmektedir. Ancak ikinci alıntı oldukça problemlidir. Bu alıntıya göre **Ebû Ali** Allah'ın ivazı başlangıçta verebileceğini fakat bunun tafaddül olacağını söylemektedir. Bu da ivazın karşılıksız olarak insana verilebileceği anlamına gelir. Bu, **Ebû Ali**'nin esas görüşüyle çelişmesinin yanında, konumuzun esasıyla da çelişmektedir. Zira bu görüşlerin Allah'ın bir fayda karşılığı elemi yapmasının hasen olduğu konusu bağlamında aktarıldığını hatırlamalıyız. İşte ivaz bu faydayı ifade eden bir kavram olmaktadır. İvazın en başında verilebileceğinin kabulü, bu faydanın ortadan kalkmasına yol açacaktır. Bunun yanında ikinci alıntıda diğeri bir unsur ise elemi istihkâk sebebiyle hasen olduğudur. Bunları

Ancak Kâdî, **Ebû Ali**'nin sevâp ve ivaz kavramlarını kategorik olarak bu şekilde aynileştirmesine karşı çıkar. Kâdî'ya göre sevâp kula tafaddül yoluyla, yani karşılıksız verilemezken, ivazın kula tafaddül olarak verilmesi mümkündür. Sevâbın, hakkında bu hükmü vermemize neden olan iki özelliği vardır. Bunlardan biri onun miktarıyla, diğeri ise sıfatıyla alâkalıdır. Birinci özelliğe göre sevâbın miktarı, tafaddül olabilecek her şeyden fazladır. Yani kula verilen diğer hiçbir şey sevâbın miktarına ulaşamaz. İkinci özelliğe göreyse sevâp, yüceltme (*ta'zîm*) ve onurlandırma (*tebcîl*) üzere gerçekleşir. Yani sevâp verildiği kişiye, onu yüceltme ve onurlandırma amacıyla verilir. Sevâp bu iki özelliği taşıdığı için karşılıksız verilmesi mümkün olmayıp, ona ancak teklif vasıtasıyla ulaşılır. Halbuki ivazda bu iki şart bulunmamaktadır. Yani ivazın başlangıçta karşılıksız verilmesi mümkündür. Bu yüzden Allah'ın yaptığı elemin hasen olması için ivaz tek başına yeterli olmayıp başka bir şartı daha içermesi gerekmektedir.⁴¹⁷

4VII.3. Hastalıklar

Elem problemi bağlamında spesifik olarak tartışılan konuların en başta geleni hastalıklar konusudur. Allah'ın adaletli olduğunu doğruluğu kesin bir yargı addeden Mutezîlîler, hastalıkların makul ve söz konusu yargıyla çelişmeyen bir açıklamasını yapmak için, bunların mahiyeti üzerinde tartışmışlardır. Bu bağlamda **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** konu üzerinde kısmen birbirinden farklı çeşitli açıklamalarda bulunmuşlardır.⁴¹⁸

birleştirdiğimizde şöyle bir sonuca ulaşırız: İvaz bir tafaddül olarak acı çektirmeksizin başlangıçta da verilebilir. Bu sebeple elemeleri hasen yapan sebep istihkâktır. O halde Allah'ın yaptığı elemeler bir fayda sebebiyle değil, sadece istihkâk sebebiyle hasen olur.

İşte bu sonuca göre **Ebû Ali** Allah'ın sadece istihkâk sebebiyle elemi yapmasının hasen olduğunu ileri sürmüş olmaktadır. Halbuki bu konuda **Ebû Hâşim**'den olduğu gibi, **Ebû Ali**'den de alıntı yapılmasının nedeni, Allah'ın bir fayda temin etmek amacıyla elemi yapmasının hasen olduğunu kanıtlamaktır. Fakat bu ikinci alıntı bu ilkeyle gelişmektedir. Bu yüzden bu ikinci alıntı **Ebû Ali**'nin daimî bir görüşü kabul edemeyiz. Muhtemelen **Ebû Ali** bu görüşünü daha sonra değiştirmiştir. Nitekim “*rubbemâ merra fî kelâmihî*” kaydı bu görüşün onun sistemi içinde bile vurgu yapılmayan bir görüş olduğuna işaret etmektedir.

Öte yandan **Ebû Ali**'ye **Ebû Hâşim**'in görüşü de, yani Allah'ın elemeleri ivaz ve ibret sebebiyle yaptığı görüşü de atfedilmiştir. Ancak Kâdî, **Ebû Ali**'nin eserlerinde buna işaret eden hiçbir şey bulamadığını söyler. Ona göre **Ebû Ali** kitaplarında sadece elemelerin maslahat olabileceğini söylemiştir, fakat bunu elemin hasen olması için zorunlu bir şart olarak ileri sürmemiştir. Bk. *Muğnî*, XIII, 390: 11-13.

Yeri gelmişken şunu belirtmeliyiz ki, bu durum Kâdî'nin kaynakları ne derecede dikkatli kullandığının bir göstergesidir. O, yapılan her rivâyete güvenmemektedir. Hatta burada **Ebû Ali**'ye bilgiyi atfedenin **Ebû Hâşim** olması bile kuvvetle muhtemeldir. Nitekim ibare “*ve-kâd hukiye zâlike 'an Ebî 'Ali rahimehullah*” (“Bu görüş **Ebû Ali**'den –Allah ona rahmet etsin– aktarılmıştır”) şeklindedir ve **Ebû Hâşim**'in görüşünden hemen sonra gelmektedir. İbare “*ve-kâd hakâ zâlike 'an Ebî 'Ali rahimehullah*” (“Bu görüşü [o] **Ebû Ali**'den –Allah ona rahmet etsin– aktarmıştır”) şeklinde de okunabilir ve bu durumda cümlenin faili **Ebû Hâşim** olur (Nitekim Heemskerck bu şekilde okur. Bk. Heemskerck, [2000], 159, dp. 31). Bu da Kâdî'nin **Ebû Hâşim**'in rivâyetini bile araştırmaksızın kabul etmediğini, bizzat kaynağa inerek doğruladığını gösterir.

⁴¹⁷ Bk. *Muğnî*, XIII, 392: 16-393: 7.

⁴¹⁸ Zaten **Ebû Ali**'ye göre hastalıklar gerçekte asla şer değildir. Onlar ancak mecâzen şerdir. Bk. *Mağâlât*, II, 537: 5-6.

Ebû Ali bunun tartışmasından önce hastalıkları, bunları çeken kişileri temel alarak ikiye ayırır: i) Kâfir ve fâsıkların (ikâbı hak edenler) duçar oldukları hastalıklar, ii) Mükellef olmayanların ve itâatkârların (ikâbı hak etmeyenler) duçar oldukları hastalıklar.

Ona göre kâfir ve fâsıkların hastalıklarının cezâ (*‘uqûbet*) olması da câizdir, bir imtihan (*miḥne*) olması da câizdir. Çünkü Allah’ın bu kimselere lütufta bulunması hasen olduğu gibi, bunları cezalandırması da hasendir. Bu yönüyle **Ebû Ali** bunların ya ceza, yahut imtihan olduğunu söyleyerek iki seçenek ortaya koyar. Onun nezdinde bu hastalıkların imtihan olduğunu söylemek, ceza olduklarını söylemekten daha öncelikli bir seçenek değildir. Böylelikle o, her iki seçeneği de eşit görmektedir.⁴¹⁹

Ancak o, muhtemelen ‘hak edilen bir cezanın mükellefe ancak ahirette verileceği, bu sebeple hastalıkların ceza olamayacağı’ şeklindeki bir itirazı göz önünde bulundurarak şöyle der:

[Kişinin] hak ettiği cezanın tamamının, teklifle birlikte (teklif hali devam ederken) kişiye yapılması/verilmesi câiz olmasa da, bunun az bir miktarının kişiye çektilmesi câizdir. Böylelikle bunlar [günah işlemede] ısrar eden kişiye vurulan hadlerin yerine geçer. Kişinin hak ettiği [cezaları]nın bir kısmının [ahirete bırakılmayıp] öne alınmasında (*taqdîm*; bu dünyada, teklif hali devam ederken yapılmasında) maslahatın olması imkânsız değildir. Çünkü had yerine geçen şeylerin kişiye ceza olarak yapılması, bunların öne alınmasında maslahat bulunduğu için câizdir. İşte benzer şekilde Allah’ın kişiyi hasta etmesi de imkânsız değildir. Bunların öne alınmasında, bunlar ceza olsa da, bir çeşit maslahat bulunur.⁴²⁰

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, bu pasajda söz konusu hastalıkların imtihan olması tartışılmamaktadır. Bundan, hastalıkların imtihan olabileceği hususunda bir ihtilâf bulunmadığı sonucunu çıkarabiliriz (Nitekim aşağıda da göreceğimiz üzere tartışmanın diğer ucunda yer alan **Ebû Hâşim** bu seçeneği kabul etmektedir). İhtilâf, yukarıdaki muhtemel itirazda da zikrettiğimiz üzere, hastalıkların ceza olup olmayacağıyla ilgili olup, **Ebû Ali** esas olarak bununla ilgilenmektedir.

Ebû Ali başlangıçta, teklif devam ederken, yani bu dünyada, kişiye hak ettiği cezanın tamamının verilemeyeceğini kabul etmektedir. Fakat o, bu cezaların tamamını şart koşarak kendine bir çıkış yolu bulur: Tamamının verilmesi câiz olmasa da, az bir miktarının verilmesi mümkündür. İşte bu az miktar ceza, teklif anında hastalık şeklinde gerçekleşebilir. **Ebû Ali** bu sonuca hastalıkları had cezalarıyla kıyaslayarak ulaşır. Hadler esas itibarıyla ceza olmasına

⁴¹⁹ Bk. *Muğnî*, XIII, 431: 4-7.

⁴²⁰ *Muğnî*, XIII, 431: 8-13. Krş. İbnü’l-Murtaẓâ, *Ḳalâ’id*, 106: 21.

rağmen, bu dünyada kişilere uygulanmaktadır. Çünkü hadlerin bu dünyada uygulanmasında maslahat bulunmaktadır. Böylelikle onun kanıtlamaya çalıştığı şey, kişinin hak ettiği cezaların bu dünyada da verilebileceğidir. Hastalıklar da, hadlere benzer şekilde, bu dünyada verilen cezaların bir örneğidir ve bunlarda bir takım maslahatların bulunması imkânsız değildir.⁴²¹

Konunun ikinci ayağını oluşturan mükellef olmayanlar ve itâatkârların (ikâbı hak etmeyenlerin) hastalıklarına gelince, **Ebû Ali** bu konuda şöyle der:

Mükellef olmayana veya itâatkâra yapılan [hastalık]ların ceza olmayıp, imtihan (*miḥne*) olduklarına kesin bir şekilde hükmedilir. Çünkü onlar cezayı (*ʿuḫûbet*) hak etmemişlerdir. Şayet Allah o kimselere hastalıkları bu şekilde (ceza olarak) yaparsa, bu kabih olur. Allah bundan münezzehtir.⁴²²

Böylelikle **Ebû Ali** hastalıklar açısından ikâbı hak edenler ile ikâbı hak etmeyenlerin arasını kesin bir şekilde ayırmış olmaktadır: İkâbı hak etmeyenlerin (mükellef olmayanlar ve itâatkârlar) çektikleri hastalıklar kesinlikle ceza olmayıp, imtihandır.

Buna karşılık **Ebû Hâşim** ise bu hastalıkların, hastalıkları çeken kişiler arasında bir ayırım yapmaksızın, hepsinin bir imtihan (*miḥne*)⁴²³ olduğunu söyler.⁴²⁴ Yukarıda zikrettiğimiz üzere **Ebû Ali** de ikâbı hak etmeyenlerin çektikleri hastalıkların imtihan olduğunu söylediği için bu konuda aralarında zaten bir ihtilâf yoktur. Tartışma ikâbı hak edenlerin çektikleri hastalıklar üzerindedir. **Ebû Ali** bunları iki seçenikle açıklamaktadır: İmtihan ve ceza. Onun nezdinde

⁴²¹ Yalnız burada **Ebû Ali**'nin hastalıkları, had cezalarıyla kıyaslaması üzerinde biraz yoğunlaşmalıyız. Dikkat edilirse **Ebû Ali** hastalıkların ceza olabileceğini, hastalıklara duçar olanlar ancak fâsık ve kâfirler olduğunda geçerli olabileceğini ileri sürmektedir. Heemskerck buradan hareketle had cezalarının sadece Müslümanlara uygulandığını ve hastalıkların da Müslümanlara uygulanan had cezasının karşılığı olarak kâfir ve fâsiklara uygulandığı sonucuna ulaşır. Yani ona göre **Ebû Ali** bir anlamda, sadece Müslümanlara uygulanan had cezasının bir karşılığı olarak, hastalıkları ceza olarak görmüştür. Bk. Heemskerck, [2000], 152.

Pek tabii böyle bir iddia içerdiği bazı eksikliklerin yanında (sözgelimi had cezaları kesinleşmiş cezalarken, hastalıkların bir ceza olduğu kesin değildir), öncelikle had cezasının sadece Müslümanlara uygulanabileceği iddiasının doğruluğuna bağlıdır. Her ne kadar İslâm Hukuku'nda hadlerin Müslüman ve Müslüman olmayanlardan kimlere uygulanacağı tartışmalı bir konu olsa da, şunu söyleyebiliriz: Gayri Müslümlere kendi dinlerinin câiz görmeleri sebebiyle bazı hadler (meselâ şarap içme suçunun haddi) uygulanmasa da, kamu düzeninin ihlâli söz konusu olduğunda (meselâ yol kesmek, eşkıyalık yapmak) zimmiler ve müste'menler de Müslümanlarla aynı uygulamaya tabi tutulur. Bk. Bardakoğlu, [1996], 550.

Dolayısıyla burada **Ebû Ali**'nin, Heemskerck'in iddia ettiği gibi bir kıyaslama yaptığını söylemek oldukça zordur. Öyle görünüyor ki burada **Ebû Ali** sadece basit bir örnek getirmeyi amaçlamıştır: Bu dünyada ceza verilemez iddiası geçersizdir, çünkü hadler birer cezadır ve uygulanmaktadır. O halde hastalıklar da bir ceza olarak kişilere verilebilir.

⁴²² *Muğnî*, XIII, 431: 13-15.

⁴²³ Burada tartışma sürekli olarak "imtihan (*miḥne*)" kelimesi etrafında dönmektedir. Ancak şunu belirtelim ki, bu tartışmalar esnasında 'imtihan' ifadesi özellikle **Ebû Hâşim** (ve Kâdî) tarafından lütuf kelimesinin yerine kullanılmaktadır. Yani hastalıkların kişi için imtihan olması, aynı zamanda onun için lütuf olmasını da ifade etmektedir. Nitekim hastalıklar konusunun 'lütuf' kavramı ekseninde tartışıldığı yerde bunu net olarak görmekteyiz. Burada 'imtihan' ifadesinin yerini 'lütuf' ifadesi almaktadır. Bk. *Muğnî*, XIII, 105: 7.

Bununla birlikte Heemskerck 'lütuf' kavramı ile 'imtihan (*miḥne*)' kavramı arasında şöyle bir fark belirler: 'Lütuf' sadece hastalık sebebiyle acı çekene yönelik olmayıp, onun dışındaki kişilere de yönelikken, 'imtihan' sadece acı çekene yöneliktir. Bk. Heemskerck, [2000], 152-153. Yani bir anlamda daha dar kapsamlı bir lütuftur.

⁴²⁴ *Muğnî*, XIII, 431: 16. Kezâ bk. İbnü'l-Murtazâ, *Ḳalâ'id*, 106: 20.

ikâbı hak edenlerin çektikleri hastalıkların imtihan olması da, ceza olması da muhtemel olsa da, **Ebû Ali** bunların daha çok ceza olabileceği seçeneğine meyletmekte ve açıklamalarını bunu kanıtlamaya yönelik yapmaktaydı. İşte **Ebû Hâşim**'in yapmaya çalıştığı şey ise, hastalıkların ceza olabileceği seçeneğini ortadan kaldırmaktır. Bu ortaya konulduğunda, geriye sadece hastalıkların bir imtihan olduğu seçeneği kalacaktır.

Ebû Hâşim'in bu düşüncesini kanıtlamak için ileri sürdüğü delillerin başında, bu hastalıklar karşısında sabır ve rıza gösterilmesi gerektiği gelmektedir. İşte bu unsur, imtihan ile ceza arasındaki en temel farkı ortaya koyar. Ona göre Allah kişileri çektikleri hastalıklar karşısında sabır ve rıza göstermekle yükümlü tutmuştur. Halbuki cezada böyle bir durum söz konusu değildir. Mükellefler cezaya sabır ve rıza göstermek zorunda olmadıkları gibi, aksine tahammülsüzlük gösterebilir ve kaçabilirler.⁴²⁵ Öte yandan bu imtihan, mükellefler için dinî konularda maslahattır. Dolayısıyla mükellefin kendi maslahatına yönelik diğer hususlar karşısında sabır ve rıza göstermesi gerektiği gibi, hastalıklar karşısında da sabır ve rıza göstermesi gerekir. İşte tüm bu unsurlar, ikâbı hak eden olsun, ya da olmasın herkesin çektiği hastalıklarda bulunmaktadır. Yani fâsıkın da çektiği hastalık aynıdır, müminin de çektiği hastalık aynıdır.⁴²⁶ Böylelikle **Ebû Hâşim** zımnen şunu vurgulamaktadır: İkâbı hak edenlerin de, hak etmeyenlerin de çektikleri hastalıklar aynı mahiyette ise, bunların birine ceza, diğerine imtihan dememiz mantıksızdır.

Ebû Hâşim'in kendi iddiasını kanıtlamaya yönelik ileri sürdüğü ikinci delil ise cezanın mahiyetiyle ilgilidir. Ona göre ceza kişiye tahkir (*istihfâf*) ve hakaret (*ihânet*) amacıyla yapılır.⁴²⁷ Dolayısıyla şayet hastalıklar kişiye yönelik bir ceza olsaydı, onu tahkir etmek ve ona hakaret etmek amacıyla yapılması gerekirdi. Hastalıkların bu amaçla yapılmadığı bilindiğine göre, bunların imtihan olduğu ortaya çıkar.⁴²⁸

⁴²⁵ *Muğnî*, XIII, 431: 16-18. Kezâ bk. *Muğnî*, XIII, 413: 13-15. Burada “ceza” yerine, “hak edilen elemeler (*el-âlamü'l-müsteḥakka*)” ifadesi geçmektedir.

⁴²⁶ Bk. *Muğnî*, XIII, 431: 18-432: 8.

⁴²⁷ *Muğnî*, XIII, 105: 8-9. Sy. 105, st. 8; “*istihkâk*” yerine “*istihfâf*” okunacak.

⁴²⁸ *Muğnî*, XIII, 435: 17-19. Ancak bu konuda genel olarak **Ebû Hâşim**'in görüşlerini takip eden Kâdî 'Abdülcebbar, **Ebû Hâşim**'in bu açıklamasını kabul etmez. Çünkü ona göre Allah'ın bu hastalıkları tahkir ve hakaret amacıyla yapmadığına hükmetmek için öncelikle bunların imtihan olduğunun bilinmesi gerekir. Dolayısıyla bu delil geçersizdir. Bk. *Muğnî*, XIII, 436: 1-3. Yani Kâdî'ye göre önce hastalıkların imtihan olduğu bilinmelidir, bundan sonra onların tahkir ve hakaret amacıyla mükellefe yapılmadığı bilinebilir. Halbuki **Ebû Hâşim** bunun tersi bir sıra gözetmiştir. Hastalıkların tahkir ve hakaret amacıyla yapılmamasını, onların imtihan olduklarının bir delili olarak algılamıştır. Muhtemelen **Ebû Hâşim** bu yargıya varırken, şahid âlemden gözlemlere dayanmıştır. Sözelimi hadlerin uygulanmasında amaç, kişiyi tahkir etmek, onu alçaltmaktır. Bu, herkes tarafından bilinir. Halbuki hasta olan bu kişinin bu hastalığının onu tahkir ettiğini söylemek zordur.

Ancak burada toplumsal değerlerin önemini de unutmamalıyız. Kişilerin duçar olduğu bazı hastalıkların onu toplum önünde had cezasının uygulanmasından bile daha alçaltıcı duruma düşürmesi muhtemeldir. Olaya bu yönüyle bakarsak Kâdî'nin iddiasının da doğruluk payı taşıdığını söyleyebiliriz.

Bu konudaki son delil ise Kâdî 'Abdülcebâr tarafından ileri sürülmekle birlikte, **Ebû Hâşim** tarafından da benimsendiğini rahatlıkla söyleyebileceğimiz bir delil olup, cezanın hak edilmiş olduğunun bilinmesine yöneliktir. Kısaca bu delil, cezanın kişiye ancak sebebi, yani ne için verildiği bilindiğinde verilebileceği iddiasına dayanmaktadır. Buna göre, şayet Allah mükellefe kendisini niye cezalandırdığını bildirmezse (bunun sebebini ortaya koymazsa), mükellefi kabihe yöneltmiş olur. Çünkü kişi bunun sebebini bilmediğinde bu elem (hastalığın) kabihe olduğunu düşünür.⁴²⁹ Allah'ın mükellefi kabihe yöneltmesi câiz olmadığına göre bu hastalıkların neyin cezası olduğunu bildirmesi gerekir. Bunu bildirmediğine göre bu hastalıkların ceza değil, imtihan oldukları ortaya çıkar.⁴³⁰

Nitekim **Ebû Hâşim** bu ilkeye bağlı ve uygun olarak cehennem ehlinin cezalandırılabilmesi için onların Allah'ı zarûrî olarak bilmeleri gerektiğini ileri sürer. Onlar ancak bu şekilde cezalandırılmalarının hak edilmiş olduğunu bilirler.⁴³¹ Çünkü cehennem ehlinin cezaya çarptırılmasının sebebi onların Allah'ı tanımamalarıdır. Mükellefin sebebini bilmedikçe cezaya çarptırılması câiz olmadığından, onların cezaya çarptırılmasının yolu Allah'ı bilmelerinden, diğer bir deyişle sebebi bilmelerinden geçmektedir. Dolayısıyla bu son delilin de **Ebû Hâşim**'in düşüncesinde yer tuttuğunu söyleyebiliriz.⁴³²

Ancak burada muhalifler tarafından söz konusu hastalıkların imtihan olamayacağına dair bir itiraz dile getirilmektedir. Bu itirazın dile getirilmesinin sebebi Kâdî'nin ve **Ebû Hâşim**'in bu hastalıklar karşılığında kişiye ivaz verileceğini kabul etmeleridir.⁴³³ Muhaliflere işte bu yüzden, 'madem bu hastalıklar kişilere yönelik lütuftur⁴³⁴, yani tekliflerinde onların maslahatını gözetmek amacıyla yapılmıştır, o halde neden bunların karşılığında ivaz verilmesi gereksin?' şeklinde bir itiraz yöneltirler.

Ebû Hâşim bunun cevabını kişiye yönelik maslahatın elem şeklinde de, lezzet şeklinde de gerçekleştirilebileceği temeline dayanarak verir. Ona göre bu hastalıklar kişiye yönelik maslahattırlar. Fakat bu maslahat kişiye lezzet olarak da ulaştırılabilirdi. Yani bir şeyin kişiye

⁴²⁹ Mükellefin 'Allah kabihi yapmıştır' şeklinde düşünmesi, yahut buna inanması kabihi bir fiildir. Allah'ın mükellefin böyle düşünmesine sebep olması, bir anlamda onu kabihe sevk etmesi şeklinde algılanmaktadır.

⁴³⁰ *Muğnî*, XIII, 415: 13-416: 3.

⁴³¹ *Muğnî*, XIII, 416: 3-4.

⁴³² Bu yönüyle **Ebû Ali**'nin hastalıklar ve had cezaları arasında yaptığı benzetme de geçersiz hale gelir. Çünkü had cezası uygulanan kişi bu cezanın neyin karşılığında uygulandığını bilmektedir.

⁴³³ *Muğnî*, XIII, 434: 11. Kezâ bk. *Muğnî*, 435: 14-16. Burada bu düşünce Kâdî tarafından çok net bir şekilde ifade edilmektedir: "...Bu anlattıklarımız doğru olduğuna göre, o halde vâcip olan şey, hastalıkların tamamının bir imtihan ve maslahat olduğuna kesin bir şekilde hükmettiğimiz gibi, bunlar ister mükellefe ister başkasına (mükellef olmayana), ister ikâbı hak edene ister bir başkasına (ikâbı hak etmeyene) yapılsın Allah'ın bunlar karşılığında ivaz vereceğine hükmetmemizdir".

⁴³⁴ 'Lütuf' ve 'imtihan' kavramının **Ebû Hâşim** ve Kâdî tarafından birbirinin yerine geçen iki kavram olarak algılandığına yukarıda işaret etmiştik.

yönelik maslahat olmasında o şeyin elem yahut lezzet şeklinde gerçekleşmesi eşittir. İşte ivaz kavramı bu noktada devreye girer. Aynı maslahat kişiye lezzet vasıtasıyla da ulaştırılabilecekken, hastalık çektirmek sûretiyle acı vasıtasıyla ulaştırılması ivazı gerektirir. Dolayısıyla hastalığın maslahat olması ivazı gerektirmemekte, bu maslahatın elem şeklinde gerçekleştirilmesi ivazı gerektirmektedir.⁴³⁵

4Vİİİ. İVAZ

İvaz kavramı yukarıda da gördüğümüz üzere elem problemini aklî çerçevede çözümlenebilmek için Mutezilîler tarafından kullanılan bir kavramdır. Elemlerin makul ve Allah'ın adaleti ilkesi ile uzlaştırılabilir bir sınıra çekilebilmesi için, her ne kadar tek başına yeterli olup olmadığı hususunda ittifak olmasa da, en azından şart olduğunu ve **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** tarafından elemin karşılığında mutlaka bulunması gerektiğinin kabul edildiğini görmüştük. Bu sebeple, bu başlık altında sadece ivazla ilgili birkaç konuya değineceğiz.

4Vİİİ.1. İvazın Süresi

İvazın süresi ile ifade edilen şey, ivazın sürekli/kesintisiz (daimî) mi, yoksa sonlu mu (*munkaṭa*) olduğudur. Kişiye verilen ivaz sonsuza kadar sürecek midir, yoksa belli bir süre sonra bitecek midir? Kısaca konu ivazın devamlılığı ile ilgilidir. Probleme verilen iki temel cevaptan ilki **Ebû Ali**'ye aittir. **Ebû Ali** ilk olarak ivazın devamlı olduğunu ileri sürmüştür. Fakat daha sonra ivazın sonlu olduğu görüşüne dönmüştür.⁴³⁶

⁴³⁵ Bk. *Muğnî*, XIII, 434: 19-435: 4. **Ebû Hâşim** ile aynı düşünceleri paylaşan Ebû Abdullâh el-Başrî ise farklı bir açıklama yapar. Ona göre elemin (hastalığın) zulüm olmaktan çıkması için karşılığında kesinlikle bir faydanın olması gerekir. Bu karşılığın sevâp olduğunu söyleyemeyiz. (Ebû Abdullâh muhtemelen bu faydanın, kişinin bu hastalık sayesinde taate yönelerek sevâp kazanması gösterilmesine red sadedinde bunu ileri sürer). Çünkü kişi sevâbı bu hastalığın lütuf olduğu ameli kendi hür seçimiyle yaparak elde etmiştir, yoksa bizzat hastalık sebebiyle elde etmemiştir. Bu yönüyle sevâbın hastalığın karşılığı ve onu zulüm olmaktan çıkaran bir unsur olarak görmemiz mümkün değildir. O halde hastalığı zulüm olmaktan çıkaran başka bir sebep göstermeliyiz. İşte söz konusu bu sebep de ivazdır. Bk. *Muğnî*, XIII, 435: 4-8.

⁴³⁶ *Muğnî*, XIII, 508: 3-4. Kâdî Abdülcebâr ilk görüşü, yani ivazın devamlı olduğu görüşünü “önceki şeyhlerimizin çoğunluğunun görüşü (*ve huve mezhebu keşîrin min meşâyihinâ'l-mütekdimmîn*)” şeklinde nitelendirir. Kezâ bk. *Ta'lik*, 494: 16-18; Şerif el-Murtażâ, *Zahîre*, 248: 9-10. Burada da döndüğü aktarılır. Hillî, *Keşf*, 316: 2. Burada **Ebû Ali**'nin görüşünden döndüğü zikredilmez. Kâsım b. Muhammed, *Esâs*, 125: 10-11. Burada **Ebû Ali**'nin iki görüşünden biri (*aḥadü kavleyi Ebî Aliyy*) şeklinde zikredilir.

İvazın daimî olduğunu söyleyenlerin bu düşüncelerinin temelinde ivazı sevâp ile eşit görmeleri yatar. (Msl. bk. *Muğnî*, XIII, 510: 10-11) Onların nezdinde sevâp ile ivaz eşit derecede olduğundan, ivazın da tıpkı sevâp gibi daimî olması gerekir. (Aşağıda da göreceğimiz üzere sevâp ile ivazın eşit kabul edilmesi **Ebû Hâşim** tarafından kesin bir şekilde reddedilmiştir).

Bunun yanında onlar ivazın devamlılığını, onu tafaddülden ayırmak için zorunlu addetmişlerdir. Zira ivaz sonlu kabul edilirse, tafaddülden daha düşük bir durumda olması gerekir. Çünkü tafaddülün, hak edilerek ulaşılan bir şey olmasa da, sürekli olması câizdir. Halbuki hak edilerek ulaşılan bir şey (nitekim ivaz böyledir), her zaman karşılıksız ulaşılan şeyden (tafaddül gibi) rütbece üstündür. İvazın rütbece üstün olduğunu ortaya koymanın yolu ise, onun daimî olduğunu kabul etmekten geçer. Bk. *Muğnî*, XIII, 510: 16-17.

Ayrıca onların bu düşüncelerini kanıtlamaya yönelik ileri sürdükleri delil, ivazın kesilmesinin bir takım yanlışlıklar içerdiği düşüncesine de dayanmaktadır. Onlara göre şayet ivaz sonlu olsaydı, bu durumda Allah'ın

Ebû Hâşim ve ashabı ise ivazın sonlu olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁴³⁷ **Ebû Hâşim** buna şöyle delil getirmiştir:

Şâhid âlemde belirli miktardaki ivaz karşılığında her hangi bir zarara katlanmanın hasen olduğu ortadadır. Kişinin ivazın bu miktarını bilmesi, bu zarara katlanmasının hasenliğinin sebebi olmaktadır. Çünkü bu miktarı bildiğinde, zarara katlanmanın da hasen olduğunu bilir. Şayet bu miktarı bilmezse, bu zarara katlanmanın hasen olduğunu da bilmez. Aksine, buna katlanmayı aklen kabih görür. Benzer şekilde, bu miktarın altındaki bir ivaza ulaşacağını bildiğinde de kişinin bu zarara katlanması hasen olmaz. Böylelikle akıl, bu zarar bir faydadan yoksun olduğunda onun kabihliğine hükmettiği gibi, söz konusu fayda belirli bir miktarda olmayınca da bu zararın kabihliğine hükmeder. Sözelimi akıllı bir kimse belirli bir zarara, şayet bu zarar karşılığında hak edilen miktar bir dinar ise, bu dinar sebebiyle katlanır. Fakat aynı zarara bir dirhem karşılığında katlanması ise, tıpkı karşılığında her hangi bir ivaz bulunmadığında katlanmasının hasen olmadığı gibi, hasen olmaz.

İmdî, tüm bunlar gerçek olduğuna göre; şayet bu zarar karşılığında daimî bir ivaz hak edilecek olsaydı, ya da bu zararın karşılığında daimî bir ivazın hak edilmesi gerekseydi, o zaman bu ivazın tamamı/bütünü, zarar karşılığında hak edilen miktar olurdu ve bu miktarı bilmeyen kişinin söz konusu zarara katlanması, tıpkı şâhid âlemde hak ettiği miktardan daha az ivaza ulaştığında zarara katlanmasının hasen olmadığı gibi, hasen olmazdı. Halbuki akıllı kimselerin ivazın daimî olduğunu bilmemelerine ve ivazın sona ereceğine inanmalarına rağmen zarara katlanmayı hasen gördüklerini bilmemiz, zarar karşılığında ancak sonlu bir ivazın hak edileceğine delâlet etmektedir.⁴³⁸

Bunun yanında **Ebû Hâşim** ivazın sonlu olduğunu “ilzâm” yoluyla, yani muhaliflerin ivazın daimî olduğu şeklindeki görüşlerinin kendilerini tutarsızlığa sevk edeceğini göstererek

ahirette ivaz verilen (*mu'avvez*) kişiyi yeniden yarattığında ondan ivazı kesmesi hasen olurdu ve bu sonlandırma da bir takım yanlış sonuçlara götürürdü. Şöyle ki;

i) Kişi bu ivazın sona erdirileceğini bilir ve bu sonlandırma sebebiyle kedere boğulurdu. İvazın sona ermesiyle üzüldüğünde de, bu üzüntü nedeniyle yeniden ivazı hak ederdi. Bu ikinci ivaz da tıpkı ilk ivaz gibi olurdu. İşte bu durum ivazın daimî olmasını gerektirir.

ii) Allah'ın kişiyi öldürmesi hasen olurdu. (Zira muhaliflere göre ivazın kişiye acı vermeden kesilmesinin yolu onun canının alınmasıyla mümkün olmaktadır). Halbuki ahirette kişinin öldürülmesi hasen değildir, çünkü böyle bir şey abestir. Üstelik Allah'ın bunu (öldürmeyi) bir maslahat sebebiyle yaptığı da söylenemez, zira ahiret teklif yurdu değildir. Dolayısıyla ivazın kesilmesi fikri, Allah'a kabihî izafe etmeyi gerektirir. Allah'a kabihî izafe etmeye engel olmak için ivazın daimî olması gerekir.

iii) Kişinin ivazı kesilirse bu durumda kişi, arzuladığı şeyin yok olması sebebiyle zarar görecektir (kişinin ivaza ulaşması demek, arzuladığı şeye ulaşması demektir). Böylelikle o, acı çeken kimse yerine geçecektir. Böyle bir şey ise ahirette hasen olmaz. Çünkü ivaz bir maslahat sebebiyle kişiye verilirken, böyle bir durumda maslahat bir tarafa, kişiye zarar vermektedir. Bk. *Muğnî*, XIII, 511: 8-18. Ayrıca bk. Hîllî, *Keşf*, 316: 11-13. Burada yukarıda 'i' şikkındaki delil **Ebû Ali**'ye atfedilmektedir.

⁴³⁷ Bk. *Ta'lik*, 494: 15-16; Şerif el-Murtazâ, *Zahîre*, 248: 10; Hîllî, *Keşf*, 316: 2-3.

⁴³⁸ *Muğnî*, XIII, 508: 5-17. Sy. 508, st. 14; “*lâ yestehsinûne*” yerine “*yestehsinûne*” okunacak.

kanıtlamaya çalışır. **Ebû Hâşim** burada küfre düşeceği bilinen kimsenin teklifle yükümlü tutulmasını örnek verir. Ona göre ivazın devamlılığı düşüncesi, küfre düşeceği bilinen kimseye yapılan teklifin kabih olmasını gerektirir. Çünkü Allah bu kimseye teklif yerine, karşılığında büyük ivazları hak edeceği elemeleri çektirebilir ve kişinin bu acılar nedeniyle hak ettiği ivazlar, sevâp miktarı kadar olabilir. Zira ivaz da sevâp gibi daimî olduğunda, onun da sürekli olarak hak edilmesi mümkün olmaktadır. Böyle bir durum ise, kendi yaptığı kötü seçim nedeniyle sevâba ulaşamayacağı bilinen kişinin teklifinin kabih olmasını gerektirir.⁴³⁹

Bu deliliyle **Ebû Hâşim** şunu vurgulamaya çalışmaktadır: Miktar (kemiyyet) açısından hiçbir şey sevâp ile eşit değildir. Bu yönüyle sevâp kişiye sunulan ulaşılabilecek en yüksek miktardaki karşılıktır. Sevâba ise ancak teklifle ulaşılır. Bir kimsenin küfre düşeceği, yani sevâbı elde edemeyeceği bilinse bile, ona en azından bu sevâba ulaşma imkânı sunulmalıdır. Yani teklifle yükümlü tutulmalıdır. Dolayısıyla söz konusu kişinin, bu miktardaki karşılığa ulaşmasının tek seçeneği teklif olmaktadır.

Öte yandan şayet ivazı daimî kabul etseydik, bu durumda ivazın sevâpla aynı miktara ulaşabileceğini de kabul etmiş olurduk. Dolayısıyla Allah kişiye teklif vasıtasıyla ulaşabileceği sevâbın benzerini, bir başka şekilde de ulaştırabilirdi: Ona acı çektirebilir ve bu acılar karşılığında ona sonsuz bir ivaz verebilirdi. Madem Allah kişinin ulaşabileceği sevâbın benzerini ona başka bir şekilde de verebilmektedir, o halde küfre düşeceği bilinen kimsenin teklife muhatap kılınması kabih olacaktır. Çünkü artık başka bir alternatifi vardır. İşte bu yönüyle de, ivazın sonlu olması gerekmektedir.⁴⁴⁰

4Vİİİ.2. İvaz-İkâb İlişkisi

İvazın devamlılığı konusuyla alâkalı bir problem de, ivaz ile ikâbın bir arada bulunup bulunamayacağıdır. Yani, ikâba çarptırılan bir kişiye aynı anda ivaz da verilebilir mi, yoksa bunlar birbirini düşürür mü? İşte bu soruya verilen cevap, esas itibarıyla ivazın süresine verilen cevap tarafından belirlenmektedir.

İvazın sonluluğunu kabul eden Kâdî 'Abdülcebâr'a göre ivaz ile ikâb aynı anda bulunabilir. Kâdî bunu daha net ortaya koyabilmek için ikâb ile sevâp arasındaki ilişkiden hareket eder. Ona göre bunların ikisi de daimî olduğu için birbirini dışlamakta ve akıl bunların birbirlerine zıt olduğuna hükmetmektedir. İşte sevâp ile ikâb arasındaki bu ilişki ivaz-ikâb

⁴³⁹ *Muğnî*, XIII, 517: 10-14.

⁴⁴⁰ **Ebû Hâşim**'e göre muhalifler böyle bir durumda Allah'ın kişiye sevâpla aynı miktarda olan ivazı sağlayacak elemi yapmasının hasen olmayacağını da söyleyemezler. Çünkü böyle bir şeyi yapmasının hasenliğine engel olan hiçbir şey yoktur. Bk. *Muğnî*, XIII, 517: 16-17.

ilişkisinde bulunmamaktadır. Çünkü ivaz, sevâptan farklı olarak kişiyi yüceltme (*ta'zîm*) şeklinde verilmediği gibi, yine ondan farklı olarak sonludur. Bu özellikleri nedeniyle ikâbın hak edilmesi, ivazın hak edilmesine engel değildir.⁴⁴¹

Bu ifadeleriyle Kâdî ivaz ile ikâbın birbirlerini dışlayamayacağına vurgu yapmaktadır. Bunun en temel sebebi ise ivazın daimî olmayıp, sonlu olmasıdır. Nitekim o, bu konuda diğer görüşün, yani ivaz ile ikâbın bir arada bulunmayacağı fikrinin, ivazın daimî olduğunu ileri sürenler nezdinde geçerli olabileceğini belirtir⁴⁴² ve **Ebû Ali**'nin ikâbın, ivazı düşürdüğü ve yok ettiğini söylediğini ekler.⁴⁴³ Kâdî'nin **Ebû Hâşim**'den bu konuda bir aktarımda bulunmamasına rağmen Mânkdîm, **Ebû Hâşim**'in de, yukarıda Kâdî'nin zikrettiği sebepler nedeniyle, sevâp ve ikâbın bir arada bulunabileceğini söylediğini aktarır.⁴⁴⁴

Böylelikle problemin çözümünde iki farklı taraf oluşmaktadır: Bunlardan biri ivaz ile ikâbın bir arada bulunabileceğini söyleyen Kâdî ve **Ebû Hâşim**, diğeri ise bir arada bulunamayacaklarını ve ikâbın ivazı tamamen yok edeceğini ileri süren **Ebû Ali**'dir.⁴⁴⁵

Mamafih **Ebû Ali**'nin nezdinde de, öyle görünüyor ki, ivazın ikâb nedeniyle tamamen ortadan kalkmadığı istisnai durumlar bulunmaktadır. Nitekim konunun detaya ilişkin tartışmalarında bunun izlerini görmekteyiz. Burada ortaya atılan soru şudur: İkâba uğrayan kişi,

⁴⁴¹ *Muğnî*, XIII, 524: 3-8.

⁴⁴² *Muğnî*, XIII, 524: 11.

⁴⁴³ *Muğnî*, XIII, 524: 18. Kezâ bk. *Ta'lik*, 504: 8-9. Ancak yukarıda ivazın süresi hakkındaki tartışmalarda Kâdî'nin, **Ebû Ali**'nin ivazın önce daimî olduğunu söylediğini, daha sonra bu görüşünden vazgeçerek sonlu olduğunu söylediğini aktardığını görmüştük. Burada ise Kâdî ivaz ile ikâbın birbirini dışlamasının ancak ivazın daimî olduğunu söyleyenlerce ileri sürülebileceğini belirtmekte ve bu görüşün bir temsilcisi olarak da **Ebû Ali**'yi göstermektedir. Burada şöyle bir problem doğmaktadır. **Ebû Ali**'nin 'ivaz ile ikâb birbirini dışlar' şeklindeki görüşü, ivazın daimî olduğunu ileri sürdüğünde kabul ettiği görüşü müdür, yoksa değil midir? Yani **Ebû Ali** ivazın sonlu olduğu görüşüne yöneldiği zaman, ivaz ile ikâbın birbirini dışlayacağı şeklindeki görüşünü de terk etmiş midir? Yahut o, ilk görüşünü değiştirmesine rağmen, ikinci görüşünü, Kâdî'nin temellendirmesine göre mantıksal bir çelişki içerse de, olduğu gibi bırakmış mıdır? Bu nokta kapalıdır ve Kâdî buna bir netlik kazandırma ihtiyacı hissetmemiştir.

Benzer problem Mânkdîm'de de görülmektedir. O da **Ebû Ali**'nin ivazın tıpkı sevâp (dolayısıyla aynı zamanda ikâb) gibi daimî olarak hak edildiğini söylediğini, fakat daha sonra bu görüşünden döndüğünü kaydeder. Mamafih bunların daimîlik görüşünden dönmekle birlikte, ivâz ile ikâbın bir arada bulunamayacağı görüşünü de terk edip etmediği aktarılmaz. Ancak Mânkdîm bunu aktardıktan sonra, konu hakkında bir problemin kalmadığını söyler. Öyle görünüyor ki Mânkdîm, **Ebû Ali**'nin ivazın daimî olduğu görüşünü terk ettikten sonra, bununla tutarlı olarak ikâb ile birlikte bulunamayacağı görüşünü de terk ettiği kanaatindedir. Bk. *Ta'lik*, 627: 6-9.

⁴⁴⁴ Bk. *Ta'lik*, 626: 6-10. Kezâ bk. Şerif el-Murtazâ, *Zahîre*, 251: 4-5.

⁴⁴⁵ İkâbın ivazı düşürdüğünü söyleyenlerin temel delilini, bu delil doğrudan **Ebû Ali**'ye atfedilmese de, Kâdî şu şekilde aktarır: "Şayet kişinin hak ettiği ikâb, onun hak ettiği ivazı düşürmeseydi, o zaman ahirette ona bu ivazın verilmesi gerekirdi. Bu durumda da kişinin (aynı anda) hem ikâba çarptırılan (*mu'âkab*), hem de (ivazı elde etmek sûretiyle) faydaya ulaşan (*menfû'*) olması gerekirdi". Bk. *Muğnî*, XIII, 524: 13-14.

İkâb ile ivazın aynı anda bulunmasını, kişinin aynı anda hem (ikâba çarptırılmak sûretiyle) zarara uğrayan, hem de (ivaza ulaşarak) fayda elde eden olması şeklinde algılayarak çelişkili bir durum gören muhaliflerin bu deliline, ivazın ikâbı hak eden kişiye, onun ikâbını hafifletmek sûretiyle verileceği şeklinde karşılık verir. Yani Kâdî'ya göre aslında kişi ikâba çarptırılırken aynı zamanda ivaza da ulaşmamaktadır. Onun ivazı, ikâbının hafifletilmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Yani gerçekte kişi için sadece ikâb vardır, fakat bu ikâb daha azdır. Bk. *Muğnî*, XIII, 524: 15-17.

bir başkasına zulmetmişse ve zalimin hak ettiği ivazlar da ikâbı nedeniyle yok olmuşsa, Allah'ın mazlumun hakkını ondan alarak adaleti temin etmesi nasıl mümkün olacaktır?⁴⁴⁶

Çâdî'nin aktardığına göre **Ebû Ali** bu noktada bir istisna yapmaktadır. Ona göre ikâb, başkasının hak ettiği ivazı yok etmemektedir. İkâb ancak kişinin hak ettiği ivazı yok eder. Ona göre zulmedilen kişinin hak ettiği ivaz kalmakta ve ikâbın onun üzerinde bir etkisi olmamaktadır. Bu yüzden Allah'ın zalimden, mazlumun hak ettiği ivazı alabilmesi (ve böylelikle adaleti temin edebilmesi) mümkün olmaktadır.⁴⁴⁷

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Çâdî 'Abdülcebâr'a (ve **Ebû Hâşim**'e) göre ikâb ivazı yok etmez ve ikisi de bir arada bulunabilirken, **Ebû Ali**'ye göre birbirlerini dışlarlar. Ancak **Ebû Ali** zalimin cehennem ehlinden olması durumunda, mazlumun hakkının ondan alınabilmesi ve adaletin temin edilebilmesi için, ivazın bu durumda (başkalarının hakkı olduğu durumlarda) yok olmayacağını bir istisna olarak ekler.⁴⁴⁸

448 VIII.3. İvazla İlgili Diğer Meseleler

Bu başlık altında ivaz konusuyla ilgili **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** arasındaki ihtilâflardan ve onların birinden yahut her ikisinden aktarılan münferit meselelerden kısaca bahsedeceğiz.

İlk problem şudur: Akıllı başında olmayan kişilerin, yırtıcı hayvanların, uyuyan kimselerin yaptıkları eylemlerde ivaz vermek kimin üzerine olacaktır.

Ebû Ali'ye göre bu durumda ivaz kesinlikle Allah üzerinedir.⁴⁴⁹ **Ebû Hâşim**'e göre ise elemin faili kimse ivazı o vermek zorundadır.⁴⁵⁰

⁴⁴⁶ Bk. *Muğnî*, XIII, 525: 1-2. Bu sorunun ifade ettiği şeyi daha net anlayabilmek için şu açıklamaları yapmalıyız. Mutezili düşünceye göre bir kimse bir başkasına zulmettiğinde, zulmedilen kişi kendisine zulmedenden ivaz almaya hak kazanır. İvazın kemiyetini hakkiyle bilen Allah, zulmedenden ivazı alır ve bunu zulmedilene verir. Böylelikle O, adaleti temin eder. Ancak Allah'ın bunu yapabilmesi için zulmedenden alabileceği bir ivazın olması gerekmektedir. Msl. bk. *Muğnî*, XIII, 530: 3-4. Kezâ bk. Heemskerck, [2000], 177-178.

İşte **Ebû Ali**'nin düşünce sistemine göre problem tam da bu noktada doğmaktadır. İkâbı hak eden kişinin ivazları (daha geniş anlamda tüm kazançları) ikâb yüzünden bütünüyle yok olmuştur. Bir anlamda artık ondan alınabilecek hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla bu kişi bir başkasına zulmettiğinde, zulmettiği kişiye verilmesi için kendisinden alınabilecek hiçbir şey yoktur. Bu da, adaletin temin edilememesi anlamına gelmektedir.

⁴⁴⁷ *Muğnî*, XIII, 525: 3-5. Çâdî bu konuda **Ebû Ali** ile kendi görüşünün aynı olduğunu, ihtilâfın başkasının hakkı olmayan, yani bizzat kişinin kendisine yönelik ivaz konusunda olduğunu belirtir. Kısaca iki taraf da temelde hangi görüşü kabul ederlerse etsin, her ikisine göre de sonuçta zalim cehennem ehlinden olsa bile, mazlumun hakkı ondan mutlaka alınacaktır. Bk. *Muğnî*, XIII, 525: 5-9.

⁴⁴⁸ Pek tabii Mânkûdîm'in algıladığı gibi **Ebû Ali**, ivazın devamlılığı görüşünü terk ettiğinde, ikâbla birlikte bulunamayacağı görüşünü de terk etmiş ise bu artık bir istisnâ olmaktan çıkacaktır.

⁴⁴⁹ Hîllî, *Keşf*, 312: 16-18. Hîllî bu görüşü aralarında **Ebû Ali**'yi de zikrettiği kimselere atfeder ve onların delilini, doğrudan **Ebû Ali**'ye atfetmeksizin genel bir şekilde, şöyle aktarır: Allah'ın canlıda acı verme meylî yaratmama imkânı varken, ona bu gücü vermiş ve onda şiddetli bir acı verme eğilimi yaratmıştır. Kezâ ona elemin iyisini kötüsünden ayıracak bir akıl vermemiş, imkânı olduğu halde onu engellemiştir. Bu da onu teşvik etme mesâbesindedir. Dolayısıyla Allah ivazla yükümlü olmasaydı, bu durum kabih olurdu. Bk. Hîllî, *Keşf*, 312: 21-25.

⁴⁵⁰ Hîllî, *Keşf*, 312: 18-19.

Bir diğer problem ivazın, tehir edildiğinde miktarının artıp artmayacağıyla ilgilidir. **Ebû Ali**'ye göre böyle bir durumda ivazın artması gerekir.⁴⁵¹

Ebû Hâşim ise buna katılmaz. O, bu görüşünü açıklarken şâhid âlemden yola çıkar. Ona göre böyle bir durumda bir kimse, telef edilen malının kıymetinden fazlasını hak etmiş olacaktır. Halbuki böyle bir şey aklın reddedeceği bir şeydir. Nitekim sözgelimi Zeyd Amr'ın elbisesini yırttığına, Zeyd'in ister geciktirsin isterse erken yapsın yırttığı elbisenin değerininin karşılığını vermesi gerekir. Şayet ivaz geciktirildiğinde miktarının artması gerekseydi, o zaman şâhid âlemde de benzerinin olması gerekirdi.⁴⁵²

Öte yandan ivaz alması gereken hayvanların (*behâ'im*) yeniden diriltilmesinin gerekip gerekmediği de tartışılmıştır. **Ebû Ali** diriltileceklerini söylerken,⁴⁵³ **Ebû Hâşim** diriltilmeyeceklerini, ivazın onlara bu dünyada verileceğini söyler.⁴⁵⁴

Ebû Hâşim'e göre bir başkasını öldürmek, malını telef etmek, ona ulaşan faydaya engel olmak vs. sebepler ivazı gerektirir. Sözgelimi öldürme (*katl*) sebebiyle ivaz hak edilir, çünkü bu öldürme maktûle bir zararın ulaşması demektir. Hatta ona göre maktûl, daha öncesinden öldürüleceğini biliyor yahut öldürüleceğini zannediyorsa bunlar nedeniyle keder duyar. İşte bu keder için ayrıca ivaz da hak eder.⁴⁵⁵

IX. NÜBÜVVET

Nübüvvet müessesesi ve ona bağlı hususlar Mutezile tarafından Allah'ın insanlara bir lütfu olarak kabul edildiğinden, genellikle başlı başına bir konu olarak değil de, Allah'ın insanlarla ilişkisini açıklayan "adl" ilkesi kapsamında ele alınmıştır.⁴⁵⁶ Dolayısıyla Mutezilî sistematiğe bağlı kalarak biz de nübüvvet konusunu "adl" ilkesi kapsamında ele almayı uygun gördük.

Nübüvvet konularına girmeden önce **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** arasındaki bir ihtilâfı zikredelim. Bu ihtilâf 'nübüvvet' kavramının anlamı hakkındadır. Yani, nebiyi "nebi" şeklinde vasıflandırmak neyi ifade etmektedir?

Çâdî ^cAbdülcebbar öncelikle kelimenin iki kökten türemiş olabileceğini, dolayısıyla iki anlamı ifade edebileceğini belirtir. Şöyle ki;

⁴⁵¹ *Muğnî*, XIII, 535: 3-4. Çâdî bu bilgiyi **Ebû Hâşim**'den aktarmaktadır. Kezâ bk. İbnü'l-Murtaza, *Çalâ'id*, 110: 7.

⁴⁵² *Muğnî*, XIII, 535: 4-7.

⁴⁵³ İbnü'l-Murtaza, *Çalâ'id*, 110: 14. Kezâ bk. *Maçâlât*, I, 255: 10-11. Burada sadece ivaz verileceği kaydedilir.

⁴⁵⁴ İbnü'l-Murtaza, *Çalâ'id*, 110: 12.

⁴⁵⁵ Bk. Şerîf el-Murtaza, *Zahîre*, 255: 13-20.

⁴⁵⁶ Msl. bk. *Ta'lik*, 563: 4-608: 5. Burada nübüvvet konusu "adl" ilkesinin son kısmını teşkil eder.

1. Yükseklik (*rif^cat*) anlamına gelen ‘*nübüvvet*’ veya ‘*nebâvet*’ten türemiştir. Yani, nebi lafzının kökeni hemzesiz kabul edildiğinde (‘*nebi/nebiyy*’ şeklinde) bu anlama gelir.

2. Nebi lafzının hemzeli olduğu varsayılırsa (‘*nebi³*’ şeklinde) bu durumda haber verme (*iğbâr*) ve bildirme (*i^lâm*) anlamındaki *inbâ³*dan türediği kabul edilir.⁴⁵⁷

Îkâdî’nin sunduğu bu seçeneklere rağmen **Ebû Ali** ikinci seçeneği kabul etmez. Onun bu konuda dayandığı delil ise bir hadistir. Buna göre bir gün bir adam Hz. Peygamber’e gelir ve “Ey Allah’ın *nebi³*si” der. Hz. Peygamber ise karşılığında “Ben Allah’ın *nebi³*si değilim, ancak Allah’ın *nebi/nebiyy*siyim” der.⁴⁵⁸ Yani **Ebû Ali**’nin nezdinde “nebi” kelimesinin anlamı yükseklik (*rif^cat*) ifade etmektedir.⁴⁵⁹

‘IX.1. Nübüvvetin Gerekliliği

Mutezilîler peygamber göndermenin (*bi^cset*) maslahat, yani lütuf olduğunda müttefiktirler.⁴⁶⁰ Onların nezdinde aklın bir bilgi vasıtası olduğu kabul edilmekle birlikte, aklın bilemeyeceği şeyler olduğu da kabul edilir. Akıl genel olarak (*‘ale’l-cümle*) hükümleri (vâcibin vâcipliğini, kabihin kabihliğini) bilse de, özellikle hükümlerin tafsilatlarını bilemez.⁴⁶¹ Dolayısıyla mükellefin aklıyla bilemeyeceği bu detayların bilgisine vahiyle ulaşılır.⁴⁶²

İşte insan aklının detaylara ait konulardaki bu eksikliği peygamber göndermenin (*bi^cset*) gerekliğini ortaya koymaktadır. Mutezile’nin (ve diğer tüm İslâm mezheplerinin) bu konudaki temel muhalifi olan Berâhime ise insan aklına mutlak bir hakimiyet tanıyarak, Allah’ın mükelleflere gerek ilkeleri, gerekse detayları bilebilecek akli verdiğini, dolayısıyla bunları nassla bildirmesinin ve peygamber göndermesinin hasen olmadığını ileri sürer.⁴⁶³

Berâhime’nin bu iddiasına karşı **Ebû Ali**, böyle bir durumda akıl sahibi kimselerin dünyevî tasarruflarında, dünyevî faydalar ve zararlar konusunda tecrübeler ve haberlere ihtiyaç

⁴⁵⁷ *Muğnî*, XV, 14: 3-10.

⁴⁵⁸ *Muğnî*, XV, 14: 11-13. Îkâdî bu bilgiyi **Ebû Hâşim** aracılığıyla aktarır.

⁴⁵⁹ Bu hususta **Ebû Hâşim**’den her hangi bir görüş zikredilmez. Îkâdî, **Ebû Ali**’nin görüşünü, yani ikinci seçeneği bütünüyle dışlayan anlayışını eleştirir. Çünkü kelimenin bu tür bir kullanımı Kur’ân’da bulunduğu gibi (Îkâdî bu bağlamda Tahrîm 66/4; “Bunu sana kim bildirdi [*enbe^ceke*]” ayetini zikreder), kelimenin hemzeyle okunduğu hususunda hiçbir şüphe yoktur. Durum böyleyken ahad bir habere dayanıp, sonuca gitmek doğru değildir. Bk. *Muğnî*, XV, 14: 14-15: 8. Bununla birlikte Îkâdî’nin kendisi de, tıpkı **Ebû Ali** gibi, kelimenin yükseklik anlamı taşıdığı seçeneğini tercih eder. Fakat **Ebû Ali**’den farklı olarak ikinci seçeneği dışlamayıp, ilkinin daha öncelikli olduğu düşüncesindedir. Kezâ bk. İbnü’l-Murtazâ, *Ķalâ³id*, 22-23. Burada da **Ebû Ali**’nin lafzın *nebi/nebiyy* şeklinde olduğunu söylediği kaydedilirken, Behşemiyenin lafzın hemzeli olmasını, yani ‘*inbâ³*’ kökünden türediğini kabul ettikleri aktarılır.

⁴⁶⁰ Hatta **Ebû Ali**’nin böyle bir lütfun yerini başka bir lütfun tutamayacağını söylediği de kaydedilir. Msl. bk. İbnü’l-Murtazâ, *Ķalâ³id*, 118: 3 (‘*ahadü kavley*’ kaydıyla).

⁴⁶¹ *Muğnî*, XV, 43: 19-44: 11.

⁴⁶² *Muğnî*, XV, 44: 12-14.

⁴⁶³ Bk. *Muğnî*, XV, 45: 20-46: 3.

duymaması gerektiğini söyler.⁴⁶⁴ O, insanın aklıyla bir takım şeyleri ya da genel ilkeleri bilmesinin ona her şeye yönelik mutlak bir bilgi imkânı sağlayamayacağı düşüncesindedir. Nitekim *Kitâbü't-Ta^cdîl ve't-Tecvîr* adlı eserinde şöyle der:

Akıllı kimsenin, tüm akli yetkinliğine rağmen, dünyevî maslahatlarına ulaşmak için, öldürücü zehirleri, faydalı ilaçları, bedeni ayakta tutan gıdaların durumunu, başka şeylerden farklarını bilme hususunda tecrübelerine dayanması gerektiğine ve bu tecrübelerine dayanma ancak haber yerine geçen şeylerle mümkün olduğuna göre –zira tecrübe haberleri içine alır ve haberlere dayanmayı gerektirir–, aynı şey dinî maslahatlar hakkında da geçerlidir.⁴⁶⁵

Ebû Ali insanın bu ihtiyacını vurgulamak için devamlı şöyle der:

Benzer şekilde kişi yaptığı ticarete, ticaretin maslahatını ve kazancını elde etmek için bazen tecrübelerine, bazen de haber verenlerin haberlerine başvurmaya ihtiyaç duyuyorsa, dinî maslahatlarla alakalı konularda da aynı şey geçerlidir. Kişinin hacamat, kan aldırma, ilaç içme gibi konularda tecrübelerine ve haberlere ihtiyaç duyduğu, böylelikle bu konularda güvenilir doktorun haberini kendi tecrübeleri yerine koyduğu sabit olduğuna göre, aynı durum dinî maslahatlarda da geçerlidir. Aynı şey ziraat ve benzeri şeyler hakkında, kezâ insana zararlı olan şeyler ve bunlardan sakınma şekilleri hakkında da geçerlidir. Bir kimse nasıl ki bu konularda sadece akli ve aklının çıkarımlarıyla yetinmeyip, tecrübelerine ve bu konuları bilen kimselerin tercihlerine başvurmadan müstağni kalamıyorsa, işte dinî maslahatlarda da aynı şey geçerli olmaktadır.⁴⁶⁶

Bu yönüyle **Ebû Ali** ilk aşamada dünyevî ve dinî konular arasında ayırım yapmaktadır. İnsanlar dünyevî konularda bile kendinden öncekilerin haberlerine, tecrübelerine dayanarak zorundadır. İnsanların maslahatları konusunda bu tür bilgi kaynaklarına yönelmesi ise onların akıllarının mutlak bir yetkisi olmadığını göstermektedir. İşte dünyevî maslahatlar konusunda bile insan kendi kendine yetemeyip, başkalarının tecrübelerine ve haberlerine ihtiyaç duymaktadır, benzer şekilde dinî maslahatlarda da aynı ihtiyacı duymaktadır. Yani peygamberin getireceği haberlere başvurmak zorundadır. İşte bu durum insanın peygambere olan ihtiyacını ifade etmektedir.

Aynı düşünce **Ebû Hâşim**'de de bulunmaktadır. Ona göre biset, mükellefin aklıyla bilemeyeceği şeyleri içermelidir. Peygamber teklifi tamamlayan ve teklife yönelik lütuf ve maslahat olan hususları taşımalıdır. Şayet peygamber bunları taşımıyorsa, o zaman onun biseti aklen hasen olmayıp, kabih ve abes olur.⁴⁶⁷ Dolayısıyla **Ebû Hâşim**'in nezdinde teklif, ancak

⁴⁶⁴ *Muğnî*, XV, 46: 4-6.

⁴⁶⁵ *Muğnî*, XV, 46: 7-10.

⁴⁶⁶ *Muğnî*, XV, 46: 11-20.

⁴⁶⁷ *Muğnî*, XV, 20: 7-10. Kezâ bk. Âmidî, *Ebkâr*, IV, 27: 10-11.

insanların akıyla bilemeyecekleri hususları bildirdiğinde ve böylelikle kişinin teklifine yönelik bir lütuf olduğunda hasen olmaktadır. Pek tabii hasen olduğunda da, artık vâcip olmaktadır.⁴⁶⁸

İnsanlara akıllarıyla bilemeyecekleri hususları bildirmek amacıyla peygamber gönderilmesini, biseti hasen yapan bir yön kabul etme konusunda müttefik olmalarına rağmen, peygamberin akılda olan hususları tekid etmek için gönderilip gönderilemeyeceği konusunda **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** ihtilâf etmişlerdir. Problem şudur: Peygamberin akıl tarafından bilinen şeyleri *te'kid*, *tenbîh* ve *tahzîr* amacıyla gönderilmesi câiz midir? Yani, bu amaçlarla peygamber gönderilmesi yine lütuf ve maslahat mıdır?

Ebû Ali böyle bir bisetin de abes olmayıp hasen olduğu görüşündedir.⁴⁶⁹ **Ebû Hâşim** ise bunun abes olacağını, çünkü böyle bir biset nedeniyle mucize izhâr edilmesinin hasen olmayacağını belirtir.⁴⁷⁰

IX.2. Peygamberin Sıfatları

IX.2.1. Sıdk

Peygamberlerde bulunması gereken vasıflardan biri de doğruluktur. Yani peygamberlerin Allah'tan aldıkları görevlerde yalan söylemeleri, bir takım şeyleri saklamaları câiz değildir.⁴⁷¹

⁴⁶⁸ *Muğnî*, XV, 20: 11-12. Kâdî'nın bildirdiğine göre bu, **Ebû Hâşim**'in en son görüşüdür. Ancak o *Cevâbâtü's-Şaymerî* adlı eserinde farklı bir görüş ileri sürmüştür. Bu eserinde bisetin, lütuf olmasa bile, hatta insanların peygambere isyan edebilecekleri ve onu kabul etmeyecekleri bilirse bile, teklifin artırılmasını (*ziyâdetü't-teklîf*) içeriyorsa, hasen olduğunu ileri sürmüştür. Fakat o, bu teklifin hasen olmakla birlikte vâcip olmadığını da söylemiştir. Mamafih Kâdî daha sonra onun bu görüşünü terk ettiğini ve bisetin ancak lütuf ve maslahat sebebiyle hasen olduğunu söylediğini kaydeder. Bk. *Muğnî*, XV, 20: 12-17.

Ebû Hâşim'in bu görüşü esas itibarıyla onun teklif müessesesini algılayışı ile ilgilidir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, o teklifte kişinin ulaşacağı sevâbı temel almaktadır. Kişiyeye sunulan teklif miktarı ne kadar çok olursa, teklif o derece hasen olur. İşte kabul etmeyecekleri bilinen kimselere peygamber gönderilmesi de bunu ifade eder. Yani onların teklifinde artmayı ifade eder. Dolayısıyla peygamber insanlara akıyla bilemeyecekleri hususları taşımaya bile, bu amaç için gönderilmesi hasen olur. Ancak şunu belirtelim ki, peygamberin insanların akıyla bilemeyecekleri şeyleri onlara bildirme amacıyla gönderilmesi hasen ve aynı zamanda vâcip iken, sırf teklifin artırılması amacıyla yapılan bisetin sadece hasen olduğunu söylemiştir. Pek tabii daha sonra bu görüşünü bütünüyle terk etmiştir.

Öte yandan Kâdî benzer görüşü zaman zaman **Ebû Ali**'nin de dile getirdiğini kaydeder. Onun aktardığına göre **Ebû Ali**, kişinin yükümlülüklerine yönelik bir maslahat taşımaya da, sırf sevâbı artırmak amacıyla peygamber göndermenin hasen olduğunu da söylemiştir. Ancak Kâdî, onun eserlerinde baskın olan görüşünün, ilk aktarılan görüş olduğunu da ekler. Bk. *Muğnî*, XV, 21: 3-5.

⁴⁶⁹ *Muğnî*, XV, 20: 22. Kezâ bk. Şerîf el-Murtaza, *Zahîre*, 323: 20-324: 1; Âmidî, *Ebkâr*, IV, 27: 12-13; İbnü'l-Murtaza, *Kalâ'id*, 113: 9-10; İcî, *Mevâkıf*, 342: 16.

⁴⁷⁰ *Muğnî*, XV, 20: 19-21. Kezâ bk. İbnü'l-Murtaza, *Kalâ'id*, 113: 5-6; İcî, *Mevâkıf*, 342: 15. Söz konusu problemin farklı bir ifadesi ise şudur: Peygamberin mutlaka yeni bir şeriatla gönderilmesi mi gerekir, yoksa yeni bir şeriat olmaksızın akılda var olanları tekit etmek için gönderilmesi de câiz midir? Doğal olarak **Ebû Ali** akılda var olanı tekit etmek için gönderilmesini hasen kabul ettiğinden mutlaka yeni bir şeriatla gönderilmesini şart koşmaz. **Ebû Hâşim** ise akılda var olanların akıl tarafından zaten bilineceğinden, bu bisetin abes olacağını, dolayısıyla ancak yeni bir şeriatla gönderilmesi gerektiğini söyler. Bk. Ebû Reşîd, *Ziyâdât*, 106: 7-13; Hillî, *Keşf*, 331: 21-23.

⁴⁷¹ Bk. *Muğnî*, XV, 281: 2-3.

Ebû Hâşim buna şöyle delil getirir:

Mucizenin peygamberin haber verdiği diğer şeyler hakkında da tasdik edilmesini vâcip kıldığını biliriz. Bizler de peygamberin bu halini [bilmek sûretiyle onu doğrulamakla] yükümlü tutulmuşuzdur. Halbuki yalancının tasdik edilmesi ancak yalan olur. Allah'ın bizi yalan ile yükümlü tutması ise câiz değildir, çünkü bu kabih ile yükümlü tutulmak (*ta^cabbüd bi'l-^ckabîh*) demektir. Oysa Allah bundan münezzehtir. Dolayısıyla peygamber(ler)in yalan söylemelerinin câiz olmaması gerekir.⁴⁷²

Burada **Ebû Hâşim** mucizenin fonksiyonunu temel almaktadır. Peygamberin mucize göstermesi onun hak peygamber olduğunu gösterir. Bizler ise peygamberlerin mucizelerini görerek ve bu sayede onun hak peygamber olduğunu anlayarak, onun peygamberliğini tasdik etmek zorundayız. İmdî, eğer peygamber yalan söylüyorsa, bu durumda o yalancıdır. Yalancının tasdik edilmesi de yalandır. Peygamberi tasdik etmek dinî bir yükümlülük, diğer bir deyişle dinî bir hükmü yerine getirmek (*ta^cabbüd*) ise, bu durumda bizler yalancı peygamberi tasdik etmek sûretiyle, yalan olan bir şeyi uygulamakla mükellef tutulmuş oluruz. Yani kabih olan bir şey bize ibadet olarak yüklenmiş olur.

Hatta **Ebû Hâşim** kendi düşüncesini kuvvetlendirmek için icmâya da başvurur. Ona göre ümmet arasında peygamberin haber verdiği tüm hususlarda tasdik edilmesinin zorunlu olduğunda bir ihtilâf yoktur.⁴⁷³ Kısaca **Ebû Hâşim** mucize gösteren peygamberin tasdikinin zorunlu oluşunu, onun yalan söylemeyeceğinin garantisi olarak görür.

IX.2.2. İsmet

Genel Mutezilî kanaate göre peygamberlerin nübüvvet anında, yani bisetten itibaren büyük günah (*kebîre*) işlemleri câiz değildir.⁴⁷⁴ Kâdî 'Abdülcebbar'ın aktardığına göre bu genel ilkeyi kabul eden **Ebû Hâşim** bu ilkeyi iki açıdan kanıtlamaya çalışır:

1. Mucize (*a^clem*) peygamberlerin büyük günah işlememesini gerektirir.
2. Büyük günah işlemekte iticilik (*tenfir*) olduğu için peygamberlerin büyük günah işlemesi mümkün değildir.⁴⁷⁵ Yani, büyük günah işleyenden nefret edileceği, tiksiniyeceği için peygamberlerin büyük günah işlememesi gerekir.⁴⁷⁶

⁴⁷² *Muğnî*, XV, 286: 5-8.

⁴⁷³ *Muğnî*, XV, 286: 8-9.

⁴⁷⁴ Bk. *Muğnî*, XV, 300: 2-3.

⁴⁷⁵ *Muğnî*, XV, 300: 4-6.

⁴⁷⁶ Kâdî doğrudan **Ebû Hâşim**'e atfettiği bu genel ilkelerden sonra bunları açıklamaya başlar. Gerçi Kâdî bu açıklamaları doğrudan ona atfetmez, ancak bu açıklamaların da **Ebû Hâşim**'den iktibas edildiği kuvvetle muhtemeldir. Bu açıklamalar şöyledir:

1) Akıl şuna delâlet etmektedir: Allah peygamberi maslahatları bildirmek için gönderdiğine ve onun kabul edilmesini zorunlu kılmak için elinde mucize izhar ettiğine göre, bu durumda peygamberin kesinlikle yüksek

Peygamberlerden nefret edici şeylerin sadır olmaması gerektiği düşüncesi, onların kasıtlı olarak (*ta^cammüid*) günah⁴⁷⁷ işlemeyeceklerinin de ileri sürülmesine yol açmıştır.⁴⁷⁸ Nitekim **Ebû Ali** de böyle düşünmekte ve peygamberlerden sadır olan bu tür masiyetlerin tevîl edilmesi gerektiğini söyler. Ona göre kasıtlı olarak işlenen şeyler nefret edilecek şeylerdir, çünkü haram kılınan bir şeyi, haram olduğunu bile bile işleyen kimse nefreti çeker.⁴⁷⁹

Çâdî bu hususta **Ebû Hâşim**'in görüşünün de **Ebû Ali**'ninki gibi olduğunu söyler.⁴⁸⁰ Ancak **Ebû Ali**'nin büyük günahlar ve küçük günahlar arasında hiçbir fark görmemesine karşın, o bir ayırıma gider. Yukarıda da aktardığımız gibi o nefret edilmeyi gerektireceği için peygamberlerin büyük günah işlemesinin mümkün olmadığı düşüncesindeydi. İşte buna bağlı olarak o, peygamberlerin kasıtlı olarak işlediği günahların küçük günahlar olduğunu söyler. Ona göre, her ne kadar bile bile küçük günah (*şâğîre*) işlemenin nefret uyandırıcı olduğu düşünülebilirse de, peygamberin işlediği küçük günah nefret ve tiksinti uyarıcı değilse, ondan sadır olmasını yasaklamak gerekmez.⁴⁸¹

mertebeleri hak eden ve kalplerde yüceltilen bir kimse olması gerekir. Aksi durumda, hikmet açısından peygamberlerin gönderilmesi hasen olmazdı. Dolayısıyla peygamberin elinde mucize zuhûr ettiğinde onun tazim ve hürmeti (*tebcîl*) hak etmiş olması, istihfaf ve hakaretten (*ihânet*) münezzehtir olması gerekir. Bk. *Muğnî*, XV, 300: 10-16. Yani, peygamberin elinde mucizenin zuhûr etmesi demek onun saygıyı hak eden bir kişi olması demektir. Halbuki onun büyük günah işlemesi saygıyı hak etmek bir yana, bilakis istihfafı hak ettiğini gösterir. Öte yandan mucizenin izhar edilmesinden maksat, peygamberin yerine getirdiği risalet görevinde doğru olduğunu kanıtlamaktır. Her ne kadar mucize ilk aşamada onun peygamberlik iddiasında doğru olduğuna delâlet etse de, aynı zamanda yerine getirdiği görevlerde de doğru olduğuna delâlet eder. Şayet peygamberin büyük günah işlemesi câiz görülürse, bu durumda yerine getirdikleri işlerde yalan söylemeleri, bunları değiştirmeleri de câiz görülür. İşte bu durum mucizenin delâlet ettiği şey üzerindeki delâletini zedeler, geçersiz kılar. Bk. *Muğnî*, XV, 300: 17-19.

2) Allah peygamberleri, ancak peygamberler sayesinde/peygamberler vasıtasıyla bilinebilecek maslahatları bildirmek için göndermiştir. Dolayısıyla ümmetin maslahatları ancak onlarla gerçekleştiği için, peygamberlerin gönderilmesi maslahattır. Maslahat (*şalâh*) olan bir şeyi ise Allah'ın en güçlü bir şekilde yapması gerekir. Maslahat ise iki şekilde gerçekleşebilir: Mükellef peygamberi kabul etmeye daha yakın olur, diğerinde ise olmaz. Bu açıdan, Allah'ın maslahatı, kişinin sayesinde kulun kabul etmeye daha yakın olduğu şekilde yapması gerekir. Halbuki büyük günah işleyen kimseyi insanlar kolay kolay kabul edemez, kabul etme konusunda içsel bir huzur (*sükûn-i nefis*) duymaz. Böyle bir kişi karşısında, *kebîreden* münezzehtir kişi karşısında duyduğu içsel huzura asla ulaşamaz. İşte bu yüzden peygamberler hakkında büyük günah işlemek câiz olmayıp, onlar ikâbı, istihfafı ve Allah'ın velayetinden çıkarıp O'nun düşmanlığına sokan şeylerden münezzehtirler. Bk. *Muğnî*, XV, 302: 4-13. Yani, peygamber göndermek insanların maslahatıdır. Allah'ın insanların bu maslahata nail olmalarını sağlayacak şeyi ise en kuvvetli bir şekilde yapması gerekir. Bir peygamber büyük günah işlediğinde ise insanlar onu kabul etmeye daha yakın olmazlar. Zira onlardan öğrenirler, yaptıkları şeylerden tiksiniyorlar. Böylelikle de Allah bir anlamda teklife yönelik lütfu yapmamış olur. İşte bu sebepten dolayı peygamberlerin *kebîre* işlemleri câiz değildir.

Ayrıca, peygamberler büyük günahları engellemek, yasaklamak ve onlardan korkutmak için gönderildiklerine göre onların kendilerinin de bunları yapmaması gerekir. Çünkü bir şeyi yapan kimsenin, başkalarına yaptığı şeyi yasaklamasının bir etkisi olmayacağı açıktır. Bk. *Muğnî*, XB, 302: 14-20. Bu açıklama **Ebû Hâşim**'in ikinci ilkesi bağlamında yapılmaktadır. Ancak bunun mezkur ilkeye ne tür bir açıklama getirdiğini anlamak zor gözükmektedir. Diğer bir deyişle doğrudan ikinci ilkeye ne tür bir bağı olduğu belli değildir.

⁴⁷⁷ Buradaki masiyetin büyük günah ya da küçük günah oluşu arasında bir ayırım yapılmamaktadır.

⁴⁷⁸ Msl. bk. *Muğnî*, XV, 310: 13-14.

⁴⁷⁹ *Muğnî*, XV, 310: 15-18; Kezâ bk. Ebû Reşîd, *Ziyâdât*, 123: 10-12.

⁴⁸⁰ *Muğnî*, XV, 311: 1-2.

⁴⁸¹ *Muğnî*, XV, 310: 19-311: 1. Kezâ bk. Bağdâdî, *Uşûl*, 168: 15-16; İbnü'l-Murtaza, *Kalâ'id*, 115: 5.

Dolayısıyla **Ebû Hâşim** küçük günahların kasıtlı olarak işlenmesinin mümkün olabileceğine az da olsa açık bir kapı bırakırken, **Ebû Ali** her halükârda bunu kabul etmez.⁴⁸² Tabii bu ilke **Ebû Ali**'nin en azından bazı spesifik örnekleri açıklamasını gerektirmektedir. Sözelimi Hz. Adem'in yasak meyveyi yemesi nasıl açıklanacaktır.

Cevap hiç şüphesiz, Hz. Adem'in bu fiilinin kasıt sonucu olmadığı düşüncesine dayanacaktır. Nitekim **Ebû Ali** de bunu tevil eder. Ona göre Hz. Adem bir yorumlama hatası yapmıştır. O, haram kılınan şey 'cins' iken 'ayn' zannetmiştir.⁴⁸³ Yani aynı meyvenin yetiştiği tüm ağaçlar haram kılınmışken, Hz. Adem sadece işaret edilen ağaçtan yemenin haram kılındığını zannetmiş ve aynı cins meyvenin yetiştiği diğer ağaçlardan yemiştir. Dolayısıyla asla kasıt yoktur.⁴⁸⁴

Kısaca **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** arasındaki farkın sadece küçük günahlar konusunda olduğunu söyleyebiliriz. **Ebû Hâşim** söz konusu küçük günahların tiksindirici olmadıkça işlenmesini câiz görürken, **Ebû Ali** buna her halükârda karşı çıkar. Buna bağlı olarak da küçük günah sayılabilecek şeyleri tevil eder,⁴⁸⁵ ya da bunların hataen ortaya çıktığını söyler.⁴⁸⁶

Nübüvvetten önce büyük günah işlenmesi konusuna gelince, Râzî Mutezile'nin çoğunluğunun peygamberlerin bulûğa erdiklerinden itibaren küfür vb. büyük günahları işlemelerinin câiz olmadığını söylediklerini, Ashabımız dediği Eş'arîlerin, Mutezile'den Ebû'l-Hüzeyl ve **Ebû Ali**'nin ise nübüvvetten önce bunu câiz kabul ettiklerini kaydeder.⁴⁸⁷ Çünkü onlara göre ismet, nübüvvetle birlikte başlar.⁴⁸⁸ Dolayısıyla bu rivâyete göre **Ebû Ali** nübüvvetten önce peygamberlerin büyük günah işlemesini câiz görmektedir.

4IX.3. Peygamberler Hakkında Câiz Olmayan Hususlar

Mutezile peygamberlerin belli bir bilgi birikimine sahip olmaları gerektiğini ileri sürer. Ancak bu bilgi temel ilkelerle sınırlandırılmıştır. Buna göre peygamberlerin tevhid ve adl

⁴⁸² Kezâ bk. İbnü'l-Murtażâ, *Ķalâ'id*, 115: 6; İcî, *Mevâkıf*, 359: 7; Râzî, *Tefsîr*, III, 7: 19-20/{BaĶara 2/36}. Burada da **Ebû Ali**'nin peygamberlerin bisseten itibaren büyük ve küçük günah işlemelerinin câiz olmadığını söylediği kaydedilir.

⁴⁸³ *MuĶnî*, XV, 311: 3-5; 292: 4-6. Kezâ bk. BaĶdâdî, *Uşûl*, 168: 12-15.

⁴⁸⁴ **Ebû Hâşim**'in ise bunu günah (*zenb*) olarak kabul ettiği rivâyet edilir. Bk. BaĶdâdî, *Uşûl*, 168: 15.

⁴⁸⁵ Ancak Ķâdî bir diğer eseri *Müteşâbih*'te daha farklı bilgi verir. Burada tartışma konusu "Sonra kitabı, kullarımız arasından seçtiklerimize miras verdik. Onlardan kimi kendisine zulmeder (*fe-minhüm zâlimün li-nefsihî*), kimi orta (yolda) gider, kimi de Allah'ın izniyle hayırlarda öne geçmek için yarışır" (Fâtır 35/32) ayetidir. **Ebû Ali** ayet hakkında düşüncelerini ifade ederken, ayette geçen 'kendisine zulmeder' ifadesini, peygamberin küçük günah işleyerek kendisine zulmetmesi şeklinde yorumlamıştır. Yani burada kayıt koymaksızın peygamberin küçük günah işleyebileceğine işaret etmiştir. Bk. Ķâdî, *Müteşâbih*, II, 572: 18-573: 4.

⁴⁸⁶ Râzî, *Erba'in*, II, 116: 19-20.

⁴⁸⁷ Râzî, *Tefsîr*, III, 7: 27-8: 1/{BaĶara 2/36}. Kezâ bk. *Ta'lik*, 573: 13-16. Burada Haşeviyye'yle birlikte **Ebû Ali**'nin bisseten önce peygamberin büyük günah işlemesini câiz gördükleri aktarılır.

⁴⁸⁸ Râzî, *Erba'in*, II, 117: 4-6.

konuları ile bunlara bağlı meselelerin bilinmesi için ihtiyaç duyulan hususları, Allah hakkında câiz olan ve câiz olmayan hususları bilmeleri yeterlidir.⁴⁸⁹ Yani dinin temel ilkelerine işaret eden bu hususlarda bilgisizlikleri asla câiz değildir.⁴⁹⁰

Onlar bu ilkedan hareketle peygamberlerin söz konusu alanlarda cahil olduğunu gösterebilecek örnekleri tevil etmeye çalışırlar. Bunlardan biri Hz. Mûsâ'nın Allah'tan rüyeti istemesidir.⁴⁹¹ Zira, Mutezilî düşünceye göre, Allah'ın görülmesi câiz değildir, Allah hakkında câiz olmayan bir şeyi istemek ise tevhid ile ilgili konularda cehaletin bir göstergesidir.

Ebû Ali burada böyle bir cehaletin olmadığını, yani Hz. Mûsâ'nın Allah'ı gözle görmeyi istemediği kanaatindedir. Ona göre burada iki ihtimal vardır: i) Ya Hz. Mûsâ Allah'ı zarûfî olarak bilmeyi istemiştir, ii) Ya da rüyeti kavmi için istemiştir.⁴⁹² Yani, her hâlükârda Hz. Mûsâ'nın Allah'ın gözle görülemeyeceğini bilmemesi söz konusu değildir.⁴⁹³

⁴⁸⁹ *Muğnî*, XV, 290: 19-20.

⁴⁹⁰ Ancak peygamberlerin, sözelimi mütekevvimlerin usûle dair ya da fakihlerin furûc'a dair bildiği meseleleri onlar gibi detaylı olarak bilmeleri gerekmez. Bunların sadece esaslarını bilmesi yeterlidir. Bk. *Muğnî*, XV, 290: 20-21.

⁴⁹¹ Burada tartışma konusu yapılan ayet, "Mûsâ tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de Rabbi onunla konuşunca 'Rabbim, bana (kendini) göster, seni göreyim' dedi. (Rabbi): 'Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin' buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti, Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca dedi ki: 'Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim'" (A'râf 7/143) ayetidir.

⁴⁹² *Muğnî*, XV, 291: 3-7.

⁴⁹³ Söz konusu ayet özellikle rü'yatullâh tartışmaları bağlamında *Muğnî*'nin IV. cildinde uzun uzadıya ele alınmıştır. Burada da **Ebû Ali**'nin mezkur iki yorumu ileri sürdüğü belirtilir. Bunlardan biri olan Hz. Mûsâ'nın rü'yeti kendisi için değil de kavmi için istediğine yönelik açıklamayı **Ebû Ali** farklı sûrelerdeki ayetlerden oluşan bir bütünlük içerisinde aktarır. Buna göre, Hz. Mûsâ'nın kavmi "Biz Allah'ı açıkça görmedikçe sana inanmayız" (Bakara 2/55) demiş, Hz. Mûsâ da, onların bu isteğinin bir daha olmasını engellemek için, Allah'tan onlara ikna edici bir cevap getirmek istemiştir. Onlar Hz. Mûsâ'dan Allah ile kendi yanlarında konuşmalarını, böylelikle O'nun kelâmını işitmeyi istediler. Bunun üzerine Hz. Mûsâ onlardan, içlerinden yetmiş kişiyi seçmelerini istedi, onlar da seçtiler. Hz. Mûsâ da bu seçilenleri alıp buluşma yerine gitti (Burada "Mûsâ, tayin ettiğimiz [buluşma] vakt[i] için kavminden yetmiş adam seçti [huzura getirdi]" (A'râf 7/155) ayetine işaret edilmektedir). Allah onların yanında Hz. Mûsâ ile konuşunca bu defa onlar Hz. Mûsâ'ya 'Allah'ın görünmesini istemesini' söylediler. Hz. Mûsâ kavmine bu isteğin Allah hakkında câiz olmadığını açıklamak ve bu istekte bulunmalarını engellemek için "Rabbim bana (kendini) göster, seni göreyim/sana bakayım" (A'râf 7/143) dedi. Onun amacı İsrailoğullarının bu sualde direktmelerini engellemeye yönelik Allah tarafından bir cevabın gelmesiydi. Allah da şöyle buyurdu: "Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin" (A'râf 7/143). Sonra onlar dağa bakarken dağı darmadağın etti ve onları sarsıntı (A'râf 7/155 ayetine işaret) ve yıldırım (Nisâ 4/153 ayetine işaret) yakaladı. Hz. Mûsâ'yı ve seçilenleri yıldırım çarptı ve Hz. Mûsâ hariç hepsi öldüler. Sonra Allah onları tekrar diriltti. İşte yıldırım Hz. Mûsâ'dan Allah'ı açıkça göstermesini isteyenleri bu zulümleri sebebiyle çarpmış ve onlar da ölmüşlerdir. Sonra Allah "Sizi ölümünüzün ardından tekrar diriltmiştik" (Bakara 2/56) buyurduğu üzere ölümlerinden sonra onları tekrar diriltmiş ve yıldırımın onları "Bize Allah'ı açıkça göster" sözleri sebebiyle çarptığını belirtmiştir. Nitekim onlar "Biz Allah'ı açıkça görmedikçe sana inanmayız" (Bakara 2/55) demiş Allah da "Haksızlıklarından dolayı derhal onları yıldırım yakalamıştı" (Nisâ 4/153) buyurmuştur. Bk. *Muğnî*, IV, 171: 15-172: 10. Kezâ bk. Neseffî, *Tebşîra*, I, 395: 3-6. Burada da **Ebû Ali**'nin ayeti bu şekilde yorumladığı aktarılır. **Ebû Hâşim**'in de esas itibarıyla bu şekilde düşündüğünü aktarmıştık. Bk. yk. sy. 282, dp. 280.

Bunun öncesinde ise onun söz konusu ayete getirdiği farklı bir yorum aktarılır. Buna göre ayet Hz. Mûsâ'nın Allah'ı zorunlu olarak bilmeyi istediğine işaret etmektedir. Dolayısıyla ayette kasıt şu olmaktadır: 'Ortaya çıkışıyla seni zorunlu olarak bileceğim ayetlere bakayım'. Bk. *Muğnî*, IV, 162: 9-13. Kezâ burada Ebû'l-Hüzeyl'in de **Ebû Ali** gibi düşündüğü aktarılır.

İmdi bu aşamada bu yorumların hangisinin **Ebû Ali**'nin nihât yorumu olduğunu bilememekteyiz. Fakat ilk yoruma göre ortada hiçbir problem yoktur. Çünkü Hz. Mûsâ sadece kavmine bazı şeyleri göstermeyi amaçlamıştır.

İkinci bir örnek ise, hemen her konuda tartışılan Hz. Adem'in yasak meyveyi yemesidir. Hz. Adem'in yasak meyveyi yemesi onun dinî konularda bilgisiz olduğu şeklinde algılanmıştır. İşte bu durum, muhaliflere göre, peygamberlerin dinî konularda mutlaka bilgi sahibi olması gerekmediğinin delili kabul edilebilir. Ancak yukarıda da aktardığımız üzere, **Ebû Ali** bu durumun, Hz. Adem'in haram kılınmayı 'cins'e bağlı olmayıp 'ayn'a bağlı olduğu şeklinde anladığını ileri sürerek, mutlak bir bilgisizlik olmadığını savunur.⁴⁹⁴

Bu bağlamda tartışılan bir başka örnek ise, "Kardeşim Hârûn'un dili benimkinden daha düzgündür. Onu da beni doğrulayan bir yardımcı olarak benimle birlikte gönder" (Kaşâş 28/34) ayetinde zikredilen, Hz. Mûsâ'nın Allah'tan, Hz. Hârûn'u da kendisiyle göndermesini istemesidir. **Ebû Ali** burada da bir peygamberin câiz olmayan bir şeyi istemesinin söz konusu olmadığını söyler. Ona göre burada isteğin mutlak değil de, şarta bağlı olma ihtimali vardır. Yani, 'eğer hikmet gerektirirse benimle gönder' şeklinde bir mana vardır. Diğer taraftan ayette şu da muhtemeldir. Hz. Mûsâ, Hz. Hârûn'un bizzat Allah'ın emriyle gönderilmesini istemiştir.⁴⁹⁵

Ayrıca **Ebû Ali**'ye göre peygamberlerin dinî ahkâmında ictihâd yapmaları câiz değildir.⁴⁹⁶

Dolayısıyla onun her hangi bir cehaleti olduğunu söyleyemeyiz. Ancak ikinci yorum itiraza açıktır. Her ne kadar Hz. Mûsâ'nın Allah'tan rûyeti istemediği kabul edilse de, onun teklif anında Allah'ı zorunlu olarak bilmeyi istediği ileri sürülmektedir. İşte problem bu noktada doğmaktadır. Bir peygamberin teklif anında Allah'ı zarûrî olarak bilmeyi istemesi câiz midir? Bu noktada cevaplanması gereken soru şudur: 'Teklif anında bir kimsenin ya da peygamberin Allah'ı zarûrî olarak bilmeyi istemesinin câiz olmadığı bilgisi akfî midir, yoksa sem'î midir?' Çünkü sem'î bir bilgi olursa bunun cevabının nassla verilmesi gerekir. Buna göre Hz. Mûsâ Allah'ı tanımayı istemiş, nass ile bunun mümkün olmadığı cevabını almış olacaktır. Dolayısıyla Hz. Mûsâ'nın, önceden sem'î bunun câiz olmadığına dair bir bilgi vermediği için bunu istemesinde bir sakınca olmayacaktır. İşte **Ebû Ali el-Esmâ**² ve *'Ş-Şifât* adlı eserinde teklif anında Allah'ı zarûrî olarak bilmeyi istemenin bilgisinin sem'î bir bilgi olduğunu söylemiştir. Bk. *Muğnî*, IV, 166: 15-17. Böylelikle o tutarlı bir yapı oluşturmuştur.

Ebû Hâşim ve Kâdî ³Abdülcebâr ise böyle bir bilginin akfî bir bilgi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bk. *Muğnî*, IV, 166: 14-15 (Kâdî için); 166: 17-18 (**Ebû Hâşim** için). Dolayısıyla onların nezdinde bu yorumun geçerliliği yoktur. Bu sebeple onlar ayeti, Hz. Mûsâ'nın rûyeti kavmini susturmak için istediği şeklinde anlamışlardır. Bununla birlikte Kâdî, **Ebû Ali**'nin bu görüşünün (söz konusu bilgi sem'îdir) önceki görüşü olduğunu, daha sonra **Ebû Hâşim**'in görüşünü (söz konusu bilgi akfîdir) kabul ettiğini belirtir. Dolayısıyla bu rivâyete göre **Ebû Ali**'nin tutarlı bir yapı oluşturmak için ikinci olarak aktardığımız görüşünü de terk etmiş olması gerekir. Dolayısıyla **Ebû Ali**'nin nihâî yorumu olarak 'Hz. Mûsâ rûyeti kavmini susturmak için istemiştir' şeklindeki yorumu kabul etmek daha tutarlı ve mantıklı gözükmektedir.

⁴⁹⁴ Kâdî bunun mutlak anlamda cehalet olmadığını savunmak amacıyla cehaleti ikiye ayırır: i) Tafsilata dair bilginin bulunmaması (*fakdü'l-ma'rife*). Bu, peygamberler hakkında câizdir. Zira, şayet peygamberlerin bilgisi her şeyi kuşatsaydı, bu durumda gaybı da bilirler ve Allah'ın bilgisi gibi bir bilgiye sahip olurlardı. ii) Bir şeyi olmadığı şekilde (yani olduğunun aksine) inanmak (*i'rikâd*). İşte bu peygamberler hakkında câiz olmayıp ancak sıradan insanlar hakkında geçerlidir. Bk. *Muğnî*, XV, 291: 21-292: 4. Buna göre Hz. Adem'in yasak meyveyi yemesi mutlak cehl kapsamında olmayıp tafsilata dair bilgi eksikliği şeklinde algılanmaktadır. İşte **Ebû Ali** de bu görüşü meyletmektedir.

⁴⁹⁵ Bk. Râzî, *Tefsîr*, XXIV, 249: 23-26/{Kaşâş 28/34}.

⁴⁹⁶ Râzî, onun bu düşüncesini "Dâvûd ve Süleymân'a da (lütfettik), hani onlar, toplumun davranışının yayıldığı bir ekin hakkında hükmediyorlardı, biz de onların hükümlerine şahit idik" (Enbiyâ² 21/78) ayetinin tefsiri esnasında aktarır. Problem şudur: Hz. Dâvûd ile Hz. Süleymân'ın farklı hükümler vermesi, kendi ictihâdları yüzünden midir, yoksa nasslar sebebiyle midir? **Ebû Ali** bunun ancak nasslar sebebiyle olabileceğini, çünkü peygamberlerin ictihâd yapmalarının câiz olmadığını belirtir. Onun buna yönelik getirdiği delilleri Râzî şöyle sıralar:

IX.4. Mucize

IX.4.1. Mucize Nübüvve Delâlet Eder

Ebû Hâşim mucizenin nübüvve delâlet ettiği ilkesinden hareketle, peygamberden başkasının elinde mucizenin zuhûr edebileceği fikrine şiddetle karşı çıkar. Ona göre mucize diğer deliller gibi olmayıp, *taḥşîş* ve *ibâne* yoluyla delâlet eder. Şayet mucizenin delâlet ettiği şeyler çok olursa delâlet olmaktan çıkar. Oysa diğer deliller böyle değildir.⁴⁹⁷ Bu yönüyle **Ebû Hâşim** diğer delillerin medlûllerinin birden çok olabileceğini, ancak bunun onların delâlet yönünü zedelemeyeceğini ileri sürmektedir.⁴⁹⁸ Oysa mucize farklıdır. O, *taḥşîş* ve *ibâne* yoluyla gerçekleştiği için, yani sadece bir kişiye mahsus olup, onu diğerlerinden ayırdığı için başkasının elinde gerçekleşemez. Çünkü böyle bir durumda kişiyi diğerlerinden ayırt eden vasfını kaybetmiş olur. Diğer bir deyişle mucize *ibâne* olmaktan çıkar. Dolayısıyla mucizenin bu özelliği nedeniyle, ancak peygamberlik hususunda peygambere eşit olan kişinin elinde meydana çıkması gerekir.⁴⁹⁹

i) “Onu (Kurʿân’ı) kendi tarafımdan değiştirmek benim için imkânsızdır, ben sadece bana vahyolunana uyarım” (Yûnus 10/15) ve “O, hevâsından konuşmaz” (Necm 53/3) ayetleri buna işaret etmektedir.

ii) İctihâd, zannî bir yoldur. Oysa peygamber hükmü kesin (*yaḳîn*) olarak bilmeye kâdirdir. Kibleyi arayan kimse gibi zanna yönelmesi câiz değildir. Dolayısıyla icthâdda bulunmak onun için câiz değildir.

iii) Peygambere muhalefet “Hayır, Rabb’in hakkı için onlar aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da senin verdiği hükme karşı içlerinde bir burukluk duymadan tam anlamıyla teslim olmadıkça inanmış olmazlar” (Nisâ 4/65) ayeti gereğince küfürdür. Oysa zanna bağlı bilgilere (*maznûn*) ve icthâd vasıtasıyla ulaşılan bilgilere muhalefet küfür değildir.

iv) Şayet peygamberin ahkâm hususunda icthâd etmesi câiz olsaydı, ahkâma müteallik her hangi bir meselede duraksamaması gerekirdi. Halbuki Hz. Peygamber’in ‘*zihâr*’ ve ‘*liʿân*’ meselelerinde vahiy gelinceye kadar beklemesi, icthâdın onlar hakkında câiz olmadığına delâlet eder.

v) İctihâd ancak nass bulunmadığında başvurulacak bir yoldur. Halbuki (bilinmesi/hüküm verilmesi gerekli olan her hangi bir konuda) nassın bulunmaması, peygamberler hakkında imkânsızdır.

vi) Peygamberler hakkında icthâd câiz olsaydı, o zaman Cebrâil hakkında da câiz olurdu. Bu durumda da Cebrâil’in getirdiği bu şeriatın, Allah katından mı, yoksa kendi icthâdıyla mı olduğu kesin bir şekilde bilinemezdi. Bk. Râzî, *Tefsîr*, XXII, 196: 9-18/{Enbiyâ 21/78}.

⁴⁹⁷ *Muğnî*, XV, 217: 16-19.

⁴⁹⁸ Kezâ bk. Martin, [1975], 64-65. Burada normal delillerle mucize arasındaki ayırım kısaca tasvir edilmektedir.

⁴⁹⁹ *Muğnî*, XV, 217: 19-218: 4. Kezâ bk. Ebû Reşîd, *Ziyâdât*, 150: 9-13; Hîllî, *Keşf*, 329: 14-15. *Muğnî*’deki pasajlardan bu konudaki en büyük muhaliflerin İmâmiyye olduğunu görmekteyiz. İmâmiyye, kendi imamları elinde de mucizelerin zuhûr edebileceğini ileri sürmektedir. Onların temel tezi, imamların doğru (*şâdık*) kimseler olduğu ve mucizenin de onların bu doğruluklarına işaret ettiğiydi. Bu yönüyle İmâmiyye doğru kişilerin elinde de mucizenin zuhûr edebileceğini söyleyerek, **Ebû Hâşim**’in vurgulamaya çalıştığı mucizenin ancak nübüvve delâlet edebileceği şeklindeki oldukça dar kapsamlı delâlet yönünü, hayli genişletmeye çalışmışlardır. Şüphesiz İmâmiyye bu iddialarıyla imamların da peygamber olduklarını söylememekteydi. Fakat mucizeyi sadece nübüvve delâlet eden bir mekanizma olmaktan çıkarıp çıkarıp çıkarmış olmalarıydı. Buna karşın **Ebû Hâşim** mucizenin tüm doğruların doğruluğuna delâlet eden bir unsur olmasının, onu sadece nübüvve delâlet eden bir unsur olmaktan çıkaracağı endişesiyle, nübüvvetin doğruluğu gösteren bir unsur olduğu şeklindeki iddiaya karşı çıkar. Ona göre mucizenin doğru kimseleri doğru olmayan kimselerden ayırdığını söylersek, o zaman elinde mucize zuhûr etmeyen kimselerin doğru olmadığını kabul etmemiz de gerekecektir. Dolayısıyla bir haber veren herkesin, şayet elinde mucize izhâr olmazsa yalan söylediğine hükmetmemiz gerekecektir. Bk. *Muğnî*, XV, 218: 9-12.

Görüldüğü üzere **Ebû Hâşim** gayet tutarlı bir söylem içerisindeydi. Bir şey neye delâlet ediyorsa, o iddiayı ileri süren herkeste bulunmalıdır. Ona göre mucize sadece nübüvve delâlet eder ve bu sebeple sadece gerçek peygamberin elinde (ve hepsinde) zuhûr eder. Şayet bir başkasının elinde de zuhûr etseydi, onun da peygamber olduğuna delâlet edecekti. Benzer şekilde, şayet kişinin doğruluğuna delâlet etseydi, o zaman tüm doğru

Ayrıca **Ebû Hâşim** peygamberlerden başkasının elinde mucizenin zuhûr etmesinin imkânsız olduğunu kanıtlamak amacıyla ilginç bir delil zikreder. Buna göre, peygamberden başkasının elinde mûcize izhâr etmek, peygamberlerin mucizeleri üzerinde düşünmekten (*en-nazar fi mu'cizâti'l-enbiyâ*) nefret etmeyi gerektirir. Şöyle ki; mucize üzerinde düşünmek kişi üzerine, peygamberler vasıtasıyla bize ulaşan maslahatı kaçırma korkusuyla vâcib olmaktadır. Şayet bizler için maslahat taşımayan bir kişinin elinde mucizenin zuhûr edebileceğini câiz görürsek, o zaman bu korku yok olur ve mucize üzerinde düşünmenin vücûbiyeti ortadan kalkar.⁵⁰⁰

IX.4.2. Bir Mucize Olarak Kur'ân

Mutezilîler Kur'ân'ı Hz. Muhammed'in nübüvvetinin en büyük delili olarak kabul ettiklerinden, Kur'ân'ın üstünlüklerini ve onun mucizevî yönlerini öne çıkaran söylemler geliştirmeye gayret etmişlerdir. Bu yönüyle onlar "*i'câzü'l-Kur'ân*" konusuna hayli önem atfetmişlerdir. Hatta *i'câzü'l-Kur'ân* konusunu ilk ele alanların Mutezilîler olduğu dahi söylenebilir.⁵⁰¹

Doğal olarak diğer Mutezilîler gibi bu saikle hareket eden **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**, "Eğer o (Kur'ân), Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı" (Nisâ 4/82) ayetinden hareket ederek Kur'ân'da farklılıklar ve tenakuzların olmamasının onun mûcizliğine delâlet ettiğini söylerler.⁵⁰² Onlara göre çelişki ancak beşerin yaptığı şeylerde bulunur ve beşerin yaptığı şeyler de mutlaka çelişkiler bulunur.⁵⁰³

Kur'ân Hz. Muhammed'e indirildiği şekliyle günümüze ulaşmıştır.⁵⁰⁴

kimselerin elinde zuhûr etmesi gerekirdi. Elinde mucize izhâr olmayan herkesin doğru olmadığını iddia edemeyeceğimize göre, İmâmiyye'nin iddiasının yanlışlığı ortaya çıkmaktadır. Hatta **Ebû Hâşim** örnek olarak Ebû Zerr'i'l-Gıfârî'yi örnek verir. Hz. Peygamber Ebû Zerr'in doğru olduğuna bizzat şahadet etmiştir. Dolayısıyla Ebû Zerr'in doğru bir kimse olduğu kesindir. Mamafih onun elinde hiçbir mucize zuhûr etmemiştir. İşte bu örnek de İmâmiyye'nin iddiasının geçersizliğini göstermektedir. Bk. *Muğnî*, XV, 219: 20-21.

Ayrıca **Ebû Hâşim**, İmâmiyye'nin bu düşüncesinin, mucizenin sadece imamlar değil, doğru olan bir çok kişinin elinde zuhûr etmesi gerektiği sonucuna varacağını da vurgulamaya çalışır. Çünkü imamlar dışındaki insanların doğru kişiler olmadığını söylemek mümkün değildir. Bilakis insanların çoğunun, kendilerinden yalan sadır olmayan doğru kişiler olmaları da mümkündür. Dolayısıyla mucizenin bu kimselerin elinde sıklıkla zuhûr etmesi gerekecektir. Böyle bir durumda da, doğal olarak mucize olağanüstülük (*nâkıẓ li'l-âde*) vasfını kaybedecek ve sıradan, mutad bir vaka haline gelecektir. Bk. *Muğnî*, XV, 220: 11-14. Ayrıca bk. Necrânî, *Kâmil*, 355: 6-8; Şerîf el-Murtazâ, *Zahîre*, 333: 2-12.

⁵⁰⁰ Şerîf el-Murtazâ, *Zahîre*, 335: 22-336: 3.

⁵⁰¹ Bk. Yavuz, [2000b], 404. Ayrıca Basra Mutezilesi'nin *i'câzü'l-Kur'ân* doktrininin gelişimine olan katkıları hakkında bk. Martin, [1980], 175-189, özl. 183. Burada kavramın teknik olarak kullanımının ilk olarak takriben **Ebû Ali** döneminde başladığı kaydedilir.

⁵⁰² Kur'ân'ın tenakuzlardan hâli olması kelâmcılar tarafından onun icâz yönlerinden biri olarak algılanmıştır. Bk. Karadeniz, [1986], 143.

⁵⁰³ *Muğnî*, XVI, 328: 8-17. Kezâ bk. Rahman, [1996], 417.

⁵⁰⁴ Sahabenin Kur'ân'ı cem etmediği ve onu korumadığı, Kur'ân'ın mucizliğine karşı yöneltilen eleştirilerden biridir. Ancak **Ebû Ali** sahabe arasında bu hususa yönelik bir ihtilâf olmadığını söyler. Ona göre sadece Übeyy b. Ka'b

Bunun yanında Kurʿân'ın fesahat açısından eşsizliği de onun icâzını gösteren bir unsurdur.⁵⁰⁵ Onun fesahati sadece Arap olanlar için geçerli olmayıp, evrenseldir.⁵⁰⁶

Kezâ Kurʿân'ın benzerinin getirilmesi şeklinde meydan okuması (*taḥaddî*), fakat benzerinin yapılamaması da onun mücizliğini gösterir.⁵⁰⁷ Zira Kurʿân bu açıdan beşeri aciz bırakmıştır.⁵⁰⁸

“Kunût dualarının (*sûreteyi'l-kunût*)”, Hz. Muhammed bunları ümmetine öğrettiği ve namazlarda bunları okuduğu için Kurʿân içerisinde olması gerektiğine inanıyordu. Dolayısıyla ihtilâf sadece bunlarda vardır ve bunun dışında da ihtilâf yoktur. Bk. *Muğnî*, XVI, 158: 11-17. Ona göre bu tür iddiaları ortaya atanlar İmâmiyye içerisindeki (bunların kim olduklarına dair isimler verilmez, ancak muhtemelen gâlib firkalara mensup kişiler kastedilmektedir) dinde ve şeriatta fesâda yol açmayı amaçlayan kimselerdir. Bk. *Muğnî*, XVI, 162: 14-17.

⁵⁰⁵ **Ebû Hâşim**'e göre kelâm ancak iki şartla fasîh olur: Lafzın açık ve net, mananın da hasen olması (*innemâ yekânü'l-kelâmü fasîhan li-cezâleti lafzihî ve hüsnî ma'nâhu*). Bu iki şart mutlaka bulunmalıdır. Sözelimi kelâmın lafzı net/belîğ fakat manası zayıf/yetersiz olursa fasîh olmaz. Bk. *Muğnî*, XVI, 197: 3-5. Dolayısıyla onun Kurʿân'ın fesahatinde bu iki özelliği bulunduğunu söyleyebiliriz.

Şunu da eklemek gerekir ki, **Ebû Hâşim** Kurʿân'ın mücizliğinde onun fesahatine vurgu yapmasına karşın, nazmının mücizliğine delâlet eden bir yön olmadığına meyletmıştır. Bk. *Muğnî*, 197: 5-7. Krş. Rahman, [1996], 416.

Ayrıca bk. Şerîf el-Murtażâ, *Zaḥîre*, 378: 20; Hillî, *Menâhic*, 421: 3-4; a.mlf., *Keşf*, 335: 1-2. Buralarda **Ebû Hâşim**'in yanında **Ebû Ali** de zikredilerek, her ikisinin Kurʿân'ın icâz yönünün fesahati olduğunu söyledikleri kaydedilir.

⁵⁰⁶ Nitekim İbnü'r-Râvendî'nin de yaptığı gibi, Kurʿân'ın fesahatinin sadece Araplar için bir anlam ifade ettiği, Arap olmayanlar (Acemler) için ise bir şey ifade etmeyeceği ileri sürülebilir. Çünkü onlar Arapça konuşmamaktadır. Bk. Kraus, [1945], 87-103. Tabii böyle bir iddia Hz. Muhammed'in nübüvvetinin çökmesi anlamına gelecektir. Çünkü peygamberlik evrensel olduğu için, onun delili olan mucize de evrensel (herkesi bağlayıcı) olmalıdır. Dolayısıyla Kurʿân'ın mucize olmasını gerektiren şey, onun herkes üzerine mucize olmasını gerektirir. Bazıları için mucize olmasını engelleyen şey ise, herkes için mucize olmasını engeller.

Kâdî 'Abdülcebâr bu iddiaya şöyle cevap verir: Acemlerin hepsi Kurʿân'ın durumunu, sahip olduğu üstünlükleri, Arapların onun benzerini getirmekten aciz olduklarını genel bir şekilde bilirler. Tüm bunlar ayrıntılı olarak bilinmesine ihtiyaç duyulmayan konulardır. Dolayısıyla Kurʿân'ın fesahatini bilmeleri imkânsız değildir. Kezâ Acemler bazı peygamberler hakkında, meselâ başkalarının taşıyamadığı ağır bir cismi taşıdığını bildiklerinde, bunu ayrıntılarıyla bilmeseler de, bunun mucize olduğunu bilirler. Benzer şekilde içinde bulunduğu insanların kelâmlarıyla aynı cinsten, ancak onların güç yetiremedikleri, özel bir kelâm getirdiğini bilirler. İşte bu onlar için yeterlidir. Bk. *Muğnî*, XVI, 295: 12-18.

Ebû Hâşim de hemen hemen benzer şekilde cevap verir. Ona göre Acemler kelâmın fesahatini bilmeseler de, bu şekilde (Kâdî'nin dediği şekilde) istidlâl ederek, Kurʿân'ın üstünlüğünü bilirler. Ayrıca Acemler haber vasıtasıyla fasîh kimselerin önde gelenlerinin Kurʿân'ın üstünlüğünü bildiğini ve Kurʿân'ın üstün olduğunu söylediklerini bilirler. Kurʿân'ın delâleti hususunda bu kadarı onlar için yeterlidir. Çünkü fasîh kimselerin durumunu bildiklerinde Kurʿân'ın fesahat açısından eşsizliğini de bileceklerdir. Bk. *Muğnî*, 295: 18-296: 6.

⁵⁰⁷ Kurʿân'ın insanlara meydan okuması ve beşer tarafından benzerinin getirilememesinin Mutezeli tarafından icâz sebepleri arasında gösterilmesi olağan bir tutumdur. Nitekim *i'câzü'l-Kurʿân* konusunda günümüze ulaşan en erken kaynağın sahibi Rummânî de bu iki hususu Kurʿân'ın icâzını gösteren örnekler olarak sayar. Bk. Rummânî, *Nüket*, 101: 12-15.

Ancak Kurʿân'ın meydan okumasının onun üstünlüğüne ve mücizliğine delâlet etmeyeceği ileri sürülebilmektedir. Sözelimi “*Öklides*”, “*el-Mecisî*” gibi kitaplar ortaya koydukları ilimlerle diğer kitaplardan ayrılmış ve özel bir yer edinmişlerdir. Halbuki onların bu durumu, onların sahibinin nübüvvetine delâlet etmez ve onların bu kitaplarla meydan okumaları (*taḥaddî*) da doğru değildir. Kurʿân bir meziyete sahip olsa bile, aynı şey durum hakkında da geçerlidir. Çünkü Kurʿân'ın üstünlüğü mezkûr kitapların sahip olduğu meziyetten daha fazla değildir. Bk. *Muğnî*, XVI, 304: 18-305: 2. Öyle görünüyor ki bu iddianın sahibi de İbnü'r-Râvendî'dir. Çünkü aynı iddiayı aktaran Ebû Reşîd, bunu İbnü'r-Ravendî'nin *Kitâbü'l-Ferîd*'inde zikrettiğini söyler. Bk. Ebû Reşîd, *Ziyâdât*, 7: 3-8.

Ebû Hâşim bu iddiaya şöyle cevap verir: Bu kitapların meydan okumaları mümkün değildir. Şayet mümkün olsa bile, *taḥaddî* lafızlarıyla değil, ancak manalarıyla mümkün olurdu. Oysa bunların manaları, başkalarının manalarının üstün gelecek şekilde değildir. Zira hesap ve hendese ancak bir şekilde olur, çünkü bunun esas çarpma ve bölmedir ve bu da her yerde aynıdır. Sadece bazı müellifler bu husustaki deneyimleri ve zekâ üstünlükleri sebebiyle öne çıkar. Dolayısıyla bu konularda *taḥaddî* olmaz. Oysa kelâm böyle değildir. Zirâ kelâmda belli ölçülere, kullanımlara göre fesahat olur. İşte bu yüzden *taḥaddî* ancak kelâmda olur. Bk. *Muğnî*, XVI, 305: 9-15.

IX.4.2.1. Kur'an'a Yöneltilen Eleştiriler: *Tenâküz*

Kur'an'ın mücez bir kitap olmadığı, dolayısıyla mucize olmadığını kanıtlamaya yönelik eleştirilerin başında Kur'an'da çelişkilerin (*tenâküz*) bulunduğu iddiası gelir. *Muğnî*'nin XVI. cildinde bu konudaki tartışmalar ele alınır. Burada zikredilen iddiaların sahibi ise İbnü'r-Râvendî'dir. İbnü'r-Râvendî özellikle Kur'an'ın icâzına karşı yazdığı *Kitâbü'd-Dâmiğ* adlı eserinde bu iddialarını serdetmiştir. İbnü'r-Râvendî'nin bu kitabına karşı yazılan reddiyelerin başında ise **Ebû Ali**'nin *Naşzu'd-Dâmiğ*'i gelir. İşte *Muğnî*'de bu husustaki tartışmalar bütünüyle **Ebû Ali**'nin söz konusu eserine dayanır ve XVI. ciltteki malzemenin önemli bir yekûnu bu eserden alıntılanmıştır.⁵⁰⁹

Ebû Ali genel bir ilke olarak çelişkinin, aynı şey hakkında isbât ve nefy, yani iki farklı hüküm bulunduğu mümkün olacağını söyler. Ona göre Kur'an'da böyle bir şey bulunmadığına göre çelişki de yoktur.⁵¹⁰ O, bu genel mülahazadan sonra spesifik örnekleri tartışmaya başlar.

İbnü'r-Râvendî'nin aralarında çelişki olduğunu iddia ettiği ve **Ebû Ali**'nin cevapladığı ayetler şunlardır:

1. “Ama onlar kendilerine ilim geldikten sonra, aralarındaki çekemezlik yüzünden ayrılığa düştüler” (Câsiye 45/17) ayeti ile “Onu anlamamaları için kalplerine bir kapalılık veririz” (İsrâ 17/46) ve “İşte onlar Allah'ın kalplerini, kulaklarını ve gözlerini mühürlediği kimselerdir” (Naşl 16/108) ayetleri birbirleriyle çelişmektedir.⁵¹¹

⁵⁰⁸ Ancak Kur'an'ın benzerinin getirilmesinin mümkün olduğu, hatta bunun bilfiil vuku bulduğu ileri sürülmüştür. Şöyle ki, Araplar içinde Kur'an'ın karşısında *mu'âraza* yapabilecek olanlar az sayıdaydılar. Zira belagat ve fesahatte önde olanlar gerçekten azdılar. Bu insanlar Kur'an'ın benzerini yapabilmişler (*mu'âraza* edebilmişler) fakat onu gizlemişler ya da *mu'âraza* yapmaktan vazgeçmişlerdir. Çünkü riyâset makamındaki kimselerle oturup kalkmayı seviyorlar, onlardan çeşitli faydalar elde ediyorlardı. Ya da onlardan kendilerine bir zarar gelmesinden korkuyorlardı. Yani şahsi çıkar ve can korkusu onları yapabilecekleri *mu'âraza*dan alıkoymuştur. Bk. *Muğnî*, XVI, 271: 17-272: 4. Kâdî'nin zikrettiği bu iddiaların sahibinin kim(ler) olduğunu bilememekteyiz. Ancak bu iddia Kur'an'ın benzerinin getirilmesinin temelde mümkün olduğunu ileri süren Nazzâm'ın “*şarfe*” teorisine çok benzemektedir. Nazzâm'ın *şarfe* teorisi hakkında bk. Hacımüftüoğlu, [2001], 114-129.

Ebû Hâşim böyle bir şeyin asla mümkün olmadığı düşüncesindedir. Ona göre *mu'âraza* az sayıdaki kimseden sâdır olsaydı bile, o an için açığa çıkmaya bile, uzun zaman boyunca açığa çıkmadan kalmazdı. Zira olayların normal seyri (*âdet*) bunun gibi şeyleri daimî olarak saklanmasının mümkün olmadığını gösterir. Bk. *Muğnî*, XVI, 273: 7-17.

⁵⁰⁹ Kanaatimce Kâdî, İbnü'r-Râvendî'nin iddialarını bizzat onun eseri olan *Kitâbü'd-Dâmiğ*'den değil, bunları da **Ebû Ali**'nin *Naşzu'd-Dâmiğ*'inden iktibas etmiştir.

⁵¹⁰ *Muğnî*, XVI, 389: 12-13. Hatta **Ebû Ali** şöyle bir örnek verir. Bir kimse “Zeyd ayaktadır ve oturmaktadır (*Zeydun kâ'imun kâ'idün*)” dediğinde şayet bu ifadesiyle onun aynı anda içinde bulunduğu durumu kastetmiyorsa, bu ifade çelişki içermez. Çünkü kelâmcılar birbirine zıt iki şeyin, aynı vakitte aynı yerde bir arada bulunmaları imkânsız olan şeyler olduklarını belirtmiştir. Dolayısıyla vakit ve yer farklı olduğunda çelişki bulunduğunu iddia etmek mümkün olmaz. Bk. *Muğnî*, XVI, 389: 18-390: 1.

⁵¹¹ İbnü'r-Râvendî burada şunu vurgulamaktadır. İlk ayette insanların anlamamalarının sebebi olarak kendi aralarındaki çekemezlik gösterilmektedir. Diğer ayetlerde ise Allah'ın onların kalplerini ve gözlerini mühürlemesi

2. “Allah kimi saptırırsa, bundan sonra artık onun hiçbir dostu yoktur” (Şûrâ 42/44) ayeti ile “fakat şeytan onlara işlerini süslü gösterdi de (iman etmediler), işte o, bugün onların velisidir” (Nahl 16/63) ayeti çelişmektedir.⁵¹²

3. “Şüphesiz şeytanın kurduğu düzen/tuzak (*keyd*) zayıftır” (Nisâ 4/76) ayeti, “Şeytan onları etkisi altına aldı da kendilerine Allah’ı anmayı unutturdu” (Mücâdele 58/19) ve “Şeytan onlara yaptıkları işleri süslü gösterip, onları doğru yoldan çıkardı” (‘Ankebût 29/38, Neml 27/24) ayetleriyle çelişmektedir.⁵¹³

4. “De ki: Rabbimin sözleri için derya mürekkep olsa ve bir o kadar da ilave getirsek dahi, Rabbimin sözleri bitmeden önce deniz tükenecektir” (Kehf 18/109) ayetiyle, “Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir” (İsrâ 17/85) ayeti birbiriyle çelişmektedir.⁵¹⁴

gösterilmektedir. Dolayısıyla ilk ayette sebep insanların kendisinde gösterilirken, diğer ayetlerde Allah’tan gösterilmektedir. Bu da çelişki ifade etmektedir.

Ebû Ali buna ana hatlarıyla şöyle cevap verir. Allah ilk ayetteki ‘ilim’ ifadesiyle Kur’ân’ı ve delilleri kastetmiştir. İkinci ayette ise kâfirleri, kendilerine gelen deliller hakkında düşünmekten yüz çevirmeleri nedeniyle, kalpleri mühürlenmiş kimselere benzetmiştir. Kezâ *tab*^c (mühür) da zikredilmiştir. Çünkü onlar *nazardan* yüz çevirdiklerinde ve küfre düştüklerinde, kalplerinde, kendi yaptıkları küfür nedeniyle *tab*^c ve *hatm* denilen şey oluşmuştur. Yani söz konusu şeyler tamamen kâfirlerin kendi yaptıkları şeyler neticesinde oluşmuştur. Dolayısıyla Allah’ın onları engellemesi söz konusu değildir. Bu yönüyle de ayetler arasında bir çelişki bulunmamaktadır. Bk. *Muğnî*, XVI, 390: 9-391: 2. Yani **Ebû Ali** şunu vurgulamaktadır. Onlar aralarındaki çekemezlilik sebebiyle Kur’ân üzerinde Allah’ın gösterdiği deliller hakkında düşünmemişler, böylelikle küfre düşmüşlerdir. Onlar küfre düştükleri için de Allah onların kalbini mühürlemiştir.

⁵¹² İbnü’r-Râvendî’ye göre ayetlerden ilki kâfirlerin hiçbir velisinin olmaması gerektiğini vurgularken, ikinci ayet onların velisi/dostu olduğuna, şeytanın onların dostu olduğuna işaret etmektedir.

Ebû Ali buna şöyle cevap verir: İlk ayet ile ahirette Allah’ın onları cezalandırmak sûretiyle saptırdığında onların hiçbir dostu olmadığı kastedilmektedir. İkinci ayetle ise bu dünya hayatı kastedilmektedir. Nitekim “bugün (*el-yevm*)” şeklindeki kayıtlama da buna delâlet etmektedir. Yani, şeytan onların bu dünyada dostudur. Öte yandan **Ebû Ali** her iki ayette de aynı vaktin kastedilmesi ihtimalini de göz önünde bulundurur. Ancak ona göre, bu durumda da çelişki olmamaktadır. Zira “onların hiçbir dostu yoktur” ifadesinden kasıt, onlara faydası dokunacak, nasihatte bulunacak dost demektir. Halbuki şeytanın veli/dost olması, onun yardım etmesini, fayda vermesini, sapkınlıktan kurtarmasını gerektirmez. Diğer bir deyişle şeytan gerçek anlamda zaten dost değildir. Dolayısıyla bu iki ayet birbiriyle çelişmemektedir. Bk. *Muğnî*, XVI, 391: 3-11.

⁵¹³ İbnü’r-Râvendî’ye göre bir başkasını ve onun kalbini etkisi altına alan, onu alıkoyan kimsenin düzeninin (*keyd*) zayıf olması mümkün değildir. Dolayısıyla bu ayetler çelişmektedir.

Ebû Ali bu iddiaya şöyle cevap verir: “Şeytanın düzeni (*keyd*) zayıftır” ifadesinden maksat şudur: Şeytan kâfire bir zarar vermeye kâdir değildir, sadece ona vesvese verir ve çağırır. Eğer kâfir ona uyarırsa, bu yüzden zarar görür. Bunun haricinde şeytanın durumu her zamanki halidir. Bu bağlamda şeytanın durumu, zengine malını kendisine vermesi için vesvese veren/fısıldayan fakirin durumuna benzer. Halbuki zengin bunu vermemeye kâdirdir. Eğer malını verirse bu, fakirin tuzağının (*keyd*) kuvvetli oluşu nedeniyle değil, kendi görüşünün zayıflığı ve fakire tâbi oluşu nedeniyle. İşte kâfirlerin şeytanla birlikteki maceraları da böyledir. Şeytan ancak mecâzen kendisine tâbi olanları etkisi altına almıştır. Allah şeytana tâbi oldukları için “onları doğru yoldan alıkoydu” buyurmuştur ki, bu da mecâzendir. Bu tıpkı büyük bir hükümdar hakkında ‘yardımcısı onu etkisi altına aldı ve onu adalet ve iyilikten alıkoydu’ denmesine benzer. Halbuki bu durum yardımcıının zâtında ve düzeninde (*keyd*) zayıf olmasına engel değildir. Ezcümle Allah bu ayette şeytanın kuvvetliliğine değil, kâfirlerin zayıflığına işaret etmiştir. Çünkü şeytan, durumu böyleyken, onları hakimiyeti altına almış ve onlar basireti, sağduyuyu terk etmiş, haktan yüz çevirmişlerdir. Bunun haricinde şeytanın zaten onlara vesvese vermekten başka bir etkisi yoktur. Bu vesvese olmasaydı bile, bu kâfirler yine küfre düşeceklerdi. Bk. *Muğnî*, XVI, 391: 12-392: 6.

⁵¹⁴ İbnü’r-Râvendî’ye göre Allah’ın, bu kadarcık sorunun (rûhun ne olduğu) cevabını dahi bilmiyorken, ilk ayeti zikretmesi bir çelişkidir.

5. “Andolsun biz, gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları altı günde yarattık” (Kâf 50/38) ayeti, “De ki: Gerçekten siz, yeri iki günde yaratamı inkâr edip O’na ortaklar mı koşuyorsunuz? O, âlemlerin Rabbidir. O, yeryüzüne sabit dağlar yerleştirdi. Orada bereketler yarattı ve orada tam dört günde isteyenler için fark gözetmeden gıdalar takdir etti. Sonra duman halinde olan göğe yöneldi, ona ve yerküreye; ‘isteyerek veya istemeyerek’ gelin dedi. İkisi de ‘isteyerek geldik’ dediler. Böylece onları, iki günde yedi gök olarak yarattı ve her göğe görevini vahyetti” (Fuşşilet 41/9-12) ayetleriyle çelişmektedir.⁵¹⁵

6. “O, yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı. Sonra semaya yöneldi, onu yedi kat olarak yaratıp düzenledi” (Bağara 2/29) ayeti ile “Sizi yaratmak mı daha güç, yoksa gökyüzünü yaratmak mı, ki onu Allah bina etti. Onu yükseltip düzene koydu. Gecesini kararttı, gündüzünü ağarttı. Ondan sonra da yerküreyi döşedi”. (Nâz.ât 79/27-30) ayetleri birbirleriyle çelişmektedir.⁵¹⁶

‘IX.4.2.2. K̤ur’ân’a Yöneltilen Eleştiriler: *Tatvîl* ve *Tekrâr*

K̤ur’ân’ın icâzına karşı yöneltilen ve K̤ur’ân’ın mücez olmadığını kanıtlamaya yönelik iddialardan biri, K̤ur’ân’da gereksiz tekrarların bulunduğu ve sözün amaçsızca uzatıldığı (*tatvîl*) şeklindeki itirazlardır. Bu iddialar iki yönlüdür. i) Kıssalar gereksiz yere tekrar edilmektedir, ii) Bazı ayetler gereksiz yere tekrar edilmektedir.

Ebû Ali şöyle cevap verir: Allah ilk ayetle (Kehf 18/109), kudreti dahilinde olan sözlerin, delillerin sonu olmadığını açıklamaktadır. Yani ayetten kasıt, kudretin içine aldığı şeylerdir, yoksa hâlihazırda var olan sözler ve deliller kastedilmemektedir. Durum böyleyken bu ayetin Allah’ın ruh hakkında sorulan sorular hakkında açıklama yapmamasıyla çeliştiğini söylemek nasıl mümkün olabilir! Çünkü bunlar (ruh hakkında verilecek cevaplar), bir bilgi olup, maslahat olan bunların açıklanmamasıdır. Çünkü her şeyin açıklanmasının maslahat olması gerekmemektedir. Kezâ Allah’ın açıklamaya kâdir olduğu her şeyi de açıklaması gerekmez. Bk. *Muğnî*, XVI, 392: 11-393: 2.

⁵¹⁵ İbnü’r-Râvendî’ye göre çelişki şurdadır: İlk ayette yaratmanın altı gün olduğu belirtilmektedir. Ancak diğer ayetleri bir arada düşündüğümüzde yaratma toplam sekiz günde gerçekleşmiş olmaktadır.

Ebû Ali söz konusu yorumun İbnü’r-Râvendî’nin anlayışındaki kıtlığı (*killetü ma^rrifetihî*) gösterdiğini belirterek şöyle cevap verir: “De ki: Gerçekten siz, yeri iki günde yaratamı inkâr mı ediyorsunuz?” ayetinden, “orada tam dört günde isteyenler için fark gözetmeden gıdalar takdir etti” ayetine kadar olan kısımda aynı günlerden bahsedilmektedir. Yani ilk kısımda zikredilen iki gün, sonrasında belirtilen dört günün kapsamında olan iki gündür. Yoksa son ayette, ilk ayetteki iki günden ayrı bir ‘dört gün’ zikretmemiştir. Nitekim fasih kullanımda da böyledir. Meselâ ‘Basra’dan Bağdat’a on günde, Kûfe’ye on üç günde vardım’ dendiğinde, burada Kûfe’ye vardığı on üç gün, on günden ayrı bir on üç gün değildir. Aksine on günün üzerine artı bir üç gün daha eklenmektedir. Bilahare Allah “Böylece onları, iki günde yedi gök olarak yarattı” şeklinde buyurduğunda, işte burada dört günden ayrı başka bir iki gün, yani dört güne dahil olmayan başka bir iki gün kastetmiştir. Dolayısıyla toplam altı gün bulunmaktadır. Bu da ayetler arasında bir çelişki olmadığını gösterir. Bk. *Muğnî*, XVI, 393: 6-20.

⁵¹⁶ İbnü’r-Râvendî’ye göre ilk ayete göre yerin göklerden önce yaratıldığını, ikinci ayete göre ise göklerin yerden önce yaratıldığını iddia eder. Pek tabii bu da bir çelişkidir.

Ebû Ali bu iddiaya şöyle cevap verir: Allah göğü yarattıktan sonra yeryüzünü döşediğini haber vermektedir. Şüphesiz yeri daha önceden yaratmıştır. Allah yerin döşendiği ifadesiyle, onun yayıldığını (*bast*) kastetmiştir. Allah yeri önceden yaratmıştı, ancak yer göğün yaratılmasından önce yayılı değildi. Göğü yarattıktan sonra onu yaymıştır. Bk. *Muğnî*, XVI, 394: 1-8.

Ebû Ali ise bu tekrarların gereksiz olduğu yönündeki iddiaları reddeder. Ona göre fasih kimselerin aynı kıssayı, farklı yerlerde farklı lafızlarla, bu yerlerde ve bu durumlarda ortaya çıkan yeni maksatlar nedeniyle tekrar etmeleri olağan bir durumdur. Böyle bir kullanım kelâmda kusura delâlet etmeyip, bilakis kelâmda üstünlüğe ve övülmeye delâlet eden bir husustur. Tekrar sadece, aynı yerlerde yapılması nedeniyle ayıplanır.⁵¹⁷

Tekrarın mutlak anlamda icâzı zedeleyen bir unsur olmadığını söyleyen **Ebû Ali**, Kûr'ân'daki kıssaların tekrarının da bir hikmete binâen gerçekleştiğini söyleyerek, bu yöndeki itirazları reddeder.⁵¹⁸

Kezâ **Ebû Ali** tekrar edilen ayetlerin de belli bir maksada binâen yinelenildiğini ve Kûr'ân'ın icâzına mani olmadığını söyler.⁵¹⁹

Kûr'ân'da gereksiz yere sözün uzatıldığı iddiası **Ebû Hâşim** tarafından da reddedilir. Ona göre kelâmın fasihliği, manalarının güzelliği ve doğruluğuyla (yerindeliğiyle) ortaya çıktığına göre, kelâmın da bunlara göre olması gerekir. Yani kelâmın fasih olması için belirli kelimelerin kullanılması gerekiyorsa, uzunluk (*tafvîl*) ve kısalık (*icâz*) hususunda bunlar dikkate alınır. Eğer kelâmın fasih olması için, bir kelime gerekliyse kelâmı kısaltmak için o kelimenin hafzedilmesi doğru değildir. Sözelimi “Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız,

⁵¹⁷ *Muğnî*, XVI, 397: 4-8.

⁵¹⁸ **Ebû Ali** Kûr'ân'daki kıssaların tekrar edilmesinin sebebini şu şekilde açıklar: Allah Hz. Peygamber'e Kûr'ân'ı yirmi üç senede aşamalı bir şekilde indirmiştir. Bu zaman zarfında kâfirlerin ve Hz. Peygamber'e eziyet ve kötülük yapmayı amaçlayan kimselerin kendisine karşı yaptıkları fiiller sebebiyle Hz. Peygamber üzüyor ve canı sıkılıyordu. Allah da Hz. Peygamber'den önceki peygamberlerin kıssalarını indirerek, Hz. Peygamber'i teselli ediyor ve maslahat gereğince kıssaların anlatımını yineliyordu. Nitekim Allah “Peygamberlerin haberlerinden senin kalbini (tatmin ve) teskin edeceğimiz her haberi sana anlatıyoruz” (Hûd 11/120) buyurarak, Hz. Peygamber'in kalbini tatmin ve teskin etmenin amaç olduğunu belirtmiştir. Hz. Peygamber'in sıkıntısı zaman zaman yeniden ortaya çıktığında, onun kalbini teskin etmeye olan ihtiyaç da kuvvetlenmektedir. Onu teskin etmek, kalbini ferahlatmak ve başına gelen şeylere karşı sabırlı kılmak için ise, geçmiş peygamberlere düşmanları tarafından yapılan kötülüklerin tekrar edilmesi gerekmektedir. İşte bu sebeple kıssalar tekrar edilmektedir. Bk. *Muğnî*, XVI, 397: 9-18.

⁵¹⁹ Tartışma konusu yapılan ilk ayet Raḥmân sûresinde otuz bir defa tekrar edilen “Öyleyken Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlayabiliyorsunuz” (Raḥmân 55/13, 16, 18, 21, 23, 25, 28, 30, 32, 34, 36, 38, 40, 42, 45, 47, 49, 51, 53, 55, 57, 59, 61, 63, 65, 67, 69, 71, 73, 75, 77) ayetidir. **Ebû Ali** bunun salt manada tekrar olmadığı kanaatindedir. Çünkü Allah her bir nimetten sonra başka bir nimeti zikretmiş ve her nimetten sonra da bu sözü getirmiştir. Sanki şöyle denmektedir: “Rabbinizin zikrettiğim hangi nimetini yalanlıyorsunuz”. Allah her nimetten sonra hitabı bu şekilde getirmiş ve lafızlar benzer olsa bile, her biriyle, diğeriyle kastetmediği şeyi kastetmiştir. Ona göre bu tür bir kullanım, sözelimi bir başkasını bir müslümanı öldürmekten ve ona zulmetmekten engelleyen kimsenin şu sözüne benzer. “Faziletli olduğunu bildiğin halde Zeyd'i öldürecek misin!”, “Salih biri olduğunu bildiğin halde ‘Amr’ı öldürecek misin!” İşte bu sözün bu tür bir tekrar şeklinde kullanımı hasen olup, gerçekte tekrar sayılmaz. Benzer şekilde bizden bir kimse oğluna pek çok nimette bulunsa ve onun itaatsiz davrandığını görürse ona “sana nimette bulunmuşken bu konuda beni kızdırıyor musun, sana nimette bulunmuşken bu konuda beni kızdırıyor musun!” demesi hasen olur. Bu tür tekrar muradı daha belîğ bir şekilde anlatır. Hatta şayet hafzedilseydi, maksadı anlatmakta eksik kalırdı. Bk. *Muğnî*, XVI, 398: 12-399: 2. Tartışılan bir diğer ayet ise “Siz de benim tapıtığımı tapmıyorsunuz” (Kâfirûn 109/3, 5) ayetidir. **Ebû Ali** bunun da gerçek anlamda bir tekrar olmadığını söyler. Çünkü ayet geçtiği iki yerde de farklı anlamları ifade eder. İlkinde kast edilen mana şudur: “Siz bugün benim tapıtığımı tapmıyorsunuz”. İkincisinde ise şu ifade edilmektedir: “Siz bugünden sonra da benim tapıtığımı tapmayacaksınız”. Bk. *Muğnî*, XVI, 400: 1-6.

teyzeleriniz size haram kılındı” (Nisâ³ 4/23) ayetini içine alan bir lafız yoktur. Böyle bir lafız olmadığına göre haram kılınan kadınların tek tek açıklanması ve Allah’ın da hitabı bu şekilde iletmesi gerekir. Dolayısıyla uzunluk ve kısalık açısından ayetler farklıdır.⁵²⁰

‘IX.4.3. Hz. Peygamber’in Diğer Mucizeleri

Îkâdî ‘Abdülcebâr, mutezilî şeyhlerin Hz. Muhammed’in nübüvvetini ispat etmek için Kur²ân’ın dışındaki mucizelere dayanmadıklarını söyler. Onlara göre bu mucizeler, ancak Hz. Muhammed’in nübüvveti bilindikten sonra bilinir. Çünkü bunların sübûtu, Hz. Muhammed’in nübüvvetinin sübûtuna bağlıdır. Bu sebeple bunlar vasıtasıyla nübüvvete istidlâlde bulunmak mümkün değildir. Bundan dolayı onlar Hz. Muhammed’in nübüvvetinin tesbitinde Kur²ân’a dayanmışlardır.⁵²¹

Îkâdî, **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**’in görüşlerinin de esas itibarıyla bu şekilde olduğunu kaydeder.⁵²² Bununla birlikte **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** Hz. Peygamber’in Kur²ân dışında bazı mucizelerinin de zarûrî olarak bilindiklerini kabul etmektedirler. Sözelimi **Ebû Hâşim**, Hz. Peygamber’in abdest suyunu çoğaltması mucizesine işaret eder. Ona göre bu mucize çok sayıda insan arasında gerçekleşmiş ve yaygın bir şekilde nakledilmiştir.⁵²³ Dolayısıyla gerçekleştiği

⁵²⁰ Ona göre sözün uzatılması (*tafvîl*), kısaltmanın (*icâz*) mümkün olduğu ve sözün uzatılmasına ihtiyaç duyulmadığı yerlerde yapılırsa kusur olur. Ancak *icâz* mümkün değilse, yahut mümkün olup manayı tam ifade edemiyorsa ya da uzun anlatımın yerini tutmuyorsa, bu durumda *tafvîl* fesahat açısından daha belîğ olur. Bk. *Muğnî*, XVI, 401: 5-16.

⁵²¹ Öyle görünüyor ki bunun sebebi Kur²ân’ın, diğer mucizelerden farklı olarak, herkes tarafından müşâhede edilebilmesi ve sübûtunun apaçık ortada olmasıdır. Nitekim mutezilîlere göre Kur²ân dışındaki mucizeler, onları istidlâl yoluyla bilenler için Hz. Muhammed’in nübüvvetini tekid edicidir. Yani bu mucizeleri bizzat müşâhede etmeyip başka şekillerde bilenlerin önce Hz. Muhammed’in nübüvvetine inanması, daha sonra bu mucizeleri Hz. Muhammed’in nübüvvetini teyit etmek için kullanması gerekir. Bu bağlamda söz konusu mucizeler nübüvvetin fer^cidir. Kezâ bu mucizeleri icmâ vb. yollarla bilenler için de durum aynıdır. Ancak bu mucizeleri bizzat müşâhede edenlerin durumu farklıdır. Onlar için bu mucizeler fonksiyon açısından tıpkı Kur²ân gibidir. Nasıl ki Kur²ân’la nübüvvete istidlâl etmeleri mümkündür, bu mucizelerle de istidlâlde bulunmaları mümkündür. Zira bu mucizelerin müşâhede yoluyla sâbit olması, onları görenin bunlar hakkındaki bilgisini nübüvvete bağlı/nübüvvetin fer^ci olmaktan çıkarmıştır. Bk. *Muğnî*, XVI, 152: 1-11.

⁵²² Bk. *Muğnî*, XVI, 152: 11-14 (**Ebû Ali** için); 152: 14 (**Ebû Hâşim** için).

⁵²³ *Muğnî*, XVI, 414: 9-12. Burada **Ebû Hâşim**’in buna benzer diğer mucizeleri de bu kapsamda kabul ettiği aktarılır. Ancak bu mucizelerin hangileri oldukları belirgin olarak zikredilmez. Ancak Îkâdî bir diğer eseri *Teşbîr*’te de bu hususa değinir. Burada aktarıldığına göre **Ebû Hâşim**, Hz. Peygamber’in abdest suyunu çoğaltması, Mûte savaşında ölenleri haber vermesi, Mekkelilere Rûmların İranlıları yeneceğini haber vermesi gibi mucizelerinin zarûrî olarak bilindiğini söylemektedir. Bk. Îkâdî, *Teşbîr*, II, 511: 14-16.

tevâtür⁵²⁴ derecesinde bize ulaşan, zarûrî olarak bilinen bir mucizedir. Kâdî, benzer hususlara **Ebû Ali**'nin de işaret ettiğini söyler.⁵²⁵

Ancak buna rağmen her ikisi de muhalifler karşısında dayanılması mümkün olan mucizenin Kur²ân olduğunu söyleyerek,⁵²⁶ mucizeler için de esas önemi Kur²ân'a atfetmektedirler.⁵²⁷

IX.5. Kerâmet

Şehristânî, kısaca **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in sahabeden olan ya da olmayan velilerin elinde kerâmetlerin zuhûr edebileceği düşüncesine kesin olarak karşı çıktıklarını söyler.⁵²⁸ Şehristânî'nin bu genel yargısının doğru olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim **Ebû Hâşim**'in mucizenin nübüvvetine delâlet ettiği ilkesinden hareketle, peygamberden başkasının elinde mucizenin zuhûr edebileceği fikrine şiddetle karşı çıktığını yukarıda aktarmıştık. Son dönem Mutezile'sinden Necrânî de buna uygun olarak **Ebû Hâşim**'in evliyânın elinde kerâmetin sâdir olmasını câiz görmediğini aktarır.⁵²⁹

Ebû Ali'nin de benzer bir tutumu kabul ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim Eşâfîlerin kerâmetin varlığına delil olarak kullandıkları "Zekeriyyâ, onun yanına her girdiğinde yanında bir rızık bulurdu. 'Ey Meryem, bu sana nereden' derdi. (O da) 'bu Allah tarafından' derdi" (Âl-i 'İmrân 3/37) ayeti üzerindeki tartışmalardan onun bu konudaki fikirleri hakkında bilgi

⁵²⁴ Haber konusu Hz. Peygamber'in Kur²ân dışında diğer mucizelerinin bilinmesini sağlayan bir unsur olması hasibiyle Mutezilî sistemde daha çok nübüvvet konusu bağlamında tartışılmıştır Msl. bk. Ebû Reşîd, *Ziyâdât*, 75: 1-105: 10. Mutezilîler genel itibarıyla belirlenen şartlara uygun bir şekilde rivâyet edilen ve tevâtür derecesine ulaşan haberlerin zorunlu bilgiyi doğuracağı kanaatindedirler. Msl. bk. Hansu, [2004], 112-124, özl. 116-120. **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** de genel Mutezilî kanaate uyarak mütevâtir haberin zorunlu bilgiyi gerektireceğini söylerler. Nitekim **Ebû Ali** bu haberi veren kimselerin yalan üzerinde anlaşmaları mümkün olmayacak sayıda olduklarında ve verdikleri haberin zarûrîyyâta ve müşâhedâta aykırı olmadıkça zorunlu bilgiyi ortaya koyacağını belirtir. Benzer düşüncelere **Ebû Hâşim** de işaret etmiştir. Bk. *Muğnî*, XVI, 9: 5-11.

⁵²⁵ *Muğnî*, XVI, 414: 12. Ancak farklı bir bilgi İbnü'l-Murtażâ ve Kâsım b. Muḥammed tarafından verilmektedir. Onların aktardığına göre **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**, Kur²ân'dan başka hiçbir mucizenin bize tevâtür yoluyla ulaşmadığını söylemektedirler. Bk. İbnü'l-Murtażâ, *Ḳalâ'id*, 116: 5; Kâsım b. Muḥammed, *Esâs*, 142: 1-2.

⁵²⁶ *Muğnî*, XVI, 414: 12-15.

⁵²⁷ Bu bağlamda Kâdî, mutezilîleri Hz. Muḥammed'in mucizelerini reddettikleri zannıyla yapılan eleştirileri reddeder ve bu tür iddiaların cehalet olduğunu söyler. Ona göre mutezilî şeyhler bunları mucize olarak kabul etmişlerdir, fakat sadece muhaliflerle yapılan tartışmalarda bunlara dayanmayı câiz görmemişlerdir. Bunun altında yatan temel sebep şudur: Hz. Muḥammed ve Kur²ân hakkında müşâhede yoluyla bilinen şeyler zaten haberler vasıtasıyla zarûrî olarak bilinmektedir. Bunlar zorunlu bilgi olduğu için artık bunlar hakkında delil aranmaz. Dolayısıyla bizzat Hz. Muḥammed'in kendisi, onun Mekke'de bulunduğu, Medine'ye hicret ettiği, nübüvvetini iddia ettiği şeklindeki bilgiler, benzer şekilde Kur²ân'ın varlığı, onun Hz. Muḥammed'in elinde zuhûr ettiği, onun nübüvvetine delâlet ettiği vb. bilgiler zarûrî bilgilerdir. Bunlar hakkında istidlâlde bulunmanın imkânı yoktur. Yani bu bilgiler, bunlar hakkındaki haberler vasıtasıyla gerçeklikleri zaten zorunlu olarak sabit olmuş bilgilerdir. Bk. *Muğnî*, XVI, 151: 14-22. Böylelikle Kâdî, ancak gerçekliği hiçbir öncüle (meselâ nübüvveti kabul etmek gibi) bağlı olmaksızın sabit olan şeylerle nübüvvetine delâlet edilebileceğini, diğer mucizeler gibi zorunlu olarak değil de istidlâlî olarak bilinenlerin ise delâlet etmesinin yakın bir ihtimal olmadığını vurgular.

⁵²⁸ Şehristânî, *Milel*, I, 84: 22-85: 1.

⁵²⁹ Necrânî, *Kâmil*, 354: 7-8.

edinebilmekteyiz. Eşarîlere göre Hz. Meryem'in yanında oluşan olağanüstü haller, Hz. Zekeriyâ'nın mucizesi değildir. Bunlar ya Hz. Meryem'in ya da Hz. 'Îsâ'nın kerametleridir. Hangisinin olursa olsun neticede ayet kerametinin varlığını ortaya koymaktadır.

Buna mukabil **Ebû Ali** bunların Hz. Zekeriyâ'nın mucizesi olmasının mümkün olduğunu söyler. **Ebû Ali** buna yönelik şöyle bir açıklama yapar: Hz. Zekeriyâ, Hz. Meryem'e Allah'ın rızık ulaştırması için genel bir dua etmiştir. Bazen Allah'tan gelen rızıkların ayrıntıları hakkında gafil oluyordu, yani bu rızıkları ayrıntılı olarak bilemiyordu. Belirli bir vakitte gözüyle bir şey gördüğünde Hz. Meryem'e bunların nereden olduğunu soruyor, o da Allah tarafından olduğunu söylüyordu. Böylelikle Hz. Zekeriyâ, Allah'ın duası sebebiyle bu mucizeleri izhâr ettiğini anlıyordu.⁵³⁰

IX.6. Nübüvvetle İlgili Münferit Görüşler

Bu başlık altında birkaç kısa notu zikretmeliyiz. Bunlardan ilki melek-peygamber kıyaslamasıdır. **Ebû Ali**'ye göre melekler, peygamberlerden üstündür. O, bunu kanıtlamak için "Size ben meleğim de demiyorum" (En'âm 6/50) ayetini delil getirir. **Ebû Ali**'ye göre ayetin manası şudur: 'Kendi konumum üzerinde bir konum iddia etmiyorum'. Şayet peygamber melekten üstün olsaydı, böyle bir ifade doğru olmazdı.⁵³¹

Ayrıca **Ebû Ali**'ye göre nübüvvet peygamberin amelleri karşılığında elde ettiği bir paye değildir. Allah onu doğrudan dilediğine verir.⁵³²

Ebû Hâşim'den aktaracağımız husus ise resûl-nebî ayrımı üzerinedir. O, resûl-nebî ayrımını kabul etmez. Ona göre resûl ancak nebîdir.⁵³³

⁵³⁰ Kezâ **Ebû Ali**'ye göre Hz. Zekeriyâ'nın böyle bir soru sorması bunların kendi mucizesi olduğunu bilmediği anlamına gelmez. Hz. Zekeriyâ bu rızıkların Hz. Meryem'e bazı insanlardan gelmiş olma ihtimaline karşın, yani böyle bir ihtimalden endişelendiği için soruyordu. Bk. Râzî, *Tefsîr*, VIII, 31: 5-11/{Âl-i 'Îmrân 3/37}. Ayrıca bk. Tabersî, *Mecma'*, XVI, 23: 20/{Meryem 19/17-20}. Burada **Ebû Ali**'nin yanında **Ebû Hâşim**'in de söz konusu olguları Hz. Zekeriyâ'nın mucizesi olarak kabul ettiği aktarılır.

⁵³¹ Bk. Râzî, *Tefsîr*, XII, 231: 14-15/{En'âm 6/50}.

⁵³² *Makâlât*, II, 448: 10. 'Abbâd b. Süleymân'a göre ise peygamberlik, peygamberin yaptığı amellerinin karşılığıdır. Bk. *Makâlât*, II, 448: 9-10.

⁵³³ *Muğnî*, XV, 218: 8.

BEŞİNCİ BÖLÜM

SİSTEMATİK: SON ÜÇ ESAS

İ. VA'D-VA'İD

İ.1. Zemmin Hak Edilmesi (*İstihkâku'z-Zemm*)

Ebû Hâşim'in görüşleri içerisinde, kelâm sistematğinde en çok tartışılan konulardan birisi, onun zemmin hak edilmesine dair görüşleri olup, bu konu **Ebû Ali** ile arasındaki temel ihtilâf noktalarından birisidir. Özellikle Mutezile dışındaki bazı kelâmcılar tarafından “failin yapmadığı bir fiil sebebiyle zemmi hak ettiği” şeklinde ona atfedilen ve ağır bir biçimde eleştirilen bu görüş¹ hakkında **Ebû Hâşim** müstakil olarak *İstihkâku'z-Zemm* adında bir eser de yazmıştır.

Öyle görünüyor ki **Ebû Hâşim**'in bu şekilde bir ithama maruz kalmasının temelinde onun, **Ebû Ali**'den farklı olarak, failin yapmak ve terk etmek (*ahz* ve *terk*)² seçenekleri dışında

¹ Bu hususta **Ebû Hâşim**'i eleştirenlerin başında mutat olduğu üzere Bağdâdî gelmektedir. Bağdâdî özellikle “*makâlât*” türü eserlerinde **Ebû Hâşim**'in görüşleri içerisinde kemiyet açısından en çok “hezeyân” olarak nitelendirdiği bu görüşe vurgu yapar ve ilk sıraya yerleştirir. Yoğun bir şekilde eleştirdiği bu görüş nedeniyle diğer mutezililerin de **Ebû Hâşim**'i tekfir ettiğini söyler. Bk. *Fark*, 186: 1-189: 10; *Milel*, 130: 1-132: 6.

Ancak esas ilginç eleştiri Bağdat Mutezilesi'nin düşüncelerini benimseyen Şeyh Müfid'den gelir. O, bu konuda **Ebû Hâşim**'i Cehm b. Şafvân ile aynı kefeye koyar. Hatta **Ebû Hâşim**'in düşüncesinin Cehm'inkinden daha da kötü olduğunu ileri sürer. Nitekim o şöyle der: “Derim ki: Allah –celle celâlühü– adaletlidir, cömerttir. Hiçbir kimseye kazandığı bir günah, işlediği bir suç yahut yapması yasaklandığı halde irtikâp ettiği bir kabih olmadıkça, azap etmez. Bu, Cehm b. Şafvân ve ‘Abdüsselâm b. Muhammed b. ‘Abdülvehhâb el-Cübbâ’î [**Ebû Hâşim**] hariç, sair tevhid ehlinin de görüşüdür. Cehm b. Şafvân, Allah'ın, masiyet işlemeye zorladığı ve ne masiyete yönelik, ne de masiyetin terki olan taate yönelik kudret vermediği kimseye azap edebileceğini iddia eder. ‘Abdüsselâm el-Cübbâ’î'ye gelince o, kulun hayrı ve kabihini yapmaktan hâli olabileceğini, yapmak ve terk etmenin dışında kalabileceğini, kulun bu ikisinin (yapmak ve terk etmek) dışında bulunması bir fiil olmasa bile, Allah'ın vâcibi yapmaması sebebiyle ona azap edebileceğini iddia eder. Bu, tevhid ehlinden hiç kimsenin onu geçmediği bir görüştür ve kabihlik açısından Cehm'in görüşü gibidir. Bazı açılardan daha da çirkindir”. Bk. Şeyh Müfid, *Evâ'il*, 17: 14-21.

Benzer bir eleştiri Mâtürîdî kelâmcısı Neseî tarafından yapılır. Neseî, **Ebû Hâşim**'in kâdirin yapmak ve terk etmek dışında kalabileceğini kabul ettiğini söyler ve bunu söyleyerek ‘muhâl’i irtikâp ettiğini ekler. O, böyle bir görüşün neticesinde namaz vaktini geçiren, fakat ne namaz kılan, ne de namazın terkinin yapan kimsenin cezalandırılmaması gerektiğini ileri sürer. Zira namazı geçiren kimse kabih bir fiil işlememiş olmaktadır (zira **Ebû Hâşim**'e göre ortada fiil yoktur). Neseî devamlı **Ebû Hâşim**'in kişinin bu yüzden cezalandırılacağını iddia ettiğini ve bunun sebebi olarak da kendisinden sâdır olmayan bir fiili ileri sürdüğünü belirtir. İşte Neseî'ye göre bu düşünce kulun kendisinden sâdır olan bir fiil olmaksızın cezalandırılacağını söyleyen Cebriyye'nin görüşünün aynısı olmakta ve hatta onları bile aşmaktadır (“*Ve hazâ ‘aynü mezhebi'l-Cebriyye enne'l-'abd yu'âkâbu lâ ‘alâ fi'l vücide minhu ve hazâ erbâ ‘aleyhim*”) Bk. *Tebşira*, II, 677: 19-678: 10.

Ebû Hâşim'in görüşünü Cehm b. Şafvân'ın görüşüne benzeten bu itiraz Mânkdîm tarafından da *Ta'lik*'te muhaliflere ait bir delil olarak zikredilir. Fakat muhaliflerin kimliği hakkında bilgi verilmez. Bk. *Ta'lik*, 640: 2-7.

Ebû Hâşim bu görüşünden dolayı “*zemmî*” şeklinde adlandırılmış (Msl. bk. Cüveynî, *Şâmil*, 480: 21-23) ve hatta Behşemiyye fırkası zaman zaman ‘Zemmiyye’ şeklinde adlandırılmıştır. Msl. bk. Bağdâdî, *Fark*, 185: 1-2.

² Yapmak ve terk etmek (*ahz* ve *terk*) ifadeleri daima failin bir eylem içerisinde olmasını ifade eder. *Ahz*, failin belirli bir fiili yapmasını ifade ederken, *terk* kavramı o fiilin zıttını yapmasını ifade etmektedir. Bu iki kavram *Muğnî* ve *Ta'lik* gibi Mutezilî kaynaklarda bu şekilde geçerken, diğer kaynaklarda *ahz* kavramının yerine çoğunlukla *fi'l* kavramı kullanılır. Msl. bk. Şeyh Müfid, *Evâ'il*, 17: 19; Bağdâdî, *Milel*, 130: 2; Neseî, *Tebşira*, II, 678: 1-2.

bulunabileceğini kabul etmesi yatmaktadır. Kezâ **Ebû Ali**'nin zemmin ancak bir fiil karşılığında hak edilebileceğini ileri sürmesine karşın, **Ebû Hâşim**'in kişinin bir fiil olmaksızın da zemmi hak edebileceğini ileri sürmesi,³ **Ebû Hâşim**'in düşüncesinin eleştirilmesine yol açmış görünmektedir. Bu yüzden, öncelikle failin üçüncü bir seçeneği olup olamayacağı hususunda **Ebû Hâşim** ile **Ebû Ali**'nin görüşlerini incelemeliyiz.

5.1.1. Yapmak ve Terk Etmek (*Ahız* ve *Terk*) Arasında Fail

Failin yapmak ve terk etmek seçenekleri dışında bulunup bulunamayacağı konusu, **Ebû Ali** ile **Ebû Hâşim** arasındaki tartışma noktalarından birisidir. Problemin bir ucunda yer alan **Ebû Ali**'ye göre kâdir, bir şeyi ya da onun zıttını yapmaktan hâli olamaz.⁴ Yani, ya fiili ya da onun zıttını; bu ikisinden birini mutlaka yapmalıdır. Ancak bunun belli şartları vardır:

1. Söz konusu fiil, doğrudan fiil (*mübtede*², *mübâşir*) olmalıdır.

2. Kâdirin kudreti devam etmelidir. Yani kâdirin, ilk anda kudretinin devam etmesinin yanında, bu kudreti ikinci anda da devam etmelidir.

3. İkinci anda bir engel (*men*^c; kâdirin fiili yapmasına engel olacak her hangi bir şey) vb. bulunmamalıdır.⁵

İşte bu şartlar ne zaman bulunursa kâdirin fiilden yahut zıttından hâli olmaması gerekir. Nitekim ona göre kâdir kudretinin ikinci anında aciz olursa veya engellenirse, fiilden veya zıttından hâli olabilir.⁶ Kezâ *mütevellid* fiiller hakkında da bu durum câizdir.⁷

Ebû Ali'nin bu düşüncesini kanıtlamaya yönelik ileri sürdüğü başlıca deliller şöyledir:

³ Zemmin hak edilmesinde mutlaka bir fiilin olup olmaması hususu, **Ebû Ali** ile **Ebû Hâşim** arasındaki en önemli ihtilâftir. Mânkdîm'in aktardığına göre **Ebû Ali** sevâp ve ikâbın ancak bir fiil neticesinde hak edilebileceği kanaatindedir. Bir fiil olmaksızın ise hak edilemez, zira kâdir yapmak ve terk etmek dışında kalamamakta; mutlaka bir fiilin iki zıt konumunda bulunması gerekmektedir. Dolayısıyla o daima bir fiil içerisinde bulunmakta, yapmak ve terk etmek seçenekleri dışında kalmayacağı için zemmin bir fiil olmaksızın hak edilmesi doğal olarak mümkün olmamaktadır. ("Fe'-inde **Ebû Ali** enne's-şevâb ve'l-îkâb lâ yüsteħakku illâ 'alâ fi'l, fe-emmâ 'alâ lâ yeŷ'al fe-lâ, binâen 'alâ kavlihî inne'l-kâdir bi'l-kudre lâ yeħlû mine'l-ahz ve't-terk") Bk. *Ta'lik*, 638: 6-7. St. 7; "fe-lâ binâen" ifadesi yerinde metinde "fe-li-ennenâ" ifadesi geçmektedir.

Bunun karşısında ise **Ebû Hâşim** vardır –ki, Mânkdîm de bu görüşü kabul etmektedir–. Buna göre **Ebû Hâşim** fiil işlememenin, zemmin hak edilmesinde tıpkı fiil gibi olduğu düşüncesindedir. Bk. *Ta'lik*, 638: 8-9 ("Ve emmâ 'inde **Ebû Hâşim** fe-inne lâ yeŷ'al ke'l-fi'l fi enneħü cihetü'l-istiħkâk ve huve's-şahîh mine'l-mezheb"), 425: 13-14 ("... 'inde şeyhinâ **Ebû Hâşim** enne lâ yeŷ'al cihetün fi istiħkâkı's-şevâb ve'l-îkâb ke-mâ enne'l-fi'l cihetün li-zâlike").

⁴ *Muğnî*, XIV, 210: 17-18; IV, 331: 15-16. Kezâ bk. Şerîf el-Murtażâ, *Zahîre*, 291: 18-19; İbnü'l-Murtażâ, *Kalâ'id*, 110: 23. Burada Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin de bu görüşte olduğu kaydedilir; Hîllî, *Menâhic*, 154: 8-9; İcî, *Mevâkıf*, 152: 22.

⁵ *Muğnî*, XIV, 210: 18-211: 1. Kezâ bk. *Ta'lik*, 425: 7-8. Burada sadece **Ebû Ali**'nin ortada bir engel (*mâni*^c) olmadıkça kâdirin yapmak ve terk etmektan hâli olamayacağını söylediği aktarılmaktadır.

⁶ *Muğnî*, XIV, 211: 4.

⁷ *Muğnî*, XIV, 211: 2-3. Kâdî 'Abdülcebâr, **Ebû Ali**'nin bu açıdan kâdiri mahal gibi düşündüğünü belirtir. Çünkü **Ebû Ali**'ye göre bir mahalde taşınması muhtemel şey yahut zıttı mutlaka bulunmalıdır. Benzer şekilde kâdirde de yapması mümkün olan şey yahut onun zıttı mutlaka bulunmalıdır. Bk. *Muğnî*, XIV, 211: 4-6.

1. Şayet bir kimsenin yapmak (*aḥz*) ve terk etmekten (*terk*) hâli olması mümkün ve doğru olsaydı, bu durumda kendini hareket ve sükûndan hâli bırakabilirdi.⁸

2. Eğer kâdirin yapmak ve terk etmekten (*aḥz* ve *terk*, fiil ve zıttı) hâli olması câiz olsaydı, teklifin bulunmasına rağmen daima bu halde kalması câiz olurdu. Böylelikle itaatkâr (*muṭî*^c) ve isyankâr (*ʿâşî*), zemmi ve medhi hak eden olmaktan çıkardı.⁹

Bu delilinde **Ebû Ali** konuyu teklifle ilişkilendirmektedir. Teklif kişinin itaatkâr veya isyankâr, dolayısıyla medhi veya zemmi hak eden olmasını gerektirmektedir. Bu açıdan *aḥz* ve *terk* kavramları da bu iki ucu temsil etmektedir. Sözelimi kişi iyilik yaparsa itaatkâr olur ve medhi hak ederken, bunun zıttı olan kötülüğü yaparsa isyankâr olur ve zemmi hak eder. Eğer bunların her ikisinden de hâli olursa, doğal olarak hiçbir şeyi hak etmez. Bu da, teklifin mahiyetine aykırıdır. Bir anlamda kişi daima teklif altında bulunacak fakat teklifin sonuçları onun üzerinde gerçekleşmeyecektir. İşte **Ebû Ali** kendince yanlış olan bu sonuç nedeniyle, failin bir şeyi yahut onun zıttını yapmaktan hâli olamayacağını söyler.¹⁰

3. Şayet yapmak ve terk etmekten hâli kalılabileseydi, o zaman bir başkasının evinde onun izniyle bulunan bir kâdirin, evin sahibi onun kalmasını yasakladığı zaman, daha önce bulunduğu şey üzere kalması –ki bu hasendir– ve yapmaması câiz olur. Böylelikle zemmi hak etmesi doğru/sahih olsa bile, hak etmemesi gerekir. İşte hak ettiği bu zemmi kendisine yöneltebilmek için, hasen olan fiilden başka bir fiil tayin edilmelidir.¹¹

Bir anlamda ikinci delilin daha spesifik bir hale getirilmiş bir versiyonu kabul edebileceğimiz bu delilinde **Ebû Ali**, *aḥz* ve *terkin* dışında bulunduğumuzda zemmin

⁸ *Muğnî*, XIV, 211: 7-8.

⁹ *Muğnî*, XIV, 211: 16-17.

¹⁰ Kâdî ʿAbdülcebâr, **Ebû Ali**'nin deliline şöyle itiraz eder: Kişinin teklif ortadayken daima teklifin getirilerinden/sonuçlarından (*muṭî*^c veya *ʿâşî* olmak, medhi veya zemmi, sevâbı ya da ikâbı hak etmek) hâli olması mümkün değildir. Çünkü mükellefin sürekli ihtiyaçları meydana gelmekte ve motifleri (*devâʿ*) ortaya çıkmaktadır. İçinde bulunduğu çoğu durumlarda, bunlar sebebiyle mutlaka fiil işlemesi gerekir. Gerçi bazı durumlarda bunlardan hâli olabilir. Fakat bu, daima taat ve masiyetten hâli olabileceği, bunun câiz olduğu sonucuna götürmez. Ama az bir zamanlık müddet için bu imkânsız değildir. Bk. *Muğnî*, XIV, 213: 16-214: 2.

Bu yönüyle Kâdî mükellefin daimi olarak teklifin sonuçlarından hâli olabileceğinin önünü kapatmaktadır. Mükellefin hayatı boyunca teklifin sonuçlarını ortaya koyan bir eylemde bulunmadan kalması imkânsızdır. Çünkü onun ihtiyaçları, güdülere onu mutlaka buna sevk edecektir. Şüphesiz mükellef hayatının bazı dönemlerinde bu sonuçları doğurmayacak halde bulunabilir. Ancak bunlar çok kısa devrelerdir ve bu durum tüm hayatı için geçerli değildir.

Fakat Kâdî esas itirazı ikinci aşamada yapar ve bu itiraz, konu hakkında **Ebû Ali** ile **Ebû Hâşim** (ve onun görüşünü kabul eden Kâdî ʿAbdülcebâr) arasındaki temel anlayış farkını da ortaya koymaktadır. İtiraz **Ebû Ali**'nin, kişinin asla medhi ve zemmi hak etmeyeceği iddiasını hedef almaktadır. Şöyle ki; kişi fiilden hâli olsa da, üzerine vâcip olanı yapmamak sûretiyle zemmi hak edebilir. Kezâ sırf kabih olduğu için kabih yapmamak sûretiyle de medhi hak edebilir. Benzer şekilde sevâp ve ikâbı da hak edebilir. Bk. *Muğnî*, XIV, 214: 2-5. Buna göre kişinin medhi ve zemmi hak etmesinin yolu mutlaka görünür bir fiil işlemesi değildir. Kişi bir şey yapmamak sûretiyle de medhi ve zemmi hak edebilir. Yani ortada kişinin yaptığı görünür bir fiil olmayabilir. Fakat bu durumda bile kişi medhi ve zemmi, sevâp ve ikâbı hak etmektedir.

¹¹ *Muğnî*, XIV, 211: 12-15. Krş. Ebû Reşîd, *Mesâʿil*, 274: 20-275: 3.

bulunamayacağını ileri sürmektedir. Onun verdiği örnekle kastettiği şeyi daha net ortaya koyabiliriz: Kişinin bir başkasının evinde bulunması, ev sahibinin izni olduğu için hasen olmaktadır. Bilahare ev sahibi onun evde kalmasını yasaklamaktadır. **Ebû Ali**'ye göre izin ortadan kalktığı için artık o evde bulunması hasen değildir ve bu yüzden de zemmi hak etmesi gerekir. Ancak bunun hak edilebilmesi için failin çıkma fiilini yapmak ve terk etmek seçenekleri dışında bir seçeneği olmadığı kabul edilmelidir. Şayet fail için üçüncü bir seçenek, yani çıkma fiilini yapmak veya terk etmek dışında kalabileceği kabul edilirse, o zaman failin yeni bir fiil yapması gerekmediği kabul edilmiş olacaktır. Bu durum ise failin evde hasen olan ilk bulunuşunun devam ettiği anlamına gelecektir. Dolayısıyla ev sahibinin izni olmadığı halde, zemmi asla hak etmeyecektir. Halbuki eğer fail için bu iki seçenek şart kılınsaydı, fail mutlaka bir fiili işlemiş olacaktı ve zıt yönde işlediği fiil (evden çıkmama) nedeniyle de zemmi hak etmiş olacaktı.¹²

Buna mukabil **Ebû Hâşim** ise, bu şartlar (**Ebû Ali**'nin zikrettiği üç şart) bulunsa bile kâdirin yapmak ve terk etmekten (*ahz* ve *terk*) hâli (*‘ârî*) olabileceği düşüncesindedir.¹³

Ebû Hâşim'in bu konudaki başlıca delilleri şöyledir:

1. Eğer kişinin yapmak ve terk etmekten yoksun olması imkânsız ise ve mutlaka bu iki seçenekten birini yapmak zorundaysa, bu zorunluluk, kişinin kâdir olması sebebiyledir. Zira fiilin sıhhat ve vücûbu (fiilin meydana gelebilmesi ve fail üzerine zorunlu olması), kudrete değil, failin kâdir olmasına râcidir. Dolayısıyla, böyle bir düşüncenin neticesinde Allah'ın da bir mahalde bir şeyi yahut zıttını yapmaktan hâli olamayacağı zorunlu olur. Kezâ bu hususta *mütevellid* fiiller de *mübâşir* fiiller gibi olur.¹⁴

¹² Kâdî bu delile de itiraz eder. Çünkü Kâdî'ye göre, ev sahibi onun evde kalmasını yasakladığı zaman, fail artık zemmi hak etmektedir. Bunun sebebi ise kişinin vâcip olan evden çıkmayı yapmamasıdır. Halbuki fail bu konuda tam anlamıyla özgürdü ve yapmaması için de bir mazereti yoktu. İşte tüm bunlara rağmen üzerine vâcip olan çıkmayı “yapmadığı” için zemmi hak etmektedir. Kâdî'ye göre **Ebû Ali**'nin dediği şey (zemmin hak edilemeyeceği) ancak zemmin sadece yapmak (fiil) sebebiyle hak edilmesi câiz olsaydı geçerli olacaktı (. . . . *yestehikku'z-zemm li-ennêhû lem yef'ali'l-hurûce'l-vâcib. . . . innemâ kâne yecibû mâ kâlehû lev kâne'z-zemm lâ yecüzü en yestahikka illâ ‘alâ fi’*) Bk. *Muğnî*, XIV, 212: 17-20. Kâdî'nin bu ifadeleri zemmin hak edilmesinin mutlaka bir eylem neticesinde olmayacağına işaret etmektedir. Eğer zemm bir eylem neticesinde hak edilseydi **Ebû Ali**'nin dediği doğru olacaktı. Fakat kişinin üzerine vâcip olan şeyi yapmaması, diğer bir deyişle görünür bir fiilin olmaması da zemmi hak ettirir. Bu sebeple kişinin *ahz* ve *terkten* hâli olabilmesi zemmi ondan düşürmez.

¹³ *Muğnî*, XIV, 214: 6-7; 199: 17-18. Kezâ bk. Neseî, *Tebşîra*, II, 576: 1-3; İbnü'l-Murtazâ, *Qalâ'id*, 110: 22; İcî, *Mevâkıf*, 152: 21-22.

¹⁴ *Muğnî*, XIV, 214: 6-10. Bu delilinde **Ebû Hâşim** iddiasını, fiilin sıhhat ve vücûbunun kudrete değil, kâdir olmaya râci olduğu tezine dayandırmaktadır. Bu yüzden o, bu hükmün kudrete bağlı olmadığını da ortaya koymaya çalışır. Ona göre kudretin, sadece kâdirin kâdir olmasında etkisi vardır. Kâdir, kudretle birlikte ve onun sebebiyle kâdir olur. Fiil kâdirden bundan sonra meydana gelebilir. Bk. *Muğnî*, XIV, 214: 11-14.

Yani fiilin yapılabilmesi sırf kâdir olmakla alâkalı olduğuna göre¹⁵, failin kâdir olduğu tüm fiiller bu kapsamdadır. Yani *mübâşir* fiiller hakkında geçerli olan durum, *mütevellid* fiiller hakkında da geçerli olacaktır. Şayet kâdir, *mübâşir* fiiller hakkında yapmak ve terk etmek seçenekleri dışında kalamıyorsa, benzer şekilde *mütevellid* fiiller hakkında da kalamaz. İşte bu noktada **Ebû Hâşim**, **Ebû Ali**'nin temel tezini çürütmüş olmaktadır. Çünkü **Ebû Ali** failin bir şey veya onun zıttını yapma seçenekleri dışında bulunamayacağını söylerken, bunun ilk şartı olarak fiilin 'doğrudan (*mübâşir*)' olmasını getirmekteydi.¹⁶

Ebû Hâşim'in bu delilinde ileri sürdüğü bir diğer iddia ise, **Ebû Ali**'nin düşüncesinin Allah hakkında geçerli olmayan bir sonuca vardığıdır. **Ebû Hâşim** burada "*kıyâsü'l-gâ'ib* 'alâ's-şâhid'" metoduna başvurarak tüm failleri (Allah ve insanlar) aynı kategoride ele alır. Ona göre fiilin gerçekleşmesi kâdir olmaya râci ise ve insanın mutlaka bir fiili ya da zıttını yapması gerekiyorsa, bu durumda bir kâdir olan Allah'ın da mutlaka fiili yahut zıttını yapması gerekir. Halbuki Allah'ın fiilden yahut zıttından hâli olamayacağı düşüncesi, yanlış bir düşüncedir.¹⁷

2. Kalbin kudretinin, çeşitli irâdeler ve zıtları, çeşitli itikatlar ve zıtlarından oluşan sınırlandırılmayan şeylere yönelik bir kudret olduğu ortadadır. Nitekim birbirine zıt olmayan

¹⁵ **Ebû Hâşim**'in fiilin sıhhat ve vücûbunun salt kâdir olmaya râci olduğu düşüncesini daha net bir şekilde göstermesi açısından Kâdî'nin verdiği şu tasnife göz atmak yerinde olacaktır. Buna göre kâdire mahsus hükümler üç çeşittir:

- i) Sırf kâdir olmak açısından zorunlu olan hükümler,
- ii) Zâtıyla (*li-nefsihî*) kâdir olmak açısından zorunlu olan hükümler,
- iii) Bir kudretle kâdir olmak açısından zorunlu olan hükümler.

Fiilin sıhhati sırf kâdir olmaya râcidir. Aletlere ihtiyaç duymak, makdûrun belli bir sayıyla sınırlanması (makdûrun sonlu olması) ise bir kudretle kâdir olmaya râcidir. Benzer şekilde fiili yapmak için bir mahal kullanmaya ihtiyaç duymak da bir kudretle kâdir olmaya râcidir. İşte bunlar Allah hakkında muhaldir. Öte yandan makdûrun sınırlılığının bulunmaması, fiilin yoktan yaratma şeklinde yapılması (*ihtirâ*), aletlere ve sebeplere ihtiyacın duyulmaması, cevherlere yönelik kudrete sahip olma özelliği vb. hususlar ise *li-nefsihî* kâdir olmaya râcidir. Bundan dolayı bu fiiller bir kudretle kâdir olan hakkında (=insan) imkânsız iken, Allah hakkında câizdir. Bk. *Muğnî*, XIV, 214: 20-215: 9.

Bu tasnifte kâdirlere mahsûs olan hükümler ayrı ayrı ele alınarak, birbirleri aralarındaki farka işaret edilmiştir. Bu fark kendisini fiilin belirli şekillerde meydana getirilme imkânında göstermektedir. Fakat sırf fiil işleyebilme özelliği ise sadece kâdir olmakla alâkalıdır. Dolayısıyla bir varlık kâdir ise, onun fiil işleme özelliği vardır. İnsan da kâdir olduğuna göre, fiil işleyebilir. Yani, onun fiil işleyebilmesi, sadece kâdir olmasıyla alâkalıdır.

Diğer taraftan Kâdî bu tasnifi açıkça **Ebû Hâşim**'e atfetmese de, **Ebû Hâşim**'in bu tasnife katıldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü Kâdî tasnifi aktarırken, metin içerisinde üçüncü şahıstan bahsetmektedir: "[O], bunu Allah Teâlâ hakkında imkânsız görür (*ve yühiluhâ fihî Te'âlâ*)", "Bu yüzden [O] bunu Allah hakkında câiz görürken, bir kudretle kâdir olan hakkında imkânsız görür (*ve liğâlike yücevziühû 'aleyhi Te'âlâ ve yühiluhâ bi'l-kâdir bi-kudretin*)" ifadeleri metinden anlaşıldığına göre **Ebû Hâşim**'e işaret etmektedir. Bk. *Muğnî*, XIV, 215: 4-5, 8-9.

¹⁶ Hatta **Ebû Hâşim** bu hükmün (fiilin sıhhat ve vücûbu) kâdir olmaya değil de, kudrete ve mahalline bağlı ve râci olsaydı bile sonucun değişmeyeceğini ileri sürer. Yani her iki durumda da *mütevellid* fiiller *mübâşir* fiiller gibi olacaktır. Çünkü *mütevellid* fiil, her ne kadar ancak bir vasıta ile meydana gelse de, bazen kudretin mahallinde gerçekleşir. Halbuki *mübâşir* fiil böyle değildir, zira o doğrudan gerçekleşir. Bu da sonuçta her iki durumda da (fiilin sıhhat ve vücûbu ister kudrete, ister kâdir olmaya râci olsun), her iki fiili de (*mütevellid* ve *mübâşir*) kudretin makdûru olmaktan ve kudretin mahallinde meydana gelmiş olmaktan çıkarmaz. Bk. *Muğnî*, XIV, 214: 15-19. Kısaca *mütevellid* fiiller ve *mübâşir* fiiller aynı değerdedir. Fail *mübâşir* fiil hakkında yapmak ve terk etmek dışındaki bir seçenekte bulunamayacaksa, benzer şekilde *mütevellid* fiil hakkında da bulunamamalıdır. Bu sebeple **Ebû Ali**'nin yaptığı ayırım geçersiz kalmaktadır.

¹⁷ *Muğnî*, XIV, 215: 15-17. Ancak burada bunun yanlışlığının (*fesâd*) sebebi açıklanmaz.

farklı şeylerden sınırsız olanlara (*lâ yetenâhâ*) taalluk etmesi, kudretin özelliklerindedir. Kudret ancak organ fiillerinden (*ef'âlî'l-cevârih*) olan sınırlı/sonlu (*mütenâhî*) şeylere taalluk eder. Bunun sebebi ise bu fiillerin sonlu olmasıdır, yoksa kudretle alâkalı değildir. Halbuki kalp fiillerinin (*ef'âlî'l-kulûb*) sonu yoktur. Şayet kâdirin yapmak ve terk etmek (*aḥz* ve *terk*) durumlarının dışında bulunması mümkün olmasaydı, bu durumda irâde ettiği bir şey üzerinde belirli bir sınırdan durmayıp, irâde ettiği miktardan (bulunduğu sınırdan) daha fazlasını irâde etmesi yahut bu fazla miktarı kerih görmesi gerekirdi. Böyle bir durumun yanlışlığı ise ortadadır ve bu da, kâdirin irâde ettiği şeyin fazlasını irâde etmediğini ve kerih görmediğini ortaya koyar. Dolayısıyla kâdirin yapmak ve terk etmekten hâli olabileceğini câiz görmek gerekir. Kalp fiilleri hakkında bu câiz olduğuna göre, organ fiilleri hakkında da aynı şey geçerlidir.¹⁸

Ebû Hâşim bu delilinde ilk aşamada, kalbin kudretinin taallukunun (makdûr) sonsuz olduğu iddiasını temel almaktadır. Makdûr sonsuz olduğuna göre, kudretin bu sonsuza taalluk etmesi gerekirdi. Dolayısıyla bir kimse yapmak ve terk etmek seçenekleri dışında kalamıyorsa, sözgelimi irâde ettiği her hangi bir şeyin fazlasını da ya irâde etmesi ya da kerih görmesi gerekir. Halbuki insanın irâde ettiği bir şeyin daha üst miktarını irâde etmediği yahut kerih görmediği bir durumda olduğu bilinmektedir. Bu da insanın yapmak ve terk etmek seçenekleri dışında bulunabildiğini kabul etmeyi gerektirir. Zira irâde ettiği şeyin daha fazlası üzerinde herhangi bir şekilde tasarrufta bulunmamaktadır.

İkinci aşamada ise organların fiillerine ait kudretin, kalbin fiillerine ait kudretle eşitlenmesi gelmektedir. Organ fiillerine ait kudretin taalluku sonludur, fakat bunun nedeni kudretin sonlu olması değil, makdûrun sonlu olmasıdır. Yani kategorik olarak her iki kudret de aynıdır. O halde biri hakkında geçerli olan, diğeri hakkında da geçerlidir. Yani kişi kalp fiillerinde yapmak ve terk etmek dışında kalabiliyorsa, organ fiillerinde de yapmak ve terk etmek dışında kalabilir.

3. Bu delil aslında doğrudan **Ebû Hâşim**'e atfedilmemektedir.¹⁹ Fakat delilin asıl önemi **Ebû Ali**'nin yapmak ve terk etmek dışında üçüncü bir seçeneği kabul etmesine yol açmasıdır. Delil kısaca şöyledir:

Şayet bir kimse yapmak ve terk etmekten hâli olmasaydı, bu durumda bilgi sahibi olduğu yahut bilgi sahibi olduğunu zannettiği insanların davranışlarını da irâde etmekten ve kerih görmekten hâli olamazdı. Halbuki bu durum bizzat kendimiz hakkında bilgi sahibi

¹⁸ *Muğnî*, XIV, 222: 12-21.

¹⁹ Kâdî "güçlü" delillerden biri olarak nitelendirdiği bu delili, "şeylerimiz" dediği isimlerini vermediği seleflerine atfeder. Bk. *Muğnî*, XIV, 221: 2. Ancak delil **Ebû Hâşim**'e ait delillerin arasında zikredilir ve delilin tartışmasının detaylarında **Ebû Hâşim**'den de alıntı yapılır. Bu sebeple delili rahatlıkla **Ebû Hâşim**'e ait kabul edebiliriz.

olduğumuz şeylerle çelişmektedir. Çünkü biz başkalarının bilgi sahibi olduğumuz tasarruflarını irâde etmediğimizi de, kerih görmediğimizi de zarûri olarak bilmekteyiz.²⁰ Böylelikle kişinin iki zıttan (irâde ve kerâhet) da hâli olabileceği günlük hayattan bir örnekle ortaya konulmaktadır.²¹

Ancak muhalifler bu durumda da kendilerine bir çıkış yolu bulurlar. Eğer kişi irâdeyi de, kerâheti de yapmıyorsa, devreye üçüncü bir seçenek girer. **Ebû Ali**'nin de söylediği gibi, kişi bu durumda üçüncü zıttı yapmaktadır. Bu zıt ise “yüz çevirme (*i^crâz*)”dır.²² Bu yönüyle **Ebû Ali** (ve onunla aynı düşünenler) üçüncü bir zıt ispat ederek, kişinin irâde ve kerâhetten hâli olması durumunda bile bir fiil işlediklerini ileri sürmüşlerdir.²³

Bütün bunlar neticesinde şunu söyleyebiliriz: **Ebû Ali** failin bir fiile karşı mutlaka bir tutum içerisinde bulunması gerektiği düşüncesindedir. Bu tutum, ‘pozitif’ diyebileceğimiz yapmak şeklinde olabileceği gibi, ‘negatif’ olarak adlandırabileceğimiz terk etmek şeklinde de olabilir. Hatta fiile yönelik bu tutumların dışında kalan durumlar bile üçüncü bir zıt olarak algılanmalıdır. Kısaca fail daima bir eylem içerisinde bulunmalıdır.

Ebû Hâşim ise failin fiile yönelik bu iki tutum içerisinde bulunabileceğinin yanında, bu durumların dışında da kalabileceğini kabul ederek failin daima bir eylem içerisinde olmadığı durumları da kabul etmiştir.²⁴ İşte **Ebû Hâşim**'in failin bir eylem içerisinde olmadığını kabul ettiği bu durum, muhalifleri tarafından, bir fiil olmaksızın zemmin hak edilebileceğinin kabulü şeklinde algılanmıştır. O halde bu aşamada cevabını vermemiz gereken soru, bu yapılmayan fiilin mahiyetinin ne olduğudur.

²⁰ Bk. *Muğnî*, XIV, 221: 2-8. Sy. 221, st. 4; “*el-lâirâde*” yerine “*el-irâde*” okunacak. Muhtemelen baskı hatası nedeniyle yanlış yazılmıştır.

²¹ Kezâ bk. *Ta'lik*, 639: 16-17. Burada yine doğrudan **Ebû Hâşim**'e atfedilmeyen delil oldukça kısa bir şekilde geçmektedir: “Bizden bir kimse çarşılardaki insanların davranışlarını bilmekle birlikte bunları irâde etmeyebilir ve kerih görmeyebilir. Böylelikle her iki durumdan da hâli olur”.

²² *Muğnî*, XIV, 221: 9-10.

²³ Aslında muhaliflerin böyle bir üçüncü zıttı ispat etmeleri, **Ebû Hâşim** taraftarlarının delilinin ne denli kuvvetli olduğunun bir kanıtıdır. Fakat **Ebû Ali** ve taraftarlarının da “yüz çevirme (*i^crâz*)” şeklinde bir seçeneğe yönelmeleri de, ne derece sağlıklı olduğu bir tarafa, teorik düzlemde de olsa kendilerini her türlü ilzâmdan kurtarmaktadır. Çünkü onlara göre *i^crâz*, yapmak ve terk etmek dışında üçüncü bir seçenek, bir tutumdur. Dolayısıyla **Ebû Hâşim**'in fail hakkında yapmak ve terk etmek dışında ispat edebildiği her şeyi, bunun kapsamına sokarak bir fiil şeklinde algılamaları mümkündür.

Mamafih Kâdî ‘Abdülcebbar böyle bir üçüncü seçeneğin varlığını reddeder. Ona göre, şayet **Ebû Ali**'nin dediği gibi irâde ve kerâhetin üçüncü bir zıttı bulunsaydı, kişinin bizzat kendisinde böyle bir şeyin varlığını bilmesi, tıpkı irâde ile kerâheti birbirinden temyiz ettiği gibi, üçüncü zıt ile irâde ve kerâheti de birbirinden temyiz etmesi gerekirdi. Halbuki bunun böyle olmadığını bilmekteyiz. Bk. *Muğnî*, XIV, 221: 11-13.

²⁴ **Ebû Ali** ile **Ebû Hâşim** arasındaki bu fikir ayrılığı onların *terk* kavramına bakışlarında da kendini göstermektedir. **Ebû Ali**'ye göre kâdirin bir şeyi terk etmesi demek, onun zıttına yönelmesi demektir. Yani kişi mutlaka fiilin bir yönünde bulunmalıdır. Bk. *Muğnî*, XIV, 199: 14-15. **Ebû Hâşim**'e göreyse kâdir bir şeyi terk ettiğinde, mutlaka onun zıttına yönelmek zorunda değildir. Dolayısıyla **Ebû Ali**'nin “vücûb” kavramı, **Ebû Hâşim**'de “cevâz” haline gelmektedir. Bk. *Muğnî*, XIV, 199: 17-19. Bu yönüyle **Ebû Hâşim**'de *terk* kavramı daha genel bir bağlamı ifade ederken, **Ebû Ali**'de daha dar kapsamda kullanılmıştır.

5I.1.2. Yapılmayan (Olmayan) Fiil ve Zemm

Gerçekten de **Ebû Hâşim** failin hiçbir fiil olmaksızın (ya da muhaliflerin algıladığı şekliyle sebepsiz yere) zemmi hak edebileceğini ileri sürmüş müdür? İşte bu noktada üzerinde odaklanmamız gereken nokta, **Ebû Hâşim**'in kişinin yapmamakla zemmi hak ettiğini (muhaliflerin ise olmadığını) iddia ettiği şeyin ne olduğudur. Alıntı yapacağımız şu pasaj **Ebû Hâşim**'in bununla neyi kastettiğini açıkça ortaya koymaktadır:

Akıllarda, tıpkı yapılan her bir kabih karşılığında kınamanın (*levm*²⁵) bulunmasının hasen olduğu [bilgisi] sabit olduğu gibi, vâcibi yapmamanın karşılığında da kınamanın hasen olduğu [bilgisi] sabit olmuştur. Çünkü, tıpkı [kötülük yapan] her hangi bir kimseye 'niçin zulmettin?', 'niçin kötülük yaptın?' denmesinin hasen olması gibi, emaneti geri vermeyen, bir başkasına yönelik zorunluluklarını yapmayan kimseye de 'niçin emaneti geri vermedin?', 'niçin üzerine vâcip olanı yapmadın' denmesi hasen olur. Bu sözlerle ise zemm kastedilir. Şayet bunlar (kişinin vâcibi yapmaması) zemmin sebebi (*vech*) olmasaydı, tıpkı bir kimseye 'niçin nabzın atmadı?', 'niçin sağlıklı olmadın?', 'niçin kalkmadın?' 'niçin oturmadın?' denmesinin hasen olmayacağı gibi, bunların karşılığında zemmin bulunması hasen olmazdı.²⁶

Görüldüğü üzere burada önümüze 'vâcibi yapmamak' seçeneği gelmektedir. Kişi, kendisi üzerine vâcip olanı, yani yapmasının zorunlu olduğu şeyi yapmadığı için zemmi hak etmektedir. Ortada hakikaten de somut, görünen bir fiil yoktur. Fakat bu işlenmeyen, yani somut olarak var olmayan fiil sıradan bir fiil değil, vâcip fiildir. Dolayısıyla **Ebû Hâşim**'in kastettiği esasında genel anlamda yapmamak değil, spesifik olarak bir fiili yapmamaktır.

Bunun yanında **Ebû Hâşim** bir şeyi yapmamak karşılığında zemmin hak edileceğini kanıtlamak için ayetleri delil getirir. Ona göre Allah bir şeyi yapmanın karşılığında zemmin hak edileceğini belirttiği gibi, yapmamak karşılığında da hak edildiğini belirtmektedir. Nitekim Allah şöyle buyurmaktadır: "Onlardan sonra yerlerine öyle bir nesil geldi ki, namazı zâyî ettiler, şehvetlerine uydular. Bunlar da azgınlıklarının cezasına uğrayacaklardır" (Meryem 19/59), "Suçlulardan sorarlar: 'Sizi şu yakıcı ateşe ne sürükledi?'. (Onlar da) derler ki: 'Biz namaz kılanlardan olmadık. yoksulu da yedirmezdik. (Boş şeylere) dalanlarla birlikte dalardık. Ceza

²⁵ *Levm* (kınama) ile *zemm* (yerme) arasında anlam açısından hemen hemen hiçbir fark yoktur. Nitekim burada da *levm*, *zemm* anlamında kullanılmaktadır.

²⁶ *Muğnî*, XIV, 255: 1-7. Bu alıntı ortada görünür olmayan bir fiilin ne olduğunu açıklamasının yanında, **Ebû Hâşim** tarafından görünen bir fiil olmaksızın zemmin hak edilebileceğine dair kullanılan başlıca delildir. Bunu aynı zamanda Ebû 'Abdullâh el-Başrî de delil olarak kullanmıştır. Bk. *Muğnî*, XIV, 255: 8.

Benzer bir örnek de *Ta'lik*'te verilir: ". . . . Kendisinde bir emanet bulunan kimse, bu emaneti iade etmesi istendiğinde ağırdan alır ve geri vermezse, tıpkı emanetin sahibine zulmettiği ve malını gasbettiğinde zemmi hak ettiği gibi, zemmi hak eder. İşte burada onu zemmi hak etmeye götüren şey, kendisine vâcip olanı ihlâl etmesi (yapmaması)ndan başka bir şey değildir. Dolayısıyla vâcibi ihlâl etmek (yapmamak), zemmi hak etmek açısından tıpkı kabih yapmamak gibidir". Bk. *Ta'lik*, 638: 14-17. Burada örnek doğrudan **Ebû Hâşim**'e atfedilmez, fakat onun görüşünü açıklayan bir örnek olarak nitelendirilir.

gününi yalanlardık” (Müddessir 74/41-46). İşte bu ayetler bir fiil olmaksızın zemmin ve ikâbın hak edileceğini göstermektedir.²⁷ Çünkü her iki ayette de namaz kılmamanın zemmi ve ikâbı hak etmeye yol açtığı vurgulanmaktadır. Namazı kılmamak ise neticede görünür bir fiil değildir. Hatta Müddessir sûresinde fiil işlemek ve işlememek birbirinin aynı olarak sunulmuştur. Namaz kılmamak ve boş işlere dalmak (bir fiil işlemek) aynı seviyede görülmüştür.²⁸

Ebû Hâşim yapılmayan bir fiil nedeniyle zemmin hak edilebileceğini kanıtlamaya çalışmasının yanında mesaisinin bir bölümünü de, bu düşünceyi çürütmek amacıyla muhaliflerin ileri sürdüğü delilleri reddetmeye ayırır. Bu bağlamda **Ebû Hâşim**'in cevaplandığı muhaliflere ait bazı delilleri görebiliriz:

Muhalifler ilk delillerinde fiil işlememenin canlı varlıklar (bu bağlamda, tam manasıyla fiil işleme özelliğine sahip kâdir fail kastedilmektedir) ile cansız varlıklar (meselâ ölümler, hatta buna çocuklar, deliler gibi normal failden farklı olan canlı varlıkları da katabiliriz) arasında ortak bir özellik olduğu iddiasına dayanırlar. Onlara göre zemmi, ancak fiil işleme imkânına sahip (*mütemekkin*), kâdir kimsenin hak etmesi doğrudur. Bu kimseyi, zemmedilmesi doğru/uygun olmayan kimseden ayıran şey ise, fiili yapma imkânına sahip olmasıdır. Dolayısıyla kişinin zemmedilmesi, cansız varlıklarla ortak olduğu yapmama/fiil işlememe vasfı sebebiyle değil, ancak sahip olduğu meydana getirme (*ihdâs*) vasfı sebebiyle hasen olur. Şayet kişinin vâcibi yapmadığı için zemmedilmesi hasen olsaydı, bu durumda cansızların ve ölümlerin de zemmedilmesi hasen olurdu. Böyle bir sonuç kabih olduğuna göre, kişinin fiil işlememesi sebebiyle zemmedilmesinin yanlışlığı ortaya çıkar.²⁹ Kısaca muhalifler bu delillerinde şunu iddia etmektedirler: Eğer fiil işlememek normal bir failin zemmi hak etmesine yol açıyorsa, benzer vafsa (fiil işlememeye) sahip cansız varlıkların da zemmi hak etmesi mümkün olacaktır. Fakat zemmin hak edilmesini fiil işleme özelliğine dayandırarsak, cansız varlıkların zemmi hak edebilmeleri gibi, onlara göre teorik olarak mümkün, anlamsız bir sonuçtan kurtulacaktır.

Ebû Hâşim ise bu iddiaya şöyle cevap verir: Fiil işleme kudretine ve imkânına sahip kimse (*mütemekkin*), yapmasının mümkün olduğu şeyi yapmama özelliğine sahip olan kimsedir. Ona göre kişi zemmi sırf yapmadığı (fiil işlemediği) için değil, vâcibi yapmadığı zaman hak

²⁷ *Muğnî*, XIV, 296: 17-297: 3.

²⁸ Hatta **Ebû Hâşim** bir fiil olmaksızın zemmin hak edilmesine benzer şekilde, fiil olmaksızın sevâbın da hak edileceğini belirtmektedir. Nitekim o, yukarıda zikredilen ayetlerle birlikte “Ve onlar ki Allah ile beraber başka tanrıya yalvarmazlar. Allah'ın haram ettiği canı haksız yere öldürmezler ve zina etmezler. Kim bunları yaparsa günahı (nın cezasını) bulur” (Furkân 25/68) ayetini zikreder ve ayetin, sayılan şeylerin yapılmasının elemi (ikâbı) gerektirdiğini, failin bunlardan yoksun olmasının, yani yapmamasının da sevâbı gerektirdiğini ortaya koyduğunu söyler. Bk. *Muğnî*, XIV, 296: 19-297: 1. Böylelikle **Ebû Hâşim** şunu kanıtlamaya çalışır: Failin bir şey yapmamak karşılığında sevâbı (ve medhi) hak etmesine benzer şekilde, ikâbı (ve zemmi) da hak etmesi mümkündür. Krş. *Ta'lik*, 638: 1-4.

²⁹ *Muğnî*, XIV, 297: 5-9.

eder. Vücûb kavramı ise ancak mütemekkin ve âkil kimse hakkında geçerlidir. Bu yönüyle mütemekkin ve âkil kimse, cansızlarda bulunmayan bir hususiyete sahip olmaktadır: Vücûb kavramına muhatap olmak. İşte bu yüzden cansız ve aciz varlıkların zemmi hak eden olmaları gerekmez. Üstelik onlar hakkında zemmin uygulanma imkânının bulunmadığı bilindiği için, onların zemmi hak etmeyeceği zorunlu olarak bilinir.³⁰

Bu cevabıyla **Ebû Hâşim** zemmin hak edilmesini fiil işlememeye bağlasa da, failin diğer bir vasfına işaret eder: Fiil işlemeyen fail, bu fiili işleme özelliğine de sahip olmalıdır. Böylelikle o muhaliflerin iddiasından kurtulmuş olur. Çünkü cansız varlıklar fiil işlememektedirler, fakat aynı zamanda onların bu fiilleri işleme imkânları da yoktur. Bu yönüyle onlar normal failden ayrılmakta ve bu sebeple onlar için zemmin hak edilmesi mümkün olmamaktadır. Bu açıklamasıyla o, aynı zamanda muhaliflerin yaptığı şeyin, aklın ayrı kategorilerde tuttuğu, birbirinden farklı gördüğü şeyleri birbirine kıyas etmek olduğunu vurgular.³¹

Muhalifler, 'ikâb' kavramından hareket ettikleri ikinci delillerinde ise şunu iddia ederler: Zemmi hak eden hiçbir mükellef yoktur ki, ikâbı hak etmiş olmasın. Mükellefe yapılan azap ise 'cezâ' ve 'ukûbet' olarak adlandırılır. Cezanın özelliği/hakikati ise bir amel nedeniyle hak edilmiş olmasıdır. Ukûbetin özelliği ise, cezalandırıldığı/cezası olduğu bir eylem karşılığında bulunması ve ona bağlı olmasıdır. İşte tüm bunlar, kişinin üzerine vâcib olanı yapmaması nedeniyle zemmi hak etmesine engeldir.³²

Buna göre muhaliflerin genel iddiası şöyledir: Zemmi hak eden kimse, ikâbı da hak etmiştir. Mükellefin hak ettiği bu şeylere ise ceza ve ukûbet denmektedir. Bunlar ise ancak bir amel karşılığı hak edilir. Şayet kişi bir şey yapmamışsa ortada görünen bir amel yoktur. Görünen bir amel yoksa, ceza ve ukûbet de yoktur. Sonuç olarak, ceza ve ukûbet yoksa zemm de hak edilmemiştir. O halde kişinin görünür bir ameli olmaması zemmi hak ettirmez.

Ebû Hâşim muhaliflerin bu deliline şöyle cevap verir:

Vâcibi yapmayan kişinin hak ettiği şey, lügat açısından gerçekte 'ceza' şeklinde vasıflandırılmaz. Çünkü ceza, sevâp ve fiiller sebebiyle hak edilen diğer hususlar dışında

³⁰ *Muğnî*, XIV, 297: 10-15.

³¹ Kâdî da bu noktaya işaret eder. Ona göre muhaliflerin bu iddiası aklın zarûrî olarak ayırdığı durumları eşitlemektir. Çünkü biz, cansız ve aciz varlıkların zemmedilmesinin kabih, 'temkîn' ve 'akıl'a sahip olan fakat vâcibi yapmayanların zemmedilmesinin hasen olduğunu bilmekteyiz. İşte bunlar arasında "mukâyese" yapılması doğru değildir. Bk. *Muğnî*, XIV, 297: 16-19.

³² *Muğnî*, XIV, 305: 4-7. Kezâ bk. Râzî, *Tefsîr*, XV, 4: 23-25, 5: 3/{A'râf 7/147}. Burada bu itiraz Eşarîlerin bir itirazı olarak aktarılır.

sadece ukûbete mahsus bir şey değildir.³³ Ceza ukûbet için, [failin] vâcipten yoksun olma hali fiil kabul edilmek sûretiyle, ancak mecâzen kullanılır. İkâba gelince, o kişiyi tahkir (*istihfâf*)³⁴ ve küçültme (*ihânet*) şeklinde gerçekleşip, sadece hak edilmiş zararlar hakkında kullanılır ve ikâbın bir amel karşılığında veya amel olmaksızın hak edilmesi dikkate alınmaz. Sevâp da böyledir.³⁵ Sözelimi, şayet efendi kölesinden bir ihtiyaç sebebiyle bulunduğu mekândan ayrılmasını isterse ve köle de bunu yapmazsa, efendinin tedip amacıyla köleye yaptığı şeyin, ‘tedip’, ‘ukûbet’ ve ‘*ta‘zib*’ olarak vasıflandırılması doğrudur, ancak köle efendinin yaptığı bu şeyi hak ettiren işaret edilen (görünür) bir fiil işlememişse, [efendinin yaptığı bu şeyin] ceza olarak vasıflandırılması doğru değildir. Fakat bu durum ‘ceza’ isminin mecazen kullanılmasına engel değildir.³⁶

Ebû Hâşim’in açıklamalarından, muhaliflerin görüşüne kısmen katıldığını söyleyebiliriz. O, cezanın normalde görünür ameller karşılığında kullanıldığını belirtir. Çünkü ceza sadece ukûbet için değil, kişinin sevâbı hak etmesine yol açan fiiller için de kullanılır. Bu yönüyle vâcibi yapmayan kişi hakkında kullanılması lügat açısından uygun olmasa da, mecaz olarak kullanılabilir. Tabii bu durumda, kişinin vâcibi yapmaması da bir fiil olarak düşünülür/kabul edilir.³⁷ Nitekim efendisinin istediğini yapmayan, bu yönüyle görünür bir fiili olmayan köleye efendisinin tedip için yaptığı şey hakikatte ceza olarak isimlendirilmez.³⁸ Böylelikle **Ebû Hâşim** cezanın hakikat anlamında ancak görünür bir fiil hakkında kullanılabileceğini söyleyerek muhaliflerine hak verir. Ancak görünür olmayan fiili, bir fiilmiş gibi düşünerek mecâzen kullanılabilmesi düşüncesiyle onlardan ayrılır.³⁹

³³ Yani; sadece kişinin uğradığı ukûbet ceza değildir. hak ettiği sevâp vb. şeyler de cezadır.

³⁴ Sy. 305, st. 15 (*Muğnî*, XIV); “*istihkâk*” yerine “*istihfâf*” okunacak.

³⁵ Yani; sevâbın hak edilmesinde de bir amelin bulunması veya görünür bir amelin olmaması önemli değildir.

³⁶ *Muğnî*, XIV, 305: 11-306: 2.

³⁷ “*Ve-innemâ yücrî zâlike mecâzen bi-en yukaddere te‘arrîhi mine’l-vâcib ta‘dîre’l-fi‘l*”. Bk. *Muğnî*, XIV, 305: 13-14.

³⁸ “*Ve-lâ yüşefu bi-ennêhu cezâ‘ izâ lem yukdim fi‘len müşâren ileyh yeste‘îkku zâlike bihî*”. Bk. *Muğnî*, XIV, 305: 18-306: 1

³⁹ **Ebû Hâşim**’den alıntıladığımız bu pasaj, Bağdâdî’nin bu konuda ona yönelttiği bazı eleştirileri açıklığa kavuşturmamıza yardımcı olmaktadır. Nitekim Bağdâdî şöyle der: “Onun [**Ebû Hâşim**] bu konudaki [*istihkâku’z-zemm*] çelişkilerinden biri de ceza ve sevâp arasındaki farklılık üzerindeki icmaya muhalefet etmesidir. Hatta o şöyle demiştir: ‘Cennette ceza olmayan çok miktarda sevâbın olması, cehennemde de ceza olmayan çok miktarda sevâbın olması câizdir’. O, bunları ceza şeklinde isimlendirmekten kaçınmıştır, çünkü ceza ancak bir fiil karşılığında olur. Ona göre bir fiil olmaksızın da ikâb olabilir. Ona şöyle denilir: ‘Ceza ancak bir fiil karşılığında oluyorsa, sevâbın ve ikâbın ancak bir fiil karşılığında bulunacağını inkâr ediyorsun?’” Bk. Bağdâdî, *Fark*, 189: 5-10. Kezâ bk. Bağdâdî, *Milel*, 132: 2-6.

Öncelikle şunu söylemeliyiz ki, Bağdâdî’nin bu pasajda **Ebû Hâşim**’e atfettiği görüşlerin hepsinin karşılığı vardır. Ancak Bağdâdî karşılığı olmayan sevâp ve ikâbın hak edilebileceğini, sanki bunlar sebepsiz yere elde edilmiş gibi sunmaktadır. Yukarıda da gördüğümüz üzere, **Ebû Hâşim** cezanın gerçek anlamda ancak görünür (*müşârun ileyh*) fiiller karşılığında hak edildiğini söylemektedir. Mamafih o, kişinin görünür bir fiil olmaksızın (sözelimi, namaz kılmaması) ikâbı hak edebileceğini, benzer şekilde görünür bir fiil olmaksızın (sözelimi, Allah’tan başka tanrıya yalvarmamak) da sevâbı hak edebileceğini ileri sürmektedir. Gerçekten de bunların hiçbirisi görünür bir fiil değildir. Bunu cezanın ancak görünür bir fiil nedeniyle elde edilebileceği düşüncesiyle birleştirirsek şöyle bir sonuca ulaşırız: Kişinin hak ettiği sevâbın ve ikâbın bir kısmı görünür fiiller karşılığında elde edildiği gibi, bir kısmı da somut olarak görünmeyen fiiller karşılığında hak edilebilmektedir. Dolayısıyla bunların bir kısmı teknik anlamda ceza olsa da, bir kısmı ceza değildir. Buraya kadar her şey doğrudur. Ancak **Ebû Hâşim** cezanın

Ebû Hâşim'in tüm bu açıklamaları şunu kesinlikle ortaya koymaktadır: Kişinin zemmi hak etmesine sebep olan yapılmayan fiil, namaz örneğinde de görüldüğü gibi, vâcip fiildir. Kısaca, bir kimse namaz kılmadığında veya emaneti iade etmediğinde, yani fiil yapmadığında zemmi hak eder. Peki, **Ebû Hâşim**'in kastettiği şey bu kadar açıkken, aralarında **Ebû Ali**'nin de bulunduğu muhalifler ona karşı çıkararak namazı kılmayanın yahut emaneti iade etmeyenin zemmi hak etmeyeceğini mi ileri sürmektedirler?

Şüphesiz onlar da bunları yapmayanın zemmi hak ettiğini kabul etmektedirler. Fakat onların nezdinde kişinin namaz kılmaması yahut emaneti iade etmemesi de bir fiildir. Fail burada namazı kılmama fiilini, emaneti iade etmeme fiilini ya da daha genel bir ifadeyle belirtecek olursak, bunları terk fiilini işlemiştir. **Ebû Ali** failin yapmak ve terk etmek seçenekleri dışında üçüncü bir seçeneği olmadığını ve zemmin ancak bir fiil karşılığında hak edildiğini ileri sürdüğü için, **Ebû Hâşim**'in somut bir fiil olarak düşünmediği her şeyi, terk kapsamına sokarak onların bir fiil olduğunu ileri sürmüştür. Nitekim *Ta'lik*'te geçen şu pasaj, **Ebû Ali** taraftarlarının (*aşhâbu Ebî 'Alî*), bu tür olguları bir fiil olarak telakki ettiklerini göstermektedir:

Emaneti geri vermeyen yahut diğer vâcipleri ihlâl eden (yapmayan) kimse zalim, gâsıp, haddi aşan vb. lafızlarla isimlendirilir. Bu lafızlar ise fiillerden türetilmiştir. Şayet ortada bu lafızların kendilerinden alındığı ve türetildiği fiiller olmasaydı, bu isimlendirme doğru olmazdı.⁴⁰

Ebû Ali ve **Ebû Hâşim**'in arasında bu tür bir ihtilâfın oluşmasında ayrıca onların 'vâcip' tanımlarının da rolü bulunmaktadır.⁴¹ **Ebû Hâşim**'e göre vâcip, "yapılmamakla zemmi hak ettiren şey"⁴² iken, **Ebû Ali** vâcibi "terk edilmesi kabih olan şey"⁴³ şeklinde tanımlamıştır.⁴⁴ Dolayısıyla **Ebû Hâşim** zemmin hak edilmesi için fiilin bulunmasını şart koşmazken, **Ebû Ali** kendi tanımı gereği mutlaka terk şeklinde bir fiilin olmasını şart koşmuştur.

mecazen görünmeyen fiiller karşılığında hak edilen şeyler hakkında da kullanılabileceğini söyleyerek, en azından ilk aşamada bu itirazı savuşturmuş olmaktadır. Fakat onun bu itirazı bertaraf etmek için yaptığı asıl hamle, bu olmayan fiillerin bir fiil olarak kabul edilmesi yönündeki açıklamasıdır. Sonuçta tüm bunlar teknik anlamda ceza olarak isimlendirilmese de, bir sebep karşılığında hak edilen şeylerdir. Dolayısıyla bunlar Bağdâdî'nin ima ettiği gibi sebepsiz hak edişler değildir.

⁴⁰ *Ta'lik*, 642: 6-10. Kezâ Şerif el-Murtaza'nın açıklamaları da bunu teyit eder: ". . . . **Ebû 'Aliyy** *idde'â enne men lem yef'al mâ vecebe 'aleyhi lâ büdde min en yekûne fâ'ilen li't-terki'l-kabîhi li-eclihü yestahikku'z-zemmi*" Bk. Şerif el-Murtaza, *Zahîre*, 286: 10-12. St. 11; "li-terk" yerine "li't-terk" okunacak.

⁴¹ Krş. McDermott [1978], 159.

⁴² Bk. *Muğni*, XIV, 185: 5-6.

⁴³ Bk. *Muğni*, XIV, 185: 10 ve 194: 14.

⁴⁴ Gerçi *Muğni*'de bu tanımlar doğrudan **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'e atfedilmemiştir. Kâdî ilk tanımı kendisinin tanımı olarak zikreder, fakat bu konuda kendisi **Ebû Hâşim**'i takip ettiğinden, tanımı ona da atfedebiliriz. İkinci tanım ise muhaliflerin tanımı olarak zikredilir. Konunun tartışılmasında **Ebû Ali** muhalif safta konumlandırıldığından, bu tanımı da **Ebû Ali**'ye ait bir tanım olarak kabul edebiliriz. Nitekim *Ta'lik*'te 'Vâcip terk kabih olandır' şeklindeki tanım doğrudan **Ebû Ali**'ye atfedilmektedir. Bk. *Ta'lik*, 347: 14.

Sonuç olarak **Ebû Ali** ile **Ebû Hâşim** arasındaki bu fark pratikte hiçbir ayrılığa yol açmamaktadır. Onlar pratikte aynı olan olguyu, teorik olarak farklı düşünmektedirler: **Ebû Hâşim**'e göre terk bir fiil değilken, **Ebû Ali**'ye göre fiildir.

5I.1.3. İki Kat Zemmin Hak Edilmesi

İki kat zemmin hak edilmesi durumu aslında, fiilin, yani vâcibin yapılmaması nedeniyle zemmin hak edileceği iddiasının geçersizliğini kanıtlamak için **Ebû Hâşim**'in karşısında olanlar tarafından ileri sürülen bir delildir. Ancak bu delil üzerindeki tartışmalar, konunun tartışılmasında önemli bir yer işgal ettiği ve delilin ilzâm ettiği temel düşünce kısmen de olsa karşılık bulduğu için ayrıca incelenmesi daha uygun olacaktır.

Muhaliflerin ileri sürdükleri delil şu şekildedir: Kişi tıpkı kabih olan küfrü işlemesi nedeniyle ikâbı hak ettiği gibi, şayet vâcip olan imanı yapmadığı için ikâbı hak etseydi, bu durumda kişi imanı yapmayıp imanın terkini yaptığında iki parça/kat azabı (*kısteyn mine'l-azâb*) hak etmesi gerekirdi. Bunlardan biri imanı yapmadığı için, diğeri de küfrü yaptığı için hak edilir. Çünkü vâcip olan imanı terk etmek olmayan küfür ile, imanı terk olan küfür arasında hiçbir fark yoktur. Yani küfür ister imanı terk şeklinde gerçekleşsin, isterse doğrudan yapılsın sonuçta aynıdır. Buna kıyasla, tüm hadlerin, tüm zemmlerin artması, iki katına çıkması gerekir.⁴⁵

Muhaliflerin burada vurguladıkları nokta şudur: Kişi, küfre düştüğü için ikâbı hak etmektedir. Küfür ise imanın terkidir. Yani, imanı yapmayan kişi imanın terki olan küfrü yapmıştır. Kişi, küfrü işlemesi nedeniyle zaten ikâbı hak etmektedir. Şayet vâcip olan fiili işlememesi nedeniyle de ikâbı hak edecek olsaydı, bu durumda bir de imanı yapmadığı için ikâbı hak edecekti. Dolayısıyla tek bir fiil için iki kat cezayı hak etmiş olacaktır. İşte muhalifler tek bir fiil için iki cezanın (ya da zemmin vs.) hak edilmesinin saçma olduğunu düşündükleri için, vâcibi yapmamak nedeniyle zemmin hak edilmesi düşüncesinin yanlış olduğu sonucuna ulaşmaktadırlar. Şüphesiz muhalifler bu düşünceleriyle, vâcibi yapmayanın zemmi ve ikâbı hak etmeyeceğini ileri sürmemektedirler. Onlar bu vâcibi yapmamanın, bir fiil olan 'vâcibin terkini

⁴⁵ Bk. *Muğnî*, XIV, 288: 2-12. Kâfi mutad olduğu üzere bu muhaliflerin kimliği hakkında bilgi vermez, ama aynı iddiayı Bağdâdî **Ebû Hâşim**'e yöneltir. O, tartışmayı iman üzerinden değil, hadler üzerinden yapar ve **Ebû Hâşim**'in bu görüşüne göre zina eden bir kişiye iki had vurulması gerektiğini söyler: Bir tanesi zinayı yaptığı için, diğeri ise üzerine vâcip olan zinayı terk fiilini yapmadığı için. Aynı şey kazif haddinde, şarap içmenin haddinde, kıssalarda da geçerli olur. Kezâ ramazan günü oruç yiyen kişiye de iki kefâret vâcip olur. Biri orucunu bozduğu için, diğeri ise üzerine vâcip olan orucu yapmadığı için. Bk. Bağdâdî, *Farğ*, 187: 12-16. Hatta Bağdâdî diğer mutezilîlerin, kişinin iki kat azabı hak etmesi gerektiğini söylediği için **Ebû Hâşim**'i tekfir ettiklerini de söyler. Bk. *Farğ*, 187: 9.

yapmak' olduğunu iddia etmektedirler.⁴⁶ Daha net bir ifadeyle söylersek, ikâbın ve zemmin hak edilmesini sadece terk fiiline bağlamaktadırlar. Böylelikle gerçek hayatta hiçbir farklılık olmasa da, zihinsel olarak en azından olmayan bir fiilin yerine olan bir fiili geçirmektedirler. Pek tabii bu da, sırf teoride olsa da, **Ebû Hâşim**'in iddiasını çürütmek anlamına gelmektedir.

Muhaliflerin bu delilinin **Ebû Hâşim**'i ne derece ilzâm ettiğini ortaya koyabilmek için öncelikle şu soruların cevabını vermeliyiz:

1. **Ebû Hâşim** kişinin vâcibin terkini yapması nedeniyle zemmi hak edeceğini kabul etmiş midir?

2. Şayet bunu kabul etmişse, vâcibin terkini yapmanın yanında vâcibi yapmaması nedeniyle de zemmi hak edeceğini ileri sürmüş müdür?

3. Ve son olarak, muhaliflerin delilde vurguladıkları üzere, acaba **Ebû Hâşim** iki kat zemmin hak edildiğini söylemiş midir?

Öncelikle şunu söylemeliyiz ki, gerçekten de **Ebû Hâşim** failin yaptığı terk sebebiyle ikâbı hak ettiğini söylemiştir. Nitekim **Ebû Hâşim**'e atfedilen bir görüşe göre o, vâcibi yapmayan ve vâcibin terkini yapan kimsenin, ancak terk sebebiyle ikâbı hak ettiğini ileri sürmüştür.⁴⁷ Kâdî, **Ebû Hâşim**'in zemmi terke bağlayan görüşünün ne anlamlara geldiği, onun bu görüşüyle neyi kastettiği üzerinde açıklamalar yapar. Buna göre;

–Kişi vâcibi terk olarak (*izâ fe^{ale}'l-vâcibe terken*) yaptığında artık o kişide, kendisinden vâcibin meydana gelmesini engelleyen şey oluşmuştur. Kişinin bizzat kendisinin yaptığı bu engelleme, bir başkasının yaptığı engelleme yerine geçer. Nitekim bir başkası o kişinin vâcibi yapmasını engellerse, bu engelleyen kişi kınamayı hak eder. Fakat kınamayı vâcibin meydana gelmemesi sebebiyle değil, vâcibin meydana gelmesini engelleyen fiili yaptığı için hak eder. İşte benzer durum bizzat kişinin vâcibin meydana gelmesine mani olan şeyi yaptığında da geçerlidir.⁴⁸

⁴⁶ Bk. *Muğnî*, XIV, 255: 9-10. Burada muhaliflerin düşüncesi “kınamanın (*levm*) vâcibi yapmamaya bağlanması, bununla kabih olan terk kastediliyorsa hasendir (*innemâ yaḥsünü ta^llîku'l-levm bi-ennehû lem yef^{al} el-vâcib, metâ erâde bihî et-terke'l-kabiḥ*)” cümlesiyle ifade edilmektedir.

⁴⁷ Bk. *Muğnî*, XIV, 257: 5-6. Bu görüş, konu hakkındaki tartışmalar esnasında muhalif konumuna yerleştirilen ve isim(ler)i verilmeyen kişi(ler) tarafından “*e-leyse min kavli Ebû Hâşim raḥimehullâh fi-men lem yef^{al} el-vâcibe ve fe^{ale} lehû terken innemâ yesteḥikku'l-^{ikâb} 'ale't-terk*” cümlesiyle ifade edilmektedir. Kâdî ise muhaliflerin bu atfını reddetmez. Hatta başka bir yerde bizzat **Ebû Hâşim**'in *İstihkâku'z-zemm* adlı eserinden bu doğrultuda alıntı yapar. Bk. *Muğnî*, XIV, 288: 13-14. Burada ibare “*innemâ yesteḥikku'l-^{ikâb} 'ale't-terk fekaḥ*” şeklindedir. Yalnız her iki yerde de hak edilenin ikâb olduğuna dikkat edilmelidir. Ayrıca muhalif kabul edilen kişi ya da kişilerin bu bilgiyi **Ebû Hâşim**'in *İstihkâku'z-zemm* adlı eserinden almış olmaları kuvvetle muhtemeldir.

⁴⁸ Yalnız burada şöyle bir ayırım vardır. Bizzat kişinin kendisi engelleyen şeyin faili olduğunda vâcip, vâcip olmaktan çıkmaz. Engelleyen bir başkası olduğunda ise artık vâcip olmaktan çıkar. Fakat bu fark, her iki durumun

–Kişi vâcibin terkinini yaptığında (*metâ fe‘ale terke‘l-vâcib*) kendisini, artık kendisinden vâcibin meydana gelmesinin imkânsız olduğu bir hale getirmiş olur. Şayet kişi vâcibin zıttını yarattığı (*icâd*) durumun öncesinde olsaydı ve bu zıttı yaratmamış olsaydı, vâcibi yaratması mümkün olurdu.⁴⁹ Dolayısıyla vâcibin bulunmamasının (*intifâ‘ü‘l-vâcib*) nedeni, vâcibin yaratılmasını imkânsız kılan şeyin varlığıdır. Bu yüzden zemm vâcibin bulunmamasına değil, söz konusu zıttı aktarılmıştır. Fakat kişi vâcibi yapmadığında ve onun terkinini de yapmadığında ise zemm vâcibin yapılmamasına atfedilir.⁵⁰

Bu açıklamalar bize **Ebû Hâşim**’in zemmi açıkça vâcibin yapılmamasına değil de, terkinin yapılmasına bağladığını göstermektedir. Bunun nedeni ise, özetle söylersek, yapılan terkin kişiyi artık vâcibin yapılmasının mümkün olmadığı bir hale getirmesidir.

İkinci soruya gelince, metinlerde bu konuda biraz karışıklık gözükmektedir. Karışıklık **Ebû Hâşim**’e atfedilen görüşlerde, onun zemm ile ikâbı ayırır gözükmesi sebebiyledir. Buna göre **Ebû Hâşim** bir yerde ikâbın sadece terk sebebiyle hak edilebilecekken, kınamanın (*levm*) ise hem vâcibi yapmamaya, hem de terki yapmaya bağlanabileceğini ileri sürmektedir.⁵¹ Muhtemelen onun *İstihkâku‘z-Zemm* adlı eserinde ileri sürdüğü⁵² bu düşünceye göre **Ebû Hâşim** ikâb ile zemmi kesin bir biçimde ayırmaktadır.⁵³

Onun *Kitâbü‘l-Ebvâb* adlı eserinde meylettiği görüşü ise, ikâbın her iki şekilde de hak edildiği yönündedir.⁵⁴ Yani kişi hem vâcibi yapmamakla, hem de terki yapmakla ikâbı hak eder.⁵⁵ Ancak ondan yapılan bu alıntılar bir bütün olarak düşündüğümüzde **Ebû Hâşim**’in zemmin her iki sebep nedeniyle hak edildiğini kabul ettiğini söyleyebiliriz. Peki bu durum, muhaliflerin ileri sürdüğü gibi, zemmin çoğalması anlamına gelmekte midir? Dolayısıyla artık üçüncü sorunun cevabına geçebiliriz.

da zemmin vâcibin yapılmamasına değil de, terkinine bağlanması açısından ayniliğini zedelemeyiz. Bk. *Muğnî*, XIV, 257: 9-14.

⁴⁹ Burada terk, vâcibin zıttı olarak düşünülmüştür. Kişi bu zıttın meydana geldiği andan önce, vâcibi yapma imkânına sahipti, fakat vâcibin zıttını, yani onun terkinini yaptığında artık vâcibin meydana gelmesi imkân dairesinden çıkmış olmaktadır.

⁵⁰ *Muğnî*, XIV, 257: 15-21.

⁵¹ *Muğnî*, XIV, 257: 5-7. Yukarıda ilk kısmı verilen (bk. bk. sy. 377, dp. 47) bu alıntının tamamı şöyledir: “*İnnemâ yestehikku‘l-‘ikâb ‘ale‘t-terk ve in kâne yaşsünü ta‘liku levmihi bi-ennehû lem yef‘al ve ‘ale‘t-terk*”.

⁵² Bk. *Muğnî*, XIV, 288: 13-14. Burada söz konusu eserden, ikâbın sadece terk sebebiyle hak edilebileceği aktarılmaktadır.

⁵³ Ancak yukarıda da aktardığımız üzere bu görüşün açıklamasını yapan Kâdî, tartışmayı zemm kavramı üzerinden yapmaktadır. Yani **Ebû Hâşim**’in ayırır gözüküttüğü kavramları, onun adına konuşan Kâdî aynileştirmektedir.

⁵⁴ *Muğnî*, XIV, 288: 15-16. Kâdî bu görüşü “Ondan (**Ebû Hâşim**) sonra şeyhlerimizin takip ettiği görüş” şeklinde nitelendirir.

⁵⁵ Bu eserde, belirgin olmasa da, **Ebû Hâşim** zemmin de tıpkı ikâb gibi her iki şekilde hak edildiği düşüncesine meyleder gözükmektedir. Bk. *Muğnî*, XIV, 288: 17.

Ebû Hâşim, zemmin (ve ikâbın) iki şekilde de hak edildiğini söylemesine karşın, ilginç bir şekilde, iki sebepten dolayı hak edilen bu zemmin miktarının, sadece vâcibin yapılmaması nedeniyle hak edilen zemmin miktarıyla aynı olduğunu ve onu aşmadığını ileri sürer.⁵⁶ Yani zemm iki şekilde hak edilse bile, gerçekte kişinin hak ettiği zemm hiçbir zaman değişmemektedir.

Mamafih muhaliflerin bu ithamının bütünüyle yersiz yahut sebepsiz olduğunu söylemek de çok zordur. Çünkü **Ebû Hâşim** kişinin hak ettiği ikâbın, hem sebebi terk, hem de vâcibi yapmaktan dolayı iki kat olduğu durumların varlığını da ileri sürmektedir. Onun buna yönelik getirdiği örnek kelâm fiilidir. Ona göre, üzerine kelâm fiilini yapmak vâcip olan bir kimse, bu kelâmı yapmazsa, bir parçası kelâmı yapmadığı için, bir parçası da kelâmın sebebinin yapmadığı için olmak üzere iki parça zemmi hak eder.⁵⁷

Bu örnekte görüldüğü üzere fiilin yapılmaması ve sebebinin terki iki kat zemmin hak edilmesine yol açmaktadır. Gerçekte **Ebû Hâşim** burada iki tane vâcip olduğunu düşünmektedir: i) Kelâmın kendisi, ii) Kelâmın sebebi. Dolayısıyla kişi kelâm fiilini yapmadığında gerçekte iki tane vâcibi ihlâl etmiş olmaktadır. İşte bu yüzden kişi iki kat zemmi ve ikâbı hak etmiş olmaktadır. Şayet burada vâcip bir tane olsaydı, doğal olarak kişi tek bir zemmi hak edecekti.⁵⁸

Aslında sebebin fiilin oluşumundaki etkisini düşündüğümüzde, **Ebû Hâşim**'in bu iddiasında haklılık payı olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki; normalde sadece sebebin kendisini terk etmek kabih değildir. Fakat o sebep bir vâcibin öncülü olduğunda durum farklı olmaktadır. Çünkü vâcibi yapmak için mutlaka o sebebi yapmak zorunludur, zira sebep gerçekleşmediğinde vâcip de gerçekleşmeyecektir. İşte bu sebep, vâcibe giden yolu oluşturduğu için, bizzat fiilin kendisi ile eşit öneme sahip olmakta ve zemm kendisine bağlanmaktadır. Nitekim **Ebû Hâşim** bir kimsenin kelâmı yapmaya ancak sebebi vasıtasıyla kâdir olduğunu ve ancak sebebinin yapmak sûretiyle yapabileceğini düşünür. Bu yüzden kelâmın vücûbiyeti, sebebinin vücûbiyetini de içerir.⁵⁹

⁵⁶ Bk. *Muğnî*, XIV, 257: 6-8; “*Ve in kâne yaḥsünü ta’lîku levmiḥî bi-ennehû lem yef’al ve ‘ale’t-terk ve yekûnü kadru mâ yestahîkkuhû ‘ale’l-vecheyn kadre mâ yestehîkkuhû lev lem yef’al min dûni terkin tekaddeme ‘aleyhi’*”. Kezâ bk. *Muğnî*, XIV, 288: 17-18; “*Fe-innehû yestehîkku kadre emre’l-‘ikâb ‘ale’l-vecheyn ve lâ yezîdü kadre’z-zemmi ve’l-‘ikâb ‘indehum bi-ḥuşûli’t-terki ‘alâ mâ kâne müstehakkahu izâ lem yef’al ve lem yef’al lehû terken’*”.

⁵⁷ Bk. *Muğnî*, XIV, 192: 3-5. Burada bilgi **Ebû Hâşim**'in *el-Ebvâbü’s-Şağîr* adlı eserinden iktibas edilmiştir. Kezâ bk. Bağdâdî, *Fark*, 188: 6-7. “[Bir kimse] kelâmı yapmakla emrolunmuşsa ve kelâmı yapmazsa iki parça (*kısteyn*) hak eder: Bir parçası kelâmı yapmadığı için, bir parçası da kelâmın sebebinin yapmadığı için hak edilir”. Yalnız burada ‘iki parçanın’ ne olduğu; zemm mi, yoksa ikâb mı olduğu ifade edilmemiştir.

⁵⁸ Bk. *Muğnî*, XIV, 289: 3-6. Burada sadece ‘ikâb’ kavramı geçmektedir.

⁵⁹ Bk. *Muğnî*, XIV, 192: 9-10. **Ebû Hâşim**'in zemmin bir parçasını fiilin sebebine bağlayan bu görüşü Bağdâdî tarafından eleştirilmiştir. Bağdâdî’ye göre böyle bir durumda kişi üç, hatta daha fazla zemmi hak eder. O, ok atma

Kelâm fiilinin ancak sebebi vasıtasıyla gerçekleşebilmesi onun niçin diğer fiillerden farklı olarak, bizzat yapılmamasının yanında sebebinin terki nedeniyle de zemmi hak ettirdiğini ortaya koyar. Bu sebep aynı zamanda diğer vâciplerin niçin sadece yapılmamaları nedeniyle zemmi hak ettirdiğinin sebebinin de ortaya koymaktadır. Bunun nedeni, kelâmın özel, muayyen, tek bir terkinin olmasıdır. Çünkü **Ebû Hâşim**'e göre belirli bir terki olan fiiller (*et-terkü'l-mu'ayyen*)⁶⁰ ile belirli bir terki olmayan fiiller bu hususta birbirinden farklı olup, sadece belirli bir terki olanlar sebebinin terki nedeniyle zemmi hak ettirir.⁶¹

Konunun daha net olarak anlaşılabilmesi için **Ebû Hâşim**'in gündeme getirdiği “belirli terk” kavramını biraz açmalıyız. Bununla fiilin özel (sadece o fiile mahsus olan) bir organla (*cârihe maḥşûse*) ve belirli bir şekilde yapılması kastedilmektedir. Dolayısıyla bu fiilin de tek bir terki vardır ve bu terk edilen şey onun sebebinin ifade etmektedir. Bunun sonucunda, kelâm fiili ancak belirli bir organla yapılarak, özel bir terki olduğundan kelâmı yapmayan kişi iki kat zemmi hak ederken, borç ödemek gibi özel bir organla yapılmayan⁶² ve belirli bir terki olmayan fiiller ise sebebinin terk etmek nedeniyle değil, sadece kendisinin yapılmaması nedeniyle zemmi hak ettirir. Çünkü bu ve benzeri fiillerin tek bir terki olmayıp, bir çok terki bulunabilir. Şayet kişi bu fiilleri terk etmek sebebiyle zemmi hak edecek olsaydı, bu durumda akla gelebilecek bütün terkler için zemmi hak etmesi gerekirdi.⁶³ Bu sebeple belirli ve tek bir terki olmayan, sadece belirli bir organla yapılması vâcip olan fiiller ancak kendilerinin yapılmaması nedeniyle zemmi hak ettirir.⁶⁴

örneğini verir. Atıcı oku attığında, ok hedefe isabet edene kadar okun her bir hareketi bir sonraki hareketinin sebebi olmaktadır. Sözelimi arada yüz tane hareket (sebeup) olsaydı aradaki bu hareketlerin hepsi, oku atanın yaptığı ilk sebepten tevellüd etmiş olduğundan atana ait olacaktır. Dolayısıyla Allah kişiye oku isabet ettirmesini emrettiğinde ve kişi de bunu yapmadığında yüz bir kat zemm hak edilmiş olacaktır: Bir tanesi isabet fiilini yapmadığı için, yüz tanesi de sebepleri yapmadığı için. Bk. *Farḳ*, 187: 20-188: 5. Kezâ bk. Bağdâdî, *Milel*, 131: 9-15. Burada ise aynı durum karşılığında on bir kat zemm zikredilir: Bir tanesi isabeti yapmadığı için, on tanesi de aradaki sebepleri (hareketleri) yapmadığı için.

Mamafih Bağdâdî'nin bu ilzâmı yersiz gözükmektedir. **Ebû Hâşim**'in ok atma fiilini, bu bağlamda kelâm fiili gibi görüp görmediği bir tarafa, örnekte zikredilen sebeplerin her birini tek bir sebep altında toplamak mümkündür. Zira aradaki sebeplerin her biri, ilk sebebe bağlı olduğundan, gerçekte sadece tek bir sebep olarak düşünülebilir.

⁶⁰ Bağdâdî bunu “*terkun maḥşûsun*” ve “*terkun vâhidun maḥşûsun*” şeklinde ifade eder. Bk. *Farḳ*, 188: 13, 16.

⁶¹ *Muğni*, XIV, 258: 8-10.

⁶² *Muğni*'de verilen örnek sadece ‘borç ödeme (*kaẓâ'u'd-deyn*)’ fiilidir. Bağdâdî ise bunun yanında zekât, kefâret, gasbedilen hakların geri verilmesi gibi vâcip olan diğer atıyeleri de sayar. Bk. *Farḳ*, 188: 14-15.

⁶³ Bk. *Muğni*, XIV, 258: 12-15.

⁶⁴ Bk. *Muğni*, XIV, 258: 19-20. Bağdâdî de konuyu hemen hemen bu şekilde aktarır fakat kendince aşırı yorumlarda bulunur. Şöyle ki, **Ebû Hâşim**'e göre zekât vb. gibi kişi üzerine vâcip atıyeleri belirli bir organla yapılmadığından, muayyen bir terkleri yoktur. Dolayısıyla kişi bunların terki nedeniyle değil, sadece yapılmamaları nedeniyle zemmi hak eder. Bağdâdî'ye göre **Ebû Hâşim** bu görüşüyle sonuçta şunu demiş olmaktadır: Zekâtın terki (zekâtın yanına namaz da eklenmektedir) kabih değildir, çünkü bunu terk eden zemmi hak etmemektedir. Madem zekâtın (ve namazın) terki kabih olmamakta, o halde bunların terki hasen olmaktadır. Böyle bir görüş ise açıkça küfürdür ve dinden çıkmak demektir. Bk. *Farḳ*, 188: 15-21; *Milel*, 131: 22-132: 2.

Doğal olarak bu ifadeler **Ebû Hâşim**'e, onun kastetmediği bir şeyin atfedilmesi anlamına gelmektedir. Çünkü o zekâtı (ve namazı) terk etmenin hasen olduğunu asla söylemediği gibi, böyle bir şeyi ima dahi etmemektedir. Zira onun nezdinde burada zaten bir terk fiili yoktur, doğrudan bir yapmama vardır.

Kısaca ancak özel bir organla yapılan fiiller, bizzat kendilerinin yapılmamasının yanında, sebebinin terki nedeniyle de zemmi hak ettirir. Çünkü onların bu vasfı belirli bir terki olduklarına işaret etmektedir. Özel bir organla yapılmayan fiiller ise belirli bir terki olmadığından, sebeplerinin terki nedeniyle değil, sadece kendilerinin yapılmaması nedeniyle zemmi hak ettirir. Bu yönüyle iki kat zemm sınırlı bir kapsamda ve özel durumlarda kabul edilir.⁶⁵

5I.2. Sevâp ve İkâb

Teklifle yükümlü kişinin, amelleri karşılığında elde edeceği şeyler ise ya sevâptır, ya da ikâbtır.⁶⁶

Ebû Ali ve **Ebû Hâşim**'in, aralarında fark olsa da, sevâp ve ikâbın eşit olamayacağı hususundaki görüşlerini aşağıda aktaracağız. Bu bağlamda sevâp ve ikâb konusunda onlardan aktarılan bir hususa; kişinin sevâp ehlinden olduğunu bilip bilemeyeceği hakkındaki görüşlerine değineceğiz. Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, Mânkdîm bir kimsenin ikâba müstehak olduğunun bilinebileceği üzerinde bir ihtilâf olmadığını söyler. Nitekim bir kimseyi zina ederken, şarap içerken, hırsızlık yaparken gördüğümüzde onun ikâbı hak etmiş olduğunu anlarız.⁶⁷

Ancak kişinin gerek bir başkasının, gerekse kendisinin sevâp ehlinden olduğunu bilmesinin yolu ise sem^cdir. Yani böyle bir şey ancak sem^can bilinir.⁶⁸ Nitekim Mânkdîm bunun sem^can bilinebileceği konusunda ihtilâf olmadığını, ihtilâfın bunun illeti⁶⁹ üzerine olduğunu söyler.⁷⁰ **Ebû Ali** bunun illeti hakkında şöyle der:

⁶⁵ Bağdâdî, Eşarîler'den bazılarının, **Ebû Hâşim**'in sadece kelâmın terki nedeniyle iki kat zemmin hak edildiğini kabul ettiğini söylediklerini aktarır. Ancak kendisi buna katılmaz ve **Ebû Hâşim**'in *İstihkâku'z-Zemm* adlı eserinde özel bir terki (*terkun mahşûsun*) olan her şeyin hükmünün kelâmın sebebinin hükmü gibi olduğunu söylediğini belirtir. Bk. Bağdâdî, *Fark*, 188: 11-13. Nitekim *Muğni*'de de **Ebû Hâşim**'in kelâmın sebebinin terk edenin, sebebi terk etmek nedeniyle zemmi hak ettiğini ve kelâm gibi olan fiillerin de bu hükümde olduğunu söylediğini aktarılır. Bk. *Muğni*, XIV, 258: 10-12. Mamafih bu bağlamda kelâm fiilinden başka bir örnek verilmez.

⁶⁶ Bu bağlamda Mutezilîler sevâp ve ikâbın hak edilmesinin gerekliliğini kanıtlamaya çalışmışlardır. Sözelimi **Ebû Hâşim** ikâbın hak edilmesinin delili olarak şunu ileri sürmüştür: "Allah bizde kabihe karşı bir şehvet, hasene (vâcip) karşı da nefret yaratmıştır. İşte bunun karşısında, bizleri kabihleri işlemekten engelleyecek ve vâcpleri yapmaya teşvik edecek cezalar kesinlikle bulunmalıdır. Aksi takdirde mükellef kabihî işlemeye teşvik edilmiş olur. Kabihe teşvik etmek ise Allah hakkında câiz değildir". Bk. *Ta'lik*, 620: 16-19.

⁶⁷ Bk. *Ta'lik*, 801: 8-10. Burada Mânkdîm kişinin, bir başkasının ikâb ehlinden olup olmadığını bilmesini tartışmaktadır. Fakat akabinde (801: 16-17) kişinin bizzat kendisinin ikâb ehlinden olup olmadığını bilmesi meselesine geçer ve bunun da, tıpkı bir başkası hakkındaki bilgimiz gibi olduğunu söyler. Yani nasıl bir başkasının ikâb ehlinden olduğunu bilebiliriz, aynı şekilde kendimizin de ikâb ehlinden olduğumuzu bilebiliriz.

⁶⁸ Mânkdîm kişinin bir başkasının sevâp ehlinden olduğunu bilmesinin ancak buna yönelik bir nassla bilinebileceğini, bu yüzden meleklerin, peygamberlerin, Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in cennet ehlinden olduğunu bildiğini söyler. Bk. *Ta'lik*, 801: 12-15. Onun cennetlik olduğunu kesin olarak bilinen şahıslar arasında sadece Ehl-i Bey'ten olanları sayması ve aralarında Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın olduğu 'aşere-i mübeşşere'yi saymaması ilginçtir. Öyle görünüyor ki, ılımlı da olsa Şia içerisinde râşid halifelere karşı fanatik tutum şu veya bu şekilde devam etmekteydi.

⁶⁹ Yani, niçin aklen bilinemeyip ancak sem^can bilinebileceğinin sebebi.

⁷⁰ Bk. *Ta'lik*, 8-1: 18-19.

Bunu [bilmeni]n yolu, ancak kişinin kendi üzerine vâcip olan şeyi edâ ettiğini bilmesidir. Kişi kendi üzerine vâcip olanı o anda edâ ettiğini ise, ancak ikinci anda (*fi'l-hâleti's-sâniye*) bilir. Üçüncü anda ise, bu anda kendisi üzerine vâcip olanı edâ edip etmediğini sonraki anda bilir. Böylelikle kendisi üzerine vâcip olan şeyleri yaptığını bileceği bir duruma gelemez. Bu yüzden sevâbı hak ettiğini ve cennet ehlinde olduğunu bilemez.⁷¹

Ebû Hâşim ise illet hususunda net bir tutum sergilemez. Ona göre;

Ebû Ali'nin zikrettiği bu illet doğru bir illet ise, illet budur. Eğer doğru değilse, hüküm bilinir fakat onun için illet tayin edemem.⁷²

Yani o, **Ebû Ali**'nin ileri sürdüğü illetin geçerli olup olmadığı hakkında kararsızdır. Ancak söz konusu hükmün ancak şer'ân bilinebileceğini kabul etse de, buna gösterecek bir illeti de yoktur.⁷³

5I.3. Hak Edilenlerin Birbirini Düşürmesi (*İhbât ve Tekfîr*)

Teklifin bir sonucu olarak mükellef yaptığı taatler karşılığında sevâbı, işlediği kabihler nedeniyle de ikâbı hak eder. Sevâp ve ikâbın hak edilmesi hususunda mükellefin içinde bulunabileceği seçenekleri şu şekilde sıralayabiliriz.⁷⁴ Öncelikle mükellef temelde şu iki durumdan birinde bulunur:

i) Ya sadece taatleri yahut masiyetleri vardır. Bunun sonucunda bütünüyle ya sevâbı, ya da ikâbı hak eder. Bu seçenekte hiçbir problem yoktur.

ii) Mükellef aynı anda hem taatleri, hem de masiyetleri taşır. Yani mükellef hem sevâbı, hem de ikâbı hak eder.⁷⁵

İşte bu seçenek de kendi içinde bir takım alternatifleri barındırır. Buna göre;

⁷¹ *Ta'lik*, 801: 19-802: 3. Kezâ bk. İbnü'l-Murtazâ, *Kalâ'id*, 133: 5-6. Burada benzer bir düşünce **Ebû Ali** ile birlikte **Ebû Hâşim**'e de atfedilmektedir.

⁷² *Ta'lik*, 802: 3-4.

⁷³ Öyle görünüyor ki **Ebû Ali** kişinin ölüm anını bu durumun istisnâsı kabul etmektedir. Nitekim o "Nihayet onlardan (müşriklerden) birine ölüm gelip çattığında: 'Rabbim, beni geri gönder. Ta ki boşa geçirdiğim dünyada iyi iş (ve hareketler) yapayım'. Hayır. Bu onun ağzından çıkan boş (bir) laftan ibarettir. Onların gerisinde ise yeniden dirilecekleri güne kadar (süren) bir berzah vardır" (Mü'minûn 23/99-100) ayetlerinin, kişinin Allah katındaki yerini; sevâp ehlinde mi yoksa ikâb ehlinde mi olduğunu zorunlu olarak bilinceye kadar ölmeyeceğine delâlet ettiğini söyler. Bk. Tabersî, *Mecma'*, XVIII, 176: 4-6/{Mü'minûn 23/99-100}.

⁷⁴ Bu seçenekler Mânkdîm tarafından *Ta'lik*, 625: 6-21'de özet olarak derli toplu bir şekilde aktarılır. Ayrıca o bu aktardığı hususların **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in görüşleri olduğunu da ekler. Bk. *Ta'lik*, 626: 1. Yani, bu aktarılanları rahatlıkla **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in görüşleri olarak kabul edebiliriz.

⁷⁵ Burada üçüncü bir seçenek akla gelebilir. O da mükellefin hiçbir taati ve masiyeti olmaması, yani hiçbir sevâp ve ikâbı hak etmemesidir. Mutezilîler bunun mümkün olmadığını, zira böyle bir şeyin ümmetin icmâ'ına aykırı olduğunu söyleyerek bu seçeneği reddederler. Bk. *Ta'lik*, 625: 15-16. Zaten böyle bir şey teorik olarak mümkün değildir. Sözgelimi namaz fiilini ele alalım. Kişi bu namazı ya kılacaktır, ya da kılmayacaktır. Başka bir seçeneği de yoktur. Kıldığında taat işlemiş olur ve karşılığında sevâbı hak eder, kılmadığında ise vâcibi ihlâl etmek sûretiyle masiyet işlemiş olur ki, bu durumda da ikâbı hak eder.

ii.a) Mükellef hak ettiği sevâplar ve ikâblar nedeniyle hem sevâplandırılır, hem de ikâba uğratılır.

ii.b) Ya da mükellefin hak ettiği sevâp ve ikâblardan çok olanı, az olanına etki eder ve onu düşürür.

Mükellefin hak ettiği sevâplar ve ikâblar nedeniyle aynı anda hem sevâplandırılması ve ikâba uğratılması seçeneği geçersizdir, Çünkü böyle bir şey imkânsızdır ve imkânsız olan da hak edilmez. O halde geriye tek bir seçenek kalmaktadır. hak edilen sevâp ve ikâbın çok olanı, az olanını düşürecekler.⁷⁶ İşte *iĥbât* ve *tekfîr* konusu bu aşamada gündeme gelmektedir. Yani, *iĥbât* ve *tekfîr* taat ve masiyetlerin birbirini düşürmesini ifade etmektedir.⁷⁷

Ebû Ali ve **Ebû Hâşim**, *iĥbât* ve *tekfîr* müessesesini kabul etmelerine rağmen aralarında iki yerde ihtilâf bulunmaktadır. Bunları şu şekilde açıklayabiliriz:

1. *iĥbât* ve *tekfîr*, taat ve masiyette mi, yoksa sevâp ve ikâbda mı gerçekleşir?

⁷⁶ Ancak hak edilen sevâp ve ikâbın mutlaka birinin diğerinden fazla olacağı görüşü kesin değildir. En azından teorik olarak bu ikisinin eşit olabileceği ileri sürülebilir. Pek tabii bunun sonucunda da sevâp ve ikâb birbirini düşüremeyecek ve neticede reddedilen ilk seçenek, yani mükellefin aynı anda hem sevâplandırılması, hem de ikâba uğratılması kabul edilmek zorunda kalacaktır.

Bu çıkmazı aşmak için başta **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** olmak üzere genel itibarıyla Mutezilîler sevâp ve ikâbın eşit olmasının mümkün olmadığını ileri sürerler. İhtilaf şu noktadadır. Sevâp ve ikâbın asla eşit olmayacağı aklen mi bilinir yoksa sem'an mı bilinir? **Ebû Ali**'ye göre bu hem aklen, hem de sem'an bilinir. **Ebû Hâşim**'e göre sadece sem'an bilinir. Bk. *Ta'lik*, 623: 12-16. Kezâ bk. İcî, *Mevâkıf*, 379: 21-22; İbnü'l-Murtazâ, *Ķalâ'id*, 123: 12-14. Burada **Ebû Hâşim**'in söz konusu durumun aklen câiz olduğunu söylediği de aktarılır.

Mânkûdîm bunu aktardıktan sonra, sevâp ve ikâbın asla eşit olmayacağına yönelik bir delil zikreder. Ancak bu delili açık bir biçimde **Ebû Ali** veya **Ebû Hâşim**'e atfetmez. Buna göre; Ümmet cennet ve cehennemden başka bir yurt (*dâr*) olmadığına ittifak etmiştir. Yani ahirette gidilecek başka bir yer yoktur. Şayet mükellefin taatleri ve masiyetleri eşit olsaydı, bu durumda mükellef; (i) Ya cehenneme sokulacaktır ki, bu zulümdür. (ii) Ya da cennete sokulacaktır. Bu durumda da Allah onu; (ii.a) Ya sevâplandıracaktır ki, bu câiz değildir. Çünkü sevâbı hak etmeyen sevâplandırılması kabihtir, Allah ise kabihi yapmaz. (ii.b) Ya da tıpkı çocuklara ve delilere tafaddülde bulunduğu gibi, ona da tafaddülde bulunacaktır. Bu da doğru değildir. Çünkü ümmet mükellefin cennete girdiğinde onun durumunun çocukların ve delilerin durumundan ayrılması gerektiğinde ittifak etmiştir. Dolayısıyla mükellefin taat ve masiyetlerinin eşit olamayacağına hükmetmekten başka bir seçenek kalmaz. Öte yandan üçüncü bir seçenek olarak A'raf ileri sürülebilir. Yani, cennet ve cehennem arasında, taatleri ve masiyetleri eşit olanların gidebileceği bir yer olarak A'raf önerilebilir. Mânkûdîm, böyle bir iddiayı icmâ'dan ayrılmak şeklinde niteleyerek kabul etmez. Ona göre A'raf cennet ve cehennem arasında üçüncü bir yer değil, cennetteki yüksek bir yerdir. Nitekim yüksekliği sebebiyle (*li-irtifâ'ihâ*) A'raf şeklinde isimlendirilmiştir. Bk. *Ta'lik*, 623: 17-624: 11.

Ancak ilginç bir husus olarak şunu kaydedelim ki Zemaşşerî kişinin birbirine eşit miktarda sevâp ve ikâbı hak etmesini mümkün görmektedir. Ona göre böyle bir durumda sevâp ve ikâb birbirini karşılıklı olarak düşürürler. Bk. Zemaşşerî, *Minhâc*, Arp. mtn. 74: 8-9, İng. trc. 37. Fakat o, böyle bir durumda mükellefin akıbetinin ne olacağını belirtmez.

⁷⁷ Literatürde bu iki kavram birlikte zikredilmesine rağmen aralarında şöyle bir fark vardır. *iĥbât*, masiyetlerin (ya da ikâbın) taatleri (ya da sevâbı) düşürmesini ifade ederken, *tekfîr* kavramı bunun tam tersine taatlerin (ya da sevâbın) masiyetleri (ya da ikâbı) düşürmesini/örtmesini ifade etmektedir. Bk. Yavuz, [2000c], 529; İbrahim, [1980], 117. Burada özellikle Zemaşşerî ekseninde bu ayırımı işaret edilmektedir.

Ebû Ali'ye göre *ihbât* ve *tekfîr* taat ve masiyette (fiillerde) gerçekleşir. Zira taat ve masiyet, biri diğeri üzerinde etki yapması mümkün olan şeylerdir. Buna mukabil sevâp ve ikâb birlikte bulunamadıklarından, birinin diğerinin üzerinde etkide bulunması mümkün olamaz.⁷⁸

Ebû Ali burada sevâp ve ikâbın asla birlikte bulunamayacağını temel alır. Bunlar birlikte bulunamadıklarından aralarında *ihbât* ve *tekfîr*in gerçekleşmesi de doğal olarak imkânsızdır. Bu sebeple o, söz konusu amelîyeyi, birlikte buldukları sâbit olan taat ve masiyete hamletmektedir.⁷⁹

Öte yandan **Ebû Hâşim** *ihbât* ve *tekfîr*in sevâp ve ikâb üzerinde (hak edilen şeylerde) gerçekleştiğini söyler.⁸⁰ Zira ona göre *ihbât* ve *tekfîr* görüşünü gerektiren şey, sevâp ve ikâbın birbirlerini nefyettikleri için bir arada bulunamamalarıdır. Çünkü bunlardan biri *ta'zîm* ve *iclâl* yoluyla mükellefe verilirken, diğeri *istihkâk* ve ibretâmiz ceza (*nekâl*) olarak hak edilir. Yani bunlar bir arada bulunamaz. Oysa taat ve masiyet bir arada bulunabilmektedirler. Bir arada bulunabildiklerine göre bunlarda *ihbât* ve *tekfîr*in uygulanmasının gerekliliği yoktur.⁸¹

Bu yönüyle **Ebû Hâşim** konuya sonucu itibariyle yaklaşmaktadır. O, *ihbât* ve *tekfîr*e, bir arada bulunmaları mümkün olmayan şeyler nedeniyle ihtiyaç duyulduğu düşüncesindedir. Bir arada bulunmaları mümkün olan şeylerde ise zaten *ihbât* ve *tekfîr*e ihtiyaç yoktur.⁸²

Sonuçta **Ebû Ali**'ye göre *ihbât* ve *tekfîr* hak ettiren şeylerde gerçekleşirken, **Ebû Hâşim**'e göre hak edilen şeylerde gerçekleşir. İlginç olan nokta şu ki, her ikisi de sevâp ve ikâbın bir arada bulunamayacağını kabul etmelerine, yani aynı noktadan hareket etmelerine rağmen, bakış açılarındaki farklılık nedeniyle değişik görüşlere ulaşmış olmalarıdır.⁸³

2. *İhbât* orantısal mıdır, yoksa küllî midir? Bu soru karşımıza “*muvâzene*” denilen problemi çıkarmaktadır. Problemi şöyle özetleyebiliriz: Mükellef karşılığında on cüz sevâbı hak edeceği taat, beraberinde de karşılığında yirmi cüz ikâbı hak edeceği masiyet getirmiştir. İmdî, şüphesiz çok olan masiyet, az olan taati düşürecektir. Bu hususta bir ihtilâf yoktur. İhtilâf şu

⁷⁸ *Ta'lik*, 627: 12-14. Kezâ bk. İbnü'l-Murtażâ, *Qalâ'id*, 124: 3.

⁷⁹ Kezâ **Ebû Ali**'nin bu konu hakkındaki görüşleri için bk. Râzî, *Tefsîr*, VII, 50: 3-10/{Bağara 2/264}.

⁸⁰ *Ta'lik*, 627: 14-15. Kezâ bk. İbnü'l-Murtażâ, *Qalâ'id*, 124: 1 ('Behşemiyye' kaydıyla)

⁸¹ *Ta'lik*, 627: 15-19.

⁸² **Ebû Hâşim** *ihbât* ve *tekfîr*in ancak sevâp ve ikâbda gerçekleşebileceğini kanıtlamak için, *ihbât* ve *tekfîr*in taat ve masiyette gerçekleşmesinin mümkün olmadığı durumları örnek verir. Sözelimi taat ve masiyet, sevâp ve ikâbı hak ettiren bir konumdan çıkarsa, meselâ çocuktan veya deliden sâdır olursa, bunlarda *ihbât* ve *tekfîr* gerçekleşmez. Çünkü bu taat ve masiyetlerin ahlâkî vasıfları yoktur. Bu taat ve masiyetler failleri ahlâkî sorumluluk vasfı taşıyan kimselerden sâdır olduğunda, yani taat ve masiyetler sevâp ve ikâba tahvil edilebildiğinde *ihbât* ve *tekfîr* gerçekleşebilmektedir. Bk. *Ta'lik*, 628: 5-8.

⁸³ İki arasında orta bir görüş ise İhşidiyye'ye atfedilir. Onlara göre *ihbât* ve *tekfîr* fiil ve hak edilen arasında olur. Yani, ne **Ebû Ali**'nin dediği gibi taat ve masiyet birbirlerini düşürür, ne de **Ebû Hâşim**'in dediği gibi sevâp ve ikâb birbirlerini düşürür. İkâb, taati düşürürken, sevâp da masiyeti düşürür. Bk. İbnü'l-Murtażâ, *Qalâ'id*, 124: 2.

noktadadır: Çok olan masiyet ikâbı düşürürken kendisinden de düşürdüğü sevâb miktarınca ikâb da düşer mi, yoksa sevâbı düşürdükten sonra kendisi olduğu gibi kalır mı?⁸⁴

Ebû Hâşim'e göre ikâb sevâbı düşürürken, kendisinden de düşürdüğü sevâp miktarınca ikâb düşer. Yani yirmi cüzlük ikâbı, on cüzlük de sevâbı olan bir mükellefin, ikisi arasındaki dengeleme sonucunda geriye sadece on cüzlük bir ikâbı kalır. Çünkü on cüzlük sevâp ile, ikâbın on cüzü birbirini düşürmüştür.⁸⁵ İşte **Ebû Hâşim**'in çok bilinen *muvâzene* doktrininin esası budur.⁸⁶

Ebû Ali ise *muvâzeneyi* kabul etmediğinden,⁸⁷ bu yirmi cüzlük ikâbın olduğu gibi kalacağını ve Allah'ın mükellefi yirmi cüzlük ikâba uğratmasının hasen olduğunu söyler. Çünkü ona göre ikâb sevâbı düşürmüştür. Dolayısıyla sevâp artık yok hükmündedir ve bu yüzden bir etkisinin olması mümkün değildir.⁸⁸ Kısaca **Ebû Ali** çok olanın az olanı düşüreceğini ve az olanı düşürdükten sonra olduğu gibi kalacağını söyler.⁸⁹

Ebû Ali bu düşüncesini kanıtlamak için şu şekilde delil getirir: Fâsık masiyetlere yönelmek ve *kebîre* işlemek sûretiyle kendisine zarar vermiş, ve kendisini sevâp hak eden konumundan çıkarmıştır. Nitekim Allah “Siz farkında olmadan amelleriniz boşa gider” (Hucurât 49/2) buyurarak buna işaret etmiştir. Hatta **Ebû Ali** şöyle bir benzetme yapar: Bir başkasına elbise diken, sonra onu sahibine teslim etmeden yırtan kimse, bu elbiseyi yırtarak mahvettiği için terziliğine bir ücret hak etmez. İşte aynı durum bu konuda da geçerlidir.⁹⁰

⁸⁴ Problem esas itibarıyla ikâbın sevâbı düşürmesi bağlamında tartışıldığı için burada söz konusu olan *iğbât* ve *tekfîr* değil, sadece *iğbât*tır.

⁸⁵ *Ta'lik*, 629: 3-5.

⁸⁶ Kezâ bk. Zemaşşerî, *Minhâc*, Arp. mtn. 74: 10-11, İng. trc. 37; Hîllî, *Keşf*, 390: 9-11; a.mlf., *Menâhic*, 512: 13-15; İbnü'l-Murtazâ, *Kalâ'id*, 123: 19-21; Naşîrüddîn eṭ-Ṭûsî, *Telhîş*, 398: 18; İcî, *Mevâkıf*, 379: 15; Râzî, *Erba'în*, II, 237: 22-238: 2; a.mlf. *Tefsîr*, VII, 50: 24-25/{Bağara 2/264}; VI, 38: 5-6/{Bağara 2/217}. Burada Mutezile'nin müteahhirlilerinin çoğunluğunun da bu görüşü benimsediği aktarılır.

⁸⁷ Bk. *Ta'lik*, 628: 15-16; Râzî, *Erba'în*, II, 238: 4; 239: 7-8.

⁸⁸ *Ta'lik*, 629: 1-3. Kezâ bk. Zemaşşerî, *Minhâc*, Arp. mtn. 74: 9-10, İng. trc. 37; Râzî, *Tefsîr*, XXII, 177: 16-17/{Enbiyâ 21/47}. Burada yüz cüzlük ikâbın elli cüzlük sevâbı düşürdüğü, fakat kendisinin olduğu gibi kaldığı aktarılır.

⁸⁹ Bk. İbnü'l-Murtazâ, *Kalâ'id*, 123: 22. Ancak Hîllî farklı bir açıklama getirir. O, konuyu 'azlık-çokluk' ekseninde değil, 'öncelik-sonralık' ekseninde aktarır. Onun aktarımına göre **Ebû Ali** sonra olanın önce olanı düşürüp, olduğu gibi kaldığını söylemiştir. Yani sonra olan masiyet ise, önceki taatlerini bütünüyle düşürür. Sonra olan taat ise, önceki masiyetlerini düşürür. Bk. Hîllî, *Keşf*, 390: 8-9.

⁹⁰ *Ta'lik*, 629: 18-630: 5. Bu konuda **Ebû Hâşim**'in görüşünü takip eden Mânkûdîm, **Ebû Ali**'nin bu deliline şöyle cevap verir: “Fâsık masiyetlere yönelmek ve *kebîre* işlemekle kendisini sevâp hak etmekten çıkarır’ görüşü yanlıştır. Çünkü Fâsık, mükellef tutulduğu ve emrolunduğu şekil üzere taati yapmıştır. Öyle ki bu taat *kebîre*den bağımsız olsaydı, yani ortada bir *kebîre* olmaksızın var olsaydı, bundan dolayı sevâbı hak ederdi. Dolayısıyla bu taatten sonra *kebîreyi* işlemesi, onu sevâbı hak eden olmaktan çıkarmaz. Kezâ bu hususta zikrettiği örnek de geçerli değildir. Çünkü terzi ücreti, ancak işi teslim ettiğinde hak eder. Oysa onu teslim etmemiş, aksine teslimden önce yırtmıştır. Hatta elbiseyi teslim ettikten sonra yırttığını varsayarsak, bu durumda *muvâzene*'nin takip edilmesi gerekir. Hucurât 49/2 ayetine gelince, ayet inkâr edilemez. Ancak ayet *iğbâtın Ebû Ali*'nin dediği gibi değil, bizim dediğimiz gibi olmasını gerektirmektedir. Çünkü **Ebû Ali**'nin kabul ettiği şey zulmün kendisidir”. Bk. *Ta'lik*, 630: 12-631: 6.

Bunun yanında **Ebû Ali** “Yaptıkları her işin önüne geçtik” (Furkân 25/23) ayetini⁹¹ de delil getirir. Ona göre şayet durum dediği gibi olmasaydı, Allah’ın kâfirlerin ve büyük günah işleyenlerin amelleri hakkında söylediği bu söz doğru olmazdı.⁹²

Ebû Ali ayrıca şöyle bir delil de zikretmiştir: Sevâp sâkit olduğunda, ya mükellefin işlediği bu taatten duyduğu pişmanlık nedeniyle sâkit olmuştur, ya da mükellefin işlediği kendisinden daha büyük bir ikâb nedeniyle sâkit olmuştur. Pişmanlık nedeniyle sevâbın tamamı düşüyorsa, aynı şekilde daha büyük ikâbla da tamamının sâkit olması gerekir. Zira aklî ilkeler açısından aralarında bir fark yoktur.⁹³

Kısaca **Ebû Ali**’ye göre sevâbın tamamı düşerken, ikâb olduğu gibi kalmaktadır.⁹⁴

5I.4. Tecziyeden Kurtulma

Sevâbı çok olanın ebedî cennetlik olacağında şüphe yoktur. İkâbı çok olan ise cezalandırılmayı hak etmiştir. O, ebedî olarak cehennemde kalacaktır. Ancak onun için tüm umutlar bitmiş değildir ve tecziyeden kurtulması için mümkün vasıtalar vardır. Kelâm ilminde de tartışılan bu vasıtalar üç tanedir: i) Tövbe, ii) Af, iii) Şefaât.

5I.4.1. Tövbe

Tövbe, kişinin hak ettiği ikâbdan, yani cezalandırılmaktan (*tecziye*) kurtulmasını sağlayan bir müessese olduğunda bütün mezhepler bu hususta ittifak etmişlerdir.⁹⁵ Mutezile’ye göre tövbe etmek kişi üzerine vâciptir. Zira mükellefin kendisine yönelik bir zararı defetmesi, kendisi üzerine vâciptir. Kişinin ikâbı hak etmesi ise, kendisine yönelik bir zararı ifade etmektedir. Bu zarardan kurtulmasının tek yolu ise, tövbe müessesesidir. Bu sebeple tövbe etmek kişi üzerine vâciptir.⁹⁶

⁹¹ Metinde ayetin tamamı zikredilmez. Ayetin tamamı şöyledir: “Yaptıkları her işin önüne geçtik de, onu (etrafa) saçılmış toz zerrelere (*hebâ*³) haline getirdik”.

⁹² *Ta’lik*, 630: 5-7. Mânkdîm buna şöyle cevap verir: “Ayetin zâhirine tutunmak mümkün değildir. Çünkü toz zerrelere (*hebâ*³) ancak ince (*rakîk*) cisimler hakkında kullanılır. İnsan fiilleri ise arazdır. Arazlar ise cisim kılınmazlar. Dolayısıyla ayet tevil edilmelidir. Tevile yönelindiğinde ise o (**Ebû Ali**) bizden daha haklı olmaz. Bu ayeti akıl ve nass delillerine uygun bir şekilde tevil ederiz ve deriz ki: Ayetten kasıt şudur: Fâsık, taatini masiyetle kirletmemiş olduğunda hak edeceği şekilde, sevâp hak etmez. Tıpkı uçuşan toz zerrelere gibi, onunla da faydalanamaz”. Bk. *Ta’lik*, 631: 6-12.

⁹³ *Ta’lik*, 630: 7-10. Mânkdîm’in cevâbı şöyledir: “Bu görüş, kuşatıcı bir illet olmadan, iki şeyi birleştirmektir. Dolayısıyla doğru değildir. Zira pişmanlık sevâbın tamamının düşmesinde etkilidir. Zira mükellefin pişmanlığı, kendisinden vâki olanı silme (*telâfî*) hususunda bütün çabayı sarf etmesi demektir. Ta ki yaptığı şey, yapılmamış hükmünde olur. Oysa bu durum ikâb hakkında geçerli değildir”. Bk. *Ta’lik*, 631: 13-15.

⁹⁴ Kezâ bk. Râzî, *Tefsîr*, X, 103: 4-5/{Nisâ² 4/40}. Öte yandan Miklâtî, **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**’in görüşleri arasında bir ayrım yapmadan, her ikisinin de çok olanın az olanı düşüreceğini söylediklerini kaydeder. Bk. Miklâtî, *Lübâb*, 396: 12-14.

⁹⁵ Bk. Schmidtke [1991], 240.

⁹⁶ *Muğnî*, XIV, 335: 3-6.

Şartlarına uygun yapılan bir tövbe ise ikâbı kesinlikle düşürür. Bu bağlamda özellikle Basra Mutezilesi tövbenin ikâbı düşürmesini zorunlu bir sonuç olarak görürler.⁹⁷ Nitekim onlar tövbeyi şâhid âlemdeki ‘özür dileme (*i'tizâr*)’ye benzetirler.⁹⁸ Onlara göre şâhid âlemdeki özür dileme ise zemmi kesinlikle ortadan kaldırır. Çünkü bir kimseye karşı suç işleyen, kötülük yapan kişinin, o kimseye özür diledikten sonra artık zemmedilme imkânı olmadığı bilinmektedir. Bu imkânı ortadan kaldıran şey ise *i'tizâr*dan başka bir şey değildir. *İ'tizâr* zemmi ortadan kaldırıyorsa, onun benzeri olan tövbe de ikâb ve zemmi ortadan kaldırır.⁹⁹ Hatta bu benzerlik her iki eylemin de kişi üzerine vâcip olması hususunda da geçerlidir. Suç işleyen kimsenin özür dilemesinin üzerine vâcip olması gibi, günah işleyen kimsenin de tövbe etmesi vâciptir.¹⁰⁰

Tövbe konusunda Mutezile arasındaki (özellikle Basra ekolü içindeki) bu ve benzeri ortak kabullerin yanı sıra, sınırlı birkaç konuda ihtilâflar da bulunmaktadır. Bu aşamada **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in de farklı noktaları temsil ettikleri bu konuları ve onlardan aktarılan görüşleri inceleyebiliriz.

1.4.1.1. Tövbenin Tanımı ve Unsurları

Ebû Hâşim'e göre tövbe, masiyetten pişmanlık duymak ve onu tekrar işlemeyi terk etmeye azmetmektir.¹⁰¹ Çünkü tövbe kişinin tüm gayretini sarf etmesi demektir. Halbuki bir

⁹⁷ Msl. bk. *Ta'lik*, 790: 4. Kezâ **Ebû Ali** için bk. Râzî, *Tefsîr*, XVI, 219: 18-23/{Tevbe 9/118}. Burada Tevbe 9/118 ayetini tövbenin kabulünün Allah'a vâcip olmadığı şeklinde yorumlayan Eş'arîlere karşı, **Ebû Ali**'nin aklen vâcip olduğunu söylediği kaydedilir. Ayrıca bk. Tunç, [1981], 404 vd. Burada Mutezile'nin tövbenin kabulünün aklen vâcip olduğunu kabul ettikleri zikredilir ve akabinde buna yönelik delilleri özellikle Zemaşşerî ve F. Râzî'nin eserleri temel alınarak aktarılır.

Şunu da belirtelim ki, Basralılar bu görüşleriyle ikâbı düşürenin bizzat tövbenin kendisi olduğunu kastetmektedirler. Bağdat ekolü ise ikâbı düşüren şeyin tövbe değil, tövbe esnasında Allah'ın tafaddülü olduğunu ileri sürer. Yani sonuçta ikâbı düşüren şey, Allah'ın tafaddülüdür. Bk. *Ta'lik*, 790: 2-3. Genel olarak İmâmiyye kelâmcıları da Bağdat ekolüyle hemfikirdirler. Bk. Schmidtke [1991], 241.

⁹⁸ Kâdî 'Abdülcebâr tövbe ile *i'tizâr* kavramları arasındaki benzerliği vurgulamak için şöyle der: “. . . . Tövbe, hak edilen ikâb ve zemmi ortadan kaldıran fiilin ismidir. . . . *İ'tizâr* ise, özür dilenen kişiye yapılan kötülük nedeniyle hak edilen zemmi ortadan kaldıran şeyin ismidir. İsimleri farklı olsa da, cins açısından her ikisi de aynıdır. Hükümlerine gelince, neredeyse aynıdır, zira bunlardan her birinin özelliği, taalluk ettiği şey nedeniyle hak edilen şeyi ortadan kaldırmaktır”. Bk. *Muğnî*, XIV, 311: 4-7.

⁹⁹ *Ta'lik*, 790: 4-8; *Muğnî*, XIV, 337: 8-15. Kâdî'nin *i'tizârı* sadece zemmi düşüren bir eylem şeklinde görmesine karşın, **Ebû Hâşim** aralarında çok daha net bir benzerlik görür. Ona göre *i'tizâr*, hem zemmi, hem de ikâbı düşürür. Msl. bk. *Muğnî*, XIV, 325: 3-5 (Burada bilgi onun *Kitâbü'l-Ebvâb*'ından iktibas edilmiştir); 339: 10.

¹⁰⁰ Nitekim **Ebû Hâşim** kişinin zarûrî olarak özür dilemesi gerektiğini bildiğini ileri sürer. Bk. *Muğnî*, XIV, 324: 15-17.

¹⁰¹ Hîlî, *Menâhic*, 523: 3; “*Ve-ka'd hadde Ebû Hâşim bi-ennehâ'n-nedm 'ale'l-ma'şiyeti ve'l-azmu 'alâ terki'l-mu'âvede*”. Burada tanım doğrudan **Ebû Hâşim**'e atfedilir. Ancak, her ne kadar doğrudan **Ebû Hâşim**'e atfedilmese de, daha doğru bir tanımlı Mânkdîm zikreder: “Kabihten, kabihliği nedeniyle pişmanlık duymak ve kabihlik açısından onun benzerlerine dönmemeye azmetmektir (“*en yendeme 'ale'l-kabihi li-kubhihi ve ya'zime 'alâ en lâ ye'ûde ilâ emşâlihî fi'l-kubhi*”). Bk. *Ta'lik*, 789: 18.

kimse pişmanlık duymanın yanında, tekrar işlememeye azmetmedikçe tüm gayretini sarf etmiş olmaz.¹⁰²

Buna göre tövbede iki unsur bulunmaktadır: Pişmanlık ve azim. İşte sahih bir tövbenin gerçekleşebilmesi için bu iki unsurun birlikte bulunması gerekmektedir. Yani kişi pişmanlık duymakla birlikte, günaha dönmemeye azmetmezse, yahut günaha dönmemeye azmetmekle birlikte işlediği günaha pişmanlık duymazsa tövbesi geçerli olmaz.¹⁰³ Dolayısıyla bunların tek başına bulunması tövbenin sahih olması için yeterli değildir.¹⁰⁴

Buna bağlı olarak **Ebû Hâşim** bu iki şartın ayrılmasının, sözgelimi sadece pişmanlığın yeterli olacağına iddia edilmesinin yanlış sonuçlar doğuracağını ileri sürer.¹⁰⁵ Nitekim böyle bir durumda, tövbe zorlanan kimsenin tövbesinin de sahih olması gerekir. Zira pişmanlık ancak geçmişe taalluk eder. Dolayısıyla sadece pişmanlık şart koşulursa, kişinin yaptığı tövbenin sahih olup olmadığına onun geleceğini değil, sadece geçmişini dikkate almamız gerekir. Bu da sonuçta cehennem ehlinin tövbesinin kabul edilmesini gerektirir. Çünkü onlar cehennemi gördüklerinde kesinlikle pişmanlık duymaktadırlar. Bu durumda da Allah'ın cehennem ehlinen hiç kimseyi cezalandırmaması gerekecektir.¹⁰⁶

Kısaca, bu iki unsur arasındaki ilişkide bulunması gereken birinci yön onların zamansal açıdan birlikteliğidir (*iktirân*). Ancak sahih bir tövbe için aralarındaki eşzamanlılık yeterli değildir. Bunun için gerekli ikinci yön ise bu iki unsurun taalluklarının aynı olması zorunluluğudur. Yani tövbe eden hangi nedenden dolayı pişmanlık duyuyorsa, yine aynı nedenden dolayı da azmetmelidir. Bu taalluk ise kabihliktir. Kişi işlediği bir masiyetten kabih olduğu için pişmanlık duymalı ve kabihlikte onun benzerini tekrar yapmamaya azmetmelidir. Şayet kişi işlediği masiyetten kabihliği nedeniyle değil de, başka bir nedenden dolayı pişmanlık

¹⁰² Hillî, *Menâhic*, 523: 4-5.

¹⁰³ *Ta'lik*, 791: 13-14. Her ne kadar bu iki unsur tövbenin ayrılmaz parçaları olsa da, Mânkûm bunlar içinde pişmanlığın 'asl', azmin ise 'şart' olduğunu belirtir. Çünkü tövbe geçmişe yönelik hususlar hakkında vâciptir. Bu yüzden geçmişe yönelik unsurun 'asl' olması gerekir. Bu ikisi arasında geçmişe taalluk eden ise pişmanlık olup, azmin geçmişe taalluk etmesi mümkün değildir. Bk. *Ta'lik*, 792: 4-10.

¹⁰⁴ Bk. *Muğni*, XIV, 344: 7-10.

¹⁰⁵ Hillî bu düşüncede olanlardan birinin ismini verir. Onun aktardığına göre, geç dönem Mutezile'sinden Maḥmûd el-Ḥavârizmî tövbenin geçerli olabilmesi için sadece pişmanlığın yeterli olup, azmin şart koşulmasına gerek duyulmayacağını ileri sürmüştür. Bk. *Menâhic*, 523: 6-7.

Muhtemelen böyle bir iddiayı tetikleyen unsurlardan biri, Hz. Peygamber'den rivâyet edilen "pişmanlık, tövbedir" şeklindeki hadistir. Nitekim Kâḏî *Muğni*'sinde bu hadisi tartışır ve şöyle der: "Nakilden (*sem*), aklın delâlet ettiği şeylere göre sonuç çıkarılması gerekir. Tövbenin gerçekleşebilmesi için pişmanlık ve azmin birlikte bulunması gerektiği sabit olduğuna göre, bu haberin de buna uygun olacak biçimde anlaşılması gerekir. Eğer bu haber sahihse (*in saḥḥa'l-ḥaber*), Hz. Peygamber bununla ancak tövbede pişmanlığın bulunması gerektiğini kastetmiştir. Yoksa pişmanlığın tek başına tövbe olduğu kastedilmemiştir. Nitekim Hz. Peygamber bu sözüyle tövbenin sadece terk olduğunu iddia edenlere, terkin tek başına bir şey ifade etmeyeceğini, mutlaka pişmanlığı içermesi gerektiğini söylemektedir. Bir anlamda o, tövbede pişmanlığın önemine vurgu yapmaktadır. Bk. *Muğni*, XIV, 346: 15-347: 3.

¹⁰⁶ *Muğni*, XIV, 346: 6-9.

duyarsa, yahut onun benzerine kabih olduğu için değil de, başka bir nedenden dolayı dönmemeye azmederse, tövbesi geçerli olmaz.¹⁰⁷

Buraya kadar olan meselelerde **Ebû Ali**'nin düşünceleri hakkında maalesef net bir bilgiye sahip değiliz.¹⁰⁸ Bununla birlikte, tövbenin taalluku hakkında **Ebû Hâşim**'den farklı düşündüğü kesindir. **Ebû Hâşim**'in taalluku kabihlik olarak belirlemesine karşın, **Ebû Ali** burada 'cins' kavramını dikkate almıştır.¹⁰⁹ Nitekim onların bu görüşleri, aşağıda göreceğimiz üzere, tövbenin umûmîliğinin gerekli olup olmadığı konusunda farklı tavır almalarına etki etmiştir.

5.1.4.1.2. Tövbenin Umumiliği

Tövbenin umumiliği ifadesi ile, tövbe eden kişinin bütün günahlarının tövbe kapsamında olmasının gerekip gerekmediğini kastetmekteyiz. Problemi daha net bir şekilde ifade etmek gerekirse; bir kimsenin bazı günahları işlemeye devam ederken, diğer bazı günahlarından tövbe etmesi geçerli midir?

Ebû Ali'ye göre kişi aynı 'cins' bir günah üzerinde ısrar etmedikçe (aynı cins başka bir günahı işlemedikçe) bu yaptığı tövbe sahihtir.¹¹⁰ Dolayısıyla bir kimse şarap içmekten tövbe etse, fakat zina fiilinde ısrar etse (zina fiilini işlemeye devam etse veya işlediği zina fiilinden tövbe etmezse), ilk fiilden (şarap içmekten) yaptığı tövbe, geçerli bir tövbe (*tevbe-i naşûh*) olur. Fakat aynı cinsten başka bir günah üzerinde ısrar ederse, tövbesi geçerli olmaz. Nitekim bir kadehle şarap içmekten tövbe eder, bununla birlikte başka bir kadehle içmekten tövbe etmezse, yaptığı tövbenin geçerli olmayacağı açıktır.¹¹¹

¹⁰⁷ *Ta'lik*, 791: 15-19. Kezâ bk. *Muğnî*, XIV, 355: 18-20; 370: 3-10. Dolayısıyla işlenen bir kabihin ikâbını düşüren şey, o şeyden kabih olduğu için pişman olmaktadır. Nitekin Kâdî buna kıyasla işlenen bir vâcibin sevâbını düşüren şeyin de, kişinin işlediği vâcipten, vâcip olduğu için pişmanlık duyması olduğunu belirtir. Hatta mükellef işlediği bir vâcipten, vâcip olduğu için değil de, her hangi bir başka sebepten dolayı pişmanlık duyarsa, hak ettiği sevâp düşmez. Buradaki son yargıya (vâcipliği dışındaki bir sebepten dolayı taatten pişmanlık duymak sevâbı düşürmez) **Ebû Hâşim**'in katılıp katılmadığını kesin olarak bilemesek de, ilk düşünceyi (vâcipliği nedeniyle taatten pişman olmak sevâbı düşürür) onun da paylaştığını söyleyebiliriz. Hatta o, *Kitâbü't-tevbe*'sinde böyle bir şeyin küfür olduğunu söyler. Zira bir taatten, sırf taat olduğu için pişmanlık duyan kimse, bütün taatlerden pişmanlık duymuş demektir. Bütün taatlerden pişmanlık duyan kimse ise kâfirdir ve tüm sevâbı düşer. Bk. *Muğnî*, XIV, 366: 1-12.

¹⁰⁸ Bu bağlamda ikisi arasında aktarılan tek ihtilâf oldukça detay sayılabilecek bir meseleye aittir ve bu da, pişmanlığın mahiyetinin ne olduğu ile alakalıdır. **Ebû Hâşim**'e göre pişmanlık, itikadlar (*i'tikâdât*) kabilinden bir şey iken (*Ta'lik*, 792: 14; 793: 7), **Ebû Ali**'ye göre başlı başına bir cinstir (*Ta'lik*, 792: 15; 793: 6). Ancak Mânkdîm, pişmanlığı ister itikadların bir çeşidi kabul edelim, ister başlı başına bir cins kabul edelim, her iki şekilde de kişi tarafından kendi içinde zorunlu olarak bilinen bir şey olduğunu söyler. Bk. *Ta'lik*, 792: 16-17.

¹⁰⁹ Bk. *Muğnî*, XIV, 370: 11.

¹¹⁰ *Ta'lik*, 794: 14-15; Hillî, *Menâhic*, 524: 6.

¹¹¹ *Ta'lik*, 794: 15-18. Son cümle, metinde şöyledir: “*Ve zâlike li-ennehû lev tâbe 'an şürbi hâzâ'l-kadehi mine'l-hamri ma'a işrârihî 'alâ şürbi kadehin âher fe-lâ işkâle fi ennehû lâ teşihhu tevbetühû hâzihi*”. **Ebû Ali**'nin bu ifadesiyle neyi amaçladığını söylemek zordur. Ancak Hanefî fikhında içkinin, üretiminde kullanılan, içerisinde saklandığı kaplara göre değişik hükümlere tâbi tutulduğu görüşlerin mevcut olduğu bilinmektedir (Bk. Bakır [2000], 460). Belki de **Ebû Ali**, düşük bir ihtimalle olsa da, bu tür görüşlere karşı olarak, içkinin hangi kaptan

Ebû Hâşim ise bunu kabul etmez. Ona göre bazı kabihlerde ısrar ederken, diğer bazılarından yapılan tövbe geçerli değildir.¹¹² Çünkü kabihden tövbe etmek demek, kabih olduğu için ondan pişman olmak ve kabihlikte onun bir benzerine tekrar dönmemeye azmetmek demektir. Durum böyle olunca, kişinin bazı kabihlerde ısrar ederken, bazılarından tövbe etmesi doğru değildir, zira bir kimsenin bir sebepten (*li-vechin*) dolayı bazı fiilleri terk ederken (tövbe, bir fiili terktir), aynı sebebi taşıyan bir fiili terk etmemesi doğru olmaz. Nitekim bir kimsenin, yırtıcı bir hayvan olduğu için bir yoldan gitmeyi terk ederken, yine yırtıcı bir hayvan olan başka bir yoldan gitmeyi terk etmemesi doğru bir tutum değildir. Benzer şekilde içinde zehir olduğu için bir yemeği yemeyip, daha sonra içinde zehir olan başka bir yemeği yemesi de tutarlı değildir.¹¹³

Onların arasındaki bu ihtilâfın nedeni, yukarıda da belirttiğimiz üzere, tövbenin unsurlarını oluşturan pişmanlık ve azmin taallukunu farklı belirlemeleridir. **Ebû Hâşim** bunu kabihlik olarak belirlediğinden, onun nezdinde tövbenin geçerli olabilmesi için kabih olan her şeyi içine alması gerekmektedir. Tüm günahlar da kabih olduğuna göre, tövbe tüm günahlar için yapılmalıdır. Şayet her hangi bir günahtan tövbe edilmezse, tövbenin taalluku tam anlamıyla gerçekleşmeyeceği için, kişinin tövbesi geçerli olamayacaktır.¹¹⁴

içilirse içilsin günah olduğunu ve cinsinin değişmeyeceğini vurgulamaktadır. Ancak bu ifadesinin “çoğu sarhoş edenin, azı da haramdır” ilkesi gereğince, farklı içki türlerine hamledilmesi daha makul görünmektedir. Yani, şarap içmekten tövbe etmesine rağmen, benzer cinsten başka şeyleri (meselâ günümüzdeki şekliyle bira, rakı, viski vs.) içmeye devam eden kişinin, şarap içmekten yaptığı tövbesi geçerli olmaz şeklinde anlaşılması daha uygundur.

¹¹² *Ta'lik*, 794: 19-20; Neseî, *Tebşıra*, I, 29: 17-19; Râzî, *Me'âlim*, 98: 20; Hillî, *Keşf*, 396: 11-12; Mütevellî, *Muğnî*, 61: 11-12; Yemenî, *Fırka*, I, 336: 5-7; Fahrî, *Telhîş*, 95: 1-3. Kezâ bk. İbn Hâzım, *Faşl*, III, 243: 2-4. Burada **Ebû Hâşim**'le birlikte Bâkıllânî de zikredilir. Öte yandan Şeyh Müfid'in konu hakkında verdiği bilgi biraz karışıktır. O bir kimsenin tövbesinin sahih olabilmesi için geçmiş tüm günahlarından tövbe etmesi gerektiğini söyler ve bu görüşün 'ehl-i adl'in cumhurunun görüşü olduğunu kaydeder. Akabinde ise 'Abdüsselâm el-Cübbâ'î'nin bu konuda muhalefet ettiğini söyler. Bk. Şeyh Müfid, *Evâ'il*, 33: 16-19. Buradaki aktarıma göre 'Abdüsselâm el-Cübbâ'î, tövbenin geçerli olabilmesi için tüm günahları kapsamaya gerektiğini kabul etmez. Bu görüş, **Ebû Ali**'nin görüşüdür. Oysa 'Abdüsselâm el-Cübbâ'î, **Ebû Hâşim**'in adıdır. Öyle görünüyör ki Şeyh Müfid burada isimleri karıştırmıştır.

¹¹³ *Ta'lik*, 794: 20-795: 5. Sy. 795, st. 3; “*mâ sivâhu*” yerine “*mâ sâvâhu*” okunacak. Kezâ bk. Zemaşşerî, *Minhâc*, Arp. mtn. 74: 21-23, İng. trc. 37-38; Râzî, *Me'âlim*, 98: 22-23.

¹¹⁴ Hatta **Ebû Hâşim** tövbenin kabihlik nedeniyle yapılması gerektiğine o denli vurgu yapmıştır ki, kişinin kabih olduğuna inandığı fakat kabih olması bir tarafa, gerçekte hasen (ve vâcip) olan diğer fiillerinden de tövbe etmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Msl. bk. Bağdâdî, *Fark*, 190: 3-4; a.mlf., *Milel*, 132: 18-19; Şeyh Müfid, *Evâ'il*, 34: 2-3. Mutezilî kaynaklarda **Ebû Hâşim**'den bu konuda doğrudan, net bir alıntı yoktur. Ancak tövbe konusunda onunla hemfikir olan Kâdî 'Abdülcebbâr da böyle düşünmektedir. Nitekim ona göre tövbe konusunda dikkate alınacak nokta kişinin itikatlarıdır. Çünkü kişiyi tövbe etmeye yönelten motiv, bu itikatlarıdır. Kişinin işlediği bir günahtan kabih olduğu için pişmanlık duyması ve kabih olduğu için onu tekrar yapmamaya azmetmesi gerektiği için, kabih olduğuna inandığı her şeyi tövbesi altında toplamalıdır. Hatta kişi, kabih olduğunu bilmediği yahut kabih olduğuna inanmadığı bir şeyden tövbe etmezse bile, diğer günahlardan yaptığı tövbe geçerli olur. Kezâ bu tövbesi esnasında hasen olduğunu zannettiği, fakat gerçekte kabih olan bir şeyi işlemesi de câizdir ve bu durum tövbenin sıhhatini zedelemmez. Bk. *Muğnî*, XIV, 376: 3-15. Kezâ bk. *Ta'lik*, 794: 10-12.

Ancak bu anlayış peşinde bir takım itirazları getirir. Zira madem kişinin itikatları belirleyicidir, o zaman kişinin, kabih (batıl) olduğuna inandığı fakat gerçekte vâcip (hak) olan bir fiilden de tövbe etmesi gerekir. Yani, kişi bir anlamda vâcibi (haseni) işlediği için pişmanlık duymuş ve onun benzerine bir daha dönmemeye azmetmiş olacaktır. İşte bizzat böyle bir durum, kabihli işlemektir. Bk. *Muğnî*, XIV, 376: 16-20. Kezâ bk. *Ta'lik*, 796: 10-14.

Buna mukabil **Ebû Ali** için bu taalluk cinstir. Yani tövbe aynı kategorideki, benzer günahları içermelidir. Dolayısıyla günahlar arasındaki ortak nokta onların kabihlikleri şeklinde belirlenmediği için, kişi bir günahta ısrar ederken diğer bir günahtan tövbe edebilmektedir. Kişinin üzerine düşen sadece, aynı türden günahlardan tövbe etmesidir. Bu yönüyle **Ebû Hâşim** tövbeyi daha umûmî, hatta bütün günahları içine alacak bir eylem şeklinde görürken, **Ebû Ali** dar kapsamlı kabul etmiştir.

Ebû Ali görüşünü kanıtlamak için vâcipleri yapmakla, kabihleri terk etmeyi kıyaslar. Ona göre bir vâcibi yapmazken, başka bir vâcibi yapmak geçerlidir ve bunun geçerli olduğu üzerinde icmâ vardır. Sözgelimi bir kimse oruç tutarsa, fakat namaz kılmazsa, tuttuğu oruç geçerlidir. **Ebû Ali** böylelikle şunu ortaya koymaya çalışmaktadır: Tüm kabihlerden kabihliği sebebiyle tövbe etmek gerekiyorsa, tüm vâcipleri de vâcip oldukları için yapmak gerekir. Tüm kabihler illet açısından müşterek oldukları için, bazı kabihleri bırakıp bazılarından tövbe etmek geçerli olmuyorsa, o zaman vâciplik illetinde ortak olan vâciplerin de bir kısmını yapmazken bir kısmının yapılmasının da geçerli olmaması gerekir.¹¹⁵

Ebû Hâşim buna cevap olarak fiil ve terk kavramları arasındaki farkı zikreder. Ona göre fiil (teklifin gerektirdiği her hangi bir şeyi yapmak), zorluktan (*meşekkat*) ibarettir. Dolayısıyla her hangi bir sebepten ötürü bir fiili yapıyorsa, onunla aynı sebebi taşıyan başka fiilleri de, zorluk içerdikleri için yapmayabilir. Halbuki terk böyle değildir, zira zorluk içermez. Bu yönüyle ikisi farklıdır.¹¹⁶ Nitekim çok olan bir şeyi terk etmekle, az olan bir şeyi terk etmek arasında hiçbir fark yoktur. Halbuki çok olanı yapmakla az olanı yapmak farklıdır.¹¹⁷ **Kezâ Ebû Hâşim** fiil ve terk arasındaki farkı vurgulamak amacıyla şöyle der:

. . . . Bizden biri, şayet ekşi olduğu için bir şeyi yemeyi terk ederse, o anda ekşi olan bir şeyi yemesi câiz olmaz. Gerçi aşırı ekşi olan bir şeyi [yemeyi] terk ettiğinde, ondan daha az ekşi olan veya mayhoş olan bir şeyi yemesi mümkündür. Benzer şekilde bizden bir kimse, bir eliyle yetimi dövmeyi [böyle bir fiil] sırf kötülük (*isâ'et*) olduğu için terk ettiğinde, kesinlikle diğer eliyle onu dövmeyi de terk etmelidir. Halbuki fiil böyle

Burada hemen hemen aynı itiraz doğrudan **Ebû Ali**'ye atfedilerek aktarılır: “. . . . Büyük günah (*kebîre*) işleyen bir kimse, bu günahından tövbe etmek isterse ve bu esnada kendisinde Peygamberimiz'in nübüvvetinin kabih olduğu inancı varsa, bu kimsenin söz konusu *kebîreden* yaptığı tövbe, gerçekte vâcip olan bu inançtan da tövbe etmedikçe geçerli olmayacaktır. Oysa bu, iğrenç/saçma bir iddiadır (*ve zâlike fâhişun mine'l-kelâm*)”.

Mamafih Kâdî böyle bir sonucu teorik olarak mümkün görmez. Şöyle ki, batıla tutunmuş bir kimseye, tövbe anında vâcip olan şey, batıl üzerinde şüphe etmesidir. Çünkü buna yönelik olarak kişiye gelen *hâtır*, inandığı hangi şeyin sağlam hangisinin çürük olduğunu zaten ortaya koyacaktır. Dolayısıyla kişi, kabih olduğuna inandığı bir şey üzerinde şüphe ettiğinde bu yanlış inanç ondan ayrılacak ve tövbesi bunu içermeyecektir. Böylelikle sonuçta kabih bir şey yapmamış olacaktır. Bk. *Muğnî*, XIV, 377: 1-7.

¹¹⁵ Hîllî, *Menâhic*, 524: 11-15; a.mlf., *Keşf*, 396: 16-22. Kezâ bk. *Ta'lik*, 795: 8-9. Burada oldukça kısa olarak zikredilen delil doğrudan **Ebû Ali**'ye atfedilmez.

¹¹⁶ *Ta'lik*, 796: 1-3.

¹¹⁷ *Muğnî*, XIV, 387: 1-3.

değildir. Çünkü o kimse sırf ihsan olduğu için bir eliyle sadaka verebilir, fakat diğer eliyle de [sadaka verme imkânına sahip olmakla birlikte] sadaka vermesi gerekmez. Bundan dolayı, şefkat göstermek için bir eliyle yetimin başını okşayan kimsenin, diğer eliyle de okşaması gerekmez. İşte terk ve fiil arasında fark olması sebebiyle bu ilke [yi kabul etmek] zorunludur.¹¹⁸

Böylelikle o şâhid âlemden örnekler vererek fiil ile terkin birbirinden ayrılması gerektiğini ortaya koyar.

Ebû Ali'nin kendi görüşünün doğruluğunu kanıtlamak için getirdiği delillerden biri de, "ilzâm" metoduna dayalı olan ve **Ebû Hâşim**'in görüşünün mantıksız sonuçlar doğuracağını vurgulayan şu delilidir:

Bazı günahlarında ısrar ederken diğer bazılarında tövbe etmek geçerli olmasaydı, o zaman Yahudiliğinden tövbe etmiş olan fakat gasbettiği çok az miktardaki maldan (*dânîk*; dirhemin altıda biri) tövbe etmeyen bir yahudinin tövbesinin kabul edilmemesi, onun Yahudi olarak kalması ve hakkında Yahudilere ait hükümlerin uygulanması gerekirdi.¹¹⁹

Bu konuda **Ebû Hâşim**'in görüşlerini takip eden Mânkdîm bu delile karşı şöyle cevap verir: Böyle bir durumda kişinin ikâbından hiçbir şey düşmez ve Yahudi olmasının gerektirdiği ikâb olduğu gibi kalır. Çünkü ikâbının tamamını düşüren şeyi yapmadığı için, ikâbı daha önceden olduğu şekliyle kalır. Ancak ona dünyevî hükümler açısından daha önce uygulanan hükümler ise artık uygulanmaz.¹²⁰

Böylelikle kişinin dünyevî ve uhrevî konumu birbirinden ayrılmaktadır. Kişi dünyada Müslümanlara uygulanan hükümlere tâbi olmakla birlikte, ahirete ebedî cehennemlik statüsünde kalmaktadır. Nitekim Mânkdîm bu yahudinin durumunu münafıkların durumuna benzeter. Münafık da tıpkı yahudinin hak ettiği ikâbı hak etmekte, fakat Yahudilere uygulanan dünyevî hükümler ona uygulanmamaktadır. Hatta o, bu görüşünü tekit sadedinde Hz. Peygamber'in "İnsanlarla 'Allah'tan başka ilah yoktur' deyinceye kadar savaşmakla emrolundum. Bunu söylediklerinde canlarını ve mallarını benden korumuş olurlar. Ancak dinî cezalar bundan müstesnadır ve içyüzlerinin hesabı da Allah'a aittir" hadisini aktarır. İşte bu hadis, kişiye

¹¹⁸ *Muğnî*, XIV, 386: 13-21. Benzer bir örneği de Mânkdîm zikreder: "Her akıllı kimsenin aklında, hasen olduğu için başkasına tafaddülde bulunan kimsenin, tüm parasını (*dirhemlerini*) bunları vermek de hasen olduğu için, vermesi gerekmez. Bk. *Ta'lik*, 795: 15-17 Kezâ bk. Hîllî, *Menâhic*, 524: 16-17; a.mlf., *Kesf*, 396: 22-397: 2. Buralarda sadece ekşilik sebebiyle yemeyi terk etme örneği verilir.

¹¹⁹ *Ta'lik*, 797: 10-13. Bu ifadeler, konudan bahseden hemen bütün kaynaklarda müellifler tarafından **Ebû Hâşim**'in görüşünün yanlışlığını kanıtlamak için zikredilen klâsik bir delildir. Msl. bk. Bağdâdî, *Fark*, 191: 2-5; Râzî, *Me'âlim*, 98: 20-21; Hîllî, *Menâhic*, 525: 5-6. Fakat bunların çoğunda **Ebû Ali**'ye atfedilmez.

¹²⁰ *Ta'lik*, 797: 14-18. Kezâ bk. Bağdâdî, *Fark*, 191: 6-8. Burada benzer bir cevap doğrudan **Ebû Hâşim**'e atfedilir.

hadlerin uygulanması ya da uygulanmamasının onun ikâbı hak etmesiyle bir alâkası olmadığına delâlet etmektedir.¹²¹

Kısaca **Ebû Ali**'nin ilzâm ettiği, ilk bakışta mantıksız görülebilecek husus kabul edilmektedir.¹²²

Ebû Ali'nin diğer bir iddiası ise **Ebû Hâşim**'in görüşünün icmâdan ayrılmak (*harķu'l-icmâ*) anlamına geldiğidir.¹²³ Çünkü bazı günahlarda ısrar ederken diğer bazı günahlardan yapılan tövbenin makbul olduğu üzerinde icmâ vardır.¹²⁴

Onun bu iddiasına karşılık, Mânkdîm esas itibariyle **Ebû Ali**'nin görüşünün icmânın dışına çıkmak olduğunu, gerçekte icmânın **Ebû Hâşim**'in görüşü üzere bulunduğunu belirtir. Nitekim o şöyle der:

Emirü'l-müminin (a.s.)¹²⁵, el-Ķâsım b. İbrâhîm, Ali b. Mûsâ er-Rızâ¹²⁶, Vâsıl b. 'Atâ', Ca'fer b. Mübeşşir, Bişr b. el-Mu'temir bu konuda **Ebû Ali**'den farklı düşünüyorken, nasıl onun dediği şey üzere icmâ olduğu iddia edilebilir. Bunların hepsi sahabeinin, tâbi'inin, tebe'u't-tabi'inin önde gelenleridir. Onlarsız icmâ nasıl gerçekleşir.¹²⁷

Hatta ona göre ümmetin akılda var olan ilkelerin/bilgilerin hilafına olan bir şey üzere icmâ etmeleri câiz değildir. Akılda ise bazı kabihleri terk edip, onunla kabihlikte eşit olan diğer bazı kabihleri terk etmemenin doğru olmadığı bilgisi bulunmaktadır.¹²⁸ Böylelikle Mânkdîm, **Ebû Ali**'nin iddiasının aklın ilkelerine aykırı bir iddia olduğunu, bunun sonucunda da

¹²¹ *Ta'lik*, 797: 19-798: 7.

¹²² Ancak Mutezili düşünce açısından olaya bakarsak, ortada pek de mantıksız bir durum olmadığını söyleyebiliriz. Şöyle ki; Mutezile'ye göre büyük günah işleyen bu günahından tövbe etmezse ebedî olarak cehennemde kalacaktır. Yani kişi en başından beri Müslüman bile olsaydı, işlediği büyük günah onun ebedî cehennemlik olmasını gerektirir. Dolayısıyla bu yahudinin tövbe etmediği günah büyük günahsa, Yahudiliğinden tövbe etmesinin doğal olarak akıbeti üzerinde bir tesiri olmayacaktır. Öte yandan işlediği bu günah, şayet küçük günahsa, **Ebû Hâşim** açısından ortada bir problem olmaması gerekir. Çünkü ona göre küçük günahların mükellefin akıbeti üzerinde bir etkisi olmadığı için küçük günahlardan tövbe etmesi zaten gerekmez. Hatta burada onun, küçük günahların bilinemeyeceği ve işlenen tüm günahların büyük günah olmasının muhtemel olduğu şeklindeki görüşünü hatırlamalıyız. Onun bu düşüncesi zaten teorik olarak tövbenin, küçük günaha matuf bir tövbe olmasının önünü kapamakta ve tek seçenek olarak büyük günaha yönelik bir tövbe olduğunu ortaya koymaktadır. Fakat **Ebû Ali**'nin verdiği örnek ilginçtir. Çünkü günah olarak zikredilen miktar, küçük günah sayılabilecek bir miktardır (Nitekim bu delili zikreden kaynakların tamamında da verilen miktarlar, küçük günah sayılabilecek derecede küçüktür). Sanki o, **Ebû Hâşim**'i küçük günahtan yapılmayan tövbenin, kişinin ebedî akıbetini değiştirdiğini kabul etmeye zorlamaktadır. Bu bağlamda yukarıda verilen Mânkdîm'e ait cevabı **Ebû Hâşim**'in paylaşıp paylaşmadığı hakikaten merak konusudur. Eğer paylaşıyorsa, bunu mutlaka büyük günah olarak telakkî etmiş olması gerekir. Şayet küçük günah kabul edip, kişinin ebedî akıbeti üzerinde bir etkisi olabileceğini düşünmüş ise, bu onun sistemi açısından büyük bir çelişki olurdu.

¹²³ *Ta'lik*, 797: 3.

¹²⁴ Hillî, *Menâhic*, 524: 6.

¹²⁵ Yani; Hz. Ali.

¹²⁶ Metinde "Ali Mûsâ er-Rızâ".

¹²⁷ *Ta'lik*, 797: 4-7.

¹²⁸ *Ta'lik*, 797: 7-9.

gerçekleşme imkânının bulunmadığını ileri sürer. Kısaca, gerçekleşme imkânı olan tek icmâ, **Ebû Hâşim**'in görüşü üzere olan icmâdır.

⁵**L.4.1.3. Küçük Günahlardan (Şağîre) Tövbe**

Büyük günahlardan (*kebîre*) tövbe etmenin aklen ve sem^can vâcip olduğunda Mutezile içinde ittifak olmasına rağmen,¹²⁹ küçük günahlardan (*şagîre*) tövbe etmenin de vâcip olup olmadığı üzerinde ihtilâf bulunmaktadır. Problem şudur: Bir kimsenin taatleri, masiyetlerinden fazlaysa ve bu masiyetleri de küçük günahlardan oluşuyorsa, tövbe etmesi vâcip midir, değil midir?¹³⁰ İşte bu konu, **Ebû Ali** ile **Ebû Hâşim** arasındaki tartışmalı konulardan birisidir.

Ebû Ali'ye göre, diğer masiyetlerinden (yani, büyük günahlarından) tövbe etmesinin vâcip olduğu gibi, bunlardan da tövbe etmesi aklen ve sem^can vâciptir.¹³¹ O, bu vücûbiyeti şuna dayandırmaktadır: Mükellef, bir masiyet söz konusu olduğunda tövbe ya da ısrardan hâli olamaz. Bu masiyete yönelik tövbe ve ısrar sürekli olarak ardı ardına mükellef üzerine gelir (*enne't-tevbe ve'l-ısrâr yete'âkabâni 'ale'l-mükellef*).¹³² **Ebû Ali**'nin bu düşüncesini, onun failin bir fiilin iki zıttından hâli olamayacağı şeklindeki düşüncesini dikkate aldığımızda daha net anlayabiliriz. İşte bu düşüncesine bağlı olarak **Ebû Ali**, masiyet söz konusu olduğunda, kişinin iki alternatifi dışında bir seçeneği olmadığını kabul etmiş olmaktadır: Tövbe etmek ya da tövbeyi terk etmek, yani ısrar etmek. Buna göre mükellef eğer işlediği bir masiyetten tövbe etmiyorsa bunun zıttı olan ısrarı işliyor demektir.

İmdi, şayet küçük günahlardan tövbe etmek vâcip değilse, o zaman mükellefin bunlar üzerinde ısrar etmesi hasen olur. Fakat bunlar üzerinde ısrar etmesi kabihtir. O halde, mükellefin küçük günahlardan da tövbe etmesinin vâcip olduğu ortaya çıkar.¹³³ Kezâ **Ebû Ali** bu düşüncesine bağlı olarak zaman zaman tövbenin yenilenmesinin de (*tecâdîi't-tevbe*) vâcip olduğunu ileri sürmüştür.¹³⁴

¹²⁹ Bk. *Muğnî*, XIV, 393: 12-13.

¹³⁰ Kâdî ^cAbdülcebbar aslında böyle bir sorunun mükellef hakkında ne akli ne de sem^cî açıdan câri olamayacağını söyler. Çünkü bizler, bizden sâdir olan masiyetlerin küçük günah olduğunu bilememekteyiz. Aksine bu masiyetlerin her birinin büyük günah olması bile mümkündür. Dolayısıyla, kişinin masiyetlerinin küçük günah olduğunu bilmek mümkün olmadığından, zaten bunların taatlerinden az olduğunu da bilmek mümkün olmayacaktır. Ona göre böyle bir sorunun sorulması ancak peygamberler hakkında mümkündür. Çünkü onların büyük günah işlemeleri mümkün olmadığından, masiyetlerinin hepsinin küçük günahlardan ibaret olduğuna kesin olarak hükmedilmektedir. Bizler hakkında ise tamamen kurgusal olarak sorulabilir. Yani, 'şayet bir kimsenin masiyetlerinin bazısının küçük günah olduğu bilinseydi' şeklinde bir varsayım yoluyla bu soru sorulabilir. Bk. *Muğnî*, XIV, 393: 10-17. Kezâ benzer düşünceler Mânkûdî tarafından da ileri sürülür. Bk. *Ta'lik*, 794: 5-9.

¹³¹ *Ta'lik*, 789: 11-12; *Muğnî*, XIV, 393: 18-19.

¹³² *Muğnî*, XIV, 393: 19-20; 398: 12-13.

¹³³ *Muğnî*, XIV, 398: 13-14. Kezâ bk. Zemaşşerî, *Minhâc*, Arp. mtn. 74: 16-18, İng. trc. 37.

¹³⁴ *Muğnî*, XIV, 394: 1-2.

Babasının aksine **Ebû Hâşim** küçük günahlardan tövbe etmenin aklen vâcip olmadığı kanaatindedir. Kezâ sem'î açıdan da bunun vâcip olduğuna kesin bir şekilde hükmedilemez.¹³⁵ Çünkü tövbe ancak kişinin kendisinden bir zararı defetmesi sebebiyle vâciptir. Halbuki küçük günahın bir zararı olmayıp, kişinin sevâbını azaltmak dışında hiçbir etkisi yoktur. Bu sebeple küçük günahlardan tövbe etmek vâcip değildir.¹³⁶

Ebû Hâşim babasının, 'fail bir fiilden yahut onun zıttından hâli olamaz' şeklindeki temel düşüncesini paylaşmadığından, mükellefin bir masiyeti hatırladığında ya ondan tövbe eden yahut da onda ısrar eden olması gerektiği iddiasını reddeder. Çünkü mükellefin *ağz* ve *terk* seçeneklerinin dışında kalması mümkün olduğundan, **Ebû Ali**'nin görüşü küçük günahlardan tövbe etmenin vücûbiyetine asla delâlet edemez.¹³⁷

¹³⁵ *Muğnî*, XIV, 394: 3-4. Mamafih Mânkdîm'in ve Zemaşşeri'nin verdiği bilgi farklıdır. Onlar, **Ebû Hâşim**'in küçük günahlardan tövbe etmenin aklen vâcip olmasa da, sem'an vâcip olduğu düşüncesinde olduğunu aktarırlar. Bk. *Ta'lik*, 789: 12; Zemaşşeri, *Minhâc*, Arp. mtn. 74: 19-21, İng. trc. 37. Ebû Ya'la ise aklen ya da sem'an şeklinde bir kayıt düşmeden **Ebû Hâşim**'in (metinde; 'İbnü'l-Cübbâ'î') küçük günahlardan tövbe etmenin vâcip olmadığı görüşünde olduğunu kaydeder. Bk. Ebû Ya'la, *Mu'cemed*, 126: 6.

Ancak öyle görünüyor ki Mânkdîm'in verdiği bilgi, hiç de karşılığı olmayan bir bilgi değildir. Çünkü *Muğnî*'deki tartışmalarda **Ebû Hâşim**'in, küçük günahlardan tövbenin sem'an vâcip olduğunu kabul ettiğini gösteren, ya da en azından onun nezdinde bunun mümkün olduğuna işaret eden pasajlar da bulunmaktadır. Bunlardan birinde Kâdî, söz konusu tövbenin aklen vâcip olduğunu kanıtlamak amacıyla getirilen bir itirazı reddeder. Bu itiraza göre, peygamberler günahlarından tövbe etmişlerdir ve af dilemişlerdir. Onların bunu yapması, küçük günahlardan tövbe etmenin vâcip olduğunu göstermektedir. Kâdî ise, peygamberlerin böyle davranmasının, tövbenin vücûbiyetine delâlet etmeyeceği şeklinde karşılık verir. Etse bile, aklen değil, sem'an etmektedir. İşte Kâdî bu cevabını, **Ebû Hâşim**'in zikrettiğini söyler. Bk. *Muğnî*, XIV, 407: 19-408: 1.

Kezâ Kâdî'nin **Ebû Hâşim**'in *el-Bağdâdiyyât* adlı eserinden yaptığı bir alıntıya göre, **Ebû Hâşim** tövbenin ikâbı düşürdüğü ve lütuf olduğu için vâcip olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla o, tövbenin vâcip olduğunu ileri sürmektedir (Buradaki tartışma konusu olan tövbenin, büyük günahlara değil de, kesinlikle küçük günahlara yönelik bir tövbe olduğu unutulmamalıdır). İşte Kâdî'ya göre bu rivâyet sem'an vâcip olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü **Ebû Hâşim** nezdinde akıl asla bunun vücûbiyetine delâlet etmez. Bk. *Muğnî*, XIV, 408: 2-4.

¹³⁶ *Ta'lik*, 789: 13-15. Mamafih buradaki 'zarar' ifadesi yanlış anlaşılabilir. Şüphesiz **Ebû Hâşim** küçük günahın bütünüyle zararsız olduğunu kastetmemektedir. En azından, delilde de zikredildiği üzere, kişinin kazandığı sevâbın azalmasına etki eder ki, bu bile bir zarardır. **Ebû Hâşim** burada kişinin akıbetini kastetmektedir. Yani küçük günahlar, büyük günahların aksine kişinin akıbetine etki ederek ebedî ceennemlik olmasına yol açmaz, zira kişinin taatleri küçük günahlarını örter. Dolayısıyla zarar ifadesini, kişinin ebedî cezası olarak düşünelim.

¹³⁷ *Muğnî*, XIV, 398: 16-17. **Ebû Hâşim** babasının düşüncesini reddetmek amacıyla çeşitli deliller serdedir. Bu delillerin neredeyse tamamı **Ebû Ali**'nin söz konusu ilkesinin tutarsız sonuçlara götüreceği varsayımına dayanmaktadır. Bu delilleri şu şekilde özetleyebiliriz:

i) Şayet mükellef bir masiyeti hatırladığında bu iki seçenek içinde kalıyorsa, bu durumda teklif anından önce işlediği bir kabih hatırladığında da, ya bu kabihden tövbe etmiş olması, ya da onda ısrar eden olması gerekir. Dolayısıyla ondan tövbe etmesi gerekir. Halbuki böyle bir şey doğru değildir. Bk. *Muğnî*, XIV, 398: 18-399: 2.

ii) **Ebû Ali**'nin ilkesine göre şarabı helal olduğu zaman içen kimsenin, daha sonra şarap içmek haram kılındığı zaman bu içmesini hatırladığında ya tevbe etmesi gerekir, yahut o günah üzerinde ısrar eden olması gerekir. Oysa böyle bir şey doğru değildir. Bk. *Muğnî*, XIV, 399: 3-6.

iii) Şayet **Ebû Ali**'nin dediği doğru olsaydı, o zaman mükellef hakkında gereken şeyin aynısı cennet ehli hakkında da geçerli olacaktı. Çünkü mevkilerin farklı olması (bu dünya ya da cennet) mükellefin hâli kalması câiz olan ve câiz olmayan şeyler hususunda farklı hükümleri gerektirmez. Dolayısıyla cennet ehlinin de ya ısrar eden, ya da tövbe eden olması gerekir. Oysa ısrar kabihdir ve cennet ehli hakkında asla gerçekleşmez. Tövbe ise zorluktur. (meşakkat), zira kişiye üzüntü verir. Dolayısıyla bunların hiçbiri cennet ehli hakkında mümkün değildir. Cennet ehli hakkında bunlar geçerli olmadığına göre, **Ebû Ali**'nin iddiası geçersiz kalır. Bk. *Muğnî*, XIV, 399: 7-11.

iv) Kişinin tövbe eden ve ısrar eden seçenekleri dışına çıkması câizdir. Nitekim kişi kabihden, kabih olduğu için değil de, başka bir nedenden dolayı pişmanlık duyabilir. Bu yönüyle kişi artık kabihde ısrar etmemektedir, ancak

Yine de böyle bir tövbe kişi için bir maslahattır.¹³⁸ Fakat maslahat olması vâcip olduğu anlamına gelmez. Nitekim maslahatlar iki çeşittir: i) Vâcip olanlar, ii) Vâcip olanlara teşvik edenler (*mürağğab fhi*). Şayet kişinin yaptığı tövbenin onu kabihten alıkoyacağı yahut bir takım vâcipleri seçmesine yol açacağı biliniyorsa, bu tövbe vâciptir. Eğer bu tövbenin, tıpkı nafilerin vâcipleri kolaylaştırdığı gibi, vâcip olan tövbeyi kolaylaştıracağı biliniyorsa, o zaman *mürağğab* tövbe kapsamındadır.¹³⁹

İşte bu düşünce **Ebû Hâşim** tarafından da paylaşılmaktadır. O nafilerin, vâciler içerisindeki benzerlerini kolaylaştırdığını düşünmekte ve hatta bu yüzden her nafile ile aynı cinsten bir farzın bulunması gerektiğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla, buna paralel olarak küçük günahlardan yapılan tövbenin, vâcip olan tövbeyi kolaylaştırdığı için nafile olması mümkündür.¹⁴⁰ Benzer şekilde tövbenin yenilenmesi (*tecdîdü't-tevbe*) de vâcip olmayıp, maslahattır. Zira şer'î açıdan müstehab olduğunda hiçbir şüphe yoktur. Bir şeyin müstehab olması ise, ancak mükellef için maslahat olması mümkündür.¹⁴¹

Gerçi **Ebû Hâşim**'in düşünce yapısına dikkatle baktığımızda küçük günahlardan tövbe etmenin pratikte zaten mümkün olmadığını anlayabiliriz. Nitekim yukarıda aktardığımız üzere, Kâdî 'Abdülcebbar, kişinin işlediği masiyetlerin küçük günah olduğunun bilinmesinin mümkün olmadığını dile getirmektedir. Benzer düşünceyi **Ebû Hâşim**'de de görmekteyiz. O, Allah'ın mükellefe hangi masiyetlerin küçük günah olduğunu bildirmesinin câiz olmadığını, böyle bir şeyin mükellefi kabihe sevk etmek olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü bir masiyetin küçük günah olduğunu bilen kimse, onu işlemekle kendisine zarar gelmeyeceğini bilir ve onu işlemeye devam eder. İşte bu sebeple Allah'ın küçük günahların neler olduğunu mükellefe bildirmesi câiz değildir. Dolayısıyla mükellefin masiyetlerinin hangilerinin küçük günah olduğu asla

kabihten kabihliği sebebiyle tövbe etmediği için de tövbesi geçerli değildir. Fakat yine de her iki seçeneğin dışındadır. Bk. *Muğnî*, XIV, 401: 1-5.

¹³⁸ *Muğnî*, XIV, 394: 11.

¹³⁹ *Muğnî*, XIV, 394: 13-17.

¹⁴⁰ *Muğnî*, XIV, 394: 18-21.

¹⁴¹ *Muğnî*, XIV, 394: 21-395: 2. **Ebû Hâşim**'in genel olarak tövbeyi bir defa yapıldığında işlevini yerine getiren bir müessese olarak algıladığını söyleyebiliriz. Bu sebeple o tövbenin yenilenmesini vâcip görmemektedir. Nitekim Hîllî onun bu konudaki bakış açısını yansıtan bir problemi aktarır. Problem şudur: Bir kimse bir masiyetten (masiyetin büyük günah mı yoksa küçük günah mı olduğu belirtilmez) tövbe ettikten sonra, bilahare bu masiyeti tekrar hatırlarsa tekrar tövbe etmesi gerekir mi? Hîllî'nin ismini bildirmediği bazı kimselere göre, kişinin tekrar tövbe etmesi gerekir. Çünkü daha sonra bu masiyeti hatırladığında, eğer kendisini bu masiyet üzerinde devam eder bulursa (*istimrâr*) tövbesi ancak yenilenmek sûretiyle gerçekleşir. Bu sebeple tövbelerini yenilemesi gerekir. Eğer kendisini bu masiyet üzerinde devam eder bulmasa bile, tövbelerini yenilemesi vâciptir. Çünkü tövbe eden kimse yaptığı tövbe nedeniyle ikâbın düştüğünü bilemez. Dolayısıyla yenilemek vâcip olur.

Hîllî bu görüşün karşısına **Ebû Hâşim**'i yerleştirir. Ona göre tövbeyi yenilemek gerekmez. Çünkü kişinin üzerine vâcip olan şey, yani tövbe yapılmıştır, dolayısıyla kişinin bunu yapma yönündeki yükümlülüğü artık düşmüştür. Bk. Hîllî, *Menâhic*, 525: 10-15. Genellikle **Ebû Hâşim**'in görüşlerinin karşısında olan Hîllî, bu konuda **Ebû Hâşim**'in değil, muhaliflerin görüşünü zayıf bulur.

bilinemeyecektir. İşte bu da, küçük günahtan tövbe etmek gibi bir seçeneği ortadan kaldırmaktadır.¹⁴²

5I.4.1.4. Tövbe İle İlgili Diğer Meseleler

Bu başlık altında tövbe konusuyla alâkalı, **Ebû Hâşim**'den aktarılan bir kaç görüşe yer vereceğiz.

Bunlardan ilki, kalıcı bir fiilden tövbe eden kimsenin tövbesinin geçerli olabilmesi için, yaptığı bu fiilin zıttını yapması gerektiği ile alâkalıdır.¹⁴³ Kâdî 'Abdülcebâr'ın da dediği gibi, bir kimse binâ yapmak, yazı yazmak gibi kalıcı bir fiilden tövbe ediyorsa, mutlaka o kimsenin yaptığı fiili yok edecek bir zıttını yapması veya benzeri bir şeyi yapması gerekir. Eğer kişinin yaptığı kalıcı fiili iptal edecek şeyi yapma imkânı varsa ve bunu yapmasını engelleyen bir durum vs. yoksa, bu zıttı yapmadıkça tövbesi geçerli olmaz.¹⁴⁴ İşte **Ebû Hâşim** bu düşüncüyü paylaşarak şöyle der:

[Bir kimse] şayet bir kilise inşâ ederse ve onu yıkması engellenirse, bu binâ var olmakla birlikte onun [kilise inşâ etmekten] yaptığı tövbesi kabul olunur. Onu yıkması engellenmezse, tövbesi ancak o kiliseyi yıkmakla geçerli olur.¹⁴⁵

Ebû Hâşim bu durumu gasbedilen hakların iadesine benzetir. Kişi nasıl ki, gasbettiği şeyleri geri vermedikçe, yani ortada bir engel yokken ve yapma imkânı da varken, gaspını iptal eden şeyi yapmadıkça, bu gasp fiilinden yaptığı tövbe kabul edilmez, benzer şekilde inşâ ettiği kiliseyi de yıkmadıkça, kilise inşâ etmekten yaptığı tövbe kabul edilmez.¹⁴⁶ Kısaca kişi, tövbesinin kabul edilmesi için mutlaka kalıcı fiilleri iptal eden, onların etkilerini silen bir fiili yapmalıdır.

¹⁴² Bu düşünce de son merhalede kişinin masiyetlerinin tamamından tövbe etmesi gerektiği sonucuna ulaştırır. Kişi masiyetlerinin hangisinin küçük günah olduğunu bilemeyeceğinden, bunların hepsinin büyük günah olduğunu varsayar. Büyük günahlardan tövbe etmek vâcib olduğuna göre, kişi tüm masiyetlerinden tövbe etmek zorunda kalacaktır.

¹⁴³ Kâdî bu bağlamda kişinin zemm ve ikâbı hak etmesine yol açan fiilleri ikiye ayırır: i) Tövbe edenin, tövbesinin yanında iptal etmeye ihtiyaç duyduğu fiiller, ii) İptal etmeye ihtiyaç duymadığı fiiller. Ayrıca başka bir açıdan de fiiller yine ikiye ayrılır: i) Kalıcı olan fiiller (*mâ yebkâ*) ii) Kalıcı olmayan fiiller (*mâ lâ yebkâ*). Kâdî bu fiillerin tam olarak tarifini vermez, ancak gerek kelime anlamlarından, gerekse onun verdiği örneklerden neyin kastedildiğini anlayabiliriz. Sözelimi, kişinin kötü söz söylemesi kalıcı olmayan bir fiilken, binâ inşâ etmek, yazı (kitap) yazmak kalıcı bir fiildir. Bir anlamda o, kalıcı fiille, etkisi ve varlığı yapıldığı andan sonra da devam eden fiili kastederken, kalıcı olmayan fiille varlığı sadece yapıldığı anda gerçekleşen, daha sonra ise yok olan, bir izi olmayan fiili kastetmektedir. İşte kalıcı olmayan (*mâ lâ yebkâ*) fiiller, kişinin sadece tövbe etmesinin yeterli olduğu, iptalini yapmasının gerekmediği fiillerdir. Buna mukabil, tövbe etmesinin yanında iptalini de yapmak zorunda olduğu fiiller ise, kalıcı olan fiillerdir. Ancak şunu da söylemeliyiz ki, kalıcı fiillerin tamamı hakkında fiili iptal eden zıttı yapmak şart değildir. Kâdî'nin vurguladığı nokta şudur: İptali yapılması gereken fiiller, ancak kalıcı olan fiillerdir. Bk. *Muğnî*, XIV, 409: 8-15.

¹⁴⁴ *Muğnî*, XIV, 409: 15-17.

¹⁴⁵ *Muğnî*, XIV, 410: 1-3.

¹⁴⁶ *Muğnî*, XIV, 410: 3-6.

Ebû Hâşim'in tövbe konusunda ileri sürdüğü bir diğer görüş ise, tövbe eden kişinin, tövbe ettiği anda ve sonrasında o fiili yapabilecek kudret ve imkâna sahip olmasının şart olduğuna yöneliktir. Nitekim ona göre kişi tövbe ettiği fiili işlemekten aciz hale geldiğinde yaptığı tövbe geçersizdir. Örneğin dilsiz kalan kimsenin yalan söylemekten tövbe etmesi, cinsel gücünü kaybetmiş kimsenin zinadan tövbe etmesi geçersizdir.¹⁴⁷ Yani, kabihe yönelik *taḥliye* (kişinin kabihi seçmede hür olması) ve *temkîn* (kişinin kabihi yapma kudreti ve imkânına sahip olması) tövbenin şartlarındandır.¹⁴⁸

Ebû Hâşim'in böyle bir şartı gerekli görmesinin sebebi, yukarıda da zikrettiğimiz üzere, onun pişmanlık ve azmi tövbenin sıhhatinin unsurları kabul etmesinde yatmaktadır. Azim, kişinin gelecekte işlediği kabihin bir benzerine dönmemeyi, onu tekrar işlememeyi ifade etmekteydi. Bu sebeple azim ancak gelecek zamanı ile alâkalıdır. Kişinin gelecekte bu kabihin benzerini işlemesi artık mümkün değilken, zaten azim şartı gerçekleşemez. İşte bu şart gerçekleşemediği için de, geçerli bir tövbe oluşamaz.¹⁴⁹

⁵I.4.2. Af

Cezadan kurtulmanın son yolu ise aftır. **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'den bu konuda aktarılan rivâyetler birbiriyle çelişir gibi görünse de, aslında bunlar uzlaştırılabilir. Zemaḥşerî'nin aktardığına göre **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** affın mümkün olduğu düşüncesindedirler. Nitekim Zemaḥşerî, “ikâbın af ile ıskat edilmesi niçin hasendir?” şeklindeki bir soruya karşılık, “Çünkü affetmek affedenin hakkıdır, af sayesinde fayda kazanılır ve afta hiçbir kabihlik yoktur” şeklinde cevap verir ve akabinde bunun **Şeyḥayn**'ın (**Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**) görüşü olduğunu ekler.¹⁵⁰ Buna göre **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** zikredilen sebeplerden dolayı affın hasen olduğunu söylemektedirler.

Öte yandan Ḥillî affın mümkün olmadığını söyleyenlerin ileri sürdükleri delilleri sayarken, bir delili **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'e atfeder. Bu delil ise şu ayettir: “İyiler (*el-ebrâr*) mutlaka nimet içindedirler. Kötüler de (*el-füccâr*) de yakıcı ateş içindedirler” (İnfiṭâr 82/13-14). Onlar bu ayetten kalkarak affın mümkün olmadığını söylerler.¹⁵¹

¹⁴⁷ Bağdâdî, *Fark*, 191: 11-13; İcî, *Mevâkıf*, 381: 6-7.

¹⁴⁸ *Muğnî*, XIV, 346: 10.

¹⁴⁹ *Muğnî*, XIV, 346: 10-13.

¹⁵⁰ Zemaḥşerî, *Minhâc*, Arp. mtn. 75: 11-12, İng. trc. 38.

¹⁵¹ Ancak onların bu ayetle istidlâl etmelerinde küçük bir fark vardır. **Ebû Ali** ‘*el-füccâr*’ lafzının başındaki ‘elif-lâm’ takısının umûm ifade ettiğini söyler. Dolayısıyla onun açısından konu çözüme kavuşur: Tüm fâcirlerin cehenneme gideceği kesin olarak ortadadır. Öte yandan **Ebû Hâşim** ‘elif-lâm’ takısının umûm ifade etmediği düşüncesindedir. Ancak yine de sonuç değişmez. Çünkü ayet şu şekilde anlaşılır: Hüküm burada kötülükleri (*füccâr*) engellemek, kötülüklerden menetmek için verilmiştir. Yani tüm kötülükleri içerir. Dolayısıyla kötülük (*füccâr*) illet olduğundan, sonuçta yine umûmî ifadeye ulaşırız. Kısaca **Ebû Hâşim**'e göre ayet şöyle anlaşılabilir:

Buna göre elimizde iki farklı görüş bulunmaktadır. Ancak öyle görünüyor ki Hıllî'nin verdiği şu bilgiler, bu iki görüşü uzlaştırmamıza yardımcı olacaktır. Hıllî, Mutezile'nin tamamının büyük günah işleyenlerin (*aşhâbü'l-kebâ'ir*) affedilmesinin sem^can câiz olmadığı üzerinde ittifak ettiklerini, bununla birlikte aklen câiz olup olmadığında ise ihtilâf ettiklerini aktarır. Bağdat Mutezilesi bunun aklen de câiz olmadığını söylerken, Basra Mutezilesi aklen câiz olduğunu ileri sürmüştür.¹⁵²

O halde şunu söyleyebiliriz: **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**, Basra Mutezilesinin genel kanaatine uyararak affın aklen mümkün olabileceğini kabul etmişlerdir. Nitekim Zemaşşerî'deki rivâyet de buna işaret etmektedir. Ancak sem^cin buna müsaade etmeyeceği düşüncesiyle, son merhalede affın gerçekleşmesinin mümkün olmadığı ilkesini benimsemişlerdir. Hıllî'nin verdiği bilgiler de onların bu tutumuna işaret etmektedir.¹⁵³ Özellikle **Ebû Ali**'nin tövbe olmaksızın günahların affedilmesinin câiz olmadığını kabul etmesini ve bu görüşünü ayete dayandırmasını da göz önünde bulundurduğumuzda bu durum daha da açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. O, “Başka bir kısımları da var ki Allah'ın emrine bırakılmışlardır. (Allah) ya onlara azap eder, ya da onları affeder (*yetûbe 'aleyhim*)” (Tevbe 9/106) ayetini delil getirir. Ayette günahkârlar için iki seçenek sunulmuştur. Allah ya azap edecektir, ya da tövbeleri karşılığı affedecektir. Tövbe olmasızın affedilmek ise üçüncü bir şıktır. Allah bu şıkkı zikretmediğine göre, bu seçeneğin bâtil olması gerekir.¹⁵⁴

Af konusunda **Ebû Ali** ile **Ebû Hâşim** arasındaki bir ihtilâf da şudur: **Ebû Ali**'ye göre şayet Allah bir masiyeti affedeceğini vaat etmişse, bunun için ikâba uğratması kabih olur.¹⁵⁵ **Ebû Hâşim** ise kabih olmayacağı düşüncesindedir. Çünkü böyle bir durumda tafaddül vâcibe dönüşür ki, bu yanlıştır.¹⁵⁶ **Ebû Hâşim**'in bununla kastetmeye çalıştığı şey şudur: Allah'ın affetmesi tafaddüldür, isterse affeder, isterse affetmez. Şayet mutlaka affedeceğini söylersek, bu durumda af tafaddül olmaktan çıkar ve vâcib seviyesine gelir.¹⁵⁷

Ayrıca **Ebû Ali** Allah'ın bir kulun günahına mağfîret ederken, diğer bir kulunu aynı günah sebebiyle azaba çarptırmasının aklen câiz olduğunu düşünür.¹⁵⁸

Kötülükler cehenneme girmenin sebebidir. Kötüler de kötülük işlediğine göre, onlar da cehennemlidir. Bk. Hıllî, *Menâhic*, 522: 3-7.

¹⁵² Bk. Hıllî, *Menâhic*, 519: 6-8.

¹⁵³ Nitekim Hıllî'nin onlardan aktardığı delilin nassî bir delil olduğu da onların bu tutumunu yansıtmaktadır.

¹⁵⁴ Râzî, *Tefsîr*, XVI, 192: 11-14/{Tevbe 9/106}.

¹⁵⁵ İbnü'l-Murtazâ, *Kalâ'id*, 126: 17.

¹⁵⁶ İbnü'l-Murtazâ, *Kalâ'id*, 126: 18.

¹⁵⁷ Öyle görünüyor ki **Ebû Hâşim** bu durumu Allah'ın vaadinden dönmesi olarak algılamamıştır. Ancak bunu nasıl açıkladığı bildirilmez.

¹⁵⁸ Bk. *Maqâlat*, I, 276: 3. Tabii bu durum sem^can câiz olduğu anlamına gelmez. Eş^carî Mutezile'nin çoğunluğunun bunu kabul etmediğini de kaydeder.

5I.4.3. Şefaati

Mutezilîler, Mânkdîm'in de belirttiği üzere şefaati kabul ederler. Ancak onların kabul ettikleri şefaati kavramı daha dar kapsamlı olmakta, fâsıkları içine almayıp sadece müminlere yönelik olmaktadır.¹⁵⁹ O, akabinde Kâdî 'Abdülcebbâr'ın da, fâsik üzere ölen ve tövbe etmeyen fâsikların affedilmesinin mümkün olmadığı yönündeki görüşünü aktarır.¹⁶⁰ Dolayısıyla Mutezilîlerin büyük günah işleyen için şefaati kabul etmediklerini söyleyebiliriz.

Nitekim **Ebû Ali** de şefaatin câiz olmadığı görüşündedir. O "Ey kavmim ben onları (inanlanları) kovarsam Allah'a karşı kim beni savunur" (Hûd 11/30) delil getirir. Çünkü Hz. Nûh bu ayette, haram olan kovmayı yaparsa, kendisini Allah'a karşı kimsenin savunamayacağını ve O'nun ikâbindan kurtaramayacağını ifade etmektedir. Eğer şefaati câiz olsaydı, şüphesiz Hz. Nûh hakkında da câiz olurdu. Bu durumda da "Allah'a karşı kim beni savunur" sözünün bir anlamı olmazdı.¹⁶¹

Ancak Mânkdîm **Ebû Hâşim**'in, tıpkı af konusunda olduğu gibi, günah işlemekte ısrar eden kişiye şefaate bulunulmasının hasen olduğunu söylediğini kaydeder.¹⁶² O halde **Ebû Hâşim**'in, tıpkı af konusunda olduğu gibi, şefaatin aklen mümkün olmakla birlikte, sem'ân câiz olmadığı görüşüne meylettiğini söyleyebiliriz.

5I.5. Büyük Günah-Küçük Günah (Şağîre-Kebîre)

Mutezile büyük günah-küçük günah ayrımını kabul etmektedir. Genel olarak onlara göre taatlerinin sevâbını düşüren günah büyük günah, sevâpları tarafından örtülen ise küçük günahdır.¹⁶³

Ebû Ali ve **Ebû Hâşim** günahların büyük günah ve küçük günah şeklindeki bir ayrımını kabul ederler. Bu hususta aralarında bir ihtilâf olmamasına rağmen, bu ayrımın aklen mi, yoksa şer'ân mı bilinebileceği hakkında ihtilâf etmişlerdir.

Ebû Ali'ye göre bu ancak şer'ân bilindir. O şöyle der:

Şayet, sırf aklın ilkeleriyle kalırsak masiyetlerin tamamının *kebîre* olduğuna hükmederiz. Açıkça bilinmektedir ki, masiyetin en azının karşılığında iki cüz ikâb, taatin en azı karşılığında ise bir cüz sevâp hak edilir. Bunun sebebi Allah'ın bizim üzerimizde bir çok nimetlerinin olmasıdır.¹⁶⁴

¹⁵⁹ Bk. *Ta'lik*, 688: 3-4.

¹⁶⁰ Bk. *Ta'lik*, 688: 14-17.

¹⁶¹ Râzî, *Tefsîr*, XVII, 217: 16-20/{Hûd 11/30}.

¹⁶² Bk. *Ta'lik*, 689: 1-2.

¹⁶³ Bk. *Ta'lik*, 632: 4-5.

¹⁶⁴ *Ta'lik*, 633: 1-4.

Buna göre **Ebû Ali** en küçük masiyetin en az taatten yüksek olduğundan hareket etmektedir. Bunu kabul etmesinin sebebi ise Allah'ın bize bir çok nimet vermişken, bizlerin bu nimetler karşısında nankörlük yaparak masiyet işlememizdir. **Ebû Ali** bu durumu evlâdın babasına karşı kötülük yapmasına benzetir. Bir çocuğun babasına karşı kötülük yapması, bir yabancıya karşı kötülük yapmasından daha büyüktür. İşte aynı şey burada da söz konusudur.¹⁶⁵ Dolayısıyla en küçük masiyetin ikâbının en küçük taatin sevâbından büyük olması, aklî açıdan tüm günahların büyük günah kabul edilebilmesine yol açar. Bu sebeple söz konusu ayırım ancak şer^can bilinebilir.¹⁶⁶

Ebû Hâşim ise bu ayırımın aklen bilinebileceği kanaatindedir. Ona göre bizler aklen bir dirhem çalmanın, on dirhem çalmak gibi olmadığını, bunlardan birinin büyük, diğerinin ise bunun hilafına olduğunu biliriz.¹⁶⁷ **Ebû Ali** bu örneğe karşı çıkar. Ona göre beş dirhem çalmak tıpkı zekâtı vermemek gibi büyük günahdır.¹⁶⁸ Ancak şunu belirtelim ki, ne **Ebû Ali** ne de **Ebû Hâşim** aklın küçük günahları bilebileceğine hükmetmemektedirler. **Ebû Hâşim**'in vurgulamaya çalıştığı şudur: Akıl büyük günah-küçük günah ayırımının farkındadır, fakat hangi şeyin büyük günah, hangisinin küçük günah olduğunu bilemez.¹⁶⁹ Zaten Mutezile'nin çoğunluğu Allah'ın *şâğıreleri* bildirmesinin de câiz olmadığını söylerler.¹⁷⁰ Zira böyle bir durumda kişi kabihe teşvik edilmiş olur.¹⁷¹

¹⁶⁵ *Ta'lik*, 633: 4-6.

¹⁶⁶ Bunun akabinde Mânkûdîm şer^cî delilleri zikreder. Ancak bunları doğrudan **Ebû Ali**'ye atfetmez. Zikredilen şer^cî delillerin başında icmâ^c gelir. Ümmet günahların büyük ve küçük günahlar şeklinde ayrıldığı üzerinde ittifak etmiştir. Bunun akabinde ise ayetler zikredilir. Delil olarak getirilen başlıca ayetler ise şunlardır: “Bu kitap da ne oluyor, ne küçük (*şâğıre*), ne de büyük (*kebîre*) hiçbir şey bırakmıyor, her şeyi sayıp döküyor” (Kehf 18/49), “Küçük (*şâğır*), büyük (*kebîr*) hepsi yazılmıştır” (Kamer 54/53), “Onlar ki günahın büyüklüklerinden (*kebâ'ir*) ve çirkin işlerden kaçınırlar, yalnız bazı küçük kusurlar (*lemem*) işleyebilirler” (Necm 53/32). Bk. *Ta'lik*, 633: 10-634: 6. Kezâ bk. Râzî, *Tefsîr*, VII, 52: 7-11/{Bağara 2/264}. Burada **Ebû Ali**'nin tek bir *kebîrenin* bile tüm taatlerin sevâbından daha büyük olmasının muhtemel olduğunu, çünkü Allah'ın bizlere verdiği onca nimete rağmen O'na nankörlük edip masiyet işlememizin buna sebep olduğunu ya da bunu mümkün kıldığını söylediği aktarılır.

¹⁶⁷ *Ta'lik*, 634: 6-8.

¹⁶⁸ İbnü'l-Murtażâ, *Kalâ'id*, 129: 16. Kezâ bk. *Makâlât*, I, I, 272: 4-6; 273: 5-8; Râzî, *Tefsîr*, IX, 201: 23-24/{Nisâ³ 4/10}; Şabersî, *Mecma^c*, VI, 91: 14-15/{Mâ'id^e 5/38}. Buralarda da beş dirhem çalmanın kişiyi fâsık yapacağı (yani, büyük günah olduğu) aktarılır. Öyle görünüyor ki **Ebû Ali** büyük günahın alt sınırını çizmeyi değil, çizilebilecek her hangi bir alt sınırın kesin olamayacağını vurgulamaya çalışmaktadır.

¹⁶⁹ Bk. İbnü'l-Murtażâ, *Kalâ'id*, 124: 19.

¹⁷⁰ Zira taatler, küçük günahları örtecektir.

¹⁷¹ Bk. İbnü'l-Murtażâ, *Kalâ'id*, 126: 13-15. Burada **Ebû Ali**'nin bu yöndeki düşüncesi de aktarılır. Nitekim ona göre böyle bir durum *şâğıreleri* mübah görmeye götürecektir. Çünkü kişi *şâğıreleri* yapmakla kendisine bir zarar gelmeyeceğini bilir. Kezâ **Ebû Ali** *kebîre*lerden sakınan kişinin *şâğırelerinin* affedileceğini söyler. Bk. *Makâlât*, I, 270: 4-5; 272: 2. Dolayısıyla *kebîre*lerden sakındıkça *şâğırelerinin* affedileceğini bilen kişi, *şâğırelerin* kendisine bir zararı olmayacağını düşünerek işleyebilir. İşte bu tehlike yüzünden **Ebû Ali** *şâğırelerin* kişiye bildirilmesini câiz kabul etmediği gibi, bunların *kebîre*lerden sakınan kişiden sâdır olsa bile, birleşerek *kebîre* olmasının mümkün olduğunu da söyleyerek kişiyi *şâğıreleri* işlemekten sakındırmayı amaçlamıştır. Bk. *Makâlât*, I, 272: 2-4.

Ancak her ikisinin de haddi gerektiren günahları büyük günah kabul ettiklerini söyleyebiliriz.¹⁷²

Bu konuda tartışılan bir noktada küçük günahları işlemenin zulüm şeklinde vasıflandırılmasıdır. Mutezile'ye göre küçük günahları işlemek kişinin kendine yönelik bir zulümdür.¹⁷³ Bu konuda **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** arasında ihtilâf yoktur. Ancak, bunların niçin zulüm olduğunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Ebû Ali'ye göre kişi küçük günah işlediğinde kendisini tövbe etmekle yükümlü hale getirmiştir. Tövbe etmek ise meşakkat içerir. Böylelikle kişi meşakkat içeren tövbeyi kendi üzerine zorunlu kılmak sûretiyle, kendisine zulmetmiş olur.¹⁷⁴

Ebû Hâşim ise buna karşı çıkar. Zira böyle bir açıklama, teklifin kökeninin (*aşl*) Allah'a ait olması nedeniyle Allah'ın kula zulmetmiş olmasını gerektirir. Yani, kişinin tövbe etmesine sebep olan şey masiyettir. Masiyet ise teklif kapsamındadır. Diğer bir deyişle teklif bulunduğu için masiyet var olmaktadır. Teklifin sahibi ise Allah'tır. Dolayısıyla, **Ebû Ali**'nin görüşü, kişiyi kendisine zulmetmeye götüren şey Allah'ın teklifi olması hasebiyle, kişiye zulmeden Allah'tır şeklinde anlaşılabilir. Oysa teklif faydadır, çünkü kişiye sevâbı hak ettirir. Durum böyleyken Allah nasıl zalim olur?¹⁷⁵ Ona göre küçük günahı işlemenin zulüm olmasının nedeni, kişinin hak ettiği sevâpları azaltmasıdır. Çünkü hak edilen faydanın kaçırılması, zarar demektir.¹⁷⁶

¹⁷² Bunu anlamamıza yönelik bir tartışmayı İbnü'l-Murtażâ aktarır. Tartışma şudur: **Ebû Hâşim**'e göre peygamberden haddi gerektiren bir günah sâdır olduğunda, peygamberin sevâplarının çokluğu nedeniyle bunun *şâğire* olduğuna hükmedilir. **Ebû Ali** ise bunun haddi gerektirmesi sebebiyle *kebîre* olduğuna hükmedileceğini söyler. Bk. İbnü'l-Murtażâ, *Ķalâ'id*, 115: 9-10. Dolayısıyla her ikisi de haddi gerektiren günahın *kebîre* olduğunda mütefiktirler.

¹⁷³ *Şâğire* işlemenin kişinin kendine yönelik bir zulüm şeklinde algılanmasında, öyle görünüyor ki Ķur'ân'ın payı büyüktür. "Sonra kitabı, kullarımız arasından seçtiklerimize miras verdik. Onlardan kimi kendisine zulmeder (*feminhüm zâlimün li-nefsihî*), kimi orta (yolda) gider, kimi de Allah'ın izniyle hayırlarda öne geçmek için yarışır" (Fâtır 35/32), "(Mûsâ) 'Rabbim, ben nefsimi zulmettim, beni bağışla' dedi" (Ķaşaş 28/16) gibi ayetler işlenen *şâğire*leri kişinin kendisine zulmetmesi olarak tasvir eder.

¹⁷⁴ *Muğnî*, VI/2, 239: 14-16; Ķâđî, *Müteşâbih*, II, 544: 10-11; İbnü'l-Murtażâ, *Ķalâ'id*, 127: 19.

¹⁷⁵ Bk. Ķâđî, *Müteşâbih*, II, 544: 12-15.

¹⁷⁶ *Muğnî*, VI/2, 239: 17-240: 2; Ķâđî, *Müteşâbih*, II, 544: 16-17; İbnü'l-Murtażâ, *Ķalâ'id*, 127: 20. Onların bu konudaki fikir ayrılıklarını gösteren bir alıntı da Râzî tarafından aktarılmaktadır. Problem "Dedik ki; 'Ey Âdem, sen ve eşin cennette oturun, ondan dilediğiniz yerde bol bol yiyin, ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz" (BaĶara 2/35) ayetindeki 'yoksa zalimlerden olursunuz' ifadesinin neyi ifade ettiğidir. Bunun bir *şâğire* işleme sonucu olduğunda ittifak eden **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**, niçin zulüm olduğunda yukarıda zikrettiğimiz açıklamaları getirmişlerdir. **Ebû Ali**'ye göre Hz. Âdem, kendisine zor gelen tövbeyi kendisine yüklediğinden ('ilzâm' ettiğinden) dolayı zulmetmiştir. **Ebû Hâşim**'e göreyse elde ettiği bazı sevâpları düşürdüğünden (*iĥbât*' ettiğinden) kendisine zulmetmiştir. Bk. Râzî, *Tefsîr*, III, 6: 15-17/{BaĶara 2/35}.

5I.6. Azabın Ebediliği

Mutezilîler *va^cd-va^cid* ilkelerinin bir gereği olarak azabın ebedî olduğunu ve cehenneme giren kimsenin ebediyen orada kalacağını ileri sürmüşlerdir. Onlar buna bağlı olarak fâsıkın (büyük günah işleyenin) da ebedî azaba çarptırılacağını kabul etmişlerdir. Doğal olarak **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** de bu düşüncededirler. Nitekim konuyla ilgili tartışmalar bağlamında onların düşünceleri hakkında bilgi sahibi olmaktayız.¹⁷⁷

Kezâ azabın sonluluğunu savunan Mürcie'nin delillerini reddetmeleri de onların azabın ebedîliğini kabul ettiklerini gösteren bir diğer göstergedir.¹⁷⁸ Buna bağlı olarak **Ebû Ali**, fâsıkların cennete giremeyecekleri gibi, iyilerin de cehenneme girmeyeceğini söyler.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Bu bağlamda Mutezilîlerin delil getirdikleri ayetlerden biri, “Kim Allah’a ve Resûlüne karşı gelir (isyan eder; *ya^csi*), O’nun sınırlarını aşarsa, Allah onu ebedî kalacağı ateşe sokar” (Nisâ 4/14) ayetidir. Mutezilîler bu ayeti şöyle yorumlar: Allah isyankârlara cehennemle azap edeceğini ve onları ebedî olarak oraya atacağını haber vermiştir. Ayetteki ‘isyan’ lafzı, fâsıkı da, kâfiri de içine alır. Zira, Allah bunlardan sadece birini kastetseydi, bunu belirtirdi. Belirtmediğine göre, ikisini de kastetmektedir. Bk. *Ta^clik*, 657: 1-5. Ancak bu yoruma şöyle bir itiraz gelmektedir: Ayette ‘sınırlarını aşanlar’ ifadesi geçmektedir. Sınırları aşmak ise sadece kâfirler hakkında düşünülebilir. Zira fâsık sınırların tümünü aşmamaktadır. Dolayısıyla ayette fâsıklar değil, sadece kâfirler kastedilmektedir. Mutezilîler ise buna fâsıkın tüm sınırları aşması gerekmediğini söyleyerek karşılık verirler. Nitekim **Ebû Hâşim** ayette geçen sınırlar (*hudûd*) ifadesinin çoğul olmasından hareketle, bu sınırların üç tane olduğunu ileri sürmüştür. Yani Allah’ın üç sınırını aşan kimse cehennemde ebedî olarak kalacaktır. Bu yüzden fâsıkın da kâfir gibi olduğunda şüphe yoktur. Çünkü fâsık üç değil, daha fazla sınırı aşmaktadır. Bk. *Ta^clik*, 657: 15-18. Benzer şekilde **Ebû Ali** de ayetin umûm ifade ettiği düşüncesindedir. Yani kâfirleri de fâsıkları da kapsadığını ileri sürer. Ona göre ayetteki ‘sınırlar’ ifadesinin tüm sınırları ifade edecek şekilde anlaşılması sağlıklı değildir. Çünkü kâfirler arasında Allah’ın tüm sınırlarını aşan kimseler bulunmayabilir. Dolayısıyla ayeti bu şekilde anladığımızda değil fâsıklar, kâfirler dahi kapsam dışında kalacaktır. Bu sebeple çoğul isimler hakkında oluşan örf gereği, sınırları üçe hamletmek gerekir. Yani Allah’ın sınırlarından üçünü aşan fâsık cehenneme girecek ve orada ebedî kalacaktır. Zaten **Ebû Ali**’ye göre ümmetin anlayışından da şu ortaya çıkar ki, ümmet bu kullanımı fâsıklar hakkında yapar ve fâsıkın hakkında ‘Allah’ın sınırlarını aşmıştır’ der. Bu yüzden ayetin hükmünü sadece kâfirlerle sınırlandırmak doğru değildir. Bk. *Ta^clik*, 658: 1-7.

Kezâ **Ebû Ali**’nin delil getirdiği bir diğer ayet de, “Bir de dediler ki: ‘Sayılı birkaç gün dışında bize asla ateş dokunmayacaktır’. De ki: ‘Allah’tan bir söz mü aldınız –şayet öyle ise Allah verdiği sözden dönmez– yoksa Allah hakkında bilmediğiniz bir şey mi söylüyorsunuz?” (Bağara 2/80) ayetidir. **Ebû Ali**’ye göre bu ayet Allah’ın Hz. Mûsâ’ya ve ondan sonraki diğer peygamberlere, günahkârların ve *kebâ^cir* ehlinin azap gördükten sonra cehennemden çıkacaklarını vaat etmediğine delâlet etmektedir. Eğer vaat etmiş olsaydı, bu sözlerinden dolayı onları yalanlamaları câiz olmazdı. Bk. Râzî, *Tefsîr*, III, 143: 9-14/{Bağara 2/80}.

Kezâ **Ebû Ali**’nin azabın daimî olduğuna dair delilleri için msl. bk. Tabersî, *Mecma^c*, III, 46: 15/{Âl-i ‘İmrân 3/24}; V, 134: 6-10/{Nisâ 4/56}.

¹⁷⁸ Örneğin Mürcie’nin azabın sonluluğuna dair getirdiği delillerden birini şu ayet oluşturmaktadır: “Bahtsızlar ateştedirler. Onların orada bir soluk alıp verişleri vardır ki! Gökler ve yer durdukça orada sürekli kalacaklardır (Hûd 11/106-107). Mürciilere göre ayette bahtsızların (şakîlerin) ikâbının devam etmesi göklerin ve yerin devamına bağlanmıştır. Bu ikisi ise kesinlikle sonludur. O halde bunların devamına bağlanan ikâbın da sonlu olması gerekir. Bk. *Ta^clik*, 674: 3-7.

Ebû Ali bu delile şöyle cevap verir: Ayetteki gökler ve yer ile kastedilen, ahiretteki gökler ve yerdir. Bunlar ise devam eden ve son bulmayan şeylerdir. Nitekim gök, kişinin üstünde duran ve ona gölge yapan, yer ise altında duran ve onu taşıyan şeyden fazlası değildir. Dolayısıyla Mürcie’nin bu ayetle istidlâl etmesi yanlıştır. Bk. *Ta^clik*, 676: 1-4; Tabersî, *Mecma^c*, XII, 218: 1-2/{Hûd 11/107}.

¹⁷⁹ Bu bağlamda **Ebû Ali** “İyiler (*el-ebâr*) mutlaka nimet içindedirler. Kötüler de (*el-füccâr*) de yakıcı ateş içindedirler” (İnfiâr 82/13-14) ayetini delil getirir. Ona göre ayet umûm ifade eder. Şayet ayette tahsis olduğu söylenirse, o zaman fâcirlerden bazıları cennete girer sonucu çıkar. Eğer cennete girerlerse, bu durumda iyilerden olurlar. Bu ise iyilerin (*ebâr*) kötülerden (*füccâr*) ayırt edilmemesini gerektirir. Oysa böyle bir şey yanlıştır, çünkü Allah ikisini ayırmıştır. O halde, tıpkı iyilerin (*ebâr*) cehenneme girmemesi gibi, kötülerin (*füccâr*) de cennete girmemeleri gerekir. Bk. Râzî, *Tefsîr*, XXXI, 84: 14-16/{İnfiâr 82/13-14}. Kezâ **Ebû Ali**’nin buna

5I.7. Sem'ıyyât

5I.7.1. Ecel

İnsanın ölüm vaktini ifade eden 'ecel' kavramı esas itibariyle kader meselesine bağlı olarak tartışılan bir konudur.¹⁸⁰ Bütün mezhepler insanın ölüm vaktinin Allah tarafından belirlendiğinde müttelik olmalarına rağmen,¹⁸¹ kaza sonucu ölen yahut öldürülen bir kimsenin bu olaylarla karşılaşmaması durumunda yine de ölüp ölmeyeceği tartışılmıştır. Şüphesiz böyle bir tartışmanın gerçekleşmesinde iki farklı ecel kavramına işaret eden "O, sizi çamurdan yaratıp, (hayatınıza) belli bir süre koymuştur (*ecel-i kazâ*). Belli bir süre de (*ecel-i müsemma*) kendi katında vardır" (En'âm 6/2) ayetinin de etkisi büyüktür.

İşte Mutezile'nin Bağdat ekolü bu ayetteki ayrıma dayanarak insanın iki eceli olduğunu ileri sürmüştür.¹⁸² Onlara göre insan her hangi bir dış müdahale olmaksızın ölürse *ecel-i müsemma*ya, kaza veya katil sebebiyle öldürülürse *ecel-i kazâ*ya göre ölmüş olur. Şayet kişi öldürülmeseydi, *ecel-i müsemma*ya kadar yaşayacaktı.¹⁸³

Buna mukabil Basra ekolünden Ebû'l-Hüzeyl el-^cAllâf böyle bir kişinin kesin olarak öleceğini söyler.¹⁸⁴ Ancak öyle görünüyor ki Ebû'l-Hüzeyl'den sonra Basra ekolü, özellikle de Behşemiyye, Bağdat ekolünün görüşünü benimsemese de, Ebû'l-Hüzeyl'in bu derece kesinlikteki görüşünü de kabul etmemiştir. Nitekim İbnü'l-Murtaza, Behşemiyye'nin ecelin tek olduğunu söylediklerini aktarmasına rağmen,¹⁸⁵ öldürülmeyen maktûlün ölmesinin câiz olduğunu söylediklerini de aktarır.¹⁸⁶ Bu yönüyle Behşemiyye ekolü her iki görüşün doğru olmadığını benimsemiş gözükmektedir. Nitekim Kâdî, ecelin tek olduğunu söyleyerek Bağdat Mutezilesini, maktûlün öldürülmeseydi yaşamasının da ölmesinin de mümkün olduğunu söyleyerek Ebû'l-Hüzeyl'i reddeder.¹⁸⁷ Dolayısıyla **Ebû Hâşim**'den itibaren Behşemiyye'nin iki görüş arası bir yol tuttuğunu söyleyebiliriz.¹⁸⁸

yönelik delil olarak kullandığı ayetler için msl. bk. Râzî, *Tefsîr*, XIX, 191: 13-14/{Hicr, 15/45}; XXX, 92: 12-15/{Kalem 68/35}.

¹⁸⁰ Bununla birlikte ecel kavramı kişinin bu dünyadaki hayatının sonu ve uhrevî yaşantısının başlangıcını ifade ettiğinden, eskatolojiye dair konular içerisinde de incelenmesinin uygun olacağı kanaatindeyim.

¹⁸¹ Bk. Abrahamov, [1993a], 7.

¹⁸² Bk. İbnü'l-Murtaza, *Kalâ'id*, 98: 12.

¹⁸³ Bk. Tunç, [1994], 381.

¹⁸⁴ Bk. *Muğni*, XI, 3: 6-7; İbnü'l-Murtaza, *Kalâ'id*, 98: 17.

¹⁸⁵ İbnü'l-Murtaza, *Kalâ'id*, 98: 11.

¹⁸⁶ İbnü'l-Murtaza, *Kalâ'id*, 98: 15.

¹⁸⁷ Bk. Abrahamov, [1993a], 11.

¹⁸⁸ Kezâ bk. Hillî, *Keşf*, 319: 9-11. Burada Behşemiyye'ye atfen zikredilen hususları doğrudan Cübbâ'iyân'a (**Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**) ve Ebû'l-Hüseyn el-Başrî'ye atfeder.

Ebû Ali'nin de, Hıllî'nin aktardıklarını temel alırsak, Behşemiyye gibi düşündüğünü söyleyebiliriz. Ancak onun Bağdat ekolünün görüşünü kesin olarak reddettiği ortadadır. Nitekim onların iki farklı ecel kavramını çıkardıkları En^câm 6/2 ayetinin, kişinin iki farklı eceli olduğu şeklinde anlaşılmasına karşı çıkar. Ona göre *ecel-i kazâ*, dünyada geçerli olan ecel olup, insanların ölünceye kadar yaşadıkları zamanı ifade eder. Yani, insanların ölüm vaktidir. *Ecel-i müsemma* ise ahiret hayatıdır. Zira bu ecel, devamlı olan ve sonu olmayan bir eceldir.¹⁸⁹

Kısaca **Ebû Hâşim** (Behşemiyye) ve **Ebû Ali** şunu söylemeye çalışmaktadırlar. İnsanın tek bir eceli vardır,¹⁹⁰ fakat biz bu ecelin ne zaman olduğunu bilemediğimiz için, kazada ölen kişinin o kazaya karışmasaydı mutlaka yaşayacağını yahut öleceğini söylememiz mümkün değildir.

5I.7.2. Kabir Azabı

Mutezilîler kabir azabını kabul etmektedir. Nitekim **Ebû Ali** bu konuda kendisine sorulan bir soruya şöyle cevap vermiştir.

Şahhâm'a [bu konuyu] sordum. 'Bizden bunu inkâr eden hiç kimse yoktur'dedi. Böyle bir şey (kabir azabının inkârı) sadece Dırâr [b. ^cAmr]'dan aktarılır.¹⁹¹

Nitekim kendisinden yapılan rivâyetlerde **Ebû Ali**'nin kabir azabını kabul ettiğini görmekteyiz. Nitekim "Onlar bilakis kıyamet saatini de yalanladılar. Biz de kıyamet saatini yalanlayanlara alevli bir ateş hazırladık (*a^ctednâ*)" (Furkân 25/11) ayeti üzerindeki tartışmada ondan aktarılan bir rivâyet de bunu doğrulamaktadır. Eşarîlere göre ayette geçen 'hazırladık' lafzı, cehennem yaratıldığına işaret etmektedir.

Buna mukabil **Ebû Ali** ayette iki ihtimalin olduğunu söyler. Bunlardan biri şudur: Onlara dünyada ateş hazırladık ve o ateşle kâfirler ve fâsıklar kabirlerinde azaba uğrıtılacaktır.¹⁹² Dolayısıyla **Ebû Ali** kabir azabının varlığını kabul etmektedir.¹⁹³

Ancak kabir azabının vakti kesin olarak bilinemez.¹⁹⁴

¹⁸⁹ Tabersî, *Mecma^c*, VII, 8: 22-25/{En^câm 6/2}.

¹⁹⁰ Kezâ **Ebû Ali** için bk. Bağdâdî, *Uşûl*, 143: 1-3; Neseî, *Tebşıra*, II, 686: 16; Tabersî, *Mecma^c*, IV, 220: 23-25/{Âl-i ^cİmrân 3/145}; VIII, 195: 20-23/{En^câm 6/128}.

¹⁹¹ *Tabakât*, 72: 3-4. İbn Hâzım'ın verdiği bilgiler de bunu doğrular niteliktedir. O, başta Bişr b. el-Mu^ctemir ve **Ebû Ali** olmak üzere tüm Mutezile'nin kabir azabını kabul ettiğini söyler ve kabir azabını reddeden kimse olarak Dırâr b. ^cAmr'ın ismini verir. Bk. İbn Hâzım, *Fa^sl*, IV, 66: 22-24.

¹⁹² Râzî, *Tefsîr*, XXIV, 55: 7-9/{Furkân 25/11}. Râzî, **Ebû Ali**'nin ikinci ihtimal olarak ahiretteki ateş olabileceğini, fakat bu durumda 'hazırladık' kelimesinin 'onlar için hazırlayacağız' anlamına geleceğini söylediğini de kaydeder.

¹⁹³ **Ebû Ali**'nin kabir azabını kabul ettiğini gösteren ayet yorumları için msl. bk. Tabersî, *Mecma^c*, XVI, 142: 10-11/{Tahâ 20/104}; XX, 246: 4-5/{Neml 27/72}; XXI, 40: 22-23/{Rûm 30/55}.

¹⁹⁴ Bk. İbnü'l-Murta^{zâ}, *Kalâ^zid*, 130: 5. Burada **Ebû Ali** ile birlikte **Ebû Hâşim**'in de böyle düşündüğü aktarılır.

⁵I.7.3. *Mîzân*

Ebû Ali, “O gün tartı haktır. Kimin (sevâp) tartıları ağır gelirse, işte onlar kurtuluşa erenlerdir” (A^çrâf 7/8) ayetinin tefsirinde, mizânı oldukça somut bir şekilde açıklar. Ona göre Allah kıyamet gününde bir terazi (*mîzân*) kurar. Bu terazinin dili ve iki kefesi vardır. Bu teraziyle kulların iyi ve kötü amelleri tartılır.¹⁹⁵

⁵I.7.4. *Şırât*

Îcî, Mutezile'nin çoğunluğunun *şırâtı* inkâr ettiğini söyler. Onun aktardığına göre Mutezilîlerin, *şırâtın* hadiste geçtiği gibi, kıldan ince kılıçtan keskin şeklinde kabul edilirse, bundan geçmenin mümkün olmadığını, şayet mümkün olsa bile, bu durumda müminlere azap olacağını söylemektedirler. Halbuki kıyamet günü müminlere azap yoktur.¹⁹⁶

Ancak öyle görünüyor ki **Ebû Ali** diğer Mutezilîler gibi, bu konuda kesin bir tavır içinde değildir. Nitekim Îcî bunu aktardıktan sonra **Ebû Ali**'nin ret ya da kabul (*nefy* ve *işbât*) hususunda tereddüt ettiğini belirtir.¹⁹⁷

⁵I.7.5. Cennet-Cehennem

Ebû Ali ile **Ebû Hâşim** arasındaki ihtilâf noktalarından birini de cennet ve cehennemin şu anda var olup olmadıkları, yani yaratılıp yaratılmadıkları hususu teşkil eder. Onlar bu konudaki fikirlerine büyük oranda nasstan hareketle ulaşmışlardır.

Ebû Ali'ye göre cennet hâlihazırda yaratılmıştır.¹⁹⁸ O ve onun gibi düşünenler bu konuda delil olarak “Genişliği göklerle yer arası kadar olan takva sahipleri için hazırlanmış bulunan (*üçiddet*) cennete koşun” (Âl-i ʿİmrân 3/133), “Kâfirler için hazırlanmış (*üçiddet*) ateşten sakının” (Âl-i ʿİmrân 3/131), “Ey Âdem, sen ve eşin cennette oturun” (Bakara 2/35) ayetlerini delil getirirler.¹⁹⁹

¹⁹⁵ Ancak tartılan bu amellerin keyfiyeti biraz ihtilâflıdır. Zira ameller arazdırlar ve arazların yeniden yaratılması (*iʿâde*) câiz değildir. İşte bu yüzden **Ebû Ali** tartıda amellerin alametlerinin bulunacağını ve bunların tartılacağını, bütün insanların da bunu göreceğini söyler. Bk. Tabersî, *Mecma*^c, VIII, 16: 1-6/{A^çrâf 7/8}.

¹⁹⁶ Bk. Îcî, *Mevâkıf*, 384: 1-3. Îcî'nin bu ifadelerinin doğru olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Kâdî, *şırâtın* keskinliği ve geçilmesinin zorluğu hakkında rivâyet edilen hususların cennet ehli hakkında câiz olamayacağını, ancak cehennem ehli hakkında câiz olduğunu söyler. Bk. Kâdî, *Muhtaşar*, 249: 6-7.

¹⁹⁷ Bk. Îcî, *Mevâkıf*, 384: 1.

¹⁹⁸ Hillî, *Keşf*, 404: 11-12; a.mlf., *Menâhic*, 495: 12; İbnü'l-Murtażâ, *Kalâ'id*, 131: 5; Îcî, *Mevâkıf*, 374: 23; Kâsım b. Muhammed, *Esâs*, 208: 6-7. Kezâ bk. Âmidî, *Ebkâr*, IV, 327: 3-6. Âmidî Eşarîlerle birlikte **Ebû Ali**, Bişr b. el-Mu'temir ve Ebû'l-Hüseyn el-Başrî'nin de bu görüşte olduğunu söyler. Öte yandan Tabersî, **Ebû Ali**'nin (ve onunla birlikte Rummânî ve İbnü'l-İhşîd'in) cennetin hâlihazırda yaratılmış olsa da, “O'nun zâtından başka her şey yok olacaktır” (Kaşâş 28/88) ayeti gereğince yok edileceğini söylediğini de kaydeder. Bk. Tabersî, *Mecma*^c, I, 187: 22-24/{Bakara 2/35}.

¹⁹⁹ Bk. Hillî, *Keşf*, 404: 13-15

Buna mukabil **Ebû Hâşim** şu anda yaratılmadığını söyler.²⁰⁰ O, esas olarak “O’nun zâtından başka her şey yok olacaktır” (Kâşâş 28/88) ayetini temel alır. Ayet gereğince her şey yok olacaktır ve cennet şu anda yaratılmış olsaydı onun da yok olması gerekirdi. Bu ise oradaki nimetlerin sonsuz olduğunu gösteren “Yemişi de süreklidir” (Ra’d 13/35) ayetiyle çelişir.²⁰¹ Buna bağlı olarak **Ebû Hâşim**, “Ey Adem, sen ve eşin beraberce cennete yerleşin’ dedik” (Bağara 2/35) ayetindeki cennetin sonsuzluk cenneti (*cennetü’l-ḥuld*) olmadığını, gökyüzündeki bir cennet olduğunu söyler.²⁰²

5I.7.6. A’râf

Ḳur’ân’da zikredilen ‘A’râf ehlinin (*aşḥâbü’l-a’râf*)²⁰³ kim olduğu tartışma konusudur. Bunların kimler olduğu üzerinde farklı görüşler bulunsa da,²⁰⁴ temelde iki görüş baskındır. Bunlardan biri A’râf ehlinin taat ve sevap ehlinin seçkinleri olduğu yönündeyken, diğeri sevâp ehlinden daha aşağı derecede olan kimseler olduğu yönündedir. F. Râzî’nin aktardığına göre, ikinci görüşü benimseyenler bunların ne cennet ne de cehennem ehlinden olduklarını, Allah’ın onları orta bir yer olan A’râf’ta beklettiğini, bilahare fazlı ve rahmetiyle cennete soktuğuna inanırlar.²⁰⁵

Yukarıda Mânkdîm’in A’râf ehlinin sevâbı ve ikâbı eşit olan kimseler şeklindeki yorumu kabul etmediğini aktarmıştık.²⁰⁶ Yani bunların sevâp ehlinden daha aşağı derecede bulunan kimseler olduğu reddedilmektedir. Benzer bir tutum **Ebû Ali**’de de görülmektedir. O da A’râf ehlinin sevâp ehlinden daha düşük derecede olduğu yönündeki görüşü kabul etmez. Onun bu görüşü ileri sürmesinin temelinde cennete ancak hak edilerek girilebileceği düşüncesi yatmaktadır. Nitekim “Onlara, ‘işte size cennet, yaptıklarınıza karşılık size miras verildi’ diye

²⁰⁰ Şeyḫ Müfîd, *Evâ’ül*, 59: 17-20; Ḥillî, *Keşf*, 404: 11-13. Ḥillî, **Ebû Hâşim**’le birlikte Kâdî ‘Abdülcebbar’ın da bu görüşte olduğunu söyler. Ḥillî, *Menâhic*, 495: 13; Kâsım b. Muhammed, *Esâs*, 208: 3-5. Kezâ bk. Âmidî, *Ebkâr*, IV, 327: 7-11. Âmidî, **Ebû Hâşim**’le birlikte ‘Abbâd b. Süleymân, Dırâr b. ‘Amr ve Kâdî ‘Abdülcebbar’ı da sayar. Bunların içinden ‘Abbâd’ın cennet ve cehennem’in şu anda yaratılmış olmalarının aklen mümkün olmadığını, **Ebû Hâşim**’in ise aklen mümkün olsa da, sem’an mümkün olmadığını söylediğini de aktarır. Benzer ayrıma İcî de işaret eder. Bk. İcî, *Mevâkıf*, 375: 6.

²⁰¹ Ḥillî, *Keşf*, 404: 16-18; İcî, *Mevâkıf*, 375: 16-18.

²⁰² Ṭabersî, *Mecma’*, I, 187: 14-15/{Bağara 2/35}. Râzî, benzer yorumu **Ebû Ali**’nin de yaptığını söyler. Öte yandan Ebû’l-Kâsım el-Belḥî ve Ebû Müslim el-İşfahânî’nin ise bu cenneti, yeryüzünde bulunan cennet olarak yorumladıklarını aktarır. Bk. Râzî, *Tefsîr*, III, 3: 13, 29-4: 2/{Bağara 2/35}.

²⁰³ Bk. A’râf 7/46, 48.

²⁰⁴ Msl. bk. Yavuz, [1991], 259. Burada a’râf ehli hakkında rivâyet tefsirlerinde yer alan on iki ayrı görüş temelde dört başlık altında toplanır: i) İyi ve kötü amelleri eşit olan müminler. Bunlar başlangıçta cennete veya cehenneme konulmayıp ikisi arasında bir müddet bekletilip, daha sonra cennete girecek olan müminlerdir. ii) Ahirette müminlerle kâfirleri yüzlerinden tanıyacak olan melekler, iii) Cennet ve cehennem ehlini birbirinden ayırarak haklarında şehâdette bulunacak olan peygamberler, şehidler ve alimler gibi yüksek şahsiyetler, iv) Cennete veya cehenneme girmeyi gerektirecek durumda olmayan belirli kişiler. Bunlar da herhangi bir peygamberin tebliğini duymadan ölen fetret ehli, müşriklerin bulûğ çağından önce ölen çocukları veya gayri meşrû evlilikten doğan çocuklardır.

²⁰⁵ Bk. Râzî, *Tefsîr*, XIV, 88: 19-24/{A’râf 7/46}. Râzî bu görüşü Ḥuzeyfe, İbn Mes’ûd ve Ferrâ’ya atfeder.

²⁰⁶ Bk. yk. sy. 383, dp. 76.

seslenildi” (A[‘]râf 7/43) ayeti, cennete giren her bir kimsenin, oraya girmeyi hak etmiş olmalarını gerektirir. Bu ise, cenneti ve cehennemi hak etmeyen toplulukların olduğu, sonra onların istihkâk sebebiyle değil de, salt tafaddül sebebiyle cennete girdikleri şeklindeki bir görüşe engeldir. Ayrıca **Ebû Ali**’ye göre onların A[‘]râf ehlinden olmaları, Allah’ın onları cennet ve cehennem ehlinden daha yüksek mekânlarda oturarak, onları tüm kıyamet ehlinden ayırdığına delâlet etmektedir. Bu tür bir şereflendirme ise ancak seçkin, daha yüce kimselere lâyıktır. Hiç şüphe yok ki, iyilikleri ve kötülükleri eşit gelen ve bu nedenle dereceleri düşük (*kâşır*) olan kimseler bu teşrife lâyık değildir.²⁰⁷ Yani **Ebû Ali**’ye göre A[‘]râf ehli sevâp ehlinin seçkinleridir.

5I.7.7. Şeytan

Ebû Ali ve **Ebû Hâşim** arasındaki ihtilâflı konulardan biri de şeytanın, insanın teklifine etki yapıp yapamayacağıdır. **Ebû Ali** şeytanın insanın teklifinde hiçbir etkisi olmadığını ileri sürer. Ona göre şeytanın vesvesesi olduğunda küfre düşenlerin hepsi, şeytanın vesvesesi olmadığına da küfre düşeceklerdi. Dolayısıyla onun varlığı insanların teklifine yönelik bir mefsedet değildir.²⁰⁸

Ebû Hâşim ise babasından farklı olarak şeytanın varlığının mefsedet olabileceği düşüncesindedir. Yani şeytanın vesvesesi insanın küfre düşmesinde etkili olabilir. Fakat şeytanın varlığı insanın teklifini zorlaştırmaya yöneliktir. Ancak bu durum hiçbir zaman *ilcâ*³ noktasına varmaz. İnsanlar bu zorluk nedeniyle daha fazla sevâbı hak etme imkânına sahip olmuşlardır.²⁰⁹

Ebû Ali şeytanın insanın teklifinde hiçbir etkisi olamayacağını söylediği gibi, aynı zamanda şeytanın maddî yönden de insana hiçbir tesirde bulunamayacağını söyler ve buna şiddetle vurgu yapar. Nitekim o, “Şüphesiz kullarım üzerinde senin bir hakimiyetin yoktur. Ancak azgınlardan sana uyanlar müstesna” (Hicr 15/42) ayetinin, şeytanın ve cinin insanı çarpmasının ve akıllarını gidermesinin mümkün olduğunu söyleyen avam tabakasının görüşlerinin yanlışlığına delâlet ettiğini söyler.²¹⁰

²⁰⁷ Râzî, *Tefsîr*, XIV, 88: 24-89: 4/{A[‘]râf 7/46}. Râzî, **Ebû Ali**’nin yanında Kâdî ‘Abdülcebâr’ı da bu görüşü kabul eden biri olarak zikreder.

²⁰⁸ Râzî, *Tefsîr*, XIV, 39: 15-17/{A[‘]râf 7/16}; XIX, 186: 26-187: 2/{Hicr 15/36-39}; a.mlf., *Me‘âlib*, III, 14-17.

²⁰⁹ Bk. İbnü’l-Murtazâ, *Kalâ‘id*, 107: 13-14; Râzî, *Tefsîr*, XIV, 39: 17-21/{A[‘]râf 7/16}; XIX, 187: 3-5/{Hicr 15/36-39}; a.mlf., *Me‘âlib*, III, 18-22.

²¹⁰ Râzî, *Tefsîr*, XIX, 190: 6-11/{Hicr 15/42}. Ona göre saralı (*maşrû‘*; çarpılmış, deli) kimsenin bu hale gelmesinin sebebi şeytan olamaz. Çünkü şeytan zayıftır ve insanları çarpmaya, onları öldürmeye güç yetiremez. **Ebû Ali** böyle bir düşüncenin yanlış olduğunu kanıtlamak için çeşitli deliller getirir:

Bu bağlamda şunu söyleyelim ki, **Ebû Ali** fizikî kanunları temel aldığından, **Ebû Hâşim**'e göre daha rasyonel²¹¹ düşünmektedir. Nitekim **Ebû Hâşim** şahid âlemde, şahid âlemin fizik kanunlarıyla açıklanamayacak olguları kabul etmeye daha meyyâldir. Sözgelimi ona göre 'göz değmesi (nazar)' mümkün bir şeydir.²¹²

II. EL-MENZİLE BEYNE'L-MENZİLETEYN

II.1. İmanın Tanımı

Mutezile'nin ameli imandan bir cüz kabul ettiği bilinmektedir. Bu hususta bütün Mutezililer müttefiktir. Ancak ihtilâf, amelin ne kadarının iman kapsamında olduğudur ve bu ihtilâf onların iman tanımlarına da yansımıştır.

Ebû Ali ve **Ebû Hâşim**'in iman tanımlarında bir fark yoktur. Her ikisine göre de iman, farz olan taatleri yerine getirmek ve kabihlerden kaçınmaktır. Onlara göre nafîle taatler iman kapsamında değildir.²¹³ **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** nafîleleri iman kapsamında çıkararak, Ebû'l-Hüzeyl'in benimsediği çizgiden ayrılmışlardır. Nitekim Ebû'l-Hüzeyl'e göre bu sayılanlarla birlikte nafîleler de iman kapsamında.²¹⁴ Bu yönüyle **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in iman tanımlarını, Ebû'l-Hüzeyl'de görülen keskin ve sert tutumun nispeten yumuşaması olarak algılayabiliriz.²¹⁵

i) "Benim (küfre zorlayacak) bir gücüm yoktu. Sadece sizi (küfür ve isyana) davet ettim, siz de benim davetime koştunuz" (İbrâhîm 14/22) ayeti, şeytanın çarpmaya, öldürmeye, eza etmeye gücünün olmadığını açık bir ifadesidir.

ii) Şeytan hakkında iki ihtimal vardır. O ya *keşif* bir cisimdir, yahut *latîf* bir cisimdir. Eğer *keşif* bir cisimse görülmesi gerekir. Zira şeytanın *keşif* olup da, karşımıza gelmesi ve görünmemesi câiz olursa, bu durumda karşımızda güneşlerin, gök gürültülerinin, yıldırımların, dağların olması ve bizlerin de onları görememesi de câiz olurdu. Bu büyük bir cehalettir. Öte yandan şeytan *keşif* bir cisimse insanın bedeninin içine girmesi nasıl mümkün olabilir! Şayet şeytan hava gibi *latîf* bir cisimse, bunun gibilerinde bir katılık, sertlik ve kuvvet olması imkânsızdır. Dolayısıyla insanı çarpmaya ve onu öldürmeye kâdir olması mümkün değildir.

iii) Eğer şeytan insanları çarpmaya ve öldürmeye kâdir olsaydı, bu durumda peygamberlerin mucizelerinin benzerini yapmaları da mümkün olurdu. Böyle bir görüş ise nübüvvet müessesesini zedelemeye götürür.

iv) Eğer şeytan bunları yapmaya kâdirse, iman ehline olan şiddetli düşmanlığına rağmen niçin tüm müminleri çarpmıyor, niçin onları vurarak yere yıkmıyor, niçin mallarını gasbetmiyor, durumlarını ifsâd etmiyor, sınırlarını ifşâ etmiyor, akıllarını izâle etmiyor? Bk. Râzî, *Tefsîr*, VII, 88: 20-89: 5/{Bağara 2/275}. Kezâ **Ebû Ali**'nin bu yöndeki açıklamaları ve ileri sürülen itirazlara karşı cevapları için bk. Râzî, *Tefsîr*, XXI, 8: 17-24/{İsrâ 17/65}; XXII, 202: 19-23/{Enbiyâ 21/82}; XXII, 208: 12-18/{Enbiyâ 21/83}.

²¹¹ Hatta, belki daha "pozitivist". Kavramı, çağdaş felsefede ifade ettiği anlam yükünü bütünüyle ifade edecek tarzda kullanmadığımı belirtmeliyim. Sadece **Ebû Ali**'nin olguları açıklarken şahid âlemdeki kanunlara daha fazla sarıldığını vurgulamak istiyorum.

²¹² Bk. Râzî, *Tefsîr*, XVIII, 173: 22-26/{Yûsuf 12/67}. Burada **Ebû Hâşim**'le birlikte Ebû'l-Kâsım el-Belhî de zikredilir.

²¹³ *Ta'lik*, 707: 16-17; . İbnü'l-Murtazâ, *Kalâ'id*, 133: 14; Râzî, *Tefsîr*, II, 24: 12-13/{Bağara 2/3}. İcî, *Mevâkıf*, 385: 2-3. Kezâ bk. *Mağâlât*, I, 269: 6-9 (**Ebû Ali** için).

²¹⁴ Bk. *Ta'lik*, 707: 17-18.

²¹⁵ Ancak bu tavrı nafîlelerin de iman kapsamında olduğunu söyleyen Kâdî 'Abdülcebbar (msl. bk. *Ta'lik*, 707: 18-19; Râzî, *Tefsîr*, II, 24: 10-12/{Bağara 2/3}) ile yeniden eski haline dönmüştür. Kezâ bk. Gardet, [1967], 358. Mutezile içinde imanın tanımı hususunda temelde iki eğilimin olduğunu, bunlardan birinin Ebû'l-Hüzeyl ve Kâdî 'Abdülcebbar tarafından temsil edilirken, diğeri **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** tarafından benimsediğini söyler.

Ebû Ali ve **Ebû Hâşim** kendi görüşlerine şöyle delil getirmişlerdir: Şayet nafiler imandan olsaydı, o zaman kişi bir nafileyi terk ettiğinde yahut ihlâl ettiğinde, imanın bir kısmını terk etmiş olması ve imanı kâmil bir kişi yerine imânî eksik (*nâkış*) bir kişi olması gerekirdi. Oysa bunun aksi bilinmektedir.²¹⁶ Onların bu delili bizzat Mutezile içerisine yönelik bir eleştiridir.

Bunun yanında bir takım ayetleri de delil getiren²¹⁷ **Ebû Ali**, farklı iman tanımlarını da reddeder. Örneğin ona göre “Size melekleri ve peygamberleri tanrılar edinmenizi de emretmez, siz Müslüman olduktan sonra size inkârı emreder mi?” (Âl-i ‘İmrân 3/80) ayeti ‘iman Allah’ı bilmek (*ma‘rife*), küfür/inkâr ise Allah’ı bilmemektir (*cehl*)²¹⁸ görüşünün yanlışlığına,²¹⁹ “*Nesî*” (haram ayı bir başka aya ertelemek) küfürde daha ileri götürmektir” (Tevbe 9/37) ayeti de ‘iman, itikat ve ikrârdır’²²⁰ diyenlerin görüşünün yanlışlığına²²¹ delâlet etmektedir. Bu eleştirileriyle **Ebû Ali**, amelin kapsamı içerisinde olmadığı iman tanımlarını hedef almış olmaktadır.

Son bir nokta olarak onların mukallidin imanı hakkındaki görüşlerini aktaralım. İbnü’l-Murtażâ’nın aktardığına göre hem **Ebû Ali**, hem de **Ebû Hâşim** taklidin kişiyi kurtarmaya yetmeyeceğini ve mukallidin mümin olmadığını söylemektedirler.²²²

²¹⁶ *Ta‘îk*, 708: 2-5.

²¹⁷ Sözelimi bunlardan biri “Müminler o kimselerdir ki Allah’a ve Peygamberine inanmışlardır. İctimâî bir iş (görüşmek) üzere onunla beraber buldukları zaman ondan izin almadan gitmezler. (Ey Muhammed) senden izin alanlar, işte onlar Allah ve Resûlüne inanan kimselerdir” (Nûr 24/62) ayetidir. **Ebû Ali**’ye göre bu ayet müminlerin izin istemelerinin imanlarından olduğuna delâlet etmektedir. Şayet böyle olmasaydı, izin istemeyi terk etseler bile kâmil imanlı olmaları câiz olurdu. İşte bu durum Allah’ın farz kıldığı her şeyin ve haramdan sakınmanın imandan olduğuna delâlet etmektedir. Bk. Râzî, *Tefsîr*, XXIV, 39: 11-14/{Nûr 24/62}.

²¹⁸ Bu şekilde bir iman tanımı daha çok Cehm b. Şafvân ile özdeşleşmiştir. Ona göre iman kalbin marifetinden ibarettir. Bk. Kılavuz, [1994], 22-23. Ayrıca bununla birlikte imanı bilgiyle özdeşleştiren tavır, Tüm Mürciilerce de kabul edilen bir tavidir. Bk. Izutsu, [2000], 115.

²¹⁹ **Ebû Ali** ayeti şu şekilde yorumlar: Allah “size inkârı emreder mi” sözüyle onların küfrüne hükmetmiştir. Halbuki bu kimseler “Allah’ı bırakıp bana kullar olun’ desin” (Âl-i ‘İmrân) ayetinin de gösterdiği üzere Allah’ı biliyorlardı. Dolayısıyla ayetin zahiri onların Allah’ı bildiğine delâlet etmektedir. Yani, Allah hem küfrü, hem de marifeti birlikte zikretmiş, her ikisinin de onlarda var olduğunu belirtmiştir. Allah’ı bilmenin yanında küfür de var olduğuna göre, bu durum Allah’a iman O’nu bilmek (*ma‘rife*), küfrün de O’nu bilmemek olmadığını delilidir. Bk. Râzî, *Tefsîr*, VIII, 114: 5-9/{Âl-i ‘İmrân 3/80}.

²²⁰ Bu şekildeki bir tanım daha çok Hanefî fıkıhçılarınca kabul edilmiştir. Bunun yanında Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr ve Ğaylân ed-Dimeşkî de bu tanımı benimsemekteydi. Bk. Kılavuz, [1994], 24.

²²¹ **Ebû Ali**’nin bu ayet vasıtasıyla kanıtlamaya çalıştığı şey, imanda itikat ve ikrardan başka öğelerin de bulunduğudır. Ona göre Allah bu ayetle *nesî*’nin küfürde artma (*ziyâde*) olduğunu belirtmektedir. Küfürde artmanın ise, küfürde tamamlama (*itmâm*; küfrü tamamlayan, ona eklenen şey) olması gerekir. Dolayısıyla bu erteleme küfürse, bu ertelemenin terk edilmesi iman olmaktadır. Açık ki, bu terk ne marifettir, ne de ikrârdır. O halde marifet ve ikrârın gayrisi da imanın kapsamında olmaktadır. Bk. Râzî, *Tefsîr*, XVI, 57: 12-15/{Tevbe 9/37}.

²²² Bk. İbnü’l-Murtażâ, *Ķalâ‘id*, 133: 16-19. Burada ayrıca Basra ekolünün tamamının bu görüşte olduğu kaydedilir. Bunun yanında Ebû’l-Ķâsım el-Belhî’nin ise böyle bir imanı geçerli saydığını da ekler.

Ancak burada mümin olmadığı söylenmektedir. Yani, fâsık mı yoksa kâfir mi olduğu net değildir. Nitekim Nesefî, Mutezile’nin çoğunluğunun delilsiz iman edenin mümin olmadığını söylediklerini, **Ebû Hâşim**’in ise kâfir olduğunu söylediğini aktarır. Bk. Nesefî, *Tebşıra*, I, 29: 7-8. Bu yönüyle o ayırım yapmaktadır. Onun aktarımına göre **Ebû Hâşim**’in tutumu bellidir.

Öte yandan Eş‘arî, **Ebû Ali**’nin fâsık’a mümin denilebileceğini söylediğini kaydeder. Bk. *Makâlât*, I, 274: 12-13. Dolayısıyla burada **Ebû Ali** mümin olmadığını söylediğine ve fâsık’a da mümin denilebileceğini belirttiğine göre, mukallidi kâfir olarak düşündüğünü çıkartabiliriz.

II.2. Büyük Günah İşleyen (Mürtebib-i Kebîre) Durumu

Büyük günah, bütün taatleri boşa çıkarır.²²³ Bu sebeple büyük günah işleyen kimse ebedî olarak cehennemlidir. **Ebû Ali**'nin bunu kanıtlama amacıyla getirdiği delillerden biri, “Namuslu, kötülüklerden habersiz mümin kadınlara zina isnâdında bulunanlar, dünya ve ahirette lanetlenmişlerdir” (Nûr 24/23) ayetidir. Ona göre dünyada lanetlenmiş olanlar, ahirette de lanetlenmişlerdir. Ahirette lanetlenmiş olan ise cennet ehlinde olamaz.²²⁴ Dolayısıyla ebedî olarak cehennemde kalacaktır.²²⁵ Büyük günah ise ancak tövbeyle düşer.²²⁶

Büyük günah işleyenin dünyadaki durumuna gelince; İbnü'l-Murtaza bunu spesifik örnekler üzerinden aktarır: Mücbire'nin ve Müşebbihe'nin durumu. O, Ebû'l-Ğâsım el-Belhî'den, tüm Mutezile'nin bunların kâfir olduğunu, tövbeye davet edilmeleri gerektiği ve ölünce namazlarının kılınmayacağı üzerinde ittifak ettiklerini söylediğini aktarır.²²⁷ İşte bu kimseler için, **Ebû Ali**'ye göre mürtedin hükmü uygulanması gerekirken,²²⁸ **Ebû Hâşim**'e göre zimmî hükmü uygulanmalıdır.²²⁹ Ancak her ikisi de Cebriyye'den olanın namazının kılınmayacağı ve Müslüman mezarlığına gömülmeyeceğinde müttetikler.²³⁰

²²³ Msl. bk. *Mağâlât*, I, 270: 5-6. **Ebû Ali**'nin buna yönelik delil getirdiği bir ayet ise şudur: “De ki; ister gönüllü, ister gönülsüz sadaka verin, sizden kabul edilmeyecektir (*len yetakabbele*). Çünkü siz yoldan çıkan (*fâsıkîn*) bir kavimsiniz” (Tevbe 9/53). Ona göre ayet ‘fisk’ın taatleri boşa çıkardığının (*ihbât* ettiğinin) delilidir. Zira Allah onların sadakalarının kabul edilmeyeceğini beyân etmiş, buna sebep olarak da fâsık olmalarını göstermiştir. Kabul etmenin (*tağabbül*) manası ise, karşılığında sevâp ve medihin hak edilmesidir. Sadakayı kabul etmediğine göre, bunun anlamı sevâp ve medih yok demektir. Buna da neden olarak ‘fisk’ gösterildiğine göre, ‘fisk’ın tüm bunların ortadan kalkmasına sebep olduğu ortaya çıkar. Bk. Râzî, *Tefsîr*, XVI, 88: 19-24/{Tevbe 9/53}. Kezâ bk. Râzî, *Tefsîr*, X, 228: 17-19/{Nisâ 4/92}. Burada **Ebû Hâşim**'in bir delili aktarılır. O, “Bir mümin diğer bir mümini yanlışlık eseri olmadan öldüremez” (Nisâ 4/92) ayetinin, bir mümini kasıtlı olarak öldüren kimsenin mümin olmaktan çıkacağına delâlet ettiğini söyler.

Pek tabii, tek bir *kebîrenin*, sözgelimi insanın yetmiş yıl boyunca işlediği taatleri boşa çıkaracağı mantıksız görülebilir. Çünkü taatlerin sevâbının tek bir masiyetin ikâbından daha büyük olduğu düşünülebilir. Ancak **Ebû Ali** tek bir *kebîrenin* ikâbının, tüm taatlerin sevâbından daha büyük olmasının imkânsız olmadığı düşüncesindedir. Bk. Râzî, *Tefsîr*, VII, 52: 7-8/{Bakara 2/264}.

²²⁴ Râzî, *Tefsîr*, XXIII, 193: 24-26/{Nûr 24/23}.

²²⁵ Delil getirilen bir başka ayet “Eğer topluca (savaşa) çıkmazsanız Allah size acı (bir şekilde) azap eder ve yerinize sizden başka bir topluluk getirir. O'na hiçbir zarar veremezsiniz. Allah her şeyi yapabildir” (Tevbe 9/39) ayetidir. **Ebû Ali**'ye göre ayet müminlerin, savaşa gitmezlerse acı bir azaba çarptırılacaklarına delâlet etmektedir. Çünkü cihâdı terk etmek ancak müminlerden sâdir olabilir. Bu acı azap ise cehennem azabıdır. Dolayısıyla ayet Mürcie'nin ‘ehl-i salât için va'îd yoktur’ şeklindeki görüşü yanlışlamış olmaktadır. Zira cihâdı terk etmek hususunda onlar için va'îd sabit olduğuna göre, diğer hususlarda da aynı şey geçerlidir. Bk. Râzî, *Tefsîr*, XVI, 61: 24-26, 62: 5/{Tevbe 9/39}. Kezâ **Ebû Ali**'nin bu yönde delil getirdiği diğer ayetler için msl. bk. Râzî, *Tefsîr*, XXVI, 220: 22-221: 2/{Şâd 38/55}; XXIII, 174: 24-27/{Nûr 24/11}; XXIII, 184: 7-9/{Nûr 24/19}.

²²⁶ Râzî, *Tefsîr*, XXVII, 26: 28-27: 2/{Mü'min 40/2}.

²²⁷ İbnü'l-Murtaza, *Kalâ'id*, 136: 15-16.

²²⁸ İbnü'l-Murtaza, *Kalâ'id*, 136: 17. Burada **Ebû Ali** ile birlikte Ķâđî 'Abdülcebbar ve Ca'fer b. Mübeşşir de bu görüşü kabul edenler arasında zikredilir.

²²⁹ İbnü'l-Murtaza, *Kalâ'id*, 136: 18. Bu, **Ebû Hâşim**'in iki görüşünden biri (*'ahadü kavley'*) olarak niteledirilir. Kezâ Şümâme'nin de bu görüşte olduğu aktarılır.

²³⁰ İbnü'l-Murtaza, *Kalâ'id*, 137: 11. Daha ılımlı bir görüş ise bizzat Ebû'l-Ğâsım el-Belhî'den aktarılır. Ona göre onlar için bu dünyada bütünüyle Müslümanların hükmü uygulanır. Bk. İbnü'l-Murtaza, *Kalâ'id*, 136: 19.

II.3. Dâr-ı İman ve Dâr-ı Küfr

Konuyla alâkalı olarak kısaca değineceğimiz bir konu da **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in 'dâr-i iman' ve 'dâr-ı küfr' tanımlarıdır.

Ebû Ali'ye göre kişinin ancak küfrün bir çeşidini izhâr ederek, yahut küfrün bir kısmına rıza göstererek ve küfrü inkârı terk ederek kalması veya boydan boya katetmesinin mümkün olduğu her yer 'dâr- küfr'dür. Küfrün her hangi bir çeşidini izhâr etmeksizin, yahut küfrün bir kısmına rıza göstermeksizin ve küfrü inkârı terk etmeksizin kalmanın ve boydan boya katetmenin mümkün olduğu her yer ise 'dâr-ı iman'dır.²³¹

Ondan bu görüşü aktaran Eş'arî, **Ebû Ali**'nin bu görüşüne göre Bağdat'ın 'dâr- küfr' olması gerektiğini söyler. Çünkü **Ebû Ali**'ye göre 'Qur'ân mahluk değildir', 'Allah ezelde mütekelimdir', 'Allah masiyetleri irâde etmiştir ve yaratmıştır' gibi küfür veya küfre rıza olan şeyleri izhâr etmeksizin orada oturmak mümkün değildir. Zira bunların hepsi **Ebû Ali**'ye göre küfürdür. Hatta onun görüşüne göre Mısır ve diğer Müslüman memleketlerin de 'dâr-ı küfr' olması gerektiğini ekler.²³²

Ebû Hâşim'in görüşü de aşağı yukarı bu kabildendir. Ona göre bir kimsenin küfrün bir çeşidini izhâr etmeksizin kalınamayan (ikamet edilemeyen) yer, 'dâr-ı küfr', küfrü izhâr etmeksizin kalabildiği yer ise 'dâr-i iman'dır.²³³

Bununla birlikte **Ebû Hâşim**, bir memlekette cebr ve teşbih görüşleri izhâr ediliyorsa ve bunları izhâr edenler cezalandırılmıyorsa, bununla birlikte kelime-i tevhîd ve kelime-i şehâdet (*şehâdetân*) izhâr edilebiliyor ve hatta bunları izhâr etmeksizin orada kalınamiyorsa, bu

²³¹ *Makâlât*, II, 464: 2-6.

²³² *Makâlât*, II, 464: 6-13. Ancak şunu hatırlatalım ki, Eş'arî bu tartışmayı "heli'd-dâr dâru imân em lâ" başlığı altında aktarır. Yani o an içinde yaşanılan memleket kastedilmektedir. Nitekim Eş'arî diğer mezheplerin görüşünü de aktarır. Buna göre; Mutezile'nin çoğunluğu ve Mürcie 'dâr- iman' olduğu görüşündedir. Hâricilere göre ise 'dâr-ı küfr ve şirk'tir. Zeydiyye 'dâr-ı küfr-i nimet' olduğunu kabul eder. Ca'fer b. Mübeşşir ve ona tâbi olanlara göre ise 'dâr-ı fisk'tır. Şifler'in (Râfıza) bir kısmına göreyse 'dâr- hüdne (ara ülke)'dir. Onlar ne 'dâr-ı iman' ne de 'dâr-ı küfr' olduğunu söylerler. Bk. *Makâlât*, II, 463: 13-464: 1 ve 13-14. Bu aktarıma göre mevcûd mezhepler var olan durum hakkında bir yargıda bulunurken, **Ebû Ali** tamamen nazârî bir cevap vermektedir. Nitekim Eş'arî onun bu nazârî cevabını pratik düzlemde yorumlamaya tâbi tutar ve mevcûd durumu 'dâr-ı küfr' şeklinde tanımladığı sonucunu çıkarır. **Ebû Ali**'nin neden mevcûd durumu değerlendirmekten kaçındığı bir merak konusudur. Bunun sebebi, 'mihne' sonrası Mutezile aleyhine gelişen ortam olabilir.

Öte yandan bu pasajda Mürcie ile birlikte zikredilen Mutezile'nin çoğunluğunun kim olduğu da ayrı bir problemdir. Eş'arî acaba kendi zamanındaki Mutezilîleri mi kastetmektedir, yoksa birkaç nesil önceki Mutezilîlerden mi bahsetmektedir. Şayet burada halife Me'mûn zamanında yaşayan Mutezilîler kastediliyorsa bir problem yoktur ve cevap gayet anlamlıdır. Ancak Eş'arî kendi (ve **Ebû Ali**) zamanındaki Mutezilîleri kastediyorsa, bu durumda imanın tanımında nisbî bir yumuşamayı kabul eden **Ebû Ali**'nin diğer Mutezilîlere oranla bu konuda daha katı bir tutumu benimsemesi hayli ilginçtir.

²³³ Şerîf el-Murtażâ, *Zahîre*, 568: 16-17. Ayrıca **Ebû Hâşim**'e göre bir memlekette iki kavim bulunup, bunların birisi küfrü, diğeri imanı izhâr ediyorsa ve bunların hiçbir diğerrinin zimmeti altında değilse ("lem yekûn ahadû'l-ferîkayni 'alâ zimmetin mine'l-âher ve lâ 'ahdin"), o memleket ne 'dâr-i küfr'dür, ne de 'dâr-i iman'dır. Bk. Şerîf el-Murtażâ, *Zahîre*, 568: 14-16.

memleketin cebr ve teşbih görüşlerinin izhâr edilmesi nedeniyle ‘dâr-ı iman’ olmaktan çıkmayacağını söyler.²³⁴ Pek tabii onun bu görüşü var olan mevcûd durumu meşrulaştırma anlamına gelmektedir.

‘III. EMR-İ Bİ’L-MA‘RÛF VE NEHY-İ ‘ANİ’L-MÛNKER

Kabaca “iyiliği/iyi olanı emretme, kötülüğü/kötü olanı yasaklama” şeklinde Türkçeleştirebileceğimiz ‘*Emr-i bi’l-Ma‘rûf ve Nehy-i ‘ani’l-Mûnker*’ ifadesi, Mutezile’nin beş ilkesinin sonuncusunu ifade eder.²³⁵ Mutezilîler tarafından bütünüyle ahlâkî, amelî ve siyâsî bir ilke olarak algılandığından,²³⁶ diğer ilkelerin teorik sonuçlarının, pratiğe geçirilmesini ifade eden bir ilke olduğunu söyleyebiliriz.

Mutezilîler, fırkanın ilk dönemlerinde bu ilkeye oldukça önem vermekteydiler. ‘Abbâd b. Süleymân hariç tüm Mutezilîler ilkenin, imkân dahilinde dille, elle ve kılıçla uygulanması gerektiğini söylemişlerdir.²³⁷ Ancak zaman ilerledikçe fırka, ilkenin doktrinel yapısında bir değişiklik yapmamakla birlikte, pratikte ilkeye daha az önem verir hale geldi.²³⁸ Şüphesiz bunda, fırkanın ilkeyi fiilen uygulamaya koyacak siyasi gücünün kaybolmasının etkisi de vardır.

İlkenin içeriğini esas itibariyle imâmet konusu oluşturur. Nitekim *Ta‘lîk*’te bu başlık altında ‘*ma‘rûf*’ ve ‘*mûnker*’ kavramlarının mahiyeti vs. yanında, en temel konu olarak imâmet işlenmektedir.²³⁹ Bu sebeple öncelikle ‘*Emr-i bi’l-Ma‘rûf ve Nehy-i ‘ani’l-Mûnker*’ konusunun teorik çerçevesiyle ilgili **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**’den aktarılan sınırlı sayıdaki alıntıyı gördükten sonra imâmet konusunu işleyeceğiz.

²³⁴ Şerif el-Murtazâ, *Zahîre*, 568: 18-569: 1.

²³⁵ İlkenin Mutezilî bakış açısıyla detaylı bir incelemesi için bk. Cook, [2000], 195-226.

²³⁶ Msl. bk. Neşşâr, [1999], II, 265.

²³⁷ Bk. Cook, [2000], 197-198; Madelung, [1985c], 993.

²³⁸ Bk. Madelung, [1985c], 993.

²³⁹ Bk. *Ta‘lîk*, 739 vd. Ancak şunu da belirtelim ki Mânkdîm, bu başlık altında ‘tövbe’ konusuna da değinmektedir. Bk. *Ta‘lîk*, 747: 6-749: 7. Şüphesiz bu mantıklı bir yaklaşımdır. Çünkü münkere inanan bir kişi, münkerden nehyedildiğinde ondan ayrılmasının yolu tövbeden geçmektedir. Nitekim muhtemelen bu sebeple Madelung, Mutezilîlerin bu ilke altında genel olarak imâmet ve tövbe konusunu tartıştıklarını söyler. Bk. Madelung, [1985c], 993. Her ne kadar tövbe konusunun bu ilkeyle olan bağı inkâr edilemezse de, kanaatimce tövbe tüm günahların ikâbından kurtulmanın yolunu ifade ettiğinden, ‘*Emr-i bi’l-Ma‘rûf ve Nehy-i ‘ani’l-Mûnker*’ ilkesinden ziyâde ‘Va‘d-Va‘îd’ ilkesiyle daha alâkalıdır. Bu sebeple bu çalışmada tövbe konusu ‘*Emr-i bi’l-Ma‘rûf ve Nehy-i ‘ani’l-Mûnker*’ başlığı altında değil ‘Va‘d-Va‘îd’ başlığı altında ele alınmıştır.

5III.1. İlke Üzerindeki Teorik Tartışmalar

5III.1.1. Emr-i bi'l-Ma'rûf ve Nehy-i ani'l-Münker'in Vücûbiyeti

Bu konuda **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'den aktarılan en önemli görüşler, onların söz konusu olgunun vücûbiyeti hakkındaki görüşleridir. Problem şudur: '*Emr-i bi'l-Ma'rûf ve Nehy-i ani'l-Münker*'in vâcib olduğu aklen mi bilinir yoksa şer'an mı bilinir?

Ebû Ali bunun bütünüyle aklen bilineceğini söyler.²⁴⁰ Ona göre bunu bilmenin yolu akıl olmasaydı, bu durumda mükellefin kabihe teşvik edilmiş olması ve kabih kendisine mübâh kılınmış kimse hükmünde olması gerekirdi.²⁴¹

Buna mukabil **Ebû Hâşim** vücûbiyetin ancak şer'an bilinebileceğini söyler. Bunun sadece bir istisnâsı vardır. O da şudur: Bir kimse, her hangi birini bir başkasına zulmederken görürse ve bundan dolayı bir üzüntü duyarsa, bu durumda kendisinde oluşan üzüntünün verdiği zararı gidermek için bu kişiyi engellemesi/nehyetmesi vâciptir. İşte burada vücûbiyet aklen bilinir. Bunun dışındaki yerlerde ise şer'an bilinir.²⁴²

5III.1.2. Ma'rûfun Kısımları

'*Ma'rûf*', yani iyilik iki kısma ayrılır: Vâcib ve mendûp.²⁴³ Bunlardan ilki kişinin yapması zorunlu görevleri ifade ederken, ikincisi böyle bir zorunluluğu içermeyip nafîle olan görevlerdir. İşte *ma'rûf* üzerindeki bu ayrımın, onu emretme hususunda da takip edilip edilmeyeceği tartışılmıştır.

Ebû Ali'ye gelinceye kadar tüm Mutezilîler böyle bir ayrıma gitmeyip, *ma'rûf*un bütünüyle emredilmesinin vâcib olduğu düşüncesindeydiler. Ancak **Ebû Ali** bu ayrımı ortaya koyarak, mendûbu (nâfile) emretmenin mendûp (nâfile), vâcibi emretmenin ise vâcib olduğunu söylemiştir.²⁴⁴ **Ebû Ali**'nin bu ayrımı öyle görünüyor ki kendisinden sonraki Mutezilîlerce

²⁴⁰ *Ta'lik*, 742: 3. Zemaşşerî ise **Ebû Ali**'nin hem aklen, hem de şer'an bilinebileceğini söylediğini kaydeder. Bk. Zemaşşerî, *Minhâc*, Arp. mtn. 77: 4, İng. trc. 40; a.mlf., *Keşşâf*, I, 390: 2-3/{Âl-i 'Imrân 3/104}. Kezâ bk. Cook, [2000], 199.

Zemaşşerî bunu söyledikten sonra ara vermeksizin sem'î ve aklî delilleri sıralar. Ancak **Ebû Ali**'ye ait olup olmadığı belli olmayan bu deliller şöyledir: Sem'î deliller; i) Ayet; "İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü yasaklayan bir topluluk olsun, işte onlar kurtuluşa erenlerdir" (Âl-i 'Imrân 3/104), ii) Hadis; "Marûfu emrediniz, münkeri de nehyediniz". Aklî deliller; i) Vâcib olan münkeri irâde etmemektir, irâdenin olmamasının akabinde ise onu engellemek gelir, ii) *Emr-i bi'l-Ma'rûf ve Nehy-i ani'l-Münker*'de kişinin kendisinden zararı defetmesi bulunmaktadır. Şayet kişi bir başkasından zararı defetmezse, bir başkası da ondan zararı defetmez. Bk. Zemaşşerî, *Minhâc*, Arp. mtn. 77: 4-7, İng. trc. 70. İngilizce tercümede birinci aklî delil yanlış tercüme edilmiştir.

²⁴¹ *Ta'lik*, 743: 11-13.

²⁴² *Ta'lik*, 742: 4-7. Zemaşşerî bu istisnâî durumu kaydetmeden **Ebû Hâşim**'in sem'an bilinebileceğini söylediğini kaydeder. Bk. Zemaşşerî, *Minhâc*, Arp. mtn. 77:7-8, İng. trc. 40; a.mlf. *Keşşâf*, I, 390: 3/{Âl-i 'Imrân 3/104}.

²⁴³ Bk. *Ta'lik*, 146: 9-10 ('vâcib olan ve vâcib olmayan' şeklinde); 745: 5.

²⁴⁴ *Ta'lik*, 146: 10-13.

benimsenmiştir. Nitekim bu ayrımı kabul eden Mânkdîm, Kâdî ‘Abdülcebbâr’ın da bu ayrımı yaptığını aktarır.²⁴⁵

III.2. İmâmet

Özellikle Eş‘arî’den itibaren Şia’nın imâmet telakkisini eleştirmek için Kelâm literatürüne dahil edilen imâmet konusu,²⁴⁶ Mutezile’nin de sistematığı içerisinde mesaisinin bir kısmını ayırdığı bir konudur. Öyle görünüyor ki onların da bu konuya eğilmesinin temel sebebi Şîf iddiaları reddetmektir. Nitekim Kâdî ‘Abdülcebbâr *Muğnî*’sinin “*fi’l-imâme*” başlıklı XX/1 ve XX/2. ciltlerini bu konuya ayırmış²⁴⁷ ve Mutezile’nin genel kanaatlerini ortaya koymuştur. O başlangıçta imâmet konusunun nazarî çerçevesini ortaya koymakla birlikte, sonrasında Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer ve Hz. Osman’ın imâmetlerine karşı ileri sürülen Şîf iddiaları reddeder. Bu yönüyle söz konusu ciltleri Şia’nın imâmet anlayışlarını bir reddi olarak görebiliriz.²⁴⁸

Kâdî ‘Abdülcebbâr’ın bu eserinin en büyük kaynağını **Ebû Ali**’nin *Kitâbü’l-İmâme*’si oluşturmaktadır. Dolayısıyla **Ebû Ali**’ye hayli atıfta bulunmaktadır. Bunun yanında **Ebû Hâşim**’den de alıntılar yapar. Bu yönüyle özellikle **Ebû Ali**’nin imâmet konusundaki görüşleri ve Şîf iddialara reddiyeleri hakkında yeterli bilgiye ulaşmaktayız.²⁴⁹ Ancak biz burada tüm bu rivâyetleri derlemektense, önemli addettiğimiz bazı konulara değinmekle yetineceğiz.²⁵⁰

III.2.1. İmâmın Gerekliliği

Ebû Ali ve **Ebû Hâşim**’in her ikisi de imâmın gerekli olduğu düşüncesindedirler. Bu hususta onlar hadlerin uygulanmasını temel alırlar. Hadlerin uygulanması insanların değil, ancak imâmın yapabileceği görevler olduğundan bunları uygulayacak bir imâmın bulunması zorunludur.²⁵¹ Kezâ icmâ da bu hususta delildir. Nitekim sahabîler, Hz. Peygamber’in vefatından sonra derhal imâm seçmeye yönelerek imâmın gerekliği üzerinde icmâ etmişlerdir.²⁵² Bu yönüyle onların, hareket noktası olarak şer‘î delilleri temel aldıklarından,

²⁴⁵ Bk. *Ta‘lîk*, 146: 9-10; 745: 5-6.

²⁴⁶ Bk. Öz & İlhan, [2000], 201.

²⁴⁷ Sadece 279 sayfalık XX/2. cildin 186-274. sayfaları imâmet konusuna ayrılmamıştır. Fakat yine de bu yönüyle muhtemelen kelâm literatüründe mütakâmil eserler arasında imâmet konusuna en fazla yer veren müellif Kâdî olmaktadır.

²⁴⁸ Nitekim Şerîf el-Murtażâ’nın *eş-Şâfi* isimli eseri Kâdî’nin *Muğnî*’nin söz konusu bölümlerinin bir reddidir. Bk. E.Rosenthal, [1984], 207-208.

²⁴⁹ Hatta E.Rosenthal *Muğnî*’nin söz konusu ciltlerinin esas öneminin **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**’in görüşlerini ortaya koyarak, Mutezilî silsilede imâmet konusundaki kayıp halkaları tekrar yerine oturtmak olduğunu söyler. Bk. E.Rosenthal, [1984], 207.

²⁵⁰ **Ebû Ali**’nin ve **Ebû Hâşim**’in imâmet müessesesi hakkındaki görüşleri ve Şîf iddialara karşı reddiyeleri Türkçe literatürde incelenmiştir. Bk. Aydın, [2003], 201-255. Müellif burada **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**’in görüşlerini özellikle *Muğnî* ekseninde detaylı olarak ele almıştır.

²⁵¹ *Muğnî*, XX/1, 41: 1-6.

²⁵² *Muğnî*, XX/1, 47: 15-16.

imâmet müessesesinin aklen değil, şer^can vâcip olduğu düşüncesinde olduklarını söyleyebiliriz.²⁵³ Yani, imâmın gerekliliğini bize sem^c bildirir.²⁵⁴

Ancak imâmetin vücûbiyetinin şer^can sabit olması, onun dinî maslahatlara yönelik bir müessese olması anlamına gelmez. Aksine imâmet dünyevî maslahatlar nedeniyle vâciptir.²⁵⁵

III.2.2. İmâmete Geliş Şekli

İmâmet konusundaki en ihtilâflı mesele, imâmın belirlenmesindeki temel ölçütün ne olduğudur. Şâhib b. ^cAbbâd, imâmın belirlenmesinde temelde üç doktrin sayar. Bunlar seçim (*ihtiyâr*), nass ve davettir.²⁵⁶ Bunların ilkinin Mutezile'nin, ikincisini İmâmiyye'nin, üçüncüsünü ise Zeydiyye'nin kriteri olarak belirler.²⁵⁷

Mutezile'nin büyük çoğunluğu İmâmiyye Şiası'nın, imâmın nassla belirlenmesi gerektiği yönündeki görüşüyle, Zeydîlerin davet görüşünü kabul etmez.²⁵⁸ Onların nezdinde imâm seçim ve akitle belirlenir.²⁵⁹

Genel Mutezilî kanaati paylaşılan **Ebû Ali** öncelikle imâmette seçimin olmadığını söyleyenlere karşı çıkar.²⁶⁰ Ona göre ilk dört halife zamanında, insanlar, ulemânın ve Sâlih kimselerin ortada imâm olmadığı zaman, imâm seçmeleri gerektiğinde ihtilâf etmemişlerdir.

²⁵³ Hillî, *Keşf*, 338: 16-17. Nitekim Kâdî, imâm tayin etmenin aklen vâcip olmadığını söyler. Çünkü, şayet aklen vâcip olsaydı, bunun bir vâciplik sebebi (*vech*) olması gerekirdi. Böyle bir sebep olmadığına göre, aklen vâcip değildir. Bk. *Muğnî*, XX/1, 17: 1-40: 5. Bütün bu bölüm imâmetin aklen vâcip olmadığını kanıtlamaya tahsis edilmiştir.

²⁵⁴ Kezâ aynı düşünce Mutezilî eğilimleri olan Şâhib b. ^cAbbâd tarafından da ileri sürülmüştür. Bk. Şâhib, *Nuşre*, 119: 3-8.

²⁵⁵ Bu düşünce özellikle **Ebû Hâşim**'de baskındır. **Ebû Ali** de buna meyleder gözükmektedir. Bk. *Muğnî*, XX/1, 52: 1-3. Bu görüş ilk bakışta garip görülebilir. Ancak onların hadlerin uygulanmasının lütuf olup olmadığı üzerindeki görüşlerini hatırladığımızda, biraz daha anlamlı hale gelir. Nitekim **Ebû Hâşim**'e göre hadler, had uygulanan kimse (had uygulayan; imâm yahut onun yerine kâim olan kimse için değil) için dünyevî maslahata yöneliktir. **Ebû Ali** ise haddin uygulanmasının dinî maslahata yönelik bir lütuf olduğunu söylemektedir. Ancak bu haddin gerçekleşmemesi lütfun ortadan kalkacağı anlamına gelmez. Çünkü böyle bir durumda Allah, bu lütfun yerini alacak başka bir lütuf yapar. Bk. *Muğnî*, XIII, 43: 17-18; XX/1, 77: 6-10. Kezâ bk. Ebû Reşîd, *Ziyâdât*, 131: 15-132: 3. Dolayısıyla dinî maslahat her hâlükârda gerçekleşecektir ve bunun gerçekleşmesi için mutlaka imâmın bulunması şart değildir. Kezâ bk. yk. altbölüm **V.4.4**.

²⁵⁶ 'Davet' kavramıyla imâmın kıyam ederek insanları kendi imâmlığını tanımaya çağırması kastedilmektedir.

²⁵⁷ Şâhib, *Nuşre*, 147: 8-9.

²⁵⁸ *Muğnî*'de Zeydîler'in davet görüşü hemen hemen hiç tartışılmaz. Ancak özellikle İmâmiyye'nin nassla tayin görüşü şiddetle reddedilir. İmâmette nassın geçerli olmadığını söyleyen Kâdî, İmâmiyye'nin getirdiği delilleri teker teker inceler ve reddeder. Bk. *Muğnî*, XX/1, 131: 5-197: 6. O, bu delilleri reddederken zaman zaman **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in imâmette nassın geçerli olamayacağına dair görüşlerine de başvurur. Msl. bk. *Muğnî*, XX/1, 137:7; 146: 10; 168: 13; 175: 6; 176: 7; 187: 15; 193: 1 (**Ebû Ali** için); 137: 19; 141: 4; 142: 12; 146: 10; 152: 22; 184: 5; 186: 4 (**Ebû Hâşim** için).

²⁵⁹ Bk. *Ta'lik*, 762: 9-10.

²⁶⁰ **Ebû Ali**'nin imâmette seçimin geçerli olmadığını söyleyenlerin delillerine karşı verdiği cevaplar ve Kâdî'nin bu yönde kendisinden yaptığı alıntılar için msl. bk. *Muğnî*, XX/1, 316: 9-10; 318: 14-319: 3. Ayrıca onun Şia'nın imâmetin nassla olduğuna yönelik iddialarına karşı cevapları için msl. bk. Tabersî, *Mecma'*, IX, 78: 3-7/{A^crâf 7/187}.

İşte bu durum imâmetin seçimle olduğunu ortaya koyar.²⁶¹ Diğer bir deyişle, her hangi bir imâm öldüğünde önde gelen kimseler hemen yeni imâmı seçmeye koyulmuşlar ve insanlar da bu konuda ihtilâf etmemişlerdir.²⁶²

Şüphesiz bu seçim, biat ve toplumun rızası anlamına gelmektedir. Nitekim **Ebû Ali** imâmete gelişin normal prosedürünü şu şekilde düşünür: İmâm ölüp, arkasında imâmete uygun bir topluluk bırakır. Bu esnada toplumda hemen imâm seçilmesini gerektiren bir zarûret hali yahut bir ayrılık yoksa, fazilet ve ilim sahibi kimseler bir araya gelirler, müşâvere ederler ve en uygun kimseyi imâm tayin ederler. Bir kişi bu seçilene biat ettiğinde, diğer dört kişinin rıza göstermesiyle de imâm olur.²⁶³ Dolayısıyla ona göre imâm seçme işi zamanın en faziletli kimseleri arasındaki şûra ile yapılır. Bunlar bir imâm seçtiklerinde toplumun geri kalanının da onlara uyması gerekir.²⁶⁴

Buna göre **Ebû Ali**'nin düşünce sisteminde ideal anlamda imâm seçimi bir kişinin biatı ve dört kişinin rızasıyla gerçekleşmektedir. Şüphesiz bu tür bir seçim normal şartlar altında gerçekleşen seçimdir. Ancak **Ebû Ali** bunun yanında tek bir kişinin biatıyla de imâm olunabileceğini kabul etmektedir. Fakat bu durumlar istisnâî ya da olağanüstü durumlardır ve **Ebû Ali** pek çoğunda da rızanın zımnen gerçekleştiğini düşünmektedir. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. İmâm, faziletini ve zamanında kendisine denk bir kimse olmadığını herkesin bildiği bir kimse ise ona biat edilmesi gerekir. Toplumun ileri gelenlerinden (*ehlü's-siyeri'l-hamîdeti'l-kerîme*) biri ileri çıkıp ona biat ettiğinde, o kimse imâm olur. Müslümanların da bu biata rıza göstermeleri gerekir.²⁶⁵

2. Mevcut imâm ölmüştür ve Müslümanların üzerine de düşman gelmektedir yahut aralarında büyük ayrılıklar çıkmıştır ve bunun dine zarar vereceğinden korkulmaktadır. İşte böyle bir durumda, ortada faziletli bir kimse varsa, ümmet içinde ondan daha faziletli biri olduğunu bilsinler ya da bilmesinler, ileri gelenlerden (*ehlü's-sîre*) biri ona biat ettiğinde kişi

²⁶¹ *Muğnî*, XX/1, 319: 10-11.

²⁶² Gardet ise farklı bir yargıda bulunur. O, **Ebû Ali**'nin seçim görüşünü kabul etmediğini söyler. Bk. Gardet, [1967], 438.

²⁶³ **Ebû Ali** bu düşüncesine temel olarak Hz. Ebû Bekr'in imâmete seçilmesini almaktadır. Çünkü Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekr'e biat ederken, Ebû 'Ubeyde, Hüzeyfe'nin azatlı kölesi Sâlim, Üseyd b. Hıdayr el-Enşârî ve Beşîr b. Sa'd da ona rıza göstermiştir. Bk. *Muğnî*, XX/1, 256: 15-20. Ayrıca bk. İbn Hâzım, *Faşl*, IV, 167: 17-18. Burada **Ebû Ali**'nin, imâmın en az beş kişinin akdiyle seçilebileceğini söylediği kaydedilir. Bu görüşü doğru kabul edebiliriz. Çünkü bir kişinin akdi ve dört kişinin rızası demek, beş kişinin imâmı seçtiği anlamına gelir.

²⁶⁴ *Muğnî*, XX/1, 257: 1-4.

²⁶⁵ Zira **Ebû Ali**'ye göre bu kimsenin fazileti hakkında hiçbir şüphenin bulunmaması, onun hakkında rıza gösterilmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla bir kişinin biatı herkesin rızası yerine geçer. Bk. *Muğnî*, XX/1, 253: 11-20.

imâm olur. Diğer insanların da ona biat etmeleri gerekir. Çünkü zarûret hali, bunu gerektirmektedir. İşte bu durumda da kişi tek kişinin biatiyle imâm olur ve buna yönelik rıza var kabul edilir.²⁶⁶

3. Hakkın önderlerinden (*e'immetü'l-hakk*) biri İslâm memleketlerini hakimiyeti altına aldığında, şayet bu kimsenin imâmeti yürütmeye başkalarından daha kâdir olduğu, başkasının bulamayacağı taraftarları ve yardımcıları bulacağı, imâm tayin edildiğinde insanların onun etrafında toplanacağı, kendisinden dönülürse durumunun kötüleşeceği biliniyorsa, işte bu kimse imâmete uygun olduğunda bu kimseye biat edilmesi gerekir. Bir kimse ileri çıkıp ona biat ederse, diğer Müslümanların da buna rıza göstermesi gerekir.²⁶⁷

4. Zalim kimselerin atadıkları adil imâm. Buna göre, İslâm ülkelerine hakim olan zalimler, bir imâm atadıklarında, buna düşen görev kendisini azletmesi ve müşâvere için Müslüman alimleri toplamasıdır. Şayet bunu yapma imkânı yoksa, hatta buna yöneldiğinde zalim birini atayacaklarını, kendisinin ise adaletli davranacağını biliyorsa, bu imâma düşen görev imâmete devam etmesidir. Müslümanlara ise ona rıza göstermek ve onu imâm edinmek düşer²⁶⁸

5. Kişi, kendisinden önceki imâmın kendisini tayin etmesiyle de imâm olur. Önceki imâm bu kişinin imâmeti yürütecek en iyi kişi olduğunu bildiğinde onu kendisinden sonra imâm tayin eder ve biati emrederse, ilk imâm öldüğünde tüm insanlara yeni imâma biat etmek ve itaat etmek vâcib olur.²⁶⁹

İşte söz konusu bu olağanüstü durumlarda tek bir kişinin biati yeterlidir. Ancak bunların hepsinde imâm seçilen kişinin imâmete uygun olması şartının arandığını göz önünde tutmak gerekir.

Ebû Hâşim de imâmın bir kişinin biati ve dört kişinin rızasıyla imâm olacağı düşüncesindedir. Ona göre imâmette esas olan *efdal*ın öne alınması olsa da, şayet *mefdûl*ün

²⁶⁶ *Muğnî*, XX/1, 254: 13-255: 5.

²⁶⁷ *Muğnî*, XX/1, 255: 6-11.

²⁶⁸ **Ebû Ali** bu duruma Ömer b. 'Abdül'azîz'i örnek verir. Ona göre Ömer b. 'Abdül'azîz görevden çekilme imkânına sahip değildi ve üzerine vâcib olan şey imâmete devam etmektir. Bk. *Muğnî*, XX/1, 255: 16-256: 4.

Ancak burada **Ebû Ali** böyle bir durumdaki kişinin imâmetinin geçerli olmasını söylemesine rağmen, biat edilmesinden söz etmez. Halbuki onun düşünce sistemine göre bir kimsenin imâm olabilmesi için en az bir kişinin ona biat etmesi gerekmekte, insanlardan her hangi birinin ona biat etmeden, onun imâmetinin sabit olması ise mümkün olmamaktadır. Nitekim Kâdî'da bu eksikliğe işaret eder fakat bir açıklama yapmaz. Bk. *Muğnî*, XX/1, 256: 5-8. Öyle görünüyor ki **Ebû Ali** toplumun imâmete rıza göstermesini, zımnen biatin gerçekleşmesi olarak algılamıştır.

²⁶⁹ *Muğnî*, XX/1, 256: 9-11. Pek tabii **Ebû Ali** normal şartlar altında bu şekildeki bir imâm tayinini geçerli kabul etmez. Bk. *Muğnî*, XX/1, 253: 4-5. Ancak Ebû Ya'îlâ, bu durumda bile, yani önceki imamın sonrakini tayin ettiği durumda bile **Ebû Ali**'nin dört kişinin şehâdetini şart koştuğunu kaydeder. Bk. Ebû Ya'îlâ, *Mu'temed*, 251: 20-22.

imâmeti daha iyi yürüteceği biliniyorsa imâmete *mefdûl*ün atanması gerekir. İmâmete lâıyk bir topluluk varsa, bunlar kendi içlerinden birini seçmek amacıyla müşâvere etmek için toplanırlar. Birinin öne geçirilmesini gerektiren bir durum söz konusu değilse, içlerinden diledikleri birini seçebilirler.²⁷⁰

Ebû Hâşim'e göre imâm seçme önceliğine sahip kimseler, imâmın öldüğü şehirde bulunan kimselerdir. Onlar faziletli olduğunu bildikleri yahut bu yönde zann-ı galibe sahip oldukları kişiyi hemen imâm seçmeli ve bunu mektupla diğer şehirlere bildirmelidirler. Eğer buldukları şehirde böyle biri yoksa ve yakınlarında böyle biri varsa onu çağırıp biat etmeliler yahut onun yanına gidip biat etmelidirler. Eğer imâmın öldüğü şehirdekiler bu hususta acele etmezlerse, başka şehirlerdeki kimselerin bu görevi üstlenmesi gerekir.²⁷¹

III.2.3. İmamette Kureyşlilik

Mutezilîler imâmın mutlaka Kureyş'ten seçilmesi gerektiğini kabul etmezler. Ancak imâmetin gerektirdiği işleri yapabilecek kapasitede olduklarında ve imâmet için yeterli şartları taşıdıklarında imâmette önceliğin onlarda olduğunu kabul ederler.²⁷²

Bu genel tavır **Ebû Ali** tarafından da paylaşılmaktadır. O, imâmın Kureyş'ten olması hususunda icmâ^cya dayanır. Ona göre Müslümanlar eskiden beri imâmın Kureyş'ten olması gerektiğinde icmâ^c etmişler, buna mukabil Kureyş'in dışından birinin imâm olabileceğinde icmâ^c etmemişlerdir.²⁷³

İmâmette Kureyşli olmaya öncelik tanıyan **Ebû Ali**, bu sebeple ortada Kureyş'ten olan, imâmete lâıyk fakat *mefdûl* olan birinin, kendisinden *efdal* olan fakat Kureyş'ten olmayan birisine karşı tercih edilmesi gerektiğini söyler.²⁷⁴

²⁷⁰ *Muğnî*, XX/1, 257: 5-10.

²⁷¹ *Muğnî*, XX/1, 257: 11-258: 5. Öte yandan **Ebû Hâşim**, **Ebû Ali**'nin kabul ettiği olağanüstü durumların bazısını kabul etmez. Sözelimi imâmın fazileti herkes tarafından bilinse bile, bir kişinin ona biati yeterli olmaz. Mutlaka dört kişinin rızası da gerekmektedir. Bu yönüyle o **Ebû Ali**'nin yukarıda birinci şıkta aktardığımız görüşünü kabul etmez. Ancak, akitten önce insanların buna rıza göstereceği biliniyorsa, akit anında bu rızanın var kabul edileceğini söyler. Bk. *Muğnî*; XX/1, 254: 8-10. Aralarındaki fark şudur. **Ebû Ali**'ye göre rıza şart olmadığı gibi, önceden bilinmesi de gerekmemektedir. **Ebû Hâşim** ise rızanın mutlaka olmasını yahut rıza gösterileceğinin bilinmesini şart koşmaktadır.

²⁷² Msl. bk. *Muğnî*, XX/1, 239: 9-11.

²⁷³ *Muğnî*, XX/1, 236: 6-8.

²⁷⁴ Bk. *Muğnî* XX/1, 228: 7-10. Ancak bu durum Kureyşlinin *mefdûl* olsa bile imâmete lâıyk olması durumunda geçerlidir. Şayet Kureyş'ten olan kimse imâmete lâıyk değilse zaten imâmete lâıyk başka biri imâm seçilmeyi hak etmektedir. Yani Kureyş'e verilen mutlak bir hak değil, sadece önceliktir. Bk. *Muğnî*, XX/1, 239: 3-11; 228: 10. Kezâ bk. İbnü'l-Murtażâ, *Ķalâ'id*, 143: 2. Nitekim Ebû Ya'îlâ'nın aktardığına göre **Ebû Ali** yeryüzünde imâmete lâıyk bir Kureyşlinin bulunmamasının mümkün olduğunu kabul etmektedir. Bk. Ebû Ya'îlâ, *Mu'temed*, 241: 18. Öte yandan **Ebû Hâşim**'in, imâmete lâıyk bir Kureyşlinin daima bulunacağını söylediği aktarılır. Bk. İbnü'l-Murtażâ, *Ķalâ'id*, 143: 1. Dolayısıyla onun bu düşünce yapısına göre imâmın daima Kureyş'ten olması gerekir.

Ebû Ali'nin önceliği Kureyş'e tanınmasının altında, Hz. Peygamber'in buna yönelik nass bildirmesi yatmaktadır.²⁷⁵ Şüphesiz Hz. Peygamber'in böyle bir bildirimde bulunmasının akrabalık/yakınlıkla alâkası yoktur. O bu ifadeyle insanların Kureyşlilere bağlanmasının daha muhtemel olduğuna işaret etmektedir.²⁷⁶

III.2.4. *Mefdûlün İmâmeti*

İmâmete daha lâıyk (*efdal*, *fâdil*) bir kişi varken, imâmete ondan daha az lâıyk ya da ondan daha az faziletli olduğu halde halkın faziletli kabul ettiği kimsenin imâm seçip seçilemeyeceği hususu ilk dönemlerden itibaren Mutezile içerisinde farklı görüşler serdedilen bir konudur. ^{Amr b. Ubeyd}, Ali el-Esvârî, Ebû'l-Hüzeyl el-^cAllâf, Nazzâm, Dırâr b. ^{Amr} ve Hafş el-Ferd gibi Mutezililer ancak daha faziletli olanın imâm olabileceğini kabul ederken,²⁷⁷ Vâşıl b. ^{Atâ}, Bişr b. Hâlid, Bişr b. el-Mü^ctemir ve Ebû Mûsâ el-Murdâr gibi Mutezililer *mefdûlün* de imâmetinin câiz olduğunu söylemişlerdir.²⁷⁸

Ebû Ali belirli şartlar altında *mefdûlün* imâmetini câiz görür. Ona göre bir dönemde, gerek seçkin kimseler (*havâşş*), gerekse sıradan insanlar (*avâmm*) tarafından, yani herkesçe bir kimsenin fazileti biliniyorsa, o kimsenin, fazileti ancak çok az insan tarafından bilinen kendisinden daha faziletli kimsenin önüne geçirilmesi (*taqdîm*) câizdir. Zira imâmet müessesesi, tüm insanların maslahatına yöneliktir. İnsanların tamamı için bu maslahatı izhâr eden kimse, öne geçirilmeye daha lâıyktır.²⁷⁹ Zaten müminlerin icmâ^cı da bunu göstermektedir.²⁸⁰ Benzer şekilde **Ebû Hâşim** de *mefdûlün* imâmeti daha iyi yürütebileceğine inanılıyorsa, *efdalın* önüne geçirilmesi gerektiğini söyler.²⁸¹

Nitekim o ve **Ebû Hâşim** Hz. Ebû Bekr'in imâmete gelişini bu düzlemde ele alırlar. Onlara göre, Hz. Ebû Bekr, onu seçenler nezdinde en faziletli (*efdal*) olmasa da, en faziletli kimse hükmüne geçmiştir. Ya da onu seçenler, bir başkasının ondan daha faziletli olduğunu bilseler bile, bir *mefdûl* olarak Hz. Ebû Bekr'in seçilmesini daha uygun bulmuşlardır.²⁸²

²⁷⁵ *Muğnî*, XX/1, 238: 7. Nitekim imâmların Kureyş'ten olması gerektiğini söyleyen Kâdî, bu görüşü Mutezilî şeyhlerin paylaştığını da ifade eder. Onun aktarımına göre Mutezilî şeyhler buna yönelik olarak Hz. Peygamber'den rivâyet edilen "İmamlar Kureyş'tendir" ve "Bu iş (imâmet) ancak Kureyş'ten bu kabileye uygundur" hadislerini ve Sakîfe günü insanların bu hadisleri benimsemelerini delil getirirler. Bk. *Muğnî*, XX/1, 234: 3-6.

²⁷⁶ *Muğnî*, XX/1, 238: 11-12.

²⁷⁷ Bk. Nâşî³, *İmâme*, 51: 7-9.

²⁷⁸ Bk. Nâşî³, *İmâme*, 52: 2-3.

²⁷⁹ *Muğnî*, XX/1, 225: 12-15.

²⁸⁰ Ona göre Müslümanlar geçerli bir illet sebebiyle, bu illet üzerinde ihtilâf etseler de, *mefdûlün fâdilın* önüne geçirmişlerdir. Bu da söz konusu hususta Müslümanların icmâ^cı olduğunu göstermektedir. Bk. *Muğnî*, XX/1, 226: 2-3.

²⁸¹ *Muğnî*, XX/1, 257: 8.

²⁸² *Muğnî*, XX/1, 216: 3-6.

Dolayısıyla Hz. Ebû Bekr'in hilafeti meşru olduğuna göre, *meşdûlün* imâmeti de câiz olmaktadır.²⁸³

III.2.5. Mu'âviye'nin İmâmeti

İlk dört halifenin imâmetini kabul eden ve meşrû sayan **Ebû Ali**,²⁸⁴ bunların imâmeti üzerindeki hassasiyetini Mu'âviye'nin imâmeti üzerinde göstermemiştir.²⁸⁵ O, Mu'âviye'nin imâmetini geçersiz kabul eder. Zira öncelikle Mu'âviye imâmete lâayık bir kimse değildir. Ondan, kendisinden teberrî etmeyi gerektirecek pek çok şey sâdir olmuştur. Öte yandan onun imâmeti üzerinde icmâc da sâbit olmamıştır. Zira icmâc ancak imâmete uygun kişi hakkında gerçekleşir. Böyle bir icmâc olsa bile, bunun zorlama yoluyla gerçekleştiğini kabul etmeliyiz. Nitekim onun imâmeti hakkında ihtilâfların vukû bulduğu daha da meşhurdur. Nitekim Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Muhammed b. Ali onunla mücadele etmişlerdir. Hatta bizzat onun huzurunda karşı çıkmışlardır.²⁸⁶

²⁸³ Ancak şu noktayı vurgulayalım ki, onlar bu düşünceleriyle Hz. Ebû Bekr'in, Hz. Ali'ye göre daha az faziletli olduğunu söylememektedirler. Sadece kurgusal olarak düşünmektedirler. Onlara göre Hz. Ebû Bekr onu seçenler nezdinde *meşdûl* olsa bile, yine de o kimseler tarafından hilafete seçilmiş ve onların bu düşünceleri onun hilafetinin meşruiyetini zedelememiştir.

²⁸⁴ Bu sebeple **Ebû Ali** Şia'nın ilk üç halifenin imâmetinin geçersiz olduğu yönündeki iddialarını tamamen reddeder. Onun Hz. Ebû Bekr'in imâmetine yönelik Şii iddialara karşı cevapları için msl. bk. *Muğni*, XX/1, 324: 1-5; 324: 11-325: 8; 329: 16-19; 331: 7-332: 2; 333: 9-11 (isim verilmeksizin “*şeyhunâ*” kaydıyla); 336: 1-338: 6; 338: 11-17; 339: 14-340: 2; 342: 12-14; 343: 12-14; 346: 9-11; 347: 12-19; 351: 1-8; 352: 10-13; 353: 15-17; 354: 8-18 (Kâdî'nin eserinin bu bölümünü neredeyse tamamen **Ebû Ali**'nin *Kitâbü'l-İmâme*'sine dayandırdığını söyleyebiliriz). Hz. Ömer'in imâmetine yönelik iddialara karşı cevapları için msl. bk. *Muğni*, XX/2, 10: 14-17; 17: 9-14; 20: 1-5; 24: 9-10; 25: 6-11; 26: 1-11; 28: 19-29: 4. Kezâ **Ebû Ali**, Hz. Osman'ın imâmetinin de, son altı yılı da dahil olmak üzere, geçerli olduğu düşüncesindedir. Ancak *Muğni*'deki tartışmalarda bu konudaki muhalifler Şii'lerden ziyâde Hâricîlerdir. **Ebû Ali**'nin başta Hâricîlerinkiler olmak üzere Hz. Osman'ın imâmetine yönelik iddialara karşı cevapları için msl. bk. *Muğni*, XX/2, 41: 5-42: 3; 51: 7-10; 51: 19-52: 11; 52: 22-53: 11; 54: 2-18; 55: 7-10; 56: 1-9; 56: 17-57: 2; 58: 7-9. Ancak İbnü'l-Murtazâ, **Ebû Ali**'nin Hz. Osman'ın fıska düştüğünü söylediğini de kaydeder. Bk. İbnü'l-Murtazâ, *Kalâ'id*, 146: 18.

²⁸⁵ Genel itibarıyla **Ebû Ali** zaten Emevîlere karşı menfî tavır takınır. Sözelimi ona göre Emevî melikleri ('halifeleri' değil) hükümlerini hak ile değil, gasp ile elde etmişlerdir. Bk. Râzî, *Tefsîr*, XXIV, 254: 1-3/{Kaşas 28/39}. Yine ona göre “cebr” görüşünü ilk defa ortaya atan kişi Mu'âviye'dir. O yaptıklarını mazur göstermek, bütün bu işlerinde isabetli olduğuna ve Allah'ın onu imâm seçip yönetimi ona verdiğine inandırmak için yaptığı şeylerin Allah'ın kazası ve yaratmasıyla olduğunu söylemiş ve bu düşünce Emevî hükümdarları (*mülûk*) arasında yayılmıştır. Bk. *Muğni*, VIII, 4: 3-6. Ancak Ömer b. Abdülâziz bunun istisnasıdır. Onun imâmeti önceki bir tayinle (*tefvîz*) değil, faziletli kimselerin rızasıyla gerçekleşmiştir. Bk. *Muğni*, XX/2, 150: 3-5. Hatta aktarıldığına göre bir gün onun yanında, Hz. Peygamber'den Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Hz. Fâtıma hakkında söylediği rivâyet edilen “Kim sizinle harberse ben de onlarla harbederim, kim sizinle dost olursa ben de onlarla dost olurum” şeklindeki hadis zikredilince **Ebû Ali**, “Bu hadisi rivâyet eden, sonra da tutup ‘Mu'âviye’ diyen şu Nâbita'ya şaşarım” demiştir. Bk. *Faql*, 292: 3-5; *Tabakât*, 82: 13-15.

²⁸⁶ *Muğni*, XX/1, 293: 13-294: 3. Aslında **Ebû Ali** bu düşüncesini Hz. Ebû Bekr'in imâmetinin geçersiz olduğu, çünkü üzerinde icmâc gerçekleşmediği ve gerçekleştiği varsayılan icmâc'ın, Mu'âviye'nin imâmeti üzerindeki icmâc'dan daha kuvvetli bir icmâc olmadığı iddiasına karşı yapmaktadır. Onun nezdinde Hz. Ebû Bekr'in imâmeti icmâc'ya dayanması hasebiyle meşrû olduğu için, Mu'âviye'nin imâmeti ve onun imâmetindeki icmâc ile karıştırılmaması gerekmektedir. Bu yönüyle o, ilk olarak Mu'âviye'nin, Hz. Ebû Bekr'den farklı olarak, imâmete lâayık olmadığını, akabinde ise gerçek anlamda icmâc olmadığını söyleyerek, Hz. Ebû Bekr'in imâmetinin zedelenmesini engellemeye çalışır.

⁵III.2.6. Aynı Anda İki İmâmın Bulunması

Kısmen de olsa Şiilerce ve Sünnilerce kabul edilen²⁸⁷ aynı anda iki imâmın bulunması fikri **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** tarafından reddedilmiştir. Özellikle **Ebû Hâşim** buna şiddetle karşı çıkar. O, böyle bir şeyin mümkün olmadığına dair iki delil zikreder:

1. Ebû Bekr'in imâmete seçildiğinde Ensâr'ın 'bizden bir emir, sizden bir emir olsun' sözlerini reddetmesi. Şayet iki imâmın bulunması câiz olsaydı, Ensâr'ın bu sözleri yanlış olmazdı ve Ebû Bekr bu öneriyi reddetmezdi.²⁸⁸

2. Eğer aynı anda iki imâm bulunması câiz olsaydı, insanların bunların birisine itaat etmeleri vâcib olmayıp, muhalefet etmeleri câiz olurdu.²⁸⁹

Aynı anda iki imâm bulunduğu²⁹⁰ ise yapılacak işlemin ne olacağı üzerinde **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.²⁹¹ Onlar öncelikle genel Mutezilî kanaati takip ederek aynı anda iki imâmın bulunamayacağını ileri sürmüşlerdir.²⁹²

Ebû Hâşim'e göre her ikisine de yapılan akit geçersiz olur ve imâmete lâıyk her hangi biri için yeniden akit yapılır. Bu akit, bu ikisinden birine yapılabileceği gibi, bir başkasına da yapılabilir.²⁹³

²⁸⁷ Aslında aynı anda iki imâmın bulunabileceği fikri başlangıçta gerek Şii, gerekse Sünnî alimlerce kabul edilmemekteydi. Özellikle Şia'nın imâmın tayinle belirlenmesi fikri onların aynı anda iki imâm bulunmasını kabul etmelerine engeldi. Sünnîler de Şii-Fâtımî hilafetinin Sünnî-Abbâsî hilafetini tehdidi karşısında imâmın tek olması fikrine daha fazla yönelmişlerdir. Ancak daha sonra Fâtımî tehdidinin kısmen bertaraf edilmesi ve Abbâsîler için tehdit oluşturmayan Endülüs Emevî devletinin kurulması üzerine bazı Sünnî alimler arada bir denizin bulunması durumunda aynı anda iki halifenin bulunabileceğini kabul etmişlerdir. Kezâ başlangıçta iki imâmın bulunmasına karşı çıkan Zeydîler de 3/9. yy.da biri Yemen'de, diğeri Taberistan'da iki Zeydî imâmın ortaya çıkması karşısında belirli şartlar altında iki imâmın bulunabileceğini kabul etmişlerdir. Bk. Aydın, [2000], 205.

²⁸⁸ *Muğnî*, XX/1, 244: 1-2.

²⁸⁹ *Muğnî*, XX/1, 244: 7-8. Ancak kendisi de aynı anda iki imâmın bulunmasının câiz olmadığını söyleyen Kâdî, her iki delili de yetersiz bulur ve eleştirir. Şöyle ki; Hz. Ebû Bekr, Ensâr'ın bu önerisini aynı anda iki imâmın bulunmasının câiz olmadığı için değil, onlar Kureyş'ten olmadığı için reddetmiştir. Yani, bu reddedişin sebebinin onların Kureyş'ten olmamasına hamledilmesi, iki imâmın bulunmasının câiz olmamasına hamledilmesinden daha önceliklidir. Bk. *Muğnî*, XX/1, 244: 2-6. İkinci delil de yetersizdir. Çünkü iki imâmın kabul edilmesi her birine itaat edilmesinin gerekliliğine engel değildir. Bu, aynı anda iki peygamberin gönderilmesi ve insanların her ikisine de itaat etmekle yükümlü olmalarına benzer. Bk. *Muğnî*, XX/1, 244: 8-10.

²⁹⁰ En azından **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in hayatlarının sonlarına doğru bu durum fiilen gerçekleşmiştir. Bağdat'taki Abbâsî halifesinden başka, Endülüs'te ve Mısır'da iki halife daha bulunmaktaydı. Mısır'da Fâtımî imâm °Ubeydullâh el-Mehdî 297/910 yılında kendisini el-Mehdî-lidîñillâh ünvanıyla halife ilan ederken, Endülüs'te de Endülüs Emevî emiri III. °Abdurrahmân 316/929 yılında kendisini en-Nâsır-lidîñillâh ünvanıyla halife ilan etmiş ve böylelikle aynı anda üç imâm (ya da imâmet iddiası) ortaya çıkmıştır. Bk. Avcı, [1998], 544.

²⁹¹ Pek tabii böyle bir durum imâmet aktinin hangisine daha önce yapıldığının bilinmemesi yahut her ikisine de aynı anda akit yapılması halinde geçerlidir. **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** bunların imâmete akdedildikleri zaman biliniyorsa, önce olanın imâmetinin geçerli olacağı, akdi sonra gerçekleşenin ise kabul edilmeyeceğinde müttefiktirler. Bk. *Ta'lik*, 757: 11-12.

²⁹² Genel Mutezilî kanaat bu yöndedir. Ancak Ebû Bekr el-Eşamm, Müslüman nüfusun yaygınlığı sebebiyle her ülke halkının kendisinin seçmesini öngörmek sûretiyle genel Mutezilî kanaatten ayrılmıştır. Bk. Öz & İlhan, [2000], 203.

²⁹³ **Ebû Hâşim** bunu iki velisinin aynı anda iki farklı adamla evlendirdiği kadın örneğine benzetir. Nasıl ki bu kadının her iki nikah aktinin geçersiz olduğu ve nikah aktinin yeniden başlaması gerektiği hususunda ihtilâf yoktur,

Ebû Ali ise problemin çözümü için iki seçenek sunar. Bunlardan ilki kuradır. Ona göre birbirine eşit durumlar arasında bir ayırma gitmek için kura çekilmesi sünnetle sabit olmuştur.²⁹⁴ Diğer seçenek ise şudur: İnsanların en önde geleninin her iki taraftan da birer adam seçer. Bu ikisine, iki kişiden birini seçmeleri işi tevdi edilir. Seçilen kişi de imâm olur.²⁹⁵

Bu açıdan **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim** arasında fark şu olmaktadır. **Ebû Hâşim** bütün yapılan akitleri yok sayıp, her şeyin yeniden başlaması gerektiğini öngörürken, **Ebû Ali**, imâmın teke indirilmesi işleminin yine bu ikisi arasında gerçekleşebileceğini söyleyerek, yapılan akitlere değer atfetmektedir. **Ebû Ali**'nin nezdinde bu ikisinin dışında başka birinin imâm seçilmesi ihtimali yokken, **Ebû Hâşim**'e göre vardır.

⁵III.2.7. *Tafđil*

Tafđil kavramıyla genelde ilk dört halifenin kendi aralarında fazilet açısından sıralanması, özelde ise Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ali arasındaki fazilet açısından karşılaştırmayı kastetmekteyiz.

İbn Ebî'l-Ĥadîd, *tafđil* konusunda Mutezililerin görüşlerini derli toplu bir şekilde bizlere verir. Buna göre ʿAmr b. ʿUbeyd, Nazzâm, Câhız, Şümâme b. Eşras, Hişâm el-Fuvaṭî ve Ebû Yaʿkûb eş-Şahhâm gibi Basra Mutezilesinin ilkleri, Hz. Ebû Bekr'in Hz. Ali'den daha faziletli olduğunu ve ilk dört halifenin fazilet sıralamasının, hilafetteki sıralamalarıyla aynı olduğunu kabul etmişlerdir.²⁹⁶

Öte yandan aralarında Bişr b. el-Muʿtemir, Ebû Mûsâ el-Murdâr, Caʿfer b. Mübeşşir, Ebû Caʿfer el-İskâfî, Ĥayyât, Ebû'l-Kâsım el-Belhî gibi şahısların bulunduğu tüm Bağdat Mutezilileri ise Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekr'den daha faziletli olduğunu kabul etmişlerdir.²⁹⁷

benzer şekilde imâmet akitlerinin geçersiz olup, yeniden başlaması gerektiğinde de ihtilâf olmaması gerekir. Bk. *Muğnî*, XX/1, 269: 6-11. Kezâ bk. *Taʿlîk*, 757: 11-13; İbnü'l-Murtażâ, *Ķalâʿid*, 143: 18.

²⁹⁴ **Ebû Ali**'nin kurayı öngörmesinin temelinde şu husus yatmaktadır. Biat edilmek sûretiyle bu kişilerin başkalarına karşı bir üstünlüğü (meziyet) olduğu sabit olmuştur. Eğer her ikisi de iptal edilirse, bu meziyet ortadan kalkacaktır. Ancak kura yoluna gidilirse bu meziyet halâ devam edecektir. Bk. *Muğnî*, XX/1, 269: 12-15. Kezâ bk. *Taʿlîk*, 757: 13-15; İbnü'l-Murtażâ, *Ķalâʿid*, 143: 19.

²⁹⁵ **Ebû Ali** bu durumu eşlerin arasını düzeltmek için her iki taraftan da birer hakem seçilmesine benzetir. Bk. *Muğnî*, XX/1, 269: 15-18.

²⁹⁶ Bk. İbn Ebî'l-Ĥadîd, *ŞNB*, I, 7: 6-10. Nâşî, Ebû'l-Hüzeyl, Dırâr b. ʿAmr ve Ĥafş el-Ferd'i bu görüşü kabul edenler arasında sayar. Bk. Nâşî, *İmâme*, 52: 7-8. Buna mukabil İbn Ebî'l-Ĥadîd, Vâsıl b. ʿAtâ ile Ebû'l-Hüzeyl'i tavakkuf edenlerden sayar. Ancak onun aktarımına göre bu iki kelâmcı Hz. Ali'nin, Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer karşısındaki fazileti hususunda tavakkuf etmelerine rağmen, Hz. Osman'dan daha faziletli olduğuna kesin olarak hükmetmişlerdir. Bk. İbn Ebî'l-Ĥadîd, *ŞNB*, I, 8: 17-19.

²⁹⁷ Bk. İbn Ebî'l-Ĥadîd, *ŞNB*, I, 7: 11-14.

Buna göre Basra Mutezilesinin mütekaddimîni Hz. Ebû Bekr'in üstün olduğunu kabul ederken, Bağdat Mutezilesi bütünüyle (hem mütekaddimîni, hem de müteahhirîni) Hz. Ali'nin üstün olduğunu kabul etmiştir.

İbn Ebî'l-Ĥadîd'in aktardığına göre **Ebû Ali** başlangıçta bu hususta tavakkuf etmekteydi ve eserlerinde de bu görüş bulunmaktaydı. Ona göre, şayet 'kuş haberi (*haberü't-tâ'îr*)'²⁹⁸ doğruysa, Hz. Ali daha faziletlidir.²⁹⁹ Ancak onun aktardığına göre **Ebû Ali** daha sonra fikrini değiştirmiş ve Hz. Ali'nin daha faziletli olduğunu söylemiştir.³⁰⁰ Fakat onun verdiği bu bilgi başka hiçbir kaynakta zikredilmez.³⁰¹

Ebû Hâşim ise başlangıçtan itibaren tavakkuf etmiş ve hangisinin daha üstün olduğunda karar verememiştir.³⁰²

Bu yönüyle **Ebû Ali** ve **Ebû Hâşim**'in *tafđil* konusunda tavakkuf etmeleri nedeniyle hemen hemen aynı noktada olduklarını söyleyebiliriz. Sadece, İbn Ebî'l-Ĥadîd'in aktardığına göre, **Ebû Ali** hayatının sonlarına doğru Hz. Ali tarafına meyletmiştir.³⁰³

²⁹⁸ 'Kuş haberi (*haberü't-tâ'îr*)' Hz. Peygamber'den rivâyet edilen bir hadistir. Buna göre Hz. Peygamber bir gün sofrada oturmuş kuş eti yiyecekti. Hz. Peygamber yemeğe başlamadan önce "Ey Allah'ım! En sevgili kulunu bana getir de, benimle birlikte bu kuşu yesin" diye dua etti. Bunun akabinde Hz. Ali geldi ve Hz. Peygamber'le birlikte kuşu yedi. Bk. Tirmizî, "Menâkıb", 20.

²⁹⁹ İbn Ebî'l-Ĥadîd, *ŞNB*, I, 7: 16-17. Kezâ bk. *Muğni*, XX/2, 117: 21-22; Nesefî, *Tebşıra*, II, 896: 15-16; Hillî, *Keşf*, 359: 6. Kezâ **Ebû Hâşim**'in de bunu söylediği aktarılır. Bk. *Muğni*, XX/2, 119: 4-5.

³⁰⁰ Bk. İbn Ebî'l-Ĥadîd, *ŞNB*, I, 7: 15. İbn Ebî'l-Ĥadîd bu görüşünü Kâğî 'Abdülcebbar'ın Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin *Mağâlât*'ına yazdığı şerhe dayandırmaktadır. Buna göre Kâğî söz konusu eserinde **Ebû Ali**'nin Hz. Ali'nin *efđal* olduğunu söylemeden ölmediğini söyler. Ancak o, bu görüşün **Ebû Ali**'den şifâhen aktarıldığını ve eserlerinde böyle bir şey yazmadığını da ekler. Kâğî'nin aktarımına göre olay şöyle olmuştur. **Ebû Ali** ölüm döşegindeyken oğlu **Ebû Hâşim** yakınında bulunmak istemiştir. Bu esnada **Ebû Ali**'nin sesi çok zayıf çıkıyordu. Buna rağmen oğluna bir takım şeyler söyledi. İşte bu söylediklerinin arasında Hz. Ali'nin daha üstün olduğu da bulunmaktaydı. Bk. İbn Ebî'l-Ĥadîd, *ŞNB*, I, 8: 1-5.

³⁰¹ Aksine kaynakların, özellikle de Şîî kaynakların, tamamına yakını **Ebû Ali**'nin, tıpkı oğlu **Ebû Hâşim** gibi tavakkuf ettiğini söylerler. Bk. müteakip dipnot.

³⁰² İbn Ebî'l-Ĥadîd, *ŞNB*, I, 9: 1. Bunun yanında İbn Ebî'l-Ĥadîd **Ebû Hâşim** sonrası Mutezile'sinin görüşlerini de özetler. Buna göre Ebû 'Abdullâh ek-Başrî, Kâđî 'Abdülcebbar ve İbn Metteveyh Hz. Ali'nin daha üstün olduğunu kabul ederken, Ebû'l-Hüseyn el-Başrî tavakkuf etmiştir. Bk. İbn Ebî'l-Ĥadîd, *ŞNB*, I, 8: 6-9: 2. Ayrıca **Ebû Hâşim**'in tavakkuf ettiği hakkında bk. Hillî, *Keşf*, 359: 5 ('Cübbâ'iyân' kaydıyla); Şeyh Müfid, *Nusre*, 221: 8 ('Cübbâ'î ve oğlu' kaydıyla); Ebû Ya'âlâ, *Mu'cemed*, 262: 2 ('Cübbâ'î ve oğlu' kaydıyla); Cüşemî, *Uyûn*, 366: 12; İbnü'l-Murtażâ, *Ĥalâ'id*, 144: 20.

³⁰³ Farklı bir görüş Şehrîstânî tarafından verilir. Ona göre her ikisi de dört halifenin fazilet sıralamasının, hilafet sıralaması gibi olduğunu söylediklerini kaydeder. Yani, Hz. Ebû Bekr, Hz. Ali'den daha faziletlidir. Bk. Şehrîstânî, *Milel*, I, 84: 21-22. Mânkdîm ise her ikisinin de tavakkuf ettiğini ve dört halifeden biri hakkında zikredilen herhangi bir hasletin diğeri hakkında da zikredildiğini söylediklerini aktarır. Bk. *Ta'lik*, 767: 3-4. Kezâ Eş'arî de **Ebû Ali**'nin tavakkuf ettiğini söyler. Bk. *Mağâlât*, II, 458: 17-459: 4.

Öte yandan şunu belirtelim ki, kaynaklarda *tafđil* konusu daha çok Hz. Ebû Bekr ile Hz. Ali arasında işlenmiştir. Ancak **Ebû Ali**, hayatının tamamına yakınında sürdürdüğü ve eserlerinde de ortaya koyduğu tavakkuf görüşünü tüm halifelere teşmil etmiştir. Sözelimi, ona göre Hz. Ömer'in Hz. Ebû Bekr'den daha faziletli olduğu şeklindeki iddialar da geçersizdir. Bk. *Muğni*, XX/2, 113: 17-20. Ancak o sahabe arasında genel bir *tafđil* sıralaması yapar. Ona göre ilk dört halifeden sonra en faziletli, 'aşere-i mübeşşere'nin geri kalanlarıdır ve bunlar da icmâ' ile geri kalanlarından daha üstündür. Mekke'nin fethinden önce infakta bulunup savaşanlar da, Mekke'nin fethinden sonra infâk eden ve savaşanlardan üstündür. Bk. *Muğni*, XX/2, 114: 17-18.

SONUÇ

Ebû Ali el-Cübbâ'î ve **Ebû Hâşim** el-Cübbâ'î, Mutezile tarihinin en önemli kelâmcılarından ikisidir. Baba ve oğul olan bu kelâmcılar Mutezilî düşüncenin sistemleştirilmesinde kavşak noktayı oluştururlar. Kendilerinden önceki Mutezilîler tarafından üretilen fakat birbirinden kopuk, hatta zaman zaman çelişen görüşlerin bütüncül bir yapı şeklinde sistemleştirilmesi ameliyyesine onlar teşebbüs etmişlerdir. Bu sistemleştirme işi kendilerinden sonra gelen Kâdî 'Abdülcebbâr ile son halini almıştır.

Onlar Mutezilî düşüncüyü sistemleştirirken şüphesiz birbirlerinden farklı düşündükleri noktalar olmuştur. Ancak onların bu farklılıkları asla Mutezilî düşüncenin temel kavramlarını zedelememiştir.

Bilgi konusunda aralarındaki en temel fark bilginin tanımındadır. **Ebû Ali**'ye göre bilgi, zarûfî olarak ya da delil vasıtasıyla ulaşılan itikât iken, **Ebû Hâşim**'e göre sükûn-i nefis'i gerektiren itikâttir. Her ikisine göre de bilgiye ulaştıran araç ise *nazar*dır ve *nazar* dışında bilgi vasıtaları asla kabul edilmez. *Nazar*'ın bizleri bilgiye ulaştırdığını gösteren unsur ise **Ebû Ali**'ye göre kişiyi kazanılan bilgilere yönelik çelişkilerden uzak tutması iken, **Ebû Hâşim** bu unsurun kişide sükûn-i nefis'in gerçekleşmesi olduğunu kabul eder. Onlar *nazar* kavramını özellikle marifetullâh'a yönelik bir ameliyye kabul ederek, kavramın dinî boyutuna oldukça vurgu yapmışlardır. Ayrıca kişide Allah'ı bilmeye yönelik *nazar*'ın mutlaka gerçekleşmesi için onlar *hâtır* kavramını sistemlerine dahil etmişlerdir. *Hâtır*, *nazar*'ın terk edilmesinin önündeki bir engel olarak mutlaka kişiyi *nazar*'a sevk eden bir unsur olarak kabul edilmiştir. Ancak onlar bu kavramın mahiyeti hakkında ihtilâf etmişlerdir. **Ebû Ali** *hâtır*'ın kişinin kendi içinde oluşan bir düşünce, kanı olduğunu söylerken, **Ebû Hâşim** bunun insanın içinde bizzat Allah tarafından gerçekleştirilen bir söz olduğunu kabul eder.

Tabiat konusunda ise hem **Ebû Ali**, hem de **Ebû Hâşim** diğer kelâmcıların çoğu gibi atomcu anlayışı kabul ederler. Onlar tabiatı cevher-araz ilişkisi çerçevesinde açıklamışlardır. Kezâ onlar, Bağdat Mutezilesinden farklı olarak âlemde boşluğun olduğunu kabul etmişlerdir. Aralarındaki ihtilâflar detaylara mütealliktir. Sözgelimi **Ebû Ali** cevherin tek başınayken boyutsuz olduğunu kabul ederken, **Ebû Hâşim** boyutlu olduğunu kabul etmiştir. Tabiat konusunda onların aralarındaki en temel ihtilâflardan birini, hareket ve sükûn konusu oluşturur. **Ebû Ali**'ye göre hareket ve sükûnu ortaya koyan şey hareket iken, **Ebû Hâşim**'e göre bu, ancak itimâddir. Kezâ onlar itimâd, telif ve oluş arzularının detaylarında da kısmen ihtilâf etmişlerdir.

Onlar arasındaki bir tartışma noktası ise dünyanın şekli üzerindedir. **Ebû Ali**'ye göre dünya düz iken, **Ebû Hâşim**'e göre yuvarlaktır. Ayrıca onların her ikisi de tabiatıta mutlak bir sebeplilik anlayışını gözetmezler.

Onların arasındaki belki de en temel ihtilâf, tevhîd bahsinin sıfatlar konusu ile alâkalıdır. **Ebû Ali** ilâhî sıfatları salt isimlendirmelere indirgeyen katı bir nominalist yaklaşımı kabul ederken, **Ebû Hâşim**, Mutezile'nin ikinci döneminin yegâne orijinal düşüncesi olan ahvâl nazariyesini ortaya atarak, bu sıfatların isimlendirmenin ötesinde şeyler olduğunu kabul etmeye yönelmiştir. Bu yönüyle **Ebû Hâşim** sıfatların zihnin hâricinde zâttan bağımsız reel varlıkları olduğunu kabul eden Sünnî anlayışa yakınlaşmış ve öncülerinden kısmen ayrılmıştır. Onlar irâde sıfatı üzerinde ihtilâf etmezler: Allah'ın irâdesi ezelf olmayıp, sonradan olmuştur ve O'nun irâdesi bir mahalde değildir. Ancak fiilî sıfatlardan kelâm sıfatı üzerinde ihtilâf etmişlerdir. **Ebû Ali**'ye göre kelâm var olmak için özel bir bünyeye ve harekete ihtiyaç duyarken, **Ebû Hâşim** kelâmın var olması için bunu şart koşmaz. Bir diğer ihtilâf noktası hikâye-mahkî konusudur. *Halku'l-Kur'ân* problemine bağlı olarak tartışılan konunun bir ucunda hikâyenin mahkî olduğunu savunan **Ebû Ali**, diğer ucunda hikâyenin mahkî olmadığını söyleyen **Ebû Hâşim** vardır.

Allah'ın fiilleri konusuyla alâkalı olarak aralarındaki bir ihtilâf noktası ise Allah'ın *tevellüd* yoluyla fiil işleyip işleyemeyeceği hakkındadır. **Ebû Hâşim**'e göre bu mümkünken, **Ebû Ali** bunu kabul etmez. Rü'yetullâh konusunda ise ihtilâf yoktur: Allah kesinlikle görülemez. Her iki kelâmcı da Allah'ın isimlerinin kıyâsî olduğunu kabul eder.

Onlar Mutezile'nin adl ilkesinin temel önermelerini kabul ederler: Eşyanın değeri zâtındadır ve ilke olarak akıl bunu bilebilir. Allah asla kabihî işlemez. İnsan fiillerinde mutlak anlamda yetkindir. Ayrıca **Ebû Ali**'nin konuya getirdiği terminolojik düzlemdeki bir yenilik de fiil hürriyeti kapsamında onun *halk* kavramını insan hakkında kullanmasıdır. **Ebû Ali** kelâm tarihinde bunu ilk defa ortaya atan kişi olarak kabul edilir.

Kezâ onlar Bağdat Mutezilesinin dînî ve dünyevî tüm konuları kabul eden umûmî aslah anlayışını da reddetmişlerdir. Onlara göre Allah, sadece kulun dünyevî maslahatlarını göz etmek zorundadır.

Adl konusu kapsamında **Ebû Ali** ile **Ebû Hâşim** arasında ihtilâflı olan başlıca noktaları şöyle özetleyebiliriz: **Ebû Ali**'ye göre mükellef için lütuf mutlaka yapılmalıdır. Öyle ki lütuf teklifi hasen yapan bir unsurdur. **Ebû Hâşim** ise teklifin hasen olması için mutlaka lütfun

bulunmasını şart koşmaz. Hatta o lütufsuz teklifi dahi mümkün kabul eder. Tabii bunun şartı, mükellefe normalde hak edeceğinden daha fazla sevap imkânının sunulmasıdır.

Elem problemi konusunda ayrıldıkları en önemli nokta, normal şartlarda, yani kesin olarak hakedildiği bilinde elemi hasen yapan istihkâkın, zannedildiği zaman da elemi hasen yapıp yapmayacağıdır. **Ebû Ali** bunu kabul etmezken, **Ebû Hâşim** hasen olduğunu söyler. İnsanların düçar oldukları hastalıklar **Ebû Ali**'ye göre birer imtihan olabildiği gibi, ceza da olabilir. **Ebû Hâşim**'e göre bunların ceza olması ihtimal dahilinde değildir. Bunlar ancak imtihandır.

İvaz konusunda aralarındaki en temel ihtilâf ise ivazın süresi hakkındadır. **Ebû Ali**'ye göre ivaz sürekli iken, **Ebû Hâşim** sonlu olduğunu kabul eder. Kezâ buna bağlı olarak **Ebû Ali** ivaz ile ikâbın asla bir arada bulunamayacağını ileri sürerken, **Ebû Hâşim** bir arada bulunabileceklerini kabul eder.

Nübüvvet konusunda aralarında hemen hiçbir fark yoktur. Tek fark peygamberlerin kasıtlı olarak küçük günah işlemelerinin câiz olup olmadığıyla alâkalıdır. **Ebû Hâşim** işlenen günahın tiksindirici olmadığı müddetçe bunun câiz olduğunu söyler. **Ebû Ali** ise her hâlükârda bunu reddeder.

İkisi arasındaki en önemli farklardan biri ise zemmin hakedilmesi konusuyla alâkalıdır. **Ebû Hâşim** failin yapmak ve yapmamak seçenekleri dışında kalabileceğini bir ilke olarak kabul ederken, **Ebû Ali** bunu asla kabul etmez. İşte **Ebû Hâşim**'in bu fikri, onun failin hiçbir fiil yapmaksızın sebepsiz yere zemmi hak ettiğini kabul ettiği şeklinde yorumlanmıştır.

Onların kelâm sistematığında en ilgi çeken görüşlerinden birisi de *ihbât* görüşleridir. **Ebû Hâşim** *muvâzene* olarak bilinen doktrinine göre kişinin iyi ve kötü amelleri; sevapları ve taatleri arasında, matematiksel bir orantı kabul eder: Az olan çok olandan kendi nisbetince düşürdükten sonra çok olan azalarak kalır. **Ebû Ali** ise bu orantıyı kabul etmez: Çok olan az olanı düşürür ve çok olan her zaman olduğu gibi kalır.

Tecziyeden kurtulmanın en temel yolu tövbedir. **Ebû Hâşim**'e göre kişinin yaptığı tövbenin geçerli olabilmesi için tüm günahlarından tövbe etmesi gerekirken, **Ebû Ali**'ye göre bu şart değildir.

İmanın tanımı konusunda aralarında ittifak vardır. Her ikisine göre de ameller imanın kapsamında olsa da, sadece vâcip olan ameller bu kapsamdadır.

Emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker'in vücûbiyetinin ne ile bilinebileceği bir diğer ihtilâf noktasıdır. **Ebû Ali** bu vücûbiyetin akılla bilinebileceğini söylerken, **Ebû Hâşim** bunun sadece nakille bilinebileceğini söyler.

İmâmet konusunda aralarında ihtilâf yoktur. İmâmet müessesesi dünyevî maslahatlar için gerekli olup, imâm tayinle belirlenir. Sahabeden kimin üstün olduğu bilinemeyip, mefdûlün imâmeti de câizdir.

Ebû Ali ve **Ebû Hâşim**'in düşünce sistemleri saf kelâm sistemleridir. Onlar felsefeyle hiç uğraşmamışlar, kelâm sistemleri içerisinde felsefeyi asla kullanmamışlardır.

Ebû Ali, oğlu **Ebû Hâşim**'e göre akla ve aklî düşünceye daha meyyâldir. Konuların bilinebilirliğinin akıl yerine nassa havale edildiği, yani otoritenin sem^c kabul edildiği yerler **Ebû Hâşim**'de daha fazladır. Şüphesiz bu durum **Ebû Hâşim**'in düşünce sisteminde sem^cin akla oranla daha ağır bastığı anlamına gelmez. Sadece ikisi arasında kıyaslama yaptığımızda **Ebû Hâşim**'in **Ebû Ali**'ye oranla sem^ce daha fazla kaydığını görmekteyiz.

Şüphesiz onların oluşturdukları sistem kendi öncüllerinin düşüncelerine göre nassa daha fazla önem veren bir sistemdi. Ancak Mutezilî rengini hiçbir zaman kaybetmeyen ve Mutezilî düşüncenin temel ilkelerinden asla taviz vermeyen bir sistemdi.

BİBLİYOGRAFYA

Klâsik Kaynaklar

- °Abbâsî, °Abdürrahîm b. Aḥmed el- (ö. 963/1556); *Ma°âhidü't-Tensîş °alâ Şevâhidi't-Telḥîş*, (Nşr.; M. Muḥyiddîn °Abdülḥamîd), Beyrut; °Âlemü'l-Kütüb, 1947, I-IV (2 mücellet halde), [°Abbâsî, *Ma°âhid*].
- Âmidî, Seyfüddîn Ebû'l-Ḥasan Ali b. Ali b. Muḥammed el- (ö. 631/1233); *el-İḥkâm fî Uşûli'l-Aḥkâm*, Kahire; Mü°essesetü'l-Ḥalebî, 1967, I-IV (2 mücellet halde), [Âmidî, *İḥkâm*].
- ; *Ġâyetü'l-Merâm fî °İlmi'l-Kelâm*, (Nşr.; Ḥasan M. °Abdullaḫîf), Kahire; Lecnetü İḥyâ'î't-Türâşi'l-İslâmî, 1971, [Âmidî, *Ġâye*].
- ; *Ebkârü'l-Efkâr fî Uşûli'd-Dîn*, (Nşr.; A. Muḥammed el-Mehdî), Kahire; Dârü'l-Kütübi ve'l-Veşâ'iki'l-Ḳavmiyye, 2002, I-V, [Âmidî, *Ebkâr*].
- Baġdâdî, °Abdülḳâhir b. Ṭâhir b. Muḥammed et-Temîmî el- (ö. 429/1037-38); *Kitâbü Uşûli'd-Dîn*, Beyrut; Dârü'l-Kütübi'l-°İlmiyye, 1981, 3. bs., [Baġdâdî, *Uşûl*].
- ; *Kitâbü'l-Milel ve'n-Niḫal*, (Nşr.; A. Naşrî Nâdir), Beyrut; Dârü'l-Maşrîk, 1992, 3. bs., [Baġdâdî, *Milel*].
- ; *el-Farḳ beyne'l-Fıraḳ*, (Nşr.; M. Muḥyiddîn °Abdülḥamîd), Beyrut; el-Mektebetü'l-°Aşriyye, 1993, 2. bs., [Baġdâdî, *Farḳ*].
- Bâḳıllânî, Ebû Bekr Muḥammed b. eṭ-Ṭayyib el- (ö. 403/1013); *Kitâbü Temḥîdi'l-Evâ°il ve Telḥîşi'd-Delâ°il*, (Nşr.; °İ. Aḥmed Ḥaydar), Beyrut; Mü°essesetü'l-Kütübi's-Şaḳâfiyye, 1993, 3. bs., [Bâḳıllânî, *Temḥîd*].
- Başrî, Ebû'l-Ḥüseyin Muḥammed b. Ali b. eṭ-Ṭayyib el- (ö. 436/1044); *Kitâbü'l-Mu°temed fî Uşûli'l-Fıḳḫ*, (Nşr.; Muḥammed Ḥamîdullâh), Dımaşk; Institut Français de Damas, 1964-65, I-II, [Ebû'l-Ḥüseyin el-Başrî, *Mu°temed*].
- Belḥî, Ebû'l-Ḳâsım °Abdullâh b. Aḥmed b. Maḥmûd el- (ö. 319/931); *Bâbü Zikri'l-Mu°tezile min Maḳâlâti'l-İslâmiyyîn*, (Nşr.; Fu°âd Seyyid), “*Faḍlu'l-İ°tizâl ve Ṭabâḳâtü'l-Mu°tezile*” içinde, ss. 61-119, Tunus; ed-Dârü't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1974, [Belḥî, *Maḳâlât*].
- Câḫız, Ebû Osman °Amr b. Baḫr b. Maḥbûb el- (ö. 255/869); *el-Mesâ°il ve'l-Cevâbât fî'l-Ma°rife*, (Nşr.; M. Bâsil °Uyûnü's-Sûd), “*Resâ°ilü'l-Câḫız*”, IV. cilt içinde, ss. 33-47, Beyrut; Dârü'l-Kütübi'l-°İlmiyye, 2000, [Câḫız, *Cevâbât*].

- Cürcânî, Seyyîd Şerîf Ali b. Muhammed el- (ö. 816/1413); *Şerhu'l-Mevâkıf*, Mısır; Matba'atü's-Sa'âde, 1907, I-VIII (4 mücellet halde), [Cürcânî, *Şerh*].
- Cüşemî, el-Hâkim Ebû Sa'd el-Muhsin b. Muhammed b. Kerâme el- (ö. 494/1100); *Şerhu'l-Uyûn*, (Nşr.; Fu'âd Seyyid), "*Faḍlu'l-İ'tizâl ve Tabâkâtü'l-Mu'tezile*" içinde, ss. 363-393, Tunus; ed-Dârü't-Tûnisyye li'n-Neşr, 1974, [Cüşemî, *Uyûn*].
- Cüveynî, İmâmü'l-Hârameyn Ebû'l-Me'âlî 'Abdûlmelik b. 'Abdullâh el- (ö. 478/1085); *eş-Şâmil fî Uşûli'd-Dîn*, (Nşr.; A. S. en-Neşşâr, F. B. 'Avn & S. M. Muhtâr), İskenderiye; Münşe'âtü'l-Ma'ârif, 1969, [Cüveynî, *Şâmil*].
- ; *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavâḍi'l-Edille fî Uşûli'l-İ'tikâd*, (Nşr.; Es'ad Temîm), Beyrut; Mü'essesetü'l-Kütübi's-Şakâfiyye, 1996, 3. bs., [Cüveynî, *İrşâd*].
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Aḥmed ed- (ö. 946/1540); *Tabâkâtü'l-Müfessirîn*, Beyrût; Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts., I-II, [Dâvûdî, *Müfessirîn*].
- Ebû Ca'fer eṭ-Ṭûsî; bk. Ṭûsî, Ebû Ca'fer.
- Ebû Ḥanîfe, Nu'mân b. Şâbit (ö. 150/767); *el-Fıkhü'l-Ekber*, "*İmam-ı A'zamın Beş Eseri*" içinde, (Haz. ve Tür. trc.; Mustafa Öz), İstanbul; Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992, [Ebû Ḥanîfe, *Fıkh-ı Ekber*].
- Ebû Hilâl, el-Ḥasan b. 'Abdullâh b. Sehl el-'Askerî (ö. 400/1009'dan sonra); *Kitâbü'l-Furûk*, (Nşr.; Aḥmed S. el-Ḥımşî), Trablus (Lübnan); Gross Press, 1994, [Ebû Hilâl, *Furûk*].
- Ebû Reşîd, Sa'îd b. Muhammed b. Sa'îd en-Nisâbü'rî (ö. 420/1029'dan sonra); *Fî't-Tevhîd (Divânü'l-Uşûl -?-)*, (Nşr.; M. 'Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire; Vezâretü's-Şakâfe, 1969, [Ebû Reşîd, *Fî't-Tevhîd*].
- ; *Ziyâdâtü's-Şerh*, (Nşr.; Richard C. Martin), "*A Mu'tazilite Treatise on Prophethood and Miracles*" içinde, New York University, 1975, [Ebû Reşîd, *Ziyâdât*].
- ; *el-Mesâ'il fî'l-Hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, (Nşr.; Ma'n Ziyâde & Rıdvan es-Seyyid), Beyrut; Ma'hedü'l-İnmâ'i'l-'Arabî, 1979, [Ebû Reşîd, *Mesâ'il*].
- Ebû Ṭâlib en-Nâḥik bi'l-Ḥaḥḥ (ö. ykl. 424/1033); *Kitâbü'l-İfâde fî Târîhi'l-E'immeti's-Sâde*, (Der. ve nşr.; Wilferd Madelung), "*Aḥbâru E'immeti'z-Zeydiyye fî Taberistân ve Deylemân ve Cilân (Arabic Texts Concerning the History of Zaydî Imâms of Tabaristân, Daylamân and Gîlân)*" içinde, ss. 77-118, Beyrut; Franz Steiner Verlag, 1987, [Ebû Ṭâlib, *İfâde*].

Ebû Ya'îlâ, Muḥammed b. el-Ḥüseyin b. Muḥammed el-Ferrâ³ (ö. 458/1066); *el-Mu'cemed fî Uşûli'd-Dîn*, (Nşr.; V. Zeydân Ḥaddâd), Beyrut; Dârü'l-Maşriḳ, 1974, [Ebû Ya'îlâ, *Mu'cemed*].

Ebû'l-Fezâ³il er-Râzî; bk. Râzî, Ebû'l-Fezâ³il.

Ebû'l-Ḥüseyin el-Başrî; bk. Başrî, Ebû'l-Ḥüseyin.

Eş'arî, Ebû'l-Ḥasan Ali b. İsmâ'îl el- (ö. 324/935-36); *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Muşallîn*, (Nşr.; Hellmut Ritter), Wiesbaden; Franz Steiner Verlag, 1963, (İstanbul, 1929-30 baskısından tıpkı basım), I-II, [*Maḳâlât*].

—————; *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Muşallîn*, (Nşr.; M. Muḥyiddîn 'Abdülḥamîd), Beyrut; el-Mektebetü'l-'Aşriyye, 1990, I-II, [*Maḳâlât (A)*].

—————; *el-İbâne 'an Uşûli'd-Diyâne*, Medine; Matbû'âtü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1975, [Eş'arî, *İbâne*].

—————; *Kitâbü'l-Lüma^c fî'r-Redd 'alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida^c*, (Nşr.; 'A. 'İzzüddîn es-Seyrevân), Beyrut; Dârü Lübnân li't-Ṭıbbâ'a ve'n-Neşr, 1987, [Eş'arî, *Lüma^c*].

Fadl; bk. Ḳâdî.

Fahrî, Ali b. Muḥammed b. 'Abdullâh el- (ö. ykl. 9/15. yy.'ın ilk yarısı); *Telḥîşü'l-Beyân fî Zikri Fırâkı Ehli'l-Edyân*, (Nşr.; Reşîd el-Bender), London; Dârü'l-Ḥikme, 1994, [Fahrî, *Telḥîş*].

Ġazzâlî, Ebû Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed b. Aḥmed el- (ö. 505/1111); *el-İḳtişâd fî'l-İṭiḳâd*, (Nşr.; İbrahim A. Çubukçu & Hüseyin Atay), Ankara, Ankara Üniversitesi İlähiyat Fakültesi Yayınları, 1962, [Ġazzâlî, *İṭiḳâd*].

—————; *Ḳavâ'idü'l-'Aḳâ'id*, (Nşr.; Mûsâ M. Ali), Beyrut; 'Âlemü'l-Kütüb, 1985, 2. bs., [Ġazzâlî, *Ḳavâ'id*].

—————; *el-Maḳşadu'l-Esnâ fî Şerḫi Me'âni'l-Esmâ'i'l-Ḥüsnâ*, (Nşr.; B. 'Abdülvehhâb el-Câbî), Limasol; el-Caffân ve'l-Câbî, 1987.

Ḥafâcî, Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. Sinân el- (ö. 466/1973); *Sirru'l-Feşâḫa*, Beyrut; Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1982, [Ḥafâcî, *Feşâḫa*].

Ḥanefî, Ebû Muḥammed Osman b. 'Abdullâh b. el-Ḥasan el- (ö. 6/12. yy.'dan sonra); *el-Fırâkı'l-Müfterika beyne Ehli'z-Zeyğ ve'z-Zendeḳa*, (Nşr. ve Sapıklarla Dinsizlerin Çeşitli Mezhepleri başlığıyla Tür. trc.; Yaşar Kutluay), Ankara; Ankara Üniversitesi İlähiyat Fakültesi Yayınları, 1961-62, [Ḥanefî, *Fırâkı*].

- Ḥânsârî, Muḥammed Bâkır b. Zeynü'l-°Abidîn b. Ca°fer el- (ö. 1313/1895); *Ravzâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-°Ulemâ° ve's-Sâdât*, (Nşr.; Esedullâh İsmâ°iliyân), Kum, el-Maḥba°atü'l-Ḥaydariyye, ts., I-VIII, [Ḥânsârî, *Ravzât*].
- Ḥaḥîb, Ebû Bekr Aḥmed b. Ali el-Bağdâdî (ö. 463/1071); *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-Selâm*, Beyrut; Dârü'l-Kitâbi'l-°Arabî, ts., I-XIV, [Ḥaḥîb, *Bağdâd*].
- Ḥayyâṭ, Ebû'l-Ḥüseyn °Abdürrahîm b. Muḥammed el- (ö. 300/913 [?]); *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-Redd °alâ İbni'r-Ravendî el-Mülhid*, (H. Samuel Nyberg nşr.'den Frn. trc.; A. Naşrî Nâdir), Beyrut; el-Maḥba°atü'l-Kâtûlikiyye, 1957, [Ḥayyâṭ, *İntişâr*].
- Ḥemedânî, Muḥammed b. °Abdülmelik el- (ö. 521/1127); *Tekmiletü Târîhi't-Ṭaberî*, I. cilt, (Nşr.; A. Yûsuf Ken°ân), Beyrut; el-Maḥba°atü'l-Kâtûlikiyye, 1961, 2. bs., [Ḥemedânî, *Tekmile*].
- Ḥillî, °Allâme Ebû Mansûr el-Ḥasan b. Yûsuf b. el-Muḥaḥhar el- (ö. 726/1325); *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İctikâd*, (Naşîrüddîn eṭ-Ṭûsî'nin *Tecrîdü'l-İctikâd* ıyla birlikte), Beyrut; Mü°essesetü'l-A°lemî li'l-Maḥbû°ât, 1988, [Ḥillî, *Keşf*].
- ; *Menâhicü'l-Yakîn fî Usûli'd-Dîn*, (Nşr.; Ya°kûb el-Ca°ferî el-Merâğî), Kum; Dârü'l-Üsve li't-Ṭibâ°a ve'n-Neşr, 1415 h., [Ḥillî, *Menâhic*].
- Ḥüseynî, Ebû'l-Feḥ b. Maḥdûm el- (ö. 976/1568-69); *Miftâhü'l-Bâb*, (Ḥillî'nin *el-Bâbü'l-Ḥâdî °Aşer*'iyle birlikte nşr.; Mehdî Muḥaḥkık), Tahran; Tehran University Press, 1986, [Ḥüseynî, *Miftâh*].
- İbn °Asâkir, Ebû'l-Ḳâsım Ali b. el-Ḥasan b. Hibetullâh (ö. 571/1175); *Tebyînü Kezîbi'l-Müfterî fî mâ Nüsibe ilâ'l-İmâm Ebî'l-Ḥasan el-Eş°arî*, Beyrut; Dârü'l-Kitâbi'l-°Arabî, 1984, [İbn °Asâkir, *Tebyîn*].
- İbn Battûṭa, Ebû °Abdullâh Şemsüddîn Muḥammed b. °Abdullâh eṭ-Ṭancî (ö. 770/1368-69); *er-Rihle (Tuḥfetü'n-Nüzzâr fî Ğarâ°ibi'l-Emsâr ve °Acâ°ibi'l-Esfâr)*, (Nşr.; °Abdülhâdî eṭ-Tâzî), Rabat; Maḥbû°ati Akâdîmiyyeti'l-Memleketi'l-Mağribiyye, 1997, I-V, [İbn Battûṭa, *Rihle*].
- İbn Ebî'l-Ḥadîd, Ebû Ḥâmid °Abdülhamîd b. Hibetullâh el-Medâ°inî (ö. 656/1258); *Şerhu Nehci'l-Belâga*, (Nşr.; M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm), Kahire; Dârü İhyâ°i'l-Kütübi'l-°Arabiyye, 1965, I-XX (10 mücellet halde), [İbn Ebî'l-Ḥadîd, *ŞNB*].
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muḥammed b. el-Ḥasan (ö. 406/1015); *Mücerredü Maḳâlâti'l-Eş°arî*, (Nşr.; Daniel Gimaret), Beyrut; Dar el-Machreq, 1987, [İbn Fûrek, *Mücerred*].

- ; *Kitâbü'l-Hudûd fî'l-Uşûl*, (Nşr.; Muhammed es-Süleymânî), Beyrut; Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999, [İbn Fûrek, *Hudûd*].
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî (ö. 852/1449); *Lisânü'l-Mizân*, Beyrut; Müessesetü'l-Alem li'l-Maţbû'ât, 1986, I-VII, [İbn Hacer, *Lisân*].
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed (ö. 681/1282); *Vefeyâtü'l-Aşyân ve Enbâü Ebnâ'î'z-Zamân*, (Nşr.; İhsân Abbâs), Beyrut; Dârü Şâdir, 1977, I-VIII, [İbn Hallikân, *Vefeyât*].
- İbn Havkal, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ali (ö. 340/951'den sonra); *Şüretü'l-Arz*, (Nşr.; Johannes H. Kramers), Leiden; E.J. Brill, 1939, [İbn Havkal, *Arz*].
- İbn Hâzım, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (ö. 456/1064); *el-Faşl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, Beyrut; Dârü'l-Ma'rife li't-Ṭibâ'a ve'n-Neşr, 1975, I-V (3 mücellet halde), 2. bs., [İbn Hâzım, *Faşl*].
- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâ'il b. Şihâbüddîn (ö. 774/1373); *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut; Mektebetü'l-Me'ârif & Riyad; Mektebetü'n-Naşr, 1981, 4. bs., I-XIV (7 mücellet halde), [İbn Keşîr, *Bidâye*].
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (ö. 273/887); *Sünen*, (Nşr.; M. Fu'âd Abdülbâkî), Kahire, 1954→İstanbul; Çağrı Yayınları, 1981, I-II (*el-Kütübü's-Sitte* içinde XVII. ve XVIII. ciltler), [İbn Mâce].
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed en-Necrânî (ö. 469/1076); *Kitâbü'l-Mecmû' fî'l-Muhîṭ bi't-Teklîf*, [*Mecmû'*].
- I; (Kâğî Abdülcebbâr'a izafetle nşr.; J. J. Houben), Beyrut; el-Maţba'atü'l-Kâtûlikiyye, 1965.
- II; (Nşr.; J. J. Houben & Daniel Gimaret), Beyrut; Dârü'l-Maşriq, 1981.
- ; *et-Tezkire fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'râz*, (Nşr.; Sâmî N. Luţf & Fayşal B. Avn), Kahire; Dârü's-Şakâfe li't-Ṭibâ'a ve'n-Neşr, 1975, [İbn Metteveyh, *Tezkire*].
- İbn Meymûn, Ebû İmrân Mûsâ b. Ubeydullâh el-Kurţubî (ö. 601/1204); *Delâletü'l-Hâ'irîn*, (Nşr.; Hüseyin Atay), Ankara; Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974, [İbn Meymûn, *Delâle*].
- İbn Tağrıberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf el-Atâbekî (ö. 874/1470); *en-Nücümü'z-Zâhire fî Mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, (Nşr.; M. Hüseyin Şemsüddîn), Beyrut; Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992, I-XVI, [İbn Tağrıberdî, *Nücüm*].

- İbn Tâvûs, Ebû'l-Kâsım Ali b. Mûsâ b. Ca'fer b. Muḥammed (ö. 664/1266); *Ferecû'l-Mehmûm fi Târîhi 'Ulemâ'î'n-Nücûm*, (Nşr.; Muḥammed Kâzım), Kum; Dârü'z-Zehâ'ir, ts. [İbn Tâvûs, *Ferec*].
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Aḥmed b. 'Abdülḥalîm (ö. 728/1328); *Kitâbü'l-Esmâ' ve's-Sıfât*, (Der. ve haz.; 'Abdurrahmân el-'Âşımî en-Necdî), “*Mecmû'ü Fetâvâ*” içinde, VI. cilt, Riyâd (?); Meṭâbi'u'r-Riyâd, 1381 h., [İbn Teymiyye, *Esmâ'*].
- ; *Kitâbü'l-Îmân*, (Der.; 'Abdurrahmân el-'Âşımî en-Necdî), “*Mecmû'ü Fetâvâ*” içinde, VII. cilt, Riyâd (?); Meṭâbi'u'r-Riyâd, 1381 h., [İbn Teymiyye, *Îmân*].
- ; *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, (Nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad; Câmi'atü'l-Îmâm Muḥammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1986, I-IX, [İbn Teymiyye, *Minhâc*].
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ali (ö. 597/1201); *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, (Nşr.; Muḥammed 'A. 'Aṭâ' & Muṣṭafâ 'A. 'Aṭâ'), Beyrut; Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992, [İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*].
- İbnü'l-Eşîr, 'İzzüddîn Ali b. Muḥammed el-Cezerî (ö. 630/1233); *el-Kâmil fi't-Târîh*, (Nşr.; Carolus J. Tornberg), Beyrut; Dârü Şâdir & Dârü Beyrût, 1965, I-XI, (Leiden, 1851 baskısından tıpkı basım), [İbnü'l-Eşîr, *Kâmil*].
- ; *el-Lübâb fi Tehzîbi'l-Ensâb*, Beyrut; Dârü Şâdir, ts., I-III, [İbnü'l-Eşîr, *Lübâb*].
- İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Feth 'Abdülḥayy b. Aḥmed el-Ḥanbelî (ö. 1089/1679); *Şezerâtü'z-Zeheb fi Aḥbâri Men Zeheb*, (Nşr.; 'Abdülkâdir el-Arnâ'ût & Maḥmûd el-Arnâ'ût), Beyrut; Dârü İbni Keşîr, 1986-1995, I-XI, [İbnü'l-İmâd, *Şezerât*].
- İbnü'l-Kıfî, Ebû'l-Ḥasan Cemâlüddîn Ali b. Yûsuf (ö. 646/1248); *Târîhu'l-Hükemâ' (İḥbârü'l-'Ulemâ' bi-Aḥbâri'l-Hükemâ')*, (Nşr.; Julius Lippert), Leipzig; Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903, [İbnü'l-Kıfî, *Hükemâ'*].
- ; *İnbâhü'r-Ruvât 'alâ Enbâhi'n-Nuhât*, (Nşr.; M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm), Kahire; Dârü'l-Kütübi'l-Mışriyye, 1952, I-IV, [İbnü'l-Kıfî, *İnbâh*].
- İbnü'l-Murtażâ, Aḥmed b. Yahyâ el-Mu'tezilî (ö. 840/1437); *Kitâbü Ṭabakâti'l-Mu'tezile*, (Nşr.; Susanna Diwald-Wilzer), Beyrut; Imprimerie Catholique, 1961, [*Ṭabakât*].
- ; *Kitâbü'l-Münye ve'l-Emel fi Şerḥi'l-Milel ve'n-Niḥal*, (Nşr.; M. Cevâd Meşkûr), [y.y.]; Dârü'l-Fikr, 1979, [İbnü'l-Murtażâ, *Münye*].
- ; *Kitâbü'l-Kalâ'id fi Taşḥîhi'l-'Akâ'id*, (Nşr.; A. Naşrî Nâdir), Beyrut; Dârü'l-Maşriq, 1985, [İbnü'l-Murtażâ, *Kalâ'id*].

- ; *Kitâbü'l-Milel ve'n-Nihal*, (Nşr.; A. Naşrî Nâdir), “*Kitâbü'l-Kalâ'id fî Taşhîhi'l-Âkâ'id*”, ss. 37-69, Beyrut; Dârü'l-Maşrîk, 1985, [İbnü'l-Murtazâ, *Milel*].
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muḥammed b. Ebî Ya'kûb b. İshâk (ö. 385/955); *Kitâbü'l-Fihrist*, (Nşr.; Rızâ Teceddüd), Beyrut; Dârü'l-Mesîre, 1988, 3. bs., [İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*].
- İbnü'l-Vezîr, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. el-Murtazâ el-Yemânî (ö. 840/1436); *İşârü'l-Hakk'ale'l-Halk*, Beyrut; Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987, 2. bs., [İbnü'l-Vezîr, *İşâr*].
- Îcî, 'Aḩudüddîn 'Abdurrahmân b. Aḩmed el- (ö. 756/1355); *el-Mevâkıf fî 'İlmi'l-Kelâm*, Kahire; el-Mektebetü'l-Mütenebbî, ts., [Îcî, *Mevâkıf*].
- İsferâyînî, Ebû'l-Muzaffer Şehfûr b. Tâhir el- (ö. 471/1078); *et-Tebşîr fî'd-Dîn ve Temyîzü'l-Fırkati'n-Nâciye 'ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn*, (Nşr. K. Yusûf el-Ḩût), Beyrut; 'Âlemü'l-Kütüb, 1983, [İsferâyînî, *Tebşîr*].
- Ḳâdî 'Abdülcebbâr, Ebû'l-Ḩasan 'Abdülcebbâr b. Aḩmed el-Ḩemedânî (ö. 415/1024); *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, 16 mücellet halde 14 cilt, [Muğnî].
- IV: *Rü'yetü'l-Bârî*, (Nşr.; M. Muştafâ Ḩilmî & Ebû'l-Vefâ el-Ġanîmî), Kahire; ed-Dârü'l-Mışriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.
- V: *el-Fıraku gayrü'l-İslâmiyye*, (Nşr.; Maḩmûd M. el-Ḩudayrî), Kahire; ed-Dârü'l-Mışriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.
- VI/1: *et-Ta'dîl ve't-Tecvîr*, (Nşr.; A. Fu'âd el-Ehvânî), Kahire; el-Mü'essesetü'l-Mışriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Ṭibâ'a ve'n-Neşr, 1962.
- VI/2: *el-İrâde*, (Nşr.; George C. Anawati), Kahire; el-Mü'essesetü'l-Mışriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Ṭibâ'a ve'n-Neşr, 1962.
- VII: *Ḩalku'l-Ḳur'ân*, (Nşr.; İbrâhîm el-Ebyârî), Kahire; eş-Şirketü'l-Arabiyye li't-Ṭibâ'a ve'n-Neşr, 1961.
- VIII: *el-Maḩlûk*, (Nşr.; Tevfîk eṭ-Ṭavîl & Sâ'id Zâyid), Kahire; el-Mü'essesetü'l-Mışriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Ṭibâ'a ve'n-Neşr, ts.
- IX: *et-Tevlîd*, (Nşr.; Tevfîk eṭ-Ṭavîl & Sâ'id Zâyid), Kahire; ed-Dârü'l-Mışriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.
- XI: *et-Teklîf*, (Nşr.; Muḩammed Ali en-Neccâr & 'Abdülḩalîm en-Neccâr), Kahire; ed-Dârü'l-Mışriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965.
- XII: *en-Nazar ve'l-Ma'ârif*, (Nşr.; İbrâhîm Medkûr), Kahire; el-Mü'essesetü'l-Mışriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Ṭibâ'a ve'n-Neşr, ts.

- XIII: *el-Lutf*, (Nşr.; Ebû'l-^cAlâ ^cAffî), Kahire; Maṭba^catü Dâru'l-Kütübî'l-Mişriyye, 1962.
- XIV: *el-Aşlah, İstihkâku'z-Zemm, et-Tevbe*, (Nşr.; Muştafâ es-Sekḳâ), Kahire; ed-Dâru'l-Mişriyye li't-Te^llif ve't-Terceme, 1965.
- XV: *et-Tenebbü³ât ve'l-Mu^ccizât*, (Nşr.; Maḥmûd el-Ḥuḍayrî & M. Muḥammed Kâsım), Kahire; ed-Dâru'l-Mişriyye li't-Te^llif ve't-Terceme, 1965.
- XVI: *İ^ccâzü'l-Kur²ân*, (Nşr.; Emîn el-Ḥülî), Kahire; eş-Şirketü'l-^cArabiyye li't-Ṭıbbâ^ca ve'n-Neşr, 1960.
- XVII: *eş-Şer^cıyyât*, (Nşr.; Emîn el-Ḥülî), Kahire; el-Mü²essesetü'l-Mişriyyetü'l-^cÂmme li't-Te^llif ve't-Terceme ve't-Ṭıbbâ^ca ve'n-Neşr, 1963.
- XX/1: *Fî'l-İmâme*, (Nşr.; ^cAbdülhalîm Maḥmûd & Süleymân Dünyâ), Kahire; ed-Dâru'l-Mişriyye li't-Te^llif ve't-Terceme, ts.
- XX/2: *Fî'l-İmâme*, (Nşr.; ^cAbdülhalîm Maḥmûd & Süleymân Dünyâ), Kahire; ed-Dâru'l-Mişriyye li't-Te^llif ve't-Terceme, ts.
- ; *Teşbîtü Delâ²ilî'n-Nübüvve*, (Nşr.; ^cAbdülkerîm Osman), Beyrut; Dâru'l-^cArabiyye, 1966, I-II, [Kâḏî, *Teşbît*].
- ; *Müteşâbihü'l-Kur²ân*, (Nşr.; ^cAdnân M. Zerzûr), Kahire; Dâru't-Türâs, 1969, I-II (tek mücellet halde), [Kâḏî, *Müteşâbih*].
- ; *el-Muḥtaşar fî Uşûlî'd-Dîn*, (Nşr.; Muḥammed ^cAmmâre), “*Resâ²ilü'l-^cAdl ve't-Tevhîd*”, I. cilt içinde, ss. 161-253, Kahire, Dâru'l-Hilâl, 1971, [Kâḏî, *Muḥtaşar*].
- ; *Faḏlü'l-İ^ctizâl ve Ṭabâkâtü'l-Mu^ctezile*, (Nşr.; Fu²âd Seyyid) “*Faḏlu'l-İ^ctizâl ve Ṭabâkâtü'l-Mu^ctezile*” içinde, ss. 135-350, Tunus; ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1974, [Faḏl].
- Kâsım b. Muḥammed b. Ali ez-Zeydî el-^cAlevî el-Mu^ctezilî (ö. 1029/1620); *Kitâbü'l-Esâs li-^cAkâ²idi'l-Ekyâs*, (Nşr.; A. Naşrî Nadir), Beyrut; Dâru't-Ṭalî^ca li't-Ṭıbbâ^ca ve'n-Neşr, 1980, [Kâsım b. Muḥammed, *Esâs*].
- Kureşî, İbn Ebî'l-Vefâ² Muḥyiddîn Ebû Muḥammed ^cAbdülkâdir b. Muḥammed (ö. 775/1373); *el-Cevâhirü'l-Muḏıyye fî Ṭabâkâtü'l-Hanefiyye*, (Nşr.; ^cAbdülfettâḥ M. el-Ḥulv), Cîze; Hicr li't-Ṭıbbâ^ca ve'n-Neşr, 1993, 2. bs., [Kureşî, *Cevâhir*].
- Kurtubî, ^cArîb b. Sa^cd el- (ö. 331/942'den sonra); *Şılatü Târîhi't-Ṭaberî*, (Nşr.; M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm), Ṭaberî, “*Târîhü'l-Ümem ve'l-Mülûk*”un sonunda XI. cilt içinde, ss. 9-184, Beyrut; Dâru Süveydân, 1967, [Kurtubî, *Şıla*].

Maḳâlât; bk. Eş'arî.

Maḳdisî, Ebû Naşr el-Muṭahhar b. Tâhir el- (ö. 355/966'dan sonra); *Kitâbü'l-Bed³ ve't-Târîh*, (Nşr.; Cl. Huart), Paris, 1899-1919→ Bağdat; Mektebetü'l-Müsenâ, ts., [Maḳdisî, *Bed³*].

Malaṭî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Aḫmed b. °Abdurrahmân el- (ö. 377/987); *et-Tenbîh ve'r-Redd °alâ Ehli'l-Ehvâ³ ve'l-Bida^c*, (Nşr.; M. Zâhid el-Kevserî), Bağdat; Mektebetü'l-Müsenâ & Beyrut; Mektebetü'l-Ma°ârif, 1968, [Malaṭî, *Tenbîh*].

Mânkdim Şeşdiv, Aḫmed b. el-Hüseyn b. Ebî Hâşim el-Hüseynî (ö. 425/1034); *Ta°lik °alâ Şerhi'l-Uşûli'l-Ḥamse*, (*Şerhu'l-Uşûli'l-Ḥamse* adıyla Kâḏî °Abdulcebbâr'a izafetle nşr.; °Abdulkerîm Osman), Kahire; Mektebetü Vehbe, 1965, [*Ta°lik*].

Mâtürîdî, Ebû Manşûr Muhammed b. Muhammed b. Maḫmûd el- (ö. 333/944); *Kitâbü't-Tevhîd*, (Nşr.; Fetḫullah Ḥuleyf), Beyrut; Dârü'l-Câmi°âti'l-Mışriyye, 1970, [Mâtürîdî, *Tevhîd*].

Mecmû^c; bk. İbn Metteveyh.

Mes°ûdî, Ebû'l-Ḥasan Ali b. el-Hüseyn b. Ali el- (ö. 345/956); *Kitâbü't-Tenbîh ve'l-İşrâf*, (Nşr.; M. Jan de Goeje), Leiden; E.J. Brill, 1967, (Leiden, 1894 baskısından tıpkı basım), [Mes°ûdî, *Tenbîh*].

Miklâtî, Ebû'l-Ḥaccâc Yûsuf b. Muhammed el- (ö. 626/1229); *Kitâbu Lübâbi'l-°Ukûl fi'r-Redd °alâ'l-Felâsifeti fi °İlmi'l-Uşûl*, (Nşr.; Fevḫıyye Ḥ. Maḫmûd), Kahire; Dârü'l-Enşâr, 1977, [Miklâtî, *Lübâb*].

Muğni; Bk. Kâḏî °Abdulcebbâr.

Muḫallî, Ḥumeyd b. Aḫmed el- (ö. 652/1254); *Kitâbü'l-Ḥadâ°iki'l-Verdiyye fi Menâkıbi E°immeti'z-Zeydiyye*, (Der. ve nşr.; Wilferd Madelung), “*Aḫbâru E°immeti'z-Zeydiyye fi Ṭaberistân ve Deylemân ve Cîlân (Arabic Texts Concerning the History of Zaydî Imāms of Tabaristān, Daylamān and Gîlān)*” içinde, ss. 171-349, Beyrut; Franz Steiner Verlag, 1987, [Muḫallî, *Ḥadâ°ik*].

Muḫaddesî, Ebû °Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Aḫmed el- (ö. 390/1000 civarı); *Aḫsenü't-Tekâsîm fi Ma°rifeti'l-Eḳâlîm*, (Nşr.; M. Jan de Goeje), Leiden; E.J. Brill, 1967, (Leiden, 1877 baskısından tıpkı basım), [Muḫaddesî, *Eḳâlîm*].

Müberred, Ebû'l-°Abbâs Muhammed b. Yezîd el- (ö. 285/898); *el-Muḫteżab*, (Nşr.; M. °Abdulḫâlik °Azîme), Beyrut; °Âlemü'l-Kütüb, ts., I-IV, [Müberred, *Muḫteżab*].

- Mütevelli, Ebû Sa'd ʿAbdurrahmân b. Meʿmûn b. Ali el- (ö. 478/1085); *Kitâbü'l-Muğnî*, (Nşr.; Marie Bernard), Kahire, Supplément Aux Annales Islamologiques, 1986, [Mütevelli, *Muğnî*].
- Naşîrüddîn eṭ- Ṭûsî; bk. Ṭûsî, Naşîrüddîn.
- Nâşîʿ el-Ekber, Ebû'l-ʿAbbâs ʿAbdullâh b. Muḥammed en- (ö. 293/905-6); *Mesâʿilü'l-İmâme*, (Nşr.; Josef van Ess), “*Frühe Muʿtazilitische Häresiographie: Zwei Werke des Nâşîʿ al-Akbar (gest. 293 h.)*” içinde, Beyrut; Franz Steiner Verlag, 1971, [Nâşîʿ, *İmâme*].
- Necrânî, Taḳıyyüddîn Muḥtâr b. Maḥmûd el-ʿAcâlî/el-ʿUccâlî en- (ö. 7/13. yy.); *el-Kâmil fi'l-İstikşâʿ fîmâ Belâğânâ min Kelâmi'l-Kudemâʿ*, (Nşr.; Es-Seyyid M. el-Şâhid), Kahire; Vezâretü'l-Evḳâf, 1999, [Necrânî, *Kâmil*].
- Nesefî, Ebû'l-Muʿîn Meymûn b. Muḥammed en- (ö. 508/1114); *et-Temhîd fi Uşûli'd-Dîn*, (Nşr.; ʿAbdülhakk Kâbîl), Kahire; Dârü's-Saḳâfe li'n-Neşr ve't-Tevzîʿ, 1987, [Nesefî, *Temhîd*].
- ; *Tebşîratü'l-Edille fi Uşûli'd-Dîn*, (Nşr.; Claude Salamé), Dımaşk; Institut Français de Damas, 1990-93, I-II, [Nesefî, *Tebşîra*].
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muḥammed b. Muḥammed el- (ö. 493/1099); *Kitâbü Uşûli'd-Dîn*, (Nşr.; H. Peter Linss), Kahire; Dârü İhyâʿi'l-Kütübi'l-ʿArabîyye, 1963, [Pezdevî, *Uşûl*].
- Râzî, Ebû'l-Fezâʿil Aḥmed b. Muḥammed b. el-Muzaffer er- (ö. 630/1233'dan sonra); *Kitâbü Huceci'l-Kurʿân*, (Nşr.; A. Ömer el-Maḥmeşânî), Beyrut; Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1986, [Ebû'l-Fezâʿil er-Râzî, *Hucec*].
- Râzî, Faḥrüddîn Muḥammed b. Ömer er- (ö. 606/1210); *el-Maḥşûl fi ʿİlmi Uşûli'l-Fıḳh*, (Nşr.; Ṭâḥâ C. F. el-ʿAlvânî), Riyâd; Câmiʿatü'l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, 1979, I-II (6 mücellet halde), [Râzî, *Maḥşûl*].
- ; *İʿtikâdâtü Fırâkı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, (Nşr.; Muḥammed el-Muʿtaşım-billâh), Beyrut; Dârü'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1986, [Râzî, *İʿtikâdât*].
- ; *Kitâbü'l-Erbaʿîn fi Uşûli'd-Dîn*, (Nşr.; A. Hicâzî es-Sekḳâ), Kahire; Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1986, I-II (tek mücellet halde), [Râzî, *Erbaʿîn*].
- ; *el-Meṭâlibü'l-ʿÂliye mine'l-ʿİlmi'l-İlâhî*, (Nşr.; A. Hicâzî es-Sekḳâ), Beyrut; Dârü'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1987, I-VII (4 mücellet halde), [Râzî, *Meṭâlib*].
- ; *Muḥaşşalu Efkârü'l-Müteḳaddimîn ve'l-Müteʿahḥirîn*, (Nşr.; Semîḥ Dügaym), Beyrut; Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992, [Râzî, *Muḥaşşal*].

- ; *Kitâbü Me‘âlimi Uşûli’-d-Dîn*, (Nşr.; Semîh Düğaym), Beyrut; Dârü’l-Fikri’l-Lübânî, 1992, [Râzî, *Me‘âlim*].
- ; *Levâmi‘u’l-Beyyinât fî Şerhi Esmâ‘illâhi Te‘âlâ ve’ş-Şifât*, (Nşr.; T. ‘Abdürra‘ûf Sa‘d), Kahire; el-Mektebetü’l-Ezheriyye, 2000, [Râzî, *Levâmi*].
- ; *et-Tefsîrü’l-Kebîr (Mefâtîhu’l-Ġayb)*, Tahran; Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, ts., 2. bs., I-XXXII (16 mücellet halde), [Râzî, *Tefsîr*].
- Rummânî, Ebû’l-Hasan Ali b. ‘Îsâ er- (ö. 384/994); *en-Nüket fî İ‘câzi’l-Kur‘ân*, (Nşr.; Muhammed Halefullâh & M. Zağlûl Selâm), “*Şelâşü Resâ‘il fî İ‘câzi’l-Kur‘ân*” içinde, ss. 69-104, Kahire; Dârü’l-Ma‘ârif, 1968, [Rummânî, *Nüket*].
- Şâbi‘î, Şâbit b. Sinân İbn Qurra eş- (ö. 365/975); *Târîhu Aĥbârî’l-Karâmuṭa*, (Der. ve nşr.; Süheyl Zekkâr), “*Aĥbârü’l-Karâmuṭa fî’l-Aĥsâ’ ve’ş-Şâm ve’l-‘Irâk ve’l-Yemen*” içinde, ss. 3-84, Dimaşk; Dâru Hassân, 1982, [Şâbi‘î, *Karâmuṭa*].
- Şâbûnî, Nûrüddîn Aĥmed b. Maĥmûd b. Ebî Bekr eş- (ö. 580/1184); *el-Bidâye fî Uşûli’-d-Dîn*, (*Mâtürîdiyye Akaidi* başlığıyla Tür. ter. ve Arp. nşr.; Bekir Topaloğlu), Ankara; Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995, 5. bs., [Şâbûnî, *Bidâye*].
- Şafedî, Şalâhüddîn Halîl b. Aybek b. ‘Abdullâh eş- (ö. 764/1363); *el-Vâfi bi’l-Vefeyât*, [Şafedî, *Vâfi*];
IV; (Nşr.; Sven Dederling), Wiesbaden; Franz Steiner Verlag, 1981.
XVIII; (Nşr.; E. Fu‘âd Seyyid), Stuttgart; Franz Steiner, 1988.
- Şâhib b. ‘Abbâd, İsmâ‘îl b. ‘Abbâd b. el-‘Abbâs eṭ-Ṭâlikânî (ö. 385/995); *Nuşretü Mezâhibi’-z-Zeydiyye*, (Nşr.; Nâcî Hasan), Beyrut; ed-Dârü’l-Müttaḥide li’n-Neşr, 1981, [Şâhib, *Nuşre*].
- Seksekî, ‘Abbâs b. Manşûr es- (ö. 683/1284); *el-Burhân fî Ma‘rifeti ‘Aĥâ‘idi Ehli’l-Edyân*, (Nşr.; H. A. İbrâhîm el-Ĥâc), Kahire (?); Dârü’t-Türâşi’l-‘Arabî, 1980, [Seksekî, *Burhân*].
- Sekûnî, Ebû Ali Ömer b. Ebî’l-Ĥüseyyin es- (ö. 717/1317); *‘Uyûnü’l-Münâzarât*, (Nşr.; Sa‘d Ġurâb); Tunus; Publication de l’Universite de Tunis, 1976, [Sekûnî, *Münâzarât*].
- Sem‘ânî, Ebû Sa‘d ‘Abdülkerîm b. Muhammed b. Manşûr es- (ö. 562/1167); *el-Ensâb*, (Nşr.; ‘Abdullâh Ö. el-Bârûdî), Beyrut; Dârü’l-Cinân, 1988, I-V, [Sem‘ânî, *Ensâb*].
- Sübkî, Tâcüddîn Ebû Naşr ‘Abdülvehhâb b. Ali es- (ö. 771/1370); *Ṭabaĥâtü’ş-Şâfi‘iyyeti’l-Kübrâ*, (Nşr.; Maĥmûd M. eṭ-Ṭanâhî & ‘Abdülefettâh M. el-Ĥulv), Kahire; Maṭba‘atü ‘Îsâ el-Bâbî el-Ĥalebî, 1964-1976, I-X, [Sübkî, *Ṭabaĥât*].

- Sülemî, Ebû ‘Abdurrahmân Muhammed b. el-Ḥüseyn es- (ö. 412/1021); *Ṭabakâtü’ş-Şûfiyye*, (Nşr.; Nûrüddîn Şerîbe), Halep; Dârü’l-Kitâbi’n-Nefis, 1986, 2. bs., [Sülemî, *Ṭabakât*].
- Süyûrî, Miqdâd b. ‘Abdullâh es- (ö. 826/1423); *en-Nâfi‘ Yevme’l-Ḥaşr*, (Ḥillî’nin *el-Bâbü’l-Hâdî ‘Aşer*’iyle birlikte nşr.; Mehdî Muḥaqqıq), Tahran; Tehran University Press, 1986, [Süyûrî, *Nâfi‘*].
- Süyûfî, ‘Abdurrahmân Celâlüddîn es- (ö. 911/1505); *Buğyetü’l-Vu‘ât fî Ṭabakâti’l-Lügaviyyîn ve’n-Nuḥât*, (Nşr.; M. Ebû’l-Fazl İbrâhîm), Beyrut; Mektebetü’l-‘Asriyye, 1964, I-II, [Süyûfî, *Buğye*].
- ; *Ṭabakâtü’l-Müfessirîn*, (Nşr.; A. Muhammed Ömer), Kahire; Mektebetü Vehbe, 1976, [Süyûfî, *Müfessirîn*].
- ; *el-Müzhir fî ‘Ulûmi’l-Lüga ve Envâ‘ihâ*, (Nşr.; M. A. Câdü’l-Mevlâ, A. M. el-Bicâvî & M. Ebû’l-Fazl İbrâhîm), [y.y.]; Dârü İhyâ‘i’l-Kütübi’l-‘Arabiyye, ts., I-II, [Süyûfî, *Müzhir*].
- ; *Şavnü’l-Manṭık ve’l-Kelâm ‘an Fenni’l-Manṭık ve’l-Kelâm*, (Nşr.; A. Sâmi en-Neşşâr), Beyrut; Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, ts., [Süyûfî, *Manṭık*].
- Şehristânî, Ebû’l-Feth Muhammed b. ‘Abdülkerîm eş- (ö. 548/1153); *el-Milel ve’n-Nihal*, (Nşr.; M. Seyyid Kîlânî), Beyrut; Dâru Şa‘b, 1986, I-II, [Şehristânî, *Milel*].
- ; *Nihâyetü’l-İkdâm fî ‘İlmi’l-Kelâm*, (Nşr.; Alfred Gillaume), Kahire; Mektebetü’ş-Şakâfeti’d-Dîniyye, ts., [Şehristânî, *Nihâye*].
- Şerîf el-Murtażâ, ‘Alemü’l-Hüdâ Ali b. el-Ḥüseyn el-Müsevî (ö. 436/1044); *ez-Zahîre fî ‘İlmi’l-Kelâm*, (Nşr.; Aḥmed el-Ḥüseynî), Kum; Mü‘essesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 1411 h., [Şerîf el-Murtażâ, *Zahîre*].
- ; *Şerḫü Cümeli’l-‘İlm ve’l-‘Amel*, (Nşr.; Ya‘kûb el-Ca‘ferî el-Merâğî), Kum; Dârü’l-Üsve li’ṭ-Ṭıbbâ‘a ve’n-Neşr, 1414 h., [Şerîf el-Murtażâ, *Cümel*].
- ; *Emâlî (Ġurerü’l-Fevâ‘id ve Dürerü’l-Kalâ‘id)*, (Nşr.; M. Ebû’l-Fazl İbrâhîm), Kahire; Dârü İhyâ‘i’l-Kütübi’l-‘Arabiyye, 1954, I-II, [Şerîf el-Murtażâ, *Emâlî*].
- Şeyḫ Müfid, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Muhammed en-Nu‘mân el-‘Ukberî el-Bağdâdî (ö. 413/1022), *Evâ‘ilü’l-Makâlât fî’l-Mezâhib ve’l-Muḥtârât*, (Nşr.; Mehdî Muḥaqqıq), Tahran; Tehran University Press, 1993, [Şeyḫ Müfid, *Evâ‘il*].
- ; *en-Nuşre li-Seyyidi’l-‘İtre fî Harbi’l-Başra*, (Nşr.; Ali Mîr Şerîfî), “*Silsiletü Mü‘ellefâtü’ş-Şeyḫ el-Müfid*” içinde, I. cilt, Beyrut; Dârü’l-Müfid, 1993, [Şeyḫ Müfid, *Nuşre*].

Tabakât; bk. İbnü'l-Murtaẓâ.

Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr eṭ- (ö. 310/922); *Târiḥu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, (Nşr.; M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm), Beyrut; Dârü Süveydân, 1967, I-X, [Ṭaberî, *Târiḥ*].

Ṭabersî, Ebû Ali el-Fazl b. el-Ḥasan eṭ- (ö. 548/1153); *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut; Dârü Mektebeti'l-Ḥayât, ts., I-XXX (6 mücellet halde), [Ṭabersî, *Mecma'*].

Ta'lik; bk. Mânkdim.

Ṭâşköprizâde, Aḥmed b. Muştafâ (ö. 968/1561); *Miftâḥü's-Sa'âde ve Mişbâḥü's-Siyâde*, (Nşr.; K. Kâmil Bekrî & 'Abdülvehhâb Ebû'n-Nûr), Kahire; Dârü'l-Kütübi'l-Ḥadîse, 1968, I-III, [Ṭâşköprizâde, *Miftâḥ*].

Teftâzânî, Sa'eddüddîn Mes'ûd b. Ömer eṭ- (ö. 791/1389); *Şerḥu'l-'Aḳâ'idü'n-Nesefiyye*, (Nşr.; M. 'Adnân Dervîş), Beyrut; Mektebetü Dâri'l-Beyrûtî, 2005, [Teftâzânî, 'Aḳâ'id].

Tenûḥî, Ebû Ali el-Muḥsin b. Ali b. Aḥmed b. Ebî'l-Fehm eṭ- (ö. 384/994); *Câmi'ü't-Tevâriḥ (Nişvârü'l-Muḥâdara ve Aḥbârü'l-Müzâkere)*, [Tenûḥî, *Tevâriḥ*];

I; (Nşr.; David S. Margoliouth), Kahire; Maṭba'atü Emîn Hündüsiyye, ts.

VIII; Dımaşk; Maṭbû'âtü'l-Mecma'î'l-İlmi'l-'Arabî, 1930.

Tevḥîdî, Ebû Ḥayyân Ali b. Muḥammed b. el-'Abbâs eṭ- (ö. 414/1023); *el-Ḥavâmil ve's-Şevâmil*, (Nşr.; Aḥmed Emîn & Aḥmed Şaḳr), Kahire; Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme, 1951, [Tevḥîdî, *Ḥavâmil*].

———; *el-Beşâ'ir ve'z-Zehâ'ir*, (Nşr.; Vedâd el-Kâdî), Beyrut; Dârü Şâdır, 1988, I-X, [Tevḥîdî, *Beşâ'ir*].

Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muḥammed b. 'Îsâ b. Sevre (ö. 279/892); *Sünen (el-Câmi'u's-Şaḥîḥ)*, (Nşr.; A. Muḥammed Şâkir), Kahire, 1938→ İstanbul; Çağrı Yayınları, 1981, I-V (*el-Kütübü's-Sitte* içinde, XII-XIV. ciltler), [Tirmizî].

Ṭûsî, Şeyḥu't-Ṭâ'ife Ebû Ca'fer Muḥammed b. el-Ḥasan eṭ- (ö. 460/1067); *Kitâbü Temhîdi'l-Uşûl fî 'İlmi'l-Kelâm*, (Nşr.; 'Abdülmuḥsîn M. ed-Dîni), Tahran; Dânişgâh-ı Tahran, 1983, [Ebû Ca'fer eṭ-Ṭûsî, *Temhîd*].

Ṭûsî, Naşîrüddîn eṭ- (ö. 672/1274); *Telḥîşü'l-Muḥaşşal*, (Nşr.; 'Abdullâh Nûrânî), Tahran; Haidari Press, 1980, [Naşîrüddîn eṭ- Ṭûsî, *Telḥîş*].

———; *Risâletü Kavâ'idü'l-'Aḳâ'id*, (Nşr.; 'A. Ḥasan Ḥâzim), Lübnan; Dârü'l-Ġurbe, 1992, [N. Ṭûsî, 'Aḳâ'id].

- Yâfi‘î, ‘Affüddîn ‘Abdullâh b. Es‘ad b. Ali el- (ö. 768/1366): *Mir‘âtü’l-Cinân ve ‘İbretü’l-Yakzân fî Ma‘rifeti Havâdişi’z-Zamân*, Beyrut; Mü‘essesetü’l-A‘lemî li’l-Ma‘tûbât, 1970, I-IV, 2. bs., [Yâfi‘î, *Mir‘ât*].
- Yâkût, Şihâbüddîn Ebü ‘Abdullâh el-Ḥamevî er-Rûmî (ö. 626/1229); *Mu‘cemü’l-Üdebâ*, Kahire; Dârü’l-Fikr, 1980, I-XX (10 mücellet halde), 3. bs., [Yâkût, *Üdebâ*].
- ; *Mu‘cemü’l-Büldân*, Beyrut; Dârü Şâdir, ts., I-V, [Yâkût, *Büldân*].
- Yemenî, Ebü Muhammed el- (ö. 6/12. yy.); *‘Akâ‘idü’s-Selâse ve’s-Seb‘îne Fırka*, (Nşr.; Muhammed ‘A. Z. el-Ġâmidî), Medine; Mektebetü’l-‘Ulûm ve’l-Ḥikem, 1414 h., I-II, [Yemenî, *Fırka*].
- Zehabî, Muhammed b. Aḥmed b. Osman ez- (ö. 748/1348); *Mizânü’l-İ‘tidâl fî Nakdi’r-Ricâl*, (Nşr.; Ali M. el-Bicâvî), Beyrut; Dârü’l-Ma‘rife, 1963, I-IV, [Zehabî, *Mizân*].
- ; *Siyeru A‘lâmi’n-Nübelâ‘*, (Nşr.; Şu‘ayb el-Arna‘ût v.dğr.), Beyrut; Mü‘essesetü’r-Risâle, 1981-1985, I-XXIII, [Zehabî, *Nübelâ‘*].
- ; *el-‘İber fî Haberi men Ġaber*, (Nşr.; Ebü Hâcer M. es-Sa‘îd), Beyrut; Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1985, I-V, [Zehabî, *‘İber*].
- Zemaḥşerî, Ebü’l-Kâsım Cârullâh Maḥmûd b. Ömer ez- (ö. 538/1144); *el-Keşşâf ‘an Ḥakâ‘iki Ġavâmi‘i’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekâvîl fî Vücûhi’t-Te‘vîl*, (Nşr.; M. ‘Abdüsselâm Şâhîn), Beyrut; Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1995, I-IV, [Zemaḥşerî, *Keşşâf*].
- ; *el-Minhâc fî Uşûli’d-Dîn*, (*A Mu‘tazilite Creed of az-Zemaḥşarî (d. 538/1144)*); *al-Minhâğ fî Uşûl ad-Dîn* başlığıyla nşr. ve İng. trc. Sabine Schmidtke), Stuttgart; Franz Steiner, 1997, [Zemaḥşerî, *Minhâc*].

Modern Kaynaklar

- Abdus Subhan; [1941], “Mu‘tazilite View on Beatific Vision”, *Islamic Culture*, 15, ss. 422-428.
- Abdülhamid, İrfan; [1993], “Cebriye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, VII, ss. 205-208.
- ; [1995], “Eş‘arî, Ebü’l-Hasan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XI, ss. 444-447.
- ‘Abdülhamîd, Muḥsin; [1984], *Er-Râzî Müfessiren*, Bağdat; Dârü’l-Ḥürriye li’ṭ-Ṭibâ‘a.
- Abrahamov, Binyamin; [1990], *Al-Kâsım b. İbrâhîm on the Proof of God’s Existence: Kitâb al-Dalîl al-Kabîr*, Leiden, New York, Kopenhagen & Köln; E.J. Brill.
- ; [1993], “‘Abd al-Jabbâr’s Theory of Divine Assistance (*Luṭf*)”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 16, ss. 41-58.

- ; [1993a], “The Appointed Time of Death (*Ağal*) According to ‘Abd al-Ğabbār: Annotated Translation of al-Muğnī vol. XI, pp. 3-26”, *Israel Oriental Studies*, 13, ss. 7-38.
- Ahmed, Ziauddin; [1972], “A Survey of the Development of Theology in Islam”, *Islamic Studies*, 11, ss. 93-111.
- Allard, Michel; [1965], *Le Problème des Attributes Divins dans la Doctrine d'al-Aš‘arī et de ses Premiers Grands Disciples*, Beyrut; Imprimerie Catholique.
- Anawati, G. & Caspar, R & Khodeiri, M.; [1957], “Une Somme Inédite de Theologie Mo‘tazilite: Le *Moghni* du Qadi ‘Abd al-Jabbar”, *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Études Orientales du Caire*, 4, ss. 281-316.
- Aruçi, Muhammed; [1997], “el-Esmâ’ ve’ş-Şifât fî mâ Beyne ‘Ulemâ’i’s-Selef ve Ehli’l-İ‘tizâl”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1, ss. 31-46.
- Avcı, Casim; [1998], “Hilâfet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XVII, ss. 539-546.
- Aydın, M. Akif; [2000], “İmâmet; Fıkıh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXII, ss. 203-207.
- Aydınlı, Osman; [2003], *Mu‘tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklaşma Süreci*, Ankara; Araştırma Yayınları.
- Baktır, Mustafa; [2000], “İçki; İslâm’da”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXI, ss. 458-462.
- Bardakoğlu, Ali; [1996], “Had”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XIV, ss. 547-551.
- Bedevî, ‘Abdurrahmân; [1997], *Mezâhibü’l-İslâmiyyîn*, Beyrut; Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 2. bs.
- Ben-Shammai, Haggai; [1974], “A Note on Some Karaite Copies of Mu‘tazilite Writings”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 37, ss. 295-304.
- Bernand, Marie; [1972], “La Notion de ‘İlm chez les Premiers Mu‘tazilites”, *Studia Islamica*, 36, ss. 23-45.
- ; [1980], “La Critique de la Notion de Nature (Ṭab^o) par le Kalām”, *Studia Islamica*, 51, ss. 59-105.
- Biram, Arthur; [1902], *Kitābu’l-Masā’il fi’l-Ĥilāf bejn al-Başrijjīn wa’l-Bağdādijjīn, Al-kalām fi’l-Ğawāhir: Die Atomistische Substanzenlehre aus dem Buch der Streitfragen Zwischen Basrensern und Bagdadensern*, Berlin, (Yeniden tıpkı basım; “*Studien zur Philosophie des Abū Rašīd an-Nīsābūrī*” içinde, Frankfurt; Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, 1986).
- Bolay, M. Naci; [1992], “Beş Küllî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, V, ss. 545-546.

- Bosworth, C. E.; [1985], “^çAskar Mokram”, *Encyclopaedia Iranica*, I, s. 768.
- Bray, Julia; [2004], “Practical Mu‘tazilism: The Case of al-Tanūkhī”, *‘Abbasid Studies: Occasional Papers of the School of ‘Abbasid Studies, Cambridge, 6-10 July 2002*, (Ed.; James E. Montgomery), Leuven; Peeters, ss. 111-126.
- Brockelmann, Carl; [1937], *Geschichte der Arabischen Litteratur, Supplementband I*, Leiden; E.J. Brill.
- Brunschvig, Robert; [1962], “Mu‘tazilisme et Aš‘arisme à Baġdād”, *Arabica*, 9, ss. 346-356.
- ; [1974], “Mu‘tazilisme et Optimum (*al-Ašlah*)”, *Studia Islamica*, 39, ss. 5-23.
- Bulut, Mehmet; [2000], “İhve-i Selâse”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXII, ss. 6-7.
- Busse, Heribert; [1969], *Chalif und Grosskönig: Die Buyiden im Iraq (945-1055)*, Beyrut; Franz Steiner Verlag.
- Câbirî, Muḥammed ^çÂbid el-; [2000], *Bünyetü’l-^çAklı’l-^çArabî: Dirâse Tahlîliyye Nakdiyye li-Nazmi’l-Ma^çrife fi’s-Şakâfeti’l-^çArabiyye*, Beyrut; Merkezü Dirâsâti’l-Vaḥdeti’l-^çArabiyye, 6. bs.
- Cahen, Claude & Pellat, Charles; [1971], “Ibn ^çAbbād”, *Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, III, ss. 671-673.
- Caspar, R.; [1957], “Un Aspect de la Pensee Musulmane Moderne: Le Renouveau du Mo‘tazilisme”, *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Études Orientales du Caire*, 4, ss. 141-201.
- Cook, Michael; [2000], *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge; Cambridge University Press.
- Çelebi, İlyas; [1996], *İslam İnancında Gayp Problemi*, İstanbul; Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- ; [1998], “Hızlân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XVII, ss. 419-420.
- ; [1998-99], “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16-17, ss. 55-90.
- ; [2002], *İslâm İnanc Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, İstanbul; Raġbet Yayınları.
- ; [2005], “el-Muġnî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXX, ss. 382-384.
- Daġ, Mehmet; [1976], *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî’nin Âlem ve Allah Görüşü*, Ankara; A. Ü. İlâhiyat Fakültesi, (Doçentlik Tezi).

- ; [1981], “Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24, ss. 221-248.
- ; [1987], “İmam el-Haremeyn el-Cüveynî’de Nedensellik Kuramı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, ss. 35-53.
- Daiber, Hans; [1975], *Das Theologisch-Philosophische System des Muḥammad ibn ‘Abbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.)*, Beirut; Franz Steiner Verlag.
- De Boer, T. J.; [2001], *İslâm’da Felsefe Tarihi*, (Trc.; Yaşar Kutluay), İstanbul; Anka Yayınları, 2. bs.
- Dhanani, Alnoor; [1994], *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space and Void in Basrian Muḥtazilī Cosmology*, Leiden, New York & Köln; E.J. Brill.
- Dugat, Gustave; [1973], *Histoire des Philosophes et des Théologiens Musulmans de 632 à 1258*, Amsterdam; Oriental Press.
- Dügaym, Semîh; [1992], *Felsefetü’l-Ḳuder fî Fikri’l-Muḥtezile*, Beirut; Dâru’l-Fikri’l-Lübnânî.
- ; [2002], *Mevsûḥatü Muḥtalahâti’l-Eşḥarî ve’l-Ḳâḍî ‘Abdi’l-Cebbâr*, Beirut; Mektebetü Lübnân Nâşirûn.
- Ebû Rîde, Muḥammed ‘Abdülhâdî; [1989], *Min Şüyûhi’l-Muḥtezile: İbrâhîm bin Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâḥîhi’l-Kelâmiyyeti’l-Felsefiyye*, Kahire; Dâru’n-Nedîm, 2. bs.
- Elshahed, Elsayed; [1984], “Korrekturen zu Madkûrs Ausgabe des 12. Bandes des *Muḡnī* von al-Qādî ‘Abdalḡabbâr”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 134, ss. 274-279.
- (Es-Seyyid M. eş-Şâhid); [1999], “Muḡaddimetü’t-Taḡkîk”, Taḡiyyüddîn Necrânî, *el-Kâmil fî’l-İstiḡḡâḥ fîmâ Belaḡanâ min Kelâmi’l-Ḳudemâ* içinde, ss. 3-58, Kahire; Vezâretü’l-Evḡâf.
- Ess, Josef van; [1966], *Die Erkenntnislehre des ‘Aḡudaddîn al-Īcî: Übersetzung und Kommentar des Ersten Buches Seiner Mawāqif*, Wiesbaden; Franz Steiner Verlag.
- ; [1967], “Ibn Kullâb und die Miḡna”, *Oriens*, 18-19, ss. 92-142.
- ; [1970], “The Logical Structure of Islamic Theology”, *Logic in Classical Islamic Culture*, (Ed.; Gerhard E. von Grunbaum), Wiesbaden; Otto Harrassowitz, ss. 21-50.
- ; [1972], “Skepticism in Islamic Religious Thought”, *God and Man in Contemporary Islamic Thought*, (Ed.; Charles Malik), Beirut; American University of Beirut Centennial Publications, ss. 83-98.

- ; [1980], “Abū ʿAbd Allāh al-Baṣrī”, *Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, Supplement, fas. 1-2, ss. 12-14.
- ; [1980a], “Early Islamic Theologians on the Existence of God”, *Islam and the Medieval West: Aspects of Intercultural Relations*, (Ed.; Khalil I. Semann), Albany; State University of New York Press, ss. 64-81.
- ; [1984], “Abu l-Hudhayl in Contact: The Genesis of an Anecdote”, *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, (Ed.; Michael E. Marmura), Albany; State University of New York Press, ss. 13-30, 280-287.
- ; [1985], “Abu’l-Hodayl al-ʿAllāf”, *Encyclopaedia Iranica*, I, ss. 318-322.
- ; [1985a], “Abū Eshāq al-Nazzām”, *Encyclopaedia Iranica*, I, ss. 275-280.
- ; [1985b], “Wrongdoing and Divine Omnipotence in the Theology of Abū Iṣḥāq an-Nazzām”, *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, (Ed.; Tamar Rudavsky), Dordrecht; D. Reidel Publishing Company, ss. 53-67.
- ; [1987], “Muʿtazilah”, *Encyclopaedia of Religion*, X, ss. 220-229.
- ; [1991-95], *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des Religiösen Denkens im Frühen Islam*, I-VI, Berlin & New York; Walter de Gruyter.
- Fakhry, Majid; [1977], “Muʿtazilite View of Man”, *Recherches d’Islamologie: Recueil d’Articles Offert à Georges C. Anawati et Louis Gadret par leurs Collègues et Amis*, Leuven; Peeters, ss. 107-121.
- (Macit Fahri); [1992], *İslâm Felsefesi Tarihi*, (Trc.; Kasım Turhan), İstanbul; İklim Yayınları, 2. bs.
- Fazlıoğlu, İhsan; [1997], “Hârezmî, Muhammed b. Mûsâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XVI, ss. 224-227.
- Flanagan, J.; [1998], “Rummānī”, *Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, VIII, ss. 614-615.
- Frank, Richard MacDonough; [1966], *The Metaphysics of Created Being According to Abū l-Hudhayl al-ʿAllāf*, İstanbul; Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut.
- ; [1967], “Remarks on the Early Development of the Kalam”, *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici, Ravello 1-6 Settembre 1966*, Napoli; Istituto Universitario Orientale, ss. 315-329.

- ; [1967a], “*Al-Ma‘na*: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalām and Its Use in the Physics of Mu‘ammar”, *Journal of the American Oriental Society*, 87, ss. 248-259.
- ; [1968], “The Kalām, an Art of Contradiction-Making or Theological Science? Some Remarks on the Question”, *Journal of the American Oriental Society*, 88, ss. 295-309.
- ; [1971], “Several Fundamental Assumptions of the Baṣra School of the Mu‘tazila”, *Studia Islamica*, 33, ss. 5-18.
- ; [1971a], “Abu Hashim’s Theory of ‘States’: Its Structure and Function”, *Actas IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos, Coimbra-Lisboa 1 a 8 de Setembro de 1968*, Leiden; E.J. Brill, ss. 85-100.
- ; [1974], “Notes and Remarks on the Ṭabaʿī^c in the Teaching of al-Mâtūrīdī”, *Mélanges d’Islamologie: Volume Dédié à la Mémoire de Armand Abel par ses Collègues, ses Élèves et ses Amis*, (Ed.; Pierre Salmon), Leiden; E.J. Brill, ss. 137-149.
- ; [1978], *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu‘tazila in the Classical Period*, Albany; State University of New York Press.
- ; [1979], “*Kalām* and Philosophy: A Perspective from One Problem”, *Islamic Philosophical Theology*, (Ed.; Parwiz Morewedge), Albany; State University of New York Press, ss. 71-95.
- ; [1980], “*Al-Ma‘dūm wal-Mawjūd*: The Non-Existent, the Existent, and the Possible in the Teaching of Abū Hāshim and his Followers”, *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Études Orientales du Caire*, 14, ss. 185-210.
- ; [1980a], “Abū Rashīd al-Nīsābūrī”, *Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, Supplement, fas. 1-2, ss. 31-32.
- ; [1982], “Hāl”, *Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, Supplement, fas. 5-6, ss. 343-348.
- ; [1983], “Moral Obligation in Classical Muslim Theology”, *The Journal of Religious Ethics*, 11, ss. 204-223.
- ; [1984], “Bodies and Atoms: The Ash‘arite Analysis”, *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, (Ed.; Michael E. Marmura), Albany; State University of New York Press, ss. 39-53, 287-293.

- ; [1985], “Can God Do What is Wrong?”, *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, (Ed.; Tamar Rudavsky), Dordrecht; D. Reidel Publishing Company, ss. 69-79.
- ; [1992], “The Science of *Kalām*”, *Arabic Science and Philosophy*, 2, ss. 7-37.
- ; [1994], “*Lam Yazal* as a Formal Term in Muslim Theological Discourse”, *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Études Orientales du Caire*, 22, ss. 243-270.
- ; [1997], “Reviews of Books; Daniel Gimaret, Une Lecture Muʿtazilite du Coran: Le Tafsīr d’Abū ʿAlī al-Djubbāʿī (m. 303/915) Partiellement Reconstitué à partir de ses Citateurs”, *Journal of the American Oriental Society*, 117, ss. 382-384.
- ; [1997a], “Currents and Countercurrents”, *Islam: Essays on Scripture, Thought & Society: A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns*, (Ed.; Peter G. Riddell & Tony Street), Leiden, New York & Köln; Brill, ss. 113-134.
- Fück, Johann Wilhelm; [1936], “Neue Materialien zum Fihrist”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 90, ss. 298-321.
- ; [1955], “Some Hitherto Unpublished Texts on the Muʿtazilite Movement from Ibn al-Nadīm’s *Kitāb al-Fihrist*”, *Professor Muhammad Shafi‘ Presentation Volume*, (Ed.; S. M. Abdullāh), Lahor; Meclīs-i Armuġân-ı ʿİlmî, ss. 51-74.
- Gardet, Louis; [1965], “Al-Djubbāʿī”, *Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, II, ss. 569-570.
- ; [1967], *Dieu et la Destinée de l’Homme*, Paris; J. Vrin.
- Gimaret, Daniel; [1976], “Matériaux pour une Bibliographie des Ğubbāʿī”, *Journal Asiatique*, 264, ss. 277-332.
- ; [1979], “Les *Uṣūl al-Ḥamsa* du Qâḏī ʿAbd al-Ġabbār et Leurs Commentaires”, *Annales Islamologiques*, 15, ss. 47-96.
- ; [1980], *Théories de l’Acte Humain en Théologie Musulmane*, Paris; Vrin.
- ; [1981], “Note Annexe”, İbn Metteveyh, *Kitâbü’l-Mecmûʿ fi’l-Muḥîṭ bi’t-Teklîf*, II. cilt içinde, ss. 19-32, Beyrut; Dârü’l-Maṣnūʿ.
- ; [1984], “Matériaux pour une Bibliographie des Jubbaʿi: Note Complémentaire”, *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, (Ed.; Michael E. Marmura), Albany; State University of New York Press, ss. 31-38, 287.
- ; [1985], “Abu’l-Ḥosayn al-Baṣrī”, *Encyclopaedia Iranica*, I, ss. 322-324.

- ; [1988], *Les Noms Divins en Islam: Exégèse Lexicographique et Théologique*, Paris; Les Éditions du Cerf.
- ; [1990], “Comment al-Ġubbā’ī Interprétait les Versets «Prédestinationnistes» du Coran”, *Annales du Département des Lettres Arabes, Université Saint-Joseph*, 5, ss. 5-22.
- ; [1993], “Mu‘tazila”, *Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, VII, ss. 783-793.
- ; [1994], *Une Lecture Mu‘tazilite du Coran: Le Tafsīr d’Abū ‘Ali al-Djubbā’ī (m. 303/915) Partiellement Reconstitué à partir de ses Citateurs*, Louvain & Paris; Peeters.
- ; [1997], “Shahhām”, *Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, IX, ss. 202-203.
- ; [1998], “Ebn al-Ekšīd”, *Encyclopaedia Iranica*, VIII, ss. 15-16.
- ; [1998a], “Ebn Kallād”, *Encyclopaedia Iranica*, VIII, ss. 35-36.
- ; [1998b], “Ebn ‘Ayyāš”, *Encyclopaedia Iranica*, VIII, s. 1.
- Gölcük, Şerafeddin; [1994], “Ebû Abdullah el-Basrî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, X, ss. 84-85.
- Gölcük, Şerafeddin & Toprak, Süleyman; [1998], *Kelâm*, Konya; Tekin Kitabevi, 4. bs.
- Görgün, Tahsin; [2001], “Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbâr’ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 5, ss. 59-108.
- Ġurâbî, Ali Muştafâ; [1953], *Ebû’l-Hüzeyl el-‘Allâf*, Kahire; Dârü’l-Fikri’l-Ĥâdis, 2. bs.
- Güneş, Kamil; [2003], *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass: Bâkullânî ve Kâdî Abdülcebbâr’da Kelâmullah Meselesi Örneği*, İstanbul; İnsan Yayınları.
- Gwynne, Rosalind Ward; [1982], *The ‘Tafsīr’ of Abū ‘Alī al-Jubbā’ī: First Steps Toward a Reconstruction, with Texts, Translation, Biographical Introduction and Analytical Essay*, (Doktora Tezi), University of Washington.
- ; [1985], “Al-Jubbā’ī, al-Ash‘arī and Three Brothers: The Uses of Fiction”, *The Muslim World*, 75, ss. 132-161.
- Hacımuftuoğlu, Nasrullah; [2001], *Kur’ân’ın Belâgatı ve İ‘câzı Üzerine*, Erzurum; Ekev Yayınevi.
- Hamîdullah Muhammed; [1965], “Introduction”, Ebû’l-Hüseyn el-Basrî, *Kitâbü’l-Mu‘temed fî Uşûli’l-Fıkh*, II. cilt içinde, ss. 7-46, Dımaşk; Institut Français de Damas.
- Hansu, Hüseyin; [2004], *Mutezile ve Hadis*, Ankara; Kitâbiyât.
- Ĥayyûn, Reşîd el-; [2000], *Mu‘teziletü’l-Başra ve Bağdâd*, London; Dârü’l-Ĥikme, 2. bs.

- Hecker, Judith K.; [1975], *Reason and Responsibility: An Explanatory Translation of Kitāb al-Tawlīd from al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa-l-ʿAdl by Qādī ʿAbd al-Jabbār al-Hamadhānī, with Introduction and Notes*, (Doktora Tezi), University of California, Berkeley.
- ; [1980], “Some Notes on Kitāb al-Tawlīd from the Mughnī of the Qādī ʿAbd al-Jabbār”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 2, ss. 281-319.
- Heemskerck, Margaretha T.; [2000], *Suffering in the Muʿtazilite Theology: ʿAbd al-Jabbār’s Teaching on Pain and Divine Justice*, Leiden, Boston & Köln; Brill.
- Hinds, Martin; [1993], “Miḥna”, *Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, VII, ss. 2-6.
- Hizmetli, Sabri; [2001], “Karmatîler”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXIV, ss. 510-514.
- Horten, Max; [1909], “Die Modus-Theorie des abū Hāschim (gest. 933): Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Islam”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 63, ss. 303-324.
- ; [1910], *Die Philosophie des abu Raschīd (um 1068): Aus dem Arabischen Übersetzt und Erläutert*, Bonn. (Yeniden tıpkı basım; “*Studien zur Philosophie des Abū Rašīd an-Nīsābūrī*” içinde, Frankfurt; Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, 1986).
- Hourani, George F.; [1960] “Two Theories of Value in Medieval Islam”, *The Muslim World*, 50, ss. 269-278.
- ; [1971], *Islamic Rationalism: The Ethics of ʿAbd al-Jabbār*, Oxford; Clarendon Press.
- ; [1975], “Ethics in Medieval Islam: A Conspectus”, *Essays on Islamic Philosophy and Science*, (Ed.; George F. Hourani), Albany; State University of New York Press, ss. 128-135.
- Hurvitz, Nimrod; [2002], “The *Mihna* (Inquisition) and the Public Sphere”, *The Public Sphere in Muslim Societies*, (Ed.; M. Hoexter, S. N. Eisenstadt & N. Levtzion), Albany; State University of New York Press, ss. 17-29.
- Ḥuşeym, Ali Fehmî; [1966], *Cübbâʿiyân: Ebû ʿAlî ve Ebû Hâşim*, (Yüksek Lisans Tezi), Kahire, ʿAyn Şems Üniversitesi.
- Ibrahim, Lutpi; [1980], “The Concept of *Iḥbāt* and *Takfīr* according to az-Zamakhsharī and al-Bayḍāwī”, *Die Welt des Orients*, 11, ss. 117-121.
- Ingham, Bruce; [1973], “Urban and Rural Arabic in Khūzistān”, *Bulletin of the School of the Oriental and African Studies*, 36, ss. 533-535.

- Izutsu, Toshihiko; [2000], *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, (Trc.; Selahaddin Ayaz), İstanbul; Pınar Yayınları, 2. bs.
- İlhan, Avni; [1994], “Ebû Hâşim el-Cübbâî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, X, ss. 146-147.
- Karaarslan, Nasuhi Ü.; [1999], “İbn Düreyd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XIX, ss. 416-419.
- Karadaş, Cağfer; [2003], *Bâkullâni’ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa; Arasta Yayınları.
- Karadeniz, Osman; [1986], “Kelâmcılara Göre Kur’ân-ı Kerîm’in İ’câzı Meselesi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, ss. 135-146.
- Karlığa, H. Bekir; [1993], “Cisim”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, VIII, ss. 28-31.
- Kaya, Mahmut; [1983], *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul; Ekin Yayınları.
- Khodeiri, Mahmoud el-; [1958], “Deux Nouvelles Sections du *Moghni* du Qadi ‘Abd al-Jabbar”, *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Études Orientales du Caire*, 5, ss. 417-424.
- Kılavuz, Ahmet Saim; [1987], “Hasan b. Ali el-Berberhârî, Hayatı ve İtikâdî Görüşleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2, ss. 111-120.
- ; [1994], *İman Küfür Sınırı; Tekfir Meselesi*, İstanbul; Marifet Yayınları, 4. bs.
- ; [2004], *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, İstanbul; Ensar Neşriyat, 10. bs.
- Klein, Walter C.; [1967], *Abu’l-Hasan ‘Alî ibn İsmâ‘îl al-Aş‘arî’s Al-İbānah ‘an Uşûl ad-Diyānah (The Elucidation of Islām’s Foundation)*, New York; Kraus Reprint Corporation, (New Haven; American Oriental Society, 1940 baskısından tıpkı basım).
- Koç, Turan; [1995], *Din Dili*, Kayseri; Rey Yayıncılık.
- Koçyiğit, Talât; [1989], *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. bs.
- Koloğlu, Orhan Şener; [2000], *Kadı Abdülcebbâr’da Adalet Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), Bursa, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kraemer, Joel L.; [1992], *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival During the Buyid Age*, Leiden, New York & Köln; E.J. Brill, 2. bs.
- Kraus, Paul; [1945], “Beiträge zur Islamischen Ketzergeschichte: Das *Kitāb az-Zumurrud* des Ibn ar-Rāwandî”, (“İbnü’r-Rāvendî” başlığı altında Arp. trc. ‘A. Bedevî), *Min Târîhi’l-İlhâd ft’l-İslâm*, (Ed.; ‘A. Bedevî), Kahire; Mektebetü’n-Nahđati’l-Mışriyye, ss. 75-188.

- Kutluer, İlhan; [1993], “Cevher”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, VII, ss. 450-455.
- ; [1996], “Tabiat Boşluktan Nefret Eder mi? Halâ Kavramı Etrafında Kelâm-Felsefe Münakaşaları”, *Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, (Ed.; İlhan Kutluer), İstanbul; İz Yayıncılık, ss. 181-212.
- Laoust, Henri; [1959], “Le Hanbalisme sous le Califat Bagdad”, *Revue des Études Islamiques*, 27, ss. 67-128.
- Le Strange, Guy; [1905], *The Lands of the Eastern Caliphate: Mesopotamia, Persia, and Central Asia from the Moslem Conquest to the Time of Timur*, Cambridge; Cambridge University Press.
- ; [1983], *Baghdad During the Abbasid Caliphate*, Westport (Connecticut); Greenwood Press, (Oxford, 1900 baskısından tıpkı basım).
- Lewinstein, Keith; [1989], *Studies in Islamic Heresiography*, (Doktora Tezi), Princeton University.
- ; [1994], “Notes on Eastern Ḥanafite Heresiography”, *Journal of the American Oriental Society*, 114, ss. 583-598.
- Loucel, Henri; [1963], “L’Origine du Langage d’Après les Grammairiens Arabes”, *Arabica*, 10, ss. 188-208.
- Macit, Nadim; [1995], *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu: İlk Öncüleri ve Görüşleri*, Erzurum; İhtar Yayıncılık.
- Madelung, Wilferd; [1965], *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin; Walter de Gruyter.
- ; [1971], “The Spread of Māturīdism and the Turks”, *Actas do IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos, Coimbra-Lisboa 1968*, Leiden; E.J. Brill, ss. 109-168.
- ; [1979], “Imamism and Mu’tazilite Theology”, *Le Shi’isme Imāmīte*, (Ed.; Toufic Fahd), Paris; Presses Universitaires de France, ss. 13-29.
- ; [1980], “Abu’l-Ḥusayn al-Baṣrī”, *Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, Supplement, fas. 1-2, ss. 25-26.
- ; [1985], “‘Abd al-Jabbār”, *Encyclopaedia Iranica*, I, ss. 116-118.
- ; [1985a], “Abū Rašīd Nīsābūrī”, *Encyclopaedia Iranica*, I, ss. 367-368.
- ; [1985b], “Review; Elsayed Elshahed, Das Problem der Transzendentalen Sinnlichen Wahrnehmung in der Spätmu’tazilitischen Erkenntnistheorie nach der Darstellung des

- Taqīaddīn en-Nağrānī”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 48, ss. 128-129.
- ; [1985c], “Amr be Maʿrūf”, *Encyclopaedia Iranica*, I, ss. 992-995.
- ; [1985d], “ʿAbbād b. Salmān”, *Encyclopaedia Iranica*, I, ss. 70-71.
- ; [1986], “The Theology of al-Zamakhsharī”, *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I. (Malaga, 1984)*, Madrid; Union Européenne d’Arabesants et d’Islamisés, ss. 485-495.
- ; [1987], “Introduction”, *Aḥbāru Eʿimmeti’z-Zeydiyye fī Ṭaberistān ve Deylemān ve Cīlān (Arabic Texts Concerning the History of Zaydī Imāms of Tabaristān, Daylamān and Gīlān)* içinde, Beyrut; Franz Steiner Verlag, ss. 11-23.
- ; [1987a], “Der Kalām”, *Grundriß der Arabischen Philologie, II: Literaturwissenschaft*, (Ed.; Helmut Gätje), Wiesbaden; Dr. Ludwig Reichert Verlag, ss. 326-337.
- ; [1988], *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Albany; State University of New York Press.
- ; [1989], “Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm and Muʿtazilism”, *On Both Sides of al-Mandab: Ethiopian, South-Arabic and Islamic Studies Presented to Oscar Löfgren on his Ninetieth Birthday 13 May 1988*, (Ed.; Ulla Ehrensvaerd & Christopher Toll), Stockholm; Almqvist & Wiskell International, ss. 39-48.
- ; [1991], “The Late Muʿtazila and Determinism: The Philosophers’ Trap”, *Yād-Nāma: In Memoria di Alessandro Bausani, volume I: Islamistica*, (Ed.; Biancamaria Scarcia Amoretti & Lucia Rostagno), Roma; Bardi Editore, ss. 245-257.
- Mahdi, Muhsin; [1970], “Language and Logic in Classical Islam”, *Logic in Classical Islamic Culture*, (Ed.; Gerhard E. von Grunebaum), Wiesbaden; Otto Harrassowitz, ss. 51-83.
- Makdisi, George; [1963], *Ibn ʿAqīl et la Résurgence de l’Islam Traditionaliste au XI. Siècle (V. Siècle de l’Hégire)*, Damas: Institut Français de Damas.
- ; [1973], “The Sunnī Revival”, *Islamic Civilization, 950-1150*, (Ed.; D. H. Richards), Oxford; Bruno Cassirer, ss. 155-168.
- ; [1993], “Ṭabaqāt-Biography: Law and Orthodoxy in Classical Islam”, *Islamic Studies*, 32, ss. 371-396.
- Martin, Richard Carleton; [1975], *A Muʿtazilite Treatise on Prophethood and Miracles: Being Probably the Bāb ʿalā l-Nubuwwah from the Ziyadat al-Sharḥ by Abū Rashid al-Nīsābūrī (Died First Half of the Fifth Century A. H.)*, Edited in Arabic with an English

- Introduction, Historical and Theological Commentaries*, (Doktora Tezi), New York University.
- ; [1978], “The Identification of Two Mu‘tazilite MSS”, *Journal of the American Oriental Society*, 98, ss. 389-393.
- ; [1980], “The Role of the Basrah Mu‘tazilah in Formulating the Doctrine of the Apologetic Miracle”, *Journal of Near Eastern Studies*, 39, ss. 175-189.
- Martin, Richard C. & Woodward, Mark R. & Atmaja, Dwi S.; [1997], *Defenders of Reason in Islam: Mu‘tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, Oxford; Oneworld.
- Massignon, Louis; [1982], *The Passion of al-Hallāj: Mystic and Martyr of Islam*, (İng. trc.; Herbert Mason), I-IV, Princeton; Princeton University Press.
- McCarthy, Richard J.; [1953], *The Theology of al-Ash‘arī*, Beyrut; Imprimerie Catholique.
- McDermott, Martin J.; [1978], *The Theology of al-Shaikh al-Mufīd*, Beyrut; Dar al-Machreq.
- ; [2003], “Abu‘l-Ḥusayn al-Başrī on God’s Volition”, *Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour of Wilferd Madelung*, (Ed.; Farhad Daftary & Josef W. Meri), London & New York; I.B. Tauris, ss. 86-93.
- Melchert, Christopher; [1997], *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.*, Leiden, New York & Köln; Brill.
- Nâdir, A. Naşrî; [1950-51], *Felsefetü‘l-Mu‘tezile: Felâsifetü‘l-İslâmi‘l-Esbaķîn*, I. c.; İskenderiye; Dârü Neşri’s-Şakâfe, II. c.; [y.y.], Maṭba‘atü‘r-Râbıta.
- Nasr, Seyyid Hüseyin; [1989], *İslam ve İlim*, (Trc.; İlhan Kutluer), İstanbul; İnsan Yayınları
- Neşşâr, Ali Sâmî en-; [1984], *Menâhicü‘l-Bahş ‘inde Müfekkiri‘l-İslâm*, Beyrut; Dârü’n-Nahḍati‘l-‘Arabiyye.
- ; [1999], *İslâm‘da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I-II, (Trc.; Osman Tunç), İstanbul; İnsan Yayınları.
- Nüveyhiz, ‘Âdil; [1986], *Mu‘cemü‘l-Müfessirîn min Şadri‘l-İslâm ḥattâ‘l-‘Aşri‘l-Ḥâḍır*, Beyrut; Mü‘essesetü’n-Nüveyhizi’s-Şakâfiye, I-II, 2. bs.
- Nyberg, H. Samuel; [1953], “Mu‘tazila”, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden; Brill, ss. 421-427.
- Osman, ‘Abdülkerîm; [1971], *Nazariyyetü‘t-Teklîf: Ârâ‘ü‘l-Kâḍî ‘Abdi‘l-Cebbâri‘l-Kelâmiyye*, Beyrut; Mü‘essesetü‘r-Risâle.
- Öz, Mustafa; [2000], “İbnü‘l-İhşîd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXI, ss. 94-95.

- Öz, Mustafa & İlhan, Avni; [2000], “İmâmet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXII, ss. 201-203.
- Özcan, Hanifi; [1993], *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, İstanbul; Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Özen, Şükrü; [2001], *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, İstanbul, (Basılmamış Çalışma).
- Özler, Mevlüt; [1995], *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, İstanbul; Nûn Yayıncılık.
- Patton, Walter M.; [1897], *Ahmed Ibn Hanbel and the Miḥna: A Biography of the Imâm including an Account of the Moḥammedan Inquisition Called the Miḥna, 218-234 A. H.*, Leiden; E.J. Brill.
- Peters, Jan R. T. M.; [1976], *God’s Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu’tazilî Qâdî l-Quḍât Abû l-Ḥasan ‘Abd al-Jabbâr bn Aḥmad al-Hamadânî*, Leiden; E.J. Brill.
- Pines, Shlomo; [1946], *Beiträge zur Islamischen Atomenlehre, (Mezhebü’z-Zerre ‘inde’l-Müslimîn başlığıyla Arp. trc.; M. ‘Abdülhâdî Ebû Rîde)*, Kahire; Mektebetü’n-Nahḍati’l-Mıṣriyye.
- Popovic, Alexandre; [2002], “Zandj”, *Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, XI, ss. 444-446.
- Pretzl, Otto; [1940], *Die Frühislamische Attributenlehre: Ihre Weltanschaulichen Grundlagen und Wirkungen*, München; Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- ; [1946], “Die Frühislamische Atomenlehre” (“Mezhebü’l-Cevheri’l-Ferd ‘inde’l-Mütekellimîne’l-Evvelîn fi’l-İslâm” başlığı altında Arp. trc.; M. ‘A. Ebû Rîde), S. Pines’in *Mezhebü’z-Zerre ‘inde’l-Müslimîn*’iyle birlikte, Kahire; Mektebetü’n-Nahḍati’l-Mıṣriyye, ss. 131-147.
- Rahman, Yusuf; [1996], “The Miraculous Nature of Muslim Scripture: A Study of ‘Abd al-Jabbâr’s *I’jâz al-Qur’ân*”, *Islamic Studies*, 35, ss. 409-424.
- Reinhart, A. Kevin; [1995], *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought*, Albany; State University of New York Press.
- Reynolds, Gabriel S.; [2005], “The Rise and Fall of Qadi ‘Abd al-Jabbar”, *International Journal of Middle East Studies*, 37, ss. 3-18.
- Ritter, Hellmut; [1929], “Muḳaddimetü’n-Nâşir”, Eş‘arî, *Maḳâlâtü’l-İslâmiyyîn* içinde, ss. xi-xxix, İstanbul, Maḩba‘atü’d-Devle.

- ; [1931], “Philologika VI: Ibn al-Ğauzīs Bericht über Ibn ar-Rēwendī”, *Der Islam*, 19, ss. 1-17.
- ; [1931a], “Muğaddimetü’n-Nâşir”, el-Ĥasan b. Mûsâ en-Nevbaĥtî, *Fıraķu’s-Şîca* içinde, ss. v-xxx, İstanbul, Maḥba‘atü’d-Devle.
- Rosenfeld, Boris A.; [1988], *A History of Non-Euclidean Geometry: Evolution of the Concept of a Geometric Space*, (İng. trc.; Abe Shenitzer), New York, Berlin & Heidelberg; Springer-Verlag.
- Rosenthal, Erwin I. J.; [1984], “‘Abd al-Jabbār on the Imāmate”, *Logos Islamikos: Studia Islamica in Honorem Georgii Michaelis Wickens*, (Ed.; Roger M. Savory & Dionisius A. Agius), Toronto; Pontifical Institute of Medieval Studies, ss. 207-218.
- Rosenthal, Franz; [1970], *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden; E.J. Brill.
- Russell, Gül A.; [2002], “The Emergence of Physiological Optics”, *Encyclopedia of The History of Arabic Science, II*, (Ed.; Roshdi Rashed), London & New York; Routledge, ss. 672-715.
- Savory, Roger M.; [1979], “Khūzistān”, *Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, V, ss. 80-81.
- Schmidtke, Sabine; [1991], *The Theology of al-‘Allāma al-Ĥillī (d. 726/1325)*, Berlin; Klaus Schwarz Verlag.
- ; [1997], “Introduction”, *A Mu‘tazilite Creed of az-Zamaḥşarī (d. 538/1144); al-Minhāğ fī Uşūl ad-Dīn* içinde, ss. 7-11, Stuttgart; Franz Steiner.
- ; [1998], “Neuere Forschungen zur Mu‘tazila unter Besonderer Berücksichtigung der Späteren Mu‘tazila ab dem 4./10. Jahrhundert”, *Arabica*, 45, ss. 379-408.
- Schwarz, Michael; [1972], “Some Notes on the Notion of *iljā*’ (Constraint) in Mu‘tazilite Kalām”, *Israel Oriental Studies*, 2, ss. 413-427.
- ; [1973], “The Affirmation of Empty Space by an Eleventh-Century Mu‘tazilite”, *Isis*, 64, ss. 384-385.
- ; [1976], “The Qāḍī ‘Abd al-Ğabbār’s Refutation of the Aş‘arite Doctrine of ‘Acquisition’ (*Kasb*)”, *Israel Oriental Studies*, 6, ss. 229-263.
- Seyyid, Fu‘ād; [1974], *Faḍlū’l-İ‘tizāl ve Ṭabaķātü’l-Mu‘tezile*, Tunus; ed-Dârü’t-Tūnisiyye li’n-Neşr.
- Sezgin, Fuat; [1967], *Geschichte der Arabischen Schrifttums*, I. cilt, Leiden; E.J. Brill.

- Stern, Samuel M.; [1956], "Ibn al-Samh", *Journal of Royal Asiatic Society*, 16, ss. 31-44.
- ; [1961], "Abu'l-Qasim al-Bustī and His Refutation of Ismā'īlism", *Journal of Royal Asiatic Society*, 21, ss. 14-35.
- Stroumsa, Sarah; [1987], "From Muslim Heresy to Jewish-Muslim Polemics: Ibn al-Rāwandī's *Kitāb al-Dāmigh*", *Journal of the American Oriental Society*, 107, ss. 767-772.
- Şemseddīn (Günaltay), M.; [1925], "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", *Dârülfünûn İlähiyat Fakültesi Mecmuası*, 1, ss. 58-119.
- Şerefeddīn (Yaltkaya), Mehmed; [1926], "Mutezile ve Hüsün ve Kubuh", *Dârülfünûn İlähiyat Fakültesi Mecmuası*, 2, ss. 100-116.
- Taylan, Necip; [1996], *Mantık: Tarihçesi, Problemleri*, İstanbul; Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Thomas, David; [1992], *Anti-Christian Polemic in Early Islam: Abū 'Īsā al-Warrāq's "Against the Trinity"*, Cambridge; Cambridge University Press.
- ; [2004], "A Mu'tazilī Response to Christianity: Abū 'Alī al-Jubbā'ī's Attack on the Trinity and Incarnation", *Studies on the Christian Arabic Heritage: In Honour of Father Prof. Fr. Samir Khalil Samir S. J. at the Occasion of his Sixty-fifth Birthday*, (Ed.; Rifaat Ebied & Herman Teule), Leuven; Peeters, ss. 279-313.
- Ṭırād, Ṭādrūs; [2002], *el-Ḥareketü'l-Ḳarmatiyye fī'l-'Irāk ve's-Şām ve'l-Baḥreyn ve Ehemmiyyetuhâ't-Târîhiyye*, Dımaşk & Beyrut; Dâru 'İştrût li'n-Neşr.
- Tolmacheva, Marina A.; [1989], "Zanj", *Dictionary of the Middle Ages*, XII, ss. 738-740.
- Topaloğlu, Bekir; [1989], "Allah", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, II, ss. 471-498.
- ; [1995], *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, Ankara; Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. bs.
- ; [1995a], "Esmâ-i Hüsnâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XI, ss. 404-418.
- Tritton, Arthur S.; [1952], "Some Mu'tazilī Ideas about Religion; In Particular about Knowledge Based on General Report", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 14, ss. 612-622.
- ; [1983], *İslâm Kelâmı*, (Trc.; Mehmet Dağ), Ankara; Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Tunç, Cihad; [1981], "Tövbe Hakkında Bazı Düşünceler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24, ss. 389-412.

- ; [1994], “Ecel”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, X, ss. 380-382.
- Uludağ, Süleyman; [2003], “Marifet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXVIII, ss. 54-56.
- Uslu, Recep; [1998], “Hûzistan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XVIII, ss. 436-439.
- Vajda, Georges; [1966], “La Connaissance Naturelle de Dieu selon al-Ğāhız: Critiquée par les Mu‘tazilites”, *Studia Islamica*, 24, ss. 19-33.
- Watt, W. Montgomery; [1948], *Free Will and Predestination in Early Islam*, London; Luzac.
- ; [1985], *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*, Edinburgh; Edinburgh University Press, 2. bs.
- ; [2002], *The Formative Period of Islamic Thought*, Oxford; Oneworld.
- Weiss, Bernard G.; [1974], “Medieval Muslim Discussions of the Origin of Language”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 124, ss. 33-41.
- Wolfson, Harry Austryn; [1959], “Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the Kalam”, *Journal of the American Oriental Society*, 79, ss. 73-80.
- ; [1959a], “Ibn Khaldūn on Attributes and Predestination”, *Speculum*, 34, ss. 585-597.
- ; [1965], “Mu‘ammar’s Theory of *Ma‘nā*”, *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, (Ed.; George Makdisi), Leiden; E.J. Brill, ss. 673-688.
- ; [1976], *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge (Massachusetts) & London; Harvard University Press.
- Yardımlı, Ali; [1999], “İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XIX, ss. 442-443.
- Yavuz, Yusuf Şevki; [1987-88], “İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5-6, ss. 71-83.
- ; [1989], “Ahval”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, II, ss. 190-192.
- ; [1991], “A‘râf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, III, s. 259.
- ; [1993], “Cübbâf, Ebû Ali”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, VIII, ss. 99-102.
- ; [1993a], “Câhiz; Kelâmi Görüşleri”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, VII, ss. 24-26.
- ; [1994], “Ebû Reşid en-Nisâbûrî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, X, ss. 212-213.
- ; [1994a], “Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ; Kelâm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, X, ss. 256-258.
- ; [1997], “Havâtır; Kelâm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XVI, ss. 523-526.
- ; [1999], “İbn Küllâb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XX, ss. 156-157.

- ; [2000], “İlham”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXII, ss. 98-100.
- ; [2000a], “İrade”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXII, ss. 379-380.
- ; [2000b], “İ‘câzü’l-Kur’ân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXI, ss. 403-406.
- ; [2000c], “İhbât”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXI, ss. 529-530.
- Yıldız, Hakkı D.; [1989], “Ali b. Muhammed ez-Zencî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, II, ss. 413-414.
- Yurdağür, Metin; [1986], “Son Dönem Mu‘tezilesinin En Meşhur Kelâmcısı Kâdî Abdülcebâr: Hayatı ve Eserleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, ss. 117-136.
- ; [1996], *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ: Allah’ın İsimleri*, İstanbul; Marifet Yayınları.
- ; [1999], “İbn Hallâd el-Basrî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XX, s. 17.
- Yücedoğru, Tefvik; [1994], *İslâm İtikadında Yaratılış*, Bursa; Uludağ Üniversitesi Basımevi.
- Yüksel, Emrullah; [1991], *Amidî’de Bilgi Teorisi*, İstanbul; İşaret Yayınları.
- Zerzûr, Adnân M.; [1971], *el-Hakîm el-Cüşemî ve Menhecühû fî Tefsîri’l-Kur’ân*, Dımaşk; Müessesetü’r-Risâle.
- Zeyd, Ali Muhammed; [1985], *Mu‘teziletü’l-Yemen: Devletü’l-Hâdî ve Fikruhû*, Sana; Merkezü’l-Dirâsât ve’l-Buḥûṣî’l-Yemenî & Beyrut; Dâru’l-‘Avde, 2. bs.