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

MU'TEZİLE'NİN TEŞEKKÜL DÖNEMİNDE İLÂHÎ SIFATLAR

DOKTORA TEZİ

ABDULKERİM İSKENDER SARICA

BURSA – 2025

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

MU'TEZİLE'NİN TEŞEKKÜL DÖNEMİNDE İLÂHÎ SIFATLAR

DOKTORA TEZİ

ABDULKERİM İSKENDER SARICA

Danışman:
PROF. DR. ULVİ MURAT KILAVUZ

BURSA – 2025

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelam Bilim Dalı'nda 711723024 numaralı Abdulkerim İskender SARICA'nın hazırladığı "Mu'tezile'nin Teşekkül Döneminde İlâhî Sıfatlar" başlıklı doktora tezi ile ilgili savunma sınavı, 21/07/2025 günü 11.00 - 14.45 saatleri arasında yapılmıştır. Alınan cevaplar sonunda adayın başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

Üye
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Orhan Ş. KOLOĞLU
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Mehmet Fatih BİRGÜL
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ
Kocaeli Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Mehmet Fatih ÖZEROL
Balıkesir Üniversitesi

21/07/ 2025

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 27/06/2025

Tez Başlığı / Konusu: Mu'tezile'nin Teşekkül Döneminde İlâhî Sıfatlar

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 193 sayfalık kısmına ilişkin, 01/07/2025 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 3'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

1- Kaynakça hariç
2- Alıntılar hariç/dâhil
3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

27/06/2025

Adı Soyadı:	A. İskender SARICA
Öğrenci No:	711723024
Anabilim Dalı:	Temel İslam Bilimleri
Programı:	Doktora
Statüsü:	☐ Y.Lisans ☒ Doktora

Danışman
26/07/2025
Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ

*** Turnitin programına Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane web sayfasından ulaşılabilir.**

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak "Mu'tezile'nin Teşekkül Döneminde İlâhî Sıfatlar" başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

27/06/2025

Adı Soyadı: **A. İskender SARICA**
Öğrenci No: **711723024**
Anabilim Dalı: **Temel İslâm Bilimleri**
Programı: **Doktora**

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: **Abdulkerim İskender SARICA**
Üniversite	: **Bursa Uludağ Üniversitesi**
Enstitü	: **Sosyal Bilimler Enstitüsü**
Anabilim Dalı	: **Temel İslam Bilimleri**
Bilim Dalı	: **Kelam**
Tezin Niteliği	: **Doktora**
Mezuniyet Tarihi	: **…/…/2025**
Tez Danışmanı	: **Prof. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ**

MU‘TEZİLE’NİN TEŞEKKÜL DÖNEMİNDE İLÂHÎ SIFATLAR

Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd’den başlayarak Basra ekolünde Cübbâîlere, Bağdat ekolünde Ka‘bî’ye uzanan ve takriben yüz elli yıllık bir dönem aralığını kapsayan; Mu‘tezilî düşüncenin teşekkül dönemi olarak isimlendirilebilecek bu süreçte, diğer mezheplere meyleden yahut farklı ilim dallarında temayüz eden isimlerden ziyade, Mu‘tezilî kimlikleriyle tebellür eden kelâmcıların, ilâh tasavvurlarının bir kısmını oluşturan ilâhî sıfatlara ve bu sıfatların taalluklarına (âlemin işleyişi hariç) dair görüşleri, bu çalışmanın ana konusudur. İlâhî sıfatlar konusunda aralarındaki görüş farklılıkları nedeniyle, -her ne kadar bu, onların ilâhî sıfatlarda müşterek temel ilkeleri olmadığı anlamına gelmese de- mütecanis bir düşünce geleneğinin bulunmadığı ise bu çalışmanın ana vurgusudur. İlgili döneme ait Mu‘tezilî eserlerin günümüze sınırlı ölçüde ulaşmasının yanı sıra, görüşlerinin yekûnunu oluşturan kayıtların ikincil kaynaklardan hareketle tespit edilmesi ve bu kayıtlardaki fragmanların kısmen bağlamından kopuk bir şekilde aktarılması ile anlam bakımından muğlak olması gibi zorluklar; özellikle modern zamanlarda, Mu‘tezilî bilginlerin görüşlerinin ekseriyetle müstakil olarak konu edilmesine sebep olmuş, bu da onların görüşlerinin bütüncül ve tematik bir biçimde yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmıştır. Bu zorlukların bilinciyle başlanan bu çalışmada temel gaye; öncelikle onların günümüze ulaşan eserleri yahut eserlerinden günümüze ulaşan parçaları, ardından onları takip eden sonraki dönem Mu‘tezilîlerin telifâtı ve muhalif kaynaklar ışığında yapılan bütüncül bir okuma ile kaynaklardaki bilgiler arasındaki çelişkilerin imkân ölçüsünde izale ya da izah edilmesi, birbirlerine yönelttikleri görüşler ve bu görüşlerine getirdikleri istidlaller muvacehesinde, ilâhî sıfatlara dair düşüncelerinin tarihî akış içerisinde, belirli temalar etrafında bütünlüklü olarak ortaya konulması ve böylece alandaki eksikliğin giderilmesidir. Giriş bölümünü takiben zâtî, fiilî ve nefyî sıfatlar olmak üzere üç bölüm ve bir sonuçtan oluşan bu çalışmanın önemi, İslâm kelâmının sistematik bir ilim hâline gelmesini sağlayanların Mu‘tezilîler olmaları ve kelâm ilminin temel konusunun Allah Teâlâ olması dikkate alındığında, doğası gereği kendiliğinden belirginleşir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu‘tezile, tevhid, ilâhî sıfatlar, ilâhî isimler

ABSTRACT

Name & Surname	: **Abdulkerim İskender SARICA**
University	: **Bursa Uludağ University**
Institute	: **Institute of Social Sciences**
Field	: **Basic Islamic Sciences**
Subfield	: **Kalam**
Degree awarded	: **PhD.**
Date of degree awarded	: **…/…/2025**
Supervisor	: **Prof. PhD. Ulvi Murat KILAVUZ**

THE DIVINE ATTRIBUTES IN THE FORMATIVE PERIOD OF MUʻTAZILA

Spanning approximately a one hundred and fifty-year period -from Wāṣil b. ʿAtāʾ and ʿAmr b. ʿUbayd to the Jubbāʾīs within the Basran school and to al-Kaʿbī in the Baghdadi tradition- this study focuses on the formative period of Muʿtazilī thought. Rather than addressing figures who inclined toward other theological schools or distinguished themselves in various other fields of Islamic scholarship, it centers specifically on those theologians who crystallized their intellectual identity as Muʿtazilīs. The principal subject of this research is their conceptualizations of God-namely, their views on divine attributes and the modalities of their attachment (excluding their relation to the operation of the cosmos). While the divergences among Muʿtazilīs on the subject of divine attributes do not preclude the existence of shared foundational principles, this study nonetheless emphasizes the absence of a fully homogeneous intellectual tradition on this particular matter. Beyond the limited survival of original Muʿtazilī works from this period, another significant challenge lies in the fact that most of their doctrinal positions are accessible only through secondary sources. The fragmentary and often context-detached transmission of these views contributes to their semantic ambiguity. As a result, modern scholarship has frequently treated these thinkers in isolation, highlighting the need for a comprehensive and thematic reassessment of their thought. Conscious of these challenges, the present study aims, first and foremost, to engage in a holistic reading of the available primary fragments -whether extant works or surviving passages thereof- and second, to supplement this analysis with the writings of later Muʿtazilīs and polemical sources. Through a comparative and critical approach that seeks either to reconcile or elucidate contradictions among these sources, the study endeavors to reconstruct the Muʿtazilī discourse on divine attributes in its historical development and within a coherent thematic framework. In doing so, it seeks to address a notable lacuna in the field. Following the introduction, the dissertation is structured into three main chapters -addressing essential (*dhātī*), active (*fiʿlī*), and apophatic (*nafyī*) attributes, respectively- and concludes with a comprehensive synthesis. The significance of this research becomes self-evident when one considers that the Muʿtazilīs were the earliest systematic architects of Islamic theology (*kalām*), and that the central subject of kalām is, significance of this research naturally becomes, God (Allah) Himself.

Keywords: Kalām, Muʿtazila, tawhid, divine attributes, divine names.

ÖNSÖZ

Son yüzyılda, Mu‘tezile düşünce geleneği üzerine yapılan çalışmalar oldukça fazlalaştı. Bu, Mihne’nin son bulmasıyla merkezden uzaklaşan Mu‘tezile’ye, takriben bin yıl aradan sonunda -bilimsel düzlemde de olsa- ilginin yeniden yönelmesi anlamına geliyordu. Elbette bu gelişme, üzücü olsa da Batı ilim geleneğinin Doğu ilim geleneğine baskın gelmesinin bir sonucuydu. Hâl böyle olmasaydı, Mu‘tezile, günümüzde Sünnî geleneğin bakış açısından ne ifade ediyorsa bizler açısından da onu ifade edecek ve nihayetinde Mu‘tezilîlerin anlam arayışları zihin dünyamızda her daim güdük kalıp tam anlamıyla gerçeği yansıtmayacaktı. Bugün ise Mu‘tezilî bilginlerin günümüze ulaşan eserlerinin çoğu neşredilmiş, hayatları ve düşünceleri ekseriyetle incelenmiş, bunun sonucunda onları ve görüşlerini doğru tanıma adına hatırı sayılır bir yekûn oluşmuştur.

Erken dönem Basra Mu‘tezilesi’nin son temsilcilerinden Abbâd b. Süleymân üzerine yaptığım araştırmalar esnasında, klasik dönem Mu‘tezilîler üzerine yapılmış bütüncül ve tematik bir çalışmanın yokluğunu fark ettim. Oysa kelâm ilminin kurucu ataları olmaları hasebiyle, bu ilimdeki konumu yadsınamaz bir öneme sahipti. Öyle ki, herhangi bir kelâm kitabına kısa bir göz gezdirmede dahi, bu Mu‘tezilîlerden birkaç bilgine denk gelmek gayet olasıdır. Mu‘tezile’ye dair kelâm derslerinde ve okumalarımda edindiğim en temel izlenim, onların öncelikle tevhide vurgu yapmaları, tevhid meselesinde de kadîm varlığın tekliği ve basitliği üzerine sıfat meselesi özelinde yoğun biçimde fikir irat etmeleriydi. Bu durum, onların zihnindeki ilâh tasavvurlarını kavramak açısından oldukça mühimdi. Dolayısıyla bu konunun bütüncül, tematik ve ayrıntılı bir şekilde ele alınması, onların konuya ilişkin düşünceleri doğru okunabildikten sonra, hem halefleri olan Mu‘tezilîlerin hem de muhalifleri olan düşünürlerin ilâh tasavvurunun daha doğru değerlendirilmesi adına elzemdi. Bu sebeple, klasik dönem düşünürlerin kaynakları tam anlamıyla günümüze ulaşmamış, düşünceleri sayısız kelâm eserinde aktarılmış ve bu aktarımların bir kısmı çarpıtılmış ve bağlamından koparılmış olsa da; onların ilâhî sıfatlara ve isimlere dair görüşlerini, belirli temalar çerçevesinde ayrıntılı bir şekilde tespit edip izah etmeye, bir anlamda onların bu konuda hak ettiği ilgiyi geç de olsa göstermeye gayret ettim.

Bu çalışmanın kemâle ulaşması noktasında sırf kendi çabamın yeterli olmadığını ifade etmem gerekir. Bu vesileyle, lisans döneminden beri bizlere kendini, bu vesileyle kelâm ilmini sevdiren, zor zamanlarda yanımızda duran, çalışmanın her aşamasında ilmî

birikimi, akademik derinliği ve düşünsel derinliği ile yol gösteren ismiyle müsemma Ulvi Murat Kılavuz hocama; lisansüstü dönemde Mu‘tezilî düşüncenin anlaşılmasında derslerinden ve eserlerinden çokça istifade ettiğim, konunun belirlenmesi noktasında kılavuzluk eden babacan tavırlı Orhan Şener Koloğlu hocama; sadece öğrencileri olmamla dahi ömür boyu ödeyemeyeceğim bir teşekkür yükümlülüğüm olduğunu söylemek isterim. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bir dönem yaşadığım maddî-manevî zorluk zamanlarında desteklerini esirgemeyen, varlıklarını şükür vesilesi bildiğim kıymetli ailem başta olmak üzere büyüklerim Hayrettin Karaman, Ahmet Saim Kılavuz, Cağfer Karadaş, Cemalettin Erdemci’ye, ismini zikredemeyeceğim nice hocam ve arkadaşıma şükran borçluyum. Şüphesiz onlara olan borcumu, ancak Yaradan’ın rızasını gözeterek yaptığım çalışmaların sadaka-i câriye olmasını ümit etmek ve bu vesileyle hanelerine sevap yazılmasıyla ödeyebilirim. İslâm düşüncesine olan vukûfiyetleri ile çalışmaya eleştirel katkılar sunan Mehmet Fatih Birgül, Mehmet Fatih Özerol ve Kadir Gömbeyaz hocalarıma, çalışma süresince Mu‘tezilî görüşlerin anlaşılması noktasında fikir alışverişinde bulunduğum, çalışmanın son okumasını yaparak hiçbir katkısını esirgemeyen kıymete mazhar Serkan Çetin arkadaşıma, kimi yerlerde tespitleriyle meselenin doğru anlaşılması noktasında düşüncelerinden istifade ettiğim Kevser Demir Bektaş’a ve Recep Yartaşı’ya, yöntem belirleme safhasında rehberlik eden Harun Geçer’e, kelâm ilminin anlaşılması noktasında özveriyle çalışan her bir kelâm düşünürüne gönülden müteşekkirim. Çalışmanın zorluklarıyla karşı karşıya geldiğimde, tam da durumu tasvir ettiği şekliyle “Bak kırlangıçlara! Yuvalarını küçük balçıklarla nasıl da yavaşça oluşturuyor” gibi örnekleriyle beni her daim çalışmaya teşvik eden, çalışmanın zorluklarına en az benim kadar katlanan fedakâr eşim Beyza’ya her ifadenin eksik kalacağı bilinciyle teşekkür ederim. Son olarak, şükrün en büyüğü muhakkak, varlık vermesi suretiyle başkalarının değerine muhtaç bırakmayan, bildiğimiz ve bilmediğimiz güzel isimlerin sahibi, her türlü övgünün yetersiz kalacağı, eksikliklerden berî ve bağışlayıcı Yüce Allah’adır. O’nun vazettiği ve delilleriyle tahkim ettiği bu dinin Mu‘tezilî yorumunun anlaşılması noktasında bu eserin alana katkısı, nazar ehlinin kanaati üzeredir. Nazzâm’ın “İlme kendini tamamen adasan da ilim sana küçük bir parçasını verir; verdiği bu parça da tehlike altındadır.” kanaati üzere, her ne kadar kuşatıcı bir metin ortaya koyma gayretinde olsam da bu çalışmada eksikliklerin olması gayet olağandır.

Zaten bu, insan olmanın bir gereğidir. Nitekim *"O, her şeyi kuşatmıştır." Gayret bizden, inayet ve tevfik ise Yüce Allah'tandır.*

A. İskender SARICA

Bursa - 2025

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ... ii
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU ... iii
YEMİN METNİ ... iii
ÖZET ... v
ABSTRACT ... vi
ÖNSÖZ ... vii
GİRİŞ ... 1

1. ZÂTÎ SIFATLAR

1.1. **Zât-Sıfat İlişkisi** ... 15
1.2. **Kıdem ve Bekā** ... 29
1.3. **Hayat** ... 33
1.4. **Kudret** ... 34
1.4.1. ***İlâhî Kudretin Etki Alanı*** ... 35
1.4.1.1. *Varlığa Yönelik Kudretin Kapsamı* ... 35
1.4.1.2. *İlâhî Adalet Temelinde Kudretin Kapsamı* ... 38
1.4.1.2.1. Allah Teâlâ Kullarını Kādir Kıldığı Şeylere Kādir midir? ... 38
1.4.1.2.2. Allah Teâlâ Kötülüklere Kādir midir? ... 41
1.4.1.2.2.1. *Kötülükler Kudretin Konusudur Ancak Fiilin Konusu Değildir* ... 42
1.4.1.2.2.2. *Kötülükler Kudretin Konusu Olmadığından Fiilin Konusu Değildir* ... 47
1.4.1.2.3. Allah Teâlâ Olmayacağını Bildiği yahut Haber Verdiği Şeye Kādir midir? ... 52
1.4.2. ***İlâhî Kudretin Bir Sınırı Var mıdır?*** ... 58
1.4.2.1. *Allah Teâlâ Yaptığından Daha İyisini Yapmaya Kādir midir?* ... 58
1.4.2.1.1. İlahî Kudret Zemininde Aslah Öğretisi ... 58
1.4.2.1.2. İlahî Kudret Zemininde Lütuf Öğretisi ... 61
1.4.2.2. *Güç Yetirilenlerin ve Bilinenlerin Bir Sonu ve Sınırı Var mıdır?* ... 64
1.5. **İlim** ... 69
1.5.1. ***Varlığın Ezelî İlme Konu Olması*** ... 70
1.6. **Sem‘, Basar ve İdrak** ... 80

2. FİİLÎ SIFATLAR

2.1. **İrade** ... 85
2.1.1. ***İradenin Anlamı ve Mahiyeti*** ... 86
2.1.2. ***İrade Teorileri*** ... 89

2.1.2.1. *Yaratılmış Mahalsiz İrade Teorisi* 90
2.1.2.2. *Tabiat Kökenli İrade Teorisi*..... 92
2.1.2.3. *Mecazi İrade Teorisi* 94
2.1.2.4. *İkili İrade Teorisi: Zâtî ve Fiilî İrade*..... 96
2.1.3. ***İradenin Taalluku ve Kapsamı: İnsan Fiilleri*** 98
2.1.3.1. *İrade Bağlamında Kulların Fülleri*..... 98
2.1.2.3. *Allah Teâlâ'nın Kulların Mâsiyetlerini İrade Etmesi Meselesi*..... 101
2.2. **Yaratma**..... 103
2.2.1. ***Allah Teâlâ Ezelde Yaratıcı mıdır?*** 105
2.2.2. ***Fiillerde Bir İllet/Gāye Var mıdır?***..... 107
2.2.3. ***Yaratma ile Yaratılanın Aynılığı yahut Başkalığı*** 110
2.2.3.1. *Yaratma ile Yaratılan Aynıdır*..... 110
2.2.3.2. *Yaratma ile Yaratılan Başkadır* 111
2.2.4. ***Varlığın Yoktan Yaratılması: Ma'dûmun Mevcut Kılınması*** 116
2.2.5. ***Varlığın Yokluğa Karışması: Fenâ Teorileri***..... 121
2.2.5.1. *Fenâ, Cisimlerin Mutlak Yok Olmasıdır* 121
2.2.5.2. *Fenâ, Cisimlerin Ayrışmasıdır: Tefrîk Teorisi* 126
2.3. **Kelâm**..... 128
2.3.1. ***Mütekellim*** 128
2.3.2. ***Kelâmın Yaratılmışlığı***..... 129
2.3.2.1. *Kelâm Tabiatın Fiilidir*..... 134
2.3.2.2. *Kelâm İlâhî Bir Fiildir*..... 136
2.3.3. ***Kelâmın Varlıksal Konumu Üzere Hikâye ile Mahkî İlişkisi*** 137
2.3.3.1. *Kelâm Cisimdir: Hikâye ile Mahkî Farklıdır* 139
2.3.3.2. *Kelâm Arazdır*..... 141
2.3.3.2.1. Kelâm Arazdır: Hikâye ile Mahkî Aynıdır..... 142
2.3.3.2.2. Kelâm Arazdır: Hikâye ile Mahkî Benzer Olsa da Farklıdır..... 147

3. NEFYÎ SIFATLAR

3.1. **Allah Teâlâ'nın Mahiyeti Yoktur**..... 152
3.1.1. ***Allah Teâlâ'nın İnsanın Bilgisine Konu Olması***..... 154
3.2. **Allah Teâlâ'nın Cevher ve Araz Olmaması İtibarıyla Başkalığı ve Basitliği**. 156
3.3. **Allah Teâlâ Bir Mekânda Değildir**..... 159
3.4. **Allah Teâlâ Görülür Değildir: Rü'yetullah**..... 160
3.4.1. ***Rü'yetullahın Nefyine İlişkin Ontolojiye Dayalı Aklî Argümanlar***..... 161

3.4.2. ***Naklî Delillerin Te'vili*** 163
3.5. **Allah Teâlâ Beşerî Niteliklerle Vasıflanamaz** 168
3.5.1. ***Haberî Sıfatlar***..... 168
3.5.2. ***Allah Teâlâ Çocuk Sahibi Değildir*** 173
3.6. **İlâhî İsimlerin Anlamında Teşbihten Kaçınma** 176
3.6.1. ***Dilin Kökeni ve İlâhî İsimlerde Ölçü***..... 177
3.6.2. ***İlâhî İsimler***..... 181
3.6.3. ***Birtakım İbareleri Allah Teâlâ'ya İzafe Etmekten Kaçınma***..... 185

SONUÇ..... 190
KAYNAKÇA..... 195
ÖZGEÇMİŞ 212

GİRİŞ

"Konuşanların erişemeyeceği, sayanların sayamayacağı, bilenlerin bilemeyeceği yüce Allah, akılların kavrayabileceği ve kalplerin taşıyabileceği ölçüde kendisini kullarına tanıttığı gibi nitelenir."

Vâsıl b. Atâ

Sınırlı bir varlık olan insanın, sınırsız bir varlık olan Allah Teâlâ hakkında konuşmasını ve böylelikle O'nu tanımasını mümkün kılan sıfatlar/isimler -zira sadece var olanın nitelikleri bilgiye konu olabilir-, evvelemirde İslâm toplumunun iç bünyesinde mâbudu tanıma, sâniyen hem iç hem de dış bünyeye yönelik sahih bir ilah tasavvuru geliştirme çabasının konusu olmuştur. Nitekim Hz. Peygamber hayattayken, vahiy temelinde Allah Teâlâ'nın nasıl bir ilah olduğunu ve olmadığını olabildiğince izah etmiştir. Ancak onun vefatının ardından, ilah tasavvuruna dair en doğru bilgilerin şerhinde birincil kaynak ve süreklilik kaybolmuş, ardından, özellikle fetihler yoluyla eski tanrı tasavvurlarını -istemli ya da istemsizce- İslâm düşüncesiyle bağdaştıran Müslümanların sahip oldukları bilgi birikimi ile içinde bulundukları coğrafyanın kültürel etkisi, tevhid inancı etrafında farklı yorumların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Böylece, Müslüman zihnindeki ilah tasavvuru değişkenlik göstermiş, nihayetinde bir zengin kültürlülükten öte, Müslümanların birliğinin bozulmasına ve gruplaşmalara sebep teşkil etmiştir. Oysa murâd-ı ilâhî hem inanç hem de toplumsal açıdan tevhidin muhafaza edilmesini öncelemektedir. Bu gerekliliği sağlamak adına, yalnızca ortaya çıkan inanç problemlerinin değil, ilah tasavvurlarının da yanlışlardan arındırılması ve temel ilkelerin ortaya konulması zaruri bir hâl almıştır. Mu'tezilîler[1] ise bu zarureti karşılamaya çalışan ilk zümre olmuştur. Zira onlar, Ehl-i sünnet okulunun kurumsallaşmasından hemen önce, karşılaştıkları teolojik ve felsefî teorilerin bazısını kökten reddetmek yahut İslâmîleştirmek ve de yeni nazariyeler ortaya koymak suretiyle sahih bir ilah tasavvuru geliştirmede kadîmliği ve aşkınlığı temel prensip edinmiştir.[2] Böyle bir ilâh tasavvurunun

---

1 Bundan sonra Mu'tezile/Mu'tezilîler şeklinde genelleyici bir ifade ile kastedilen daima erken dönem Mu'tezile/Mu'tezilîler olacaktır.

2 Bu durum elbette, onların ilk sistemli kelâm geleneği oluşturmalarıyla doğrudan ilişkilidir. Ancak burada şu soruyu sormak gerekir: İlk sistemli kelâm geleneğinin inşa edicileri, niçin Mu'tezilîler ile aynı dönemde yaşamış olmalarına rağmen tâbiînden Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve İmâm-ı Âzam (ö. 150/767) gibi önemli şahsiyetler, Hâricî zihniyet temelinde şekillenen İbâzî düşünce âlimlerinden Sâlim b. Zekvân (ö. 100/718 [?]) ile daha geç dönemde yaşayan Abdullâh b. Yezîd el-Fezârî (ö. 190/806) gibi bazı kelâmî meselelerle ilgilenen bilginler, imâmet düşüncesi ekseninde gelişen bir kelâm sistemi olan Zeydiyye'yi sistemleştirmeye gayret eden Kāsım er-Ressî (ö. 246/860) gibi düşünürler, Selef

inşası ise, birçok konunun yanı sıra, özde ilâhî sıfatların/isimlerin anlamlarının ve kapsamlarının doğru konumlandırılmasıyla mümkündür.

İslâm kelâmının erken döneminde Mu'tezilîliğiyle şöhret bulan düşünürlerin[3] kendi içlerindeki fikrî etkileşimler çerçevesinde ilâhî sıfatlara ve bu sıfatların taalluklarına (âlemin işleyişi hariç) dair geliştirdikleri görüşlerin incelenmesi, bu çalışmanın ana konusunu; aralarındaki farklılaşma ise ana vurgusunu oluşturmaktadır. Bu konunun tercih edilmesinde en önemli etken, erken dönem Mu'tezilîlerin ilâhî sıfat anlayışlarını konu edinen bütüncül ve tematik bir çalışmanın olmayışıdır. Çalışmanın önemini, kelâm ilminin ilk sistemli kurucularının Mu'tezilîler olması ve bu ilmin, ilimler hiyerarşisinde en üstünü sayılmasının konusu itibarıyla Allah Teâlâ olması, kendiliğinden belirler. Bu bağlamda, Mu'tezilîlerin (*i*) *Zât-sıfat ilişkisi nasıl tesis edilmelidir?* (*ii*) *Zâtî ve fiilî sıfatlara hangi anlamlar yüklenmelidir ve bu sıfatlar ile onların taallukları arasındaki ilişki nasıl izah edilmelidir?* (*iii*) *İlâhî sıfatların birbirleriyle ilişkisi nasıldır?* (*iv*) *Allâh Teâlâ hangi niteliklerden tenzih edilmeli, O'nun hakkında ne tür ifadelerden*

düşüncesinin önde gelen Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) vb. gibi hadisçiler değildi de Mu'tezilîlerdi?

Bu sorunun cevabı özetle şöyledir: Bir ilmin sistemli olması, bir amaç doğrultusunda onu ilgilendiren konuları kuşatan temel ilkelerin ortaya konulmasıyla bütünlüğü sağlamada saklıdır; Donella H. Meadows, *Thinking in Systems* (London - Sterling, VA: Earthscan, 2009), 11. Ancak mezkûr gelenek ve düşünürlerin hiçbiri bu gerekliliği sağlayamamıştır. Nitekim Tâbiîn döneminde ve İbâziyye geleneğinde temel vurgular, insan fiilleri, iman ve Allah Teâlâ'nın sıfatlarına ilişkindir. Zeydî gelenekte ise, imâmet meselesi, bilgi ve ilâhiyât konuları işlenmiş, dinin temel ilkelerinin sistemleştirilmesine dair Kāsîm er-Ressî tarafından bir girişimde bulunulmuş olsa da onun ortaya koyduğu *uṣûl-i ḫamse*de âlem konu dışı bırakılmıştır. Selef geleneği, her ne kadar inanç noktasında bir "düşünce" ortaya koymuşlarsa da onların kelâma karşı mesafeli yaklaşımlarına binaen görüş belirtmekten sakınmış olmaları bir sistem sunmalarına engel olmuştur. Mu'tezile yahut Mu'tezilîler, mezkûr fırka ve düşünürlerden öte dinin temel ilkelerini (*uṣûl-i ḫamse*) aklî zeminde ortaya koydukları bir yöntem geliştirmiştir. Dolayısıyla bu durum Vâsıl (ö. 131/748) ve Amr (ö. 144/761) için geçerli değil, Dırâr (ö. 200/815 [?]) ile başlayan bir sürecin devamı olarak Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?]) ve sonrası bilginler için geçerlidir. Onlar, bu usûl çerçevesinde, naklî delilleri aklın sunduğu veriler ışığında değerlendirilmiş, dilsel argümanlar ise mütemmim unsurlar olarak vazife görmüştür. Ancak bu açıdan, onları diğer bazı fırkalardan ayıran bir unsur neredeyse yok gibidir. Mu'tezilîleri onlardan ayıran en önemli nitelik, cevher-araz yani âlemi kelâm ilminin konusu hâline getirmesidir. Böylece onların, Allah, insan, dünya, âhiret, iman, ahlak, adalet, peygamberlik gibi dinin özüne taalluk eden ve cevher, araz gibi doğrudan dinin özüne taalluk etmeyen sınırsız konuda kuşatıcı, tutarlı ve ilkeli görüş irat etme çabaları, diğerlerini değil de onları kelâm ilminin kurucuları olma noktasına taşımıştır. İbn Küllâb (ö. 240/854 [?]), Kalânisî (ö. 4./10. yüzyıl başları [?]) ve Muhâsibî (ö. 243/857) gibi Sünnî kelâmın kurucularının yöntemde selef düşüncesini terk edip Mu'tezilî düşünceyi takip etmeleri de kelâmın sistemli bir disiplin olarak Mu'tezilîler tarafından ortaya konduğuna dair başka bir delildir. Kelâmın Mu'tezilîler elinde sistemleştiğine dair detaylı bir çalışma olarak bk. Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelâmın Teşekkülü* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2024). Farklı bir kanaat için bk. Mehmet Fatih Birgül, "İlm-i Kelâm'ın Doğuşu ve Doğası Hakkında Felsefî Bir Tahlil", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 8-12.

[3] Meşhur olmadan kasıt, sonraki dönem klasik eserlerde isimleri sıkça anılan Mu'tezilîlerdir.

kaçınılmalıdır? gibi sorulara -ki bu soruların zeminini oluşturan problemlere metin içinde ziyadesiyle işaret edilecektir- verdikleri cevaplar, çalışmada soruşturulan meselelerdir. Bu soruşturmaya geçmeden önce, Mu'tezilîlerin ilâh tasavvurunda vurguladığı temel ilkeleri, bu ilkelere yoğunlaşmalarını gerektiren saikleri, Mu'tezile'nin teşekkülü ile neyin ifade edildiği, çalışmanın sınırlarını, zorluklarını ve üç ana başlığa bölünmesinin sebebini izaha kavuşturmak gerekmektedir.

Mu'tezilîler açısından, teklif sahibi kişiye elzem olan ilk bilgi, Allah Teâlâ'ya dair bilgidir (*maʿrifetullâh*). Mu'tezile'nin ilâh tasavvuruna dair en formüle edilmiş hâli ise, günümüze ulaşan yazılı Mu'tezilî literatürde ilk kez, Hayyât'ın (ö. 300/913) *İntiṣâr*'ında yer aldığı görülmektedir:

> "Allah Teâlâ tektir. *O'na benzemeye yaklaşabilecek dahi bir şey yoktur. Gözler O'nu idrak edemez.* Mekânlar O'nu kuşatamaz. O değişikliğe uğramaz, yok olmaz, değişmez ve intikal etmez. O, *evveldir, âhirdir, zâhirdir, bâtındır. Göklerde de ilâh O'dur, yerde de ilâh O'dur*. O bize şah damarından daha yakındır. *Üç kişi gizli konuşmaz ki dördüncüleri Allah olmasın; beş kişi olmasın ki altıncıları Allah olmasın. Bundan az olsun çok olsun, her nerede olurlarsa olsunlar Allah onlarla beraberdir.* Allah Teâlâ kadîmdir, O'nun dışındakiler yaratılmıştır. O, hükümlerinde âdil, yarattıklarına karşı merhametli, kullarını gözetendir. *O bozgunculuğu sevmez, kullarının küfrüne razı olmaz,* âlemlerde hiçbir zulüm irade etmez…"[4]

---

[4] Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntiṣâr ve'r-red ʿale'bni'r-Râvendî el-mülḥid*, nşr. H. S. Nyberg (Kahire: Mektebetü Dâri'l-Arabiyye li'l-Kitâb - Beyrut: Evrâk Şarkıyye, 1413/1993), 5. Eğik yazım ile belirtilen âyetler sırasıyla şöyledir: Şûrâ 42/11, En'âm 6/103, Hadîd 57/3, Zuhruf 43/84, Mücâdele 58/7, Zümer 39/7.
Hayyât'ın özlü bir şekilde verdiği bu görüşlerin izi, zaman zaman işaret edilecek olan Vâsıl'ın günümüze ulaşan her iki hutbesinden takip edilebilir. Ancak Hayyât'ın konu edinilen düşünürlerin en sonuncusu olması, onun bu ilkeleri Vâsıl ile kendisi arasındaki düşünce farklılıklarından azade müşterek kabuller şeklinde ortaya koyması açısından daha önemlidir. Bunun yanı sıra Hayyât'ın öğrencisi Ka'bî'nin (ö. 319/931) hem de Eş'arî'nin (ö. 324/936) *Maḳālât*'ında Mu'tezilî düşüncenin temel ilkeleri bir bütün olarak zikredilmiştir; Ebü'l-Kāsım Abdullâh b. Ahmed el-Belhî el-Ka'bî, *Kitâbü'l-Maḳālât ve meʿahû ʿUyûnü'l-mesâ'il ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: KURAMER Yayınları - Amman: Dârü'l-Feth, 2020), 175-176; Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Eş'arî, *Kitâbü Maḳālâti'l-İslâmiyyîn ve'ḫtilâfü'l-muṣallîn*, thk. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner, 1980), 155-156.
Câhız'ın (ö. 255/869) eserlerinde de ilah tasavvuruna dair bazı fragmanlar mevcuttur; ancak Hayyât'ın çizdiği çerçevedeki gibi Mu'tezilî ilkeler muvacehesinde değildir, zira, bu fragmanları onların muhalifleri olan bazı düşünürlerin telifâtından tespit etmek gayet mümkündür. Örneğin Câhız, Allah Teâlâ'nın cisimleri yoktan yarattığını, O'nun bölünmeyen bir şey olduğunu, O'nun uzunluk, genişlik ve derinlik sahibi olmadığını belirtir; Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü'l-Ḥayevân*, thk. Abdüsselâm M. Hârûn (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1969), 4/90. Câhız benzer ifadelere kendisine nispet edilen *et-Tâc* isimli eserin mukaddimesinde de yer vermektedir. Buna göre kendisinden başka ilâh olmayan Allah Teâlâ'nın bir benzeri ve dengi bulunmamakta; parçalara ayrılmaktan, bölümlenmekten, sınırlanmaktan, benzetilmekten, hareket ve sükûndan, intikāl ve zevalden, bir hâlden başka bir hâle dönüşmekten yücedir; Câhız (?), *Kitâbü't-Tâc fî aḫlâḳi'l-mülûk*, thk. Ahmed Zeki Paşa (Kahire: Imprimerie Nationale, 1914), 1. Her iki yerde de

Mu‘tezile’nin benimsediği bu ilkeler, rü’yetullah ve kötülüğün ilâhî irade kapsamına girip girmemesi meselesi bir tarafa bırakıldığında Ehl-i sünnet’in genel inancıyla örtüşmektedir. Ancak bu pasajda, Allah Teâlâ’nın kādir, âlim, hayy vb. olduğu gibi nitelikler doğrudan ifade edilmemiştir. Dolayısıyla Mu‘tezile’nin ilâh tasavvurundaki vurgunun, tenzih anlayışı ekseninde *Allah Teâlâ’nın birliği* ve *yaratılmışların niteliklerinden olumsuzlama* olduğu söylenebilir. Mu‘tezilîlerin bu dinamiklere ötekilere kıyasla daha da önem vermesinin arka planında, salt entelektüel bir çabadan ziyade, bazı inanç ve düşünce gruplarına karşı çıkma durumu olduğu muhakkaktır.

Mu‘tezile’nin tevhîd inancını temellendirmesine dair yoğun bir çaba içerisine girmesinin sebebi öncelikle Şam bölgesinde teslîsi savunan Hristiyanların ve İran coğrafyasında iki ezelî varlığı savunan Senevîlerin varlığıdır. Hz. Peygamber’in Necrân Hristiyanları ile yapılan tartışmaları mevcuttur, fakat Şam ve Humus’un fethedilmesi akabinde bazı mabetlerin yarısının kilise, yarısının cami olarak kullanılması,[5] bölgedeki tevhid-teslîs tartışmalarını teolojik düzlemde o güne kadarki en üst seviyeye taşımıştır. Böyle bir ortamda Kur’ân bilgisine sahip olan Yuhanna ed-Dımaşkī (ö. 131/749) gibi kilise babaları âyetler üzerinden teslîse delil getirmeyi hedeflemişler ve kurgusal metinler oluşturmuşlardır. Aynı dönemde aynı bölgede yaşayan Ca‘d b. Dirhem’in (ö. 124/742) ilâhî sıfatların gerçekliğini reddetmesi, Yuhanna ed-Dımaşkī gibi kilise babalarına bir reddiye niteliğinde okunabilir. Öte yandan İran coğrafyasının büyük kısmının fethedilmesi ile birlikte Müslümanların kendi bünyesine dâhil ettiği düalistlerin iki ezelî varlık inancı, İslâm’ın tevhid düşüncesiyle taban tabana zıttır. Onları reddetme adına en ayrıntılı cevabı veren ilk Müslüman bilgin, Vâsıl b. Atâ olmalıdır. Zira o, *Kitâbü Elf*

Câhız, muhaliflerin kanaatine aykırı bir ilah tasavvuru ortaya koyarken bir başka yerde onun âlemden hareketle bir ilah tasavvuru sergilediği görülmektedir. Nitekim Câhız, kâinattaki düzenden hareketle Allah Teâlâ’nın yaratıcı, hikmet ve adalet sahibi olduğunu, hâliyle fiillerinde noksanlıktan bahsedilemeyeceğini, O’nu acziyet ve kötülük gibi şeylerden de tenzih edilmesi gerektiğini ifade eder; Câhız, *ed-Delâʾil ve’l-iʿtibâr ʿale’l-ḫalḳ ve’t-tedbîr* (Beyrut: Mektebetü’l-Külliyyâti’l-Ezheriyye - Dârü’n-Nedveti’l-İslâmiyye, 1987-1988), 46, 66.

5 Ahmet Önkal - Nebi Bozkurt, “Cami: Dini ve Sosyokültürel Tarihi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/48.

mesʾeletⁱⁿ fi'r-red ʿale'l-Mâneviyye isimli bir eser kaleme almıştır.[6] Zaten Mu'tezilîlerin münazara ettikleri başlıca akımlar arasında Senevîler de bulunmaktadır.[7]

Beytü'l-hikme'deki tercüme faaliyetleriyle felsefî eserlerin İslâm coğrafyasına nakledilmesi, Mu'tezilîlerin felsefî diyalektiği alımlamasına olanak sağladığı gibi, kelâm ilminin sistemleşmesine de katkıda bulunmuştur.[8] Metafizikle ilgili tercüme edilen eserlerin içeriğinde karşılaşılan "âlemin kıdemi" meselesi, doğrudan veya dolaylı olarak Mu'tezilîlerin özgün karşı argümanlar geliştirmelerini gerekli kılmıştır. Nitekim Ebü'l-Hüzeyl'in, İslâm akidesine uyarladığı bir atomculuk nazariyesi geliştirerek, âlemin hâdis olduğuna delil getirmesi meşhur bir örnektir. Öte yandan Yunan felsefesine nazaran daha örtük bir biçimde İran üzerinden gelen Hint düşüncesindeki çoklu ilah tasavvurunun, Mu'tezilîlerin tek tanrı inanışına dair getirdikleri karşıt delillerin bir nebze olsun ziyadeleşmesine neden olduğu söylenebilir.[9]

Allah Teâlâ, zihinlerdeki "tanrı" algısından tamamen aşkın olduğunu "*O'na benzemeye yaklaşabilecek dahi bir şey yoktur*"[10] âyetiyle bildirmiştir. Ancak yine bizzat Allah Teâlâ'nın kendisine beşerî nitelikler isnat etmesi, Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) gibi teşbihçi kimselerin Allah Teâlâ'yı beşerî düzleme indirgemesine olanak sağlamıştır. Mu'tezilîler evvelemirde bu düşünceye sahip olan kimselerle mücadele etmiştir. Fakat Mu'tezile'nin hedefinde sadece teşbihçiler değil, "Haşviyye-Âmme" olarak

---

6 Kādî Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Faḍlü'l-iʿtizâl ve ṭabaḳātü'l-Muʿtezile ve mübâyenetühüm li-sâʾiri'l-muḫâlifîn*, thk. Fuâd Seyyid - Eymen Fuâd Seyyid (*Faḍlü'l-iʿtizâl ve ṭabaḳātü'l-Muʿtezile* içinde; Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2017), 211.

7 Senevîler ile Mu'tezilîler arasındaki tartışmalara dair mesela Ebü'l-Hüzeyl için bk. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl*, thk. Mahmûd M. el-Hudayrî (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.), 5/63; Kādî Abdülcebbâr, *Faḍlü'l-iʿtizâl*, 234; Ebü'l-Hüseyn Kıvâmüddin Ahmed b. Ebî Hâşim Muhammed Mânkdîm Şeşdîv el-Hüseynî, *Taʿlîḳ ʿalâ Şerḥi'l-Uṣûli'l-ḫamse*, thk. Abdülkerîm Osmân (Kādî Abdülcebbâr'a izafetle, *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse* adıyla; Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), 289. Ca'fer b. Harb (ö. 236/851) için bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM Yayınları, 2003), 257; Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *Kitâbü'l-Bedʾ ve't-târîḫ*, nşr. Clément Huart (Kahire: Mektebetü's-Sekāfeti'd-Dîniyye, ts.), 1/91-92.

8 Nitekim Horovitz, Stoacılar ile Nazzâm (ö. 231/845) ve Câhız (ö. 255/869), Platoncular ile Muammer b. Abbâd (ö. 215/830) arasında bir dizi benzerlik sunar. Detaylar için bk. Saul Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelama Etkisi*, çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014).

9 Muammer'in öğrencisi Ebû Kelde'nin (ö.?) Hârun er-Reşîd (ö. 193/809) tarafından Sind bölgesine, Sümenî bilginler ile tartışmak üzere gönderildiği, ancak Sümenîlerin Ebû Kelde'ye yenilme kaygısıyla onu yolda zehirledikleri aktarılmaktadır; Kādî Abdülcebbâr, *Faḍlü'l-iʿtizâl*, 249-250. Bu rivayet aynı zamanda Mu'tezilîlerin Hint dinlerine karşı bilgi birikimleri olduğuna işaret eder niteliktedir.

10 Şûrâ 42/11.

adlandırdıkları[11] Selef ulemâsı ve onlara tâbi bir halk inanışı da vardır. Nitekim teşbihçiler, Allah Teâlâ'nın somut bir varlık olduğunu ortaya koyarken, Mu'tezilîler açısından Selef ulemâsının rü'yetullah ve haberî sıfatlara dair görüşü de Allah Teâlâ'nın cismanî varlıklarla müşterek nitelikler taşıdığı anlamına karşılık gelmektedir. Bu sebepler muvacehesinde Mu'tezilîler, tek kadîm varlığın ispatı ve kadîm olanın yaratılmışlara benzemediği noktasında imâl-i fikirde bulunmuş, bundan dolayı kendilerini gerçek anlamda tevhidi savunanlar yani *Muvaḥḥide* yahut *Ehl-i tevḥîd* diye de isimlendirmişlerdir.[12] Kaynaklarda verilen büyük ölçüde üzerinde uzlaşılmış bilgiler doğrultusunda bu Mu'tezilîlerin kimler olduğu ve hangi vasıflarla öne çıktığına kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Geneli itibarıyla ilâhî fiillerde Ma'bed (ö. 83/702) ve Gaylân'da (ö. 120/738), ilâhî sıfatlarda Ca'd ve Cehm'de (ö. 128/746) sistematize olamamış tenzih doktrininin nüvesi, Vâsıl b. Atâ ve arkadaşı Amr b. Ubeyd tarafından detaylandırılmıştır. Vâsıl ile Amr, yapmış oldukları uygulamalar ve ortaya koydukları görüşlerle henüz o dönemde ismen zikredilmese de Mu'tezile'nin *uṣûl-i ḫamse*sinin ana hatlarını belirlemiştir.[13] Onların Osmân et-Tavîl (ö.?) gibi öğrencileri Mu'tezilî düşünceyi aktarmada etkindir, fakat doktrine özgün katkıları -en azından eldeki verilere göre- yok denecek kadar azdır. Bu dönemde bir süreliğine Vâsıl'ın talebesi olan Dırâr b. Amr [14] ile Dırâr'ın öğrencisi Hafs el-Ferd (ö. 204/820) gibi Mu'tezilîliği sorgulanan düşünürler ile ara geçiş dönemi mevcuttur.[15] Bu geçiş dönemi, esasen kelâm ve felsefenin etkileşiminin başladığı zaman

---

[11] Yakın bir dönem için ör. bk. Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb el-Cübbâî (?), *Kitâbü'l-Maḳālât: İtikâdî Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri*, thk. ve çev. Özkan Şimşek - A . İskender Sarıca - Yusuf Arıkaner (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), Ar. 38; Ka'bî, *Maḳālât*, 99.

[12] Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed İbn Metteveyh el-Bahrânî, *Kitâbü'l-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, nşr. J. J. Houben (Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtûlikiyye, 1965), 1/443; el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel fî şerḥi'l-Milel ve'n-niḥal*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979), 122.

[13] Bilindiği üzere Vâsıl ve Amr'ın büyük günah sahibi hakkındaki görüşüyle *menzile*yi ve dolayısıyla *va'd ve vaîd*i, ileride daha detaylı belirtileceği üzere onların teşbihi ve sıfatlardaki mânaları reddetmeleri sebebiyle *tevhîd*i, yine onların Allah Teâlâ'ya şer ve zulüm izafe etmenin mümkün olmayacağını söylemesi ve mutlak kaderi reddetmesiyle *adl*i; Vâsıl'ın öğrencilerini farklı coğrafyalara göndermek suretiyle *emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker*i ve bunların tamamının bir sonucu olarak *usûl-i hamse*yi kabaca tesis ettiği görülmektedir. Malatî'nin (ö. 377/987) Mu'tezile'nin beş ilkesinin dayanağının Vâsıl'ın görüşleri olduğunu ve her ne kadar detaylarda farklılık olsa da bu ilkelere sâdık kaldıklarını aktarması bu anlamda doğru kabul edilmelidir; Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Malatî, *Kitâbü't-Tenbîh ve'r-red ʿalâ ehli'l-ehvâʾ ve'l-bidaʿ*, thk. Sven Dedering (Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi'ş-Şarkıyye, 2009), 30.

[14] Kādî Abdülcebbâr, *Faḍlü'l-iʿtizâl*, 118, 167.

[15] Malatî, *Tenbîh*, 31.

dilimine denk düşer.[16] Bu dönemde Esam (ö. 201/817) gibi hayatı hakkında detaylı bilgilerin mevcut olmadığı bilginler de vardır. Basra Mu'tezilesi'nin en büyük düşünürü addedilen Ebü'l-Hüzeyl'in, Osmân et-Tavîl etkisi ile Mu'tezilî düşünceyi benimsediği aktarılır; daha da önemlisi Vâsıl'ın eşinden iki heybe dolusu Vâsıl'a ait risaleleri alan Ebü'l-Hüzeyl,[17] felsefî düşüncenin de birikimiyle Mu'tezilî düşüncenin daha sistematik bir hâle gelmesinde etkin rol sahibidir. Ebü'l-Hüzeyl'e muhalefet eden öğrencilerin başında yeğeni Nazzâm ve taraftarları Câhız ile Ali el-Esvârî (ö. 240/854) gelmektedir. Basra Mu'tezilesi'nde Muammer b. Abbâd'ın öğrencisi Hişâm b. Amr (ö. 220/835'ten sonra)[18] ile Hişâm'ın öğrencisi olan Abbâd b. Süleymân (ö. 250/864'ten sonra) Mu'tezilîler tarafından dışlanan ancak bu gelenekte yeri olan Mu'tezilîlerdir.[19] Ebü'l-Hüzeyl'in öğrencisi Şahhâm'ın[20] (ö. 270/883) talebesi olan Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ile Basra geleneği, bu dönemde daha derinlikli kelâmî tartışmalara girmiştir. Dolayısıyla Cübbâîler öncesi, Basra Mu'tezilesi'nde en önemli isim Şahhâm olmalıdır.

Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825), Mu'tezilî öğretileri Vâsıl'ın öğrencisi Bişr b. Sa'îd (ö.?) ile Ebû Osman ez-Za'ferânî'den (ö.?) ve Basra Mu'tezile'sinden Muammer b. Abbâd'dan almıştır.[21] Bu öğrencilik durumu, Vâsıl'ın düşüncelerinin farklı bir şekilde yorumlanmasına ve Mu'tezile içerisinde başka bir gelenek oluşmasına zemin hazırlamış görünmektedir. Öte yandan Bişr ile Ebü'l-Hüzeyl arasında karşılıklı hoşnutsuzluk durumu söz konusudur.[22] Dolayısıyla Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'nin ikiye ayrılmasında iki üstadın birbirleriyle olan anlaşmazlığı ve farklı hocaların talebeleri olması etkili

---

16 Nitekim Dırâr, *er-Red ʿalâ Arisṭâlîs fi'l-cevâhir ve'l-aʿrâż* isimli bir eser kaleme almıştır; Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kūb İshâk İbnü'n-Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, nşr. Rızâ Teceddüd (b.y.: y.y., 1971), 215.

17 Kādî Abdülcebbâr, *Faḍlü'l-iʿtizâl*, 119, 211.

18 İbnü'l-Murtazâ, *Münye*, 155.

19 Hişâm önceleri Ebü'l-Hüzeyl'in öğrencisidir, fakat sonraları ondan yüz çevirdiği için diğer Mu'tezilîler de ondan yüz çevirmiştir. Durumun böyle olduğunu İbnü'l-İhşîd'in de kabul ettiğini İbnü'n-Nedîm bildirmektedir; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 564-565. Ancak bu bilginin varlığı Hişâm'ın Mu'tezilî çizgi dışında tutulduğu anlamına gelmemektedir. Zira Ka'bî onu doğrudan Mu'tezile'ye dâhil etmiştir; Ka'bî, *Maḳālât*, 261. Anlaşılan o ki, Ebü'l-Hüzeyl kendi döneminde baskın bir karakterdir. Hişâm'ın dışlanmasıyla öğrencisi Abbâd da dışlanmıştır.

20 İbnü'l-Murtazâ, *Münye*, 164.

21 Malatî, *Tenbîh*, 30; İbnü'l-Murtazâ, *Münye*, 154.

22 Rükneddin Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârezmî, *Kitâbü'l-Fâʾiḳ fî uṣûli'd-dîn*, thk. Wilferd Madelung - Martin McDermott (Tahran: Müessese-yi Pejûheşî-yi Hikmet ü Felsefe-i Îrân - Institute of Islamic Studies, Freie Universität Berlin, 1386 hş/2007), 242; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa fî arâʾi ehli'l-ʿilm*, nşr. Es'ad Cum'a (Kayrevan: Menşûrâtü Külliyyeti'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, 2004), 265; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 536-537; Ebü'l-Kāsım Alî b. el-Hüseyn eş-Şerîf el-Murtazâ, *Emâlî'l-Murtażâ*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004), 1/195.

olmuştur. Bu öyle bir ayrımdır ki, Bişr b. Mu‘temir’in Vâsıl’dan ziyade Amr’a bağlı olduğu, onun, Cehm ile Mu‘tezile’nin bir ilişki bulunmadığını, Vâsıl değil de Amr’ın ismini zikrettiği bir şiir[23] üzerinden tespit edebilmek mümkündür. Bişr’i takiben Bağdat Mu‘tezilîlerinin önde gelen bilginleri Ebû Mûsâ el-Murdâr (ö. 226/841),[24] Sümâme (ö. 213/828), Ca‘fer b. Harb (ö. 236/851), Ca‘fer b. Mübeşşir (ö. 234/849), Îsâ es-Sûfî (ö.231/845) ve İskâfî’dir (ö. 240/854). Mihne kadısı İbn Ebî Duâd (ö. 240/854) da bu dönem Bağdat Mu‘tezilesi bilginlerindendir. Ca‘fer b. Mübeşşir ve Ebû Mücâlid ed-Darîr’in (ö.?) öğrencisi olan Hayyât (ö. 300/913) ile Bağdat Mu‘tezilesi, Ka‘bî öncesi son önemli bilginini çıkarır.

Basra’da Vâsıl ve Amr’dan Ebû Ali’ye, Bağdat’ta Bişr’den Ka‘bî’ye kadar uzanan bu dönem, sistemleşme öncesi Mu‘tezile’yi ifade eder.[25] Mu‘tezilîlere dair Basra ve Bağdat olmak üzere temelde iki ayrı geleneğin varlığı söz konusu olsa da bu dönemde Mu‘tezilî düşünürler kendi ekollerinin dışında görüşler ortaya koymakta, bazen de diğer ekolün görüşüne tâbi olmaktadır. Böylece neredeyse her bir Mu‘tezilî düşünür, özgün bir sistem oluşturmaya çalışmaktadır.[26] Bu özgünlük, onların kendi aralarında *aṣḥâbü’l-lütf*, *aṣḥâbü’l-aṣlaḥ*, *aṣḥâbü’l-meʿânî*, *aṣḥâbü’ṭ-ṭabʿ*, *aṣḥâbü’l-maʿârif* gibi ayrı grupların varlığı, sonraki dönemde eşine ender rastlanan hoca ve talebenin birbirlerine karşı

---

23 Hayyât, *İntiṣâr*, 134.

24 Murdâr’a nispet edilen *Kitâbü mâ cerâ beynehû ve beyne’l-Başriyyîn* (İbnü’n-Nedîm, *Fihrist*, 206-207) isimli eserin ismindeki zamirin kime râci olduğu kesinlik derecesinde tespit edilemese de “Basrîler”, başka bir deyişle bir anlamda “Basra ekolü”ne muhalif ve onlara mukabil bir kişi ve görüş(/ler manzumesine) işaret etmesine binaen Basra ile Bağdat ekolü arasındaki ayrımın başlarda netleştiği söylenebilecektir.

25 Cağfer Karadaş, “Mu’tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci”, *Marife* 3/3 (2003), 22; Daniel Gimaret, “Mu‘tazila”, *Encyclopaedia of Islam New Edition*, ed. C. E. Bosworth vd. (Leiden - New York: E. J. Brill, 1993), 7/784-785: Gimaret burada ilk dönem Basra ve Bağdat Mu‘tezilîlerini sayarken ne baba-oğul Cübbâîlerden ne de Ka‘bî’den bahseder. Akabinde Mu‘tezile tarihinde “ikinci evre” olarak nitelediği dönemde Basra Mu‘tezilesi’nin kurumsallaşmasının Cübbâîler, Bağdat Mu‘tezilesi’nin ise Hayyât ile gerçekleştiğini ifade ederken bunu, *Şerḥu Nehci’l-belâġa*’daki “*şeyḫu’l-müteʿaḫḫirîn mine’l-Baġdâdiyyîn*” ifadesine dayandırır. *Şerḥu Nehci’l-belâġa*’da Ka‘bî’nin hocası Hayyât’ın, mütekaddim Mu‘tezilîlerden rivayette bulunduğuna dair başka bir kayıt daha yer almaktadır. Bu durum, Hayyât’ın müteahhirîn Mu‘tezilîler arasında değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır; Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh İbn Ebi’l-Hadîd, *Şerḥu Nehci’l-belâġa*, thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye - Kum: Menşûrâtü Mektebeti Âyetillâhi’l-Uzmâ, 1965), 6/433, 11/120. Esasında Hayyât’ın *İntiṣâr*’ında önceki Mu‘tezililerin eserlerine olan vukūfiyeti ve onlara yönelik savunmacı yaklaşımı ile tarihi veriler doğrultusunda Cübbâîler ile aynı dönemde yaşamış olması, onun kurumsallaşma dönemi Mu‘tezilîlere dâhil edilmesini gerekli kılar. Ancak hâlihazırdaki kaynaklarda, Hayyât’ın Cübbâîler kadar derinlikli meselelere girdiğini gösteren bir emareye rastlanmadığı gibi, bu tarz sistematik yaklaşımların Ka‘bî ile başladığı dikkate alındığında, onun mütekaddim dönem Mu‘tezilîler arasında addedilmesi daha isabetli görülmektedir.

26 Orhan Şener Koloğlu, “Mu‘tezile’nin Temel Öğretileri”, *İslami İlimler Dergisi* 12/2 (2017), 44.

reddiyeleri, Ebü'l-Hüseyn es-Sâlihî (3./9. yy.) ve Muhammed b. Şebîb[27] (3./9. yy.) gibi Mürciî-Mu'tezilîler ile daha da tebarüz eder. Özgünlük aynı zamanda farklılaşmayı da beraberinde getirdiği için, ilkeler sabit olsa da bu ilkelerin izahatında tekdüzelikten bahsedilemeyecektir.[28] Bundan dolayı Vâsıl ve Amr'dan (kurucu Mu'tezilîler) Basra'da Cübbâîler'e ve Bağdat'ta Ka'bî'ye değin (sistemleşme dönemi Mu'tezilîler), tarihsel olarak hicrî 2. asrın başları (m. 8. asrın 2. çeyreği) ile hicrî 3. asrın sonlarına (m. 9. asrın sonları, 10. asrın başları) kadar uzanan ve Mu'tezilî tabakalar açısından dördüncü ilâ yedinciye tekabül eden[29] bu dönem *Teşekkül Dönemi Mu'tezile* olarak isimlendirilebilir.

Çalışmanın hazırlanma sürecinde karşılaşılan zorlukların ilki kaynakların yokluğu ve çokluğundan mütevellittir. Yokluktan kastedilen, bu döneme ait Mu'tezilî eserlerin çoğunun günümüze ulaşmamış olmasıdır. Sadece İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995) *Fihrist*'inde belirttiği şekliyle, sıfatlara ilişkin konularda Mu'tezilîlerin kaleme aldığı eserlerin sayısı düzinelercedir. Tespit edilebildiği kadarıyla konuyla doğrudan alakası olan günümüze ulaşmış eserler Câhız'ın kelâma ilişkin olarak özellikle *Risâle fî nefyi't-teşbîh*, *er-Red ʿale'l-Müşebbihe*, *Risâletü'r-Redd ʿale'n-Naṣârâ*, *Kitâbü Ḫalḳi'l-Ḳur'ân*[30]

---

[27] İbn Şebîb'in ilâhî sıfatlara ilişkin görüşüne dair bk. Ahmet Mekin Kandemir, "Mu'tezile ile Mürcie Arasında Bir Âlim: Muhammed b. Şebîb ve Kelâmî Görüşleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (2020), 1231-1234.

[28] Bu durum, oldukça doğaldır. Zira Vâsıl, ilâh tasavvurlarındaki farklılığın, dillerin ve milletlerin çeşitliliği ile bilginlerin bilgisinin kapasitesi sebebiyle olduğunu söylemesinde son derece haklıdır; Vâsıl b. Atâ, *Ḫutbe 2*, 24.

[29] Çalışmada en çok Mu'tezile'nin altıncı ve yedinci tabakalarına yoğunlaşılmıştır. Bu dönemde sarayın Mu'tezilîlere açık bir desteği söz konusu olduğu için Mu'tezilîler çokça fikrî tartışmalarda bulunmuş ve taraftarlarını arttırma imkânı elde etmiştir. Bermekî ailesinden Abbâsî veziri Yahyâ b. Hâlid'in (ö. 190/805) huzurunda kümûn-zuhûr, kıdem-hudûs, sıfatların nefyi ve isbâtı nevinden kelâm tartışmaları yapıldığı ve bu nevi tartışmalarda Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Nazzâm'ın hazır bulunduğundan bahsedilir; Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn el-Mes'ûdî, *Mürûcü'ẕ-ẕeheb ve meʿâdinü'l-cevher*, nşr. Kemâl Hasen Mer'î (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 3/306-307; Yine Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile Bişr b. Mu'temir'in de halife Memûn'un huzurunda ilmî konuları tartıştığı aktarılmaktadır; Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *Muḥâḍarâtü'l-üdebâʾ ve muḥâverâtü'ş-şuʿarâʾ ve'l-büleġāʾ*, thk Ömer et-Tabbâ' (Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1999), 1/98.

[30] Câhız'ın bu risaleler dışında neşredilen edebî ve siyasî risaleleri ile *Ḥayevân*, *el-Beyân ve't-tebyîn*, *ed-Delâʾil ve'l-iʿtibâ*r ve *Burşân*'ı gibi eserleri oldukça fazla olduğu için eser bilgileri burada ayrı ayrı olarak zikredilmeyecek, çalışmada kaynak teşkil ettiği ilk ilgili yerde verilecektir.

ile Hayyât'ın *İntiṣâr*'ıdır.[31] Çokluktan katedilen ise Mu'tezilî literatürün[32] yanı sıra Mu'tezilî-Şiî literatür, Eş'arîler ve Mâtürîdîler gibi muhalif grupların telifâtı, sıkça başvurulan Ka'bî ve Eş'arî'nin *Maḳālât*'ları gibi fırak literatürü ve tabakāt eserlerinin mevcudiyetidir. Bu eserler dışında tefsir, hadis, tarih ve fıkıh eserleri gibi klasik kaynaklar da mevcuttur. Modern literatürde konuyla alakalı çeşitli dillerde kaleme alınan kitaplar, makaleler, ansiklopedi maddeleri gibi farklı türlerde çalışmalar azımsanmayacak kadar çoktur. Öyle ki, Mu'tezilî düşünürleri müstakil olarak ele alan, onların farklı görüşlerini inceleyen, erken veya geç dönem fark etmeksizin Mu'tezile üzerine yapılan veya diğer mezhepler ile düşünürleri konu edinen her bir modern eserde Mu'tezilîlerin sıfat görüşlerine rastlamak olasıdır. Özellikle, van Ess'in şahıslar üzerinden erken dönem İslâm kelâmını oldukça detaylı izah eden *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* isimli başat eseri, Richard M. Frank'ın konulara ilişkin makaleleri, başvurulan modern kaynakların önde gelenidir.[33] Bu bağlamda, elinizdeki çalışmada yapılan tespitlerin birincil kaynaklardan hareketle ortaya konulmasına öncelik verildiği

---

[31] Bu eserler dışında günümüze Vâsıl'ın birbirinden farklı iki râ'sız hutbesi ulaşmıştır; Ebû Huzeyfe Vâsıl b. Atâ el-Gazzâl el-Basrî, *Ḫuṭbetü Vâṣıl b. ʿAṭâʾ elletî cânebe fihâ'r-râʾ*, nşr. Abdusselâm Hârûn (*Nevâdiru'l-maḫṭûṭât* 1. cilt içinde, Kahire: Matbaatü Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1951), 1/134-136; Vâsıl b. Atâ, *Ḫuṭbetü Vâṣıl b. ʿAṭâʾ elletî irtecelehâ fî ʿAbdillah b. ʿUmer b. ʿAbdilʿazîz,* nşr. Hans Daiber (*Wāṣil Ibn ʿAṭāʾ als Prediger und Theologie* içinde. Leiden: E. J. Brill, 1988), 22-37. Hârûn tarafından neşredilen hutbeye "Ḫuṭbe 1", Daiber tarafından neşredilen hutbeye "Ḫuṭbe 2" olarak işaret edilecektir. Murdâr'ın vaaz niteliğinde olan ancak Mu'tezilî ilkelerin bir kısmının tespit edilebilir olduğu hutbesinin bazı kısımları günümüze ulaşmıştır; Ebû Mûsâ Îsâ b. Sabîh (Subeyh) el-Murdâr el-Basrî, *Ḫuṭbe ṭavîle fi'l-ʿadl ve'te-tevḥîd*, nşr. Josef van Ess (Josef van Ess, "Eine Predigt des Muʿtaziliten Murdār" içinde) *Bulletin d'Études Orientales* 2/30 (1978), Ar. 311-312.
İskâfî'nin Câhız'ın *ʿUṣmâniyye* isimli eserine reddiye olarak yazdığı *Naḳżü'l-ʿUṣmâniyye*'den bazı kısımların *Şerḥu Nehci'l-belâġa*'dan hareketle neşrinden ibaret olan imâmete ilişkin eser için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdillâh el-İskâfî, *Münaḳażâtü Ebî Caʿfer el-İskâfî li-baʿḍi mâ evradehü'l-Câḥiẓ fi'l-ʿUṣmâniyye min Şerḥi Nehci'l-belâġa li-İbn Ebi'l-Ḥadîd*, der. Abdüsselam Muhammed Hârun (Câhızın *Kitâbü'l-ʿUṣmâniyye*'si içinde, Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991), 281-343. İskâfî'nin yahut oğlunun imâmete ilişkin diğer bir eseri günümüze ulaşmıştır; Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdillâh el-İskâfî (?), *el-Miʿyâr ve'l-muvâzene fî feḍâʾili'l-İmâm Emîri'l-müʿminîn ʿAlî b. Ebî Ṭâlib*, thk. Muhammed Bâkır el-Mahmûdî (Beyrut: Müessesetü'l-Mahmûdî, 1981). Nâşî el-Ekber'e nispetle yayınlanan *Uṣûlü'n-niḥal* sonraları Ca'fer b. Harb'e nispet edilmiş olsa da kesin bir kanaatten bahsetmek hâlihazırda mümkün değildir; Ebü'l-Abbâs Nâşî el-Ekber Abdullâh b. Muhammed el-Enbârî (?), *Kitâbü Uṣûli'n-niḥal*, thk. Josef van Ess (*Frühe Muʿtazilitische Häresiographie: zwei werke des nāšīʾ al-akbar (gest. 293 h.)* içinde; Beyrut: Franz Steiner, 1971), 9-70; Kadir Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 52, dip. 81. Ebü'l-Hüzeyl ile Mecnûn ed-Deyr arasında geçtiği düşünülen imâmete dair tartışma müstakil bir eser olarak mevcuttur. Ancak eserde çalışmanın konusuna ilişkin bir veri bulunmamaktadır. İlgili tartışmanın değerlendirmesi ve neşri için bk. "Münâẓaratü Ebi'l-Hüẕeyl el-ʿAllâf", thk. es-Seyyid Hüseyn el-Mûsevî el-Bürûcerdî, *Türâṣünâ* 3/131 (1438 hş), 205-268.

[32] Kādî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), *Muġnî*'sinin üçüncü cildini, ilâhî sıfatlar konusuna ayırmış olmalıdır. Bu cildin henüz gün yüzüne çıkmamış olması Mu'tezilî düşüncenin sıfatlar konusundaki yaklaşımlarının doğru anlaşılması noktasında bir engel oluşturmaktadır.

[33] Metnin hacmini arttırmamak ve konunun özgül ağırlığını saptırmamak adına, ilgili çalışmaların tamamı burada zikredilemeyecektir.

için modern telifâtta dikkatimizi celbeden hususlara işaret edildiğini belirtmek gerekmektedir.

Muhalif müelliflerin ve tabakāt kitaplarının genelde takip ettiği fırak literatürünün Mu'tezilîlere nispet ettiği görüşler ise başka bir zorluğu ortaya çıkarmıştır: Mu'tezilîlerin genel kanaatlerinden ziyade ayrıştıkları düşünceleri bütünlükten yoksun, bağlamından kopuk ve bazen tahrif edilmiş biçimde sunan fragmanlar.[34] Dolayısıyla kaynakların objektifliği en temel sorundur. Öyle görünüyor ki müellifler, zaman zaman kendi mezheplerini haklılaştırıp terviç etme veya itibarını zedelememe adına muhalif grupların görüşlerini değersizleştirmeye çalışmıştır. Bu durum sonuçta Mu'tezilîlere nispet edilen görüşlerin çelişkili görünmesine sebebiyet vermiştir. Örneğin Ebü'l-Hüzeyl'in hayatının sonunda cebrî görüşü benimsediği aktarılır;[35] ancak bu bilgi neredeyse hiçbir Mu'tezilî tarafından teyit edilmemektedir.[36] Yine İbn Hazm (ö. 456/1064), Nazzâm'ın teslîsin tevhide üstünlüğüne dair bir eser yazdığını belirtirken,[37] Hayyât, Nazzâm'ın ölüm döşeğinde ömrünü tevhidi savunmaya adadığını söylediğini aktarır.[38] Bu tarz birbirine muhalif bilgiler arasında bir tercihte bulunmak, bütüncül bir okumayı zorunlu kılmıştır. Zira her bir kaynak farklı bir bakış açısı ve bilgi sunmakta, parçalı atıflardaki bilgiyi teyit etmekte yahut diğer kaynaktaki eksik bilgiyi tamamlamaktadır. Bundan dolayı, bütüncül bir okuma yapmanın gereği olarak uzun soluklu ve kapsamlı bir literatür taraması gerçekleştirilmiştir. Buna rağmen, mezkûr şahısların görüşlerine yapılan yorumlar en doğru yorumlama çabası olarak görülmelidir.

Teşekkül dönemi Mu'tezile'de çok sayıda düşünür olması üçüncü bir zorluğu teşkil eder. Buna binaen çalışmanın sınırlarını belirlemek gerekmektedir. Bu sınırı, kendilerinden sonraki dönemde isimlerine sıklıkla atıf yapılan Mu'tezilîler oluşturur. Fikirleri belli bir üne kavuşmayan ve kaynaklarda haklarında yeterli bilgiler bulunmayan Osmân et-Tavîl,

---

[34] Bazen bu fragmanlar üzerine yapılan yorumlar ister klasik ister modern kaynaklardan olsun, konunun anlam bağından tamamen uzaktı.

[35] Ebû Muhammed Ahmed b. Alî el-Makrîzî, *el-Mevâʿiẓ ve'l-iʿtibâr fî ẕikri'l-ḫıṭaṭ ve'l-âṯâr*, nşr. Eymen Fuâd Seyyid (London: Müessesetü'l-Furkān li't-Türâsi'l-İslâmî, 1995), 4/403.

[36] Sadece Ka'bî'ye *Kitâbü Maḳāleti te'yîdi Ebi'l-Hüẕeyl fi'l-cebr* (*Ebü'l-Hüzeyl'in Cebr'e Düşmesi Görüşüne Dair)* isimli bir eser nispet edilir; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 584-585. Ancak bu ibare cebr (جبر) değil, haber (خبر) olabilir. Bu eser isminin son kısmı, başka kaynaklarda "حر" yahut "اعجاز" şeklinde neşredilmiştir. İbare "cebr" olsa dahi, eserin isminden de anlaşıldığına göre bu bir eleştiri mahiyetindedir.

[37] Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *Ṭavḳu'l-ḥamâme fi'l-ülfe ve'l-üllâf* (York House, Windsor: Müessesetü Hindâvî, 2017), 56.

[38] Hayyât, *İntiṣâr*, 41-42.

Ebû Züfer (ö. ?) gibi isimler dışında, Ca'd ve Cehm gibi Mu'tezilî düşünceye etki eden âlimler, Mu'tezilî silsilede zikredilen Hasan el-Basrî yahut İmâm-ı Âzam gibi "paylaşılamaz otoriteler",[39] Kaderî/Mu'tezilî-Mürciî addedilen bilginler,[40] Dırâr ve Hafs gibi Mu'tezilîliği şüpheli kimseler, Sîbeveyhi (ö. 180/796) gibi Mu'tezilî dilciler,[41] Ebû İmrân Mûsâ b. er-Rakkāşî (3/9 yy.) gibi Mu'tezilî sûfîler,[42] Ahmed b. Hâbıt (ö. 232/846-47) gibi önceden Mu'tezilî olup sonradan bu yoldan yüz çeviren yahut aforoz edilenler ve hoca-talebe ilişkisi belirgin olmadığı için Mu'tezilî gelenekteki konumu tam anlamıyla tespit edilemeyenler, bu çalışmanın ana omurgasını oluşturmamaktadır.

Kaynaklarda Mu'tezilî bilginlere atfedilen "ayırıcı" görüşlerin zikredilmesi, bu çalışmada zaman zaman bazı Mu'tezilîlerin görüşlerine yoğunlaşmayı gerektirmiştir. Zira baskın kanaate muhalif olmayan görüşler kaynaklarda yok denecek kadar azdır. İkincil kaynaklardaki mükerrer bilgilere, her ne kadar tespit edilmiş olsa da metnin hacmini arttırmamak adına çoğu yerde işaret edilmesi tercih edilmemiştir. Ayrıca bazı Mu'tezilîlerin görüşlerine dair çoğu bilginin yokluğu, bir teori oluşturacak kadar mevcut ve detaylı veriye ulaşılamaması sonucunu doğurmuştur; bu nedenle, bir teori oluşturamayacak kadar az olan bu bilgilere sadece işaret etmekle yetinilmiştir. İlgili tartışmaların İslâm düşüncesinde kimler tarafından dile getirildiği daha önce birçok kez araştırıldığı için, bu çalışmada doğrudan Mu'tezilîlerin tartıştıkları konulara odaklanmak amacıyla, söz konusu meselelere dair kendilerinden önceki düşünürlerin görüşleri yani meselenin tarihsel arka planı konu dışı bırakılmıştır. Aynı şekilde, Mu'tezilî düşünürlerin görüşlerinin felsefî kökenlerinin tespiti ile onların görüşlerine yönelik eleştiriler de bu çalışmanın konusu değildir. Çalışmanın sınırlarını bu muvacehede tayin ettikten sonra, çalışmada kullanılan terminoloji ve bölümler/bölümlendirmeler hakkında birkaç önemli hususa daha işaret etmek gerekmektedir.

---

[39] Nitekim Mu'tezilîler, kendilerini ve düşüncelerini meşru bir zemine oturtmak amacıyla Hz. Peygamber'e kadar uzanan bir hoca-talebe silsilesi ihdas etmişlerdir. Bu durum Mu'tezilî tabakātında ilk üç kuşağa karşılık gelmekte; Mu'tezilî olarak nitelenebilecek düşünürler ise dördüncü kuşaktan itibaren ortaya çıkmaktadır; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 37, dip. 1.

[40] Detaylı bilgi için bk. Fatmanur Alibekiroğlu, "Kaderî-Mürciî Olarak Tanımlanan Şahıslar ve Mezhebî Aidiyet Problemleri", *e-Makâlât* 11/2 (2018), 437-455.

[41] Diğer Mu'tezilî dilciler için bk. C. H. M. Versteegh, "The Mu'tazila", *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking* (Leiden: E. J. Brill, 1977), 150.

[42] Nâşî el-Ekber (?), *Uṣûlü'n-niḥal*, 50. Ayrıca bk. A. İskender Sarıca, "Mu'tezile'de Ayrıksı Düşünce: Rızka Yönelik Çabanın Haramlığı (*Taḥrîmü'l-mekâsib*)", *Kader* 21/2 (2023), 455-481.

Mu‘tezilîlerin sıfatları reddetmesi sebebiyle âlim, kādir gibi kullanımlar yerine genellikle, onların da tartışmalarda tercih ettiği üzere problem ifade eden *ilim*, *kudret* gibi kavramlar kullanılmıştır.[43] Onların zamanında kullanılan *zât*, *sıfat*, *isim* gibi kavramlar anlam açısından netlik kazanmış olsa da düşünürlerin eserlerinin yokluğu nedeniyle doğru bir sonuca varılamayacağı için toplu bir değerlendirmeye gidilmemiş, kullandıkları yahut ihdas ettikleri kavramlara ve terimlere sadece gerekli görülen yerlerde izahat verilmiştir. Mu‘tezile’nin görüşleri genel kanaat üzerinden değil, şahıslar üzerinden tespit edilme gayretiyle ele alınmıştır. Zira bu dönemden ziyade daha çok sistematik dönem sonrası için söz konusu olan[44] “Basra Mu‘tezilesi şu görüşü savunurken, Bağdat Mu‘tezilesi şu görüşü savunmuştur” tarzında bir netlikten tam anlamıyla bahsetmek mümkün değildir. Birkaç istisna hariç, konunun problematiği konunun girişinde verilmiş ve bu problematik, metnin doğal akışını şekillendirmiştir. Konular, yalnızca Mu‘tezilîler özelinde, tarihsel süreç göz önünde bulundurularak bir tema çerçevesinde ele alınmıştır. Bu tematik yaklaşım, aynı zamanda çalışmanın bölümlerinde belirli konulara odaklanılmasına olanak sağlamıştır.[45] Her ne kadar Mu‘tezile’nin Allah’ın zâtından ve fiilinden kaynaklı sıfatlar şeklindeki taksimi,[46] çalışmanın iki ayrı bölüm olarak ele alınmasını gerekli kılsa da Allah Teâlâ’dan olumsuzlanan niteliklerin işlendiği bir başka bölümün vazedilmesini gerekli kılmıştır. Bu nedenle çalışma, sırasıyla zâta yönelik ilâhî sıfatları konu edinen *zâtî sıfatlar*, ilâhî fiilleri konu edinen *fiilî sıfatlar*, Allah Teâlâ’dan olumsuzlanan nitelikleri ele alan *nefyî sıfatlar* olmak üzere üç müstakil bölümden oluşmaktadır.

---

[43] Örneğin Vâsıl’ın hutbelerinde mastar kalıbındaki sıfatları Allah Teâlâ’ya nispet ettiği görülmektedir; *Ḫuṭbe 2*, 22, 24: “*ʿilmühû*”. Amr b. Ubeyd’in de “Allah’ın ilmi zorlayıcı değildir (*inne ʿilmellâhi leyse bi-sulṭân*[in]*, inne ʿilmellâhi…*)”, “Allah Teâlâ’nın ilmi şeytanın ilmi gibi değildir. Zira Allah Teâlâ’nın ilmi ne fayda ne de zarar verir (*inne ʿilmallâhi leyse bi-şeyṭân*[in]*, inne ʿilmallâhi lâ yeḍurru ve-lâ yenfaʿ*)” demek suretiyle Allah Teâlâ’nın ilmini mastar şeklinde kullandığı görülür; Ebû Abdirrahmân Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Kitâbü’s-Sünne*, thk. Muhammed b. Sa‘îd Sâlim el-Kahtânî (Riyad: Dâru İbn Kayyim, 1986) 1/438; Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîḫu Medîneti’s-selâm*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf (Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 2001), 14/69. Câhız, yaratıcıya ait olması itibarıyla mastar kalıbındaki “ilim ve kudret”e sıfat dediği gibi, benzer şekilde Allah Teâlâ’nın hakîm, cevâd, kadîr gibi isimlerine de sıfat demektedir; Câhız, *ed-Delâʾil ve’l-iʿtibâr,* 43, 68.

[44] Yukarıda Murdâr’a *Kitâbü mâ cerâ beynehû ve beyne’l-Başriyyîn* isimli bir eserin varlığından bahsedilmişti; s. 8, dip. 24. Bu ayrımlar, ilâhî sıfatlar konusunda oldukça sınırlı kalmakta; Basralıların Bağdatlılara, Bağdatlıların da Basralılara dair görüşlerine kayda değer ölçü de meylettikleri görülmektedir.

[45] Bu bağlamda, isim-müsemmâ gibi teorik konular, meseleye ilişkin düşünürlerin görüşlerinin kaynaklarda sınırlı olması hasebiyle, müstakil bir başlık olarak ele alınmamış, zaman zaman bu konulara atıfta bulunmakla yetinilmiştir.

[46] Eş‘arî, *Maḳālât*, 505.

1. ZÂTÎ SIFATLAR

Mu‘tezilîler açısından zâtî sıfatlar, Allah Teâlâ’nın ezelde, başka bir unsur veya manâya ihtiyaç duymadan zâtı gereği nitelendiği[1] sıfatları ifade eder. Bu sıfatlar aynı zamanda, hangi sıfatların fiilî sıfatlardan kabul edilmediğini de tayin eder. Buna göre zâtî sıfatlar Allah’ın haricî herhangi bir şeye bağlı olmaksızın ezelî olarak nitelendiği sıfatlara karşılık gelirken fiilî sıfatlar, Allah Teâlâ’nın eylemlerine bağlı olarak ortaya çıkan ve yaratılmışlara ilişkin tasarrufları konu edinen sıfatlara karşılık gelir. Böylece, fiilî sıfatların aksine zâtî sıfatların sonradanlığından bahsetmek mümkün değildir. Ca‘fer b. Harb’in Allah Teâlâ’nın ve sıfatlarının yaratılmamış olmadığını söylemesi bu minval üzeredir.[2] Ayrıca Mu‘tezilîlere göre bir sıfatın zâtî sıfatlardan sayılması, Allah Teâlâ’nın o sıfatın zıddı ile ya da bu sıfatın zıddına kādir olmakla vasıflanamaması ile de belirlenmiştir: Allah Teâlâ bilen olduğu için O’nun bilgisizlikle nitelendirilmemesi ve yine O’nun cahilliğe güç yetirmekle vasıflanmaması gibi.[3] Zâtî sıfatların sayısı ve neler olduğu Mu‘tezilîler açısından pek açık değildir; çünkü onlar bu konuda hemfikir değildir. Örneğin, Bağdat Mu‘tezilesi içerisinde *kerîm* sıfatının zâtî sıfat mı fiilî sıfat mı olduğu tartışılırken, Basra Mu‘tezilesi içerisinde *rahmân* ve *rahîm* sıfatlarının zâtî sıfatlardan olup olmadığı tartışılmıştır.[4] Kaynakların zâtî sıfatlar hususunda yoğunlaştığı sıfatlar ise kādir, âlim, kadîm, semî‘-basîr ve hayydır. Dolayısıyla bu bölüm, bu sıfatlar özelinde ele alınacaktır.

Zâtî sıfatlar konusunda gündemi meşgul eden asıl mesele, Allah Teâlâ’nın kudretinin kapsamıyla ilişkilidir. Bu konunun altında Allah Teâlâ’nın, yaptığından daha iyisini

---

1 Eş‘arî, *Maḳālât*, 503, 505. van Ess, bu ayrımın Ebü’l-Hüzeyl sonrası Mu‘tezilî gelenekte yaygınlaştığını belirtir; Josef van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra: A History of Religious Thought in Early Islam*, çev. Gwendolin Goldbloom (Leiden - Boston: Brill, 2018), 3/294**.** van Ess’in bu tespiti doğru görünmektedir, zira Ebü’l-Hüzeyl’e herhangi bir sıfat taksimi nispet edilmezken daha geç bir dönemde yaşayan Abbâd b. Süleymân benzer bir sıfat taksimi ortaya koymuştur; Eş‘arî, *Maḳālât*, 499.

2 Nitekim, Eş‘arî, Ehl-i nazar’dan İbn Küllâb gibi kimseler ile birlikte zikrettiği Ca‘fer b. Harb’in imanın yaratılmış olduğunu temellendirmede kullandığı bir öncül olarak onların varlık üzerine düşünüp, Allah Teâlâ ve sıfatları dışındaki her şeyin yaratılmış olduğu düşüncesine kail olduğunu aktarır; Eş‘arî, *Risâle fî’l-îmân*, nşr. Mehmet Keskin (Mehmet Keskin, “İmam Eş‘arî’nin İmân Risâlesi” içinde), *Van İlahiyat Dergisi* 10/16 (2022), 46. Yine Ca‘fer b. Harb’in Hişâm b. Hakem’in öğrencilerinden ilâhî ilmin hâdis olduğunu savunan Sekkâk’a (ö. 235/850) bu konuya ilişkin düşüncesini sorduktan sonra devamında ilâhî ilmin hâdis olduğu takdirde kudret ve hayat sıfatlarının da hâdis olması gerektiği, aksi takdirde Allah Teâlâ’nın cansız varlıklardan bir farkı kalmayacağı, dolayısıyla zâtta da zâtî sıfatlarda da bir yaratılmışlıktan bahsedilemeyeceği ilzamına dair bk. Hayyât, *İntiṣâr*, 110-111.

3 Eş‘arî, *Maḳālât*, 508.

4 Eş‘arî, *Maḳālât*, 178, 506-507.

yapmaya, olmayacağını bildiği şeyi yapmaya, zulmetmeye ve kulların yaptığını yapmaya kādir olup olmadığı gibi meseleler tartışılmıştır. Yine onlar, ezelde Allah'ın bilgisine neyin konu olduğu üzerinden ilâhî ilim meselesini tartışmıştır. Allah Teâlâ'nın işiten, gören ve canlı olması hakkında erken dönem Mu'tezilîlere dair kayıtlar oldukça sınırlıdır. Bu konuları ele almadan önce, onlar açısından sıfatların zâttaki durumunu tespit etmek gerekmektedir. Zira onlar, sıfatları zâta indirgemeleri sebebiyle muhaliflerin dediği gibi gerçekten *Muʿaṭṭıla* iseler yani sıfatları iptal etmiş ve yok saymışlarsa, o zaman bu sıfatların bir taalluku yani işlevinin de olmaması gerekir. Bu, onların Allah tasavvurunda büyük bir problemin var olduğu, hatta onların bu tasavvuru ile kendisine bilme ve güç yetirme gibi niteliklerin yüklendiği bir put tasavvuru arasında bir fark bulunmadığı anlamına gelecektir.

1.1. Zât-Sıfat İlişkisi

Allah Teâlâ'nın sıfatları ile bu sıfatların kendisinde bulunduğu ilâhî zât arasındaki münasebet,[5] İslâm kelâmında tartışılan çetrefilli konuların başında gelir. Problem en sade şekliyle şöyledir: İlâhî sıfatlar zâta içkindir yahut değildir. İlâhî sıfatların zâta içkin olması, zât ve sıfatın *aynı* olduğu anlamına geleceği için sıfatların gerçekliği reddedilecektir. Diğer taraftan ilâhî sıfatlar zâtın dışında tutulursa, bir yandan kadîm zâtı nitelemeleri ve kadîmin zâtına ilişkin niteliklerin de hâdis olmasının imkânsızlığı sebebiyle bunlar kadîm varlıklar olacak bir yandan da kadîm varlık yani Allah birtakım niteliklere sahip olmak için tıpkı yaratılmış varlıklar gibi zâtının dışında birtakım unsurlara mânalara muhtaç hâle gelecektir. Mu'tezile ikinci seçeneğin hem tevhid hem de tenzih açısından doğuracağı bu mahzurları gerekçe göstererek ilk seçenek olan *ayniyyet* ilkesini benimsemiştir. Peki, erken dönem Mu'tezilîler bu konuda nasıl bir yol izlemiştir?

Mu'tezile düşüncesinde zât-sıfat tartışmasına dair ilk kayıt, Vâsıl b. Atâ'ya aittir. Vâsıl'ın hutbesinde Allah Teâlâ'nın tek olan kadîm (*ḳadîm*^{en} *vâḥid*^{en}) olduğunu belirtmesiyle[6] uyumlu bir biçimde, Şehristânî'nin (ö. 548/1153) konuya ilişkin ona atfettiği görüşü

[5] Zât-sıfat ilişkisi, ilk zamanlarda Müslümanların zihninde bir problem oluşturmamıştır. Çünkü *âlim* ifadesi, Arapların zihninde *ilm*i de zımnen kendi bünyesinde barındırmaktadır. Ne de olsa her iki kelime, *ʿa-l-m* kökünden türemiştir. Bu durum, tıpkı günümüz Türkçesinde ister Allah'ın ister insanın "bilen" olduğu söylendiğinde, bu ifadenin bilgiyi zorunlu olarak içermesi gibidir. Çünkü aksi bir durum, bilgisizliği ifade edecektir. Ancak günümüz Türkçesinde "Bu bilgi, bilenin kendisi midir, yoksa bilenin dışında, ondan ayrı bir varlık mıdır?" sorusu sorularak bilginin gerçekliği sorgulanmamaktadır.

[6] Vâsıl b. Atâ, *Ḫuṭbe 1*, 134; Vâsıl b. Atâ, *Ḫuṭbe 2*, 22.

şöyledir: "Kim bir mânayı, kadîm bir sıfat olarak ortaya koyarsa, iki ilâh ispat etmiştir."[7] Şehristânî'nin aktarımıyla tutarlı bir şekilde, İbnü'l-Murtazâ'nın (ö. 840/1437) Amr b. Ubeyd'in Vâsıl'ın görüşünü benimsediği hususlardan biri olarak meânî sıfatları -yani ilim, kudret gibi mastar formundaki kullanımları-[8] reddettiğini belirtmesi,[9] hem Vâsıl'ın hem de Amr'ın bir yandan Allah Teâlâ'nın niteliklerini muhafaza ettiğini, öte yandan ise bu sıfatların zât dışında ontolojik gerçekliğini yani *mâna*ları[10] kabul etmediğini açıkça göstermektedir.[11] Esasen Vâsıl ve Amr'ın bulunduğu bu ilk kuşakta, zât-sıfat ilişkisi meselesinin ilkesi ortaya konulmuş, Vâsıl'ın sonraki takipçilerinin felsefe kitaplarını incelemesiyle mesele daha da derinlikli olarak tartışılmıştır.[12] Vâsıl ile Amr'ın öğrencilerine gelince, Amr'ın görüşünü benimseyen bazı Mu'tezilîlerin başlangıçta sıfat tartışmalarına girmediği, fakat sonraları Cehm'in inanç sistemine kayarak Allah Teâlâ'nın isimlerini ispat edip, sıfatları ispat etmediğine dair bir bilgi[13] bulunmaktadır.

---

7 Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-niḥal*, nşr. Emir Ali Mehnâ - Alî Hasen Fâ'ûr (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 1/60: "*ve-men eṣbete maʿneⁿ ṣıfatᵉⁿ ḳadîmetᵉⁿ fe-ḳad eṣbete ilâheyn".*

8 Vâsıl için bk. Şehristânî, *Milel*, 1/60.

9 Bk. İbnü'l-Murtazâ, *Münye*, 123. Aynı zamanda Amr b. Ubeyd'in kadîm sıfatları reddettiğine dair bk. Şehristânî, *Milel*, 1/63; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beyrut: Dârü'l-Cinân, 1988), 4/239.

10 *Mâna*, hariçte bir gerçekliği bulunan ve bulunduğu yerde etkisi olan unsurdur; Koloğlu, "Sıfat Teorileri", *Metafizik*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/964**.**

11 Modern dönemde, Vâsıl'ın böyle bir görüş ortaya koyduğuna dair şüpheler, Mu'tezilî düşünce sistematiği ve dönemin ilmî yetkinliği çerçevesinde büyük ölçüde giderilmiştir; Galip Türcan, "Vâsıl b. Atâ'da Sıfatların Nefyi Problemi -Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'i Bağlamında Bir Değerlendirme-", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/47 (2023), 304-318. Öte yandan belki de Vâsıl'ın bu düşüncesinin arka planında Senevîlerin ilâh teorisine bir reddiye vardır. Nitekim Vâsıl'ın *Kitâbü Elfi mesʾeletin fi'r-red ʿale'l-Mâneviyye* isimli bir eseri olduğu ifade edilmişti. O bu telifinde Maniheistlerin ezelî olduğunu savunduğu "iyilik" ve "kötülük"ü birer mâna şeklinde telakki etmiş olabilir. Vâsıl'ın bu düşünceyi benimsemesine sevk eden muhtemel âmillere dair bk. Hüseyin Maraz, *Aklî Aydınlanmanın Özgürlükçü Aktivisti Vâsıl b. Ata* (İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2021), 185-186.

12 Nitekim Şehristânî, sıfatların nefyedilmesi hususunda Vâsıl'ın görüşünün olgunlaşmadığını, sonraki Mu'tezilîlerin felsefî kitapları mütalaa ederek bütün sıfatları Allah'ın âlim ve kādir oluşuna râci kıldığını belirtir. Bu düşüncesini de Ebû Ali (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ile Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) sıfat görüşleri üzerinden temellendirir; *Milel*, 1/60. Burada Şehristânî haklı görünmektedir. Zaten felsefî kitapların tercümesi, zaman itibarıyla Vâsıl ve Amr sonrasına denk gelmektedir. Öte yandan kaynakların onların zât-sıfat görüşleri hakkında detaylı bilgiler vermemesi de buna işaret eder. Sadece bir yerde, bir bedevînin Amr'a tevhide dair yönelttiği soruya onun, yumurtadan civciv çıkma sürecini anlatarak "Âlemdeki her bir şeyin, Allah Teâlâ'nın bir benzerinin olmadığına delil olduğunu" söylemesi (Ebü'l-Meâlî Muhammed b. el-Hasen İbn Hamdûn el-Bağdâdî, *et-Teẕkiratü'l-Ḥamdûniyye*, thk. İhsân Abbâs - Bekr Abbâs [Beyrut: Dâru Sâdır, 1996], 9/191-192) dışında bir detaya rastlanmamıştır.

13 Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye el-Harrânî, *Mecmûʿu fetâvâ*, der. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kāsım - Muhammed b. Abdurrahman (Medine: Mücemmau'l-Melik Fehd li-Tıbâati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 2004), 12/311; İbn Teymiyye, *Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'l-İṣfahâniyye*, nşr. Saîd b. Nasr b. Muhammed (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 119-120.

Ancak bu bilgi eldeki veriler çerçevesinde doğrulanamamaktadır. Bunun dışında Osmân et-Tavîl gibi Mu'tezilîlerin zât-sıfat konusuna dair nasıl bir görüş benimsediğine dair kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır. Bu süreçten sonra konuya ilişkin en tartışmalı söylem Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf tarafından dile getirilmiştir.

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın zât-sıfat ilişkisi görüşüne dair kaynakların verdiği bilgiler şöyledir: *i.* "O, kendisi olan bir ilim ile âlimdir (*hüve ʿâlim^{ün} bi-ʿilm^{in}, hüve hüve*), O bir kudretle kādirdir, kudret O'dur (*ve-hüve ḳādir^{un} bi-ḳudrat^{in}, hiye hüve*), O bir hayatla hayydır, hayat O'dur (*ve-hüve ḥayy^{ün} bi-ḥayât^{in}, hiye hüve*)."[14] Diğer bir deyişle, Allah Teâlâ'nın kendisi olan bir ilmi, kudreti vs. vardır. O, kendisi olan bu ilimle âlim, bu kudretle kādirdir...[15] *ii.* "Allah Teâlâ [bizâtihi] ilimdir, demiyordu."[16] *iii.* "Allah âlimdir, dediğimde O'nun için bir ilim ispat ettim ki, bu ilim Allah'tır ve O'ndan bilgisizliği nefyettim. Ve böylece var olmuş veyahut olacak bilinene delil getirdim…"[17] *iv.* "Allah'ın bir yüzü vardır, yüzü O'dur. Ve O'nun yüzü O'nun kendisidir (*ve-lillâhi vech^{ün} hüve hüve, fe-vechühû hüve hüve*)".[18] Görüldüğü üzere Ebü'l-Hüzeyl özde, ilâhî sıfatları zâta indirgeyerek kadîmlerin çokluğundan kaçınmak çabasındadır.[19] Ebü'l-Hüzeyl'in bu

---

[14] Hayyât, *İntiṣâr*, 108, 123: "*inne ʿilmellâh hüvellah*"; Ka'bî, *Maḳālât*, 181; Eş'arî, *Maḳālât*, 165, 188, 484; Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, *Taṣaffuḥu'l-edille fî uṣûli'd-dîn*, nşr. Wilferd Madelung - Sabine Schmidtke (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006), 58: "*İnne ʿilmellâh ʿazze ve celle hüvellâh*"; Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 183; Şehristânî, *Milel*, 1/41, 64; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille fî uṣûli'd-dîn*, thk. Claude Salame (Dımaşk: el-Ma'hedü'l-İlmî el-Faransî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1990), 1/205; İbn Hazm, *el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvâʾ ve'n-niḥal*, thk Muhammed İbrâhim Nasr - Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1998), 2/294: "*ʿilmullâhi lem yezel, ve-hüvellâh*"; 66; Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 114: "*innellâhe ʿâlim^{ün} bi-ʿilm^{in} illâ enne ilmehû hüve nefsühû*"; 18; Bağdâdî, *Kitâbü'l-Milel ve'n-niḥal*, thk. Albert N. Nader (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 90; Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed el-Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fî uṣûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004), 1/324, 5/42; Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ', *Kitâbü'l-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn*, nşr. Vedî' Zeydân Haddâd (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1974), 276. Ebü'l-Hüzeyl, kıdem, sem', basar, izzet, azamet, celâl, kibriyâ ve hikmet gibi kabul ettiği diğer zâtî sıfatlar için de aynı kanaati izhar ettiği aktarılır; Eş'arî, *Maḳālât*, 165, 177, 484.

[15] Eş'arî, *Maḳālât*, 485; Nâşî el-Ekber, *Muḳteṭafât mine'l-Kitâbi'l-Evsaṭ fi'l-maḳālât*, thk. Josef van Ess (*Frühe Muʿtazilitische Häresiographie: zwei werke des nāšīʾ al-akbar (gest. 293 h.)* içinde, Beyrut: Franz Steiner, 1971), 88: "Allah'ın bir ilmi vardır, ilim Allah'tır. Allah'ın bir kudreti vardır, kudret Allah'tır."

[16] Ka'bî, *Maḳālât*, 266; Eş'arî, *Maḳālât*, 484; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Taṣaffuḥu'l-edille*, 58; Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ*, 183; Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ ḳavâṭıʿi'l-edille fî uṣûli'l-iʿtiḳād*, nşr. Zekeriyyâ Umeyrât (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 42; Abdülkāhir el-Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, nşr. Enes Muhammed Adnân eş-Şerefâvî (Dımaşk: Dârü't-Takvâ, 2020), 1/227; Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 1/205.

[17] Eş'arî, *Maḳālât*, 165, 484.

[18] Eş'arî, *Maḳālât*, 165. Bu konunun haberî sıfatlara ilişkin yönüne dair bk. "Haberî Sıfatlar", s. 170.

[19] Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 214.

düşünceyi benimsemesinde kimden etkilendiğinden[20] ziyade, konunun karmaşık tarafı iki noktada yoğunlaşmaktadır: Zât tabirinin kullanılmayışı[21] ile sıfatların ism-i fâil formlarıyla birlikte mastar kalıbındaki kullanımlarının da söylem içerisinde yer alması. O hâlde, Ebü'l-Hüzeyl bu düşüncesiyle neyi ifade etmek istemiştir, sorusu cevaplandırılmaya muhtaçtır.

Mu'tezilî gelenek içerisinde Ebü'l-Hüzeyl'in görüşüne dair ilk açıklama Hayyât'ın *İntiṣâr*'ında yer alır. Buna göre Ebü'l-Hüzeyl, Allah Teâlâ'nın gerçek anlamda (*fi'l-ḥaḳīḳa*) âlim olduğunu doğru kabul edince, O'nun ezelî ya da yaratılmış bir ilimle âlim olduğu düşüncesinin yanlışlığını fark etmiştir. Çünkü ezelî ilim, kadîm varlığın çokluğunu gerektirecek, buna karşın muhdes ilim ise kadîm varlığın zâtında bir değişimi zorunlu kılacaktır. Bundan dolayı Ebü'l-Hüzeyl, öncelikle "Allah Teâlâ zâtı gereği (*bi-*

---

[20] Müelliflerin çoğu Ebü'l-Hüzeyl'in zât-sıfat düşüncesinde filozoflardan etkilendiğini söyler. Mesela Eş'arî, Ebü'l-Hüzeyl'in bu görüşünü Aristoteles'ten (m.ö. 384-322) alıp, kendi düşüncesine göre düzenleyerek aldığını belirtir. Nitekim Aristoteles'in bazı kitaplarında "Allah Teâlâ tamamıyla/bütünüyle ilimdir, tamamıyla hayattır... *(enne'l-Bârî' 'ilm*$^{\text{ün}}$ *küllühû, kudrat*$^{\text{ün}}$ *küllühû*)" vb. ifadelerde bulunduğunu Eş'arî aktarmıştır; Eş'arî, *Maḳālât*, 485. Öte yandan Ebü'l-Hüzeyl'in sıfat anlayışının Ksenophanes'in (m.ö. 570-478 civarı) Tanrı tasavvurunu izah eden "O, tümüyle görme, tümüyle düşünce ve tümüyle duymadır" görüşüne çok benzediği de aşikârdır; Harun Öğmüş, "Mu'tezile'nin Müşebbihe Algısını Oluşturan Amiller: Sıfat Ayetleri Bağlamında Bir Tahlil", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 9/3 (2009), 150; Ksenophanes'e dair alıntı için bk. Nurdane Şimşek, "Ksenophanes'in Tanrı Anlayışı", *Felsefe Arkivi*, 43 (2019): 72. "O tamamıyla ilimdir, kudrettir, işitmedir… (*ve-hüve ʿilm*$^{\text{ün}}$ *küllühû…*)" ifadeleri Cehm'e de nispet edilir; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *er-Red ʿale'l-Cehmiyye ve'z-zenâdıḳa fîmâ şekkû fîhi min müteşâbihi'l-Ḳurʾân ve teʾevvelethü ʿalâ ġayri teʾvîlih,* thk. Sabrî b. Selâme Şâhîn (Riyad: Dârü's-Sebât, 2003) 98-99. Dolayısıyla Ebü'l-Hüzeyl'in Aristoteles, Ksenophanes veyahut Cehm'den de etkilenmiş olması muhtemeldir. Çünkü bütün bu ifadelerde sıfatları, zâta râci kıldığı görülmektedir.
Sa'îd el-Endelüsî (ö. 462/1070) ise Ebü'l-Hüzeyl'in görüşünü Empedokles'e (m.ö. 490-430 civarı) benzetir. Sa'îd el-Endelüsî'nin aktarımına göre Empedokles, ilâhî sıfatlardaki mânaları Tanrı'nın kendisiyle özdeşleştirerek bu sıfatların tamamının tek bir şeye işaret ettiğini savunmuştur. Empedokles'e göre Tanrı, ilim ve kudretle nitelense de farklı isimlerle farklılaşmanın olduğu mânalar O'nda yoktur. Çünkü her bir mâna farklı bir ismi gerektirecektir. Bunun aksine O, gerçek birdir. Sair mevcûdâtın aksine hiçbir surette O'nun için çokluk mümkün değildir. Zira âlemdeki birliğin çoğalmaya mâruz kalması ya âlemin cüzleri ya mânaları veyahut benzerleri sebebiyledir. Ancak Tanrı bu tür niteliklerden berîdir; Ebü'l-Kāsım Sâid b. Ahmed el-Endelüsî, *et-Taʿrîf bi-ṭabaḳāti'l-ümem*, thk. Gulâm Rızâ (Tahran: Müessese-i İntişârât-ı Hicret, 1374 hş), 169. Dolayısıyla Ebü'l-Hüzeyl'in Empedokles'ten etkilenmiş olması da muhtemeldir. Sonuçta Şehristânî'nin Ebü'l-Hüzeyl'in filozofların "Allah Teâlâ'nın zâtı tektir ve onda hiçbir surette kesret yoktur" görüşünü bir anlamda tevarüs edip onlara uyduğunu belirtmesi yahut İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) Ebü'l-Hüzeyl'in bir gerçeklik izafe edilen sıfatları (*eṣ-ṣıfâtü'l-vücûdiyye*) nefyetmede filozofları takip ettiğini söylemesi bu açıdan isabetli görünebilmektedir; Şehristânî, *Milel*, 1/41, 64; Ayrıca bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-iḳdâm fî ʿilmi'l-kelâm,* thk. Alfred Guillaume (London: Oxford University Press, 1934), 180; Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn et-Tûnisî, *Târîḫ*, nşr. Halîl Şehâde - Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001), 1/603.

[21] Bu hususa Frank dikkat çekmektedir; Richard Frank, "Divine Attributes according to the Teaching of Abū al-Hudhayl al-ʿAllāf," *Le Muséon* 82 (1969), 471. Frank burada Ebü'l-Hüzeyl'in zât tabirini sıfat olarak telakki ettiğini belirtir. Bu anlamda Eş'arî'nin Ebü'l-Hüzeyl'e nispetle "*O'nun nefsi O'nun kendisidir*" ifadesi (Eş'arî, *Maḳālât*, 165) de *nefs*in bir sıfat olarak telakki edildiği anlamını muhtevidir.

nefsihî) âlimdir" düşüncesini benimsemeye yönelmiş, ancak "... *Onu ilmiyle indirmiştir*"[22] âyetini görmesi üzerine *ʿilm* lafzını kullanmak zorunda kalmış, böylece Allah'ın bir ilimle âlim olduğu fakat bu ilmin kendisi olmadığı düşüncesini benimsemiştir. Ebü'l-Hüzeyl, bu düşüncesini temellendirmek amacıyla "*Sizi Allah'ın vechi için doyuruyoruz.*"[23] âyetine delil olarak başvurmuştur. Buradaki *vech* sıfatı, Allah Teâlâ'nın bir parçası olamayacağı gibi O'nunla birlikte kadîm bir sıfat da olamayacaktır. Nitekim dilde de "Bu, işin *vech*idir (yüzüdür) [*hâẕâ vechü'l-emr*]" ifadesi, "Bu, işin bizzat kendisidir (*hâẕe'l-emr*^{u} *nefsühû*)" anlamında kullanılmaktadır. Ancak bu ifade, işin *vech* olduğunu ifade etmez. Bu esas üzere geriye sadece *vech*in Allah Teâlâ'nın kendisi olma seçeneği kalır. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın *vech* olması nasıl ki doğru değilse, O'nun salt ilim olması da aynı şekilde yanlıştır.[24] Ebü'l-Hüzeyl'in *vech* yahut *ilim* tabirini zât olarak isimlendirmemesini Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) daha detaylı bir şekilde açıklar. Basrî'ye göre Ebü'l-Hüzeyl'in bu kullanımıyla iki farklı zâtın ispatı söz konusu değildir. Şayet Ebü'l-Hüzeyl, birinci öncül olarak ilâhî ilmi müstakil bir zât olarak nitelemiş olsa ve bu ilâhî ilmin Allah olduğunu söylese, ikinci öncül olarak da Allah'ın (zâtının) ilmi olmadığını öne sürse (*inna'llâhe leyse hüve ʿilmühû*), bu durumda mantıksız olan şu sonuç ortaya çıkacaktır: Allah Teâlâ bir zâttır ve O'nun ilmi de bir zâttır; bu iki zâttan biri diğeridir (ya da: diğerinin aynıdır [*inne eḥadehümâ hüve'l-âḫar*]), ancak o "diğer"i bu iki zâttan biri değildir. Dolayısıyla Ebü'l-Hüzeyl'in "Allah'ın ilmi" ile kastettiği şey ancak "Allah'ın âlim oluşu" olmalıdır. Binaenaleyh Allah'ın âlim oluşu, O'nun zâtını da zımnen içerdiği için Ebü'l-Hüzeyl "ilim (*hüve*) Allah'tır" demiş, buna mukabil "Allah, bizzat ilmidir" dememiştir; zira bu durumda Allah Teâlâ'nın kendisi dolayımıyla âlim vasfını kazandığı bir hâle izafesi, yani bir anlamda kendisini bir niteliğe sahip kılan vasıfla aynîleştirilmesi söz konusu olacaktır.[25] Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin, Ebü'l-Hüzeyl'in görüşünün sadece lafızlandırma açısından bir farklılıktan ibaret olduğu şeklindeki

---

[22] Nisâ 4/166. Bu sadece ilâhî ilme has bir olgu değildir. Meselâ Kur'ân'da "*ẕü'l-ḳuvveti'l-metîn*" (Zâriyât 51/58) ile "*ẕû faẓl*^{in}" (Bakara 2/251) ifadeleri de bu olguya işaret eder.

[23] İnsân 76/9.

[24] Hayyât, *İntiṣâr*, 75-76. Ka'bî de benzer ifadelerle konuyu Ebü'l-Hüzeyl'in dilinden aktarır; Ka'bî, *Maḳālât*, 266.

[25] Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Taṣaffuḥ*, 58. Benzer açıklamaları İbnü'l-Melâhimî de zikreder; İbnü'l-Melâhimî, *el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn*, nşr. Wilferd Madelung (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2012), 349-350. İbnü'l-Melâhimî'nin buradaki açıklaması, İbnü'l-Murtazâ'nın belirttiği üzere onun Ebü'l-Hüzeyl'in görüşünü izah ederken Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin "Allah'ın âlimiyyeti, zâta zâit bir unsur değildir (*enne ʿâlimiyyetehû leyset emr*^{an} *zâ'id*^{en} *ʿalâ ẕâtihî*)" görüşünü temel almasıyla uyumludur; İbnü'l-Murtazâ, *ed-Dürerü'l-ferâ'id fî şerḥi Kitâbi'l-Ḳalâ'id fî taṣḥîḥi'l-ʿaḳā'id* (San'â: el-Câmiü'l-Kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye, 747), 102b-103a.

kanaatinin[26] de gösterdiği üzere, Ebü'l-Hüzeyl'in "Allah Teâlâ bir ilimle âlimdir, ilmi O'dur" görüşü Mu'tezilîlerce "O zâtıyla âlimdir" şeklinde açıklama cihetine gidilmiştir.[27] Eş'arî'deki aktarımlardan hareketle[28] Frank'in ifade ettiği üzere Ebü'l-Hüzeyl zât tabirini kullanmamış olsa da ilâhî sıfatların Allah Teâlâ'nın "kendi"ne hamledilmesi bir anlamda ilâhî zâtı ifade edecektir. Aksi takdirde, kelâmcıların ve özelde Mu'tezile'nin ilkesel kabulleri açısından sıfatların başka sıfatları taşıması gibi muhal bir durum yahut sıfatların neye içkin olduğu/neye yüklendiği problemi söz konusu olacaktır. En nihayetinde Ebü'l-Hüzeyl, kadîm varlığın basitliğine vurgu yaparak, sıfatlardaki mânaları Allah Teâlâ'nın kendisine indirgeyerek zât-sıfat özdeşliğini kabul etmiş[29] ve bunu bir nevi "ispat" yöntemiyle[30] ortaya koymuştur. Öte yandan ilâhî sıfatları Allah Teâlâ'nın kendisine mündemiç kılmasından ötürü de O'na yüklenen sıfatlar "zihinsel ve itibarî" bir durum teşkil edecektir.[31] Ancak bu, sıfatların işlevi olmadığı da anlamına gelmemektedir.[32] Ebü'l-Hüzeyl'in görüşünün açıklanmasına dair detaylı bilgiler mevcut olsa da muhalifler

---

[26] Nitekim Ebû Hâşim, Ebü'l-Hüzeyl'in aslında Allah'ın âlim olmasını vurguladığını ve nastaki kullanımı esas alarak Allah'ın âlim oluşunu ilim diye isimlendirdiğini söyler; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Taṣaffuḥu'l-edille,* 58.

[27] Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ*, 183: Burada Ebü'l-Hüzeyl'in görüşü Ebû Ali el-Cübbâî'nin "Allah Teâlâ zâtıyla âlimdir, kādirdir" görüşüne benzetilerek açıklanır ve farkın sadece ibareden kaynaklandığı belirtilir. Ebû Ali'nin ismi zikredilmeksizin buna benzer bir kanaat için bk. Ebû Muhammed İsmâil b. Ali el-Ferrezâdî, *Taʿlîḳ ʿalâ Şerḥi'l-Uṣûl* (Riyad: Câmiatü Muhammed b. Suûd, 2404), 52b. Frank ve Watt, Ebü'l-Hüzeyl'in zât-sıfat görüşünde ilim gibi sıfatlara işaret edilmesi sebebiyle Ebû Ali el-Cübbâî açısından sorunu çözmediği aksine daha da karmaşık bir hâle getirdiğini söyler; Frank, *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period* (Albany, NY: State University of New York Press, 1978), 16-17; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 441.

[28] Mu'tezilî düşünce açısından bir problem söz konusu değildir. Örneğin Hayyât, Ebü'l-Hüzeyl'in "Allah Teâlâ nefsini bilir ve O'nun nefsinin bir sınırı ve sonu yoktur" dediğini aktarır; Hayyât, *İntiṣâr*, 8.

[29] Şehristânî, *Milel*, 1/64; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 1/340. Ebü'l-Hüzeyl'in bu düşüncesine öğrencileri Şahhâm ve Âdemî'nin (ö.?) de katıldığına dair ifadelere geç dönem literatürde rastlanmaktadır, ancak bu tespitin klasik literatürdeki kaynağı belirlenememektedir; Abdullatif Harputî, *Kelâm Tarihi*, s.nşr. Muammer Esen (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 42.

[30] Râzî, *Şerḥu esmâ'illâhi'l-ḥüsnâ*, nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Kahire: Menşûrâtü Mektebeti'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1976), 34.

[31] Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2/287.

[32] Ebü'l-Hüzeyl sıfatların zâta içkin olduğunu belirtse de onların işlevini korumak ve her bir sıfatın birbirinden farklı taalluklara sahip olduğunu ispat etmek amacıyla sıfatların zıtlarını ve konularını özellikle dile getirir. Özellikle ilim ve kudret sıfatında, sıfatların konusunu ve zıtlarını açıkça belirterek bu sıfatların farklılığını ortaya koymayı hedefler. Ancak söz konusu hayat ve kıdem sıfatı olunca, bu sıfatların bir konusu olmayacağı için farklılığı sadece zıtlarıyla ortaya koymaktadır; Eş'arî, *Maḳālât*, 165, 177, 180, 484, 486; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 1/227, 2/449; Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şâhfûr b. Tâhir el-İsferâyînî, *et-Tebṣîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırḳati'n-nâciye ʿani'l-fıraḳi'l-hâlikîn*, thk. M. Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2010), 60; van Ess, *Theology and Society*, 3/294.

tarafından yoğun biçimde eleştirilmekten kurtulamamıştır.[33]

Nazzâm, Ebü'l-Hüzeyl'in mastar kalıbındaki kullanımlarının kadîm varlıkların çokluğu problemine yol açtığının farkındadır. Buna binaen o Allah Teâlâ'nın bir ilimle değil zâtıyla âlim, bir kudretle değil zâtıyla kādir olduğunu savunmuştur.[34] Bundan dolayı Nazzâm -Dırâr b. Amr'ın görüşüne[35] benzer şekilde- "Allah âlimdir" sözüyle zâtı ispat ettiğini ve böylece O'ndan cehaleti olumsuzladığını belirtmiş -ki burada Ebü'l-Hüzeyl ile aynı kanaati paylaşır- ve bu tertibi diğer zâtî sıfatlarda da muhafaza etmiştir.[36] Kur'ân'daki *ilim* ve *kuvvet* ibarelerinin varlığı Ebü'l-Hüzeyl gibi Nazzâm'ı da zora sokmuştur. Bu zorluğu aşmak adına Ebü'l-Hüzeyl'in aksine Nazzâm, Allah'a ait mastar formundaki sıfatları mecaz olarak (*ʿale't-tevessuʿ*) kabul eder,[37] ism-i fâil formunda değerlendirir. Örneğin "Allah ilim sahibidir (*li'l-Bârî ʿilm*^{en})" cümlesi, "Allah âlimdir" demektir. Ancak Nazzâm bu durumu Ebü'l-Hüzeyl'den farklı olarak sadece nastaki kayıt ile sınırlandırmış, hayat, sem' ve basar gibi sıfatlar hakkında böyle bir kullanımdan uzak durmuştur.[38] Dolayısıyla Nazzâm her türlü mastar formundaki sıfatları reddetme gayretindedir. Nazzâm ve takipçilerinin mastar formdaki sıfatları reddetme gerekçelerinden birisi de bu tür ilâhî sıfatların şey, cisim ve araz olmayışıdır. Çünkü bu kabul edildiği takdirde Allah Teâlâ'nın sıfatlarında yaratılmışlık çağrıştıracaktır. Bu sıfatlar Allah Teâlâ'nın zâtı olmadığı gibi, O'nun bir parçası da değildir. Öyle ki sıfatlar, sıfatları taşımamaktadır. Dolayısıyla bu sıfatlar sadece niteleme ifade etmektedir.[39] Bu

---

[33] Ebü'l-Hüzeyl'e yönelik eleştiriler, Allah Teâlâ'nın zâtını ispat edip sıfatları inkâr etmesi, Allah Teâlâ'nın salt ilim ve kudret vb. olması, ilâhî sıfatları zâta indirgediği için sıfatlar arasında bir ayrımın olmaması, Allah'ın zâtının kendi başına kāim olamaması, ilâhî sıfatların da ilâhî zâta ait özellikleri taşıması şeklinde sıralanabilir. Ebü'l-Hüzeyl'e yönelik en sistemli eleştiri Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) tarafından dile getirilmiştir. Detaylar için bk. Hayyât, *İntiṣâr*, 75; Eş'arî, *Maḳālât*, 486; Eş'arî, *el-İbâne ʿan uṣûli'd-diyâne*, thk. Beşîr M. Uyûn (Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân - Taif: Mektebetü'l-Müeyyed, 1990.), 114; Şehristânî, *Milel*, 1/64; Abdülkāhir el-Bağdâdî, e*l-Farḳ beyne'l-fıraḳ ve beyânü'l-fırḳati'n-nâciye minhüm*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî (Kahire: Neşrü's-Sekāfeti'l-İslâmiyye, 1948), 76; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 1/380; Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, 114; Bağdâdî, *Milel*, 90; İbn Hazm, *Faṣl*, 2/306-307; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 1/205-207, 239-240, 249-250, 262-263.

[34] Eş'arî, *Maḳālât*, 486.

[35] Dırâr b. Amr'ın, "Allah Teâlâ'nın âlim olmasının anlamı O'nun câhil olmamasıdır" şeklindeki görüşüne dair bk. Nâşî el-Ekber, *Evsaṭ*, 88; Eş'arî, *Maḳālât*, 166.

[36] Eş'arî, *Maḳālât*, 166-167, 486-487; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 1/380; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 1/207; Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 223. Nazzâm, azîz ismi hakkında da aynı kanaati benimser; Eş'arî, *Maḳālât*, 178.

[37] Eş'arî, *Maḳālât*, 487.

[38] Eş'arî, *Maḳālât*, 187-188.

[39] Cemâleddin Muhammed b. Hüseyn er-Râzî el-Âbî, *Tebṣıratü'l-ʿavâm fî maʿrifeti maḳālâti'l-enâm*, thk. Abbâs İkbâl Âştiyânî (Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1383 hş/2004), 55. Farsça metnin çözümlenmesinde yardımcı olan Hicret Karaduman'a müteşekkirim.

temel üzere sıfatların zâta ait olduğunu (*inne'ṣ-ṣıfât*[e] *li'z-zât*) vurgulaması,[40] bu sıfatların sadece zâtı nitelemesinin ötesinde bir gerçekliği bulunmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Hatta o bu hususu daha ileriye götürerek, Allah Teâlâ'nın âlim ve kādir oluşunu, zorunlu bir isimlendirme ve bunların zıddı olan anlamlardan tenzih edilmesi olarak kabul etmiş, bunları "ibareler" olarak açıklamıştır.[41] Ebü'l-Hüzeyl'in mastar formdaki sıfatları ispat etmek için öne sürdüğü *vech*'in zât-sıfat özdeşliği yönündeki kullanımını da bu anlamda reddeden Nazzâm, *vech* tabirinin de mecazi olduğunu söyler. Zira dilde *vech* tabirinin kullanımına örnek olarak "Senin *vech*in olmasaydı…" ifadesi, "Sen olmasaydın" anlamına gelmektedir. Dolayısıyla "*Rabbin'in vechi bâkīdir*"[42] âyetinden kastedilen anlam, Allah Teâlâ'nın bâkī olması demektir.[43] Böylece Nazzâm, zâtı ispat edip mastar formundaki sıfatları ilga etmek suretiyle selbî bir yöntem benimsemiş,[44] sıfatların zât ile ilgisini, zâtın ne olmadığını açıklayarak tenzihçi bir yaklaşımla, başka bir deyişle negatif teoloji yöntemiyle ortaya koymayı hedeflemiştir.[45] Câhız'ın "O'nun ilmi vardır" sözünden kastın "O âlimdir" olduğunu belirtmesinin[46] yanı sıra Allah Teâlâ'nın hayatsız hayy, ilimsiz âlim olduğunu söylemesi,[47] Nazzâm'ın görüşünün devamı niteliğinde değerlendirilebilirdir. Böylece onlar, ism-i fâil formundaki sıfatları kabul ederek sıfatların işlevini[48] de korumayı hedefler. Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm zât-sıfat bağlamında, sıfatların

---

40 Eş'arî, *Maḳālât*, 167.

41 Eş'arî, *Maḳālât*, 487, 508.

42 Rahmân 55/27.

43 Eş'arî, *Maḳālât*, 167, 189.

44 Râzî, *Şerḥu esmâ'illâhi'l-ḥüsnâ*, 34. Nazzâm'ın, Ebü'l-Hüzeyl'den de kısmen farklılaşan bu yaklaşımı, bazı kaynaklarda "sıfatların varlığını ne kabul ne de reddettikleri" şeklinde ifadelendirilmiştir; Ebû Muhammed Osmân b. Abdullah el-Irâkī el-Hanefî, *el-Firaḳu'l-müfteriḳa beyne ehli'z-zeyġ ve'z-zendaḳa: Sapıklarla Dinsizlerin Çeşitli Mezhepleri*, nşr. Yaşar Kutluay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1961), 59.

45 Koloğlu, "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri", 49. Ebü'l-Hüzeyl'in de önceleri bu kanaatte olduğu aktarılır. Ancak böyle bir yaklaşım, bir sıfata sahip olmanın şartının o sıfatın zıtlarının bulunmamasını gerektirecektir. O zaman da cansız varlıkların, kendilerinden ölüm ve âcizlik durumu nefyedilmesi gereğiyle, hayat ve kudret gibi niteliklere sahip olması sonucu çıkacaktır. Böylelikle cansız bir varlık hem canlı hem de ölü olacaktır. Aklen böyle bir durumun imkânsız olması sebebiyle Ebü'l-Hüzeyl, bu düşüncesinden dönmüştür; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 1/380.

46 Câhız, "Risâletü'l-Ḥakemeyn ve taṣvîbi Emîri'l-Müʾminîn ʿAlî b. Ebî Ṭâlib fî fiʿlihî", *Resâʿilü'l-Câḥıẓ*, thk. Ali Bû Mülhim (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002), 1/380.

47 Câhız, *Ḥayevân*, 4/90. Câhız'ın sıfatları reddettiğine dair bk. Şehristânî, *Milel*, 1/88, 89; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 5/50.

48 Nazzâm, sıfatların ne zâtın kendisi itibarıyla ne de Ebü'l-Hüzeyl'in dediği gibi konusu itibarıyla farklılaştığını söyler. O sadece sıfatların, Allah'tan nefyettikleri hususlar ile birbirinden farklılaştığını belirtir; Eş'arî, *Maḳālât*, 167, 487. Ancak Câhız, hocası Nazzâm'dan bu noktada farklılaşıyor gibi görünmektedir. Nitekim Câhız, "Allah âlimdir" sözünden kastın O'na hiçbir şeyin gizli kalmaması anlamına geldiğini söyleyerek, bilgiye konu olanlardan hareketle sıfatın işlevini korumaya çalışmaktadır; Câhız, "Risâletü'l-Ḥakemeyn ve taṣvîbi Emîri'l-Müʾminîn ʿAlî b. Ebî Ṭâlib fî fiʿlihî", 1/380. Câhız'ın bu kanaati, Ebü'l-Hüzeyl'in düşüncesini andırır niteliktedir.

ispatını örtük veya açık bir şekilde doğrudan zâtın ispatına indirgeme gayretinde olsalar da Mu'tezile içerisinde bu indirgemeyi yapmaktan sakınanlar da vardır. Bunlar Muammer b. Abbâd ve Abbâd b. Süleymân'dır.

Muammer b. Abbâd'ın, zât üzerine zâit ezelî sıfatları kabul etmediği aktarılır.[49] Bu aktarıma dayanarak onun, meânî sıfatları reddettiği rahatlıkla söylenebilir. Muammer b. Abbâd'ın zât-sıfat ilişkisini ortaya koyarken takip ettiği yöntem, -her ne kadar Mu'tezilî kaynaklarda herhangi bir kayıt geçmese de- mâna nazariyesiyle alakalıdır. Eş'arî'nin aktardığı bilgiye göre Muammer'in, zâtî sıfatların tamamına uyguladığı yöntem şöyledir: "Allah Teâlâ bir ilim ile âlimdir, O'nun ilmi bir mânadan dolayı O'nun ilmi olmuştur. Bu mâna da başka bir mâna sebebiyledir. Bu durum sonsuza kadar devam eder…"[50] Muammer'in mâna nazariyesini zât-sıfat ilişkisine taşıdığına dair diğer bir kayıt ise, Bağdâdî'de (ö. 429/1038) bulunur. Nitekim Muammer'in mânası ile Ebû Hâşim'in ahval nazariyesi arasında bir bağ kuran Bağdâdî, Ebû Hâşim'in ahval düşüncesine meyletmesini Muammer'in şu sorusunun cevabını bulmaya bağlar: "Zeyd'in ilmini, Amr'a değil de Zeyd'e ait kılan Zeyd'in zâtı mı yahut bir mânanın varlığı mıdır (*iḫteṣṣa bihî*)? Yoksa ne zâtı ne de bir mâna gereği olmaksızın mı Zeyd'de bulunur?"[51] Bu pasajlar, Muammer'in bir varlığın sıfatları ile münasebetini ortaya koyması açısından önemi haizdir. Dolayısıyla bu, onun mezkûr yaklaşımı ilâhî zât-sıfat ilişkisine uygulamasına imkân tanımaktadır.[52] Ancak burada esas problem, Muammer'in mâna nazariyesinin anlaşılmasının zorluğunda gizlidir. Muammer'in varlığa ilişkin görüşü olan mâna nazariyesi anlaşıldığı takdirde zât-sıfat ilişkisindeki görüşü de anlaşılmış olacaktır. Özellikle belirtilmesi gerekir ki, Muammer'in ontolojiyi izah etmek üzere kullandığı mânaların var olma kökeni, Allah Teâlâ'nın cisimleri belli bir var oluş tarzına (*heyʾet*) sahip kılması ve söz konusu biçimleri de onların tabiatı hâline getirmesi anlamında O'na

---

49 Şehristânî, *Milel*, 1/79-80; Bağdâdî, *Farḳ*, 92; Bağdâdî, *Milel*, 119; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 5/48.

50 Eş'arî, *Maḳālât*, 168, 488. Eş'arî, Muhammed b. Îsâ -muhtelemen bu şahıs Burgūs (?)- (ö. 240/854) kanalıyla gelen bu rivayeti Ebû Amr el-Furâtî'den (hicrî 3. yy.'ın 2. yarısı) aktarmıştır. van Ess'in de belirttiği gibi şayet Muammer'in görüşlerini benimseyen Ebû Amr/Ömer Ahmed b. Halef ile Ebû Amr el-Furâtî aynı kişi ise (Kādî, *Faḍl*, 248; van Ess, *Theology and Society*, 3/99), Muammer'in zât-sıfat ilişkisinde mâna nazariyesini benimsediğine dair olan şüphe biraz da olsa izale edebilir.

51 Bağdâdî, *Farḳ*, 117.

52 Muammer'in Allah Teâlâ'nın mahlûkātı yaratmasındaki illetlerin sonsuzluğu düşüncesi (Eş'arî, *Maḳālât*, 253) ile mahlûkāt için yaratmanın ve yok olan cisimler için de fenânın varlığını sonsuz mânalara bağlaması (Eş'arî, *Maḳālât*, 367, 511; İbn Metteveyh, *et-Teẕkire fî aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-aʿrâż*, thk. Daniel Gimaret [Kahire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 2009], 1/70), Muammer'in mânayı zât-sıfat ilişkisine taşıdığına işaret eden güçlü argümanlardan birkaçıdır.

dayanır.[53] Bu açıdan Muammer'in mâna nazariyesini bütün yönleriyle zât-sıfat ilişkisine taşıdığını söylemek mümkün değildir.

Klasik kaynaklarda Muammer'in *mâna*sını izah eden iki görüş bulunmaktadır.[54] İlkine göre, bir hareketin, diğer cisimlere değil de A cismine yerleşmesini sağlayan hususun neliğidir. Buna göre hareketin A cismine yerleşip onu hareketli kılması, bir mâna sebebiyledir. Bu mânanın hareketi gerektirmesi ne iledir, sorusunun cevabı ise başka bir mânadır. Bu durum böylece sonsuza kadar devam eder. Böylece o, hareketli cisim ile sâkin cisim arasındaki farkı ortaya koyar. Bu sonsuz mânalar bulundukları mekânın fiilidir.[55] İkinci görüşe göre Muammer'in *mâna* hakkında "Hareket kendisi olmayan bir mâna sebebiyle sükûndan farklılaşır. Sükûn da aynı şekildedir. Bu iki mâna da kendileri olmayan başka bir mâna sebebi ile farklılaşır ve bu farklılaşma sonsuza kadar devam eder…"[56] şeklindedir. Her iki görüşün ortak noktasına göre *mâna*, bir terim olarak "bir şeye A sıfatının yüklenmesini ve aynı zamanda o şeyin o şey olmasını ve böylece bir diğer şeyden farklılaşmasını sağlayan hususiyet"i ifade etmektedir.[57]

O hâlde bu görüş sıfatlar meselesine taşındığında durum nasıl olacaktır, sorusunun cevabı şöyle olsa gerektir: Allah'ın bu sıfatları hak edişi bir mâna sebebiyledir. Bu da Eş'arî'nin aktarmış olduğu bilgiyle uyumlu olarak Allah Teâlâ'nın âlim olmasını gerektiren

---

53 Ka'bî, *Maḳālât*, 182.

54 İbn Hazm, her iki görüşe birlikte yer verir; *Faṣl*, 5/165.

55 Bazı nüanslarla beraber; Hayyât, *İntiṣâr*, 55; Eş'arî, *Maḳālât*, 372-373. Râzî (ö. 606/1210) iki farklının (*ġayrân*) iki farklı olmasını sağlayan şeyin mâna olduğunu, benzer şekilde iki benzer (*miṯlân*), iki zıt (*żıddân*) ve iki muhtelif (*muḫtelifân*) şey için de aynı durumun söz konusu olduğunu belirtir; Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal,* nşr. ve çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 121.

56 Ka'bî, *Maḳālât*, 182.

57 Bu anlamları ifade eden mâna kavramını karşılamak üzere Frank "nedensel belirleyici" (İng. causal determinant) -ki van Ess de isimlendirmede Frank'ı takip eder-, Daiber ise "öz" (Alm. *wesen*) kavramını kullanmaktadır. Kādî Abdülcebbâr'dan hareketle mânanın "illet" kavramı ile yakın bir anlam taşıdığı düşünülse de, Kādî'nın illetten kastettiği "kendi başına ayrı bir zât kabul edilen ve cisme birtakım nitelikler kazandıran araz" olmalıdır. Detaylar için bk. Richard M. Frank, "al-Maʿnà: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalâm and Its Use in the Physics of Muʿammar", *Journal of the American Oriental Society* 87/3 (1967), 259; Daiber, *Das Theologisch-Philosophische System des Muʿammar Ibn ʿAbbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.)* (Beyrut: Franz Steiner, 1975), 79; van Ess, *Theology and Society*, 3/82 vd.; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 5/253; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 106; Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 106; Serkan Çetin, *Zeydî-Mu'tezilî Kelâmı: Hasen er-Rassâs Örneği* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2025), 116. Ayrıca bk. David Bennett, "Cognisable Content: The Work of the Maʿnā in Early Muʿtazilī Theory", *Philosophy and Language in the Islamic World*, ed. Nadja Germann - Mostafa Najafi (Berlin: De Gruyter, 2021), 14-16; Yunus Cengiz, "Mâna Teorisi", *Metafizik*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/998-1008. Ayrıca bk. Mehmet Fatih Özerol, "Basra Mu'tezilesi'nin Tabiat Anlayışında Ma'nâ Kavramı", *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 14 (2021), 1-29.

hususiyeti ifade edecektir. Böylece Allah Teâlâ'nın her bir sıfatı hak ediş biçimini ortaya koymaktadır. Bu anlamda Allah Teâlâ'nın bilen olması ve bunun yanı sıra O'nun câhil olmaması, bu hususiyetlerin varlığıyla gerçekleşmektedir. Bu veçhe üzere, mâna teorisinin bize verdiği en net bilgi Muammer'in "Allah Teâlâ bir ilimle âlimdir, bu ilim bir mânadan dolayıdır…" görüşünün ilk kısmının Ebü'l-Hüzeyl'in "Allah Teâlâ bir ilimle âlimdir, ilmi O'nun kendisidir…" görüşünün ilk kısmına benzemesi ve Dırâr ve Nazzâm gibi, Allah Teâlâ'nın bilen olmasının O'nun câhil olmaması anlamını bir şekilde ifade etmesidir. Bu durumda mânaların hem ilâhî zâttan hem de ilâhî sıfatlardan türediği sonucuna ulaşılabilecektir. Ancak mâna nazariyesindeki sonsuz mânalardan bahsedilmesi, kadîm varlığın tekliği açısından sorun teşkil edecektir. Muammer'in "Allah Teâlâ, kendini/nefsini bilmez"[58] dediği kabul edilirse, o, kadîm varlık dolayımıyla oluşacak herhangi bir kadîm mânanın varlığını engellemiş görünmektedir. Dolayısıyla Behşemî gelenekte ma'dûm zâtların ezelîliği[59] yahut Şahhâm ve Hayyât'a göre mümkün ma'dûmların varlığa çıkmadan önce hakikatleri olması[60] nasıl ki onlar açısından kadîm varlıkların çokluğu şeklinde bir problem olarak görülmediyse, Muammer açısından da mânaların sonsuzluğu problem olarak görülmemiş olabilir. Zaten farklılığı ortaya koyan hususiyetin somut bir gerçekliği de olmayacaktır.[61] Ancak Muammer'e nispet edilen *Kitâbü'l-Meʿânî*[62] günümüze ulaşmadığı için onun ne kastettiğini hâlihazırda belirlemek son derece zordur.

Muammer'in öğrencisi Hişâm b. Amr, mâna nazariyesini benimsememiş, Nazzâm'ın görüşüne meylederek Allah Teâlâ'nın ezelde zâtıyla (*bi-nefsihî*/*innellâhe lem yezel ʿâlim*^{en} *bi-nefsihî/ve ennehû ʿalim*^{ün} *bi-nefsihî*) âlim olup yaratılan veyahut kadîm bir ilimle âlim olmadığını söylemiştir.[63] Zât-sıfat meselesine dair en uç yaklaşım hocası

---

[58] İbnü'r-Râvendî (ö. 301/914) Muammer'in takipçilerinden birinin, onun "Allah Teâlâ kendisini/nefsini bilmez" dediğini aktardığını iddia etmektedir; Hayyât, *İntişâr*, 53.

[59] Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ş-şıfât ʿan ḫaşâʾişi'l-müʾessirât ve'l-muḳteżiyât*, nşr. Serkan Çetin - Yusuf Arıkaner - A. İskender Sarıca (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 161; Ahmed b. Muhammed b. Salâh eş-Şerefî, *Şerḥu'l-Esâsi'l-kebîr: Şifâʾu ṣudûri'n-nâs bi-şerḥi'l-Esâs*, thk. Ahmed Atâullah Ârif (San'â: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1991), 1/374, 377.

[60] Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 128-129.

[61] Bu anlamda Neşşâr, Muammer'in mânalar ile ilâhî sıfatları kastettiğini, böylece ilâhî zâtın ve sıfatların sonsuzluğunu ve basitliğini vurgulamak istediğini ve ilâhî sıfatları ilâhî zâta râci kılma görüşünde olduğunu belirtir; Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/367.

[62] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 207.

[63] Hayyât, *İntişâr*, 60, 125-126; Ka'bî, *Maḳālât*, 266, 461-462; Eş'arî, *Maḳālât*, 158, 488: Eş'arî'de Hişâm'a nispetle sadece Allah'ın ezelî olarak âlim ve kādir olduğu ifadeleri geçer. Ancak zâtıyla âlim ve kādir oluşu vurgusu Hayyât ve öğrencisi Ka'bî'dedir. Hişâm b. Amr'ın, Allah Teâlâ için mastar kalıbındaki sıfatları ispat etmediğine dair bk. Eş'arî, *Maḳālât*, 489.

Hişâm'dan farklılaşan Abbâd b. Süleymân tarafından ortaya konulmuştur. O, Allah Teâlâ'nın âlim vb. oluşunu ne zâta ne de ilme dayandırır.[64] Öncelikle o, zât-sıfat tartışmasının iki esasından biri olan zât tabirini Allah Teâlâ için kullanmayı, ilâhî zâtın ne ifade edeceğinin bilinememesi[65] yahut zât tabiri ile aynı anlamda kullanılan nefs tabirinin cismânî varlıklar için de kullanılması[66] gerekçeleriyle reddetmiştir. Gerekçeler farklı olsa da Ebü'l-Hüzeyl'in de zât tabirini kullanmaktan kaçınmasına dair Mu'tezilî kaynaklardaki değil de Eş'arî'deki aktarımlar dikkate alındığında, Abbâd üzerinde Ebü'l-Hüzeyl etkisi muhtemeldir. Öte yandan o meânî sıfatlarının varlığını ve Allah Teâlâ'ya ilişkin her türlü kullanımını reddeder. Bu düşüncesine rağmen "Allah'ın bir ilmi yoktur (*lâ ʿilme lehû*)" denilemeyeceğini de belirtir.[67] Bunun sebebi ilâhî sıfatların "biliyor (*yaʿlemᵘ*)", "güç yetiriyor (*yaḳdirᵘ*)" gibi fiil kalıbındaki kullanımlarını tercih etmesidir.[68] İşte fiil kalıbındaki bu tür kullanımlarla meânî sıfatlarının gerçekliğini reddeden Abbâd, Allah Teâlâ'nın bilme gibi vasıflarını da muhafaza etmektedir.[69] Sıfatların zât ile ilişkisini böyle ortaya koyan Abbâd, kadîm varlıkların çokluğu meselesini zât-sıfat ilişkisine değinmekten kaçınarak çözmeye çalışmaktadır.[70]

Hayyât, Hişâm b. Hakem'in Mu'tezile'nin Allah Teâlâ'nın zâtıyla âlim oluşu görüşüne yönelik "Allah'ın hareketli cismi ezelî olarak bilmesinin, Allah'ın ilminin taalluk ettiği hareketli cismin ezelde var olmasını gerektirdiği; zira bu bilmenin kaynağı ve sebebi olan ilâhî zâtın ezelî olarak var olduğu" eleştirisine[71] karşı bir yandan Ebü'l-Hüzeyl'in savunusunu yaparken bir yandan da kendi görüşlerini sunarak Hişâm b. Hakem'in düşüncesinin geçersizliğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Hayyât'a göre şayet Hişâm b. Hakem'in söylediği gibi olsa, Allah Teâlâ'dan hiçbir surette fiil meydana gelmemelidir. Çünkü fâilin, fiil ortaya koymadan önce fiili nasıl yapacağına yönelik bir

---

64 Eş'arî, *Maḳālât*, 166, 496.

65 Binyamin Abrahamov, "'Abbād ibn Sulaymān on God's Transcendence, Some Notes", *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients* 71/1 (1994), 111.

66 Eş'arî, *Maḳālât*, 166, 521.

67 Eş'arî, *Maḳālât*, 497.

68 Eş'arî, *Maḳālât*, 497.

69 Yine Abbâd'ın örneğin Allah'ın âlim olduğunu söylemesinin bir bilinene işaret ettiğini ifade etmesi aynı sebepledir. Kudret ve sem' sıfatlarında da bu görüşü benimser; Eş'arî, *Maḳālât*, 166, 497. Abbâd'ın bu tavrı Ebü'l-Hüzeyl'i anımsatır. Hayat ve kıdem sıfatlarının konusu/müteallakı bulunmadığı için, o da Ebü'l-Hüzeyl gibi bu sıfatların zıtları üzerinden işlevini muhafaza etmiştir.

70 van Ess, *Theology and Society*, 4/25-26; Koloğlu, "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri", 48; A. İskender Sarıca, "Abbâd b. Süleymân'da Tenzih Vurgusu: İlâhî İsimler ve Sıfatlar", *Kader* 18/2 (2020), 545.

71 Bu eleştiri doğrudan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a yöneliktir. Zira Hişâm b. Hakem'in, Ebü'l-Hüzeyl'in Allah Teâla'nın bir ilimle âlim olduğu şeklindeki görüşünü, yaratılmış varlıklar ile Allah Teâlâ'nın sıfatlar açısından müşterek kıldığı gerekçesiyle eleştirdiği kaydedilmiştir; Şehristânî, *Milel*, 1/218.

bilgisi ve bu fiili yapacak bir kudreti olması gerekmektedir. O bu düşüncesini, yüzmeyi bilmeyen kimsenin yüzememesi, yüzmeyi bildikten sonra ise bu kişiden yüzme fiilinin mümkün olmasıyla temellendirir. Hayyât, bu temellendirmeyi bütün fâillere şâmil kılarak Allah Teâlâ'nın fâil olması hasebiyle aynı sonuca ulaşır.[72] Hayyât, bu düşüncesine "Allah Teâlâ'nın zâtında bu işi nasıl yapacağına dair bir bilgi oluşturması mümkündür ve bundan sonra O'ndan fiiller meydana gelir" itirazını, "(*i*) bir şeyi yapmaya yönelik bilgisizliğin (*ii*) O'nda bilginin sonradan meydana gelmesinin ve (*iii*) nasıl yapacağını bilmediği takdirde O'ndan sair fiillerin de meydana gelmesinin imkânsızlığı" gerekçeleriyle reddeder. Şayet fiil kişiden sâdır olmadan önce, fiili nasıl yapacağının bilgisine sahip değilken kişide fiilin meydana gelmesi mümkün olsa, bu fiile yönelik kudreti bulunmayan kişiden de bu fiilin ortaya çıkması gerekir. Oysa bu mümkün değildir.[73] Hayyât, Allah Teâlâ ile ilmi arasındaki ilişkiye dair ihtimalleri sebr ve taksim yöntemiyle tek tek ele alır: (*i*) *Şayet Allah Teâlâ ilmi zâtında yaratsaydı, O'nun zâtı yaratmaya mahal olacaktır* ki böyle bir şey Allah Teâlâ'nın zâtının yaratılmışlığını gerektireceği için mümkün değildir. (*ii*) *Şayet Allah Teâlâ ilmi bir başkasında var etseydi, o vakit Allah değil, bu ilme mahal teşkil eden o şey âlim/bilen olurdu.* Böyle bir düşünceyi Hayyât, renk veya hareket bir mahalle/varlığa ârız olduğunda, başka bir şeyin değil bizzat bu mahal ya da varlığın renkli veya hareketli olmasıyla temellendirerek reddeder. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın kendisi dışında başka bir şeyde bulunan bir ilimle âlim olması geçersiz olacaktır. (*iii*) *Allah Teâlâ'nın ilmi, kendisine mahal teşkil edecek bir şeyde değil de bir mahalde bulunmaksızın kendi başına var/kāim olacak tarzda yaratması da mümkün değildir.* Hayyât bu düşüncesine, mahalle ihtiyaç duymaksızın kendi başına var olan bir hareket ya da rengin imkânsızlığı ile istidlalde bulunur.[74] Bütün bunların sonucunda Allah Teâlâ, hâdis bir ilimle âlim değildir; iki kadîmin var olmasının imkânsızlığı sebebiyle kadîm bir ilimle de âlim değildir. O hâlde Allah Teâlâ, kendisi haricindeki bir ilimle değil ezelde zâtı itibarıyla âlim olmalıdır (*lem yezel âlim*^{en} *... li-nefsihî*).[75]

Bu bilginler dışında bazı Mu'tezilîlere dair kısıtlı görüşler vardır. Esamm'ın sıfatları reddettiğinin belirtilmesi,[76] zât-sıfat özdeşliği kabul ettiği yahut hiç yoktan meânî sıfatları

[72] Hayyât, *İntiṣâr*, 109.
[73] Hayyât, *İntiṣâr*, 110.
[74] Hayyât, *İntiṣâr*, 111.
[75] Hayyât, *İntiṣâr*, 112. Hayyât'ın ilâhî sıfatları reddettiğine dair bk. Şehristânî, *Milel*, 1/89-90.
[76] Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 1/261.

reddettiği şeklinde okunabilir. Sadece Ca'fer b. Harb ve öğrencisi İskâfî'nin, Allah Teâlâ'nın bir sem' ile ezelî olarak sâmi', bir basar ile ezelî olarak mübsir olduğunu söylediği aktarılır.[77] Her ne kadar Ca'fer ve İskâfî'ye nispet edilen bu görüş, Sıfâtiyye'nin yaklaşımına yakın bir anlam taşısa da Ebü'l-Hüzeyl'in bilinen metodunu takip ederek bu sıfatları zâta ircâ ettikleri de söylenebilir.[78] Sonuç itibarıyla denilebilir ki, Vâsıl'ın ilâhî sıfatları mutlak olarak reddetmeyip sadece hariçteki gerçekliği itibarıyla mânaları reddedişi, sonraki Mu'tezilîlerin temel dayanak noktasını oluşturmuştur. Akabinde Mu'tezile içerisinde zât-sıfat ilişkisinde Muammer ve Abbâd gibi kimselerin değil, Ebü'l-Hüzeyl'in ve Nazzâm'ın görüşü baskın gelmiştir. Nitekim Bağdat Mu'tezilesi'nin son düşünürü Hayyât, Basra Mu'tezilesi'nin kurucu şahsiyeti Ebü'l-Hüzeyl'in düşüncesine katılmıştır. Hayyât ile aynı dönemde yaşayan Nâşî el-Ekber'in de ifade ettiği üzere, Bağdat Mu'tezilesi'nin ve başka Mu'tezilîlerin (muhtemelen Basra Mu'tezilîleri kastedilmekte) Allah Teâlâ'nın âlim, kādir vb. oluşunun zâtı itibarıyla olması ve bunun da O'ndan nefyedilenlerin nefyedilmesi anlamına geldiğinin belirtilmesi,[79] bu kanaati destekler niteliktedir. Burada Ebü'l-Hüzeyl'in düşüncesinden farklılaşan tek husus mastar formundaki sıfatların zikredilmeyişidir. Çünkü Ebü'l-Hüzeyl'in "Allah bir ilimle âlimdir, ilmi O'nun zâtıdır fakat zâtı ilim değildir" görüşü, Sıfâtiyye'nin "ilâhî sıfatlar zâtın ne aynısı ne gayrıdır" görüşünü andırır.[80] Bu tür meânî sıfatlarının kullanımından kaçınmak adına Dırâr ve Nazzâm'ın "Allah âlimdir" görüşüne meyil de söz konusudur. Özellikle Nazzâm, sıfatları te'vil ederek hepten reddetme gayretindedir. Dolayısıyla

---

77 Eş'arî, *Maḳālât*, 506; İbn Hazm, *Faṣl*, 2/309.

78 Sünnî gelenekte Ca'fer b. Harb'e "on sayısında bulunan bir sayısının on sayısından başka ve onun dışında (*ġayr*) olduğu" şeklinde bir görüş nispet edilmektedir; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 1/242; Bağdâdî, *Farḳ*, 101-102; İsferâyînî, *Tebṣîr*, 67; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer et-Teftâzânî, *Şerḥu'l-Maḳāṣıd*, nşr. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 4/81. Sünnî kelâmın teşekkül sonrası dönemi eserlerinde, Allah'ın sıfatlarının "zâtın ne aynı ne gayrı olduğu" hükmü savunulurken, "on sayısının içindeki bir sayısının on sayısının ne aynı ne de gayrı olduğu" şeklinde bir istidlalin varlığı söz konusudur. Örneğin bk. Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi: el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn*, thk. ve çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), Ar. 28, Tr. 68. Ancak ilâhî zât ve sıfatlarının birbirinin ne aynı ne gayrı olduğu fikri, önceleri Hişâm b. Hakem, sonraları da Ca'fer b. Harb'in yaşadığı döneme denk gelen İbn Küllâb gibi isimler tarafından savunulmuştur; Ka'bî, *Maḳālât*, 267; Eş'arî, *Maḳālât*, 169. Ancak on sayısından hareketle bir istidlalde bulunduklarına dair herhangi bir kayda rastlanılmamıştır. Maamafih yukarıdaki ifadelerin Ca'fer b. Harb'e nispeti doğru ise, o dönemde de mezkûr zât-sıfat ilişkisi görüşünün aynı istidlal ile desteklenmeye çalışıldığı akla gelmektedir. Bu takdirde Ca'fer'in, ortaya koyduğu değerlendirme ve tespit ile muhataplarının istidlalinin yanlışlığını ve bu örneklemenin, zât ile sıfatların gayrılığı şeklinde kabul edilemez bir sonuç doğuracağını göstermeyi amaçlamış olması muhtemeldir.

79 Nâşî el-Ekber, *Evsaṭ*, 88.

80 H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 138.

Mu‘tezile, meânî sıfatlarının zât ile olan ilgisinde farklı görüşler benimsemiştir. Buna rağmen onların ortak paydada buluştuğu husus, ilâhî sıfatlara yaklaşımın realist değil nominalist oluşudur.[81] Ancak her bir Mu‘tezilî, ilâhî sıfatların bir karşılığı bulunduğunu da koruma gayretindedir. Bu anlamda Mu‘tezile’ye Muattıla denilmesi, muhalifler açısından kabul edilebilir bir yaklaşım olsa da Mu‘tezilîler açısından bir anlam ifade etmeyecektir. Onların Muattıla olmadığı ortaya çıkınca, öncelikle zâta ait sıfatlar ve bu sıfatların taalluklarına dair görüşlerinin izah edilmesi icap etmektedir. Bu sıfatların ilki kıdem olmalıdır; zira Allah Teâlâ’nın yegâne ve ezelî bir varlık oluşu -ve bir anlamda da mevcut oluşu- O’nun kadîm olmasıyla bilinir.

1.2. Kıdem ve Bekā

Allah Teâlâ’ya kadîm vasfının yüklenmesi, varlıkların zamansal statüsüyle tespit edilmektedir. Zira varlık ya kadîmdir ya da muhdestir. Hudûsu sabit olanın kadîm, kıdemi sabit olanın hâdis olması mümkün değildir.[82] Bu temel ayrım, kadîm varlığın dışındaki her şeyin muhdes olmasını gerektirdiği gibi, kadîm varlığın bâkī olmasının da zeminidir. Aşağıda görüleceği üzere Vâsıl hutbelerinde, döneminin ilmî geleneğini takip ederek muhdes varlıkların zaman ve mekânla olan başlangıç ve sonluluk bağını kadîm varlık için reddetmektedir. Bu vurgu, kendisine yöneltilen “Allah Teâlâ ne zaman vardı?” sorusuna, “Ne zaman yoktu ki?!” cevabını veren Sümâme tarafından da dile getirilmiştir.[83] Öte yandan kadîm olmak Allah Teâlâ’nın *eḫaṣṣu’l-evṣâf*’ı yani en kendine özgü vasfı ya da sadece Allah’a mahsus olan bir sıfattır. Dolayısıyla kadîm olmak ile ilâh olmak birbirine eşdeğerdir. Nitekim ilâhî sıfatlar da dâhil olmak üzere Mu‘tezilîlerin hiçbir şeye ezelîlik nispet etmemeleri veya aslında bu sıfatlara zihin dışında/hariçte bir varlık atfetmemeleri -şayet varlık atfetseler Allah Teâlâ’nın sıfatı olduğundan kadîm olması gerekeceği için- bu kaygının tabii ve zorunlu sonucudur.

Genel olarak tasvir edilen bu yaklaşımı Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’ta görmek mümkündür. Nitekim o, varlığın/mevcudun ya Allah ya da yaratılan varlıklardan ibaret olduğunu söyleyerek[84] kadîmin varlığına işaret eden temel ayrımı benimser. Çünkü kadîm varlık,

---

[81] Nitekim Ka‘bî’nin, Ehl-i tevhîd’e (Mu‘tezile) göre “Allah Teâlâ’nın sıfatlarının O’ndan başka ve Allah Teâlâ’nın kendisini yahut O’nu vasfedenlerin O’nu nitelediği kelâmdan ibaret olduğunu” söylemesi bu hususa işaret etmektedir; *Maḳālât*, 274.

[82] Ör. bk. İbn Metteveyh, *Mecmûʿ*, 1/53.

[83] Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed es-Seâlibî, *et-Temṯîl ve’l-muḥâḍara,* thk. Kusay el-Hüseyn (Beyrut: Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, 2003), 121.

[84] Hâdî-İlelhakk Yahyâ b. Hüseyn, *et-Tuḥfetü’l-ʿascediyye* (San‘a: Ebû Eymen li’t-Tıbâa, 1343), 87.

yaratılmış varlıklardan; kendisi için kısım veya bütünden bahsedilememesi, sonluluk ve sınırlılık gibi niteliklerin mevzubahis olmamasıyla farklılaşır.[85] O, iki kadîm varlığın imkânsızlığını, yaratılmış varlıklarda bulunan çokluk[86] niteliğinden hareketle izah eder. Zira Ebü'l-Hüzeyl'e göre şayet iki kadîm varlık ispat edilirse, bu iki kadîmin iki farklı zaman veya iki mekânda olması veyahut herhangi bir yönden birbiriyle farklılaşması gerekir. Bu mümkün olmadığına göre, birbirinden farklı iki kadîm varlık ispat edilemeyecek ve kadîm, iki kadîm varlık olarak bilinemeyecektir. Dolayısıyla kadîmin tek/bir olması sonucu zorunlu olmaktadır.[87] Nitekim, ona göre ispat edilen kadîm şey Allah Teâlâ'dan başkası değildir.[88] Kadîm varlık, ilâhî zâtın kendisi olmasından mütevellit bu sıfatın bir taalluku yoktur.[89]

Mu'tezilîler açısından kadîm varlığın tek oluşuna dair fikir birliği olduğu için kaynaklardaki bilgiler sınırlıdır.[90] Peki onlar kadîm kelimesine hangi anlamları yüklemiştir?

Mu'tezilîler zamanında kadîm kavramı literatüre yerleşmiş bir terimdir. Mesela Vâsıl b. Atâ hutbelerinde "kadîm"e başlangıçta bir sınır olmayan anlamı yüklerken, "bâkī"ye de

---

85 Hayyât, *İntiṣâr*, 9-10. Ebü'l-Hüzeyl, Hişâm b. Hakem ile yaptığı tartışmada Allah Teâlâ'nın kadîm olmasını cismin yaratılmışlık alâmetlerinden hâlî olamayacağı ile delillendirir; Kādî Abdülcebbâr, *Faḍlü'l-İʿtizâl*, 89-90.

86 Mu'tezilîler açısından çokluk yaratılmış varlıkların özelliği olduğu için kadîm varlığın eşi benzeri olmayan tek olması gerektiği hususunda bir fikir birliği söz konusudur. Detaylar için bk. Ka'bî, *Maḳālât*, 175; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 4/250-251, 5/233; Kādî Abdülcebbâr, *Ḥudûdü'l-elfâẓ*, nşr. Serkan Çetin - Ulvi Murat Kılavuz (Serkan Çetin - Ulvi Murat Kılavuz, "Mu'tezilî Tanımlar Literatürünün Kayıp Halkası: Kādî Abdülcebbâr'ın *Ḥudûdü'l-elfâẓ*'ı -İnceleme ve Neşir-" içinde), *Kader* 21/1 (2023), 70; Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ*, 181.

87 Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 4/319-320. Ebü'l-Hüzeyl, iki kadîmin imkânsızlığını nur ve zulmet üzerinden de ortaya koyar. Ona göre, nur ve zulmet birbirinden ayrık olduklarında (*tebâyün*) sadece ikisi bulunuyorsa, mezc olmaları hâlinde de (*imtizâc*) ikisi bulunmalıdır. Dolayısıyla nur ve zulmetin ezelde hem birbirinden farklı hem de mezc olmuş olmaları gerekir; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 5/62. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Faḍlü'l-İʿtizâl* 234; İbnü'l-Murtazâ, *Münye*, 150

Ayrıca

88 Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî, *eş-Şifâʾ bi-taʿrîfi ḥuḳūḳi'l-Muṣṭafâ*, thk. Muhammed Emîn Karaali vd. (Amman: Dârü'l-Feyhâ, 1986), 2/600.

89 bk. "Zât-Sıfat İlişkisi", s. 18-21.

90 Örneğin Hayyât, İbnü'r-Ravêndî'nin Muammer ile beraber birtakım Muʿtezilîler'e nispet ettiği "Fiili sonradan var olduğu hâlde Kâdîm'in ezelî olarak fâil olması mümkün ise, cismin de hareketi sonradan ortaya çıktığı hâlde ezelî olarak hareketli olması mümkündür." görüşünü aktarır. Bu aslında kadîm varlık olması açısından Allah Teâlâ'nın tek olmaklığına gölge düşürecektir. Ancak Hayyât'ın onların bu görüşte olmayıp "Hareketleri sonradan var olduğu hâlde, ezelî olarak cismin hareketli (*müteḥarrik*) olduğunu iddia eden Dehriyye'ye reddiyede" bulunduklarını aktarır; Hayyât, *İntiṣâr*, 17. Yine Hayyât, Nazzâm'ın Allah Teâlâ'nın kadîm olduğunu, ilginç bir şekilde nur ve zulmetin yaratılmış olduğu görüşünü benimsediğini belirtir; Hayyât, *İntiṣâr*, 38.

sonunda bir sınır olmayan anlamı yükler.[91] Vâsıl hutbesinde, Allah Teâlâ'yı kadîm ve bâkī olarak nitelendirse ve kadîm kelimesine bir anlam verse de bazı Mu'tezilîler özellikle kadîm ibaresine farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Örneğin Ebü'l-Hüzeyl, zât-sıfat ilişkisi konusunda ortaya koyduğu tavrın benzerini benimseyerek Allah Teâlâ'nın kadîm oluşunun, O'nun zâtının aynı olan bir kıdemi ispat anlamına geldiği kanaatindedir.[92] Dolayısıyla onun açısından -yukarıda da izah edildiği üzere- kadîm ve Allah kelimeleri aynı anlamı muhtevidir; yani kadîm Allah'tır, Allah kadîmdir.[93]

Muammer b. Abbâd, Allah Teâlâ'nın kadîm ismiyle nitelendirilmesini O'nun varlığı yaratması yani hâdis varlıkların zuhurunun sonrasına bağlamaktadır.[94] Zira varsayımsal olarak başlangıcı olmayan bir varlık düşünülse ve bunun kadîm olduğu düşünülmese, o şey için bir yaratılmışlık (*ḥudûs*) vasfı da mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla yönlerden olan "üst" var olmadan "alt"ın varlığının bilinemediği gibi kıdem ve hudûs vasıfları, birbirine izafetle bilinebilir.[95] Burada Muammer'in zâtî sıfatlardan bir niteliğin Allah Teâlâ'ya nispet edilmesinin sonradan kazanılmasını ortaya koyduğu düşünülebilir. Ancak kıdemin *teḳaddüm* anlamı göz önünde bulundurulduğunda, varlık olmadığı müddetçe Allah Teâlâ kendi dışındaki bir şeye tekaddüm etmeyeceği için onun bu sıfatla nitelenmesi daha abes olacaktır. Öyle görülüyor ki Muammer açısından kadîm lafzı ancak yaratılmış varlıklar dolayımıyla anlam kazanacaktır. Muammer'e nispet edilen bu görüşten farklı olarak onun, Allah Tealâ'yı kadîm olarak vasıflandırmaktan geri durduğu şeklinde farklı bir görüş bildirilmiştir. Buna göre Muammer'in, kadîm kelimesinin eskimek anlamı taşıyan *ḳadüme* fiilinden türeyişi yahut *ḳıdem*in zamansal öncelik çağrıştırması sebebiyle bu ismi Allah için kullanmaktan geri durduğu belirtilmiştir.[96]

---

91 Vâsıl b. Atâ, *Ḫuṭbe 1*, 134: "*el-ḳadîm bi-lâ ġayet*^{in} *ve'l-bâḳī bi-lâ nihâyet*^{in}"; Vâsıl b. Atâ, *Ḫuṭbe 2*, 22: "*kâne evvel*^{en} *lem yezel bâḳiy*^{en} *lâ yezûl*^{ü}".

92 Eş'arî, *Maḳālât*, 180. Ebü'l-Hüzeyl burada kıdemi bir mâna olarak telakki etmemektedir. Nitekim ona nispet edilen "Bâkī'nin (Allah Teâlâ) ister şâhitte ister gaipte bâkī oluşu, onu bâkī kılacak bir mâna gerektiricisi ile değildir" (Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 1/683) görüşü buna işaret eder.

93 Ebü'l-Hüzeyl bu fikriyle Mu'tezile'ye nispet edilen "Allah'ın en özel vasfının (*eḫaṣṣ*^{u} *vaṣf*^{ın}) kıdem olduğu" görüşünün temelini atan kimse gibi görünmektedir. Bu özel vasıf, Mu'tezilîler tarafından sıfatlardaki mânaların reddedilmesinin bir gerekçesi olarak zikredilir; Şehristânî, *Milel*, 1/57. İlgili istidlâl "müteahhir dönem" vurgusuyla Ebü'l-Hüzeyl'in sıkı takipçisi Ebû Ali el-Cübbâî'ye de nispet edilir; Cüveynî, *eş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd. (İskenderiye: Münşeâtü'l-Maârif, 1969), 252.

94 Eş'arî, *Maḳālât*, 180, 2/518.

95 Cüveynî, *Şâmil*, 252. İbnü'r-Râvendî, Muammer'in Allah'ın birliğinin yaratılmış varlıklar üzerinden temellendirilemeyeceği görüşünü savunduğunu belirtir; Hayyât, *İntiṣâr*, 57.

96 Şehristânî, *Milel*, 1/81; Bağdâdî, *Farḳ*, 94; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 3/431; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 5/48; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-Taʿrîfât* (Beyrut:

Burada Muammer'in tavrının Allah Teâlâ'nın zaman yani yaratılmışlık vasfı ile ilişkisini kesmek olduğu pek açıktır. Fakat her iki aktarımda Muammer'in Allah Teâlâ için kıdem lafzını kullanıp kullanmadığı çelişkisi vardır. Muhtemelen Muammer ilkin kadîm kelimesini kullanırken sonraları kadîm kelimesiyle aynı anlama gelen *ezelî* kelimesini kullanmayı tercih etmiş ve kadîm kelimesini kullanmaktan vazgeçmiştir.[97]

Abbâd b. Süleymân ise Allah Teâlâ'nın cismânî varlıklarla ilişkisini tamamen kesmek adına "Allah Teâlâ'nın, yaratılmış varlıkları öncelemesi/onlara tekaddüm etmesi" anlamında kadîm kullanımını tercih etmemektedir. "Yaratılmış varlıkları onlara tekaddüm etmesi" anlamı yerine kadîmin, Allah'ın varlığının sürekli olduğunu ifade eden "ezelî" kavramıyla aynı anlama geldiğini söyler.[98] Bu durumu kıyasın tanımıyla da (*fî ḥaḳīkati'l-ḳıyâs*) izah eden Abbâd'a göre, kadîm varlık ezelî varlıktan başkası değildir.[99] Zira kıdem sıfatında ortaklık ilâhlık sıfatında ortaklığı gerektireceği gerekçesiyle Abbâd "Allah'tan başka ilâh yoktur" demenin tıpkı "Allah'tan başka kadîm yoktur" demek gibi olduğunu, dolayısıyla aynı şeyi ifade ettiğini söyler.[100] Dolayısıyla Abbâd, yaratılmış varlıklar ile ilişkisini kesmek adına *ḳ-d-m* kelimesi ile aynı kökten türeyen tekaddüm ifadesinin Allah Teâlâ için kullanılmasını doğru bulmamakta Muammer'in etkisi altındayken, kadîm ile ilâh kelimelerinin aynı anlamı ifade etmesi görüşünde de Ebü'l-Hüzeyl'in etkisi altındadır.

Allah Teâlâ'nın kadîm oluşu O'nun bâkī olmasını zorunlu kıldığını; zira başlangıcı olmayan bir varlığın sonluluğundan bahsetmek mümkün olmadığı yukarıda ifade edilmişti. Bundan dolayı Mu'tezilîler özellikle kıdem sıfatına odaklanmış, bu anlamda bekā sıfatını ihmal etmiş görünmektedirler. Kaynaklarda sadece Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin bekā sıfatı üzerinde durduğu tespit edilebilmiştir: İskâfî, muhdes varlık ile Allah hakkında kullanılan bâkī vasıfları arasında bir ayrıma gider. Ona göre muhdes varlığın bâkī olması, onun yaratıldığı ilk anda değil, var olduktan sonra yaratmanın kendisine ilişmediği ikinci andaki var olma durumunda geçerlidir. Kadîm için ise bâkī olma böyle bir anlam ifade etmez, zira o tüm vakit ve zamanları kuşatacak biçimde ezelî olarak bâkīdir. Öyle

Mektebetü Lübnân, 1985), 238; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/762-763.

97 Bağdâdî, Muammer'in Allah Teâlâ'yı ezelî olarak nitelendirdiğini ancak kadîm olarak nitelendirmediğini belirtir; Bağdâdî, *Farḳ*, 94; Bağdâdî, *Milel*, 121.

98 Eş'arî, *Maḳālât*, 180, 517.

99 Eş'arî, *Maḳālât*, 183, 497.

100 Bağdâdî, *el-Esmâ' ve'ṣ-ṣıfât*, 1/506-507: Ebü'l-Hüseyn es-Sâlîhi ile birlikte.

görünüyor ki bu, kadîmin bekāsının, onun kıdeminin zorunlu bir sonucu olduğu ve dolayısıyla onun zamandan bağımsız olarak hep var olması anlamını ifade etmektedir.[101] Bu anlamda sair Mu'tezilîler için de olduğu gibi kadîm yalnızca Allah Teâlâ için kullanılabilecek bir vasıftır; dolayısıyla birden fazla kadîm varlıktan bahsetmek, birden fazla ilâhın varlığı anlamına gelecektir.[102]

Varlık kategorisi ayrımı itibarıyla *ḳadîm*, her zaman Allah Teâlâ'yı ifade edecektir. Dolayısıyla kadîm sıfatı varlığın kadîm ve hâdis şeklinde taksimi bağlamında Allah Teâlâ'nın mevcut oluşunun temellendirilmesinde belirleyici bir role sahiptir. Mu'tezilîlerin kıdem sıfatına dair görüşlerini ele aldıktan sonra, onların hayat sıfatına dair yaklaşımlarının da ele alınması gerekmektedir. Zira canlılık özelliği bulunmayan bir varlığa, canlılara özgü sıfatlar atfetmek, söylemsel düzeyin ötesinde gerçeklik alanında bulunmayan bir kabulden başka bir şey değildir.

1.3. Hayat

Mu'tezilîlerin zâtî sıfatlara dair en az tartıştığı konu hayat sıfatıdır. Hayat sıfatının da kıdem gibi bir taallukundan bahsetmek mümkün değildir. Vâsıl b. Atâ hutbesinde Allah Teâlâ'nın yok olmayacak bir bâkī olduğunu söyledikten sonra "ölmeyecek diri (*ḥayy*^{en} *lâ yemût*)" tanımlaması yapar.[103] Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm da zât-sıfat ilişkisini açıklarken Allah Teâlâ'nın hayy olarak nitelenmesinin O'ndan ölümü nefyetmek anlamına geldiğini söylemektedir.[104] Bu öngörülebilir açıklamalardan öte Mu'tezile içerisinde temel tartışma hayat sıfatının kudrete râci kılınıp kılınamayacağıdır. Zira bir varlığın canlı oluşu aynı zamanda onun kudretli oluşu anlamına gelir. Kudretin bulunmadığı varlık, canlılığını yitirmiş bir varlık olacaktır.

Basra Mu'tezilesi ve kelâmcıların kahir ekseriyeti Allah Teâlâ'nın hayy olmasının bizzat kādir olmak anlamına gelmediği, dolayısıyla bunların özdeşleştirilemeyeceği

---

[101] Eş'arî, *Maḳālât*, 368. İskâfî, yaratılmış varlıkların başlangıcının kendisiyle beraber bulunduğunu söyler. Çünkü yaratılmış varlığın başlangıcını sağlayan varlıkta değişim ve dönüşümün olmasını mümkün görmeyerek (Hayyât, *İntiṣâr*, 13) kadîm varlıkta yaratılmışlık alâmetlerinin olmayacağına dikkat çeker.

[102] Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 1/231: Ebü'l-Hüseyn es-Sâlihî ile birlikte.

[103] Vâsıl b. Atâ, *Ḫuṭbe 2*, 22.

[104] Örneğin bk. Eş'arî, *Maḳālât*, 165, 166-167. Kādî Abdülcebbâr ise böyle bir anlam yüklemeyi reddeder. Zira bu durumda bir kavramı tanımlamak ancak zıddını ifade etmekle gerçekleşmektedir. Hâlbuki bir şeyin zıddının bilinmesi, kendisinin bilinmesine bağlıdır. Tanımda her ikisinin kullanılması, iki bilinmeyeni birbirine referansla tanımlama çabası anlamına geldiğinden, tanımda aranan açıklayıcılık ve belirleyicilik hususu gerçekleşmeyecektir; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 5/230.

kanaatindedir.[105] Buna karşılık Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin de içinde bulunduğu Bağdat Mu'tezilesi'nden bir grup Allah Teâlâ'nın hayy olarak nitelenmesinin O'nun kādir olarak nitelenmesi anlamına geldiğini savunmaktadır.[106] İskâfî'nin bu görüşü şâhit âlemden temellendirilebilir. Nitekim o, söz konusu insan olduğunda canlı bir varlıkta kudretin varlığını zorunlu görür.[107] Abbâd b. Süleymân ise, Allah Teâlâ'nın hayy olarak nitelendirilmesinin kādir olarak nitelendirilmesi anlamına geldiğini söylemektedir.[108] Ancak bu -aksi yöndeki kanaatinin sarih biçimde kaydedilmesine binaen-[109] onun, ilâhî sıfatları birbirine indirgediği anlamına gelmemektedir. Öyle görünüyor ki Abbâd kādir olmanın ön şartını, hayy olmak olarak kabul etmektedir.[110] Sonuç itibarıyla Bağdat Mu'tezilesi'nden bir grup ile İskâfî ve Abbâd, her iki niteliği birbirinden bağımsız düşünmeyerek, canlı bir varlıkta kudretin zorunlu olmasını gerekli görmektedir. Aksi takdirde Allah Teâlâ'nın âciz ve cansız olduğuna dair bir zan oluşacaktır. Bu noktada Mu'tezilîlerin Allah Teâlâ'nın kādir olmasıyla ilgili neler söylediği önem kazanmaktadır.

1.4. Kudret

Mu'tezilîler açısından Allah Teâlâ'nın ezelden beri kādir[111] olduğu, O'nun zâtının kudretinin konusu olmadığı ve ilâhî kudrette herhangi bir acziyet durumundan bahsetmenin mümkün olmadığı hususunda bir ihtilaf söz konusu değildir. Mu'tezilîlerin kudrete dair tartıştıkları noktaları, en temelde kudretin diğer varlıklar üzerinde etki alanı ile kudretin ilâhî adalet ilkesiyle olan ilişkisi şeklinde ikiye taksim etmek mümkündür.

---

[105] Eş'arî, *Maḳālât*, 176.
[106] Eş'arî, *Maḳālât*, 177.
[107] Ka'bî, *Maḳālât*, 331.
[108] Eş'arî, *Maḳālât*, 498.
[109] Eş'arî, *Maḳālât*, 166.
[110] Hatta onun, bir şeye güç yetiremeyen kimsenin (*ʿâciz*) ancak ölü kimse olduğunu söylediği (Eş'arî, *Maḳālât*, 240) dikkate alınırsa, hayy olmakla kādir olmak arasında zorunlu bir irtibat öngördüğünü söylemek mümkündür.
[111] Eş'arî'nin verdiği bilgiye göre Mu'tezilîlerin çoğunluğu, *ḳādir* ismine Allah Teâlâ'nın fiil gerçekleştirebilmesi ve O'ndan fiilin sâdır olmasının câiz olması anlamı yüklemektedir; *Maḳālât*, 504. Ka'bî'nin ilâhî isimleri açıkladığı bir yerde *ḳādir* ismine, hiçbir şeyin O'nu âciz bırakmadığı anlamını yüklemesi (*Maḳālât*, 89), aynı zamanda Nazzâm'ın görüşüne karşılık gelmektedir. Nitekim Bağdâdî, Mu'tezile'nin Allah Teâlâ'nın kādir nitelendirilmesinde ihtilafa düştüğü yerde Nazzâm'ın bu isme O'nun âciz olmadığı anlamı verdiğini kaydetmesi (Bağdâdî, *Uṣûl*, 114), Ka'bî'nin açıklamasıyla örtüşmektedir.

1.4.1. İlâhî Kudretin Etki Alanı

1.4.1.1. Varlığa Yönelik Kudretin Kapsamı

Mu'tezilîlerin kudrete ilişkin tartışmalarında ilk olarak, Allah Teâlâ'nın muhale yönelik kudretinin bulunup bulunmadığı meselesi zikredilebilir. Nitekim Hayyât Allah Teâlâ'nın, tevhid ve adalet ilkesiyle çelişmeyen ve kudretinde var olması imkânsız olmayan her bir şeyi yapmakla yani buna yönelik bir kudretle niteleneceğini söyler. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın bir dağı altına dönüştürmesi imkânsız değildir; çünkü bunda tevhid ve adalet ilkesiyle çelişen bir durum söz konusu değildir. Hayyât her ne kadar bu düşüncesini açıkça ifade etmiş olsa da o, kulun böyle bir nitelemeye meyletmesini, Allah Teâlâ'nın bunları yapacağına dair herhangi bir haber olmaması sebebiyle doğru bulmamaktadır.[112] Allah Teâlâ'nın muhal olanı yapıp yapmayacağına yönelik bir kudretinin bulunup bulunmamasına diğer bir diğer örnek ise O'nun cansız bir varlıkta olan ölüm arazı ile beraber hayat, ilim, irade ve kudret gibi canlıya ilişkin arazları bir araya getirmesine ilişkindir. Ebü'l-Hüzeyl, Muammer b. Abbâd, Hişâm b. Amr, Bişr b. Mu'temir gibi Mu'tezilîlerin de dâhil olduğu kelâmcıların çoğu, bu durumu imkânsız görmektedir. Ancak Sâlih Kubbe (ö. 247/861) ile Ebü'l-Hüseyn es-Sâlihî bu noktada farklı bir görüş ortaya koyar. Onlara göre şayet bir arazın bir diğer arazla bir arada bulunması mümkün ise bu ilk arazın zıddının, ikinci arazın zıddı ile bir arada bulunması da mümkündür. Bir araz bir diğerinin zıddı ise, bu ilk arazın zıddı da ikinci arazın zıddına zıt olmak durumundadır. Buna göre eğer ilim ile ölüm birbirine zıt olsalar, hayat da bilgisizliğin zıddı olacaktır. Benzer şekilde, kudret ve irade ölü olmanın zıddı olsalar, acziyet ve istememek (*kerâhet*) de hayatın zıddı olacaktır. Bilgisizlik, acziyet ve istememe hayatla birlikte, yani canlı bir varlıkta bulunması mümkün olduğuna göre ilim, kudret ve iradenin de ölümle birlikte, yani cansız bir varlıkta bulunması mümkün demektir. Binaenaleyh mezkûr iki isim, Allah Teâlâ'nın hayat ile ölümü bir araya getirmekle vasıflanamayacağını, ancak bir varlığı onda kudret yaratmaksızın canlı kılabileceği, bir anlamda hayat ile kudreti birbirinden bağımsız kılmasının mümkün olduğunu savunmuşlardır.[113] Sonuç itibarıyla her iki taraf muhalin ne olduğu hususunda aynı görüşü paylaşmış olsalar da zıt olma durumu hususunda görüş farklılığı olduğu için ilâhî kudretin

[112] Hayyât, *İntiṣâr*, 130-131. Nazzâm ise Allah Teâlâ'nın muhal olana güç yetiremeyeceği kanaatini aktarır; İbn Hazm, *Faṣl*, 2/375.
[113] Eş'arî, *Maḳālât*, 568-569.

muhal ile ilişkisi noktasında farklı görüşler benimsemiştir. Nihaî olarak Mu‘tezîlîler arasında imkânsız olan şeye yönelik kudretin kapsamı hususunda bir fikir birliği olduğu söylenebilir.

Mu‘tezîlîlerin ilâhî kudret bağlamında tartıştığı diğer önemli konular arasında, Allah Teâlâ’nın kullarını bazı cisimleri ve arazları yaratmaya kādir kılmaya, yine kör bir kimsede idraki yaratmaya, cansız bir varlıkta canlılık yaratmaya, cisimleri arazlara arazları cisimlere dönüştürmeye kādir olmakla nitelenip nitelenmeyeceği ve bunun yanı sıra kozalite[114] konusunda ilâhî kudretin kapsamının ne olduğu bulunmaktadır.[115] Ancak bütün bu tartışmaların ötesinde, arazların ilâhî kudret kapsamına dâhil olup olmadığı, daha dikkate değer bir konudur.[116]

Mu‘tezilî genel kabule göre Allah Teeâlâ, arazları yaratmaya ve meydana getirmeye (*inşâʾ*) kādirdir. Muammer ve taraftarlarının, tabiat anlayışının bir gereği olarak Allah Teâlâ’nın arazları yaratmasını ve dolayısıyla O’nun arazları yaratmaya yönelik kudretle vasıflanmasını doğru kabul etmediği aktarılır. Buna göre Allah Teâlâ arazlara değil, cevherlere kādirdir. Nitekim Muammer’e göre, Allah cisimleri, cisimler de arazları yaratmaktadır. Yani cisimler, arazları ihtiyarî olarak yahut tabiatı gereği var etmektedir.[117] Bu durumda cisimler varlık sahasına çıkmadan önce Allah Teâlâ’nın kudretine konuyken, arazlar Allah Teâlâ’nın ne kudretine ne de yaratmasına konu

---

[114] Konuya ilişkin olarak Mu‘tezilîlerin görüşlerine dair bk. Cemalettin Erdemci, “İslâm Kelâmında Kozalite Problemi”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 14-22.

[115] Detaylar için ör. bk. Eş‘arî, *Maḳālât*, 310 vd., 563 vd. Konu özelde varlık meselesiyle alakalı olduğu için Eş‘arî’den hareketle bu konuya dair birkaç örnek vermekle yetinilecektir: Esam ve Nazzâm ise, Allah Teâlâ’nın canlı olmayanda hayat, kādir olmayanda kudret yaratmakla nitelenmeyeceğini ifade etmişler ve bunun imkânsız olduğunu savunmuşlardır; Eş‘arî, *Maḳālât*, 564. Başka bir örnek olarak, Ebü’l-Hüzeyl, Allah Teâlâ’nın bir kimseyi renk ve tat gibi arazlara kādir kılmaya yönelik bir kudretle vasıflanmayacağını, bütün arazların insanın yapmasının imkânsızlığına bağlar. Bişr b. Mu‘temir ise tam bu düşüncenin karşısında durarak Allah Teâlâ’nın kullarını bu tür arazları yapmaya kādir kılmakla niteleneceğini söyler (Hayyât ise Bişr’in bu kanaatte olmadığını zira bu tür arazların cisimlerin fiilleri değil ilâhî kudret kapsamında gerçekleştiğini, renk örneğinde olduğu üzere insanın bir hususa bir dahli varsa, sadece bu dahlin onun fiili olduğunu belirtir; Hayyât, *İntiṣâr*, 63). Her ikisi de ölüm ve hayat arazları hususunda Allah Teâlâ’nın kullarını bunlara kādir kılmakla nitelenmeyeceği noktasında hemfikirdir. Nazzâm ise Allah Teâlâ’nın kulları sadece harekete kādir kılmakla niteleneceğini kabul etmektedir. Sâlihî de Allah Teâlâ’nın kullarını ölüm ve hayat gibi arazlara kādir kılmakla niteleneceğini söylemekte fakat O’nun kullarını cevherlere kādir kılmakla nitelenmeyeceğini kabul etmektedir; Eş‘arî, *Maḳālât*, 565-566.

[116] Bu yaklaşım, tabiat görüşünü savunan diğer Mu‘tezilîlere değil de özellikle arazların tamamının ilâhî kudretin dışında tutulması itibarıyla Muammer’e nispet edilir.

[117] Eş‘arî, *Maḳālât*, 198-199, 548; Bağdâdî, *Farḳ*, 91-92; Bağdâdî, *Uṣûlü’d-dîn*, 116; Bağdâdî, *el-Esmâʿ ve’ṣ-ṣıfât*, 3/347; Nesefî, *Tebṣıratü’l-edille*, 1/261, 2/628; Nesefî, *et-Temhîd li-ḳavâʿidi’t-tevḥîd*, thk. Ali Tarık Ziyad Yılmaz (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 112.

olacaktır.[118] Bu düşüncenin bir sonucu olarak arazlar üzerinde, Allah Teâlâ'nın tesiri ve takdiri söz konusu olamayacaktır.[119] Şu hâlde, işitme işiten kimseye, görme gören kimseye, idrak etme idrak eden kimseye, hissetme de hisseden kimseye ait bir fiildir.[120] Bundan dolayı, Allah Teâlâ bir kimse için kudret yaratmaya kādir olmakla da nitelenemez. Hatta, Allah Teâlâ'nın hiç kimse için ne ölüme ne de hayata yönelik kudret yaratması da câiz değildir.[121] Bu aktarımlar muvacehesinde, Muammer'in arazları ilâhî kudretin taalluk alanı dışında görmesinin sebebi hareket ve sükûnu ihtiva eden mekândan Allah'ı tenzih etmesiyle ilişkili olabilir; zira bunlar yaratılmış varlıklara özgüdür.[122] Bundan dolayı ona göre, iradeye kādir olan irade eyleminde bulunabildiği gibi harekete kādir olan hareket etmeye, sükûna kādir olan sükûn üzere kalmaya kādirdir. Allah Teâlâ irade edebilir (*yürîdü*) ve etmeyebilir (*yekrahü*) ve bunlar bir mekân olmaksızın O'nunla kāimdir. Aynı şekilde hareket ettirip sakin bırakması da O'nunla kāimdir ve bunlar aslında irade etmesi anlamına gelmektedir.[123] Başka bir deyişle O'nun bir başka varlığı hareketli ya da durağan kılması, onun üzerinde hareket ve sükûn arazlarını yaratması suretiyle değildir. Muammer burada, arazı yaratmaya kādir ya da onu yaratıyor olmanın, bizzat yaratan fâilin de bu arazla nitelenmesi anlamına geleceği, dolayısıyla bunun, bizzat Allah Teâlâ'nın da hareketli veya durağan olmakla nitelenmesine kapı açacağı şeklinde bir kaygı taşıyor görünmektedir.[124] Nitekim Muammer'in Allah Teâlâ ve diğer varlıklarla nitelikte müşareketini ortadan kaldırmak için "Allah Teâlâ'nın mevcuda kādir oluşunun sırf o şeyin mevcut olması itibarıyla olmasının imkânsız olduğu" görüşünü benimsediği de aktarılır.[125] Ancak, cisimler sonsuz sayıda ve farklı türde arazlar yaratmaya kādirken, Allah'ın sadece cisimleri yarattığı iddiasına birçok cins yaratmaya kādir olanın bir cinsi

---

[118] Bağdâdî, *Farḳ*, 134.
[119] Bağdâdî, *el-Esmâʿ ve'ṣ-ṣıfât*, 2/541, 618.
[120] Eş'arî, *Maḳālât*, 405.
[121] Eş'arî, *Maḳālât*, 564.
[122] Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/376.
[123] Eş'arî, *Maḳālât*, 548-549, 554.
[124] Eş'arî, *Maḳālât*, 548-549. Eş'arî bu yaklaşıma karşı şöyle bir itiraz serdetmekte ve bir anlamda Muammer'in kaygısının bir karşılığı olmadığını vurgulamaktadır: Allah'ın hareket ettirme ve sükûn hâlinde kılmaya kādir olduğu savunuluyorsa, O'nun hareket etme ve sükûn hâlinde kalmaya da kādir olduğu söylenmelidir. Şayet bir başkasını hareket ettirme veya sükûn hâlinde kılmaya kādir olan, bizzat hareket etmeye kādir olmakla nitelenmiyor ise bir başkasının hareketine [onda hareket yaratmaya] kādir olanın da bizzat hareket etmeye kādir olmakla nitelenmemesi gerekir. Nitekim Ehl-i sünnet, Allah'ı [bir başka varlıkta] hareket yaratmaya kādir olmakla nitelemiş, ancak O'nun bizzat hareket etmeye kādir olmakla nitelenmesine karşı çıkmıştır; Eş'arî, *Maḳālât*, 549.
[125] Bağdâdî, *el-Esmâʿ ve'ṣ-ṣıfât*, 2/444, 446; Şehristânî, *Milel*, 1/82: "Ca'fer b. Harb'den nakledildiğine göre…"

yaratmaya kādir olandan daha kudretli olduğu şeklinde bir itiraz[126] haklı olabilir. Fakat Hayyât'a göre Muammer, cisimlerin hey'etlerinin, cisimlerin tabiatı gereği kendi fiilleri olduğunu söylemekte, bununla da Allah'ın cisimleri tabiatları gereği kendi hey'etlerini oluşturabilecek bir hey'ete sahip kıldığını kastetmektedir.[127] Yani son tahlilde cisimlerin tabiatları gereği kendilerinin kādir oldukları/yarattıkları arazlarının dolaylı da olsa Allah ile olan bağlantısını tamamen ortadan kaldırmamış görünmektedir. Hayyât'ın öğrencisi Ka'bî'nin aktarımı ile mesele daha netlik kazanmaktadır. Bu aktarıma göre Muammer, insanın/cismin etki alanı ile (*ḥayyiz*) Allah Teâlâ'nın etki alanları arasında bir ayrıma gider. Mesela irade değil, ancak insanın kudret alanında yer alan hareket etme, durma, duyularla idrak gibi fiiller, şayet insandan kaynaklı bir sebep saikiyle ortaya çıkıyor iseler insanın fiilidir. İnsanın kudret alanının ötesinde kalan, hayat, ölüm, renk, tat, koku, birleşik ve ayrık olma ile uzunluk, derinlik, genişlik gibi cismin her türlü şekil ve sureti (*hey'et*) tabiatı gereği cisme aittir. Ancak öldürme, diriltme, hareket ettirme gibi cismi ve insanı aşan her türlü fiil Allah Teâlâ'ya aittir.[128] Sonuç itibarıyla, ilâhî kudretin kapsamı bu fiillerin taksimine göre belirlenmiştir. O hâlde Muammer'in Allah Teâlâ'nın arazlara yönelik kudreti olmadığı beyanından kasıt, arazlar cisimlerden/cevherlerden ayrık olamayacağı için ilâhî kudretin doğrudan değil, cisimler üzerinden dolaylı olarak araza taalluk ettiği ise,[129] yukarıdaki itiraz geçerliliğini yitirecektir. Böylece Muammer, Allah Teâlâ'nın sınırsız kudretini, sadece sonlu varlığa has kılmayarak ispatlamaya çalışma gayretindedir. Zira Allah Teâlâ'nın zaman ötesi olması itibarıyla zaman içinde meydana gelen fiillerin de zamandan öte olması gerekecektir.[130]

1.4.1.2. İlâhî Adalet Temelinde Kudretin Kapsamı

1.4.1.2.1. Allah Teâlâ Kullarını Kādir Kıldığı Şeylere Kādir midir?

Allah Teâlâ'nın, kulların fiillerinin aynına kādir olduğunun söylenmesi, ilâhî kudretin insan fiillerine müdahalesi anlamına geleceği gibi, sonsuz kudret ile sınırlı kudretin

[126] Bağdâdî, el-*Esmâʿ ve'ṣ-ṣıfât*, 1/627; Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, 116.
[127] Hayyât, *İntiṣâr*, 53-54.
[128] Ka'bî, *Maḳālât*, 495. Öte yandan Muammer, arazların cisimlerin tabiatı olduğunu söyleyerek hastalık gibi kabîh fiillerden Allah Teâlâ'yı tenzih etme çabası, bu ayrımı koymasında etkilidir. Nitekim Eş'arî, Muammer'e göre hastalık gibi kabîh fiillerin ilâhî kudretin kapsamına dâhil olmadığını belirtir. Ancak Eş'arî, ölüm ve hayatın da ilâhî kudretin kapsamına dâhil olmadığını söyleyerek Mu'tezilî aktarım ile farklılaşır; Eş'arî, *Maḳālât*, 548.
[129] Erkan Baysal, *Eş'arîliğin Mu'tezilî Kaynakları: Erken Dönem Makâlât ve Kelam Metinleri Bağlamında Bir İnceleme* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023), 177.
[130] Daiber, *Das Theologisch-Philosophische System des Muʿammar Ibn ʿAbbād as-Sulamī*, 120.

özdeşliği sorununu da ortaya çıkarmaktadır. Bu aynı zamanda kul kabîh bir fiil işlediğinde ilâhî kudretin kabîhe ilişkin bir yönünün olduğu anlamına gelir ki bu, tenzih açısından da bir problem teşkil edecektir. Allah Teâlâ'nın kulun fiilinin benzerine kādir olması ise, bir anlamda ilâhî fiillerin insan fiillerine benzerliğini yani ilâhî fiilin kulun fiili gibi sınırlı olduğunu çağrıştırır. Her iki düşüncenin karşısında Allah Teâlâ'nın kulların makdûruna kādir olmadığını söylemek, O'nun kudretinin sınırlı olmadığı anlamına gelecektir.

Allah Teâlâ'nın kulun kudreti dâhilinde olan şeylerin aynına yahut benzerine (*cins*) kādir olmakla nitelenmeyeceği cumhur Mu'tezile'nin genel bir kabulü olarak ortaya konulur. Aynına kādir olmakla nitelenememesinin gerekçesi, kudrete konu olan bir şeyin iki kādirin etkisi altında olmamasıdır. Benzerine (*miṯl*) kādir olmakla nitelenememesinin gerekçesi ise, Allah Teâlâ'ya ait olan fiille kulda ortaya çıkan fiilin birbirine karışma ihtimalidir. Çünkü özsel nitelikleri itibarıyla Allah Teâlâ'nın fiillerinde hikmet vb. gibi hususlar varken, kulun fiillerinde sefihlik gibi hususlar vardır.[131] Ancak Ebü'l-Hüzeyl, öğrencisi Şahhâm ve Muhammed b. Şebîb, Allah Teâlâ'yı kulların fiillerinin aynına kādir olmakla nitelemeyi mümkün görür.[132] Onların bu düşüncede olmalarının sebeplerinden biri, Allah Teâlâ'nın zâtı gereği kādir olmasıyla ilişkilidir. Zira zâtı gereği kādir olanın kudrete konu olması mümkün olan her bir şeye güç yetirmesi gerekir. Kulların makdûrâtı da ilâhî makdûrâtın kapsamındadır. Dolayısıyla Allah Teâlâ zâtı gereği âlim olduğunda, nasıl ki ilminden hiçbir şey eksilmeksizin ilme konu olanların tamamını biliyorsa, zâtı

[131] Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Taṣaffuḥu'l-edille*, 123. Basrî bu bilgileri Ka'bî'den aktarır. Ancak Hımmasî (ö. 600/1204'ten sonra), cumhur Mu'tezile'den, Allah Teâlâ'nın kulların fiillerinin aynına kādir olmadığı fakat sonsuz benzerlerine kādir olduğu görüşünü aktarır; Sedîdüddîn Mahmûd el-Hımmâsî er-Râzî, *el-Munḳıẕ mine't-taḳlîd* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412), 1/206. Eş'arî de cumhur Mu'tezile'nin hiçbir surette Allah Teâlâ'nın kulların güç yetirdiği şeylere kādir olmakla vasıflanamayacağı kanaatini benimsediğini aktarır. Bu kanaat muhtemelen fiillerin aynına dairdir. Zira o, fiillerin benzerine kādir olma hususundaki farklılaşmaya da dikkat çeker; Eş'arî, *Maḳālât*, 199, 549-550. Belirtmek gerekir ki Eş'arî, bu konuda aykırı olarak sadece Şahhâm'ı zikreder. O cumhur Mu'tezile'nin içerisinde Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm'ı da saymaktadır. Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) da Ebü'l-Hüzeyl'in Allah Teâlâ'nın kullarını kādir kıldığı şeye kādir olmadığı kanaatini benimsediğini söyleyerek, Eş'arî'nin aktarımını yineler. Hatta Ferrâ ters bir okuma yaparak Ebü'l-Hüzeyl'in insanın kādir olduğu şeye Allah Teâlâ'nın kādir olmadığı görüşünde olduğunu belirtir; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Muʿtemed*, 276. İleride görüleceği üzere Mu'tezilî metinler Ebü'l-Hüzeyl'in de Şahhâm ile aynı kanaatte olduğunu belirtir. Burada Mu'tezilî metinlerdeki kayıtları, onların kendi içlerindeki muhalif bir görüş zikretmeleri sebebiyle esas alınacaktır.

[132] Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 8/275; İbn Metteveyh, *Mecmûʿ*, 1/379; İbn Metteveyh, *Teẕkire*, 2/496; İbnü'l-Melâhimî, *Faʾiḳ*, 84; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 1/512; Cemâlüddin Ebû Mansûr el-Hasen b. Yûsuf İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yaḳīn fî uṣûli'd-dîn*, thk. Ya'kūb el-Ca'ferî el-Merâğī (Kum: Darü'l-Üsve li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1415), 266.

gereği kādir olduğunda da kulların makdûrâtının aynısına güç yetirebilmekle nitelenmesi gerekir.[133] İkincil bir gerekçelendirme ise, tek bir makdûr üzerine iki kādirin kudretinin mümkün olmasıdır.[134] Bu durum Şahhâm özelinde şöyle açıklanır: Tek bir hareket Allah Teâlâ'nın ve insanın kudretine konu olmaktadır. Nitekim Allah ve insanın her biri tek başına fiil işlemeye kudretle nitelenir. Böyle bir hareketi Allah Teâlâ yaptığında zorunlu olarak gerçekleşirken insan yaptığında edinimsel/*kesb*en gerçekleşir. Ancak, Allah Teâlâ hareketi yaratmaya kādir olmakla nitelenirken insan da hareketi kesb etmeye kādir olarak nitelenir. Şahhâm'ın burada zorunlu ve kesb ayrımına gitmesinin sebebi, hareketin aynı zamanda Allah Teâlâ ile kulun fiili olmakla vasıflanmasının imkânsızlığı olarak belirtilmektedir.[135] Dolayısıyla onların bu görüşü, eş zamanlı iki kādirin kudretinin bir makdûr üzerinde etkin olduğunu söyleyen Mücbire'den farklılaşır. Zira onlar açısından Allah Teâlâ kulunu fiile kādir kılmış ve kul da bu fiili ortaya koymuşsa, kulun yapmış olduğu fiilde O'nun fâilliğinden söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın bu makdûr üzerinde kādir olması, bizzat o fiil üzerinde yaratıcı olması anlamına gelmemektedir.[136] Yani Allah Teâlâ kulların fiillerine onları yaratmaksızın kādirdir.[137] Böylece Allah Teâlâ'nın bu tür fiillere kādir olması bilkuvve olarak vasıflandırılmalıdır. Ebü'l-Hüzeyl'in "Şayet Allah Teâlâ kulun fiilini yapsa, bu fiil kulun değil Allah'ın fiili olacaktır"[138] görüşü de bu olguya işaret etmektedir. Nihaî olarak onların bu konudaki temel amacının, ilâhî kudretin şümulünün muhafazası olduğu söylenebilir.[139] Sonuç itibarıyla Mu'tezile'nin geneli, insanın özgürlüğünü ve dolayısıyla ilâhî kudretin bu alana taallukunun olmadığını esas alırken, mezkûr ikinci grup ise ilâhî kudrete bir sınır koymamayı esas edinmiştir.

---

133 Hımmasî, *Munḳıż*, 1/206**.**

134 Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 8/275; İbn Metteveyh, *Mecmûʿ*, 1/379; İbn Metteveyh, *Teẕkire*, 2/496.

135 Eş'arî, *Maḳālât*, 199, 549-550.

136 İbn Metteveyh, *Teẕkire*, 2/496: Burada ilgili konu yukarıdaki üç Mu'tezilî'ye nispet edilir. Dolayısıyla Bağdâdî'nin, Şahhâm'ın iki kādirin tek bir makdûr üzerine etkin olması meselesinde Ehl-i sünnet'ten (*eş-sıfâtiyye*) farklılaşmasını, kādirlerden her birinin makdûru *bedel* üzere, yani aynı anda değil, dönüşümlü olarak, tek bir an ve tek bir fiil hâlinde ancak ikisinden birinin fâil olup meydana getirmesiyle mümkün görmesi (Bağdâdî, *Farḳ*, 107) doğru görünmemektedir. Nesefî de Mu'tezilî düşüncenin aksine Şahhâm'a "Bir şey üzere kudret, o şeyin cinsine ve zıddına şâmil bir kudrettir. Allah Teâlâ kullarının fiillerine kādirdir. Kul ise, fiillerin bir cinsine kādir olduğu zaman, bu fiilin, Allah'ın kādir olduğu zıtlarına da kādirdir" kanaatini savunduğunu belirtir; Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 2/584.

137 Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 2/540.

138 Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Taṣaffuḥu'l-edille*, 123.

139 İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhicü'l-yaḳīn*, 266.

1.4.1.2.2. Allah Teâlâ Kötülüklere Kādir midir?

Allah Teâlâ'nın kötülüklere kādir olup olmadığına[140] dair Vâsıl b. Atâ'nın hutbelerinde açık bir ifade bulunmasa da o, Allah Teâlâ'nın hükmünde/kazâsında âdil olduğu ve kabîhe hükmetmediğini açıkça ifade eder.[141] Amr b. Ubeyd'in de Allah Teâlâ'nın kötülüğü (*şer*) yaratmadığına dair kanaati *"yarattığı şerden…* (*min şerri mâ ḫaleḳa)*"[142] âyetindeki "şer" kelimesinin tenvinli okunması gerektiğini söyleyerek "*yaratmadığı şerden…*" anlamı vermesinde görülür.[143] Amr'ın bu hassasiyeti sadece âyet bağlamında değil, edebiyat dilinde de temayüz etmiştir. Nitekim o, Zürrumme'nin (ö. 117/735) "*Allah, içkinin yaptığı gibi akılları şaşkına çeviren (feʿuleyn) gözlere 'Ol' dedi, oluverdi*" beytini işittiğinde "*Gözler! Allah, 'Ol' dedi, oluverdi; İçki gibi akılları sarhoşa çevirir (feʿûlân*)" şeklinde bir düzeltme yaparak[144] kötülük ile Allah Teâlâ'nın ilişkisini koparmayı hedefler. Görüldüğü üzere Mu'tezile'nin kurucuları, Allah Teâlâ'dan kötü bir fiil sâdır olmadığını temel bir ilke olarak ortaya koyar. Sonraki dönem Mu'tezilîler de bu ilkeyi benimser, fakat Allah'ın kötülüğe kādir olup olmadığı üzerine tartışmışlardır.[145] Nitekim

---

[140] Mesele ilâhî fiilleri konu edindiği için Mu'tezilîlerce *adl* ilkesi altında ele alınmıştır. Ancak fiilin ön şartı kudret olduğu için bu konu kudret meselesi altında işlenmiştir. Mu'tezilîlerin bu konuya sıkça eğilmesinin sebebi, Senevîlerin iki kadîm varlıktan birinin iyiliği diğerinin kötülüğü yaratması düşüncesi, onlar açısından tek kadîmin çirkin ve kötü fiillerden uzak olmasının gerekliliğidir. Bundan dolayı Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm gibi Mu'tezilîler Senevîler ile münazarada bulunmuşlardır; Hayyât, *İntiṣâr*, 31; Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 217-218. Hatta bu tartışmaların bir sonucu olarak Nazzâm'ın Senevîler'in Nûr'un kötülüğü yaratmaya kādir olmadığı düşüncesinden etkilendiği de aktarılır; Bağdâdî, *Farḳ*, 79.

[141] Vâsıl b. Atâ, *Ḫuṭbe 2*, 22; Kādî Abdülcebbâr, *Faḍlü'l-iʿtizâl*, 209. Öyle ki Vâsıl bu hususa sıfatlar konusundan daha çok önem vererek, Allah Teâlâ'nın hakîm ve âdil (pasajdaki ârif kelimesi muhtemelen edilendir) olması sebebiyle O'na şer ve zulmün nispet edilemeyeceğini söyler; Şehristânî, *Milel*, 1/61: Buradaki "*ve-lâ ẓaleme*" ifadesinin yazma eserdeki hâliyle "*ve ẓulmün*" şeklinde okunması daha uygundur.

[142] Felak 113/2.

[143] Ebü'l-Hakem Abdüsselâm b. Abdirrahmân İbn Berrecân el-Lahmî, *Tenbîhü'l-efhâm ilâ tedebbüri'l-kitâbi'l-ḥakîm ve taʿarrufi'l-âyât ve'n-nebeʾi'l-ʿaẓîm (Tefsîru İbn Berrecân)*, nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 5/569: "[Amr b. Ubeyd, mâ-i mevsûleyi] mâ-i nâfiye kılar ve bu Mu'tezile'nin temel ilkesidir"; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gālib İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muḥarrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz (Tefsîru İbn ʿAṭıyye*), nşr. Mecid Mekkî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002), 2012: "Amr b. Ubeyd ve Mu'tezile'nin bir kısmı"; Ebü'l-Hasen Alî b. Faddâl el-Mücâşi'î, *en-Nüket fi'l-Ḳurʾân*, nşr. İbrâhim el-Hâc Ali (b.y.: Mektebetü'r-Rüşd, 2002), 2/777. Esasen Amr'ın bu düşüncesinin arkasında insan fiillerinde Allah Teâlâ'nın kulları özgür bırakması meselesi yatmaktadır; Detaylar için bk. Şerîf el-Murtazâ, *Emâlî*, 1/187.

[144] Şerîf el-Murtazâ, *Emâlî*, 1/47-48.

[145] Bu konuda Sünnî kaynaklarda Mu'tezilîlerin kendi arasında bu konuyu ele aldığı kısmen kurgulanmış bir münazara zikredilmektedir. Çünkü bu münazarada Cübbâîlerin adı da zikredilir ki bu tarihsel olarak mümkün değildir. Bu kurgulamada kişilerin görüşleri kaynaktan kaynağa yer değiştirmektedir; Bağdâdî, *Farḳ*, 119-122; Bağdâdî, *Milel*, 136-138; İsferâyînî, *Tebṣîr*, 75-77; Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 225-229; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî el-Meâfirî, *el-ʿAvâṣım mine'l-ḳavâṣım*, thk. Ammâr Tâlibî (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1974), 65-69. Dolayısıyla burada bu tartışma esas

Ebü'l-Hüzeyl *Kitâbü Ṣıfâtillâh bi'l-ʿadl ve'n-nefyi'l-ḳabîḥ*, Nazzâm ve Murdâr da *Kitâbü't-Taʿdîl ve't-tecvîr* isimli eserler telif etmiştir. Akabinde Ebü'l-Hüzeyl, *Kitâbün ʿale'n-Naẓẓâm fî tecvîzi'l-ḳudra ʿale'ẕ-ẓulm*, aynı şekilde Ebû Mûsâ el-Murdâr *da Kitâbü'l-Ḳudre ʿale'ẕ-ẓulm ʿale'n-Naẓẓâm* isimli eserler kaleme almıştır. Câhız ise *Kitâbü İḥâleti'l-ḳudra ʿale'ẕ-ẓulm* kitabıyla Nazzâm'ın çizgisini takip etmiştir. Ebü'l-Hüzeyl'in *Kitâbün ʿalâ men ḳāle bi-taʿẕîbi'l-etfâl*, Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin *Kitâbü İbṭâli ḳavli men ḳāle bi-taʿẕîbi'l-etfâl* isimli eserleri de doğrudan bu konu kapsamındadır.[146] Bu yazım geleneği dahi, Allah Teâlâ'nın kötülüklere (*ḳabîḥ*) kādir olmasının imkânı ve imkânsızlığı şeklinde Mu'tezile'de iki düşünme biçiminin varlığını göstermektedir.

1.4.1.2.2.1. Kötülükler Kudretin Konusudur Ancak Fiilin Konusu Değildir

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf açısından Allah Teâlâ zulüm işleme gibi kabîh fiillere kādir olmakla nitelenir; ancak bu tür filleri rahmetinin ve hikmetinin bir gereği olarak mutlak surette işlemeyecektir.[147] Dolayısıyla kabîh fiiller ilâhî kudretin konusu olacaktır.[148] Kabîh fiillerin ilâhî fiillerin konusu olduğu hususuna gelince buradaki tartışma "Şayet kādir olduğu bu kabîh fiilleri yapsaydı durum ne olurdu?" sorusu üzerine temellendirilir. Ebü'l-Hüzeyl'e dair burada iki görüş aktarılmaktadır. Görüleceği üzere her ne kadar iki görüşün gerekçesi aynı olarak zikredilse de farklılık fiiliyattaki mümkünlük ve muhallikten kaynaklıdır. Bu görüşlerin ilki, Allah Teâlâ'nın yaptığı takdirde kabîh olacak fiillere kudretle vasıflandırılacağı yönündedir. Ancak Allah Teâlâ kabîh fiillerin çirkin ve kötü olduğunu ve bunları yapmaktan müstağni olduğunu bilmesi sebebiyle bunları yapmayacaktır. Bunun gerekçesi ise böyle bir fiili işlemenin noksanlık göstergesi, Allah Teâlâ'nın da bundan münezzeh olmasıdır. Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hüzeyl'e dair bu görüşü aktarır ve ona nispet edilen diğer görüşü uzak bir ihtimal olarak değerlendirerek çelişkili bulur.[149] Söz konusu diğer görüş ise, Allah Teâlâ'nın böyle bir fiil işlemesinin

alınmayacaktır; eğer tartışma düşünürün görüşüne mutabıksa ilgili kaynağa işaret etmekle yetinilecektir.

146 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 204, 206, 207, 211, 213.

147 Ka'bî, *Maḳālât*, 278; Eş'arî, *Maḳālât*, 555; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Taṣaffuḥu'l-edille*, 89, 101.

148 Makdisî, Ebü'l-Hüzeyl'e dair Eş'arî ile aynı bilgileri aktarsa da Ebü'l-Hüzeyl'e nispet ettiği "kabîh fiillerin ilâhî kudretin konusu olmadığı" aktarımı hatalıdır; Makdisî, *el-Bedʾ ve't-târîḫ*, 1/107.

149 Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 6(1)/128; Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 112-113.
Ka'bî, Ebü'l-Hüzeyl'den bir yandan Allah Teâlâ'nın böyle bir fiil ortaya koymayacağı bir yandan da Allah Teâlâ'nın böyle bir fiil yapmasının muhal olduğu kanaatini art arda aktarır. Sonrasında da Ebü'l-Hüzeyl'in bu görüşünün "Allah Teâlâ'nın meydana gelmesi muhal olan şeye kādir olması"nı gerektireceğini söyler; Ka'bî, *Maḳālât*, 278. Cüşemî de Ebü'l-Hüzeyl'in Allah Teâlâ'nın kabîh fiiller

imkânsız (muhal) olduğudur. Bu görüşün gerekçesi de ilkinden farklı değildir.[150] Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye göre Ebü'l-Hüzeyl'in bu kanaatte olmasının sebebi, ilâhî kudret açısından Allah Teâlâ'dan böyle bir fiilin sâdır olmasının mümkünlüğü ve fakat ilâhî fiil açısından Allah Teâlâ'da kabîhe yönelik bir dâînin bulunmayışıdır.[151] Bu görüşlerden ikincisinin doğru olduğunu "Allah Teâlâ, mâsiyetleri kazâ eden ve onları takdir edendir" diyen kimsenin dinî durumuna dair Ebü'l-Hüzeyl'in bir başka görüşü ortaya koyar. O, eğer kişi bu cümlesiyle Allah Teâlâ'nın mâsiyetleri bildiğini kastediyorsa bu kimsenin ne kâfir ne de Mücbire'den olduğunu söyler. Ancak bu cümleden kişinin kastettiği Allah Teâlâ'nın mâsiyetleri yaratması ise o kimse küfre düşmüş bir cebrîdir.[152] Dolayısıyla Ebü'l-Hüzeyl, kötülüklere dair ilâhî kudretin fiiliyata dökülmüş hâlini kesinlikle reddeder.

Bağdat Mu'tezilesi'nden Bişr b. Mu'temir, Ebû Mûsâ el-Murdâr, Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir, İskâfî ve Îsâ es-Sûfî, Allah Teâlâ'nın kabîh fiillere kādir oluşunu imkânsız gören kimsenin kâfir olduğunu söyler.[153] Dolayısıyla onlar böyle bir düşüncenin Allah Teâlâ'nın âciz ve kudretinin sonlu olmasının gerektiğine inanma anlamına geldiği hususunda aynı fikirde olsalar da gerekçelerde farklı görüşler arz etmişlerdir. Bişr b. Mu'temir bu durumu mükellef olmayan çocuğa Allah Teâlâ'nın azap etmeye kādir olduğunu söyleyerek ispat etme gayretindedir. "Şayet Allah Teâlâ çocuğa zulmetseydi durum ne olurdu?" sorusunu, Allah Teâlâ'nın buna kādir olmasıyla değil, çocuğun azabı

---

işlemesini imkânsız gördüğünü söyledikten sonra onun "Allah Teâlâ meydana gelmesi imkânsız olana kādirdir" denilmesini mümkün gördüğünü aktarır. Cüşemî açısından da bu durum çelişkilidir. Zira kudrete konu olan varlığı mümkün olandır, varlığı imkânsız olan kudrete konu olmaktan çıkmıştır; Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed el-Hâkim el-Cüşemî, *ʿUyûnü'l-mesâʾil fi'l-uṣûl*, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire: Dârü'l-İhsân, 2018), 70. Öyle görünüyor ki ne Ka'bî ne de Cüşemî ilâhî kudret ile ilâhî fiil ayrımına dikkat etmemiştir.

150 Eş'arî, *Maḳālât*, 200, 556.

151 Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Taṣaffuḥu'l-edille*, 89, 93. Ayrıca bk. Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 112-113; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 2/168.
Ebü'l-Hüzeyl, bu dâîyi şâhit âlemden hareketle temellendirir. Nitekim şâhit âlemde bir kimse hasen olanı ya muhtaç olduğu ya da hasenin sırf iyi olduğunu bildiği için yapar. Muhtaçlık durumu Allah Teâlâ açısından mümkün değildir. Dolayısıyla geriye Allah Teâlâ'nın haseni, hasen olduğu ve lütufta bulunması sebebiyle yapması kalır; Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ*, 307.

152 Ka'bî, *Maḳālât*, 393; Eş'arî, *Maḳālât*, 267, 477. Cüşemî'nin Ebü'l-Hüzeyl'e dair Allah Teâlâ'nın kabîhlere güç yetirmediğini söyleyenin tekfir edilmeyeceği aktarımı bu açıdan eksiktir; Cüşemî, *ʿUyûnü'l-mesâʾil*, 273.
Ebü'l-Hüzeyl'in öğrencisi Âdemî de ilâhî ilim kastedilmediği takdirde Allah Teâlâ'nın mâsiyetleri kazâ ettiğini söyleyen kimsenin tekfir edilmeyeceğini, zira bu ifadeden kastın Allah Teâlâ'nın mâsiyetlere bir sınır koyup onlar için zaman belirlemesi olduğunu belirtir; Ka'bî, *Maḳālât*, 394.

153 Ka'bî, *Maḳālât*, 399.

hak eden bulûğa ermiş bir kâfir olduğunu söyleyerek aşmaya çalışır.[154] Şayet çocuğun ilgili nitelikleri hâiz olmasından değil de Allah Teâlâ buna güç yetirmesinden dolayı ona azap etse, bu durumda Allah Teâlâ'nın zalim olması gerekecektir.[155] Bu mümkün olmadığına göre Allah Teâlâ onlara yaptıklarının karşılığını vermektedir.

Bişr'in öğrencisi Ebû Mûsâ el-Murdâr da Allah Teâlâ'nın kabîh fiillere kādir olduğu ancak bu fiili işlemeyeceği düşüncesindedir.[156] Murdâr'ın hutbesinde Allah Teâlâ'nın kötü fiillerden münezzeh olduğunu ve zulüm işlemeyeceğini belirtmesi,[157] bu durumun bilfiil olmayacağını açıkça ortaya koymaktadır. Daha detaylı bilgilerin bulunduğu klasik kaynaklara göre Murdâr, Allah Teâlâ'nın adalet gibi iyilikleri ve bunların "aksini (*ḫilâf*)" yapmaya kādir olduğunu söyler. Bunun sebebi Allah Teâlâ'nın fâil-i muhtâr olmasıdır. Eğer O bir şeyi yapmaya yönelik kudretle niteleniyorsa o zaman bu şeyin zıddını da yapmak ve yapmamakla nitelenebilmelidir.[158] Böylece o, ilâhî kudreti muhafaza etme gayreti gütmesinin yanı sıra kabîh fiillerin ismini zikretmeyerek Allah Teâlâ'nın kötülüklerle ilişkisini koparmayı hedefler. Ebû Mûsâ el-Murdâr "Allah Teâlâ kādir olduğu zulmü yapsaydı durum ne olurdu?" sorusunu çirkin bir söz olarak niteler. Bunun bir dayanağı, Müslüman bir kişi, örneğin Hz. Ebû Bekr için bile "zina etseydi" gibi bir kullanım güzel değilken Allah Teâlâ için böyle bir ifadenin kesinlikle uygunsuz olacağıdır. Onun bu tür bir ifadeyi doğru bulmamasının diğer bir dayanağı ise, Allah Teâlâ'nın zulmü işlemesinin imkânsızlığı değil, zulmün özünde kabîh oluşudur. Aksi takdirde, Allah Teâlâ kendisine yaraşmayan zalimlik gibi bir nitelikle beraber ilâhlık vasfını da taşımış olacaktır. Dolayısıyla "rab/ilâh" olmanın bir gereği olarak Allah Teâlâ zulüm işlemeyecektir. Nitekim zulüm de tıpkı adalet gibi yalnızca yaratılmış varlıklara has bir nitelik değildir.[159] Murdâr'a göre, ilâhî hikmet ve rahmetin de bir gereği olarak

---

[154] Hayyât, *İntiṣâr*, 65; Ka'bî, *Maḳālât*, 279; Eş'arî, *Maḳālât*, 201, 506; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 6(1)/128; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Taṣaffuḥu'l-edille*, 111; Cüşemî, *ʿUyûnü'l-mesâʾil*, 70; Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 228, 266: Burada Nazzâm'a bu konudaki muhalefeti olarak belirtilmektedir. Ayrıca bu kaynakların bazısı Bişr'in konuyu saptırmasına dikkat çeker. Zira mesele çocukların azaba uğramasıyken, Bişr sürekli olarak konuyu bulûğa ermiş olmaya bağlar. Dolayısıyla Bişr, konuyu muhalin imkânına bağlayarak imkânsız oluşunu ortaya koymayı hedefler.

[155] Şehristânî, *Milel*, 1/41, 78. Bişr b. Mu'temir'in bir şiirinde menfaat ve zararın Allah'ın elinde olduğunu söylediği aktarılır; Câhız, *Ḥayevân*, 6/284. Ancak öte yandan Bişr'den Allah Teâlâ'nın sağlık ve hastalığı hiç yaratmadığı görüşü de aktarılır; İbn Hazm, *Faṣl*, 5/63.

[156] Eş'arî, *Maḳālât*, 555; Bağdâdî, *Farḳ*, 120.

[157] Örneğin bk. Ebû Mûsâ el-Murdâr, *Ḫuṭbe*, 311.

[158] Hayyât, *İntiṣâr*, 66.

[159] Hayyât, *İntiṣâr*, 66; Ka'bî, *Maḳālât*, 278; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 6(1)/128; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Taṣaffuḥu'l-edille*, 111; Bağdâdî, *Farḳ*, 120-121. Ka'bî Mu'tezile'nin çoğu kaydıyla beraber Ebû Mûsâ

O'nun zulmetmeyeceği sabittir. Hatta Allah Teâlâ için "zulmetmeyeceğine dair delillerin varlığına rağmen şayet zulüm işlerse" tarzında bir sorunun sorulması dahi, O'nun hakkında imkânsız olmasından dolayı kerih görülecek bir durumdur. Yine de ısrarla bu soru yinelendiğinde ise mezkûr delillerin varlığına rağmen Allah Teâlâ zulüm işleseydi, bu sefer O'nun zulmettiğine ya da zulüm işleyeceğine dair delillerin bulunması gerekeceğini söyler.[160] Muhtemelen onun zihninde, böyle bir durumun, bir taraftan zulmetmeyeceğine ama bir diğer taraftan da zulmedeceğine ilişkin deliller olduğu anlamına geleceği ve böylece delillerin birbiriyle çelişip birbirini nakzetmesinin söz konusu olacağı düşüncesi vardır.

Murdâr'ın öğrencisi Ca'fer b. Harb de hocası gibi, Allah Teâlâ'yı adli ve bunun aksini [zulmü] işlemeye kādir olmakla (*yaḳdirᵘ en yefʿale'l-ʿadlᵉ ve ḫilâfehû*) nitelese de "Allah zulmetmeye kādirdir (*yaḳdirᵘ en yaẓlimᵉ*)" denilemeyeceğini de söyleyerek bunun fiiliyatta mümkün olmadığını da belirtir.[161] Nitekim Allah Teâlâ'nın kendisinden kabîhleri nefyetmesi ve birtakım hikmetler, vakıada Allah Teâlâ'nın kādir olduğu kabîh fiili işlemeyeceğine[162] dair delil teşkil eder. Böyle bir delil olmasa bile, Allah Teâlâ'nın kabîh fiili işlemesi bu fiillere kādir olmak anlamındadır. Zira buradaki kabîh fiili işlemesi bunları bilfiil yapması anlamında olursa, bir tarafta yapmayacağına ilişkin deliller varken bir taraftan da o kabîh fiilin gerçekleşmesi anlamına gelecektir. Allah Teâlâ'nın bilfiil bunu yapmayacağına dair delil bulunmasına rağmen zulme kādir olduğunu söylemek, ancak teorik zeminde, yani farazî olarak ve delilden bağımsız, bir anlamda delili paranteze alarak bir düşünme ile mümkündür. Zira delilin delil olarak kabul edilmesi, aslında kişide zulmün bilfiil gerçekleşmeyeceğine dair bir bilginin de varlığını göstermektedir. "Zulmü yapar" dendiğinde ise esasen kişi bunun bir yandan vakıada gerçekleşmediğini bilmesine rağmen aynı zamanda gerçekleştiğini de düşünüyor demektir. Hâlbuki zulmün gerçekleştiği ve gerçekleşmediği şeklinde birbirine zıt iki bilgi

---

el-Murdâr'ı zikrettiği yerde konuyu izah etmiştir. Bu görüşü savunanlara göre şâhit âlemde adalet ve doğruluk fiili ancak ihtiyaç sahibi bir beşerde (*cismⁱⁿ muḥtâcⁱⁿ*) bulunurken, Allah Teâlâ'nın adalet ve doğruluk fiilini ortaya koyması O'nun beşer ile aynı özelliği taşıdığına işaret etmez. Zulüm ve yalan da aynı şekilde böyledir. Detaylar için bk. Ka'bî, *Maḳālât*, 278-279.

[160] Ka'bî, *Maḳālât*, 278, 280; Eş'arî, *Maḳālât*, 201, 555; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 6(1)/128; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Taṣaffuḥu'l-edille*, 111; Bağdâdî, *Farḳ*, 120-121; Şehristânî, *Milel*, 1/82; İsferâyînî, *Tebṣîr*, 66.

[161] Eş'arî, *Maḳālât*, 201, 556: Buradaki "*en yefʿale'ẓ-ẓulmᵉ*" ifadesi "*en yefʿale'l-ʿadlᵉ*" olmalıdır; Ka'bî, *Maḳālât*, 280: Burada her ne kadar "birtakım kelâmcılar" görüşüyle bilgiler aktarılsa da Eş'arî'den hareketle buradaki görüşler Ca'fer b. Harb'e ait olmalıdır.

[162] İlgili yer "*en yefʿale mâ yaḳdirᵘ ʿaleyhi*" ifadesi "*en yefʿale mâ lâ yaḳdirᵘ ʿaleyhi*" olmalıdır.

ve düşüncenin aynı anda aynı zihinde bir arada bulunması imkânsızdır.[163] Dolayısıyla Ca'fer b. Harb, delillerin bağlayıcılığı noktasında temelde hocası Murdâr ile aynı çizgide durmaktadır.[164] Ca'fer b. Mübeşşir'in Allah Teâlâ'nın mâsiyetleri kazâ eden olduğunu söyleyen kimsenin tekfir edileceği yönündeki görüşü,[165] Allah Teâlâ'nın fiiliyatta böyle bir fiil işlemeyeceği şeklinde yorumlanabilir. İki Ca'fer'in öğrencisi İskâfî'ye göre Allah Teâlâ'nın hasene kādir olduğuna dair delil ile O'nun kabîhe kādir olduğuna dair delil birbirinin aynıdır ve dolayısıyla ortada her iki hususu ortaya koyan tek bir delil vardır.[166] Dolayısıyla Allah Teâlâ kabîhe kādirdir ve fakat kabîh fiil O'ndan vâki değildir.[167] O, Allah Teâlâ'nın varlıklara vermiş olduğu akıl ve nimetlerin Allah Teâlâ'nın kabîh fiil işlemeyeceğine delâlet ettiğini söyler. Hatta akıl dahi tek başına Allah Teâlâ'nın kabîhi ortaya koyan olmadığına delâlet eder. Benzer şekilde Allah Teâlâ'dan kesinlikle kötülüğün gerçekleşmediğine bizâtihi delâlet eden şeyle O'ndan kötülüğün sâdır olmasının bir arada bulunması mümkün değildir; zira böyle olduğu takdirde bir çelişki ortaya çıkacaktır.[168] Görüldüğü üzere İskâfî bu hususu ilginç bir şekilde Allah Teâlâ'nın kendisi dolayımıyla değil, kendi dışındaki varlıklar aracılığıyla kanıtlamaya çalışır. Öyle anlaşılıyor ki bunun sebebi varlıklar olmadığı takdirde ilâhî fiillerin neliğine dair bir yorum yapılamayışıdır. Bu gerekçelerle o, "Şayet Allah Teâlâ'dan kabîh fiil vâki olsaydı?" sorusuna, bunun söylenebilmesi için şâhit âlemde Allah Teâlâ'dan kabîhin sâdır olmayacağını gösteren akılların bulunmaması gerektiği cevabını verir.[169] Dolayısıyla Ebû

---

163 Eş'arî, *Maḳālât*, 201-202, 556-557; Ka'bî, *Maḳālât*, 280.

164 Ka'bî, *Maḳālât*, 280.

165 İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Ḳalâ'id fî taṣḥîḥi'l-ʿaḳā'id*, nşr. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1985), 140.

166 Eş'arî, *Maḳālât*, 395. Yine İskâfî'ye göre Allah Teâlâ'nın mükâfatı hak edenlere ceza, ceza hak edenlere mükâfat vermek suretiyle onlara zulmetmeye kādir olması mümkün değildir. Dolayısıyla O'nun için bir zulümden bahsetmek imkânsız olacaktır; Harpûtî, *Kelâm Tarihi*, 46.

167 Eş'arî, *Maḳālât*, 557.

168 Hayyât, *İntiṣâr*, 90; Ka'bî, *Maḳālât*, 280; Eş'arî, *Maḳālât*, 202, 557-558; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 6(1)/128; Hâkim el-Cüşemî, *ʿUyûnü'l-mesâ'il*, 70.

169 Hayyât, *İntiṣâr*, 90; Ka'bî, *Maḳālât*, 280; Eş'arî, *Maḳālât*, 202, 558; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 6(1)/128; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Taṣaffuḥu'l-edille*, 111; Hâkim el-Cüşemî, *ʿUyûnü'l-mesâ'il*, 70.
Mamâfih, İskâfî'ye "[Allah Teâlâ'nın kabîh işlemeyeceğine delâlet eden] akıllar hiç bulunmasa dahi [kabîhin kabîhliğini] bilen ve [bunu yapmaktan] müstağni olan [Allah Teâlâ']nın, kabîhi işlememe vasfının ortadan kalkmayacağı, dolayısıyla ister akıllar bulunsun ister bulunmasın, bilen müstağni varlıktan [vakıada] kabîh sâdır olmayacağı" şeklinde bir itiraz getirilebilecektir; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Taṣaffuḥu'l-edille*, 111.
Ekseriyetle Eş'arî telif geleneğinde Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin Allah Teâlâ'nın akıl sahibi kimselere zulme kādir olmakla nitelendirilebileceği ancak bunun aksine çocuklara ve delilere zulme kādir olmakla nitelendirilemeyeceği düşüncesinde olduğu aktarılır. Örneğin bk. Bağdâdî, *Farḳ*, 102; Şehristânî, *Milel*, 1/72-73; Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, 3/756-757; Cürcânî, *Taʿrîfât*, 26; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 5/44;

Mûsâ el-Murdâr, Ca'fer b. Harb ve İskâfî'nin, Allah Teâlâ'nın mâsiyetleri kazâ ve takdir etmesinden kastın O'nun mâsiyetleri yaratması olduğunu söyleyen kişinin tekfir edilmesi görüşünde Ebü'l-Hüzeyl'e katılmaları,[170] Allah Teâlâ'nın fiilinde kötülüklerin vuku bulmayacağı anlamına gelecektir.

1.4.1.2.2.2. Kötülükler Kudretin Konusu Olmadığından Fiilin Konusu Değildir

Nazzâm ve tâbilerinden Câhız ile Ali el-Esvârî, Allah Teâlâ'nın kabîhe yönelik kudretle vasıflanmasını imkânsız görmektedir.[171] Zira böyle bir niteleme eksiklik ve ihtiyacı gerektirecek, dolayısıyla Allah Teâlâ'nın kabîhe yönelik kudretle vasıflanması, O'nun bilgisizliğe yönelik kudret ile vasıflanması anlamına gelecektir. Bilgisizliğe yönelik kudretle vasıflanma durumunda ise, O'nun zulmü işlemeyeceğinden emin olunamaz. Ayrıca kabîh ancak ihtiyaç duyan veya kabîh ve akıbetini bilmeyen bir kimseden sâdır olabilir. Allah'ın kabîh olana ihtiyaç duyması veya kabîh olanı bil(e)memesi düşünülmeyeceği için O'nun kabîh fiile yönelik kudretle vasıflanması da mümkün değildir.[172] Onların tamamına nispet edilen bu görüş Nazzâm'a dayanmaktadır. Nazzâm, kabîh fiillerin noksanlık ve ihtiyaç alâmeti olduğunu ve bunun sadece cisimler için söz konusu olduğunu söyler. Bu tıpkı bir menfaati sağlamak yahut zararı defetmek için yalan

İsferâyînî, *Tebṣîr*, 67. Ancak Hayyât bunun bir iftira olduğunu söylemesinde (Hayyât, *İntiṣâr*, 90) haklı görünmektedir. Çünkü İskâfî'nin kastı Allah Teâlâ potansiyel olarak zulme kādir olmasına rağmen O'ndan zulmün sâdır olmayışının akıl ile temellendirilmesidir.

170 Ka'bî, *Maḳālât*, 393-394.

171 Hayyât, *İntiṣâr*, 18, 21; Ka'bî, *Maḳālât*, 277-278; Eş'arî, *Maḳālât*, 555; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 6(1)/127; Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ*, 313; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Taṣaffuḥu'l-edille*, 89, 101; İbnü'l-Melâhimî, *Fâʿiḳ*, 125; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî, *Mücerredü'l-Maḳālâti'ş-Şeyḫ Ebi'l-Ḥasen el-Eşʿarî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 148; Ebû Bekr Cemâlüddîn Muhammed b. Şemsiddîn İbn Nübâte el-Fârikī el-Mısrî, *Şerḥu'l-ʿuyûn fî şerḥi Risâleti İbn Zeydûn,* thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1964), 226; İbn Metteveyh, *Mecmûʿ*, 1/246; İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Ḳalāʾid*, 92; Hâkim el-Cüşemî, *ʿUyûnü'l-mesâʾil*, 67. Bu kaynakların bazısında onların gerekçeleri farklı olsa da görüşleriyle Cebrîler, Râfızîler, Mürciîler ve Haşvîler gibi gruplarla aynı kanaati benimsediği aktarılır. Mânkdîm Şeşdîv, Cebrîler'e göre Allah Teâlâ'nın kabîhi işlemesinin tek başına mümkün olmadığını, ancak kulun kesbi ile mümkün olduğunu ve onların Allah Teâlâ'ya her türlü kabîhi nispet ettiğini ancak Nazzâm'ın böyle bir şeyden sakındığını belirtir; Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ*, 313.
Câhız, *Ḥayevân*'ında bazı kimselerin Allah Teâlâ'nın çocukları ateş için yarattığını, bazı kimselerin Allah Teâlâ'nın müşrik çocuklarına sırf ebeveynleri üzülsün diye azap ettiğini, bazı kimselerin de "Allah çocuklara azap etmek istediği için azap ediyor" demelerini garipser; Câhız, *Ḥayevân*, 3/393, 397. Nazzâm, Müslüman ve müşriklerin çocuklarının cennette olduğunu söyleyerek (Câhız, *Ḥayevân*, 3/394) hiçbir surette Allah'ın onlara azap etmeyeceğini belirtmiş olmaktadır.

172 Ka'bî, *Maḳālât*, 277-278 "İbrâhin en-Nazzâm, onun takipçilerinin tamamı, Ali el-Esvârî ve diğerleri"; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 6(1)/127: "Nazzâm, Esvârî ve Câhız". Nazzâm Allah Teâlâ hakkında böyle bir nitelemenin imkânsızlığını, aksi takdirde O'nun yaptığı fiilin ne olduğunu bilmeyen ve sonunu düşünmeyen yahut kötülüğe ihtiyacı olduğuna inanan bir kimseye benzeyecek olması ile gerekçelendirir; Hayyât, *İntiṣâr*, 42.

söylemek gibidir. Buna göre o, Allah Teâlâ kabîh fiillere güç yetirmiş olmakla nitelenirse, bu durumda Allah Teâlâ'nın da cisimler gibi yok olmakla nitelenmesi gerektiği kanaatindedir.[173] Öte yandan Nazzâm'a göre ilâh olmanın bir gereği zâtı itibarıyla hakîm olmasıdır. Hâl böyleyken Allah Teâlâ'dan kabîh fiillerin nefyedilmesi gerekir; aksi takdirde Allah Teâlâ hikmetsiz bir ilâh da olacaktır.[174] Nazzâm açısından Allah Teâlâ'nın kabîhin kabîh olduğunu bilmemesi mümkün olmayınca, O'ndan böyle bir şeyin sâdır olması da imkânsızdır. Dolayısıyla fiilde vukuu mümkün olmayan bir şey kudretin, kudretin konusu olmayanın da fiilin konusu olması söz konusu değildir.[175] Aksi hâlde Allah Teâlâ'dan zulüm vâki olmuş yahut olacak olsa, bu durumda kulların bunun olmayacağına dair bir delili olmayacaktır.[176] Bu gerekçelerle Nazzâm ve takipçileri Allah'ın mâsiyetleri yarattığını söylemenin, İslâm ülkesinin küfür ülkesi olduğunu söylemek gibi çelişkili olduğunu belirtir.[177] Bu meyanda Nazzâm, Câhız ve Ali el-Esvârî'den Allah Teâlâ'nın çocuklara ve müminlere azap etme ve onları cehenneme

---

[173] Hayyât, *İntiṣâr*, 27, 44, 49.

[174] Râzî, *el-Meṭâlibü'l-ʿâliye mine'l-ʿilmi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekā (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987), 4/75. Şehristânî ise Nazzâm'ın kötülük (*ḳubḥ*) kabîhin zâtî bir özelliği olması sebebiyle Allah Teâlâ'nın ne kudretine ne de fiiline izafesini mümkün gördüğünü aktarır; Şehristânî, *Milel*, 1/67-68. van Ess de Nazzâm'ın görüşünü hüsn-kubh ekseninde izah eder. Buna göre Nazzâm açısından fiiller özü itibarıyla hasen veya kabîhtir ve zâtı itibariyla kabîh olan fiiller, Allah'ın ne yapma ne de yapmama yönünde iradesine konu olabilecek ayrı bir cins teşkil etmektedir. Binaenaleyh Allah Teâlâ yalnızca hasen olanı yapar ve bunu tercih ve irade etmesi salt fiilin bizâtihî hasen olmasından kaynaklıdır; van Ess, "Wrongdoing and Divine Omnipotence in the Theology of Abū Isḥāq an-Naẓẓām", *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, ed. Tamar Rudavsky (Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1985), 55. van Ess bu yorumu Frank'ten hareketle yapar; bk. Frank, "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, 1985), 75. Hem van Ess hem de Frank'in yorumu doğrudur. Zira Nazzâm, Yahudî Menissâ' b. Sâlih ile yaptığı münazarada, doğruluk ve ihsan gibi özü itibarıyla iyi olan şeyleri Allah Teâlâ'nın yasaklamayacağını söyler; A. S. Tritton, "'Debate' Between a Muslim and a Jew", *Islamic Studies* 1/2 (1962), Ar. 63. Ayrıca bk. Eş'arî, *Maḳālât*, 356.

[175] Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Taṣaffuḥu'l-edille,* 110: Burada Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Nazzâm'ın "Allâh Teâlâ kabîhlere kādir değildir" sözünün muhtaç olma gibi sâriflerin varlığı ile bu görüşü açıklamasını doğru bulmakta ancak, dâîlerin bulunması ile birlikte Allah Teâlâ'nın kabîh fiil işlememesi açıklamasını yanlış bulmaktadır; İbnü'l-Melâhimî, *Faʿîḳ*, 126; İbn Metteveyh, *Mecmûʿ*, 2/82; Hımmasî, *Münḳiż*, 1/154; Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 112, 225-226; Râzî, *el-İşâre fî uṣûli'l-kelâm: Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, nşr. ve çev. Ulvi Murat Kılavuz - Serkan Çetin (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 280-281; Râzî, *Muḥaṣṣal*, 156-157; Teftâzânî, *Şerḥu'l-Maḳāṣıd*, 4/102; Ebü'l-Kāsım İsmâîl b. Ahmed el-Büstî, *el-Bahṣ ʿan edilleti't-tekfîr ve't-tefsîḳ*, nşr. Wilferd Madelung - Sabine Schmidtke (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1382 hş), 23; Ebü's-Salâh Takıyyüddîn b. Necmiddîn el-Halebî, *Taḳrîbü'l-maʿârif*, nşr. Fâris Tebrizyân (b.y.: y.y, 1375 hş), 100; Şerîf el-Murtazâ, *el-Mülaḫḫaṣ fî uṣûli'd-dîn*, thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî (Tahran: Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, 1381 hş), 325. Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ*, 313; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, *Kitâbü Temhîdi'l-evâʾil ve telḫîṣi'd-delâʾil,* thk. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekāfiyye, 1987), 289-290; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Muʿtemed*, 140.

[176] Bağdâdî, *Farḳ*, 119; Bağdâdî, *Milel*, 102, 136; İsferâyînî, *Tebṣîr*, 75.

[177] Ka'bî, *Maḳālât*, 393.

atmaya yönelik kudreti bulunmadığı görüşü nakledilir.[178] Nazzâm'ın görüşünün vardığı son nokta, Allah Teâlâ'nın kabîh fiillere yönelik tek dahlinin, ilm-i ilâhîde mâsiyetlerin bulunduğu anlamında kabîh fiillere hükmetmesi olduğudur.[179] Ancak Nazzâm'ın bu açıklamaları isabetli bulunmamış, bazı öğrencileri -her ne kadar bilfiil mümkün olmasa da- Allah Teâlâ'nın kabîh olana kādir olduğunu söylemiştir.[180] Muhtemelen Nazzâm'ın görüşünün ilâhî kudreti sınırlandıracağı endişesiyle öğrencileri tarafından ortaya konulan bu muhalefet, bazı Mu'tezilîlerin Nazzâm'a itiraz sadedinde öne sürdüğü, insanın kabîhi bildiği hâlde kabîhe kādir olması mümkün olduğuna göre, Allah Teâlâ'nın da kabîhi bildiği hâlde ona kādir olmasının mümkünlüğü,[181] yönündeki açıklamayla gerekçelendirilmiştir.[182] Her ne kadar bazı Bağdat Mu'tezilîleri tevhid ve adalet ilkesine aykırı olması hasebiyle Nazzâm'ın bu görüşünden vazgeçtiğini aktarsa da[183] Hayyât'ın eserinde tam aksi yönde bir açıklama yer almaktadır. Onun verdiği bilgiye göre, Allah Teâlâ'nın zulme ve yalana yönelik kudretinin imkânsızlığını sadece Esvârî, Nazzâm [ve Câhız] değil, bütün ümmet benimsemiştir.[184]

Muammer b. Abbâd, Allah Teâlâ'nın kabîh fiillere yönelik kudreti bulunmadığını, "Harekete kādir olan, hareket etmeye de kādirdir" ilkesiyle ortaya koymayı hedeflemektedir. Buna göre Allah Teâlâ bir şekilde kabîhe kādir olsaydı, kabîh fiili işliyor olması da gerekirdi. Bu sebepten o, Allah Teâlâ'nın kabîh fiile yönelik kudreti olduğunu iddia edenlerin görüşünü, bir erkeğin hamile kalması bilfiil imkânsız olmasına rağmen onun hamile kalabilme imkânından söz etmeye benzetir.[185] Böylece Muammer, Allah'ın kudretine konu olan şeylerin kabîhler değil sadece hasen olanlar olduğunu söylemektedir.

---

[178] Eş'arî, *Maḳālât*, 555. Ayrıca bk. Bağdâdî, *Farḳ*, 80-81; Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, 264; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Muʿtemed*, 277; Şerîf el-Murtazâ, *Şâfî*, 1/90-91.

[179] Hayyât, *İntiṣâr*, 29. Nazzâm'ın "Allah mâsiyetleri kazâ edendir" diyen kimse ilm-i ilâhîde mâsiyetlerin bulunduğunu kastettiği takdirde bu kimsenin tekfir edilmeyeceğini söylemesi de bu hususa işaret eder; İbnü'l-Murtazâ, *Ḳalâʾid*, 140. Belki de Nazzâm açısından Allah Teâlâ "Mutlak İyi"dir. Bu sebeple O'ndan ancak hasen fiiller sâdır olacak, kabîh fiillere ilişkin bir dahli olmayacaktır. Câhız'ın, bazı kimselerin zemmetmek adına Allah Teâlâ'nın olacağını haber verdiği şeyin olmayacağına dair bir yol aradıklarını söylemesi (Câhız, *Ḥayevân*, 3/393) onun Nazzâm'ın görüşüne meylettiğine işaret eder.

[180] Ebû İshâk Rüknüddîn İbrâhîm b. İsmâîl es-Saffâr, *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd*, thk. Angelika Brodersen (Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi'ş-Şarkıyye, 2011), 2/533.

[181] Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Taṣaffuḥu'l-edille,* 101.

[182] Cüveynî, *Şâmil*, 372.

[183] Ka'bî, *Maḳālât*, 399; Cüşemî, *ʿUyûnü'l-mesâʾil*, 273.

[184] bk. Hayyât, *İntiṣâr*, 18, 21. Bu bilgiye göre Hayyât'ın da bu konuda Nazzâm'ı takip ettiği söylenebilir.

[185] Eş'arî, *Maḳālât*, 554. Burada Muammer'in hedef aldığı kişi Ebü'l-Hüzeyl'dir.

Abbâd b. Süleymân, Allah Teâlâ'nın kabîhe kādir olduğunu ancak kabîh fiil işlemeyeceğini temel bir ilke olarak ortaya koyar.[186] Buna dayalı olarak Abbâd ve hocası Hişâm b. Amr, "Şayet Allah kabîh fiil işleseydi?" sorusunu imkânsız görür. Eğer bu soru ile kastedilen Allah Teâlâ'nın kabîh fiil işleyeceğine dair bir şüphenin varlığına işaret etmekse, onlar açısından böyle bir şüphe bulunmamaktadır. Şayet bu sorudan kastedilen Allah Teâlâ'nın kabîh fiil ortaya koymasının nefyedilmesi ise, bu defa soru anlamını yitirmiş olacaktır.[187] Abbâd'ın diğer bir gerekçesi ise, şerrin hiçbir türünün Allah Teâlâ'nın fiili olamayışıdır; aksi takdirde O'nun *şerîr* olarak isimlendirilmesi gerekecektir. Abbâd, bu tenzih anlayışını daha da öteye taşır ve cehennem azabı yahut hastalık türünden şeylerin ne mecazen ne de hakiki anlamda azap olarak isimlendirilebileceğini savunur.[188]

Özellikle bu grup, âlemde meydana gelen kötülüklerin kaynağını sorgulamıştır. Mesela Muammer'e atfedilen görüşe göre âlemdeki hasen ve kabîh fiillerin var edicisi Allah değil, tabiatın kendisidir. Zira hastalık ve sağlık gibi arazlar, tabiatı gereği bulundukları cismin fiilleridir.[189] Bu nedenle Şehristânî, Muammer'in kaderi reddettiği ve dolayısıyla hayır ve şerrin Allah Teâlâ'dan olmadığı görüşünü nispet eder.[190] Hem hasen hem de kabîh fiiller tabiatın bir unsuru ise Allah Teâlâ'nın kudretine konu olan hasen fiiller tam olarak nedir veya hangileridir? Şayet Muammer tabiat görüşünü ortaya atmak suretiyle Allah Teâlâ'yı tenzih etme amacı güdüyorsa,[191] kötülüğün kaynağı dolaylı olarak Allah Teâlâ değil midir? Yahut İbn Hazm'ın da işaret ettiği gibi kötülüğü tabiat ortaya koyuyorsa Allah Teâlâ'nın kudreti bunu engellemekten âciz midir?[192] Hayyât bu tür soruların farkında olarak Muammer'e nispet edilen şâhit âlemdeki kabîh görünen fiillerin Allah Teâlâ'nın değil bir başkasının fiili olduğuna dair görüşü reddeder. O, Muammer'in anlayışında geçici ya da kalıcı hastalıklar ile ekin ve bitkilerin maruz kaldığı Allah'tan gelen birtakım afetlerin doğrudan Allah'ın fiil olduğunu ve yine insanı hastalığa duçar

---

186 Eş'arî, *Maḳālât*, 200.
187 Eş'arî, *Maḳālât*, 202-203.
188 Eş'arî, *Maḳālât*, 246-247, 537-538. Dolayısıyla Abbâd açısından, Allah Teâlâ'nın kötülükle bir bağı olmadığı için O, bir bedel olmaksızın kullarına elem verebilir; Sarıca, "Abbâd b. Süleymân'da Tenzih Vurgusu", 555.
189 Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 2/163. Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfî fi'l-imâme*, thk. Abdüzzehrâ el-Hüseynî el-Hatîb (Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 2006), 1/91; Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 2/629; İbn Hazm, *Faṣl*, 5/60; Bağdâdî, *Milel*, 119.
190 Şehristânî, *Milel*, 1/79-80.
191 Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: İklim Yayınları, 1992), 50
192 İbn Hazm, *Faṣl*, 3/72.

edenin bizzat ve doğrudan Allah olup kimsenin kendisini hasta etmeye kudretinin olmadığını söyler. Ancak Muammer'e göre insanlardan kaynaklı olarak ekin ve bitkilere ilişen zarar ve ziyan, zulüm ve haksız davranış teşkil ettiği için bunlar doğrudan insanın fiili olup Allah Teâlâ bu anlamda kabîhi işlemekten münezzehtir.[193] Nazzâm'a göre de çocukların acı (*elem*) çekmesi Allah Teâlâ'nın fiilidir, öyle ki tabiat bunu zorunlu olarak yapar (tabiatın gerektirmesi sonucu dolaylı olarak Allah'ın fiilidir).[194] Bu sebepten Büstî, Nazzâm'ın düşüncesinde doğrudan Allah Teâlâ'nın fiilleri olmayıp tabiatın fiili olmasına rağmen pek çoğunun -tabiatları yaratan ve bir cisme belli bir tabiatı veren olması hasebiyle- dolaylı olarak Allah'ın da fiili olmasına bakarak, onun ilâhî kudrete konu olan cinslerin pek çoğunun Allah Teâlâ'nın kudretine konu olmadığını söylemesini anlamakta güçlük çeker.[195] İbn Hazm, Muammer gibi Câhız'ın da çocukların acı çekmesi gibi kötülüklerin Allah Teâlâ'nın değil tabiatın fiili olduğunu savunduğunu söyler.[196] Mamâfih Câhız, âlemdeki kötülüklerin (*ḥadeṯ*) varlığın oluşumuyla ilgili olmadığı gibi tabiattan bir zorunluluğu da olmadığını, aksine Allah Teâlâ'nın takdiri ve kastıyla olduğu kanaatindedir. Fakat Allah Teâlâ'nın tabiata vermiş olduğu düzen bazı arızî sebeplerle olağan akışın dışına çıkabilir. Her ne kadar Câhız, tabiatın yaratıcının irade ve kudretine muhtaç olduğunu söylese de[197] İbn Hazm'ın dediği yere gelecektir. Çünkü kötülükler

---

193 Hayyât, *İntiṣâr*, 56. Muammer'in mâna teorisi dikkate alındığında Allah Teâlâ'nın fiillerin gerektirici unsurlarını meydana getirdiği söylenebilir; Daiber, *Das theologisch-philosophische System des Muʿammar Ibn ʿAbbād As-Sulamī*, 259.

194 Nâşî el-Ekber, *Evsaṭ*, 99.

195 Büstî, *Baḥṣ*, 23. Nazzâm'dan, Allah Teâlâ'nın kullarına yasakladığı şeyleri engellemeye güç yetirmekle vasıflanamayacağı; zira engellemeye kādir olup yapmadığı takdirde hikmetsiz iş yapmış olacağı görüşü aktarılır; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 2/407. Nazzâm'ın buradaki amacı kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olmasını ortaya koymaktır. Nitekim Ebü'l-Hüzeyl ile Hafs el-Ferd arasında Allah Teâlâ'nın kullarına gazap etmesini konu edinen bir tartışmada Nazzâm'ın Hafs'a "kulların kesbiyle" fikrini vermesi, bu düşüncenin bir sonucudur; Kādî Abdülcebbâr, *Faḍlü'l-iʿtizâl*, 239.

196 İbn Hazm, *Faṣl*, 3/72. Ayrıca Câhız'ın hayır ve şerrin kulun fiilinden kaynaklı olduğunu savunduğu belirtilir; Şehristânî, *Milel*, 1/88, 89; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 5/50; Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, 3/764-765. Bu kanaat, Muammer'in yukarıda mezkûr görüşüyle uyumludur.

197 Câhız, *ed-Delâʾil ve'l-iʿtibâr*, 61. Yine Câhız âlem ve içindeki zararları, Allah Teâlâ'nın büyük menfaatlere râci kılmasıyla O'ndan zulmü nefyeder. Ayrıca o, âlemdeki iyiliklerin ve kötülüklerin birlikteliğini yani bu dengeyi O'nun insanların maslahatını gözettiğinin bir nişanesi olarak zikreder; Câhız, *Ḥayevân*, 1/204-207. Dolayısıyla o âlemdeki kötülükleri bir hikmete bağlar. Ancak bu metin aynı zamanda Allah'ın kötülüğü yaratması anlamına da gelebilir. Bu tıpkı Câhız'ın dert ve devayı Allah'ın yarattığı görüşüne benzer; Câhız, *Ḥayevân*, 6/2. Nitekim Câhız, Allah Teâlâ'nın kulları için maslahatları, menfaatleri ve işlerin akıbetlerini en iyi bilen olduğunu söyleyerek, Allah Teâlâ'yı işinin ehli ve hatadan uzak bir doktora benzetir. Böyle bir doktor içinde acı ve ekşi tatlar bulunan bir şeyle tedavide bulunduğunda, bu doktorun kalbinin katılığına, hastaya zalimane davrandığına ve zarar verme amacı olduğu yahut yanlış bir iş yaptığına hükmedilemez. Zaten Allah Teâlâ *şerîr* olsaydı, kullarını yaratmak suretiyle onlara iyilikte değil kötülükte bulunmuş olması gerekirdi ki bu mümkün değildir; Câhız, *ed-Delâʾil ve'l-iʿtibâr*, 46, 66.

öncelikle tabiatın fiili, ikincil olarak Allah Teâlâ'nın fiilleridir. Dolayısıyla onlar kötülükleri tabiatın fiili kılarak Allah'ı tenzih etme gayreti içerisindedirler. "Allah Teâlâ'nın kimseye azap etmeyeceği fakat cehennemin azap görecekleri kendine çekeceği" şeklinde Câhız'a nispet edilen görüş[198] de bu sebepledir. Abbâd b. Süleymân ise kâfirin küfür ve insandan oluştuğunu söyleyerek Allah Teâlâ'nın küfrü yaratmadığını söyler.[199] O hâlde bu grup açısından âlemde var olan kötülüğün kaynağı insan ve tabiata denk düşmektedir.

1.4.1.2.3. Allah Teâlâ Olmayacağını Bildiği yahut Haber Verdiği Şeye Kādir midir?

Allah Teâlâ'nın hiçbir surette zulmetmeyeceği beyanına rağmen O'nun zulme yönelik kudretinin bulunup bulunmadığı meselesi, vakıada gerçekleşmeyeceği şeklinde Allah Teâlâ'nın bilgisine konu olanın kudretine konu olup olmadığı meselesini gündeme getirmiştir. Zira Allah Teâlâ'nın kabîh fiile kādir olmadığı görüşünü savunanlar, O'nun olmayacağını bildiği şeye kādir olmakla da nitelenmeyeceğini söylemiştir.[200] İlâhî kudretin muhal ve mümküne yönelik ilişkisini de barındıran bu konuda erken dönem Mu'tezilî düşünürler, temelde birbirine muhalif iki görüş serdetmiştir. Eğer Allah Teâlâ'nın olmayacağını bildiği şeye kādir olmadığı iddia edilirse, bu durumda O'nun kudretine zeval gelmesi söz konusudur. Ancak Allah Teâlâ olmayacağını bildiği şeyi yapmaya kādir olmakla nitelenirse, bu defa da Allah Teâlâ'nın ilmiyle kudreti arasında bir çelişki söz konusu olacaktır.[201]

Allah Teâlâ'nın varlık kazanmayacağını bildiği şeye kādir olduğu Mu'tezile'de baskın kanaattir.[202] Ancak bu kādir oluşu temellendirmede onlar, birbirinden farklılaşırlar.

---

198 Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, 263.

199 Ka'bî, *Maḳālât*, 537.

200 İbnü'l-Melâhimî, *Muʿtemed*, 875. Kādî Abdülcebbâr ve Cüşemî de bu sebeple Ebü'l-Hüzeyl'in Allah Teâlâ'nın bilfiil zulüm işlemesinin imkânsız olduğu görüşü ile gerçekleşmesi imkânsız olan şeye Allah Teâlâ'nın bilfiil kādir olduğunun söylenmesinin mümkün olduğuna dair görüşünü çelişkili görür. Çünkü bir yandan kudrete konu olan şeyin gerçekleşmesinin mümkün olduğu ispat edilirken bir yandan da kudrete konu olan şeyin gerçekleşmesinin imkânsız olduğu ispat edilmektedir; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 6(1)/128; Cüşemî, *ʿUyûnü'l-mesâʾil*, 70

201 Konu bir yandan da insanların iman durumuyla ilişkilidir. Nitekim Ebü'l-Hüzeyl'in Esvârî'ye "Allah Teâlâ'nın iman etmeyeceklerini bildiği kimseler ile Firavunun imana güç yetirip yetiremeyeceği; şayet bunlar imana güç yetirmezlerse -Esvârî'ye göre küfür olan- Allah Teâlâ'nın kullarını güç yetiremeyecekleri bir şeyle sorumlu tutması anlamına geleceği, şayet bunlar imana güç yetirirlerse o zaman Allah Teâlâ'nın meydana gelmeyeceğini bildiği şeylerin bazılarının meydana gelmesi sonucunu doğuracağı" şeklinde bir itirazda bulunduğu aktarılır; Bağdâdî, *Farḳ*, 120-121.

202 Burada kastedilen Allah Teâlâ'nın olmayacağını bildiği muhale yönelik kudreti değildir. Nitekim Ka'bî, Mu'tezilî düşüncede Allah Teâlâ'nın olmayacağını bildiği şeylerin bazılarının meydana gelmeyeceğini

Mesela Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Ca'fer b. Harb'e göre Allah Teâlâ, olmayacağını bildiği ve haber verdiği şeylere kādir olmakla nitelendirilir. Nitekim onların ortak paydada buluştuğu husus, şayet Allah Teâlâ'nın olmayacağını bildiği şey, olan bir şey olsaydı, onu yapacağını bilmesinin ve aslında bunu yapacağına dair önceden bir haber olmasının gerekliliğidir.[203] Ebü'l-Hüzeyl'e dair zikredilen diğer bir gerekçe ise var olmayacak bir şeyin bilfiil var olmamakla birlikte zâtı itibarıyla mümkün bir şey olmasıdır. Allah Teâlâ da zâtı itibarıyla kādir olduğu için, Allah Teâlâ'nın o şeyin olmayacağını bilmesi O'nun kādir olmasına engel değildir. Hâliyle Allah Teâlâ, olacağını bildiği şeye kādir olduğu gibi olmayacağını bildiği şeye de kādir olmalıdır.[204] Ca'fer b. Harb de Allah'ın olmayacağını haber verdiği bir şeye aynı anda kudretin de söz konusu olmasının, vakıada bu şeyin gerçekleşmesiyle iki çelişik hususun bir araya gelmesi anlamına geleceğini, dolayısıyla burada kādir olma ve haber verilen şeyin gerçekleşmesinin haberden bağımsız olarak teorik ve ilkesel olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirterek Allah'ın kādir oluşunun şümulünü koruma gayreti içinde görünmektedir.[205] Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin Allah Teâlâ'nın bir şeye yönelik "meydana gelmeyecek" şeklindeki bilgisi, bu şeyin varlık kazanmaması suretiyle nasıl ki Allah Teâlâ'nın unutkan ve cahil olarak nitelendirilmesini gerektirmiyorsa, O'nun irade etmediği bir şeyin meydana gelmemesi de O'nun mükreh yahut mağlup olmakla nitelendirilmesini de gerektirmeyeceği

bilmesini şu maddelere bağlar: (*i*) O şeyin meydana gelmesinin imkânsızlığı, (*ii*) o şeye yönelik kudretin bulunmaması, (*iii*) fâilin onu yapmayı terk etmesi. Ancak, meydana gelmesinin imkânsız olduğu bilinen bir şeyin (*i*) meydana gelmesinin imkânı, muhali imkân dairesine dâhil edilmesi sebebiyle hatalıdır. Aynı şekilde fâilin bir şeyi yapmaya yönelik kudreti olmadığı hâlde, bir şekilde bunun meydana geleceğini söylemek de aynı muhali imkân dairesinde görmek gibidir. Ancak aczin ortadan kalkması ve kudretin o şey üzerine taalluk etmesi itibarıyla meydana gelmesi neticesinde, Allah Teâlâ'nın o şeyi olacak şeklinde bilmesi, doğrudur. Çünkü bu görüş, Allah Teâlâ buna kādir olduğunu söylemekle eşdeğerdir. Ayrıca fâilin yapmayı terk etmesi itibarıyla meydana gelmeyeceğini bildiği şey hakkında (*iii*), fiile yönelik terkin ortadan kalkıp fâilin onu yapmasının mümkün olduğunun söylenmesi doğrudur ve dolayısıyla bu, Allah Teâlâ'nın onu yapacağı anlamına gelmektedir. Zira o şeyin meydana gelmesinin imkânında muhallik durumu ortadan kalkmıştır; Kâ'bî, *Maḳālât*, 281-282.Ayrıca bk. Eş'arî, *Maḳālât*, 205-206, 562.

[203] Eş'arî, *Maḳālât*, 203. Ebü'l-Hüzeyl için ayrıca bk. Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 6(1)/128; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Taṣaffuḥu'l-edille*, 115; Cüşemî, *ʿUyûnü'l-mesâʾil*, 70; Bağdâdî, *Farḳ*, 120; İbnü'l-Murtazâ, *Ḳalâʾid*, 92: Burada Basra Mu'tezilesi'nin baskın kanaati olarak zikredilir.

[204] İbnü'l-Melâhimî, *Muʿtemed*, 875.

[205] Eş'arî, *Maḳālât*, 557: Nitekim Ca'fer b. Harb, farazi olarak sorulan "Allah Teâlâ'nın iman etmeyeceğini bildirdiği bir kimsenin iman fiilini ortaya koymaya kādir midir?" sorusuna, bu kimsenin imana kādir olduğu şeklinde cevap verir. Ama bu kādir oluş potansiyel bir durum ifade eder ve bilfiil iman fiilinin ortaya konulması anlamına gelmemektedir. İmanın bilfiil gerçekleşmesi, bir bildirim olmadığında mümkündür.

düşüncesi,[206] Allah Teâlâ'nın olmayacağını bildiği şeylere kādir olduğuna işaret eder. Hayyât da Allah Teâlâ bir şeyi yapacağını haber verdikten sonra "Allah buna kādirdir fakat O, haber verdiği şeyi yapmaz" demeyi muhal görür.[207] Bu yaklaşımı doğrultusunda Hayyât, Râfızîler'in *bedâʾ* anlayışını reddederken Allah Teâlâ'nın, fiillerinde kararsız olmaktan münezzeh olduğunu belirtmesinin[208] akabinde, bir fâilin fiillerinde *bedâʾ* durumu söz konusuysa, bunun bilgisizlikten kaynaklandığını belirtir. Çünkü bir kimse, bir fiili gerçekleştirdikten yahut bir şeyi yapacağını haber verdikten sonra, bunların doğru olmadığına kanaat getirerek ondan cayıp başka bir şeyi tercih ederse, bu durum onun bilgi açısından eksiklikle nitelenmesine sebebiyet verecektir. Oysa eksiklik, yaratılmış varlıkların alâmetlerindendir, Allah Teâlâ ise bundan münezzehtir.[209] Anlaşılan odur ki, Allah Teâlâ olmayacağını haber verdiği bir şeyi de yapmayacaktır. Ancak Hayyât, Allah Teâlâ'nın haber verdiği şeyi yapmamaya bilkuvve kādir olduğunu da İbnü'r-Ravendî'nin Alî el-Esvârî'ye dair aktarımının yanlışlığını ortaya koyduğu yerde zımnen ifade eder.[210] Esasen kudretin zıtlara şâmil olmasının gerektiği ve Allah Teâlâ'nın, kâfirin iman etmeyeceğini bilmesine rağmen onun imana yönelik bir kudret taşıması,[211] Allah Teâlâ'nın var olmayacağını bildiği şeylere dair kudretinin bulunduğuna işaret eder.[212] Bu konuda yaygın bir mutabakat söz konusu olmasına rağmen, Nazzâm ve öğrencisi Ali el-Esvârî ile Abbâd b. Süleymân farklı gerekçelerle farklı kanaatler ortaya koymaktadır.[213]

---

[206] Ebû Hayyân Alî b. Muhammed b. Abbâs et-Tevhîdî, *el-Beṣâʾir ve'ẕ-ẕeḫâʾir*, thk. Vedâd el-Kādî (Beyrut: Dâru Sâdır, 1988), 4/80: Buradaki "*mâ lâ yaʿlem*[ü]" ifadesi "*mâ yaʿlem*[ü]", "*mâ yürîd*[ü]" ifadesi de "*mâ lâ yürîd*[ü]" şeklinde okunduğunda doğru bir anlam ifade eder. Aksi hâlde metin bu şekilde okunmadığında "Allah'ın irade ettiği şeyin gerçekleşmeyip yine de O'nun mükreh veya mağlub olmakla nitelenmemesini neden reddediyorsunuz?" anlamı çıkar. Bu da Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin Hz. Peygamber'in Ebû Cehil veyahut Hz. Ömer'den birisinin Müslüman olması için dua ettiğine dair rivayeti reddederken "Allah Teâlâ'nın nasıl olup da hiçbir zaman tövbe etmeyeceğini, küfrünün artacağını ve O'ndan korkmayacağını bildiği kimse için Hz. Peygamber'e böyle bir duada bulunma emri vereceği" şeklinde bir argüman ileri sürmesiyle çelişir. Zira bu argümanda Allah Teâlâ'nın emrinin/iradesinin olmayacağını bildiği şeylere yönelik olmadığı ortaya konulmaktadır; Ebû Ca'fer el-İskâfî (?), *Miʿyâr*, 223.

[207] Hayyât, *İntiṣâr*, 18, 20.

[208] Hayyât, *İntiṣâr*, 129.

[209] Hayyât, *İntiṣâr*, 130.

[210] Hayyât, *İntiṣâr*, 20-21.

[211] Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 11/4.

[212] Şeyh Müfîd bu konuda görüş birliği olduğunu belirtir; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed Şeyh Müfîd el-Hârisî, *Evâʾilü'l-maḳālât*, thk. İbrâhîm el-Ensârî (Meşhed: el-Mü'temerü'l-Âlemî li-Elfiyyeti'ş-Şeyh el-Müfîd, 1413 h.), 57.

[213] İbnü'l-Murtazâ, *Ḳalâʾid*, 92; Şeyh Müfîd, *Evâʾil*, 57; Cüşemî, *ʿUyûnü'l-mesâʾil*, 67.
Muammer (*ibn ʿAbbâd*) hakkında, Allah Teâlâ'nın gerçekleşmesi zorunlu olan şeyi bilmesi gibi gerçekleşmesi imkânsız olması sebebiyle gerçekleşmeyeceğini bildiği şeye de kādir olmadığı kanaati aktarılır; Teftâzânî, *Şerḥu'l-Maḳāṣıd*, 4/103. Ancak burada kastedilen Abbâd b. Süleymân olmalıdır. Zira Muammer hakkında diğer kaynaklardan hareketle bu bilginin doğruluğu teyit edilememiştir.

Nazzâm'a göre Allah Teâlâ'nın bir şey hakkında olmayacak şeklinde bir bilgisi varsa ve olmayacak tarzında haber vermişse, bu şey Allah Teâlâ'nın veya başka bir varlığın kudretine konu olmaktan çıkacaktır. Eğer Allah Teâlâ'nın ilminde olmayacak şekilde sabit değilse veya Allah Teâlâ olmayacak diye haber vermemişse, ancak o zaman O'nun kudretine konu olur.[214] Nazzâm'ın bu görüşte olmasının diğer bir sebebi ise, kudrete konu olanlar ile iradeye konu olanlar arasında tam bir mutabakat olmasının zorunluluğudur. Çünkü ilâhî kudret, Allah'ın var olmasını dilediği ve varlığa geleceğini bildiği şeyi konu edinir, olmayacağını haber verdiği şeyi konu edinmez.[215] Aksi takdirde Allah Teâlâ'nın yapmayacağını bildiği şeye kādir olması söz konusu olursa, Allah Teâlâ'nın olmayacağını bildiği şeyi bilmemesi gerekir. Bu O'na bilgisizlik atfetmektir. Ya da Allah Teâlâ'nın bilgisiz olmasını gerektiren şeyin meydana gelmesi mümkünse, bu da O'nu âlim olmaktan çıkarır.[216] Dolayısıyla Allah Teâlâ yapacağını bildiği ve bildirdiği şeyin aksini yapmaya kudretle de vasıflanmayacaktır.[217]

Abbâd b. Süleymân, Allah Teâlâ'nın var olacak şeklinde bildiği bir şeyi yaratmaya kādir olduğunu söyleyerek, ilâhî ilimde varlığa çıkacağı sabit olan bir şeye yönelik ilâhî kudretin taallukunun olmadığını söylemeyi imkânsız görmektedir. Öte yandan, ilâhî ilimde var olmayacağı sabit olan bir şeye her ne kadar Allah Teâlâ bilkuvve kādir olsa da bilfiil olarak bu şeyi varlığa çıkarmaya kādir değildir.[218] Nitekim Abbâd ilâhî bilgiye konu olanları "Allah'ın var olacağını bildiği şeyler", "Allah'ın olmayacağını bildiği şeyler" olmak üzere ikiye ayırır. Allah Teâlâ olacağını bildiği şeylere kādir olduğu gibi, bunları yaratmaya ve yaratmamaya da kadirdir. Ancak Allah Teâlâ olmayacağını bildiği şeylere de güç yetirir ve bunlara dair bilgisi vardır (*yaḳdiru ʿaleyhi - innehû yaʿlemuhû*). Fakat Allah Teâlâ'nın olmayacağını bildiği şeylerin varlığa çıkmasını ifade edecek tarzda "onları yaratmaya kādirdir" yahut "Allah Teâlâ onların olacağını bilir" denilemez.[219]

---

[214] Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Muʿtemed*, 148; Şerîf el-Murtazâ, *Mülaḫḫaṣ*, 325. Câhız, bazı kimselerin zemmetmek adına Allah Teâlâ'nın olacağını haber verdiği şeyin olmayacağına dair bir yol aradıklarını söylemesi (Câhız, *Ḥayevân*, 3/393) onun Nazzâm'ın görüşüne meylettiği şeklinde yorumlanabilir.

[215] İbn Teymiyye, *Mecmûʿ*, 8/292: Esvârî ile birlikte.

[216] Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 6(1)/141.

[217] Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 6(1)/127: Nazzâm, Esvârî ve Câhız birlikte.
Hayyât, Allah Teâlâ'nın yapacağını bildirdiği bir şeye yönelik kudretinin bulunmadığını söylemenin Nazzâm dâhil diğer mezheplerin görüşü olduğunu söyleyerek Nazzâm'ın görüşüne katılmaktadır; *İntiṣâr*, 18, 21.

[218] Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 6(1)/127-128 ("*ve mâ naʿlemu*" ifadesi "*ve mâ yaʿlemu*" şeklinde okunmalıdır); Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Taṣaffuḥu'l-edille*, 115; Teftâzânî, *Şerḥu'l-Maḳāṣıd*, 4/102.

[219] Eş'arî, *Maḳālât*, 203-204, 560; Ka'bî, *Maḳālât*, 281: Ka'bî burada Abbâd'ın, Allah'ın olmayacağını haber verdiği şeyler hakkında da aynı kanaati benimsemiş olabileceğini söyler.

Çünkü Abbâd açısından ilâhî ilimde var olmayacağı sabit olan şeye yönelik Allah'ın yaratmaya güç yetirmesinden bahsetmek, nihaî olarak bu şeyin varlığa çıkacağı anlamına gelecektir.[220] Bundan dolayı, Allah Teâlâ'nın var olmayacağını bildiği bir şeyin olmasının mümkünlüğünden (*yecûz*[ü]) dahi bahsedilemez; zira bu mümkünlük mutlak manada gerçekleşmeyi (*yekûn*[ü]) sağlayacaktır.[221] En nihayetinde Abbâd, Allah Teâlâ'nın olmayacağını bildiği şeyi var etmeye kādir olmadığını söyleyerek ilâhî ilim ile kudretin çatışmaya mahal vermeyeceğini vurgularken, bunların varlığa çıkmamış hâllerinin ilâhî ilim ve kudretin konusu olduğunu söyleyerek ilgili niteliklerin kuşatıcılığına işaret eder.[222]

Müelliflerin en çok odaklandığı Ali el-Esvârî'ye dair kaynakların verdiği bilgiye göre Allah Teâlâ, yalnızca yaratacağını bildiği şeyi yaratmaya kādirdir.[223] Ancak her ne kadar Allah Teâlâ'nın yaratacağı şey türünden (*cins*) olsa da[224] O, olmayacağını/yaratmayacağını/yokluğunu bildiği ve haber verdiği bir şeye (/şeyi yapmaya),[225] diğer bir deyişle yapacağını bildiği ve yaptığı şey dışındakine kādir değildir.[226] Esasen Esvârî'nin vurgulamaya çalıştığı husus, "Allah Teâlâ bir şeyi yaratmaya/yapmaya kādirdir…" ile "Olmayacağını bildiği ve bildirdiği şeye.." cümlelerinin birleştirilmesinin imkânsız ve çelişkili olmasıdır.[227] Zira cümle birleştirildiğinde "Allah Teâlâ olmayacağını bildiği ve bildirdiği şeyi yapmaya kādirdir." yargısı çıkmaktadır. Örneğin, Allah Teâlâ'nın belirli bir zaman diliminde kıyameti

---

[220] Sarıca, "Abbâd b. Süleymân'da Tenzih Vurgusu", 554-555.

[221] Eş'arî, *Maḳālât*, 206, 562; Ka'bî, *Maḳālât*, 282. Burada Abbâd'ın mümkünlüğün zorunluluk ifade ettiği yönündeki ifadesi, Muammer b. Abbâd'a yönelik bir muhalefeti olabilir. Nitekim Muammer'den Allah Teâlâ'nın varlığı bilmesinin de bilmemesinin de imkân dâhilinde olduğu aktarılır; Ka'bî, *Maḳālât*, 550.

[222] Sarıca, "Abbâd b. Süleymân'da Tenzih Vurgusu", 554. Dolayısıyla Râzî'nin Abbâd'ın (Esvârî ile birlikte) bu düşünceye meyletme sebebinin ilâhî kudret açısından mümkünken ilâhî ilim açısından muhal olmasına yönelik açıklaması doğru bir çıkarım olmayacaktır; Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa,* 113. Yine Râzî'nin Abbâd'a dair, Allah'ın olacağını bildiği şeyin gerçekleşmesinin zorunlu, olmayacağını bildiği şeyin de gerçekleşmesinin imkânsız olduğu, dolayısıyla Allah'ın kudretinin bunlara taalluk etmediği kanaati de doğru görünmemektedir; Râzî, *Muḥaṣṣal*, 156-157.

[223] Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, 116.

[224] Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, 116.

[225] Eş'arî, *Maḳālât*, 562; Bağdâdî, *Milel*, 102; Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, 116; Bağdâdî, *Farḳ*, 119-120; Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, 3/756-757; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 5/44; Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 113; İsferâyînî, *Tebṣîr*, 63.

[226] İbn Hazm, *Faṣl*, 2/373, 379, 385, 3/141, 5/64.
İbn Hazm, bazı kimselerin "Allah Teâlâ her şeye kādirdir" genel ilkesini benimseyip savunmakla birlikte Esvârî'nin görüşünün özünü kabul ettiğini ve ezelî ilminde bir şeyin olmayacağı bilgisi sabit ise O'nun böyle bir işe yönelik kudretle vasıflanamayacağını dile getirdiğini belirtir; İbn Hazm, *Faṣl*, 2/374. Bu bize Esvârî'nin düşüncesinde ezelî ilimdeki "olmama" bilgisinin önemli bir dayanak olduğunu gösterir.

[227] Eş'arî, *Maḳālât*, 203, 206, 559.

gerçekleştirmeye kādir olması ile yine bu aynı zaman diliminde O'nun kıyameti gerçekleştirmeyeceğine yönelik bilgisi aynı cümle içinde kullanıldığında birbirini nakzeden iki beyan bir araya getirilmiş olacak ve imkânsız bir sonuç ortaya çıkacaktır. Bu durum Allah Teâlâ'nın fiili ile ilmi arasında bir uyumsuzluk demektir. Ancak bunlar ayrı birer yargı taşıdığı için müstakil olarak ifade edilebilir.[228] Buradan da anlaşıldığına göre Esvârî'nin görüşünün nirengi noktası Allah Teâlâ'nın kendisiyle çelişmesinin imkânsızlığıdır. Zaten o cümlelerin ayrı ayrı kullanımını kabul ettiğine göre, Allah Teâlâ'nın olmayacağını bildiği şeye kādir olduğu[229] gibi O'nun meydana geleceğini bildirdiği şeyi yapmamaya da kādir olduğunu[230] kabul etmektedir.[231] Ancak bu bilfiil değil bilkuvvedir. Hâliyle, Allah'ın kudretinin, olmayacağını bildiği bir şeye taalluk etmesinden bahsetmek abes olacaktır.[232] Zira ilâhî kudret ilâhî ilme bağlıdır.[233] Muhaliflerin ileri sürmüş olduğu üzere burada Allah'a atalet atfedilmesi[234] gibi bir durum

---

228 Örneğe yönelik eleştirilerle beraber bk. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Taṣaffuḥu'l-edille*, 122-123.

229 Kâ'bî, *Maḳālât*, 281; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 6(1)/127; "Bir şeyin olmayacağını bilendir" ile "Olmayacağını bildiği şeyi yaratmaya kādirdir"; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Taṣaffuḥu'l-edille*, 115; İbnü'l-Melâhimî, *Muʿtemed*, 875, 881.

230 Hayyât, *İntiṣâr*, 21. "Allah bir şeyi yaratacağını haber vermiştir" ile "Allah haber verdiği bu şeyi yaratmamaya kādirdir".

231 Eş'arî, Esvârî'nin görüşünü verdikten sonra özellikle "ḳīle" sigasıyla "Allah Teâlâ bu şeyi yapmaya kādirdir" demek suretiyle yukarıdaki hususa işaret eder; Eş'arî, *Maḳālât*, 203, 559.

232 Fatma Genel Uğuzman, *Kelâmda Adalet Kavramı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 125.

233 Mesela Allah bir kişinin öleceğini bildiği vakit dışında onun canını almaya kādir değildir yahut bir kişinin hastalıktan kurtulacağı vakit ilâhî ilimde nasılsa, ilâhî kudretin taalluku o vakitte devreye girer; İbn Hazm, *Faṣl*, 5/64.

234 Ör. bk. Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, 116; İsferâyînî, *Tebṣîr*, 63; İbn Hazm, *Faṣl*, 2/379, 381, 385, 5/64; Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, 3/756-757; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 5/44. Bu kaynaklara göre Esvârî'nin bu düşüncesinde Allah Teâlâ'nın kudretinin ve dolayısıyla zâtının sınırlanması, ayrıca insan ile Allah Teâlâ'nın kudreti kıyaslandığında, insanın üstün olduğu intibaı vardır. Ancak, insanın birbirinin zıddı olan iki fiile aynı derecede kādir olması sebebiyle kulun kudretinin bu fiillerden birine taalluku bir diğerine yönelik taallukuna engel olmazken, Allah Teâlâ'nın ilminin birbirinin aksi olan iki fiilden birine taalluku veyahut bunu haber vermesi kulun makdûru olmasına bir engel teşkil etmeyecek, ancak Allah'ın makdûru olmasına engel teşkil edecektir. Nitekim Esvârî'ye (ya da, bazı kaynaklarda, Esvâriyye'ye) göre Allah Teâlâ'nın "*Alevli ateşe yaslanacaktır*" (Tebbet 111/3) kavliyle Ebû Leheb hakkında mutlak kararın haber verilmesi ve bunun gerçekleşecek olması, onun imana ermesinin artık Allah'ın makdûru olmasına mâni iken; haber verildikten sonra Ebû Leheb'in iman etmesi hâlâ bizzat onun kudreti/imkânı dâhilindedir ve âyette bildirilmiş olma bu durumu ortadan kaldırmamaktadır; Harpûtî, *Kelâm Tarihi*, 45-46. Bu sebeple Esvârî'ye göre Allah Teâlâ'nın "*Alevli ateşe yaslanacaktır*" beyanı olsa dahi, Ebû Leheb'de iman etmeye yönelik bir istitâat hâlâ bâkī olduğundan dolayı, Allah'ın ona yönelik iman etmesi çağrısı ve teklifi şeklindeki hitabı geçerlidir: Ebü's-Safâ Halîl b. İzziddîn Aybeg es-Safedî, *Kitâbü'l-Vâfî bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmed Arnaût - Türkî Mustafâ (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000) 9/148. Zaten Esvârî insana özgürlük sahası tanımaktadır. Çünkü Esvârî'ye göre, örneğin kişinin iman etmemesinin, bunun ilâhî ilimde sabit olmasına bağlı bulunduğu söylendiğinde, insanın imana yönelik kudretinin bulunduğunu söylemek de imkânsız hâle gelecektir; Ka'bî, *Maḳālât*, 330, 335.

söz konusu değildir.[235]

1.4.2. İlâhî Kudretin Bir Sınırı Var mıdır?

1.4.2.1. Allah Teâlâ Yaptığından Daha İyisini Yapmaya Kādir midir?

Mu'tezile'de Allah Teâlâ'nın kulları ve yaratılmış varlıklar için faydalı ve salah olanı yapması temel bir ilkedir.[236] Allah Teâlâ'nın yaptığı bir fiilin daha iyisini yapmaya kādir olup olmadığı meselesinde Mu'tezilîler arasında yoğun bir tartışma söz konusudur. Onların bu konuya dair düşünceleri, salah-aslah ve lütuf görüşlerinde bulunmaktadır. Esasen bu konu özü itibarıyla îlâhî adalet temelinde kudretin kapsamı başlığı altında incelenebilir olsa da sonuç itibarıyla konu ilâhî kudretin sınırlılığı meselesinde düğümlenmektedir. Nitekim, *Allah Teâlâ yaptığından daha iyisini yapmaya kādirdir*, denilirse bu önceki yaptığı fiilin hem aslah ve lütuf hem de kudret açısından eksik olması anlamına gelecektir. *Allah Teâlâ yaptığından daha iyisini yapmaya kādir değildir*, denilirse bu sonraki yapacağı benzer fiile yönelik bir kudreti bulunmayacağını ifade edecektir. Hangi görüş takip edilirse edilsin, her iki kanaatte de Allah Teâlâ'da bir noksanlık yahut acziyet çağrıştırması kaçınılmazdır.

1.4.2.1.1. İlahî Kudret Zemininde Aslah Öğretisi

Allah Teâlâ'nın kötülüğe kādir olduğu görüşüne paralel olarak Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Allah Teâlâ'nın yapmış olduğu en iyi fiilin (*aṣlaḥ*) benzerini ve daha düşüğünü yapmaya kādir olduğunu ancak bilfiil bunu yapmayacağı kanaatini benimser. *İlâhî kudret* açısından konu ele alındığında o, Allah Teâlâ yaptığının benzerine ve daha aşağısına kādir olduğu, bunun aksinin ise Allah Teâlâ için acziyet ifade edeceğini söyler. *İlâhî fiil* zaviyesinden konuyu ele aldığında Ebü'l-Hüzeyl, Allah Teâlâ'nın mutlak olarak en iyiyi yapmasını vâcip görmektedir. Zira Allah Teâlâ, düşük olan bir salah yapıp aslah olanı terk ederse, bu da eksiklik anlamına gelecektir. Bu durumda "Allah Teâlâ yapmış olduğundan daha iyisini yapmaya kādirdir" denilemeyecektir. Çünkü Allah Teâlâ yapmış olduğundan daha iyisine (*aṣlaḥ*) kādir olmuş olsa, ortaya konulan her bir fiil diğerine göre daha iyi olmuş olacak ve daha iyi olanın daha iyisine kādir olması sonsuza kadar devam edecektir. Bu teselsülü aşmak adına Ebü'l-Hüzeyl, Allah Teâlâ'nın ortaya koyduğu fiilde aslah olanı

[235] Sarıca, "Ali el-Esvârî (854)", *Mu'tezilî Öncüler*, ed. Mehmet Azimli - Özden Kanter (Ankara: Mana Yayınları, 2021), 152.
[236] Hayyât, *İntiṣâr*, 25.

yapmasının evlâ olduğunu ve aslahı terk etmeyeceğini/daha düşük bir fiili tercih etmeyeceğini belirtir. Bu anlamda, aslahı terk etmek cimrilik alâmetidir ve Allah Teâlâ cimri olmadığı için aslahı terk edip bundan daha aşağı olanı yapması/en iyiyi yapmayı bırakması imkânsızdır.[237] Ebü'l-Hüzeyl'in "yapmış olduğu aslahtan daha iyisi olmadığı" görüşünden hareketle, kudrete konu olanların bir toplamı ve sonu olduğu görüşüne benzer şekilde, kudrete konu olan salah ve lütfun da bir toplamı olduğu görüşü izafe edilir.[238]

Ebü'l-Hüzeyl'in görüşüne paralellik arz eden bir görüş ise Hişâm b. Amr ve öğrencisi Abbâd b. Süleymân tarafından dile getirilmiştir. Nitekim Hişâm'ın, Allah Teâlâ'nın bir şeyi yarattığında onun bir benzeri yaratmaya asla kādir olmadığını, ancak bu şey dışında başka bir şey yaratmaya kādir olduğunu söylemesi,[239] O'nun yapmış olduğu fiilin aslah olduğuna işaret ettiği gibi bunun dışında yapacağı bir şeyinde önceki yaptığından daha aşağı olacağı şeklinde yorumlanmaya müsaittir. Abbâd ise, Allah Teâlâ'nın yapmış olduğu her şeyin câiz olduğunu -yani mutlak surette gerçekleştiğini[240]- ve yapmadığı hiçbir şeyin de salah olmasının mümkün olmadığını söyleyerek,[241] Allah Teâlâ'nın yaptıklarının aslah olduğuna işaret etmektedir. Zira Abbâd, Allah Teâlâ'nın yapmış olduğu salahların sonsuz benzerlerine kādir olduğu düşüncesine karşı çıkarak, O'nun fiillerinin bütün yönleriyle salah olması itibarıyla kādir olduğu salah bir fiili terk etmesini imkânsız görmektedir.[242] Ebü'l-Hüzeyl, Hişâm ve Abbâd'ın bu düşünceleri karşısında Nazzâm ve öğrencileri durmaktadır.

Nazzâm, Câhız ve Ali el-Esvârî'ye göre Allah Teâlâ'nın yapmış olduğu aslah fiili terk etmeye yönelik kudretle nitelenmesi ancak onun yerine geçecek sonsuz ve benzer aslahlar yapması sebebiyle mümkündür. Aksi takdirde onlar, Allah Teâlâ'nın yapmış olduğu bir aslah yerine aslah olmayan bir şey yapmaya yönelik kudretle vasıflanmayacağı kanaatindedir.[243] Dolayısıyla Allah Teâlâ, yaptığı lütfun daha düşüğünü yapmaya kādir

---

237 Eş'arî, *Maḳālât*, 576-577.

238 Eş'arî, *Maḳālât*, 249, 576; Bağdâdî, *el-Esmâ' ve'ṣ-ṣıfât*, 2/605.

239 İbn Hazm, *Faṣl*, 5/62. Yine Hişâm'ın Allah Teâlâ bir şeyi yarattığında, bu yarattığı şeyin bir benzerini (*miṣl*) yaratmasının mümkün olmadığını ve bu düşüncesini bu söz konusu iki şeyin asla iki benzer (*miṣleyn*) olamayacağı şeklinde izah etmesini (Ka'bî, *Maḳālât*, 555), bir yönden Allah Teâlâ'nın yaptığının en iyi olduğuna işaret eden bir bilgi olarak değerlendirmek mümkündür.

240 Sarıca, "Abbâd b. Süleymân'da Tenzih Vurgusu", 555.

241 Eş'arî, *Maḳālât*, 250.

242 İbn Hazm, *Faṣl*, 3/201.

243 Ka'bî, *Maḳālât*, 277; Eş'arî, *Maḳālât*, 555, 576; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 6(1)/127. İbn Hazm, Nazzâm'ın Allah Teâlâ'nın yapmış olduğu fiil dışında bir başka fiile kādir olduğunu kanaatini aktarması

olmakla nitelenmesi bir yana, daha iyisine dahi kudretle nitelendirilemez. Zira O'nun yaptığı her daim aslah olandır. Daha iyi olandan bahsetmek, Allah Teâlâ'nın yapmış olduğunun eksik olması demektir. Aksi durumda, yani Allah Teâlâ aslah olanı yapmadığı takdirde O'nun cimri olması gerekir ki bu mümkün değildir.[244] Bu düşüncenin diğer bir gerekçesi ise, Allah Teâlâ'nın tek bir tür salaha kādir olmasına ilişkindir. Dolayısıyla O'nun yapmış olduğu salah en iyisi olduğu için salahın farklı türleri ve ölçülerinden bahsedilemeyecektir.[245] Dolayısıyla Nazzâm, salah, aslah ve lütuf arasında herhangi bir fark görmemektedir. Zira her biri Allah Teâlâ'nın eksiksiz olarak ortaya koyduğu fiildir. Durum böyleyken Nazzâm ve takipçileri açısından Allah Teâlâ'nın salah olanı yapması vâciptir,[246] ancak bu salahı terk etmeye de kādir olmadığı anlamında değil, Allah Teâlâ'nın yaptığı her fiilin özünde en mükemmel olduğu şeklinde anlaşılmalıdır.[247] Zira muhalifler açısından ilâhî kudreti sınırlandırdığı ima edilmişse de Nazzâm ve takipçileri Allah Teâlâ'nın yaptığı lütfun sonsuz benzerlerine kādir olduğunu söyleyerek ilâhî kudretin şümulünü korumaya çalışmıştır. Yine Nazzâm'ın Ebü'l-Hüzeyl'in aslahın bir toplamı ve sonu olduğu düşüncesine karşı olarak Allah Teâlâ'nın kādir olduğu lütfun bir toplamı ve sonu olmadığını söylemesi[248] aynı sonuca çıkmaktadır. Dolayısıyla Nazzâm'a atfedilen Allah Teâlâ'nın bir şeyi yapmasının onu terk etmesinden daha aslah olduğunu bildiğinde onu terk etmesinin imkânsız olduğu[249] ve yaptığından gayrı bir şey yapamayacağı[250] görüşü anlamını yitirecektir. Zira Allah Teâlâ'nın önceden ortaya

(İbn Hazm, *Faṣl*, 2/375), onun yapmış olduğu lütuflardan daha iyisini yapmaya kādir olduğu şeklinde anlaşılmaya müsaittir.

244 Eş'arî, *Maḳālât*, 576: Buradaki görüşler Nazzâm'a nispet edilir, öğrencilerinin adı geçmemektedir.

245 Bağdâdî, *el-Esmâ' ve'ṣ-ṣıfât*, 2/603-604.

246 Nazzâm'a Allah Teâlâ'nın kulların salahına olduğunu bildiği fiile/yapmaya kādir olduğu, ancak dünyada kulların salahına olmayan şeyi yapmaya kādir olmadığı, Allah Teâlâ'nın fiillerinde mecbur olduğu görüşü atfedilir. Nazzâm ise kendisini kudret konusunda ilzâm edenleri, ilâhî fiil konusunda ilzam eder. Zira muhal olan, fiilin konusu olsa da Allah Teâlâ'nın onu yapması imkânsızdır. Dolayısıyla iki görüş arasında bir fark bulunmayacaktır; Şehristânî, *Milel*, 1/68. Esvârî'den Allah Teâlâ'nın kendisinde fayda bulunan şeyi terk etmeye kādir olmadığı görüşü aktarılır; Bağdâdî, *Milel*, 103.

247 Bu düşüncelerinden dolayı onların hiçbir surette Allah Teâlâ'nın kötülüğe kādir olmadığını söyledikleri anlaşılmaktadır; "Kötülükler Kudretin Konusu Olmadığından Fiilin Konusu Değildir", s. 47-49.

248 Eş'arî, *Maḳālât*, 576.

249 Hayyât, *İntiṣâr*, 17, 23: İbnü'r-Râvendî'den rivayetle. Hayyât ise Nazzâm'a nispet edilen bu görüşü, onun Allah Teâlâ'nın zulme kudreti olmadığı görüşünden kıyasla diğer Mu'tezilîlerin bir isnadı olarak değerlendirir; Hayyât, *İntiṣâr*, 18. Öte yandan Hayyât, Nazzâm'ın Allah Teâlâ'nın bir fiili yapmada yahut terk etmede muhtar olduğu görüşünü aktarır; Hayyât, *İntiṣâr*, 24.

250 İbnü'r-Râvendî'nin aktarımına göre Câhız ve hocası Nazzâm, Allah Teâlâ'nın yaratılmış varlıklarda zerre kadar arttırma ve azaltmaya kādir olmadığı kanaatindedir. Çünkü Allah Teâlâ muhakkak sayı açısından mahlûkatın en iyi durumunu bilmektedir. Hayyât ise bunun Nazzâm yahut diğer Mu'tezilîler açısından küfür olduğunu söyler; Hayyât, *İntiṣâr*, 129-130. İbnü'r-Râvendî'yi takiple Şehristânî de Nazzâm'a aynı düşünceleri nispet eder; Şehristânî, *Milel*, 1/68.

koyduğu fiilin aslah olmadığını bilmemesi O'na eksiklik/cahillik izafe etmek anlamına gelecektir.[251] Bu durum Câhız'da da görülmektedir. Ona göre, Allah Teâlâ tabiatları gereği çocukların akıllı, delilerin bilen olmasını irade etseydi, çocuğu akıllı, deliyi bilen tabiatı üzere meydana getirirdi.[252] Buna göre Allah Teâlâ zaten salah olanı irade etmiştir. Yine "Allah Teâlâ bu dünyayı yaratmazdan evvel, başka bir dünya yaratmaya kādir midir?" sorusuna Câhız'ın olumlu cevap vermesi,[253] onun ilâhî kudreti muhafaza ettiğine diğer bir işarettir. Temelde Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm'a ait her iki görüşün ilâhî kudrete bir acziyet[254] izafe ettiklerini söylemek mümkün görünmemektedir. Buraya kadar ele alınan konunun temeli esasen "mümkün âlemlerin en iyisi" üzerinedir. Her hâlükârda aslahı savunan kimse, Allah Teâlâ'nın yapmış olduğu bütün fiillerin aslah olduğunu savunmak durumunda kaldığı için kulların imtihan edilmesi boyutunda da onlara sunulan imkânın ve lütfun en iyisi olduğunu kabul etmiş olacaktır. Bu noktada muhalif olarak Bişr b. Mu'temir, lütuf düşüncesindeki farklılığı ile mezkûr kanaate kısmen karşı gelmektedir. İşte bu, Mu'tezilîlerin aslah ve lütuf taraftarları olarak ikiye ayrılmasına sebebiyet vermiştir.

1.4.2.1.2. İlahî Kudret Zemininde Lütuf Öğretisi

Bişr b. Mu'temir, Mu'tezilî düşüncedeki Allah Teâlâ'nın kullarına yükümlülüklerini yerine getirme noktasında imkân vermesinin ve Allah Teâlâ'nın kullarına lütufta bulunmasının vucûbiyetine dair görüş birliğine aykırı bir biçimde, kullar için temkinin[255] vâcip olduğu fakat lütfun/aslahın vâcip olmadığı kanaatindedir.[256] Bişr b. Mu'temir ve taraftarları, bu durumu şâhit âlemdeki bazı örneklerden hareketle izah etmektedir: (*i*) Kulların meşakkat ve mükellefiyet dünyasında değil sayısız nimetlerin bulunduğu cennette yaratılması aslah olandır. Benzer şekilde, (*ii*) Allah Teâlâ kulunun ömrünü uzatmasıyla iman edeceğini bilse, kulunun ömrünü uzatması kulun kâfir olarak

---

[251] Hayyât, *İntiṣâr*, 130.

[252] Câhız, *min Kitâbi Ḥuceci'n-nübüvve*, thk. Ali Bû Mülhim (*Resâ'ilü'l-Câḥız* içinde; Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002), 3/135.

[253] İbn Hazm, *Faṣl*, 5/61.

[254] İbn Hazm, *Faṣl*, 5/59: Burada İbn Hazm, Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm'ın Allah'ın yaptığından daha iyisini yapmaya kādir olmadığı hususunda hemfikir olduğunu söylemekte haklı görülmelidir.

[255] Buradaki Bişr'in de savunduğu temkin, kulların mükellef olduklarını yerine getirmelerinde onlara güç vermesi ve engel olacak şeyleri ortadan kaldırması, dolayısıyla onların mazeret ortaya koyma ihtimallerini ortadan kaldırmasıdır; Eş'arî, *Maḳālât*, 246, 574; Şehristânî, *Milel*, 1/79; Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 2/724.

[256] Eş'arî, *Maḳālât*, 246; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 13/3, 200; Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 520; İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'iḳ*, 252; İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 2/223; İbnü'l-Murtazâ, *Ḳalâ'id*, 105.

ölmesinden aslahtır.[257] Öte yandan, (*iii*) kâinatta âsi bir kul da kalmayacaktır. Çünkü her bir mükellef, Allah Tealâ'nın kudretine konu olan lütuflardan biri gerçekleşmiş olsaydı, vâcip olanı tercih eder ve kabîh olandan sakınırdı. Oysa şâhit âlemde mükellefler arasında Allah Teâlâ'ya isyan ve itaat eden kimselerin bulunduğu gözlemlenmektedir.[258] Bu örneklerden hareketle Bişr, kulun iman etmeyi tercih etmesinde Allah Teâlâ için bir lütfun vucûbiyetinin söz konusu olmadığını söyler.[259] Ancak Allah Teâlâ iman etmeyeceğini bildiği kişiye lütufta bulunduğunda iman edeceğini biliyorsa o zaman bu lütfa kādirdir.[260] Dolayısıyla Bişr'e göre lütuf, tefadduldur/ihsanda bulunmaktan öte bir şey değildir.[261] Çünkü Bişr ve takipçileri, Allah Teâlâ'nın katında bir lütuf olduğunu, şayet Allah Teâlâ kâfirlere bu lütfu verseydi onların zorunlu olarak değil gönüllü olarak iman edeceğini, ancak Allah Teâlâ'nın bunu kâfirlere vermediği düşüncesini savunmaktadır. Çünkü bu, Allah Teâlâ'nın kudretine konu olan bir meseledir.[262] Ancak diğer Mu'tezilîler açısından Allah Teâlâ için böyle bir kudretten bahsedilemez. Zaten Allah Teâlâ din konusunda aslah olan şeyi kulları için meydana getirmiştir.[263] Aksi takdirde, lütfu yapmaktan geri durmak, lütufla gerçekleşecek hususu engellemekle eşdeğer olacaktır.[264] O hâlde tartışma şurada düğümlenmektedir: Mu'tezilîler açısından Allah Teâlâ'nın kullarına lütuf vermesi vâcip ise kâfirlerin de zorunlu olarak iman etmiş olması gerekmektedir. Ancak kâfirler, küfür anında iman etmediğine göre onlar için bir lütuf bulunmamaktadır. Böylece ilâhî lütuf

---

[257] Hayyât, *İntişâr*, 64: İbnü'r-Râvendî'den rivayetle; Bağdâdî, *Farḳ*, 94; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 2/62; Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 266. Meselenin ayrıntılı tartışması için bk. Kevser Demir Bektaş, "Muʿtezilî Kelâm'da Teklîf-i Zâid", *Kader* 20/1 (2022), 71-95.

[258] Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ*, 520.

[259] İbn Metteveyh, *Mecmûʿ*, 2/360.

[260] Eş'arî, *Maḳālât*, 246, 573: Burada bu düşünce, Bişr b. Mu'temir ile birlikte, Ca'fer b. Harb ve Ehl-i sünnet'in (Ehl-i isbât) kanaati olarak zikredilir.

[261] İbnü'l-Murtazâ, *Ḳalâʾid*, 105.
Bişr'in lütuf düşüncesinin bir sonucu olacak o, Allah Teâlâ'nın müminlere olan velâyetinin onların imanından sonra fasılasız olarak gerçekleştiğini, aynı durumun kâfirler için de geçerli olduğunu söylemektedir; Ka'bî, *Maḳālât*, 184 (*faḍl* değil *faṣl* şeklinde okunmalıdır), 366. Bu sonralık durumu insanların imanının veyahut küfrünün ilk anını değil, ikinci anını kapsamaktadır; Hayyât, *İntişâr*, 62-63. Ancak diğer Mu'tezilîler velâyet ve adâvetin insanların imanı ve küfrü anında gerçekleştiği kanaatindedir. Nitekim onlara göre şer'î hükümler, övgü ve lütufların yaratılması velâyetken, bunları zıtları adavete karşılık gelmektedir; Ka'bî, *Maḳālât*, 366; Eş'arî, *Maḳālât*, 265.

[262] Ka'bî, *Maḳālât*, 343; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 13/200; Şehristânî, *Milel*, 1/79; Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 265; Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 2/724; İbn Hazm, *Faṣl*, 3/201: Burada Dırâr ve Hafs ile Bişr'in aynı kanaati benimsediği aktarılır. Bu noktada Bişr'in Dırâr'ı takip ettiği düşünülebilir. Kādî Abdülcebbâr ise Dırâr'ın kudretin iki zıdda şâmil olduğu olduğu görüşünü savunmasına rağmen lütfun vâcip olup olmadığına dair bir kanaat belirtmediğini ifade eder; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 13/8. Dolayısıyla bu konuda Bişr'in Dırâr'dan etkilenip etkilenmediğini söylemek bu bilgilerden hareketle mümkün değildir.

[263] Eş'arî, *Maḳālât*, 247, 574.

[264] Hımmasî, *Munḳız*, 1/301.

kapsayıcı olmayacaktır. Öte yandan bu lütuf gerçekleşmediğine göre, Allah Teâlâ kendisi için vâcip olanı yerine getiremediğinden ilâhî kudrete ve adalete zeval gelecektir.

Bu problemi aşmak adına Bişr, ilâhî kudrete dışsal bir zorlayıcı etkenden izafe etmekten kaçınır. Çünkü Allah Teâlâ için aslah zorunlu olsa, mezkûr örneklerin hiçbirinin gerçekleşmemesi gerekmektedir. Eğer böyle olsaydı, Allah Teâlâ'nın kudretine konu olanların bir sonu olduğu anlamına gelecektir ki bu muhaldir. O hâlde Allah Teâlâ'nın kudretinde maslahatlar ve lütuflar sonsuzdur.[265] Bu minval üzere Bişr, Allah Teâlâ'nın kudretinin sonlu ve sınırlı olmadığı için[266] katında yaptığı ve yapmadığı lütuftan daha iyisinin bulunduğunu söyler.[267] Bu sebeple o, Allah Teâlâ'nın en iyi olanı yapması gerektiği yönündeki düşünce, bundan daha iyi bir şey yapamayacağı düşüncesine sebep vereceği için O'nun kudretine acziyet isnat edilmesinden kaçınılması gerektiğini savunur.[268] Eğer Allah Teâlâ için bir zorunluluk varsa bu, Bişr ve tâbilerine göre Allah Teâlâ'nın kulları için mefsedet olanı değil maslahat olanı yapmasıdır.[269] Zaten Allah Teâlâ temkin, yani kullarına mükellefiyet için gerekli olan her şeyi yapmak suretiyle kulları için aslah olanı yapmıştır.[270] Öte yandan Bişr ilâhî kudretin zıtları kapsadığını belirtmektedir. Zira Allah Teâlâ, bir fiil yapmasıyla iman etmiş bir kimseyi kâfir kılması nasıl ki ilâhî kudretin kapsamında ise, aynı şekilde kâfiri de iman dairesine dâhil etmesi ilâhî kudret kapsamında olmalıdır. Çünkü bir şeye kādir olmak zorunlu olarak onun zıddına da kādir olmayı gerektirir. Dolayısıyla imanı yaptıracak şeye kādir olan küfrü yaptıracak şeye de kādirdir. Nitekim Allah Teâlâ kudretine konu olan her şeyin cinsine ve benzerine kādirdir.[271] Nihayetinde Bişr'in bu yaklaşımı, lütuf taraftarlarının, aslah taraftarlarının dünyada salahın bir sonu olmadığı ve zulmün de bir sınırı bulunmadığı görüşünü temel almalarına rağmen, niçin din konusunda bir sınır ve sonun olması gerektiğini savundukları itirazında bulunmalarına sebep olmuştur.[272] Onların bu

[265] Ka'bî, *Maḳālât*, 184, 343; Eş'arî, *Maḳālât*, 246, 574; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 13/200; Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 2/724; Ebü's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâbü't-Temhîd li-ḳavâʿidi't-tevḥîd*, thk. Abdülmecîd Türkî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995), 118.
[266] İbn Hazm, *Faṣl*, 2/385; Lâmişî, *Temhîd*, 118.
[267] Eş'arî, *Maḳālât*, 574.
[268] Şehristânî, *Milel*, 1/79; Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 2/724; Lâmişî, *Temhîd*, 118; Hulusi Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 149.
[269] Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 2/723; Sâbûnî, *Kitâbü'l-Kifâye fi'l-hidâye fî uṣûli'd-dîn*, nşr. Angelika Brodersen (Leiden -Boston: Brill, 2022), Ar. 451; Sâbûnî, *Bidâye*, Ar. 73, Tr. 146; Lâmişî, *Temhîd*, 118.
[270] Ka'bî, *Maḳālât*, 343,
[271] Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 13/200.
[272] Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 13/200.

yaklaşımı, Basra ve Bağdat ekolleri arasında temelli bir ayrışma hâline gelen dünyevî konulardaki aslahın Allah Teâlâ'ya vacip olup olmadığı meselesinde şümullü bir aslah anlayışını savunan Bağdat ekolünün görüşüne kaynaklık etmiş[273] olması muhtemeldir.

Bişr'in sonraları lütfun zorunlu olmadığı görüşünden vazgeçerek lütfun zorunlu olduğu görüşüne döndüğü kaynaklarda belirtilmiştir.[274] Bişr hakkında bu aktarımların her ne kadar doğruyu yansıttığı şüpheli olsa da ondan sonraki Bağdat Mu'tezilesinde lütfun vücûbiyeti hususunda bir kırılma yaşandığı söylenebilecektir. Nitekim, Allah Teâlâ müminlere lütuf verdiği takdirde onların tercihli olarak iman edeceği ve böylece lütuf bulunmadan iman ettiklerinde hak ettikleri sevap kadar sevap hak edeceği görüşünü, tercih ile zorunluluğun çelişmesi sebebiyle terk eden ve Bişr'in görüşü ile diğer Mu'tezilîler arasında orta bir yol benimseyen Ca'fer b. Harb, bir kimsenin lütuf olmadan iman edecek olması hâlinde -ki bu durumda kişi daha çok sevap kazanacaktır- lütfun Allah Teâlâ için vâcip olmadığı, ancak aksi durumda yani kişi yalnızca lütuf gerçekleştiği zaman iman edecekse lütfun Allah Teâlâ için vâcip olduğu kanaatini benimsemektedir.[275]

1.4.2.2. Güç Yetirilenlerin ve Bilinenlerin Bir Sonu ve Sınırı Var mıdır?

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a, Mu'tezile'nin hatta İslâm düşüncesinin hâkim anlayışına aykırı biçimde, Allah Teâlâ'nın bilgisine ve kudretine konu olan meydana gelecek ve gelmeyecek şeylerin bir toplamı olduğu, böylelikle ilim ve kudreti bir sınır ve sonluluk ile kayıtlandırdığı ve bu nedenle ilâhî kudret ve ilmin bu sınırı ve sonu aşamayacağı

[273] Koloğlu, "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri", 65.

[274] Bişr için bu rivayetlerin kökeni Hayyât'a dayanır. Hayyât bu bilgiyi Şahhâm'dan, Şahhâm ise Bişr'den nakleder. Detaylar için Hayyât, *İntişâr*, 64-65; Ka'bî, *Maḳālât*, 184; 343, Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 13/4-5; İbn Metteveyh, *Mecmûʿ*, 2/360; İbnü'l-Melâhimî, *Fâʾiḳ*, 252; İbnü'l-Murtazâ, *Ḳalâʾid*, 105; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Menâhic*, 387. Bu kayıtlar doğruyu yansıtıyor olabileceği gibi Bişr'in lütfa dair düşüncelerinin Ehl-i sünnet'in lütuf düşüncelerine yakınlaşmasıyla (Koloğlu, "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri", 63) ilgili olabilir. Ehl-i sünnet ile Bişr b. Mu'temir ve taraftarları arasındaki düşünce farklılığına dair bk. Sibel Kaya, *İlâhî Fiillerde Zorunluluk -Vücûb alellah-* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 275.

[275] Ka'bî, *Maḳālât*, 342-343; Eş'arî, *Maḳālât*, 246-247, 573; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 13/5; Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 2/724: Bu kaynaklardan hareketle Bişr ile Ca'fer b. Harb'in ayrıştığı yer, Allah Teâlâ'nın kâfirlere lütuf verdiğinde onların iman etmesi sonucu kazandıkları sevabın ölçüsüdür. Bir diğer fark ise, Ca'fer'in lütfu Bişr'deki gibi temkin olarak değil, sevapların karşılığındaki nimetlerin yüceliği şeklinde izah etmesidir. Böylece Ca'fer, Allah Teâlâ'nın iman edeceğini bildiği kimselere lütufta bulunmayarak onların kendi tercihleriyle iman etme imkânı sunmakla daha fazla sevap kazanmalarını irade ettiğini, Allah Teâlâ'nın böyle yapması suretiyle kullar için aslah olanın yapılmış olduğunu savunmaktadır.

görüşü nispet edilmektedir.[276] Ebü'l-Hüzeyl'e böyle bir görüş atfedilmesinin sebebi, Dehriyye'nin geleceğe yönelik sonsuz bir teselsül oluşturan hareketlerin sonsuzluğunu kabulünün, aynı zamanda geçmişe dönük teselsül oluşturan hareketlerin de sonsuzluğunun kabulünü gerektireceği, yani yaratılmış varlıkların ezelî oluşunun onların ebedî oluşunu da zorunlu kılma düşüncesini reddetmesinde saklıdır: "Nasıl ki, yaratılmış varlıkların (*ḥavâdiṯ*) kendisinden önce bir başka yaratılmışın (*ḥâdiṯ*) bulunmadığı bir başlangıcı varsa, aynı şekilde kendilerinden sonra hiçbir yaratılmışın bulunmadığı bir sonu da vardır."[277] Ebü'l-Hüzeyl'in geleceğe yönelik hareketlerin sonlu olmasını kabul etmesi, Allah Teâlâ'nın âhiret hayatı ve ehlinin ebedî oluşuna dair haber vermesi ile bir çelişki meydana getirecektir. Dolayısıyla o, çelişkili bu durumu aşmak için devamlılığı esas alıp cennetlik ile cehennemliklerin hareketlerinin son bulacağı daîmî bir sükûn hâlinde olacaklarını ifade etmek durumunda kalmıştır.[278] Bu görüşünden dolayı zamanının Mu'tezilîleri tarafından çokça eleştirilmiş; Hişâm b. Amr, *Kitâbün ʿalâ Ebi'l-Hüẕeyl fi'n-naʿîm*, Nazzâm, *Kitâbü Ḥārekât ehli'l-Cenne*, Ebû Mûsâ el-Murdâr ilgili konuyu da dâhil ettiği *Feḍâʾiḥu Ebi'l-Hüẕeyl*, Ca'fer b. Harb, *Tevbîḫu Ebi'l-Hüẕeyl*'i ve

---

[276] Hayyât, *İntiṣâr*, 8: İbnü'r-Râvendî'den aktarımla; Hayyât, *İntiṣâr*, 123: Burada İbnü'r-Râvendî, Ebü'l-Hüzeyl'in bu düşüncesini "*Allah her şeyi bilir*" (Bakara 2/282) âyetiyle desteklediğini belirtir; Ka'bî, *Maḳālât*, 401, 538; Eş'arî, *Maḳālât*, 163, 249, 485; İsferâyînî, *Tebṣîr*, 60; İbn Hazm, *Faṣl*, 2/384-385, 5/58.

[277] Ebü'l-Hüzeyl'in bu ifadeleri onun *Ḳavâlib* isimli eserinden alıntılanmıştır; Bağdâdî, *Farḳ*, 74. Nîsâbûrî, Dehriyye'ye ait olan görüşün Sâlih b. Abdülkuddûs'ün (ö. 167/783 [?]) Ebü'l-Hüzeyl'e yönelik bir sorusu olduğunu söyler; Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed en-Nîsâbûrî, *fi't-Tevḥîd* (*Divânü'l-uṣûl* [?]), nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Vizâretü's-Sekâfe, 1969), 265; Ayrıca bk. Hayyât, *İntiṣâr*, 12-13; Nâtık-bilhak Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn el-Hârûnî el-Buthânî, *Ziyâdâtü Şerḥi'l-Uṣûl: Baṣran Mu'tazilite Theology: Abū 'Alī Muḥammad b. Khallād's Kitāb al-uṣūl and Its Reception: A Criticial Edition of the Ziyādāt Sharḥ al-uṣūl by the Zaydī Imām al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. Hārūn al-Buṭḥānī (d.424/1033)*, nşr. Camilla Adang vd. (Leiden - Boston: Brill, 2011), 47; İbn Metteveyh, *Teẕkire*, 1/33-34; Bâkıllânî, *Temhîd*, 291; Şehristânî, *Milel*, 1/65-66. Gazzâlî ise Ebü'l-Hüzeyl'in bu konuya yaklaşımını, feleklerin sonsuza değin dönüşlerinin geçmişe imkânsızlığının gelecekte de imkânsızlığı şeklinde izah eder; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, nşr. ve çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 49.

[278] Ka'bî, *Maḳālât*, 401; Eş'arî, *Maḳālât*, 163, 475, 485; İbn Metteveyh, *Teẕkire*, 1/33; Nâtık-bilhak, *Ziyâdâtü Şerḥi'l-Uṣûl*, 47; Bâkıllânî, *Temhîd*, 290-291; Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, 3/725-726; Şehristânî, *Milel*, 1/65: Cehm ile birlikte.
Râzî, Cehm ile Ebü'l-Hüzeyl'in bu düşünceyi, Allah Teâlâ'nın âhirettekilerin nefesinin sayısını bilmezse cahil olacağı, nefeslerinin sayısını bilirse sayıların (dolayısıyla yaratılmışların) sonlu olacağı ile temellendirdiğini açıklar; Râzî, *Meʿâlimü uṣûli'd-dîn: Kelam İlminin Esasları*, nşr. ve çev. Muhammed Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), Tr. 230, Ar. 231. Cehm de Allah Teâlâ'nın makdûrâtının ve ma'lûmâtının bir sınırı (*ġāye*) ve sonu (*nihâye*) olduğunu ve bu düşüncesine binaen cennet ve cehennemin yok olacağını, zira *evvel* iken nasıl ki O'nunla birlikte bir şey yoksa, *âhir* iken de O'nunla bir şey olmaması gerektiğini söyler; Eş'arî, *Maḳālât*, 164.

Kitâbü'l-Mesâʾil fi'n-naʿîm[279] isimli -günümüze ulaşamayan- eserler kaleme almış ve bu konuda kayda değer bir literatür oluşmuştur. Hatta hâdis fiillerin sonluluğu ve âhiretliklerin dâimî bir sükûnda bulunacağını düşündüğü için, bazı Mu'tezilîlerce Ebü'l-Hüzeyl'e "son Cehmî" denildiği de ifade edilmiştir.[280] Velhâsıl, mezkûr isimlerin telifâtı dahi, Ebü'l-Hüzeyl'in bir dönem mezkûr düşüncede olduğunun göstergesidir. Ancak Ebü'l-Hüzeyl'in -ileride görüleceği üzere- sonraları bu düşünceden vaz geçtiği de aktarılmaktadır. Peki Ebü'l-Hüzeyl bu düşünceyi savunduysa yahut vaz geçtiyse bu iki düşüncesini nasıl temellendirmiştir?

Ka'bî'nin *Maḳālât*'ında ifade ettiği üzere bazı kimseler, Ebü'l-Hüzeyl'in gerçekten de bu düşünceyi savunduğunu düşünür. Onlar açısından Ebü'l-Hüzeyl, Allah Teâlâ'nın güç yetirdiği şeylerin bir sonu olmasını onların bilfiil vukua gelmesiyle ilişkilendirmiştir. Buna göre, ilâhî kudrete konu olan şeylerin bir kısmı meydana gelmiştir. Bu da bilfiil kādir olduğu şeylerin bir sonu olmasını gerektirecektir. Aksi hâlde, bilfiil meydana gelen şeylerin bir sonu olmazsa, meydana gelen her şeyin O'nun makdûru olarak meydana gelmesi anlamına gelecektir. O zaman Allah Teâlâ'nın diğer her şeye kādir olduğu söylenemeyecektir. Dolayısıyla bilfiil kudrete konu olanların sonlu olmasıyla bilgiye konu olanların meydana gelecekler ve gelmeyecekler şeklinde bir toplamı olduğundan bahsetmek arasında bir çelişki meydana gelmeyecektir. Âhiret ehlinin dâimî bir sükûnda olacağı ancak hareketsiz şekilde sürekli olarak nimetlerinin ve cezalarının devam etmesi düşüncesinde de bir beis bulunmayacaktır.[281]

Ebü'l-Hüzeyl'in Dehriyye'ye vermiş olduğu reddiye niteliğindeki düşüncesinden vazgeçtiği esas alınırsa, onun gerekçesi birbirinden farklı olması itibarıyla geçmiş ile geleceğin kıyas edilemeyeceği olabilir. Çünkü başlangıcı olmayan hâdisler silsilesi ispat edildiği takdirde kadîm ile hâdisin tanımlarının değişmesi gerekmektedir. Çünkü Dehriyye'nin sunduğu ilkede, geriye doğru sonsuz hâdis varlıklardan hareketle ezelîlik

---

[279] Hayyât, *İntiṣâr*, 124; Bağdâdî, *Farḳ*, 73; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 206, 214.
Bu konuya ilişkin diğer mezheplerden Eş'arî, *Kitâb fi'r-redd fi'l-ḥarekât ʿalâ Ebi'l-Hüẕeyl*, *Kitâb fî maʿlûmâti'llâhi ve maḳdûrâtihî ennehû lâ nihâyete lehâ ʿalâ Ebi'l-Hüẕeyl* isimli eserler kaleme almış, el-Hasen b. Mûsâ en-Nevbahtî (ö. 310/922) isimli Şiî âlimi de *Kitâbü'r-Redd ʿalâ Ebi'l-Hüzeyl el-ʿAllâf fî enne naʿîme ehli'l-Cenne münḳatıʿ* isimli bir eser telif etmiştir; Ebü'l-Kāsım Alî b. el-Hasen İbn Asâkir eş-Şâfiî, *Tebyînü kẕibi'l-müfterî fî mâ nüsibe ile'l-imâm Ebi'l-Ḥasen el-Eşʿarî* (Dımaşk: y.y., 1347 h.), 135; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Alî en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî* (Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 2010), 63.

[280] Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 5/42.

[281] Ka'bî, *Maḳālât*, 181. Ayrıca bk. Hayyât, *İntiṣâr*, 15.

yargısına varılmaktadır. Böyle bir olgu kabul edildiği takdirde, başlangıcı olmayan hâdisler üzerinde Allah Teâlâ'nın etkin olmaması gerekir. Fakat geleceğe yönelik hâdisler söz konusu edildiğinde kadîm varlık kadîm olmaktan, hâdis varlık da hâdis olmaktan çıkmayacaktır.[282]

Her iki kayıtta da görünen o ki Ebü'l-Hüzeyl Allah Teâlâ'nın ezelî oluşunu, ilminin ve kudretinin şümulünü muhafaza etme gayreti içerisindedir. Ebü'l-Hüzeyl'in Allah Teâlâ'nın bildiği ve güç yetirdiği şeylerin bir sonu olduğunu sadece muhaliflerini susturmak ve onların görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymak için dile getirdiği yahut ömrünün sonlarında bu düşünceden vazgeçtiği[283] aktarılsa da Hayyât'ın izahatı her iki iddiayı da kuşatıcı niteliktedir. Buna göre İbnü'r-Râvendî'nin Ebü'l-Hüzeyl'e atfettiği "ilâhî ilmin ve kudretin sonluluğu" Hayyât'ın da belirttiği gibi gerçeği yansıtmayan bir isnattan başka bir şey değildir. Nitekim Hayyât, zât-sıfat meselesinde Ebü'l-Hüzeyl'in görüşünden hareketle başka bir argüman sunar. Buna göre Ebü'l-Hüzeyl, Allah Teâlâ'nın zâtının sınırsız olduğunu benimsemiş ve kendi zâtına yönelik bilgisinin varlığını da kabul etmiştir. İlâhî zâtın sonsuzluğunu esas alan Ebü'l-Hüzeyl açısından ilâhî ilim, bizzatAllah Teâlâ'nın kendisidir. Onun bu düşüncesinden yola çıkan Hayyât, ilâhî zât sonsuz ve aynı zamanda ilâhî zât da ilâhî ilmin konusu ise, bilinen şeylerin de sonu ve sınırı olmadığı sonucuna ulaşır. Hayyât'ın sunduğu bu argüman isabetlidir; zira aksi bir durum Allah Teâlâ'nın sonlu ve sınırlı olduğunu kabul etmek anlamına gelir ki bu, Allah'ı bilmemek

---

[282] Nîsâbûrî, *fi't-Tevḥîd*, 265.
Mu'tezilî düşüncede bahsi geçen düşünceyi aşmaya ilişkin bazı kayıtlar mevcuttur. Örneğin İskâfî, eşyânın bir başlangıcı olan evvelleri olduğunu esas almış ve eşyânın devamlılığını sonraları itibarıyla değil önceleri (*evâ'il*) itibarıyla olduğunu söylemiştir. Zira durum böyle olmayacak olsa, yani kendisinin başlangıcı olmayan bir ilk unsurdan bahsedilmese ve bunun öncesinde bir unsur bulunmasa, eşyânın bu ilk şeyden meydana gelmesi imkânsız bir durum alacaktır. Dolayısıyla eşyânın varlığı, onların başlangıcı olan evvellerinden meydana geldiğine bir delildir. Aynı zamanda, onları başlatan varlıkta bir değişimden bahsetmek mümkün olmadığına göre, o varlığın eşyâyı sonsuzluğa kadar devam ettirip sürekliliğini sağlaması mümkündür. İskâfî'nin ortaya koyduğu diğer bir delil ise, başlangıcı bulunmayan bir hareketten önceki hareketin varlığının kabulü, fâilin fiiline öncelenmediği ve bu fiilden önce fâilin bulunmadığı kabulünü zorunlu kılacaktır. Hâliyle fâil, fiilden önce varlığı sabit olduğu için böyle bir gereklilik ileri sürmek imkânsızdır. İleriye dönük bir şekilde sonsuz fiilden sonra bir fiilin varlığını zorunlu görmek, fâilin fiile öncelenmediği problemini doğurmadığı için bir problem bulunmamaktadır. Nazzâm da *Kitâb*^{in} *fi't-Tevḥîd*'inde bu meseleyi çözüme kavuşturmayı hedeflemiş olsa da Hayyât onun bu düşüncelerini aktarmamıştır; Hayyât, *İntiṣâr*, 13-14. Ebû Ali ise problemi şöyle çözmektedir: "Eğer bugün bir doğuş varsa ve bundan önce sonu olmayan bir doğuşlar zinciri olsaydı, bu doğuşun gerçekleşmesi imkânsız olurdu. Şu an bu doğuşun gerçekleştiğini bildiğimize göre, bundan önce sonu olmayan bir varoluş zincirinin bulunmadığını da anlamış oluruz"; Nîsâbûrî, *fi't-Tevḥîd*, 264.

[283] Ca'fer b. Harb'den rivayetle Ebü'l-Hüzeyl'in ömrünün sonlarına doğru bu konuya dair tartışmadığı aktarılmakla birlikte Hayyât, Ebü'l-Hüzeyl'in bunu sadece tartışmak için konu edindiğini aktarır; Hayyât, *İntiṣâr*, 8, 125. Ebü'l-Hüzeyl'in görüşünden vazgeçtiğine dair ayrıca bk. Ka'bî, *Maḳālât*, 181,538; Nîsâbûrî, *fi't-Tevḥîd*, 264; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 1/33.

ve şirk ifade edecektir.[284] Güç yetirilenler ve bilinenlerin sonluluğu meselesine gelince, Ebü'l-Hüzeyl'in buradaki düşüncesini, Allah Teâlâ'nın ilminde hiçbir şeyin saklı kalmaması ve O'nu hiçbir şeyin âciz bırakamayacağı zemini üzere, kudrete konu olanların hem ilâhî ilimde hem de kudrette sonlu ve sınırlı olduğu ve bunların teker teker sayılmasının -nitekim yaratılmış varlıkların bir sonu ve sınırı olması itibarıyla sayılabilir- imkânı noktasında temellendirir. Allah Teâlâ yaratılmış bir varlık olmadığına göre, O'nun hakkında bir son ve sınırdan bahsedilemeyecek ve böylece sayılması durumu da söz konusu olmayacaktır.[285] Hayyât, Ebü'l-Hüzeyl'in bu düşüncesine "*Allah her şeyi tek tek saymıştır*", "*Allah her şeye kādirdir*", "*O her şeyi bilir*" ve "*O her şeyi kuşatmıştır*"[286] âyetleri ile istidlalde bulunduğunu aktarır. Nihaî olarak Ebü'l-Hüzeyl açısından kadîm varlık ile hâdis varlığın ayrı birer varlık statüsünde bulunduğu muhakkaktır. Kadîm varlığın ezelî ve ebedî olması O'nun bir toplamı olmadığına işaret edecek, ancak yaratılmış varlıkların parçalara sahip olması ve ilâhî ilmin onları kuşatması da onların bir toplamı olduğu anlamına gelecektir.[287] Hayyât'ın, Ebü'l-Hüzeyl'in cennetlik ve cehennemliklere dair fenâ bulmayacak bir dâimî sükûn hâline dair görüşünü muhafaza ettiğini aktarması,[288] onun açıkladığı görüşleriyle son derece uyumludur. Nitekim Ebü'l-Hüzeyl'in öğrencisi Yahyâ b. Bişr el-Errecânî'nin (3./9. yy.) makdûrâtın sonu olması ve âhiret ehlinin hareketlerinin son bulacağı dâimî bir sükûn hâlinin olması düşüncesini devam ettirmesi,[289] Hayyât'ın bu izahlarıyla daha da anlam kazanmaktadır.

---

[284] Hayyât, *İntiṣâr*, 8-9, 123. İbnü'r-Râvendî Ebü'l-Hüzeyl'e Allah Teâlâ'nın, haber verdiği "toplam"ın içinde olup olmadığı sorusunun yöneltilmesi gerektiğini söyler. Ebü'l-Hüzeyl eğer bunu kabul ederse, Allah'ı sınırlandırmış olacaktır, eğer kabul etmezse bu toplamın dışında kalmış olacaktır ki bu defa haber verdiği toplamda kendisi olmayacaktır. İbnü'r-Râvendî açısından bu apaçık bir çelişkidir. Hayyât bu durumu kurtarmak adına, Allah Teâlâ'nın dışındaki her şeyin bir toplamı olması gerektiğini, zira bunun sadece yaratılmışları kapsadığını, Allah Teâlâ'nın böyle bir şeyden münezzeh olduğu ve O'nun yaratılmış varlıkların bir toplamı olmasını haber vermesiyle O'nun bu kapsama dâhil edilmeyeceğini belirtir; Hayyât, *İntiṣâr, 124-125.*

[285] Hayyât, *İntiṣâr*, 9, 123.

[286] Cin 72/28; Nahl 16/77; Bakara 2/29; Fussilet 41/24.

[287] Hayyât, *İntiṣâr*, 9-10.

[288] Hayyât, *İntiṣâr*, 10, 12.

[289] Ka'bî, *Maḳālât*, 538; İbn Metteveyh, *Teẕkire*, 1/33-34; İbn Hazm, *Faṣl*, 2/385; Nîsâbûrî, *fi't-Tevḥîd*, 264: Nîsâbûrî bu düşünceyi geçersiz bulur. Çünkü böyle bir düşünce Allah Teâlâ'yı zâtı gereği kādir olmaktan ve kādir oluşunu da ebedî olmaktan çıkaracaktır.
İbnü's-Sâ'î, Ebû Ali el-Cübbâî'nin *Kitâbü Naḳżi Kitâbi Yaḥyâ b. Bişr fî tenâhi'l-maḳdûrât* isimli bir eser kaleme aldığını belirtmesi, Errecânî'nin Ebü'l-Hüzeyl'in düşüncesini devam ettirmesi açısından önemlidir; Ebû Tâlib Tâcüddîn Alî b. Enceb İbnü's-Sâ'î el-Bağdâdî, *ed-Dürrü'ṣ-ṣemîn fî esmâ'i'l-mü'ellifîn*, thk. Ahmed Şevkī Bînebîne - Muhammed Saîd Haneşî (Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2009), 166.

Ezcümle, Ebü'l-Hüzeyl kadîm ve hâdis arasında keskin bir ayrım yaparak,[290] Allah Teâlâ'nın sonsuzluğunu ve hâdis varlığın sonluluğunu açıkça vurgular. Onun düşünceleri, muhaliflerin ileri sürdüğü şekilde, Allah Teâlâ'nın ileriye yönelik hâdis fiilleri yaratmasının sonlu oluşu,[291] Allah Teâlâ'nın ezelde fiile güç yetiremeyip sonradan fiile güç yetirdiği,[292] güç yetirilenlerin son bulacağı için artık Allah Teâlâ'nın hiçbir şeye güç yetiremeyeceği,[293] hatta Allah Teâlâ âhiretliklerin lezzet ve elemlerini arttırmayı dilese bile bunu yapamayacağı[294] ve bilinenler dışında başka bir şey bilmediği için ilâhî bilginin sınırı olduğu,[295] dolayısıyla Allah Teâlâ'nın ilminin ve kudretinin taalluklarının sınırlı olması sebebiyle ilâhî zâtın da sınırlı olacağı, böylece âciz bir ilâh olacağı anlamına gelmeyecektir.[296]

1.5. İlim

Mu'tezilîlerin, bilmeyi tamamen ve doğrudan Allah Teâlâ'nın zâtıyla ilişkilendirmek yahut O'nun bilen[297] olduğunu söylemek suretiyle O'nun için bilgisizliği tamamen ortadan kaldırmayı ve aynı zamanda ilminin ezelî oluşunu vurgulamayı hedeflediklerine, zât-sıfat ilişkisi başlığı altında değinilmişti. Böylece onların, ilâhî ilmin yaratılmışlığı gibi bir kabulün ilâhî ilimde bir değişikliğe, bunun da ilâhî zâtın yaratılmış varlıklara mahal olmasına yol açacağı noktasında fikir birliğinden söz edilebilir. Nitekim Hişâm b. Hakem'in ilâhî ilmin yaratılmış olduğu düşüncesini devam ettiren öğrencisi Sekkâk ile Ca'fer b. Harb'in konuya ilişkin münazarasında, Ca'fer'in ilâhî ilmin yaratılmış olması

---

[290] Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ*, 95: Ebü'l-Hüzeyl hâdis varlığın hâdis oluşunu öncesinde bulunan hâdisten hâlî olamayışına bağlar.

[291] Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 2/260, 538; Bâkıllânî, *Temhîd*, 290.

[292] İbn Teymiyye bu konuda Ebü'l-Hüzeyl'i Cehm b. Safvân ile beraber zikreder; İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 5/541.

[293] Hayyât, *İntiṣâr*, 9: İbnü'r-Râvendî Ebü'l-Hüzeyl'in bunu kabul ettiğini belirtir; Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, 116, 263, 359. Bağdâdî, *Milel*, 88; Bağdâdî, *Farḳ*, 73; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Muʿtemed*, 276; İbn Hazm, *Faṣl*, 2/385: "Bu tam anlamıyla teşbihtir", 5/58, 226.

[294] Mâtürîdî, *Teʾvîlât*, 11/389, 12/47, 362.

[295] İbn Hazm, *Faṣl*, 5/58.

[296] Oysa Frank, Ebü'l-Hüzeyl'in ilâhî ilmin ve kudretin sonsuzluğunu savunmasına rağmen nihayetinde onun Allah Teâlâ'nın eşyânın sonsuzluğunu bilemeyeceği düşüncesine bir şekilde kail olduğunu ifade eder; "The Divine Attributes According to the Teaching of Abū l-Hudhayl al-ʿAllāf", 484.

[297] Mu'tezilîler, Allah Teâlâ'nın âlim oluşuna verdiği anlam, O'nun varlığı açıkça yani her birini bir diğerinden ayırt edici özellikleri itibarıyla bilmesi ve O'na hiçbir şeyin gizli kalmaması, dolayısıyla O'nun câhil olmaması şeklindedir. Detaylar için bk. Vâsıl b. Atâ, *Ḫuṭbe 2*, 22; Ka'bî, *Maḳālât*, 89; Eş'arî, *Maḳālât*, 506; Câhız, *Risâletü'l-Ḥakemeyn ve taṣvîbi Emîri'l-Müʾminîn ʿAlî b. Ebî Ṭâlib fî fiʿlihî*, 380: Burada Câhız, Allah Teâlâ'nın ilminin fiil ve yaratma olmadığına dikkat çeker ve böylece ilmin zâtî sıfatlardan olduğunu kabul eder. Aynı yerde Câhız, Cehmiyye'nin ilmi ve kudreti fiil kabul ettiklerini zikrederek ki bu, onlardan ayrılmanın bir gereği şeklinde okunabilir; Bağdâdî, *Uṣûl*, 114.

kabul edildiği takdirde en nihayetinde ilâhî zâtın cansız varlıklar gibi olacağı itirazı[298] bunun tipik bir örneğidir. Mu'tezilîler arasında ilâhî ilmin kuşatıcılığı gibi konularda genel geçer kabullere dair tartışmalar yok denecek kadar azdır. Ancak ilâhî ilim meselesinde Mu'tezilîler arasında tartışılan en temel konu, Allah Teâlâ'nın varlıkları ezelî olarak nasıl bildiğidir.

1.5.1. Varlığın Ezelî İlme Konu Olması

Şayet, *Allah Teâlâ eşyâyı sonradan bilir, zira Allah Teâlâ ezelde tektir*, denilirse bu, Allah Teâlâ'nın bilgisiz olduğunu ifade edecektir. Bunun aksine *Allah Teâlâ ezelî olarak eşyâyı bilir,* denilirse bir anlamda bu, eşyânın ezelîliğini çağrıştıracaktır. Allah Teâlâ'nın varlığa yönelik ezelî ilmine dair Vâsıl[299] ve Ebü'l-Hüzeyl[300] gibi önde gelen Mu'tezilî bilginlere dair yeterli detaylar kaynaklarda mevcut değildir. Nazzâm'ın da Allah Teâlâ'nın varlık statüsü kazanmadan önce varlığı/şeyleri bilmesi gerektiği düşüncesi aktarılmış,[301] ama bu ilişkinin nasıl olduğuna dair bir detaya rastlanmamıştır. Bahse konu olan mesele hakkında felsefî temelli düşünceler Muammer ile başlamış, Hişâm b. Amr, Abbâd b. Süleymân, Şahhâm ve Hayyât ile devam etmiştir.

İmdi, Allah Teâlâ'nın varlığa yönelik ilk bilgisi kendi zâtına yönelik bilgisi olmalıdır. Zira hiçbir şey yokken Allah Teâlâ'nın var olması, ilkin O'nun kendine dönük haberin olmasını zorunlu kılar. Bu minval üzere Muammer b. Abbâd hariç Mu'tezilî bilginler, Allah Teâlâ'nın zâtına yönelik bilgisi olduğunu kabul eder.[302] Muammer'in ise Allah Teâlâ'nın ezelde âlim olduğunu kabul etmesine rağmen ilâhî zâtın ilâhî ilmin kapsamına girmesini mümkün görmediği aktarılır.[303] Bunun gerekçesi Allah Teâlâ'nın kendisine

---

[298] Ca'fer b. Harb'in Allah Teâlâ'nın ezelî olarak bilen olduğunu şâhit âlemden hareketle temellendirerek Sekkâk'ı ilzam ettiği aktarılır; Hayyât, *İntişâr*, 110-111.

[299] Vâsıl, Allah Teâlâ'nın bilgisiz olmayan bir bilen olduğunu ve insanların yapıp ettiklerini Allah Teâlâ'nın bildiğini, ilâhî ilmin her şeyi kuşattığını ifade eder. Ama bu insanın fiillerinden sorumlu olmadığı anlamına gelmeyecektir; nitekim Allah Teâlâ insanın sorumlu olması adına ona bir kuvvet vermiştir; Vâsıl b. Atâ, *Ḫuṭbe 1*, 134; Vâsıl b. Atâ, *Ḫuṭbe 2*, 22, 28, 32. Hutbelerde yalnızca bu bilgilerin bulunması itibarıyla ayrıntılı sonuçlara varmak mümkün değildir.

[300] Ebü'l-Hüzeyl'in ilâhî ilmin bir toplamı ve sonu olduğu görüşü bir önceki kısımda konu edinilmişti.

[301] Bu kayıt da sadece, Allah Teâlâ'yı tanımanın gerekliliğine dairdir; Eş'arî, *Maḳālât*, 393-394. Yine Nazzâm bir cismin sonsuza kadar bölüneceğini savunmasından dolayı Allah Teâlâ'nın bu sonsuzluğu ilmiyle kuşatamayacağı ve dolayısıyla O'nun *Muḥṣî* olarak isimlendirilemeyeceği görüşüne meylettiği noktasında eleştirilse de bu bilgiler ilzâmdan öteye gitmez; Bağdâdî, *Farḳ*, 84, 197; Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, 359; Saffâr, *Telḫîṣ*, 2/598.

[302] Mesela Ebü'l-Hüzeyl için bk. Hayyât, *İntişâr*, 8.

[303] Hayyât, *İntişâr*, 53: İbnü'r-Ravendî kanalıyla; Ka'bî, *Maḳālât*, 550; Şehristânî, *Milel*, 1/82: Ca'fer b. Harb'den nakille; Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 245; Bağdâdî, *el-Esmâ' ve's-ṣıfât*, 2/444, 446, 465, 3/431-

yönelik bilgisi olması durumunda, O'nun aynı anda hem bilen hem de bilinen olacağıdır. Oysaki bilen ile bilinenler farklı şeylerdir. Bu da bilen ile bilinenin hariçte iki gerçekliğini kabul etmek anlamına gelecek ve Allah Teâlâ'nın tek kadîm varlık olduğuna gölge düşürecektir. Oysa Allah Teâlâ'nın nefsinin kendisinden başka bir gerçekliği yoktur.[304] Bu tıpkı Allah Teâlâ'nın fiili işleyen olduğu hâlde fiile konu olmaması, yaratıcı olduğu hâlde yaratmaya konu olmaması gibidir. Ancak bu defa Allah Teâlâ'nın kendisini bilmediği, dolayısıyla bir bilgisizlik nitelemesi problemi ortaya çıkacaktır. Bu durumun farkında olan Hayyât, Muammer'in bu düşünceyi benimsemediğini savunur. Kaldı ki Muammer'e göre nefs insandan başka bir şey olmadığı hâlde insanın kendisini bilmesi nasıl mümkünse, Allah Teâlâ'nın da nefsi kendisinden başka olmadığı hâlde kendisini bilmesi mümkündür.[305] Her ne kadar Hayyât'ın izahatı kabul edilebilir olsa da Muammer kişinin kendisini bilmesini bir süreç olarak addetmiş olabilir. Böyle bir süreç Allah Teâlâ için düşünülemeyecektir, çünkü Allah Teâlâ'nın kendini bilme sürecinden bahsetmek ilâhî zâtta değişim meydana geldiğini iddia etmektir. Böylece Muammer'in Allah Teâlâ'yı böyle bir şeyden tenzih etme gayreti içerisinde olduğu sonucuna varılabilecektir.

Muammer'in Allah'ın kendi zâtını bilmediği görüşü, diğer varlıklarla alakalı ilâhî ilmin keyfiyeti problemini ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda Muammer'e Allah Teâlâ'nın [vakıada] var olana (*mevcûd*) güç yetirmediği, yani var olanın O'nun makdûru konumunda olmadığı gibi -ki Allah Teâlâ da var olması itibarıyla kendisine güç yetirmesi sonucu çıkacaktır- var olanı bilmediği düşüncesi de atfedilir.[306] Muammer'e atfedilen bu düşüncenin gerekçesi ilkin, Allah Teâlâ'nın var olanı bilmesinin ve bilmemesinin birbirine eşdeğer biçimde mümkün olmasıdır.[307] İkinci olarak, mâna görüşünden hareketle arazların cisimlerde sonsuz mânalar meydana getirmesi dolayımıyla Allah

---

432; Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfî*, 1/91; Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, 117; Bağdâdî, *Farḳ*, 94, 201; İbn Hazm, *Faṣl*, 5/61: İbn Hazm burada diğer bilginlerden farklı olarak Muammer'in "Allah kendisini ne bilir ne de bilmez. Zira bilen bilinenden farklıdır. Allah'ın mevcûdâta güç yetirmesi yahut onları bilmesi veyahut bilmemesi imkânsızdır" dediğini aktarır.

304 Hayyât, *İntiṣâr*, 53; Ka'bî, *Maḳālât*, 550; Şehristânî, *Milel*, 1/82; Bağdâdî, *Farḳ*, 94; Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, 117; Bağdâdî, *el-Esmâ' ve'ṣ-ṣıfât*, 3/432; Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfî*, 1/91; Mir Veliyyullah, "Mutezile", çev. Altay Ünaltay, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. Miyân Muhammed Şerîf (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), 1/247; Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/374; Mustafa Öz, "Muammer b. Abbâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/322.

305 Hayyât, *İntiṣâr*, 53; Bağdâdî, *el-Esmâ' ve'ṣ-ṣıfât*, 3/431-432.

306 Ka'bî, *Maḳālât*, 550; Şehristânî, *Milel*, 1/82; Bağdâdî, *el-Esmâ' ve'ṣ-ṣıfât*, 2/444.

307 Ka'bî, *Maḳālât*, 550.

Teâlâ'nın bu arazların sayısını bilmekle nitelendirilemeyeceğidir.[308] Her iki gerekçe de Muammer'in ilm-i ilâhînin mevcudun tamamını kapsamadığı kanaati zemininde buluşur. Ancak bu, Muammer'in Allah Teâlâ'nın ezelî olarak bilen olduğu görüşünü savunmasıyla[309] nasıl bağdaştırılabilir? Muammer, Allah Teâlâ'nın kendisi ve dışındakileri bilmemesinin sebebi olarak ilâhî bilginin zât dışındaki bir nesneye dayanmasının ilâhî ilmin mutlak oluşuna gölge düşüreceği kanaatinde olabilir.[310] Dolayısıyla, ilâhî bilgi bilinenden hareketle değildir. Aksi takdirde Allah Teâlâ'nın nesnelere yönelik bilgisi tekil bilgiler şeklinde olacak, bu tek tek bilme durumu her bir nesneye dair ayrı bir bilginin varlığını gerektirecek ve ilâhî ilimde bir bölünmeye yol açacaktır. Bundan dolayı Allah Teâlâ'nın mevcuda yönelik bilgisi tikeller üzerinden değil tümeller üzerinden gerçekleşecektir. Onun mâna nazariyesi dikkate alındığında ilâhî bilgi mânaların dış dünyadaki varlıklara (*mevcûd*) ilişmesi vasıtasıyla eylemsel bir bilgi şeklinde gerçekleşecektir. Fakat bu, bilgi ile mânaların birbirine ulanması sebebiyle değil, zâtın etkisinden hareketle meydana gelir. Bu durumda ilâhî bilgi yok olana ilişmeyecektir.[311] Nihayetinde Muammer'e nispet edilen Allah Teâlâ'nın kendisine ve varlığa ilişkin bilgisinin olmadığı görüşlerinin açıklanması yorumdan öteye gitmeyecektir. Zira her iki görüş de Mu'tezilîlerce tekzip edilmiş,[312] ancak bu tekzibin gerekçeli ayrıntıları kaydedilmemiştir. Bundan dolayı öğrencisi Hişâm b. Amr'ın görüşü ile Muammer'in görüşü arasında bağlantı kurmak şu anki bilgiler temelinde yerinde bir tespit olmayacaktır.

Hişâm b. Amr'ın, şeylerin varlık sahasına çıkmadan önce ezelî ilmin konusu olmadığı görüşünü benimsediği aktarılır.[313] Bu beyanlar ilkin zihinde, Hişâm'ın Allah Teâlâ'nın

---

[308] İbn Hazm, *Faṣl*, 5/59-60; Bağdâdî, *el-Esmâ' ve'ṣ-ṣıfât*, 2/645. Ayrıca Muammer'e atfedilen Allah Teâlâ'nın arazlar üzerinde bir etkisi olmadığına dair bk. "Varlığa Yönelik Kudretin Kapsamı", s. 36-38.

[309] Bağdâdî, *el-Esmâ' ve'ṣ-ṣıfât*, 2/444.

[310] De Lacy Evans O'Leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Hüseyin Yurdaydın - Yaşar Kutluay (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 115: Burada O'leary, Muammer'in düşüncesine göre bilen ve bilinen diye bir çokluktan bahsedilemeyeceğini, dolayısıyla bu ikisinin bir olmasının vahdet-i vücûd anlamına geleceği ya da buna kapı aralayacağına işaret eder; Mir Veliyullah, "Mutezile", 1/247.

[311] Şehristânî, *Milel*, 1/82; Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/374-375; Cengiz, "Mâna Teorisi", 2/1003.

[312] İzzüddîn b. el-Hasen b. el-İmâm b. Alî b. el-Müeyyed, *el-Mi'râc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*, thk. Abdurrahmân b. Hüseyn Şâyim el-Müeyyedî, (San'â: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 2014), 2/152.

[313] Ka'bî, *Maḳālât*, 183, 266, 461-462; Eş'arî, *Maḳālât*, 158, 488; İbn Hazm, *Faṣl*, 2/294; Şehristânî, *Milel*, 1/43, 87: Şehristânî, Hişâm b. Amr ile beraber Esamm'ı da zikreder. Ancak diğer kaynaklar bu konuya dair Esam hakkında detaylı bir bilgi vermemektedir. Şehristânî'nin bu eklemesi doğruysa, Esamm'ın Hişâm'a etkisi olduğu kesindir; Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 108: Hişâm b. Hakem ve Cehm b. Safvan ile birlikte.

ezelde âlim olarak nitelendirilemeyeceği[314] ve ilâhî ilmin yaratılmış olduğunu[315] savunduğu düşüncesini çağrıştıracaktır. Hişâm gerçekten bu kanaatte midir? Bu sorunun cevabını tespit edebilmek için ilkin Hişâm'ın neye "şey" dediğini tespit etmek gerekir. Hişâm'a göre var olacaklar *şey,* mutlak yokluk ise *maʿdûm*u[316] ifade eder. Bu çerçevede ilâhî ilmin ma'dûma ilişmesi imkânsızdır, sadece varlık statüsü kazanabilecek şeyler ilâhî ilmin konusu olacaktır.[317] Aksi takdirde ma'dûm şey hâline gelecek ve böylece eşyâ da ezelî olacaktır. Bu da ezelî varlıkların ezelî ilme konu olması anlamına gelecektir. Birden çok ezelî varlık olduğu için Allah Teâlâ'nın tek kadîm varlık olmasına aykırı bir durum ortaya çıkacaktır.[318] Burada Hişâm b. Amr'ın temel gayesi, Allah Teâlâ'dan başka ezelî bir varlık olmadığı düşüncesini muhafaza etmektir. Bundan dolayı Hişâm b. Amr, Allah Teâlâ'nın ezelde zâtıyla âlim olduğu, yaratılmış veyahut kadîm bir ilimle âlim olmadığı düşüncesini benimser.[319] O zaman Allah Teâlâ eşyânın varlığını ezelî olarak bilmez ise

---

Eş'arî, Hişâm b. Amr'ın "Allah Teâlâ ezelde eşyâyı bilir" denilemeyeceğine dair kanaatinin birtakım Dehriyye'nin (Ezeliyye) görüşüne itiraz ve muhalefet amacına mâtuf olduğunu belirtir. Zira onlar eşyânın kadîm oluşunu onları var edenle birlikte ispat etmişler ve şu sonuca çıkmışlardır: "Allah Teâlâ ezelde eşyâyı bilir, sözümüz eşyânın ezelde var olmasını gerektirir". Dolayısıyla Hişâm b. Amr onlara muhalif bir şekilde, eşyânın kadîm olmasını imkânsız görünce Allah Teâlâ'nın ezelî olarak bilmesini mümkün görmemiştir; Eş'arî, *Maḳālât*, 489.

314 Teftâzânî, *Şerḥu'l-Maḳāṣıd*, 1/41.

315 Hanbelî âlim Tûfî'ye (ö. 716/1316) göre Hişâm b. Amr, "Şimdi (*elʾâne*) *Allah sizden yükü hafifletti (ḫaffefe) sizin zayıf olduğunuzu bildi… (veʿalime enne fî-küm ḍaʿfen)*"[315] (Enfâl 8/66) âyetiyle Allah'ın ilminin hâdis olduğuna delil getirmiştir. Çünkü âyette bilme eylemi hafifletme eylemine atfedilmiş, hafifletme eylemi de "şimdi" ifadesiyle sonradan ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla hafifletme eylemi bilme eylemiyle beraber kullanıldığı için bilme eylemi de yeni gerçekleşmiştir; Ebü'r-Rebîʿ Süleymân b. Abdilkavî et-Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâḥiṯi'l-uṣûliyye*, thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâil (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 311.

316 Hişâm b. Amr, ma'dûmun sübûtünü mümkün görmekte, yani varlık kategorisi içinde sübût kavramı altında yokluğu kabul etmektedir. Ona göre Allah Teâlâ, ma'dûmların hakikatlerini ve mahiyetlerini var etse de ma'dûmun yoklukta zâtı ve aynı olmayıp bir şey değildir; çünkü ma'dûm mahza yokluktur (*nefy*) ve ezelî değildir. Ebü'l-Hüzeyl ve Berzâʿî (3./9. yy.) ile birlikte; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Nihâyetü'l-merâm fîʿilmi'l-kelâm*, thk. Fâzıl el-İrfân (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1419/1998), 54: İbnü'l-Melâhimî, *Fâʾiḳ*, 91; İbnü'l-Melâhimî, *Muʿtemed*, 352; Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 128; İbn Hazm, *Faṣl*, 5/69, 155. Hişâm b. Amr'dan bir şeyin varlık sahasına çıkıp yok olduktan sonra bu şey her ne kadar ma'dûm olsa da bunun gerçekte bir şey olduğunu, ancak varlık sahasına çıkmayan bir şeyin her ne kadar ma'dûm olsa da bu ma'dûmun bir şey olmadığı kanaati de aktarılır; Ka'bî, *Maḳālât*, 267, 461; Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 274; Saffâr, *Telḫîṣ*, 1/204: Saffâr burada her iki ma'dûmun da ademde eşit olması sebebiyle bu düşünceyi fâsid bulur. Hişâm, ma'dûmu bir şey kabul etmediğinden dolayı, ilmin tanımlandığı bahislerde Hişâm'ın ma'dûmu bilinenin (*maʿlûm*) dışında kabul ettiği aktarılır; Sâbûnî, *Kifâye*, 46; Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 1/5.

317 Hayyât, *İntiṣâr*, 126; Ka'bî, *Maḳālât*, 183, 266-267; Eş'arî, *Maḳālât*, 158; Şehristânî, *Milel*, 1/87; Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 108: Hişâm b. Hakem ile birlikte; Şeyh Müfîd, *Evâʾil*, 55: Burada Hişâm, Cehm b. Safvân ile birlikte zikredilir ve diğer bir gerekçe de Allah Teâlâ ezelde var olan şeyleri bildiği takdirde, Allah'ın kulları imtihan etmesinin anlamsız olacağıdır; Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 1/196: Hişâm b. Hakem ile birlikte zikredilir. Burada Nesefî iki Hişâm'ın da ilmin ma'dûma ilişmemesi sebebiyle ezelde Allah Teâlâ'nın zâtından başkasını bilmediği kabulünü aktarır.

318 Ka'bî, *Maḳālât*, 266-267; Eş'arî, *Maḳālât*, 158, 488;

319 Hayyât, *İntiṣâr*, 125; Ka'bî, *Maḳālât*, 183, 266, 461-462; Eş'arî, *Maḳālât*, 158, 488.

eşyâya yönelik "olacak" bilgisi nasıl anlaşılmalıdır? Bu soruya dair Hişâm'ın cevabı kaynaklarda iki şekilde verilmiştir: "Olacaktır" ifadesi, eşyânın varlığına yönelik bir ima olduğu için böyle bir kullanım Hişâm tarafından kabul edilmemiştir.[320] Bundan dolayı o, "Şu an kıyâmet Allah Teâlâ tarafından bilinir" sözünü geçersiz addeder ve henüz var olmamış, yani tahakkuk etmemiş her şey için aynı durumun geçerli olduğunu söyler.[321] Bir diğer cevap ise, Allah Teâlâ'nın ezelî olarak eşyânın var olduğu zaman var olacağını bilmesidir.[322] Bu manada Hişâm b. Amr, Allah Teâlâ'nın ezelî olarak bilen olmasını reddetmiş değildir. O, Allah Teâla'nın ilmine konu olanların (*maʿlûm*) şey olarak isimlendirilmesine karşı çıkmıştır.[323] Dolayısıyla Hişâm'ın, Allah Teâlâ'nın ezelde dünyayı ve eşyâyı yaratacağını ve sonradan yok olacağını bildiğini söylemesine rağmen "eşyâ" terimini kullanmaktan geri durması, onun düşüncesini açık bir şekilde ortaya koyar.[324] Bu bilgiler bir bütün olarak okunduğunda, Hişâm, Allah Teâlâ'nın ezelî ilmini muhafaza etmeye çalışırken ezelde eşyâya varlıksal bir statü atfetmekten kaçınmaktadır. Hişâm b. Amr'ın Allah Teâlâ'nın ezelî olarak âlim olmaması algısının oluşmasında İbnü'r-Râvendî'nin etkisi büyük olsa gerektir. Çünkü İbnü'r-Râvendî'nin Hişâm b. Amr'ın düşüncesi olarak belirttiği "Allah var olmadan önce *eşyâ*yı bilmez, bunu söyleyen hataya düşer" ifadesinin, Râfızî Hişâm b. Hakem'in "Allah âlim değildi, sonra âlim oldu" ifadesine benzediği -ki bu düşünce Hişâm b. Amr'a göre küfürdür- zannını uyandırmasının mümkün olduğunu Hayyât aktarmaktadır. Hişâm b. Amr'ın asıl kastı, ilâhî ilme konu olan isimlerin var olmadan önce bir *şey* olarak isimlendirilip isimlendirilmeyeceğidir. Çünkü Hayyât'ın aktarımına göre Hişâm b. Amr, Allah

---

320 Ka'bî, *Maḳālât*, 267; Eş'arî, *Maḳālât*, 158, 488.

321 Ka'bî, *Maḳālât*, 461. Hayyât'ın "Allah Teâlâ ezelî olarak kâfirin küfrünü bildiğinde onlara peygamber göndermesinin … ne anlamı var" ifadesine (Hayyât, *İntiṣâr*, 117) gelince, bazı araştırmacılar tarafından Hişâm b. Amr'a nispet edilse de (Reşîd el-Hayyûn, *Muʿteziletü'l-Baṣra ve Baġdâd* [London: Dârü'l-Hikme, 1997],180; Zühdî Hasen Cârullâh, *el-Muʿtezile* [Kahire: Matbaatü Mısr, 1947], 96) metnin akışı takip edildiğinde Hişâm b. Hakem'e ait olması daha muhtemel görünmektedir.

322 İbn Hazm, *Faṣl*, 2/294.

323 Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, nakledilenlerin zahirine bakıldığında Hişam b. Amr'ın (Cehm ile birlikte) Allah Teâlâ'nın eşyâyı ezelî bilmesini imkânsız görmesini akla gelecek bir husus olarak değerlendirir. Oysa, Hişâm b. Amr Allah Teâlâ'nın ezelde eşyânın yok olduğunu bilmesini es geçmemiş olsa gerektir. Fakat buna rağmen o, Allah Teâlâ'nın bunların ezelde varlığını bilmesini imkânsız görmektedir… Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Hişâm b. Amr'dan, bilginin varlığı öncelemesi yani Allah'ın önceden bilmesinin de imkânsız olduğunu söylediğine dair bir rivayet duyduğunu da belirtir. Çünkü eğer Allah [kulların önceden ne yapacağını] bilse, teklif diye bir şey söz konusu olmayacaktır. Şayet bu rivayet doğruysa, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî açısından bu, Allah Teâlâ'nın eşyânın yaratılacağını bilmemesini gerektirecektir; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Taṣaffuḥu'l-edille*, 60. Ayrıca bk. İbnü'l-Melâhimî, *Muʿtemed*, 352.

324 Ka'bî, *Maḳālât*, 183.

Teâlâ'nın ezelde dünyayı yaratacağını ve yok edeceğini, insanların bir kısmını cennete bir kısmını da cehenneme koyacağını bilmektedir.[325]

Hişâm b. Amr'ın varlığı bir bütün olarak ele almasını ilâhî ilmin varlığa ilişkin yönünü tayin etmede problem telakki eden öğrencisi Abbâd b. Süleymân, ezelî ilme konu olanları ikili bir tasnife tâbi tutar. Abbâd'a göre ezelî ilme konu olanlar, bilinenler, şeyler, cevherler, araz türleri, fiiller ve yaratmadır. Bunların varlık sahasına çıkmadan önce hakikatlerinde bir değişim söz konusu değildir ve Allah Teâlâ bunları hakikatlerini ezelî olarak bilir (yani cevher var olmadan cevherdir). Ezelî ilme konu olmayanlar ise cisimler, yaratılmış varlıklar, fiile konu olanlar (*mefʿûlât*) ve bileşik varlıklardır (*teʾlîfât*).[326] Dolayısıyla Abbâd, eşyâ için ezelî bilgide var olanlar ve fiilî olarak var olanlar şeklinde bir taksimde bulunarak eşyânın ezelî ilimdeki durumunu tayin etmeye çalışmıştır. Abbâd'ın ortaya koymaya çalıştığı temel ilke, basit (bileşik olmayan) varlıklar ile bileşik olan varlıkların ezeldeki durumlarının farklı olmasıdır. Çünkü cevher gibi basit varlıkların ezeldeki hakikatlerinde yani zâtlarında bir değişim söz konusu olmayacağı için ilâhî ilimde de bir değişim söz konusu olmayacaktır. Ancak cisim gibi sonradan var olacaklar, zaman içerisinde var olacağı ve bu süreçte bilineceği için bunlar ezelî olarak ilâhî ilmin konusu olmayacaktır. Bu anlamda Abbâd, varlık kazanmış şeylerin daha önceden var olduğunu kabul ederek basit varlıkların ilâhî ilimdeki hakikatlerinin gerçekliğine işaret ederken, varlık kazanmış şeylerin daha önceden var olduğunu reddederek bileşik cisimlerin ilâhî ilimde var olmadığına işaret eder. Bu da varlığın varlığa gelmemiş hâlinin ezelî ilmin konusu, varlık kazanmış hâlinin ise ilâhî fiillerin/iradenin konusu olduğu anlamına gelecektir.[327]

Abbâd b. Süleymân'ın ortaya koyduğu ilâhî bilgiye konu olanlar taksimine Şahhâm kökten karşı çıkmaktadır. Şahhâm'a göre henüz yaratılmayan cisimler ve âlemler ile olmamış ve olmayacak cevher ve arazlar ezelî ilmin konusudur. Çünkü ona göre Allah Teâlâ baştan beri herhangi bir sıfata sahip olmasını takdir ettiği her şeyi -bu özellik (*eṣ-ṣıfa*) kudreti dâhilinde olduğunda- bu özelliğe sahip olarak bilir.[328] Şahhâm'ın bu

[325] Hayyât, *İntiṣâr*, 60, 125.
[326] Eş'arî, *Maḳālât*, 158-159, 495. Bu ayrım Hayyât tarafından dile getirilmez. Hayyât, Abbâd'ın yaratılmış varlıkların yokken sonradan var olduğu kanaatini aktarır; Hayyât, *İntiṣâr*, 91. Makdisî de bu ayrımı dikkate almaz ve Abbâd'ın, Allah Teâlâ'nın var olmadan eşyâyı ezelî olarak bilmediği kanaatini aktarır; Makdisî, *el-Bedʿ ve't-târîḫ*, 5/143.
[327] Sarıca, "Abbâd b. Süleymân'da Tenzih Vurgusu", 551-554; van Ess, *Theology and Society*, 4/28-29.
[328] Eş'arî, *Maḳālât*, 162.

düşüncede olmasının sebebi, ilk kez kendisi tarafından dile getirilen bir şeyin hakikatinin, ilâhî ilmin konusu olmasına ilişkindir. Nitekim ma'dûm, Şahhâm açısından *şey*, *zât* ve *ayn* olup, onu en özel zâtî niteliklerle niteler. Bu durum, cevherin yoklukta zâtı gereği cevher olduğunu; arazın renk, tat, koku ve oluş olduğunu iddia etmesi ve cinslerin özelliklerini varlık hâlinde kabul ettiği gibi yokluk hâlinde de kabul etmesi anlamına gelecektir.[329] Fakat Allah Teâlâ'nın zât ile zâtın yüklendiği niteliğe yönelik bilgisi ayrı ayrı olup, ne zaman ki zât/şey bir nitelik kazanırsa yahut Allah Teâlâ ona, o niteliği yüklerse o zaman zâtın nitelikli hâli ezelî ilimde var olacaktır. Şahhâm'ın Allah Teâlâ uzun bir cisim yaratmaya başladığında o cisme "kudrete konu olan (*maḳdûr*) uzun cisim" denileceğini ancak birleşik cisme mevcut denilmeyeceğini söylemesi bundan kaynaklıdır.[330] Benzer mantık örgüsünde Şahhâm, müminler, kâfirler ve fâillerin ezelî ilmin konusu olmadığı kanaatindedir. Zira insanı, var olduğu esnada bu tarz bir niteleme ile nitelemek imkânsız olunca, varlığı öncesinde de böyle nitelemek imkânsız olacaktır.[331] Çünkü insanın mümin olma gibi sonradan kazandığı nitelik, Allah Teâlâ'nın kudreti dâhilinde değil, insanın kudreti ve fiili dâhilinde gerçekleşen bir durumdur. Dolayısıyla ilâhî ilmin fiile ilişkin bilgisi, mâlûma bağlı olarak gerçekleşmektedir. Aksi takdirde ilâhî ilim, insanları önceden belirlenmiş niteliklere zorlayıcı bir unsur olacaktır.

Hayyât'ın varlığın/var olanın ezelî ilme konu olmasına dair görüşü de ma'dûm üzerinden temellendirilir. Hayyât'ın ma'dûmu bir *şey*, hatta cevher, araz ve cisim olarak benimsemek suretiyle[332] ma'dûma tam anlamıyla bir varlık/gerçeklik atfettiği izlenimi

---

[329] Cüveynî, *Şâmil*, 124; Şehristânî, *Nihâyetü'l-iḳdâm*, 151; Güdekli, *Kelâmın Teşekkülü*, 189. Binaenaleyh Şahhâm, cevherin zâtî/aslî niteliği olan *cevheriyyet*in *taḥayyüz* ile aynı olduğunu iddia etmektedir. Zira cevher oluşun kendi başına yer kaplayan bir anlamı olmayacağı için ma'dûm iken cevherin vehmî bir boşlukta yer kapladığını ileri sürer. Detaylar için bk. Cüveynî, *Şâmil*, 124; Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed et-Tûsî, *Telḫîṣu'l-Muḥaṣṣal (Naḳdü'l-Muḥaṣṣal)*, (Kahire: Dâru'l-Edvâ', 1985), 83. İlâhî ilim bağlamında Şahhâm'ın bu görüşünü farklı bir şekilde öğrencisi Ebû Ali el-Cübbâî'de de görmek mümkündür: "Allah ezelde şeyleri, cevherleri ve arazları bilir… Eşyâyı var olmadan önce eşyâ olarak bilir…"; Eş'arî, *Maḳālât*, 160-161.

[330] Eş'arî, *Maḳālât*, 162, 504-505. Böylece o taaddüd-i kudemâya düşmekten kaçınmıştır. Böylece Allah Teâlâ'nın, şeylerin ma'dûm zâtları olmasında bir etkisi bulunmamakta fakat onları varlık sahasına çıkarmakta bir etkisi bulunmaktadır; Râzî, *Muḥaṣṣal*, 50-51. Ancak ma'dûm zâtların ezelîliği problemini Şahhâm'ın nasıl aştığı bir muammadır.

[331] Eş'arî, *Maḳālât*, 162, 504-505.

[332] Cüşemî, *'Uyûnü'l-mesa'il*, 294; İbn Hazm, *Faṣl*, 5/69, 155; İsferâyînî, *Tebṣîr*, 71; Teftâzânî, *Şerḥu'l-Maḳāṣıd*, 1/378; Tûsî, *Telḫîṣ*, 81: "mümkün ma'dûmlar"; Bağdâdî, *Farḳ*, 108: Bağdâdî Hayyât'ın bu düşüncede olmasını "Cismin yokluk durumunda cisim olması mümkündür; zira onun yaratılışı esnasında cisim olması mümkündür" şeklinde izah eder; Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, 3/762-763: Cürcânî'nin açıklamasına göre *şey*'den kasıt "yokluk durumunda sabit ve karar kılmış"; cevher ve arazdan kasıt ise "yokluk durumunda cinslerin sıfatlarıyla nitelenen ma'dûm sabit zâtlar"dır.

uyanmaktadır. Dolayısıyla bu, Allah Teâlâ'nın yanında ikinci bir kadîm varlığın olduğu anlamını ifade etmektedir. Hayyât'ın bu görüşünün temelinde, varlığa çıkmadan önce cevherin cevher, arazın araz, cismin cisim, eşyânın eşyâ olduğu kanaati yatar; böylece bunlar ilâhî ilimde varlıkları kesin olup yokluk hâlinde zâtlarıyla[333] nitelenir. Dolayısıyla eşyâ, var olsun yahut yok olsun bilgiye konu olan sabit şeylerdir (*müşbetet*[ün]).[334] Bu anlamda Hayyât açısından ma'dûm, mutlak değil mümkün ma'dûmdur.[335] Nitekim Hayyât ma'dûma, varlık statüsünü ifade etmesi açısından muhdes yahut mahlûk dememekte, ma'dûmun "yok iken ne Allah Teâlâ'nın ne de bir başkasının var ettiği şey" olduğunu söylemektedir.[336] Hayyât'ın *şey*'e "*bilinen ve kendisinden haber verilen*"[337] anlamı yüklemesi de göz önüne alındığında, ma'dûmun şey olduğunu söylemesinden kasıt, ilâhî ilme konu olmasıdır. *İntişâr*'da yer alan İbnü'r-Ravendî'nin "var olmazdan evvel eşyânın eşyâ olmadığı" düşüncesini eşyânın var olmazdan evvel mevcut olmadığı kastedildiği takdirde Hayyât'ın kabul etmesi; zira eşyâ [ma'dûm hâlde değil], yaratıcının onu yarattığı zaman eşyâ olacağını/eşyâ hüviyetini kazanacağını belirtmesi[338] de aynı şeyi ifade eder. Hayyât'ın sadece bilinen şeylerin değil bilinmeyen şeylerin de varlık kazanmadan önce ilâhî kudrete konu olduğunu söylemesi,[339] Allah Teâlâ'nın sahip oldukları hakikatler üzere eşyâyı ezelî ve ebedî olarak bilmesini ifade eder.[340] Dolayısıyla Hayyât açısından Allah Teâlâ'nın, kendisinden ve yarattıklarından sâdır olacak fiillerin bütününü ezelî olarak bildiğini ima etmesi,[341] nihaî olarak Hayyât'ın Allah Teâlâ'nın ezelî bilgisinin her şeyi kuşattığını savunduğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır. Şahhâm'ın

---

[333] Nitekim Hillî, Şahhâm ile birlikte Hayyât'ın mümkün ma'dûmların varlık sahasına çıkmazdan evvel kendi nefislerinde/özlerinde sabit zâtlar, aynlar ve hakikatler olduğu görüşünü aktarır. Allah Teâlâ'nın zâtların zâtlar, cevherlerin cevherler olmasında herhangi bir tesiri/etkisi bulunmamakta, aksine bu zâtları mevcut kılmasında bir tesiri bulunmaktadır; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 1/66. Yine bu minvalde Hayyât'a göre ma'dûm zâtlar cisim olarak nitelendirilir; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 1/30.

[334] Şehristânî, *Milel*, 1/89; Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 1/75; Eş'arî, *Maḳālât*, 518; Bağdâdî, *Farḳ*, 108. Sem'ânî, *Ensâb*, 2/427: Burada Sem'ânî, Basra Mu'tezilesi'nin ma'dûmun cevher ve araz olarak isimlendirilmesi hususunda Hayyât'a katıldığını aktarır.

[335] Tûsî, *Telḫîṣü'l-Muḥaṣṣal*, 81.

[336] Ka'bî, *Maḳālât*, 461.

[337] Şehristânî, *Milel*, 1/89. Hayyât'a göre *şey* kavramı isbât anlamında da kullanılır. Çünkü ona göre "Allah Teâlâ *şey*dir" demek O'nu ispat etmektir; Eş'arî, *Maḳālât*, 518.

[338] Hayyât, *İntişâr*, 123.

[339] Hayyât, *İntişâr*, 123.

[340] Hayyât, *İntişâr*, 114.

[341] Hayyât, *İntişâr*, 118. Ancak Hayyât, tabii olarak Allah Teâlâ'nın ezelî olarak insanın fiillerini bilmesinin onları cebre düşürmediğini savunur ve cebr ifade eden âyetleri Mu'tezilîlerin te'vil etme şekilleriyle izah eder; Hayyât, *İntişâr*, 121-122.

düşüncelerinin izahı şeklinde olan Hayyât'ın bu düşünceleri onun İbnü'r-Râvendî'ye yönelik muhalefetinde açıkça görülecektir.

Hayyât, Hişâm b. Hakem'in görüşünü benimseyen İbnü'r-Râvendî'nin Allah Teâlâ'nın ezelî olarak bilmesinin, bilgiye konu olanın da ezelde bir gerçeklik bulunduracağı, çünkü Allah Teâlâ'nın hâlihazırda bildiği şeyin ezelde de biliyor olmasının bilgiye konu olanın da ezelde var olduğu, dolayısıyla cisimlerin hareketli oluşunun ezelî olarak bilindiği düşüncesini eleştirirken Allah Teâlâ'nın ilminin değişmezliğini ortaya koymayı hedeflemektedir: Öncelikle "*Allah vardı başka bir şey yoktu*" sözünü doğru kabul etmekte ve bu sözü sabit bir ilke olarak benimsemektedir. Dolayısıyla ikinci bir kadîm varlık olmayacağına göre, Allah Teâlâ var olmadan önce cisimleri yaratacağını, onları yarattıktan sonra kendilerine ilgili arazlar ilişmeden önce hareket edeceklerini veya sükûn hâlinde kalacaklarını, hareketli olduklarında da hareketli olduklarını ezelî olarak bilir. Çünkü Allah Teâlâ'nın cismin hareket ettiğini zâtı itibarıyla bilmesi, kendisinde bir ilmin meydana gelmesiyle değil, cisimde hareketin yaratılmasıyladır. İşte bu, Allah Teâlâ'nın olayları özleri üzere zâtı gereği bilmesine ilişkindir.[342] Hayyât bu minval üzere, cisimlerin farklı durumlarına dair ortaya çıkan farklı ifadelerin ilâhî bilgiyi değiştirip değiştirmediğini, ilmin ezelî ve değişmez oluşu temelinde değişimin cisimlere dair ifadelerde olduğu düşüncesiyle izah eder. Nitekim ilâhî ilme dair ifadenin farklılaşması ancak cismin durumlarının farklılaşması sonucu ortaya çıkan ifadeye bağlıdır. Bunu, "cisimle ilgili ifade" yerine Zeyd'i, "Allah'ın ilmiyle ilgili ifade" yerine ise evin tavanını koymak suretiyle örneklendirir. Bu örneğe göre Zeyd, ev içinde olduğunda tavan Zeyd'in üstünde olacak, ancak o, çatıya çıktığında tavan Zeyd'in altında bulunacaktır. Dolayısıyla Zeyd'in farklı durumlarını ortaya koyan ifadelere göre tavanın konumunu belirleyen ifadeler de değişmektedir.[343] Bu bilgi, kaynakların Şahhâm hakkında insana ait özelliklerin sonradan ezelî ilmin nasıl konusu olduğuna dair sunmadığı bilginin Hayyât üzerinden anlaşılmasına olanak sağlamaktadır.

Sonuç itibarıyla Mu'tezilîler eşyânın ezelî ilimdeki yeri görüşünde farklı kanaatler benimsese de temel ilkelerinin Allah Teâlâ'nın ilminin ezelî kuşatıcılığını muhafaza etmek ancak var olacaklara bir ezelîlik atfetmemek olduğu söylenebilecektir. Ancak insan

[342] Hayyât, *İntiṣâr*, 112-113.
[343] Hayyât, *İntiṣâr*, 113-114.

fiillerinin ezelî ilmin konusu olmasında öyle görülüyor ki Hişâm b. Amr[344] hariç, Şahhâm ve Hayyât'ın genel temayülü -kaynaklardan hareketle- Amr b. Ubeyd'in ortaya koyduğu kanaat üzere şekillenmiştir. Nitekim Amr b. Ubeyd'e ilâhî ilmi kabul etmediği yahut ilim açısından Allah Teâlâ'nın noksan bir varlık olduğu görüşü atfedilmesinin sebebi, O'nun, kullar fiilleri işleyene değin kulların fiillerini bilmemesi görüşüne ilişkindir.[345] Muhalif kaynaklarda Amr'ın bu görüşte olmasını destekleyici bilgiler mevcuttur. Mesela Amr'ın, Ebû Leheb'e ilişkin olarak inen âyeti, "*Ebû Leheb'in ameline benzer şekildeki ameller işleyenlerin elleri kurusun*." şeklinde te'vil ettiği ve akabinde, Allah Teâlâ'nın ilminin zorlayıcı bir unsur olmadığı, zarar ve fayda vermediğini söylediği nakledilir.[346] Yine bu minvalde Amr, kişinin cenin hâlinde şakī veya sa'îd olduğunu belirten hadis[347] hakkında, ravileri tek tek reddettiğini, bu hadisi Hz. Peygamber'den işitseydi onu da reddedeceğini söylediği, hatta Allah Teâlâ'dan bunu duyarsa "Bu bizden aldığın misak değildir" diyeceğini söylediği aktarılır.[348] Aksi takdirde insanların ne yapıp ettikleri ezelî ilimde bulunsa, Allah Teâlâ'nın kullarına karşı bir hücceti kalmayacaktır.[349] Dolayısıyla

---

[344] Muhtemelen ilk kez Hişâm b. Amr'ın dile getirdiği, bir kişinin mümin yahut kâfir olarak ölmesi ile ezelî ilmin ilişkisini ifade eden *muvâfât* görüşü esasen Allah Teâlâ'nın ilminin değişmeyeceğine (*lâ yeteġayyer*) dairdir. Çünkü Allah Teâlâ ezelde, mümin olarak ölene râzı; kâfir yahut fâsık olarak ölene kızgındır; İbn Hazm, *Faṣl*, 4/101: "Eş'arîler" ile birlikte zikredilir. Fakat o, bu konuda Eş'arîler gibi kaderci bir tutum sergilemekten kaçınır, Allah'ın ezelî ilminin değişmemesine vurgu yapar. Belki de bu çelişkiyi aşmak adına Hişâm b. Amr, "Allah Teâlâ istediğini saptırmak için saptırır, istediğini hidayete erdirir" demeyi doğru bulmamıştır; İbn Hazm, *Faṣl*, 5/62. Konunun detayları için bk. Etan Kohlberg, "İslam Kelamında Muvâfât Nazariyeleri", çev. Kadir Gömbeyaz, *İslâmî İlimler Dergisi* 4/1-2 (2009), 401-415; Tevfik Yücedoğru, "Bir Kelâm Teorisi: Muvâfât", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 165-176.
van Ess, Hişâm b. Amr'ın namazını yarıda bırakan (*maḳṭûʿ*) ve namazına devam eden (*mevṣûl*) hakkındaki görüşünü de Allah'ın önceden bilmesi sebebiyle ezelî ilminin değişmezliğine bağlar; van Ess, *Theology and Society*, 4/15. Ayrıca bk. Hayyât, *İntiṣâr*, 59-60.

[345] Ebü'l-Berekât Mecdüddin Abdüsselâm b. Abdillah el-Hadır el-Harrânî - Ebü'l-Mehâsin Şehâbeddîn Abdülhalîm b. Abdüsselâm - Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye el-Harrânî, *el-Müsevvede fî uṣûli'l-fıḳh*, der. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Harrânî, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1964), 54: Burada Amr, Ma'bed el-Cühenî ile zikredilir. Dolayısıyla bu görüşün kaynak noktası Ma'bed olabilir; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih er-Râmînî, *Kitâbü'l-Fürûʿ*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Dârü'l-Müeyyed, 2003), 10/178.

[346] Abdullah b. Ahmed, *es-Sünne*, 438. Benzer şekilde Amr, Allah Teâlâ'nın kişinin iradesine müdahil olmadığını belirtir. Nitekim Amr'a göre böyle bir müdahale olsaydı ne Ebû Leheb'in ne de bir kimsenin kınanması gerekecektir; Ebû Bekr Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî, *Kitâbü'l-Ḳader*, thk. Ahmed el-Mansûr (Riyad: Edvâü's-Selef, 1997), 211; Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer ed-Dârekutnî, *Aḫbâru ʿAmr b. ʿUbeyd*, thk. Josef van Ess (Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1967), Ar. 10; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîḫu Medîneti's-selâm*, 14/69.

[347] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiʿu's-ṣaḥîḥ*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsır, (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Bedʾü'l-ḫalk", 6 (No. 3208).

[348] Hatîb el-Bağdâdî, *Târîḫu Medîneti's-selâm*, 14/69-70; Dârekutnî, *Aḫbâru ʿAmr b. ʿUbeyd*, 12.

[349] Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr el-Ukaylî, *Kitâbü'ḍ-Ḍuʿafâʾi'l-kebîr*, nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 3/279; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîḫu Medîneti's-selâm*, 14/68, 84.

Kaderîler'e nispet edilen "Allah Teâlâ'nın eşyâyı var olmadan önce bildiği, fakat kulların fiillerini ancak oluş hâlinde bildiği" görüşünün Amr ile birlikte zikredilişinden hareketle[350] bunun bir ilke olarak Amr ile başladığı söylenebilecektir.

1.6. Sem', Basar ve İdrak

Nazzâm'ın da dâhil olduğu çoğu Mu'tezilî, Allah Teâlâ'nın işiten (*semîʿ*) ve gören (*baṣîr*) oluşunun ezelîliği hususunda hemfikirdir.[351] Kaynağı İbnü'r-Râvendî'ye dayanan istisnaî bir rivayette Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın ma'dûmun bir şey olmaması görüşünü benimsemesi sebebiyle ma'dûmun işitilip görülmeyeceği için Allah Teâlâ'nın ezelde semî' ve basîr olmadığı kanaati aktarılır.[352] Gerekçe tam olarak aynı olmasa da muhtemelen bu iddia Ca'fer b. Harb'den rivayet edilen Ebü'l-Hüzeyl'in görüşünün parçacı okunmasına dayanıyordu: "*Allah Teâlâ'nın ezelden beri semî' ve basîr olduğunu söylemem*; ancak işitecek ve görecek (*se-yesmeʿu* - *se-yübṣiru*) anlamında ezelî olarak semî' ve basîr olduğunu söylerim."[353] Dolayısıyla Ebü'l-Hüzeyl'e nispet edilen mezkûr iki sıfatı ezelî kabul etmediğine dair aktarım hatalıdır. Ebü'l-Hüzeyl'in bu iki sıfatı işitecek ve görecek şeklinde geleceğe mâtuf olarak değerlendirmesinin sebebi ise, işitme ve görmeye konu olanların ezelîliğine götüreceği yönündeki çekincesidir.[354] Zira o, *semʿ* ve *başar*ın sözlük anlamları itibarıyla sem' ve basara konu olanların varlığını ifade ettiğini belirtir.[355] İlgili aktarımı yapan Eş'arî bu rivayete şüpheyle yaklaştığını belirtse de gerekçenin kuvveti ve Ca'fer b. Harb'in Ebü'l-Hüzeyl ile görüşmeleri göz önünde bulundurulduğunda Ebü'l-Hüzeyl'in bir dönem bu kanaati benimsemiş olduğu söylenebilir. En nihayetinde Ebü'l-Hüzeyl Allah Teâlâ'dan bu sıfatları nefyetmemekte,

---

[350] İbn Teymiyye, *Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl,* thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991), 2/332; Ayrıca İbn Teymiyye, Amr'ın [kulların fiillerine dair] önceden yazılmış hükmü/kitabı (*el-kitâbü'l-müteḳaddim*) reddettiğine dair iki rivayet olduğunu aktarır; İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 7/385. Rivayet olunur ki Amr, Osmân et-Tavîl ile otururken bir adam gelir ve "… *De ki: Evlerinizde kalsaydınız bile, haklarında ölüm yazılmışlar ölecekleri yere çıkıp geleceklerdi...*" (Âl-i İmrân, 3/154) âyeti hakkında Hasan el-Basrî'nin görüşünü sorar. Amr, Hasan'dan işittiği "Allah Teâlâ bir kavmin öldürülmesini yazmışsa (*ketebe*), ancak öldürülmek suretiyle ölürler..." sözlerini sarf ettikten sonra Osman et-Tavîl: "Ey Ebû Osmân! Bu bizim sözümüz değil ki?" deyince Amr bu hususta Hasan el-Basrî'yi tekzip ettiğini ifade eder; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-İʿtişâm*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlü Süleymân (b.y.: Mektebetü't-Tevhîd, ts.), 2/28.

[351] Eş'arî, *Maḳālât*, 173.

[352] Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 1/648; İbn Hazm, *Faṣl*, 5/58. Bu bilginin doğruluğu Hayyât'ın *İntiṣâr*'ından teyit edilememiştir.

[353] Eş'arî, *Maḳālât*, 173, 486: Buradaki "lâ" ifadeleri "illâ" şeklinde okunmalıdır. Bu Ka'bî, Bağdâdî ve Şehristânî'nin kayıtlarından da doğrulanmaktadır; Ka'bî, *Maḳālât*, 276; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 1/648, 2/273; Şehristânî, *Milel*, 1/67.

[354] Eş'arî, *Maḳālât*, 173, 486.

[355] Ka'bî, *Maḳālât*, 276; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 1/648.

onların taalluk ettiği hususların ezelîliğine karşı çıkmaktadır. Belki de o, bu sıfatı ezelî kabul etmekle beraber işlevi açısından fiilî sıfatlardan kabul etmiş olabilir.[356] Ca'fer b. Harb de Ebü'l-Hüzeyl'i takip ederek, Allah Teâlâ'nın ezelde semî' ve basîr olmasının işitecek ve görecek anlamına geldiğini belirtir,[357] fakat kaynaklar başka bir ayrıntı zikretmez. Abbâd b. Süleymân da Ebü'l-Hüzeyl'in gerekçesini kullanarak farklı bir sonuca ulaşır. O, sem' ve basara konu olanların ezelde var olması ile ilâhî zâtın tek kadîmliğine gölge düşürmemek adına Allah Teâlâ'nın ezelî olarak semî' ve basîr olduğunu kabul etmez. Bu nedenle Abbâd, Allah Teâlâ'nın ezelî oluşunu O'nun semî' ve basîr olduğundan ayırarak ancak yine O'nun ezelî olduğuna vurgu yaparak Allah Teâlâ'nın "ezelî olarak semî' ve basîr olduğunu" değil "semî' ve basîr olan ezelî olduğunu" söyler.[358] Böylelikle Allah Teâlâ'nın ezelî oluşunu sadece ilâhî zâta râci kılmakla, ezelî oluşun semî' ve basîr ile iltisakını koparark işitilen ve görülenlerin ezelîliği ihtimalini ortadan kaldırmayı hedefler.[359] Abbâd, semî ve basîrin Allah Teâlâ'nın fiilinden kaynaklı olmadığını bundan dolayı belirtir.[360] Dolayısıyla onun semî' ve basîri fiilî sıfatlara hiçbir şekilde dâhil etmediği görülmektedir.

Mu'tezilîlerin bir kısmı işitme ve görme sıfatlarını ilim/bilme sıfatına râci kılarken diğer bir kısım ise, bunu ilim sıfatına indirgememektedir. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf sözlükte işitme ve görmeye bilme şeklinde bir anlam verildiğine hiç rastlamadığını,[361] Abbâd b. Süleymân ise semî' isminin basîr ve âlim anlamına, semî' ve basîrin de âlim anlamına gelmediğini söyler. Bunun bir sonucu olarak Abbâd, işitmeye ve görmeye konu olanların bilgiye konu olmadığı kanaatini benimser.[362] Görünen o ki, her ikisi açısından da Allah Teâlâ kendisinin işiten ve gören olduğunu söylüyorsa, bu sıfatların taallukları ilim sıfatının taallukundan farklı olmalıdır. Bu düşüncenin aksine Nazzâm, Allah Teâlâ'nın

---

[356] Nitekim Ka'bî ve Şehristânî, Ebü'l-Hüzeyl'in semî' ve basîr hakkındaki görüşünü verdikten sonra, diğer fiilî sıfatlara dair görüşünün geleceğe yönelik olduğunu (*se-yekûn*) belirtir; Ka'bî, *Maḳālât*, 276; Şehristânî, *Milel*, 1/67.

[357] Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 2/273.

[358] Eş'arî, *Maḳālât*, 173, 497.

[359] Abrahamov, "'Abbād ibn Sulaymān on God's Transcendence", 114; Sarıca, "Abbâd b. Süleymân'da Tenzih Vurgusu", 549.

[360] Eş'arî, *Maḳālât*, 499.

[361] Ka'bî, *Maḳālât*, 276: Burada Ka'bî, Ebü'l-Hüzeyl dışında Mu'tezile'nin işitmeyi ve görmeyi ilme indirgediğine dikkat çeker; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 1/648. Ancak Ebü'l-Hüzeyl ve Ca'fer b. Harb'den işitme ve görmenin işitme ve görmeye konu olanları bilme anlamına geldiği kanaati de aktarılır; Bağdâdî *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 1/616; Saffâr, *Telḫîṣ*, 1/416. Kaynaklardaki bilgi bu hususta oldukça sınırlı olduğu için, ilk görüş, Ca'fer b. Harb kanalıyla gelmesi sebebiyle tercih edilmiştir.

[362] Eş'arî, *Maḳālât*, 166, 498: "Bağdâdîler gibi".

işiten (*sâmiʿ*) olmasının, O'nun işitilenleri bilen olduğu anlamına geldiği kanaatindedir.[363] Ca'fer b. Harb de aynı kanaati paylaşır.[364] Bundan dolayı o, Allah Teâlâ'nın ezelden beri semî' ve basîr olmasını ses ve cisim gibi olacak şeylerden hiçbir şeyin O'na gizli kalmayacağı[365] yani işitilenlerin ve görülenlerin ilâhî ilmin konusu olduğu şeklinde yorumlar. Ca'fer b. Harb'in bu düşüncesi Ebû Ca'fer el-İskâfî tarafından da benimsenmiştir. Zira İskâfî'ye göre Allah Teâlâ'nın ses ve kelâmı işitmesi yahut işitmeye ve görmeye konu olan şeylerin "O'na gizli kalmaması" demek, bunları bilmesi anlamına gelmektedir.[366] Dolayısıyla Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin de içinde bulunduğu Bağdat Mu'tezilesi'ne göre Allah Teâlâ'nın ezelde anlık işiten (*sâmiʿ*) ve anlık gören (*mübṣir*), dâimî işiten (*semîʿ*) ve dâimî gören (*baṣîr*) olduğunu söylemeleri,[367] işitilir ve görülürlerin sadece ilme konu olmasına ilişkindir. Hayyât ve taraftarları, Allah Teâlâ'nın semî' ve basîr olmasını O'nun bilmesine indirger. Bu minval üzere Hayyât, Allah Teâlâ'nın kendini yahut başkasını görmesini, onu bilmesi olarak izah eder.[368] Sonuç itibarıyla onların bu kanaatte olmasının sebebi, diğer zâtî sıfatlardan farklı olarak işitme ve görmenin insan zihninde somut bir organı çağrıştırması ve insandaki görme ile işitme fiiline benzer bir şeyin tasavvur edilme tehlikesidir.

Semî' ve basîre ilişkin diğer bir husus bu vasıfların idrake indirgenmesidir. Bu konuya dair kısıtlı bilgilere göre, idrak sıfatını müstakil bir sıfat kabul eden bilginler söz konusudur. Erken dönem Mu'tezile'den Nazzâm, Bişr b. Mu'temir ve Hayyât, Allah Teâlâ'nın işitmeye ve görmeye konu olan şeyleri (*mesmûʿât ve mübṣarât*) idrak etmediği görüşündedir.[369] Ebû Ca'fer el-İskâfî de semî' ve basîri, idrak vasfına indirgememek için ayrıca Allah Teâlâ'nın ezelde müdrik olduğunu belirtir.[370] Ezcümle, erken dönem Basra yahut Bağdat okulu içerisinde semî' ve basîr isimlerinin âlim veyahut müdrik oluşa

[363] Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, 118. Ancak Pezdevî, Ebü'l-Hüzeyl'in Allah Teâlâ'nın semî ve basîr olduğunu kabul ettiğini aktarırken, Nazzâm'a bunun aksi bir görüş atfeder; Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003), 43. Yine Nazzâm'a "Allah hakikatte hiçbir şey göremez" görüşü isnat edilmiştir; Bağdâdî, *Farḳ*, 109. Bu iki aktarım da Nazzâm'ın semî ve basîri ilme indirgemeyi kabul etmesi sebebiyle muhaliflerin Nazzâm'a yönelttiği semî ve basîr isimlerini âtıl kılma eleştirisi olarak anlaşılmalıdır.

[364] Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 1/616.

[365] Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 1/649, 2/274; Saffâr, *Telḫîṣ*, 1/416-417. Dolayısıyla Ca'fer b. Harb'in de Allah Teâlâ'nın ezelde semî' ve basîr oluşunu, gelecekte işitecek ve görecek şeklinde açıklaması (Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 2/273) O'nun bileceği anlamına râcidir.

[366] Eş'arî, *Maḳālât*, 175: "Bağdat Mu'tezilesi".

[367] Eş'arî, *Maḳālât*, 175, 506.

[368] Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, 3/762-765; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 5/50.

[369] Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 120. Nazzâm için ayrıca bk. Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, 118.

[370] Eş'arî, *Maḳālât*, 506.

indirgenmesi hususunda keskin bir ayrımın olduğundan bahsetmek eldeki kısıtlı veriler açısından pek mümkün görünmemektedir.

***

2. FİİLÎ SIFATLAR

Mu‘tezilîler açısından Allah Teâlâ’nın kendi fiilinden kaynaklı yani fâilin bir etkisinin olduğu nitelikler, fiilî sıfatları ifade eder. Dolayısıyla fiilî sıfatlar için zâtî sıfatlarda olduğu gibi kadîm bir mâna durumundan söz etmek bu açıdan mümkün olmayacaktır; çünkü bu mânalar da fiiller gibi yaratılmıştır. Ancak bir sıfat hem zâta ilişkin hem de Allah Teâlâ’nın fiillerine ilişkin bir anlam taşıyorsa, birinci anlama göre zâtî, ikinci anlama göre ise fiilî sıfatlara tekabül eder. Örneğin *hakîm*, *âlim* anlamına geldiğinde zâtî sıfatlardan, *hikmet*[li olan şey]i yapmasından (fiilinden) türemişse o zaman fiilî sıfatlardan kabul edilmelidir.[1] Bir sıfatın fiilî sıfatlardan kabul edilmesinin diğer bir şartı ise, Allah Teâlâ’nın bir sıfatın kendisi ve zıddıyla vasıflanabilmesi veya sıfatın zıddına kādir olmakla nitelenmesidir. Buna, irade sıfatı örnek verilebilir. Zira Allah Teâlâ bir şeyi irade etmekle nitelendiği gibi bir şeyi irade etmemekle (*kerâhet*) ve o şeyi irade etmeye güç yetirmekle nitelenir.[2] Esasında bu durum, fiilî sıfatların Allah Teâlâ için zorunlu değil mümkün olduğuna ve dolayısıyla da fiilî sıfatların yaratılmış olduğuna delâlet eder. Allah Teâlâ’nın bu fiillerle nitelenmesinin bu fiillerin varlığına bağlı olması, kâinatın ezelî/kadîm olmayıp yaratılmış olması sebebiyle ilâhî fiillerde bir sonradanlık olmasından kaynaklanmaktadır. Bir sıfatın fiilî sıfat olması için güç yetirme şartı, aynı zamanda ilâhî fiillerin ilâhî kudret kapsamında gerçekleşmesini ortaya koymaktadır. Öyle ki fiil ancak güç yetirme niteliğini hâiz bir varlıktan sâdır olabilir. Bu açıdan her ne kadar sıfatlar temelde zâtî ve fiilî şekilde bir tasnife tâbi tutulmuş olsa da özelde fiilî sıfatlar zâtî

---

1 Eş‘arî, *Maḳālât*, 505. Başka başka ilâhî isimlerin de zâtî mi yoksa fiilî sıfatlardan mı olduğuna dair örnekler mevcuttur. Misalen, Ebû Ca‘fer el-İskâfî *kerem* vasfını cömertlik (*cûd*) anlamı taşıdığında fiilî sıfat olarak telakki etmiş ancak bu nitelendirme Allah Teâlâ’nın zâtı itibarıyla eşyâdan yüce (*ʿâlâ ʿale’l-eşyâ*) ve üstün (*refîʿ*) anlamını muhtevi olduğunda zâtî bir sıfat olarak kabul etmiştir; Eş‘arî, *Maḳālât*, 178, 506-507. Çünkü dilde bir yer için “kerîm yer” ifadesinin kullanılması, iki yerin en yükseği olmasına işaret etmektedir. Yine “yüksek (*râfiʿ*) ve kerîm bir at” denilir ki (Eş‘arî, *Maḳālât*, 507) bundan kasıt atın hemcinslerine üstün olmasıdır. *Samed* ismi, Şahhâm ile Bağdat Mu‘tezilesi’ne göre, zâtî sıfatlardan kabul edildiğinde s*eyyid* anlamında; fiilî sıfatlardan kabul edildiğinde “felâketlerde kendisine sığınılan/yönelinen (*maṣmûd*)” anlamındadır; Eş‘arî, *Maḳālât*, 505. Allah Teâlâ’nın kendi fiilinden kaynaklı olarak *ḫâlıḳ* gibi isimlerle nitelendirildiğini söyleyen Abbâd b. Süleymân’ın Allah Teâlâ’nın ezelde Rahmân olduğunu kabul etmesi (Eş‘arî, *Maḳālât*, 499), onun Rahmân’ı zâtî sıfatlardan kabul ettiğine işaret eder niteliktedir; A. S. Tritton, *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 161. Abbâd’ın “*İster Allah deyin ister Rahman deyin*” (İsrâ 17/110) âyetindeki Allah ile Rahmân isimlerini birbirinin eşdeğeri olarak kabul etmiş olması muhtemeldir.

2 Eş‘arî, *Maḳālât*, 186, 508-509. *Suḫṭ* ve *rıżâ* gibi fiilî sıfatlar için de aynı mantık örgüsüne dair bk. Ka‘bî, *Maḳālât*, 275. Ancak Allah Teâlâ bir fiile kādir ise onun zıddına da kādir olması gerekeceği için Nazzâm, sıdkın ilâhî fiillerden olduğunu kabul etmekte ama Allah Teâlâ’yı sıdkın zıddı olan yalana kudret ile vasıflandırmaktan geri durmaktadır; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât*, 2/349.

sıfatlardan kudretin bir alt başlığı konumundadır.[3] Bir fiilin gerçekleşmesi için ona yönelik bir bilgi de olmalıdır. İşte bu, Allah Teâlâ'nın kâinatı yaratmadan önce onun bilgisine sahip olmasını gerektirir. Ancak bilginin aksi olan cehaletin Allah Teâlâ hakkında imkânsız oluşu ve aynı zamanda bilgide herhangi bir tercihin bulunmaması, bilginin zâtî bir nitelik kapsamına dâhil edilmesini gerekli kılar. Fiilin meydana gelmesinin üçüncü şartı, o fiili var etmeye yönelik bir kastın olmasıdır; bu da ilâhî iradeye tekabül etmektedir. Fakat kasıtta bir tercih söz konusu olduğundan, irade fiilî sıfatlar kapsamına dâhil edilmiştir. Kudret, ilim ve irade, canlı bir varlıkta bulunacağından, konu bir yandan da Allah Teâlâ'nın hayy olmasına ilişkindir.

Fiilî sıfatların sayısı, ilâhî fiillerin benzersizliği ve sonsuzluğu sebebiyle sınırsızdır. Örneğin Allah Teâlâ'nın rızık vermesi, rahmet göstermesi, peygamber göndermesi, mucize var etmesi, emretmesi, yasaklaması, âlemdeki diğer olaylar gibi insan aklının kavrayabildiği fiillerin yanı sıra insan aklını aşan fiiller de söz konusudur.[4] Bütün bu fiillerin buluştuğu ortak payda, yaratmadır. Bu çerçevede ilk olarak, yaratmanın ön şartı olması bakımından ilâhî irade meselesi incelenecek, daha sonra ise Allah Teâlâ'nın yaratıcı olması itibarıyla ezelde yaratıcı olup olmadığı, yaratmada bir illetin bulunup bulunmadığı, yaratma ile yaratılanın aynılığı ve başkalığı, varlığın yokluktan yaratılması, varlığın yokluğa karıştırılması meseleleri ele alınacaktır. Akabinde Allah Teâlâ'nın âleme yönelik hitabını konu edinen kelâm ve bir anlamda Kur'ân-ı Kerîm'in yaratılmışlığına ve ona dair diğer meselelere geçilecektir.

2.1. İrade

İrade meselesi bağlamında en temelde Allah Teâlâ'nın ya mürîd olduğu ya da mürîd olmadığı seçeneklerinden söz edilebilir. İkinci seçenek Allah Teâlâ hakkında mümkün değildir; zira Allah Teâlâ'nın mürîd olmaması, kendi fiillerini zorunlu olarak meydana getirdiği anlamına gelir ki, bu, kelâmcıların fâil-i muhtâr ilâh anlayışıyla bağdaşmaz. İkinci seçenek elendiğine göre Allah Teâlâ'nın mürîd olması gerekir. Mürîd bir varlık ise ya iradesinde bağımsızdır yahut iradesinde başka bir varlığın tesiri altındadır. İradesi

[3] Ancak meseleye teklif yönünden bakılırsa fiilî sıfatlar, Mu'tezile'nin adalet ilkesi kapsamına dâhil edilmelidir.

[4] Dolayısıyla, bir bütün olarak âlem ve ondaki işleyiş, fiilî sıfatların taalluklarına dair oldukça geniş bir yelpaze oluşturur. Mu'tezilîler, tabiattaki fiillerin, mütevellidâtın ve dahi bir eylem olarak idrakin üzerine yoğun şekilde görüş serdetmiş olsalar da bu gibi meseleler bu çalışmanın sınırlarını aşacağı için konu dışı bırakılmıştır.

başka bir varlığın tesiri altında şekilleniyorsa burada muhtaçlık durumu ortaya çıkacaktır. Allah Teâlâ kadîm olduğuna göre, ikinci bir varlıktan ve dolayısıyla fiillerinde tasalluttan bahsedilemeyecektir. Allah Teâlâ'nın mutlak irade sahibi bir varlık olduğu ortaya konulduğuna göre, ilâhî iradenin Mu'tezilîler açısından ne ifade ettiği açıklanmalıdır.

2.1.1. İradenin Anlamı ve Mahiyeti

Kurucu Mu'tezilîlerin iradeye ne anlam yüklediği hususunda bir ayrıntı söz konusu değildir. Vâsıl hutbesinde Allah Teâlâ'nın iradesinin (*meşîʾet*) gerçekleştiği,[5] O'nun hükmünün her şey üzerinde geçerli olduğunu ve hükmünü değiştiren yahut engelleyen kimsenin olmadığını[6] söyleyerek ilâhî iradenin niteliğine dair birtakım görüşleri ortaya koymaktadır. Mu'tezilî düşüncede irade üzerine genel anlamda ilk tanım Esam tarafından ortaya konulur. O, "*... duvar yıkılmayı irade ediyordu...* (*yürîdü en yenḳażża*)"[7] âyetini açıklarken "İrade, gerçekte bir fiil sahibi olan veya gerçekte fiili olmamakla beraber kendisine fiil nispet edilen fâilin sıfatıdır" şeklinde tanımlar.[8] Âyet bağlamından yapılan bu tanımda, duvarın irade niteliğine sahip olması bir anlamda onu fâil konumuna getirmiştir. Bundan dolayı Esam, iradede yapmış olduğu *gerçekte fiili olmamakla beraber kendisine fiil nispet edilen* tanımıyla cansız varlıkların iradesine işaret etmek durumunda kalmıştır. Muhtemelen Esam böyle bir iradeyi mecaz addetmiştir. *Gerçekte bir fiil sahibi olan* ifadesi hem insanın hem de Allah Teâlâ'nın mürîd oluşuna ve böylece her ikisinin de iradesinin gerçekliğine bir vurgudur. Burada dikkati celbeden en önemli husus ise, irade ister hakikat ister mecaz ifade etsin, fiil ile fâilin arasındaki bağlantıyı oluşturan bir özelliğe sahip olmasıdır. Peki, fiil ile fâil arasındaki bağlantıyı oluşturan bir özellik olarak iradenin, kadîm ve hâdis varlıklarda aynı anlamı taşıyıp taşımadığı sorunsalına, Nazzâm ve Hayyât tarafından bir izahat getirilmiştir. Onların, kadîm varlıkta iradeyi mecazi olarak kabul etmelerine sevk eden âmillerden biri olarak zikredilen[9] husus, irade kelimesinin dilde *şehvet* ve *temennî* anlamına gelmesidir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın mürîd olması aynı zamanda O'nun arzu eden (*müştehî*) olması anlamını gerektirecektir; oysa arzu etme durumu bir eksiklik ifade ettiği için, gerçek anlamda O'na mürîd denilemeyecektir.

---

5 Vâsıl b. Atâ, *Ḫuṭbe 1*, 134.
6 Vâsıl b. Atâ, *Ḫuṭbe 1*, 134.
7 Kehf 17/77.
8 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân*, thk. Murat Sülün (İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 2007), 9/90.
9 bk. "Mecazi İrade Teorisi", s. 94-96.

Ayrıca insan fâil için bir şeyi yapma ve yapmama seçenekleri arasında kalması, ancak kasıt ve irade ile bu tereddüt ve ikilemi aşarak fiili yapmaya kesin bir kararlılıkla yönelmesi (*ʿazm*) söz konusu olabilmektedir. Allah Teâlâ için böyle bir şey düşünülemeyeceğinden dolayı O'nun "irade etmesi"nden bahsetmek de imkânsızdır.[10] İşte Nazzâm'ın "irade"nin "... *yıkılmaya yüz tutmuş (yürîdü) bir duvar*..."[11] âyetinde olduğu gibi yaklaşmayı (-e yazmak/*muḳārabe*) ifade etmesi anlamı barındırdığını söylemesi de bu düşünceyi destekler niteliktedir. Benzer şekilde sözlükte irade, içte (*ḍamîr*) var olma anlamını da muhtevidir. Bu içte var olma durumu, bir şeye yönelik niyet olmasına rağmen o fiilin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini ifade ettiğinden[12] aynı şekilde Allah Teâlâ için söz konusu olamayacaktır; çünkü bu durum insana ait bir hâl olup, teşbihi gerektirecektir. Dolayısıyla Nazzâm hem lügavî açıdan hem de şâhit âlemden hareketle, ilâhî iradenin bu tür anlamını reddetmektedir.[13] Her ne kadar bu görüşler Nazzâm ve Hayyât'a atfedilse de düşüncenin kökeninde teşbih söz konusu olduğu için diğer Mu'tezilîlerin bu kanaati benimseyip benimsemedikleri konusunda, hâlihazırdaki bilgilerin sınırlılığı nedeniyle kesin bir kanaat belirtmek oldukça zor görünmektedir.

İradenin anlamı bu yönüyle tayin edilirken, şâhit âlemde bir kimsenin irade fiilini ortaya koymadan önce, bir şeyi diğer bir şeye tercih etmesine sebep olan güdünün/motivin varlığı, aynı yapının gāib âlem için de mümkün olup olmadığı sorunsalını ortaya çıkarmıştır: Allah Teâlâ'nın fiillere yönelmesini sağlayan bir motiv gerekli midir, değil midir? Eğer ilâhî irade için bir motivden söz edilecekse, bu ya iradenin kendisi olmalıdır ya da irade dışında bir şey olmalıdır. İradeyi yönlendiren haricî bir unsurdan bahsetmek, iradenin bir başka şeye muhtaç olduğu yani iradenin icbar altında gerçekleştiği anlamına gelecektir. Dolayısıyla irade dışında ilave bir unsurdan bahsedilemeyeceği için irade,

---

10 Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 1/375; Sâbûnî, *Kifâye*, 357-358.

11 Kehf 17/77.

12 Câhız, şeytanın "*Allah'ın yarattığını değiştirecekler*" (Nisâ 4/119) sözünden kastedilenin iğdiş etme olup olmadığını tartışırken, Allah Teâlâ'nın anlamları gizlemeyeceğini ve niyet etmeyeceğini (*lâ yüḍmiru velâ yenvî*), zira sözün formunun bizzat irade ve kastın kendisi olduğunu söyleyerek (Câhız, *Ḥayevân*, 1/180) bir anlamda Nazzâm'ın görüşünün başka bir yönüne işaret etmektedir. Yine Câhız'ın arazlardan bir tür olan iradeyi ispat etmek için meylin irade olduğunu söylediğine dair aktarım (Şehristânî, *Nihâye*, 239), Allah Teâlâ için de böyle bir iradenin olmadığı anlamını çağrıştırmaktadır.

13 Ka'bî, *Maḳālât*, 271; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 6(2)/3-4; İbnü'l-Melâhimî, *Muʿtemed*, 218-219.

motiv olmalıdır. Bu görüş, kaynaklarda sadece Ebü'l-Hüzeyl, Nazzâm ve Câhız'a atfedilmektedir.[14] Peki onlar bu görüşleriyle neyi kastetmiştir?

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm ve Câhız'a göre irade için zâit bir unsur bulunmamaktadır. Çünkü onlara göre gāib ve şâhit âlemde bir şeye yönelmeyi ifade eden motiv (*dâʿî*) ile bir şeye yönelmekten alıkoyan karşıt motiv (*ṣârif*) bulunmaktadır. Bu durumda irade motive, kerahet ise karşıt motive tekabül etmektedir. Şâhit âlem söz konusu olunca, irade yahut kerahet, fiilin fâile yahut bir başkasına yönelik maslahat/fayda ya da mefsedet/zarar oluşuna ilişkin ilim/bilgi, itikad yahut zannı ifade etmektedir. Bir inanç hâli olması ve değişiklik göstermesi itibarıyla itikad ve bir kararsızlık ya da kesin olmayan bilgi ifade etmesinden ötürü zan, Allah Teâlâ için düşünülemeyecektir. Dolayısıyla geriye kalan ilim, kesinlik ifade etmesinden ötürü Allah Teâlâ için mümkün olan bir şeydir. Allah Teâlâ'nın başkasına yönelik yapacağı veya yapmayacağı herhangi bir fiilin maslahat ve mefsedet içerdiğine dair bilgisi, Allah Teâlâ'nın dâîsini ve/ya sârifini oluşturur. Bu da Allah Teâlâ için irade veya kerahet anlamına gelmektedir.[15] Görüldüğü üzere burada Allah Teâlâ'nın fiilinde kendine yönelik bir mefsedet ve maslahattan bahsedilmemiştir. Çünkü bu bilginin, Allah Teâlâ'nın fiilinde kendi menfaatine ilişkin olması, ihtiyaca yönelik bir motiv olduğundan O'nun için mümkün değilken, bir başkasının menfaatine ilişkin olması ihsana yönelik bir motiv olduğundan O'nun için mümkün olduğu, Câhız özelinde belirtilir.[16] Burada, Allah Teâlâ'nın kendi fiillerine yönelik iradesinin, esasında kendisine râci olan bir ilim olduğu hususu nasıl anlaşılmalıdır, sorusu gündeme gelmiştir. Ebü'l-Hüzeyl, Nazzâm ve Câhız, ilâhî iradenin ilâhî fiillere yönelik olduğunda bu fiilleri zorlanmaksızın ve yanılmaksızın yapmak

---

[14] Sonraki dönem Mu'tezilîler bu konuyu ziyadesiyle tartışmıştır. Detaylar için bk. Osman Demir, *Kâdî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi: Güdüler (Devâî) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 249-257; Kevser Demir Bektaş, *İbnü'l-Melâhimî'nin Kelam Sisteminde Adalet İlkesi* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 88 vd., Çetin, *Zeydî-Muʿtezilî Kelâmı*, 149-152.

[15] İbnü'l-Melâhimî, *Muʿtemed*, 218; Ebü'l-Meâlî Sâ'id b. Ahmed el-Usûlî, *el-Kâmil fi'l-istiḳṣâʾ fî mâ belaġanâ min kelâmi'l-ḳudemâʾ*, nşr. Muhammed es-Seyyid eş-Şâhid (Takıyyüddin en-Necrânî'ye izafetle, Kahire: Vizâretü'l-Evkāf, 1999), 284; Râzî, *Tefsîru'l-Faḫri'r-Râzî el-müştehir bi't-Tefsîri'l-kebîr ve Mefâtîḥi'l-ġayb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), 2/150; Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 259-260; Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, 3/136-137.
Bu düşünce Câhız'ın *Ḥayevân*'ında belirttiği üzere, istitâatin varlığına rağmen motivin olmaması durumunda, fiilin gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu söylemesiyle (Câhız, *Ḥayevân*, 4/88) uyumlu görünmektedir.

[16] Râzî, *el-Meṭâlibü'l-ʿâliye*, 3/179.

anlamına geldiğini söylemeleri[17] Allah Teâlâ'nın buna dair bilgisine işaret etmektedir. Zira Câhız -Hayyât'tan rivayetle-, Allah Teâlâ'nın Kur'ân-ı Kerîm'i Arapların bildiği ve anladığı şekilde indirdiğini belirtir. Bu gerekçeyle o, Arapların fâile yüklediği anlamın göz önünde bulundurması gerektiğine işaret ederek bu düşünceyi temellendirmektedir. Nitekim Araplara göre fâil, yaptığı fiili *bilen* ve onu bir tercihle gerçekleştiren kişidir; bu fiil, yalnızca fâilin irade etmesiyle gerçekleşir. Allah Teâlâ da fiillerinde herhangi bir bilgisizliğin ve yanılmanın olmadığını bildirmek ve bu tür nitelikleri kendisinden nefyetmek maksadıyla kendisinin *mürîd* olduğunu onlara haber vermiştir.[18]

2.1.2. İrade Teorileri

İrade başlığı altında ele alındığı üzere, en temelde Allah Teâlâ'nın ya mürîd olduğu ya da olmadığı seçeneklerinden söz edilebileceğinden bahsedilmiş, Allah Teâlâ'nın mürîd olmaması durumunda kendi fiillerini zorunlu olarak meydana getireceği ve bunun da kelâmcıların fâil-i muhtâr ilâh anlayışlarına aykırı olduğu ifade edilmişti. İkinci seçenek elendiğinde ve dolayısıyla Allah Teâlâ'nın mürîd olduğu kabul edildiğinde, O'nun mürîd olmasının keyfiyetinin açıklanması gerekmektedir. Bu noktada, Allah Teâlâ'nın ya zâtı gereği ya da zâtı dışında bir şeyle mürîd olması seçenekleri söz konusudur. Şayet O, zâtı gereği mürîd olsa, irade edilmesi mümkün olan yani varlığı ve yokluğu eşit olan her şeyin (örneğin âlem) zorunlu olarak ezelde var olması gerekir ki bu, kıdem açısından mümkün değildir. Aynı zamanda bu durum, kabîhler ile ilâhî zât arasında bir ilişkisi olduğu anlamına gelecek ve bu da *adl* ilkesiyle çelişecektir. Şu hâlde, irade zâtın dışında yani hâdis olmalıdır. Ancak iradenin hâdis olduğu kabul edildiği takdirde ilâhî iradenin hangi yaratılmış irade ile yaratıldığı ve hangi mahalde bulunduğu sorununun çözümlenmesi gerekmektedir. Bu durum çözümlenmediği takdirde, ilâhî iradenin zâtî bir nitelik olarak kabul edilmesi zorunlu bir seçenek olacaktır. Her iki görüş de ciddi tartışmalara ve çıkmazlara kapı aralamaktadır.

---

[17] Ebü'l-Hüzeyl, Nazzâm ve Câhız için münferit yahut birlikte zikrediliş için bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Taʾlîḳ*, 434; İbnü'l-Melâhimî, *Muʿtemed*, 219; İbnü'l-Melâhimî, *Fâʾiḳ*, 42; Hımmasî, *Münḳıẕ*, 1/62-63; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Muʿtemed*, 73-74; Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 115; İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 13/300. Ayrıca Hayyât ve Bağdâdîler için bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/527; Sâbûnî, *Kifâye*, 361; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 5/49.

[18] Ka'bî, *Maḳālât*, 273; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 6(2)/5: Burada Câhız'ın *ḥayy*ın sözlükte yukarıdaki izahat üzere mürîd anlamına geldiğini söylediği belirtilmektedir; Şehristânî, *Nihâye*, 238-239; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Muʿtemed*, 73-74.

Yukarıda kısaca ifade edilen soruna çözüm olarak Mu‘tezile’nin yaratılmış irade görüşünü kabul ettiği ifade edilse de meselenin detaylarına inerek Mu‘tezilî düşünürlerin yaklaşımlarını daha da netleştirmek gerekmektedir. Ebü’l-Hüzeyl iradenin yaratılmış ve mahalsiz olduğunu kabul ederken, Muammer’in her ne kadar mahalsiz bir irade anlayışı kabul ettiği belirtilse de kaynaklarda ilâhî iradenin yaratıldığından bahsetmediği görülmektedir. Öte yandan Nazzâm ve takipçileri iradenin farklı anlamlara geldiğini söyleyerek doğrudan bir iradeden bahsetmemektedir; dolayısıyla irade mecazi bir kullanımdır. Bişr b. Mu‘temir ise hem zâtî hem de fiilî iradeden bahsederek sair Mu‘tezilî düşünürlerden farklı bir irade anlayışı benimsemiştir. Abbâd b. Süleymân meselenin problematik yönünün ortaya koyulduğu kaygıları göz önünde bulundurarak ilâhî iradenin fiilî sıfatlardan olduğunu kabul etmesine rağmen, Allah Teâlâ’nın ezelde ne mürîd olduğu ne de olmadığı görüşüne kail olmuştur.[19] Esamm’dan da arazları nefyetmesi sebebiyle mürîdin ne zâtı gereği ne de bir irade ile mürîd olduğu düşüncesi aktarılır.[20] Esam ve Abbâd’ın görüşü bir kenara bırakılırsa, Mu‘tezilî düşünürlerin Allah Teâlâ’nın kendi fiiline yönelik[21] iradesinin keyfiyetine dair toplamda dört teori ortaya koyduğu görülmektedir:

2.1.2.1. Yaratılmış Mahalsiz İrade Teorisi

Mürîdin irade fiili ortaya koymak yahut iradeyi var etmek/yaratmak anlamına geldiğini söyleyen[22] ve böylece Allah Teâlâ’yı gerçek anlamıyla mürîd olarak nitelendiren[23] Ebü’l-Hüzeyl, ilâhî iradeyi doğrudan fiilî sıfatlar kategorisine dâhil etmiştir. Bununla birlikte o, Mu‘tezilî düşüncede ilk kez mahalsiz bir iradeden bahseder ve bu iradenin yaratılmış olduğunu yani Allah Teâlâ’nın ezelde mürîd olmadığını söyler.[24] Ebü’l-Hüzeyl en

---

[19] Eş‘arî, *Maḳālât*, 512. Çünkü Abbâd, bir yandan iradenin ezelî olmadığını söyleyerek iradeye konu olanların ezelî olmadığını ispat etmiş, öte yandan da iradenin ezelî olduğunu söyleyerek Allah Teâlâ’nın iradesine bir zorunluluk atfetmekten kaçınmıştır; Sarıca, “Abbâd b. Süleymân’da Tenzih Vurgusu”, 557.

[20] Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât*, 3/488.

[21] İlâhî iradenin kulların fiillerine ilişkin yönü ileride konu edinilmiştir; “İradenin Taalluku ve Kapsamı: İnsan Fiilleri”, s. 98-103.

[22] Cüşemî, *ʿUyûnü’l-mesâʾil*, 405; Cüşemî, *et-Tehẕîb fi’t-tefsîr*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân es-Salimî (Kahire: Dârü’l-Kitâbi’l-Misrî - Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Lübnânî, 2018-2019), 5/3436; Ahmed b. Muhammed b. Salâh eş-Şerefî el-Kāsımî, *Kitâbü ʿUddeti’l-ekyâs fî şerḥi Meʿâni’l-esâs* (San‘â: Dârü’l-Hikmeti’l-Yemâniyye, 1995), 1/234.

[23] Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât*, 3/483.

[24] Eş‘arî, *Maḳālât*, 510; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 6(2)/4: Ca‘fer b. Harb’den rivayetle; Şehristânî, *Milel*, 65; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât*, 3/488, 491; Nesefî, *Tebṣıratü’l-edille*, 1/379; Râzî, *er-Riyâżü’l-mûniḳa*, 116; Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr*, 5/42.

temelde yaratılmış iradenin bir mahalde bulunmasını, tıpkı yaratılmış varlıkların iradesinin bir mahalle ihtiyaç duyması gibi bir duruma neden olacağı gerekçesinden hareketle reddetmektedir.[25] Bu gerekçelendirmeye göre yaratılmış iradenin mahalli ya kadîm varlığın kendisi ya da kadîm varlığın dışındaki bir şey olabilir. Yaratılmış iradenin mahallinin kadîm olduğu düşüncesi, kadîm varlığın hâdise mahal teşkil edeceği anlamına gelir ki bu kıdem açısından mümkün değildir. Çünkü kadîm varlığın hâdise mahal olması, kendisinin de hâdis olmasını gerektirecek ve dolayısıyla teşbihe düşülecektir.[26] Bu durumda hâdis iradenin mahalli, kadîm varlığın dışında bir şey olmalıdır. İlâhî iradenin kadîm varlık dışındaki canlı bir varlıkta yer alması hâlinde ise -ilâhî zât ile iradenin bulunduğu mahal birbirinden farklı olacağı için- irade kadîm varlığın değil, bu canlı varlığın iradesi olacaktır. İradenin sadece canlı bir mahalde bulunabileceği ilkesi göz önünde bulundurulduğunda ise, iradenin Allah Teâlâ'nın dışında cansız bir varlıkta bulunması imkânsız hâle gelecektir. Bütün bu seçenekler ortadan kalktığında, mahalsiz bir ilâhî irade sonucuna varılmaktadır.[27] Ebü'l-Hüzeyl bu düşüncesini ontoloji anlayışıyla da uyumlu hâle getirerek bazı arazların mahalsiz olduğunu söylemiş ve iradeyi de bu araz kategorisine dâhil etmiştir.[28] İlâhî iradenin yaratılmış olduğunu kabul eden, ancak onun için bir mahal tayin etmeyen Ebü'l-Hüzeyl'in düşüncesi açısından çözümlenmesi gereken mesele, irade ile ilâhî zât arasındaki ilişkidir. Ebü'l-Hüzeyl'in takipçilerinden bir kesim, iradenin Allah Teâlâ'nın kendisinde kāim olduğunu diğer bir kesim de iradenin Allah Teâlâ'nın kendisinde kāim olmadığını söylemiştir. Ancak her iki grup da iradenin bir mahalde olmadığı noktasında hemfikirdir.[29] İlk grup, ilâhî zât ile irade arasında bir şekilde bağlantı kurmayı hedeflerken ikinci grup yaratılmış olması itibarıyla iradenin zât ile değil

---

[25] Bağdâdî, *Farḳ*, 76.

[26] Ayrıca Allah Teâlâ'nın hem irade etmesi hem de kerih görmesiyle ilgili hüküm, birbirlerine zıt olmaları itibarıyla aynı anda tek bir zâtta bulunamayacağından dolayı çelişki ifade edecektir; Muhammed A'lâ b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü ıṣṭılâḥâti'l-fünûn ve'l-ʿulûm*, nşr. Ali Dahrûc - Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), "teżâd", 1/467.

[27] Bu istidlal, Ebü'l-Hüzeyl'in geç dönem Basra Mu'tezilesi'nde kabul edilen mahalsiz irade görüşünden hareketle ortaya konulmuştur; Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ*, 449; Koloğlu, "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri", 62; Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 256-257. Detaylı bilgi için bk. Mehmet Aktaş, "Kādî Abdülcebbâr Örneğinde Mahalsiz Hâdis İrâde Teorisinin Savunusu", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 63 (2025), 124-139.

[28] Nitekim Allah Teâlâ'nın zâtının ilâhî iradeye konu olmaması, ilâhî iradenin ya cevher ya araz olması gerekmektedir. Cevherler, maddî varlıkların temelini oluşturduğu için bu cevher olamayacaktır. Dolayısıyla cevherler arazların mahallini oluşturduğundan Allah Teâlâ'nın iradesi mahalsiz bir şekilde olmalıdır. O hâlde Allah Teâlâ'nın iradesinin gerçekliğini muhafaza etmek ama maddî olmadığını belirtmek amacıyla Ebü'l-Hüzeyl, ilâhî iradeyi mahalsiz olan araz kategorisine dâhil etmiş olmalıdır; Frank, "The Divine Attributes According to the Teaching of Abū l-Hudhayl al-ʿAllāf", 505.

[29] Eş'arî, *Maḳālât*, 189-190.

kudret ile ilişkisini kurmayı hedeflemiştir. İkinci grubun bu kanaati muhtemelen Ebü'l-Hüzeyl'in ortaya koyduğu kanaatin devamı niteliğindedir. Zira irade, kudret ile meydana gelen bir şey olmalıdır. Allah Teâlâ'nın kendi fiillerine yönelik iradesine gelince bu, Ebü'l-Hüzeyl'e göre yaratmayı ifade etmektedir fakat bu gerçek anlamda bir yaratma değildir; zira o, bir şeyin yaratılmasını "Ol" sözüne râci kılmaktadır.[30] Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın yarattığı şeyi irade etmesi, onu yaratmasından ibaret olup bu irade yaratılan şeyle birliktedir; ancak irade ile irade edilen aynı şey değildir.[31] Çünkü irade söz şeklinde, irade edilen fiil olarak tezahür etmektedir.

2.1.2.2. Tabiat Kökenli İrade Teorisi

Muammer b. Abbâd, -irade ile kadîm varlığın ilişkisine yönelik gerekçeleri farklı olsa da- Ebü'l-Hüzeyl ile mahalsiz irade kanaatini paylaşır. Muammer öncelikle, Allah Teâlâ'nın irade eden ve kerih gören bir varlık olduğunu vurgulayarak, O'ndan acziyeti nefyeder.[32] Ancak o, diğer varlıkların iradesi ile Allah Teâlâ'nın iradesi arasında kesin bir ayrıma gitmektedir. Buna göre, harekete kādir olanın hareket etmeye, sükûna kādir olanın sükûn üzere kalmaya kādir olması gibi, iradeye kādir olan irade etmeye de kādirdir.[33] İşte bu kadîm varlık haricindeki iradeler için geçerlidir. Zira Allah Teâlâ harekete kādir olsa, bu aynı zamanda O'nun hareket etmesi yahut renge kādir olsa O'nun renklenmesi anlamına gelir ki, bu Allah Teâlâ için mümkün olmayan tenzih ilkesine aykırı bir ilâh anlayışını oluşturacaktır. Bu düşünceyi aşmak adına Muammer ilâhî iradeyi, tabiat düşüncesiyle anlamlandırma gayretindedir. Nitekim onun tabiat düşüncesinde Allah Teâlâ'nın, arazlara değil cisimlere kādir olduğu ilkesi bulunmaktadır.[34] Bu durumda arazlar, kudrete konu olmayınca iradeye de konu olamayacaktır. O hâlde araz kapsamına girmeyen Allah Teâlâ'nın hareket ettirmesi ve sakin bırakması yahut öldürmesi ve renklendirmesi, O'nun iradesi olarak tezahür edecektir. Ancak bu, Allah Teâlâ'nın cevherlere, bir anlamda

---

30 Eş'arî, *Maḳālât*, 189, 510, 511. Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 3/491, 492. Ebü'l-Hüzeyl yaratmayı irade ve "Ol!" sözünden ibaret kılar; Eş'arî, *Maḳālât*, 363, 366. Ebü'l-Hüzeyl açısından "ol" sözünü söyleme aynı zamanda iradeyi gerektirdiği için Mu'tezilî metinlerde Ebü'l-Hüzeyl'e göre Allah Teâlâ bir şeyi yaratmak istediğinde "Ol!" demesi ile ifade edilir. Ör. bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ*, 562.

31 Ka'bî, *Maḳālât*, 271; Eş'arî, *Maḳālât*, 189, 363-364, 418, 510; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 6(2)/4; Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 214; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 5/42. Makrîzî'nin Ebü'l-Hüzeyl'e nispet etiği ilâhî iradenin irade edilenle aynı olduğu görüşü hatalıdır; *Mevâʿiẓ*, 4/404. Yine Bağdâdî'nin Ebü'l-Hüzeyl'in görüşü olarak serdettiği yaratmaya ilişkin iradenin yaratılandan önce olduğu görüşü hatalıdır; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 3/495.

32 Eş'arî, *Maḳālât*, 548.

33 Eş'arî, *Maḳālât*, 548.

34 Örneğin bk. Eş'arî, *Maḳālât*, 405-406; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Muʿtemed*, 277.

yüklediği tabiatın özelliklerinin bir sonucudur. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın burada doğrudan değil, dolaylı olarak mürîd olduğu söylenebileceği için ilâhî irade için bir mekândan bahsedilemeyecek; irade, bu anlamda Allah Teâlâ'ya izafe edilebilmektedir.[35] Muammer'in, Allah Teâlâ'nın iradesinin ister kendi fiiline ister başka fiile (*şeyʾ*) yönelik olsun, iradenin Allah Teâlâ'dan farklı olduğunu söylemesi,[36] onun tabiat görüşü doğrultusunda iradenin Allah Teâlâ'nın fiili değil cismin fiili olduğu şeklinde yorumlanabilir. Araz konumunda olan yani cismin fiili şeklinde tezahür eden bu irade, dolaylı yoldan yaratılmış olacaktır. Cisimler var olduğu sürece ilâhî irade süreğen olarak devam etmektedir.[37] Ancak onun bu yaklaşımı, Ebü'l-Hüzeyl'in doğrudan Allah Teâlâ tarafından yaratılmış bir irade anlayışına paralel düşmediği gibi buna dair bir veri de bulunmamaktadır.[38] Kaynaklardan hareketle ulaşılabilen Muammer'in iradeye dair sınırlı görüşünün birçok probleme yol açtığı aşikârdır. Sadece cismin yaratılmasında dahi ilk ilâhî iradenin nasıl meydana geldiği belirsizdir. Onun mâna görüşüne dayanarak, Allah Teâlâ'nın iradesinin bir başka irade ile meydana geleceği ve bunun sonsuza kadar devam edeceği düşünülebilir. Fakat iradenin cisme ait olduğu göz önüne alınırsa, cismin sonlu olması nedeniyle ondan sonsuz bir şey sadır olması mümkün değildir. Bu sebeple, böyle bir yorum geçersiz kabul edilebilir. Muammer'in felsefecilerin feyezan görüşüne meylettiği de akla gelebilir. Fakat, onun iradeyi Allah Teâlâ'nın kendisinden hem de bu şeyi yaratmasından, emir, hüküm ve haberden de başka bir şey olarak görmesi,[39] feyezan görüşünü de boşa çıkarır ve aynı zamanda ilâhî bir iradenin bir tür gerçekliğinden bahsetmek anlamına gelir. Bütün bunların verdiği tek sonuç, ilâhî iradenin bu kavramlarla sınırlandırılamayacağıdır. Aksi takdirde böyle bir sınırlandırma, ilâhî iradenin sınırsızlığına karşı gelmek anlamına gelecektir.[40] Nihayetinde Muammer'in bu yaklaşımı,

---

35 Eş'arî, *Maḳālât*, 548-549; van Ess, *Theology and Society*, 3/75-76.
Bu görüşünden dolayı, yani arazların var edicisinin cevherler olması ve Allah Teâlâ'nın arazlara kādir olmaması, dolayısıyla irade fâilinin bir anlamda cevherler olmasından ötürü Muammer'e Allah Teâlâ'nın gerçek anlamda mürîd olmadığı, iradenin de fâili olmadığı görüşü atfedilir; Bâkıllânî, *Temhîd*, 286 Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 3/483. Bağdâdî'nin başka bir yerde Muammer'den naklettiği Allah Teâlâ'nın ne kendi fiili ne de başkasının fiili dolayımıyla irade sahibi olamayacağı görüşü (*el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 3/374) yukarıda Eş'arî'nin vermiş olduğu bilgilere ters düşmektedir.

36 Ka'bî, *Maḳālât*, 272; Eş'arî, *Maḳālât*, 514; Makrîzî, *Mevâʿiẓ*, 4/407.

37 Muhammed Mehdî b. Ebî Zer en-Nerâkī, *Câmiʿu'l-efkâr ve nâḳidü'l-enẓâr*, nşr. Mecîd Hâdîzâde (Şîraz: İntişârât-ı Hikmet, 1423 h.), 1/358.

38 Daiber, *Das Theologisch-Philosophische System des Muʿammar Ibn ʿAbbād as-Sulamī*, 217.

39 Ka'bî, *Maḳālât*, 272; Eş'arî, *Maḳālât*, 514; Şehristânî, *Milel*, 1/81; Makrîzî, *Mevâʿiẓ*, 4/407;

40 Daiber, *Das Theologisch-Philosophische System des Muʿammar Ibn ʿAbbād as-Sulamī*, 131.

insanın ilâhî irade hakkında kesin ve tam bilgi sahibi olamayacağı sonucuna da götürmektedir.[41]

2.1.2.3. Mecazi İrade Teorisi

Nazzâm ve onu takiple Câhız ve Hayyât, Allah Teâlâ'yı gerçek anlamda değil mecazi olarak mürîd olmakla nitelendirir.[42] Bu düşüncede olmalarının sebebi, dilden hareketle ilâhî iradenin beş anlama geldiğini söylemelerinden kaynaklanmaktadır. Bunlardan ilk ikisini oluşturan teşbihi çağrıştıran (*i*) şehvet ve (*ii*) meyletme yönü yukarıda açıklamış,[43] iradenin üçüncü anlamı olan kullara ilişkin yönünün (*iii*) emretme olduğu da ileride ele alınacağı için,[44] iradenin bu tür anlamları burada tekrar edilmeyecektir. Nazzâm'a göre ilâhî irade dördüncü olarak, bir olaya yönelik olması durumunda (*iv*) hükmetme anlamına gelmektedir. Örneğin, ilâhî irade henüz gerçekleşmemiş bir olaya yönelik ise bu hükmetme anlamındadır. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın kıyametin gerçekleşeceği saati irade eden olması, buna hâkim olması yani hükmetmesi ve bunu haber vermesi demektir.[45] Nazzâm ve Hayyât üzerinden iradenin beşinci anlamı olarak, ilâhî iradenin Allah Teâlâ'nın kendi fiillerine yönelik olması durumunda (*v*) yaratma anlamını ifade ettiği tespit edilebilmektedir. Onlara göre bu tür anlamda irade tekvîne indirgenmektedir.[46] Dolayısıyla onlar açısından bu durum, irade ile yaratılanın aynı şey olduğuna işaret etmektedir.[47] Nazzâm bu anlama dilden örnek getirerek "İrademle bana geldin" cümlesinin, esasında "Muradımla bana geldin/Muradımı yerine getirdin" anlamına geldiğini ve dolayısıyla birinci cümlede geçen "irade"nin "murâd" anlamında olduğunu söylemektedir.[48] İlâhî iradenin hüküm, emir ve yaratma anlamlarında Nazzâm

---

41 Şehristânî, *Milel*, 1/81.

42 Her bir bilgin beraber zikredilmemekle birlikte onların kanaatine dair bk. Bağdâdî, *Uṣûl*, 123; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 3/483; Şehristânî, *Nihâye*, 238; Şehristânî, *Milel*, 68; Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 1/375; Sâbûnî, *Kifâye*, 357.

43 bk. "İradenin Anlamı ve Mahiyeti", s. 86-87.

44 bk. "İrade Bağlamında Kulların Fiilleri", s. 100.

45 Ka'bî, *Maḳālât*, 273; Eş'arî, *Maḳālât*, 190-191, 365, 509-510; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 6(2)/4; İbnü'l-Melâhimî, *Muʿtemed*, 218; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 3/483.

46 Nazzâm için bk. Ka'bî, *Maḳālât*, 272; Eş'arî, *Maḳālât*, 190, 365, 509; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 3/483; Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 223; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 1/299. Hayyât için bk. Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 5/49; Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, 3/762-763. Allah Teâlâ'nın bu tür iradesini, bilgisizce ve zorlayıcı bir neden olmaksızın gerçekleştirdiği de bu konuyla bağlantılıdır; "İradenin Anlamı ve Mahiyeti", s. 86-87.

47 Eş'arî, *Maḳālât*, 509-510; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 3/483. Hişâm b. Amr'ın da irade ile muradın aynı şey olduğunu söylediğine dair bk. Eş'arî, *Maḳālât*, 364.

48 Ka'bî, *Maḳālât*, 272; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 6(2)/3-4. İbnü'l-Melâhimî, bu istidlâli insan fiillerine ilişkin kısma dönük kıldığı için istidlâli karıştırmış görünmektedir; *Muʿtemed*, 218.

ile beraber zikredilen bazı Bağdat Mu'tezilîleri,[49] Bağdat Mu'tezilesi'nden Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin Allah Teâlâ'dan ilâhî iradeyi nefyetmesine ilişkin kayıtla[50] ilişkili görünmektedir. Dolayısıyla İskâfî'nin Nazzâm'ın görüşüne meylettiği düşünülebilir. Sonuç olarak bu anlamlar dikkate alındığında, ilâhî iradenin sadece şer'an kullanıldığı,[51] ancak doğrudan bir iradeden bahsedilemeyeceği için onların iradeyi mecaz kabul ettiği[52] ve bunun bir sonucu olarak mahalsiz bir irade anlayışına temelden karşı çıktıkları söylenebilir. Fakat iradenin mecazi olması, onlar açısından iradenin varlığını mutlak olarak reddettikleri şeklinde yorumlanmamalıdır. Ne var ki, Nazzâm ve Câhız'a -ileride görüleceği üzere- Allah Teâlâ'nın ezelde mürîd olduğu yönünde görüşün atfedilmesi, bu kanaati destekler mahiyettedir. Ancak bu durum nasıl anlaşılmalıdır, sorusu gündeme alınmalıdır.

Allah Teâlâ'nın yaratma ve emretme iradeleri, Nazzâm'ın açıklamasına göre Allah Teâlâ'nın bilgisi kapsamında (*ve hüve ʿâlim*^{ün} *bihî*)[53] gerçekleşmektedir. Ama bu, ilâhî iradeyi doğrudan ilme indirgemeleri sebebiyle değil, iradenin gerçekleşmesi için ilmi zorunlu bir şart olarak ortaya koymalarından kaynaklanmaktadır.[54] Bağdadîler ile birlikte Nazzâm'a atfedilen "Allah Teâlâ zâtı gereği mürîddir" beyanı da bu minval üzere değerlendirildiğinde, Allah Teâlâ'nın fiillere yönelik bir bilgi sahibi oluşu, dolayısıyla fiilin O'ndan sâdır olması ve fiillerinde yanılgı ve zorunluluğun bulunmaması anlamına gelir.[55] Câhız'a atfedilen Allah Teâlâ'nın ezelde zâtı gereği mürîd olduğu şeklindeki kayıt

---

[49] Eş'arî, *Maḳālât*, 190-191, 2/509; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 3/483; İbn Metteveyh, *Mecmûʿ*, 1/251: Burada dikkate değer bir bilgi bulunmaktadır. Buna göre Nazzâm, iradenin fâili mürîd olarak isimlendirildiğine göre istememenin (*kerâhet*) fâilinin de kârih olarak isimlendirileceği gerekçesiyle iradenin mecazi olduğuna meylettiğine bir işaret söz konusudur.

[50] Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 3/90.

[51] Nazzâm için bk. Şehristânî, *Milel*, 1/69; Âmidî, *Ġāyetü'l-merâm fî ʿilmi'l-kelâm*, thk. Hasen Mahmûd Abdüllatîf (Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1971), 52.

[52] Nazzâm ve Hayyât için bk. Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 1/375; Sâbûnî, *Kifâye*, 357.

[53] İbnü'l-Murtazâ, *Ḳalâʾid*, 92.

[54] Örneğin Nazzâm, Allah Teâlâ'nın fiillerine yönelik iradesinin, bu fiilleri ilmi doğrultusunda yaratması anlamına geldiğini ifade eder; Şehristânî, *Milel*, 1/68-69. Câhız ise, Arap dilinde fâilin, fiili bilen ve fiili tercih eden kimse anlamına geldiğini ve fiilin yalnızca fâil bu fiili irade eden olduğunda gerçekleşeceğini söylemektedir. Onun açısından kulların fiillerinde yanılgı ve bilgisizlik söz konusudur fakat Allah Teâlâ için bu mümkün değildir. Hâl böyleyken, Allah Teâlâ fiillerini bilmekte, bunu tercih etmekte ve böylece fiilini irade etmektedir. Ka'bî'nin katıldığı görüş de budur; Ka'bî, *Maḳālât*, 273. Câhız'ın yanılgı (*sehv*) ortadan kalktıktan sonra gerçekleştireceği fiili bilen fâili, mürîd olarak isimlendirmesi (Şehristânî, *Nihâye*, 238-239), benzer bir düşüncenin çizgisinin yansımasıdır. Şehristânî, Nazzâm ve Ka'bî'ye atfen, Allah Teâlâ'nın ezelde mürîd olarak nitelendirilmesinden maksadın, O'nun âlim olması olduğunu söyler; Şehristânî, *Nihâye*, 238. Bu yaklaşım, ezeliyet ile iradeyi birbirinden ayırma çabası ile birlikte, iradenin ilme indirgenmesi anlamında değildir.

[55] İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/527. Ayrıca bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ*, 434.

da[56] bu amacı taşımaktadır. Sonuç itibarıyla onların iradeyi bilgiye râci olan bir motiv kabul etmeleri,[57] bu yaklaşımın farklı anlaşılmalara sebep olan bir okumanın sonucu olduğu söylenebilecektir.

2.1.2.4. İkili İrade Teorisi: Zâtî ve Fiilî İrade

Zât sıfatları bağlamında temel bir ilke olarak, Allah Teâlâ'nın söz konusu sıfatlarının zıtlarıyla nitelenemeyeceği yaklaşımından hareketle, Mu'tezile'nin çoğunluğu Allah Teâlâ'nın iradesini onun fiili olarak değerlendirmiş ve iradeyi fiilî sıfat olarak kabul etmişlerdir. Çünkü Allah Teâlâ'nın bir şeyi irade ettiği ya da etmediği söylenebilirken, O'nun hakkında, bir şeyi bildiği yahut bilmediği şeklinde bir kullanım mümkün değildir.[58] Bişr b. Mu'temir ve takipçileri ise, Dırâr'ın öğrencisi Hafs el-Ferd'e benzer bir yaklaşım sergilemekle birlikte, muhteva açısından ondan farklı olarak[59] ilâhî iradeyi, zât ve fiil sıfatı olmak üzere ikiye ayırmaktadır.[60] Ancak Bişr'in, iradenin Allah Teâlâ'dan başka olduğu[61] yönündeki görüşü dikkate alındığında, onun da tıpkı diğer Mu'tezilîler gibi ilâhî iradenin yaratılmış olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. O hâlde Bişr'in ilâhî iradeyi zât ve fiil sıfatı olarak ikiye taksim etmesi ve aynı zamanda ilâhî iradenin yaratılmış olduğunu savunması, zâta ilişkin iradenin ezelî olması gereğiyle[62] nasıl bağdaştırılabilir? Bu çerçeve üzere, öncelikle zât sıfatı olarak değerlendirilen iradenin konu edinilmesi isabetli olacaktır.

Bişr açısından zât sıfatı olan irade, Allah Teâlâ'nın zâtında kendisiyle nitelendiği iradeyi ifade etmektedir. Zât sıfatı olan irade ile ilim arasında zorunlu bir bağlantı olduğunu iddia eden Bişr, salahı ve hayrı bilen bir varlığın onu irade etmekten geri duramayacağını

---

56 İbn Hazm, *Faṣl*, 5/79.

57 bk. "İradenin Anlamı ve Mahiyeti", s. 87-89.

58 Ka'bî, *Māḳālât*, 271: "Bişr hariç Mu'tezile'nin tamamı".

59 Kaynaklarda Dırâr b. Amr ve öğrencisi Hafs el-Ferd'in iradeyi ikiye ayırdığı görülmektedir. Dırâr'a göre ilk tür irade yaratmaya ilişkindir ve burada irade, irade edilenin, yaratma da yaratılanın aynıdır. Ancak Dırâr bu tür iradeye insan fiillerini de dâhil etmektedir. İkinci tür irade ise, tâatlerin emrinden ibaret olup, bu tür irade ile irade edilen birbirinden farklıdır. Hafs ise iradeyi, zâtta ve fiilde bulunan bir sıfat olmak üzere ikiye taksim eder. Zâtta bulunan irade sıfatı, Allah Teâlâ'nın zâtı dışında bulunan hem kendi hem de diğer yaratılmış varlıkların fiillerini kapsar. Bu kapsama kulların tâatleri ve isyanları da dâhildir. Fiilde bulunan irade niteliği ise, Allah Teâlâ'nın kullarına yönelik tâatleri emretmesini ifade eder; Ka'bî, *Maḳālât*, 272-273; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 6(2)/4-5. Detaylar için bk. Bilal Kır, *Ḍırār b. ʿAmr -Kelâm İlmindeki Konumu ve Önemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 148-149.

60 Ka'bî, *Māḳālât*, 271-272; Eş'arî, *Maḳālât*, 190, 513; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 6(2)/3.

61 Eş'arî, *Maḳālât*, 513.

62 Öyle ki Bişr'in ilâhî iradenin bu yönüne ezeliyet atfetmesinden dolayı diğer Mu'tezilîlerce tekfir edildiği belirtilmektedir; Bağdâdî, *Farḳ*, 94; Bağdâdî, *Milel*, 107.

söyleyerek Allah Teâlâ'nın hem kendi fiillerini -ki bunların tamamı hasendir- hem de kullarının bütün tâatlerini ezelde irade ettiğini kabul etmiştir.[63] Zât sıfatı olan bu iradenin, kulların/yaratılmışların mâsiyetleri ile bir ilintisi, yani onlara taalluku bulunmayıp başka şeylere taalluk etmesi mümkündür.[64] Çünkü Allah Teâlâ ezelî olarak kendisine karşı gelinmesini (*mâsiyet*) değil tâati irade edendir (*mürîd*).[65] Dolayısıyla Bişr, ilâhî iradenin insanı mâsiyete icbar eden bir unsur olmadığını iddia etmiştir; zira aksi bir kabulün cebri gerektireceğinin bilincindedir. Fakat böyle bir düşünce, aynı zamanda başka bir problemin ortaya çıkmasına yol açmıştır: Allah Teâlâ'nın kul için maslahat olan eylemleri yapmasının zorunluluğu. Bişr, bu çelişkili durumu aşmak adına ilk olarak aslah görüşünü reddeder ve böylece ilâhî kudretin belirli eylemleri zorunlu kılacağı düşüncesini aşmayı hedefler. Çünkü onun nazarında, kulun imana yönelmesinde vâcip olan bir lütfun varlığı söz konusu değildir. Bunun yanı sıra, ilm-i ilâhîde kâfir bir kişinin imana meyli söz konusu olduğu takdirde, Allah Teâlâ'nın ona lütufta bulunacaktır, ancak bu bir zorunluluk değil tefaddul ve ihsan sadedindedir.[66] Dolayısıyla Bişr, mezkûr problemi bu şekliyle aşmaya çalışmaktadır. Hâl böyle olunca, zât sıfatı olan irade, kulların imana yönelik temkinine ilişkindir; bu da onların faydasına olan teklifi ezelde irade etmesi, yani bunu ezelî olarak bilmesiyle alakalıdır. Nihaî olarak zât sıfatı olan ilâhî irade, varlığın ezelî olarak irade edilmesi anlamına gelmemekte, sadece Allah Teâlâ'nın kullara sunacağı imkânı ezelî olarak bilmesiyle ilişkilendirmektedir. Bu da söz konusu iradenin potansiyel oluşunu ifade etmektedir. Allah Teâlâ'nın "ezelî olarak kendi fiillerini irade etmesi"[67] meselesine tekrar dönülecek olursa, bu da ilâhî fiillerin ezelî olarak bilinmesi anlamına gelmektedir.[68]

---

63 Ka'bî, *Maḳālât*, 271-272; Eş'arî, *Maḳālât*, 513. Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 6(2)/3; Ka'bî'den nakille, Şehristânî, *Milel*, 78; Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 266; Bağdâdî, *el-Esmâ' ve'ş-sıfât*, 3/489: "Allah Teâlâ bunları ezelde biliyorsa, bunları ezelde irade etmesi gerekir."

64 Eş'arî, *Maḳālât*, 190, 513; Güdekli, "Bişr b. Mu'temir", *İslam Düşünce Atlası: Yeni Edisyon*, haz. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022), 1/233.

65 Eş'arî, *Maḳālât*, 509.

66 Detaylar için bk. "İlâhî Kudret Zemininde Lütuf Öğretisi", s. 61-64. Bişr'in bir şiirinde "Menfaat ve zararın O'nun iki elinin arasında" olduğunu söylemesi (Câhız, *Ḥayevân*, 6/284) de bu açıklamalar doğrultusunda anlaşılmalıdır.

67 Ka'bî, *Maḳālât*, 271-272; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 6(2)/3.

68 Eş'arî'nin İbâziyye'nin "Allah Teâlâ'nın olacağını bildiği şeylere ilişkin ezelde mürîd olduğu" görüşünü Mu'tezile'den Bişr hariç diğerlerinin inkâr ettiğini belirtmesi (Eş'arî, *Maḳālât*, 124) ile Bağdâdî'nin de Bişr'e atfettiği "Allah Teâlâ'nın kullarının fiillerinden bir şeyin meydana geleceğini bilir ve onu engellemezse, o fiilin meydana gelmesini irade eder" (Bağdâdî, *Farḳ*, 94) görüşü, oldukça yanıltıcıdır.

Zât sıfatı olan iradenin aksine, fiil sıfatı olan irade ise yine Allah Teâlâ'nın kendisiyle nitelendiği, ancak O'nun fiillerinden biri olan iradeye karşılık gelmektedir.[69] Bu ise yaratma anlamına gelmektedir; nitekim Bişr'e göre Allah Teâlâ kendi fiilini irade etmişse bu O'nun yaratmasıdır. Bu tür irade yaratılmış olup fiilden önce gelir. Çünkü, öncelik ve sonralık açısından iki şey aynı anda birlikte bulunamayacak, biri ötekine tam anlamıyla eşlik (*yüṣâḥibuhû*) edemeyecektir. Bu nedenle irade fiili ile bu iradeye konu olan şey arasında bir ayrım söz konusudur.[70] Özetle, Bişr'in ilâhî irade düşüncesi, iradenin bilgiye konu olan ezelî yönü ile yaratmaya ilişkin hâdis yönünü birbirinden ayıran çift taraflı bir model üzerine oluşturulmuştur.

2.1.3. İradenin Taalluku ve Kapsamı: İnsan Fiilleri

Allah Teâlâ'nın dilediğini yapan bir varlık olması itibarıyla, iradenin taalluk ve kapsamının mümküninât çerçevesinde nâmütenâhî olduğu söylenebilecektir. Ancak ilâhî irade konusunda Mu'tezilîleri diğer fırkalardan ayıran zikre değer husus, Allah Teâlâ'nın kulların tercihli olarak yaptığı fiillerini irade etmemesidir. Bu anlayışın arka planında Allah Teâlâ'nın âdil ve hikmetli bir varlık olması yatmaktadır. O'nun böyle bir varlık olmasında Mu'tezilîler, diğer fırkalar ile aynı kanaati paylaşmış olsalar da onların bu noktada ilâhî iradeye bir sınır getirdiği kanaati yaygındır. Peki, durum gerçekten de böyle midir? Bir diğer önemli husus ise Mu'tezilîlerin farklılaştığı, Allah Teâlâ'nın kulların mâsiyetlerini irade edip etmemesi meselesidir. Bu konuda baskın görüş O'nun böyle bir şeyi irade etmediğidir; ancak Ebû Mûsâ el-Murdâr ve Ca'fer b. Harb'in farklı bir kanaat ortaya koyduğu kaydedilmektedir.

2.1.3.1. İrade Bağlamında Kulların Fiilleri

Allah Teâlâ'nın iradesinin kulların fiilleri üzerinde cebir teşkil etmediği ilkesi, Mu'tezile tarafından ittifakla kabul edilen mâlum bir hususdur.[71] Aksi bir düşünce, kulların imtihan

---

[69] Eş'arî, *Maḳālât*, 190, 513.

[70] Ka'bî, *Maḳālât*, 272; Eş'arî, *Maḳālât*, 364, 510: Burada Bişr'in Ebü'l-Hüzeyl'in yaratmanın irade olduğu görüşüne karşı çıktığı belirtilir. Bu Ebü'l-Hüzeyl'in yaratmayı "Ol!" görüşüne bağlamasına ilişkindir; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 6(2)/3; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 3/489; Ka'bî'den nakille, Şehristânî, *Milel*, 1/78-79; Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 266.

[71] Nitekim Mu'tezile'nin kurucu düşünürlerinden Vâsıl, ilâhî iradenin kulların fiilleri söz konusu olduğunda kulların fiillerini zorunlu kılan bir unsur olmadığını belirtir; Şehristânî, *Milel*, 61; Ebû Muhammed Abdullâh b. Hamîd es-Sâlimî, *Meşâriḳu envâri'l-ʿuḳūl*, nşr. Ahmed b. Hamed el-Halîlî - Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1989), 2/175. Benzer bir düşüncenin devamı Amr tarafından aktarılmış ve kaynaklar Vâsıl'dan ziyade Amr'ın görüşlerini kaydetmiştir: *i.* Bir Mecûsî tarafından

boyutunu geçersiz kılacaktır. Bu kabul ışığında, ilâhî iradenin insan fiillerine yönelik kapsamını tartışmaya açmak gerekmektedir.

Allah Teâlâ'nın kullarına ilişkin fiillerin mefsedet ve maslahat içerdiğine dair bilgisinin sârif ve dâî olduğunu iddia eden Ebü'l-Hüzeyl, Nazzâm ve Câhız'a göre, ilâhî irade kapsamında insan fiilleri söz konusu olduğunda bu, fiillerin emredilmesi[72] anlamına

ilzam edilmesini aktaran anekdotta Amr, Mecûsî'ye niçin Müslüman olmadığını sorduğunda Mecûsî, Allah Teâlâ'nın kendisinin Müslüman olmasını irade etmediği cevabını verir. Bu cevap üzerine Amr, "Allah Teâlâ senin Müslüman olmanı istiyor fakat şeytanlar seni bırakmıyor [ki Müslüman olasın!]" dediği vakit Mecûsî, "O hâlde ben en üstün ortakla (*eş-şerîkü'l-ġālib*) beraber olacağım!" şeklinde ilzam edilir; Teftâzânî, *Şerḥu'l-Maḳāṣıd*, 4/262. *ii*. Amr'ın muhtemelen Allah Teâlâ'nın iradesinin kulların fiilleri üzerinde zorlayıcı olmayacağını söylemesinden hareketle ilâhî iradeyi (*meşîʿe*) yalanladığı rivayet edilir ki bu, Müemmel b. İsmâil'in (ö.?) rüyasında Amr'ın durumunu haber vermesiyle alakalıdır. Bu rüyaya göre Amr el-Kaderî cehenneme gitmiş ve ona şöyle denilmiştir: "Sen Allah Teâlâ hakkında şöyle şöyle dedin ve O'nun iradesini (*meşîʾet*) yalanladın…"; Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fî ḍuʿafâʾi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 6/184. *iii*. "*Rabbine andolsun ki yaptıklarından dolayı onların tamamını hesaba çekeceğiz!*"" (Hicr 15/92-93) âyetinden hareketle, Amr'ın, kulların kendi fiillerinden sorumlu olduğu ve bu doğrultuda kazâ ve kader hususunda müminlerin kalplerinden şüphenin giderildiği; nitekim Allah Teâlâ'nın "Onlar hakkında hükmettiğim, takdir ettiğim, irade ettiğim yahut dilediğim şeylerden onları hesaba çekeceğim" buyurmadığı, bundan sonra ise ya adaleti kabul etmek ya da Allah Teâlâ için câiz olmayan zulüm hakkında susmak gerektiği düşüncesini dile getirdiği aktarılır; Şerîf el-Murtazâ, *Emâlî*, 1/187. *iv*. Amr'ın, Ebû Hanîfe'nin kulun fiilinin Allah Teâlâ'nın yaratığı (*maḫlûḳ*) görüşünü reddederek, "*Hâlbuki, sizi ve yapmakta olduğunuz şeyleri yaratan Allah'tır.*" (Sâffât 37/96) âyetini delil getirdiği kaydedilmiştir; Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Şerḥu'l-ʿUmde fî ʿaḳîdeti Ehl-i sünne ve'l-cemâʿa (el-İʿtimâd fî'l-iʿtiḳād)*, thk. Abdullâh Muhammed Abdullâh İsmâil (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2012), 291. *v*. Amr, "*Biz onların kalplerini gafil kıldık (eġfelnâ ḳalbehû)*" (Kehf 18/28) âyetini *eġfelenâ ḳalbuhû* şeklinde okuyarak (Ebû Hafs Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil ed-Dımaşkī, *el-Lübâb fî ʿulûmi'l-kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 12/471: Amr b. Fâid ve Mûsâ el-Esvârî ile birlikte) "Kalbi bize karşı gafildi" anlamı vermek suretiyle, Allah Teâlâ'nın insanın yapıp ettiğinde müdahalesi olmadığı kanaatini benimser. Amr'a dair bu aktarımlar, ilâhî iradeyi yalanlama şeklinde değil, ilâhî iradenin insanın fiillerini zorunlu kılmadığı şeklinde Vâsıl'ın kanaati üzere anlaşılmalıdır. Dolayısıyla Mu'tezile'nin doğuş devrinde Allah Teâlâ'nın iradesinin kulların fiillerine dâhil olmadığı şeklinde baskın ve genel bir kanaat söz konusudur. Amr b. Ubeyd'in insan fiilleri görüşünün detaylarına dair ayrıca bk. Osman Aydınlı, "İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2002), 127-146.

Daha geç bir dönemde ise, Amr ve Vâsıl'ın fikirlerinin olgunlaştığı görülmektedir. Örneğin Sümâme, insan fiillerinin kime ait olduğunu sebr ve taksim yoluyla izah etmektedir. Buna göre, insan fiilleri şu üç seçenekten birisinden olmalıdır: *i.* İnsan fiillerinin hepsi Allah Teâlâ'nın fiili olup kulların bir dahli yoktur (*Cebrî görüş*). Bu durumda kulların cezayı, sevabı, övgüyü ve yergiyi hak etmesi mümkün değildir. *ii.* İnsan fiilleri hem Allah Teâlâ'dan hem de kullardan kaynaklanmaktadır/fiilidir (*Sünnî görüş*). Böylece övgü ve yergi, her ikisine birden yöneltilmelidir. *iii*. İnsan fiillerinin kaynağı insandır (*İʿtizâlî görüş*). Hâliyle, övgü-yergi, sevap ve cezayı insandan bir başkası hak etmemiş olacaktır; İbnü'l-Murtazâ, *Münye*, 160.

[72] Fiillerin emredilmesi meselesi, kurucu ile sistemleşme dönemi Mu'tezilîler arası dönemde, *teklîfi mâ lâ yutâk* bağlamında tartışıldığı görülmektedir. Nitekim Mu'tezilî Amr b. Fâ'id el-Esvârî (ö. 198/815 [?]) ile Mukātil b. Süleymân (ö. 150/767) arasında geçen bir tartışmada Amr, Mukātil'e "Allah Teâlâ olmasını istemediği hâlde bir şeyi emreder mi?" sorusunu sormuş, Mukātil bunu kabul ederek Hz. İbrâhim'e oğlunun kurban edilmesini emrettiğini ancak bunu yapmasını istemediğini belirtmiştir. Amr b. Fa'id bunun rüya olduğunu söyleyince Mukātil, "*Ey babacığım, emrolunduğun şeyi yap*." (Sâffât 37/102) âyetiyle ilzamda bulunmuştur; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî,

gelecektir. Zira onlar açısından tâatlerin emredilmesiyle kulların bu fiilleri yerine getirmesi ilâhî ilimdeki maslahatın, bu fiilleri yerine getirmeyip âsi olmaları ise ilâhî ilimdeki mefsedetin bir kabulüdür. Ancak bu ilim kulların kâfir ya da mümin olduğuna delâlet etmemektedir. Bu aynı zamanda, emretme ile emredilenin farklı olduğu düşüncesinin de temelini oluşturur.[73] Çünkü onlar açısından emretme ile emredilen şeyin aynı olması, emrin bizâtihi gerçekleşip kulların fiillerinde mecbur olduğu anlamına gelecektir. Ebü'l-Hüzeyl'in Allah Teâlâ'nın imanı emrettiğini ancak bunu yaratmadığını söylemesi ve yine bu iradenin emri, mükellefe ilişkin kesin hükmü ve ezelî haberi ifade etmediğini açıklaması,[74] ayrıca Nazzâm'ın dilden hareketle "Benden şöyle bir şey istedi" denilmesinden kastın, istenilen işin emredilmesi anlamına geldiğini söylemesiyle[75] açıklığa kavuşmaktadır. Hayyât'ın da kulların fiillerine yönelik iradenin emir anlamına geldiğini söylemesiyle, bu gruba dâhil olduğu görülmektedir.[76] Dolayısıyla onların, ilâhî iradenin kullar üzerindeki icrasını korumak adına iradenin emir gibi farklı anlamlara geldiğini ifade ederek ilâhî iradeye bir sınır koymaktan kaçındığı görülmektedir.

Ebü'l-Hüzeyl, Nazzâm ve Câhız'ın bu düşüncelerinin farklı bir türevini hem Muammer'de hem de Bişr b. Mu'temir'de görmek mümkündür. Allah Teâlâ'nın bir *şey*e

---

Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîṯ thk. Muhammed Muhyiddîn el-Esfar (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî - Doha: Müessesetü'l-İşrâk, 1999), 81.

73 Bu bilginlerin tamamı peş peşe zikredilmemekle birlikte kaynaklardaki münferit yahut toplu zikredilişler için bk. Ka'bî, *Maḳālât*, 271, 273; Eş'arî, *Maḳālât*, 190, 510; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 6(2)/3-4; Hımmasî, *Münḳıẕ*, 1/62-63; İbnü'l-Melâhimî, *Fâʾiḳ* 42; İbnü'l-Melâhimî, *Muʿtemed*, 218-219; Cüşemî, *ʿUyûnü'l-mesâʾil*, 67; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 3/483, 491; Şehristânî, *Milel*, 1/68-69; Râzî, *İşâre*, 166-167; Sâbûnî, *Kifâye*, 361.

74 Eş'arî, *Maḳālât*, 510: Burada Ebü'l-Hüzeyl'in bu tür iradenin yaratılmış olduğunu benimsediğine dair bir bilgi bulunmakla beraber Ritter, burada bir şüphe olduğunu belirtir. Ancak Bağdâdî'nin Ebü'l-Hüzeyl'e göre bu tür iradenin Allah Teâlâ'nın yaratımı olmadığını söylemesiyle bu şüphe giderilmektedir; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 3/491.
Kādî Abdülcebbâr da Ebü'l-Hüzeyl'in küfür ve zorlama anında bir kişinin küfre ilişkin sözünün güzel/hasen olabileceğini ifade ettiği yerde, bu durumun Cebriyye'nin görüşüyle alakası olmadığını, zira burada bir tercihin varlığından bahsedilemeyeceğini aktarır; *Muġnî*, 6(2)/341. Dolayısıyla kişinin hak edeceği övgü ve yergi, kulun fiilini tercihine bağlıdır ve bu da ancak kulun kendi fiilini meydana koymasıyla mümkündür.

75 Ka'bî, *Maḳālât*, 271; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 6(2)/3-4.

76 Hayyât için bk. Sâbûnî, *Kifâye*, 361; Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, 3/762-763.
Hayyât'ın bu görüşte olduğuna dair iki aktarım mevcuttur. İlkine göre Hayyât'a "*Onlardan maymunlar, domuzlar ve tağuta tapanlar yapmış/yaratmış*" (Mâide 5/60) âyeti bağlamında Allah Teâlâ'nın tağuta tapanları haber verdiği sorulduğunda, Hayyât bunun bir hüküm ve isimlendirme olduğunu söyler. İkincisine göre Ebü'l-Abbâs el-Halebî'nin "İblis Firavun'un kâfir olmasını diler mi?" sorusuna cevaben Hayyât "Evet" demesi üzerine Halebî, böyle bir durumun şeytanın iradesinin Allah Teâlâ'nın iradesine baskın gelmesini gerektirdiğini açıklamış; ancak Hayyât, bu gerekliliği "*Şeytan sizi fakirlikte korkutur ve size fuhşiyatı emreder, Allah ise size katından bağışlanma ve lütuf vadeder*" (Bakara 2/268) âyetinin ortadan kaldırdığını belirtmiştir. Hatta Hayyât, Allah Teâlâ Firavun'un zorla iman etmesini irade etmiş olsa, Firavun'un iman etmiş olması gerektiğini ifade etmiştir; İbnü'l-Murtazâ, *Münye*, 174-175.

yönelik iradesini Allah Teâlâ'nın kendisinden, o şeyi yaratmasından, emretmesinden, hükmetmesinden ve haber vermesinden ayrı bir şey kabul eden Muammer,[77] böylece her ne kadar ilâhî fiillerin kendine yönelik kısmında diğerlerinden farklılaşsa da iradenin emir, hüküm ve haber olmadığını kabul etmesiyle insana özgürlük alanı tanıdığı görülmektedir. Zâtî ve fiilî olmak üzere iradeyi ikiye ayıran Bişr'in de Allah Teâlâ'nın fiilî iradesinin kullarının fiillerine yönelik olması durumunda bunun emretme anlamına geldiğini belirtmesi,[78] onun sadece taksim dışında diğerlerinden ayrıldığına işaret sadedindedir. Ancak söz konusu zâtî irade olduğunda o, Allah Teâlâ'nın ezelî olarak mâsiyetleri değil kulların tâatlerini irade eden olduğunu söyleyerek[79] onlardan farklılaşmaktadır. Zira Allah Teâlâ hikmetli bir varlık olduğuna göre, O'nun hayrı ve salahı bilip de irade etmemesi imkânsızdır. Buradaki hayır ve salahın temkin olduğunu ve Bişr'in irade teorisinde açıklandığı üzere kullar için bir zorunluluk ifade etmediğini belirtmek gerekmektedir.[80] Bişr'in, ilâhî ilmi muhafaza altına almaya çalışması ilim ile irade meselesinin diğer bir yönünü yani Allah Teâlâ'nın mâsiyetlere yönelik iradesini ele almayı gerekli kılmıştır. Çünkü mâsiyetler, Allah Teâlâ'ya değil, kullara ait bir meseledir.

2.1.2.3. Allah Teâlâ'nın Kulların Mâsiyetlerini İrade Etmesi Meselesi[81]

Mu'tezilî bir ilke olarak Allah Teâlâ'nın mâsiyetleri irade etmediği belirtilse de[82] Bağdat Mu'tezilesi arasında bu konuda bir fikir birliği olmadığı görülecektir. Nitekim Ebû Mûsâ el-Murdâr ve Ca'fer b. Harb bu düşüncede diğer Mu'tezilîlerden farklılaşmaktadır.[83] Ebü'l-Hüzeyl'den nakledildiğine göre Ebû Mûsâ el-Murdâr, Allah Teâlâ'nın kullar ile mâsiyetleri arasına girmemesi yani onları günah işlemede serbest bırakması (*ḫallâ*)

---

77 Ka'bî, *Maḳālât*, 272; Eş'arî, *Maḳālât*, 514; Şehristânî, *Milel*, 1/81; Makrîzî, *Mevâʿiẓ*, 4/407.

78 Ka'bî, *Maḳālât*, 271-272; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 6(2)/3; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 3/489; Ka'bî'den nakille, Şehristânî, *Milel*, 1/78-79. Çünkü Bişr, insanların fiillerinde Allah'a ilişkin yönün isimlendirme ve bu doğrultuda hüküm olduğu kanaatindedir; İbn Hazm, *Faṣl*, 3/82.

79 Ör. bk. Ka'bî, *Maḳālât*, 272; Eş'arî, *Maḳālât*, 509.

80 Detaylar için bk. "İkili İrade Teorisi: Zâtî ve Fiilî İrade", s. 96-98.

81 Burada mesele sadece irade özelinde konu edinilmiştir.

82 Mu'tezile'nin tamamına göre Allah Teâlâ'nın hiçbir surette mâsiyetlerin/günahların gerçekleşmesini irade etmesi mümkün değildir. Bu düşüncelerini, Allah Teâlâ'nın var olmasını istemediği bir şeyi irade etmesi ve olmasını irade ettiği bir şeyi yasaklamasının düşünülemeyeceği ile gerekçelendirirler. Bunun aksine bir durumun söz konusu olması hâlinde, Allah Teâlâ var olmayacak bir şey irade etmiş ve O'nun irade etmediği bir şey var olmuş olacaktır. Nitekim Allah Teâlâ, irade etmediği şeylerden menetmeye ve irade ettiği şeye sığındırmaya kādirdir; Eş'arî, *Maḳālât*, 512.

83 Eş'arî, *Maḳālât*, 512. Makdisî'nin verdiği bilgiye göre, Mu'tezile'nin tamamının benimsediği Allah Teâlâ'nın mâsiyetleri takdir edip onları belirleyen (*ḳażâ*) olmadığı görüşüne Ca'fer b. Harb katılmamıştır; Makdisî, *el-Bedʾ ve't-târîḫ*, 5/142-143.

anlamında Allah Teâlâ'nın kulların mâsiyetlerini irade edeceğini söyler.[84] Ca'fer b. Harb'e göre ise, Allah Teâlâ'nın imanın küfrün zıddı olmasını yahut küfrün hasen değil de kabîh olmasını irade etmesi, O'nun küfrün böyle olmasına hükmetmesi yani küfrü imana muhalif ve kabîh kılması anlamındadır. Nitekim o, Allah Teâlâ'nın hükmetmesi, "Allah Teâlâ küfrü, imana aykırı ve kabîh kıldı (*ceʿale*)" demekle eşdeğer görmektedir. Böylelikle küfür hasen değil, kabîh bir şey olacaktır.[85] Ancak bu, Allah Teâlâ'nın iradesinin insanları küfre zorladığı ve onları yoldan çıkardığı anlamına da gelmemektedir. Nitekim, "*Allah kâfirlerin kalbini böylece mühürler*"[86] âyetini açıklarken Ca'fer b. Harb, Allah Teâlâ'nın kâfirlere imanı emretmesine rağmen, onlar yine de küfre yönelmişse, mühürlemenin bizzat O'na izafe edilmesinin mümkün olduğuna işaret etmiştir.[87] Yine Ca'fer b. Harb, Hz. Nûh'un kavminin, insanların inançlarının Allah Teâlâ'nın iradesiyle gerçekleştiğinin iddia ettiğini aktarır. Bundan dolayı Ca'fer b. Harb, Hz. Nûh'un kavminin iddia ettiği gibi Allah Teâlâ onlarda küfrü ve fesadı yaratmış olsa, Hz. Nûh'un şaşkınlık içerisinde onların bu inanca sahip olmalarından ötürü "*Benim öğüdümün size faydası dokunmaz…*"[88] demesinin anlamsızlaşacağını ifade etmiştir.[89] Zira, Allah Teâlâ hikmetinin bir gereği olarak insanların putlara ve kabîh şeylere kulluk etmesini dilememiştir.[90] Ebû Mûsa el-Murdâr'ın ve Ca'fer b. Harb'in görüşleri bu minval üzere aktarılıp izah edilse de onlara karşı en muhalif tavır, Ca'fer b. Mübeşşir tarafından ortaya konmuştur. O, Allah Teâlâ'nın mâsiyetleri belirlediğini (*ḳażâ*) ve bunları takdir ettiğini söyleyen kimsenin neyi kastettiğine bakılmaksızın tekfir edileceğini söylemektedir.[91]

---

84 Eş'arî, *Maḳālât*, 190: "Ebü'l-Hüzeyl'den rivayetle", 228, 512.

85 Ka'bî, *Maḳālât*, 317; Eş'arî, *Maḳālât*, 191, 513-514; Makdisî, *el-Bedʾ veʾt-târîḫ*, 5/142-143. Muhtemelen Ca'fer'in bu görüşünün arka planında kabîhlerin kabîhliğinin zâtî ve aklî değil Allah Teâlâ'nın irade ve belirlemesine bağlı olduğu görüşü vardır. Nitekim, Ca'fer b. Harb'in ashabı, Allah Teâlâ'nın küfrün imandan, hasenin kabîhten ayrı olmasını irade ettiğini ve bunun "hükmetti" anlamında olduğunu söyler. Ancak diğer Mu'tezilîler bir şekilde Allah Teâlâ'nın küfrü irade etmesini doğru kabul etmeyerek onun bu görüşünü kabul etmemiştir; Ka'bî, *Maḳālât*, 317-318; Eş'arî, *Maḳālât*, 191.

86 A'râf 7/101.

87 Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳurʾân*, thk. Heyet (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1995), 4/317: Burada Ca'fer bu durumu, "*Bir sûre indirildiği vakit... kalplerinde hastalık bulunanlara gelince, bu onların kirlerini artırdıkça artırır.*" (Tevbe 9/124-125) âyetinde geçen manevî kirliliğin artmasının sebebi bizzat sûrenin indirilmesi olmasa da ona izafe edilmesine benzettiği kaydedilmiştir.

88 Hûd 11/34.

89 Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Ḳurʾân*, thk. Adnân Muhammed Zerzûr (Kahire: Dârü't-Türâs, 1969), 1/379; Şerîf el-Murtazâ, *Emâlî*, 2/211; Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille,* 2/696; Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân*, 5/268-269.

90 Tabersî, *Mecmaʿu'l-beyân*, 4/307.

91 Ka'bî, *Maḳālât*, 394; Cüşemî, *ʿUyûnü'l-mesâʾil*, 271; İbnü'l-Murtazâ, *Ḳalâʾid*, 140.

İradenin, ilim zemininde kudreti harekete geçirmesi diğer varlıkları meydana getirmiştir. Bu bağlamda irade, yaratılmış varlıkların ilk başlangıç evresini oluştururken, onun somut bir gerçekliğe bürünmesi yani fiiliyata dökülmesi, yaratma evresi olarak zuhur etmiştir.

2.2. Yaratma

Âlemdeki değişim ve dönüşümün belli bir düzen içinde gerçekleşmesi, onun ötesindeki bir varlık tarafından irade edildiğini ifade etmekle birlikte, onun sonradanlığına da işaret etmektedir. Bu düşünce âlemin yaratılmış olduğunu, Allah Teâlâ'nın da onun yaratıcısı olduğunu belirler. Nitekim Ka'bî, Mu'tezilîlerin görüş birliği olduğu hususlardan birisi olarak da Allah Teâlâ'nın cisimlerin ve arazların[92] yaratıcısı olduğu ilkesini aktarmaktadır.[93] Buna göre, Allah Teâlâ'nın *ḫâlıḳ* ismi olması gerekir ki Mu'tezilîler bu noktasında bir ayrılığa düşmemiştir. Onların ayrılığa düştüğü nokta, *ḫâlıḳ* ismine nasıl bir anlam yükleneceği ve bu ismin sair varlıklar için kullanılıp kullanılamayacağıdır.

Mütekaddim Mu'tezilîlerin *ḫâlıḳ* ismini sadece Allah Teâlâ'ya tahsis etkilerine dair kayıt,[94] isabetli görünmektedir. Nitekim Ebü'l-Hüzeyl, yaramanın yalnızca Allah

---

[92] Yine Mu'tezilî düşüncede insana ilişkin arazların tamamının yaratıldığı söylenemez. Zira insan kendi fiilinin yaratıcıysa ona ilişkin arazların yaratıcısı da insan olmalıdır.
Öte yandan Allah Teâlâ, cisimleri ve birtakım arazları yaratıyorsa, cisimlerin ve arazların O'nun yaratıcı olduğuna delâlet etmesi gerekmektedir. Ne var ki, Mu'tezilî düşüncede arazların Allah Teâlâ'ya delâlet ettiğine dair fikir birliği bulunmamaktadır. Arazların Allah Teâlâ'ya delâlet etmediğine dair aykırı görüş olarak, Hişâm b. Amr ve Abbâd b. Süleymân zikredilir; Ka'bî, *Maḳālât*, 183; Eş'arî, *Maḳālât*, 225-226. Hayyât Hişâm'ın bu görüşte olmasını "bir şeyin Allah Teâlâ'ya delil olması için, bizzat ona dair bilginin de zorunlu bilgi olması gerektiği" anlayışıyla ilişkilendirir. Arazların varlığı istidlâlî ve nazarî bilgi sunarken, cisimlerin varlığı duyular yoluyla bilinmektedir. Dolayısıyla her ne kadar arazlar Allah Teâlâ'nın varlığına delil olmasa da O'nun yaratıcılığına bir delildir; Hayyât, *İntiṣâr*, 58-59.

[93] Ka'bî, *Maḳālât*, 175. Vâsıl hutbesinde buna işaret etmektedir: "Yaratması her şeyi kuşattı"; *Ḫuṭbe 2*, 22. Âlemin yaratılmış olduğuna dair Mu'tezilî düşünürlerin birkaçına örnek vermek mümkündür: Ebü'l-Hüzeyl'e göre Allah Teâlâ'ya dair ilk bilgi O'nun yaratıcı/muhdis olması yani cisimleri yaratan olmasıdır; İbnü'l-Melâhimî, *Fa'ik*, 29; Râzî, *er-Riyâżü'l-mûnika*, 288. Bu görüş çerçevesinde Ebü'l-Hüzeyl, âlemden hareketle âlemin bir yaratıcısı olduğunu insan tasarruflarına kıyasla aklî olarak ortaya koymaktadır; Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 65. Allah Teâlâ'nın her şeyi kuşattığını haberini de esas alan Ebü'l-Hüzeyl, bu nassın, âlemin sınırlı ve sonlu olduğuna, onun dışındaki yaratıcının da sonsuz olduğu anlamına geldiğini belirtir; Hayyât, *İntiṣâr*, 9-10. Nazzâm da eşyâdaki değişim ve dönüşüm olgusunu, eşyânın yaratılmış olduğunun bir nişanesi olarak değerlendirmiş; aynı zamanda o, eşyânın dış etkilere maruz kalmasının onların zayıflığına işaret ettiğini, dolayısıyla zayıflık niteliği taşıyanın yalnızca yaratılmış olabileceğini ve yaratılmış olanın da bir yaratıcısı olması gerektiği delilini ileri sürmüştür; Hayyât, *İntiṣâr*, 47. Nazzâm ve Muammer'in de yaratılmışlıktan ayrı olmayanın yaratılmış olduğunu, dolayısıyla her yaratılmış şeyin bir yaratıcısı olduğunu söyleyerek mülhidlere delil getirdiği belirtilmiştir; İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârużi'l-'aḳl ve'n-naḳl*, 9/172. Bu gibi istidlal ve örnekleri eserlerinde sıkça dile getiren Câhız'ın görüşlerinin detayları için bk. Fatma Aygün, *Gâye ve Nîzam Delili Bağlamında Ebû Osman el-Câhız'ın Teleolojik Yaklaşımı* (İstanbul: Sonçağ Akademi, 2022), 36 vd.

[94] Cüveynî, *İrşâd*, 79: Müteahhir Mu'tezilîler ise insanlar için de *ḫâlıḳ* ismini kullanmıştır. Tespit edilebildiği kadarıyla hâlık isminin kullar için kullanılması Ebû Ali ile başlamıştır. Ör. bk. Eş'arî,

Teâlâ'ya özgü bir nitelik olduğunu, dolayısıyla *ḫâliḳ* isminin diğer varlıklara ait bir nitelik olmayacağı kanaatindedir. Ona göre, insanların yaratılmış bir varlık olması, onların fiillerinin yaratılmış olmamasını gerektirir; çünkü yaratılmış bir varlığın (insan), yaratılmış başka bir varlığı (fiiller) yaratması, yaratılmış varlığın yaratıcı konumuna getirecektir. Bu ise yaratılandan ikiliği çağrıştırması itibarıyla mümkün değildir. Şâhit âlemden hareketle cismin başka bir cismi var edemeyeceği şeklinde bir temellendirme yapması muhtemel görünen Ebü'l-Hüzeyl, bunu, yaratılmış bir varlığın da başka bir yaratılmış varlık üzerinde yaratma açısından bir etki oluşturamayacağıyla ilişkilendirmiş olabilir. Böylelikle o, yaratmanın yaratılan bir varlık dışındakine izafe edilemeyeceğini göstermeyi hedefler.[95] Benzer görüşü savunan Ebû Ca'fer el-İskâfî ile birtakım Mu'tezilîler ise farklı gerekçelendirme sunarak *ḫâlıḳ* isminin; alet, uzuv veya yaratılmış bir kuvvet olmaksızın fiil ortaya koyan anlamına geldiğini söylemiştir. Buna göre, bu niteliklerin kendisinde bulunduğunda kimse kendi fiillerinin yaratıcısı (*ḫâlıḳ*) olarak isimlendirilmeyecektir.[96] Dolayısıyla fiil ortaya koyarken âletlere, organlara ihtiyaç duyan ve yaratılmış bir kudretle fiil işleyen kimse için için *ḫâliḳ* değil, *müktesib* ifadesi kullanılmalıdır.[97] Görünen o ki İskâfî, Allah Teâlâ için kullanılan *ḫalıḳ* isminin kullar için söz konusu olmayacağı kanaatindedir.[98] *Ḫaliḳ* isminin *Bârî*, *maḫlûḳ*un ise *mebriyy*[ün] anlamına geldiğini, böylelikle âlemde yaratmada bir ölçünün olduğunu söyleyen Abbâd b. Süleymân[99] da yukarıdaki isimlere benzer şekilde *aḥsenü'l-ḫâliḳīn* (*yaratanların en*

Maḳālât, 195, 539. Nitekim *Maḳālât*'ta kullar için hâlık isminin kullanılıp kullanılmayacağına dair üç görüş verilmiştir; Eş'arî, *Maḳālât*, 228. Buradaki üçüncü görüş s. 195'teki Cübbâî'nin görüşüyle uyuşmaktadır.

95 Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 8/255.

96 Eş'arî, *Maḳālât*, 195: Burada İskâfî'nin ismi zikredilmese de bunu s. 539'dan tespit edebiliyoruz.

97 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâʾü'l-ʿalîl fî mesâʾili'l-ḳażâʾ ve'l-ḳader ve'l-ḥikme ve't-taʿlîl*, thk. Zâhir b. Sâlim Belfakīh (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2019), 1/424.

98 Ancak İskâfî'ye dair dikkat çekici bir bilgi bulunmaktadır. Bu bilgiye göre, Mu'tezile'nin Allah Teâlâ'nın yerler ve gökler arasında birçok şeyi yaratmadığı kanaati aktarıldıktan sonra İskâfî'nin her ne kadar Allah Teâlâ cisimlerinin yaratıcısı olsa da eğlence ve saz âletlerini yaratmadığı; zira bunların Allah Teâlâ'nın yaratmasının kapsamında olmadığı görüşüne yer verilmektedir; İbn Hazm, *Faṣl*, 3/86, 178; Makrîzî, *Ḫıṭaṭ*, 4/404. Bu eğlence ve saz âletlerini yaratanlar (*ḫâlıḳ*) onları imal edenler olduğu şekliyle gerekçelendirilmiştir; Ebü'l-Fazl Abbâs b. Mansûr es-Seksekî, *el-Burhân fî maʿrifeti ʿaḳāʾidi ehli'l-edyân*, thk. Bessâm Ali Selâme el-Ammûş (Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1996), 62; Ebû Muhammed el-Yemenî, *ʿAḳāʾidü'ş-şelâşe ve's-sebʿîn fırḳa*, thk. Muhammed b. Abdillâh Zerbân el-Gāmidî (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1993), 1/350; Ali b. Muhammed b. Abdullah el-Fahrî, *Telḫîṣü'l-beyân fî ẕikri fıraḳi ehli'l-edyân*, thk. Reşid el-Hayyûn (Beyrut: Medârik, 2011), 150. Anlaşılan o ki bu gerekçelendirmeler, yaratmanın insana da ait bir nitelik olduğu yönündeki sonraki Mu'tezilîlere ait düşünce esas alınmasıyla, muhalifler tarafından yapılan genelleyici okumanın bir sonucudur.

99 Eş'arî, *Maḳālât*, 539.

güzeli)[100] ibaresindeki yâ ve nûn harflerinin zâit/sıla olduğunu [101] ve âyetin, "*yaratanın en güzeli*" anlamına geldiğini söyleyerek yaratıcının yalnızca Allah Teâlâ olabileceğini vurgulama cihetindedir.[102] Her ne kadar diğer Mu'tezilîlerin *ḫâlıḳ* ismine ne anlam yüklediği tespit edilemese de Ebü'l-Hüzeyl,[103] İskâfî ve Abbâd, yaratma niteliğinin sadece Allah Teâlâ'ya nispet edilmesi gerektiğinde hemfikirdir. Onlar açısından bunun temel gerekçesini, Allah Teâlâ'nın mahlûkatı bir benzeri olmaksızın yoktan (*ibtidâʿan*) yarattığı ve hiçbir yönden yaratılmışlar ile benzerlik bulunmadığı düşüncesi oluşturmaktadır. Bu düşünce Vâsıl'ın hutbesinde yer aldığı gibi sonraki kaynaklarda Mu'tezile'nin inanç noktasında görüş birliği ettiği hususlar arasında zikredilmektedir.[104] Elde edilen verilerden hareketle Mu'tezilîler arasında Allah Teâlâ'nın yaratıcı olduğu, insanın da dâhil olduğu hiçbir yaratılmış varlığa yaratıcı niteliği yüklenemeyeceği ve *ḫâliḳ* ismi verilemeyeceği hususunda bir görüş ayrılığı söz konusu olmadığı görülmektedir. Ayrılık, Allah Teâlâ'nın ezelde yaratıcı olup olmadığı noktasında zuhur etmiştir.

2.2.1. Allah Teâlâ Ezelde Yaratıcı mıdır?

Allah Teâlâ'nın ezelde yaratıcı olup olmadığı meselesi en yalın hâliyle şöyledir: Allah Teâlâ ya ezelî olarak yaratıcıdır ya da sonradan yaratıcıdır. Ezelde yaratıcı olduğu kabul edilirse, O'nun fiiline konu olanların da ezelî olması söz konusudur. Şayet sonradan yaratıcı olduğu kabul edilirse, ezelde yaratma potansiyeli bulunmadığı için O, âtıl bir varlık olacak, bu da zâtında hudûsü çağrıştıracaktır. Her iki açıklamada da tevhid ve kıdem açısından çelişkinin bulunduğu bir durum söz konusudur.

---

[100] Mü'minûn 13/14.
[101] Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 7/210; Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ*, 548.
[102] Sarıca, "Abbâd b. Süleymân'da Tenzih Vurgusu", 558.
[103] Ebü'l-Hüzeyl'in Allah Teâlâ'nın fillerinin hiçbir şekilde insanların fiillerine benzemeyeceğini söylemesi (Eş'arî, *Maḳālât*, 551), bu düşünceyi açıkça yansıtmaktadır. Bu ayrım üzere Ebü'l-Hüzeyl insan fiillerinin Allah Teâlâ'nın yaratıcı olduğuna delâlet ettiğini söylemektedir. Nitekim Kādî Abdülcebbâr bir yerde, Ebü'l-Hüzeyl ile Mu'tezilî şeyhlerin herhangi bir şekilde küfrün Allah Teâlâ'ya delâlet ettiğini söylemekten kaçındığını, ancak Ebü'l-Hüzeyl'in insan fiillerinin Allah Teâlâ'ya delâlet ettiğini söylediğini kaydeder. Ancak bu delâlet etme cisimlerin yaratılmış olmaları ve onların bir yaratıcısı olması itibarıyladır. Bir cisim olan insana ilişkin fiiller de bu yönüyle Allah Teâlâ'ya delâlet edecektir. Ancak böyle bir delâlet, kimi insan fiillerinin mâsiyet oluşuna engel teşkil etmemektedir; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 8/286
[104] Vâsıl, *Ḫuṭbe 1*, 134; Eş'arî, *Maḳālât*, 156.

Kurucu dönem Mu‘tezilîler arasında böyle bir tartışmanın varlığına ilişkin bir kayıt tespit edilememiştir.[105] Ancak sistemleşme dönemi Mu‘tezilîlerin bu konu üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf, semî‘ ve basîr düşüncesinde olduğu gibi[106] Allah Teâlâ’nın ezelî olarak yaratıcı ve bağışlayıcı vs. olduğunu ve ancak bu tür nitelemelerin “ileride olacak (*se-yekûn*)” veyahut “yaratacak” ya da “yaratmaya kādir olduğu” anlamına geldiğini söyler.[107] Dolayısıyla onun, ilâhî fiillerin potansiyel olarak Allah Teâlâ’da bulunduğunu ve fiillerin gerçeklik kazanmasının zamanla başlandığını kabul ettiği söylenebilecektir. Öte yandan Ebü’l-Hüzeyl’in esasen zâtî ve fiilî olarak bir sıfat taksimine gitmediği, bu taksimin ondan sonraki dönemde meydana geldiği yönündeki yorum[108] doğru kabul edilebilir. Çünkü Ca‘fer b. Harb ve Mu‘tezile’nin ekseriyeti, Ebü’l-Hüzeyl’in “Allah Teâlâ’nın ezelde yaratıcı olmasının ileride bir şeyin yaratılacağı anlamına geldiği” düşüncesini kabul etmemiştir.[109] Eş‘arî’nin işaret ettiği üzere Mu‘tezile’nin tamamının Allah Teâlâ’nın ezelde fiilî sıfatlara sahip olmadığını söylemesi,[110] Ebü’l-Hüzeyl dışındaki sair Mu‘tezilîlerin kanaatine işarettir. Buna göre Mu‘tezilîlerin baskın doktrini Allah Teâlâ için “ezelî olarak yaratan, affeden…” gibi fiilî sıfatlara ilişkin isimlerin kullanılamayacağı; ancak “Yaratan ezelîdir, affeden ezelîdir” gibi kullanımların tercih edilebileceği yönündedir. Çünkü ilâhî fiiller yaratılmış olup, bu fiiller gerçekleştiği anda Allah Teâlâ bu niteliklerle nitelenebilecektir. Aksi takdirde ezelde fiillerin varlığa taalluklarının olması gerekmektedir.[111] Dolayısıyla onlar, ezeliyet

---

[105] Oysa aynı dönemde aynı coğrafyada yaşayan Ebû Hanîfe, -*el-Fıḳhu’l-ekber*’in ona aidiyeti tartışma konusu edilmezse- fiilî sıfatların ezeliliğinden söz etmektedir; Ebû Hanîfe Nu‘mân b. Sâbit (?), *el-Fıḳhu’l-ekber* (Haydarâbâd: Dâiretü’l-Maârifi’n-Nizâmiyye, 1342 h.), 5.

[106] bk. “Sem‘, Basar ve İdrak”, s. 80-81.

[107] Ka‘bî, *Maḳālât*, 276; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 20(2)/192; Şehristânî, *Milel*, 1/67; Bağdâdî, *el-Esmâ᾽ ve’ṣ-ṣıfât*, 1/649; Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, 1/308.
Kādî Abdülcebbâr, Ebü’l-Hüzeyl’in bu görüşünü doğru bulmamaktadır. Zira Kādı’ya göre, şayet yaratıcı ismi mastar formundan türetilmişse, fiilin meydana gelmeden fâilin bu ismi hak etmesi doğru değildir. Aksi takdirde, kādir olan her bir varlığın bilkuvve kādir olduğu şeylerle isimlendirilmesi gerekmektedir. Bu da Allah Teâlâ’nın bilkuvve kādir olduğu şeyler itibarıyla hem rahîm hem de zalim olarak isimlendirilmesi gibi açık bir çelişkinin önünü açacaktır. Aynı şekilde, Allah Teâlâ’nın varlığı yaratmadığı ezelde O’nun yaratmasından söz edilmesi gerekirdi. Oysa, “Ezelî” kullanımı bir vasıf ile sınırlandırıldığı zaman, bu vasfın bir zamanla kayıtlandırılmasını ifade edecektir. Ne var ki, ilâhî fiilleri bir zamana hasretmek abes olup mâkul değildir; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 20(2)/192-193.

[108] van Ess, *Theology and Society*, 3/294.

[109] Bağdâdî, *el-Esmâ᾽ ve’ṣ-ṣıfât*, 1/649.

[110] Eş‘arî, *Maḳālât*, 185-186.

[111] Ka‘bî, *Maḳālât*, 275, 276; Eş‘arî, *Maḳālât*, 504-505: “Şahhâm ve Bağdat Mu‘tezilesi’nden birtakım gruplar”.

ile yaratılmışlığı birbirinden ayırmış, ancak Allah Teâlâ'nın yaratıcı olma vasfını da muhafaza etme gayesi gütmüşlerdir.

Her iki görüşe aykırı bir tavır sergileyen Abbâd b. Süleymân ise, mürîd isminde olduğu gibi,[112] Allah Teâlâ'nın ezelde ne yaratıcı olduğunu ne olmadığını iddia eder[113] ve diğer fiilî sıfatlar için de aynı yöntemi izler.[114] İlk başta bunun bir kararsızlık hâli olduğu, bir anlamda Abbâd'ın bu konuda tevakkuf ettiği söylenebilirse de probleme ilişkin yukarıda zikredilen hem zâtta bir değişime hem de âlemin ezelîliğine dair iki sakıncayı göz önünde bulundurduğu daha yerinde bir tespit olacaktır. Dolayısıyla Allah Teâlâ bilkuvve bu fiillere sahip olmakla birlikte, bu fiillerin gerçekleşmesi itibarıyla Allah Teâlâ'nın bu isimlerinin anlam kazanmış olmasını söylemesi muhtemel görünmektedir.[115] Nitekim ona göre, fiilî sıfatlara ilişkin isimler, ilâhî fiiller sebebiyledir.[116]

Özetle Mu'tezile içerisinde farklı görüşler bulunsa da Ebü'l-Hüzeyl ile Abbâd'ın görüşü bir kenara bırakılırsa, fırak müelliflerinin hangi Mu'tezilî düşünürün görüşünü takiple fiilî sıfatların sonradanlığından bahsettiğini tespit etmek, eldeki verilerden hareketle mümkün görünmemektedir. Ancak, Mu'tezilîler Allah Teâlâ'nın fiillerini kabul ettiğine göre ilâhî fiillerin ortaya çıkmasında bir sebep olup olmadığına dair görüşlerini serdetmek yerinde olacaktır.

2.2.2. Fiillerde Bir İllet/Gāye Var mıdır?

Allah Teâlâ'nın fiillerinin hikmetli olduğu hususunda Mu'tezile içerisinde muhalif bir görüş bulunmamaktadır.[117] Ancak ilâhî fiillerin bir amaca binaen gerçekleşip

---

[112] bk. "İrade Teorileri", s. 90.

[113] Eş'arî, *Maḳālât*, 179, 186.

[114] Eş'arî, *Maḳālât*, 179, 186, 498-499.

[115] Sarıca, "Abbâd b. Süleymân'da Tenzih Vurgusu", 557-556.

[116] Eş'arî, *Maḳālât*, 499.
Îsâ es-Sûfî, kerîm ve ihsan gibi nitelikleri fiilî sıfatlardan kabul etmekle birlikte, bu mezkûr niteliklerin fiilî sıfatlar içerisinde yer almasının, Allah Teâlâ'nın ezelde kerîm, muhsin, âdil ve halîm olmadığı anlamına gelmediğini; zira bunun zemmi çağrıştırdığını belirtmesi (Eş'arî, *Maḳālât*, 178, 506), onun Abbâd'ın görüşüne yaklaştığını düşündürülebilir. Eş'arî'nin bir başka yerde, Bağdat ve Basra Mu'tezilesi'nden bazı kimselerin "Allah Teâlâ ezelde gayru âdil değildir…" diyenlerin, bir töhmeti çağrıştıracağı gerekçesiyle mutlak biçimde Allah Teâlâ'nın ezelde yaratıcı olmadığını kabul etmelerini aktarması (Eş'arî, *Maḳālât*, 187), Îsâ es-Sûfî'nin görüşünü andırmaktadır. Buradan hareketle Îsâ es-Sûfî'nin sadece, âdil, muhsin, cevâd gibi isimlerle ilgili olarak bu yaklaşımı benimsediği, Abbâd'ın görüşüne ise sadece bu isimler muvacehesinde yakın bir görüş serdettiği söylenebilir.

[117] Vâsıl, Allah Teâlâ'nın fillerinde *hikmet*i ulûhiyyetin nişanesi olarak görmektedir; Vâsıl b. Atâ, *Ḫuṭbe 1*, 134. Ebü'l-Hüzeyl ise, Allah Teâlâ'nın mahlûkatı yaratmasını, O'nun yaratılmışların menfaatini gözetmesi ve bunun hikmetinin bir gereği olmasıyla gerekçelendirir. Şayet Allah Teâlâ bu gerekçe ile yaratılmış varlıkları yaratmamış olsa, abesle iştigal etmiş olacaktır; Eş'arî, *Maḳālât*, 252, 577. Nazzâm,

gerçekleşmediği noktasında onlar arasında fikir ayrılığı söz konusudur. Buradaki amaç, illete tekabül etmektedir. Örneğin "*İnsanları ve cinleri bana ibadet etsinler diye yarattım*"[118] âyeti, Allah Teâlâ'nın kulları yaratmasında bir illet bulunduğu ortaya koyarken; meleklerin, "*Yeryüzünde bozgunculuk yapacak ve kan dökecek varlıkları mı yaratacaksın*" sorusu karşısında Allah Teâlâ'nın verdiği "*Ben sizin bilmediklerini bilirim*"[119] cevabı ise bir illeti beyan etmemektedir. Peki, bu âyetlerde yaratmanın gerekçelendirilmesi için verilen cevap ve ifadeler ilâhî eylemlerinin gerçekten de bir illete bağlı olduğunu gösterir mi? Bu sorunun daha da açılması adına meselenin temel problemini şöyle ortaya konulması mümkündür: Allah Teâlâ hakîm bir varlık olduğuna göre ilâhî fiillerde illet bulunmalıdır, aksi takdirde Allah Teâlâ sefih bir varlık olmuş olacak ve bu O'nun abesle iştigal ettiğini çağrıştıracaktır. Böyle bir durumun yaratıcı hakkında düşünülemeyeceği barizdir. Öte yandan ise Allah Teâlâ'nın fiillerinde bir illet olduğu düşüncesi kabul edildiğinde O'nun kādir-i mutlak olması açısından başka bir sorun çıkmaktadır: Allah Teâlâ'nın yapıp ettiğinde bir illet ve gāyeye muhtaç duyması. Bunda Allah Teâlâ'nın âciz bir varlık olmasının iması söz konusudur ki bu, yaratıcının şanına yaraşmayacak bir durumdur. Yukarıdaki şekilde problematiği ortaya konulan bu konu hakkında Mu'tezilîlerin ne düşündüğünün izah edilmesi önem arz etmektedir. Meseleye ilişkin yaklaşımlar, -Ka'bî'nin değil de Eş'arî'nin *Maḳālât*'ında yer verdiği bilgilerden hareketle- Ebü'l-Hüzeyl, Nazzâm, Muammer ve Abbâd özelinde dört farklı düşünce olarak incelenebilir.

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a göre Allah Teâlâ'nın mahlûkatı yaratması bir illet sebebiyledir. Buradaki illet ise, irade ve "kün" lafzı olan sözden müteşekkil yaratmaya karşılık gelmektedir. Öte yandan Allah Teâlâ mahlûkatı onların menfaatleri için yaratmıştır. Şayet durum bunun aksine olsaydı, onların yaratılması için bir sebep bulunmayacaktır. Çünkü

Allah Teâlâ'nın bir hüküm koyduğunda/emir verdiğinde yahut yasakladığında bunun hikmet üzere olması gerektiği kanaatindedir. Nitekim Nazzâm'a göre hikmet; ya adalet, iyilik vb. gibi bir illet sebebiyle değil de özü itibarıyla Allah Teâlâ'nın yasaklaması mümkün olmayan bir şey veyahut ibadetler gibi özü itibarıyla olmayıp bir illet -yani sırf Allah Teâlâ'nın buyurması- sebebiyle iyi olan bir şeydir. Onun bu görüşlerini bir Yahudi olan Menassah b. Sâlih (ö.?) ile arasında geçen tartışmadan tespit etmek mümkündür. Detaylar için bk. Tritton, "'Debate' Between a Muslim and a Jew", 60-64. Öte yandan Allah Teâlâ'nın kabîhe yönelik fiilde bulunmaması, O'nun fiillerinin hikmetli oluşuna işaret eder; "Kötülükler Kudretin Konusu Olmadığından Fiilin Konusu Değildir", s. 48. Nitekim Câhız, tedbirde kusur/ayıp, zulüm, cimrilik, yalan ve kusur barındırmayan her fiilin Allah Teâlâ için câiz olduğunu dile getirmektedir; Câhız, *min Kitâbihî fî Ḫalḳı'l-Ḳur'ân*, thk. Ali Bû Mülhim (*Resâ'ilü'l-Câḥız* içinde, Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002), 3/172.

[118] Zâriyât 51/56.

[119] Bakara 2/30.

her kim bir şey yaratırsa, yarattığı şeyde ya kendisi ya da bir başkası için faydayı sağlayan veya zararı ortadan kaldıran bir amacı/illeti olmalıdır; yoksa durum abesle iştigal anlamına gelecektir.[120] Ebü'l-Hüzeyl, yaratmadaki illeti ilâhî iradeye râci kılan ve hâricî bir illet kabul etmeyen yaklaşımıyla, bir taraftan ilâhî fiillerde bir zorunluluktan bahsedilemeyeceğini göstermeye çalışmakta, diğer taraftan da varlıkların yaratılmasında bir gerekçelendirmeye gitmektedir.[121] Böylece o, Allah Teâlâ'nın abes bir fiil işlemediğini de vurgulamaktadır. Nazzâm da Ebü'l-Hüzeyl gibi bir illetin varlığını kabul etmekte ve fakat o, illeti sadece menfaat ile sınırlandırmaktadır. Bu menfaat ise kulların yaratılmasındaki gâyeye râci olduğu için o, illetin varlığını onun sonucu olan gâyeye tâbi kılmıştır. Böylelikle Nazzâm'ın -yaratılmış ve fiille birlikte olan illet şeklindeki Ebü'l-Hüzeyl'in anlayışının aksine- sonradan var olan illeti kabul ettiğine bir işaret durumu söz konusudur.[122] Nihayetinde Nazzâm'ın, yaratma anında illeti şart koşmayarak Allah Teâlâ'nın bir şeye binaen yaratmasını aşmaya çalıştığı söylenebilir. Muammer b. Abbâd da mahlûkatın yaratılmasında illetin varlığını kabul etmekle birlikte, her bir illetin ardı arkası kesilmeyen sonsuz illetlerle birbirini takip ettiği kanaatindedir. Sonsuz illetler söz konusu olduğu için, illetlerin bir toplamı ve sonu bulunmayacaktır.[123] Muammer'in mâna görüşüne benzer şekilde kabul ettiği bu illet, bağlamsal açıdan bir sebep olarak kabul edildiğinde varlığın yaratılmasında bir gerekçelendirme ortaya koymayı hasretmeye sebebiyet verecektir. Zira insan aklı bir gerekçelendirme sunduğunda sınırlı bir illet üretirken, bu aşkın ve sonsuz varlık açısından illetlerin sınırsızlığı düşüncesiyle çelişecektir. Ne var ki illetlerin bir toplamı ve sonu olsa, ilm-i ilâhînin ve dâhi O'nun zâtının da bir sonu olması gerekecektir.[124] Oysa bu Allah Teâlâ için mümkün değildir. İşte buradaki bilinememezlik, mânayı kabul etmeyen ama bilinememezliği esas alan Abbâd b. Süleymân tarafından devam ettirilir. Nitekim Abbâd b. Süleymân, Allah Teâlâ'nın mahlûkatı yaratmasında bir illetin bulunamayacağından bahsetmektedir.[125] Bu, Allah Teâlâ'nın amaçsız bir fiil ortaya koymasına değil, O'nun yaratmasında illetin

[120] Eş'arî, *Maḳālât*, 252.
[121] Hulusi Arslan, "Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mutezilenin Fayda Teorisi", *Kader* 14/2 (2016), 350.
[122] Eş'arî, *Maḳālât*, 252-253. Ayrıca İbnü'r-Râvendî'nin iddiasına göre Nazzâm'ın ashabından Ebû Affân er-Rakkī, mahlûkatın oluşumu için Allah Teâlâ'nın kendisinin bir illet olduğu iddiasında bulunmuştur. Ebû Affân er-Rakkī bununla, Maniheistlerin "Allah Teâlâ'nın illetinin kadîm olması sebebiyle mizacın kadîm olduğu" görüşünü ilzam etmiştir. Ancak Hayyât, Rakkī'nin eserlerinde böyle bir bilgiye rastlamadığını belirtir; Hayyât, *İntiṣâr*, 26.
[123] Eş'arî, *Maḳālât*, 253.
[124] Yunus Cengiz, "Mâna Teorisi", 1004.
[125] Eş'arî, *Maḳālât*, 253.

varlığının bağlayıcı olmasına karşı gelmektedir. Nitekim Allah Teâlâ'nın hikmetsiz bir iş yapması mümkün değildir; ilâhî fiillerde hikmet olduğu için bir illet aramaya mahal de yoktur.[126]

2.2.3. Yaratma ile Yaratılanın Aynılığı yahut Başkalığı

Mu'tezile'nin çözümlemeye çalıştığı problemlerden bir diğeri, Allah Teâlâ'nın bir fiili olarak yaratma ile bu fiilin sonucu olan yaratılan şeyin aynı mı yoksa birbirinden farklı şeyler mi olduğu meselesidir. Bahse konu problem, en yalın hâliyle şöyle ifade edilebilir: Yaratma ile yaratılan şeyin aynı olduğu kabul edildiği takdirde, bu durum bir taraftan ilâhî fiillere yaratılmış bir şeyin iliştiği anlamına gelebileceğini, diğer taraftan ise öte yandan yaratılanların bizzat yaratma olması itibarıyla yaratılanların yaratma niteliğine sahip olacağı için yaratmanın ezelî oluşuna bağlı olarak yaratılanların da ezelî olduğu imasını verecektir. Bu sakıncaları göz önünde bulundurarak yaratmanın yaratılandan başka bir şey olduğu kabul edildiği zaman, bu durum da yaratma ile yaratılan arasındaki bağın koparılması, buna bağlı olarak yaratmanın geriye dönük teselsülü ve varlığa çıkma esnasında eşyâda hâricî bir tesirin varlığına işaretken, yaratmanın süreksizliği gibi bir anlayış söz konusu olacaktır.[127] Gerekçeleri farklı olmakla birlikte Mu'tezilî bilginlerin çoğunluğunun yaratma ile yaratılanın başkalığı düşüncesinde aynı fikirde oldukları söylenebilir.[128] Bu konuda tek farklı kanaat, Nazzâm'a aittir.

2.2.3.1. Yaratma ile Yaratılan Aynıdır

Nazzâm'ın iradenin fiile ilişkin yönünün yaratma ve irade edilenin bizzat irade olduğu yönündeki görüşü, irade teorisinin açıklandığı kısımda izah edilmişti.[129] O bu argüman üzerine, yaratılan ile yaratmanın aynı olduğunu kabul etmektedir. Buna göre Allah Teâlâ'dan sâdır olan *ḫalḳ* fiili, tekvine; mükevven olan bu tekvîn, yaratılmış şeye yani

---

[126] Sarıca, "Abbâd b. Süleymân'da Tenzih Vurgusu", 559. Krş. İbn Metteveyh, *Mecmû'*, 2/180; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 11/91-93.

[127] Râzî her iki görüşün delillerini ve çıkmazlarını detaylıca sunar; *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 4/197-198.

[128] Cisimlerin dolayısıyla âlemin bekāsı ve fenâsı meselesi bu problematiğin diğer bir yönüdür. Ancak bu meselelere burada yer verilmeyecektir.

[129] bk. "Mecazi İrade Teorisi", s. 94-85. Her ne kadar Nazzâm bu düşüncede olsa ve irade ile muradın aynı olduğuna dair görüşüne Hişâm b. Amr katılmış olsa da o, ileride görüleceği üzere yaratma ile yaratılanın farklı şey olduğunu söyler. İskâfî'nin de ilâhî iradeyi reddetmesine dair bilgiyi, yine Nazzâm ile ilişkilendirmiş bulunsak da o da Hişâm gibi yaratılan ile yaratmanın başkalığı kanaatindedir. Dolayısıyla, Nazzâm'ın yaratma ile yaratılanın aynılığına dair sunduğu bu argüman, onun görüşünü temellendirme noktasında bir dayanakken, diğerlerinin dayanağını oluşturmaz.

mahlûka karşılık gelmektedir.[130] Her yaratılmışın kendi varlığı haricinde başka bir yaratılışı bulunmadığı için,[131] Nazzâm, bir şeyin başka bir şey ile yaratılmasının önüne doğrudan ket vurmaktadır. Bu durumda yaratılmış varlık için bir yaratma sürecinden de bahsedilmeyecektir; zira Allah Teâlâ her şeyi tek bir seferde yaratmıştır.[132] Böyle bir kabul, Allah Teâlâ'nın arazları değil de cisimleri anbean yaratması gibi bir duruma, yani göğü ve yeri tekrar tekrar yaratması anlamına gelir ki, bu hâsılın tahsili demektir. Bir şey varlık niteliği kazandıktan sonra onu defaten var etmek imkânsız olmakla birlikte, Allah Teâlâ'ya yaraşmayacak bir durumdur.[133] Ortaya çıkan bu süreksizlik sorununu Nazzâm, "Zaman itibarıyla öncelik ve sonralık, eşyânın yaratılmasıyla değil, onların bulundukları yerden zuhur etmesiyledir"[134] demekle, zorluğu çözmeye çalışmaktadır.[135] Bir yandan hareket ve sükûn dışındaki arazların reddedilişi, öte yandan diğer arazların cisim olarak telakki edilişi, Nazzâm'ı zora sokan başka bir güçlüktür. Bu aşamada o, hareketi kevn olarak kabul ederek[136] ve de uzunluğun (*ṭûl*) bizzat uzun (*ṭavîl*), genişliğin bizzat geniş olduğunu söyleyerek[137] gelecek itirazları önlemeyi hedeflemektedir. Dolayısıyla arazların reddedilmesi, yaratma ile yaratılanın aynı olduğunun başka bir delili mahiyetindedir.[138]

2.2.3.2. Yaratma ile Yaratılan Başkadır

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Muammer b. Abbâd, Hişâm b. Amr, Abbâd b. Süleymân, Bişr b. Mu'temir, Ebû Mûsâ el-Murdâr[139] ve İskâfî,[140] yaratma ile yaratılanın başka olduğunu savunan isimlerdir. Bu kanaati benimseyenlerin, ortaya koyduğu üç temel ilke vardır: (*i*)

---

130 Eş'arî, *Maḳālât*, 365.
131 Ka'bî, *Maḳālât*, 483.
132 Nazzâm'ın görüşünün detayları için bk. Ulvi Murat Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 87 vd.; Güdekli*, Kelâmın Teşekkülü*, 170 vd.; Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 140-141.
133 Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 1/331.
134 Hayyât, *İntiṣâr*, 51-52: İbnü'r-Râvendî'den naklen.
135 İbn Hazm da Nazzâm'ın yaratılmış varlıkların tek seferde yaratılması görüşünü, bir şeyin yaratılmasının o şeyin bizzat kendisi olduğu gerekçesiyle doğru kabul etmektedir. Böylece ilâhî yaratma varlığını devam ettirecektir; İbn Hazm, *Faṣl*, 5/173; Orhan Şener Koloğlu, "İbn Hazm'da Kümûn ve Yaratma", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 210.
136 Eş'arî, *Maḳālât*, 324-325.
137 Eş'arî, *Maḳālât*, 347.
138 Esamm'ın uzun, geniş ve derin bir cisimden başkasını kabul etmeyip, cisimden başka hareketin ve arazların bulunmadığını söylemesinden hareketle (Eş'arî, *Maḳālât*, 343-344), Nazzâm'ın görüşü göz önünde bulundurulduğunda, Esamm'ın da halk-mahlûk birlikteliği görüşünü savunduğu sonucuna ulaşılabilecektir.
139 Eş'arî, *Maḳālât*, 363, 365.
140 Ka'bî, *Maḳālât*, 484.

Yaratmanın yaratılana hulûl etmemiş ve ona yerleşmemiş olması.[141] Dolayısıyla onlar, ilâhî fiilin yaratılmış varlığa ilişmediğini söyleyerek zât-ı Bârî'nin yaratılmış ile ilişkisini kökten reddetmektedirler. (*ii*) Yaratma, yaratılanın ötesinde bir mânadır. Onlara göre bir sıfatın -bu bağlamda, bir sıfat olan tekvînin-, başka bir vasıfla nitelenmesi mümkün olduğu için bu grup tekvini, *ġayru'l-mükevven* olarak nitelendirmiştir.[142] Dolayısıyla, (*iii*) arazlar, cisimlerden başka olmalıdır.[143] Kaynaklarda Ebü'l-Hüzeyl, Bişr, Muammer ve Abbâd'ın görüşlerinin detayları mevcut olduğu için konu onlar üzerinden takip edilebilmektedir; ancak onlar detaylarda birbirlerinden ayrışmaktadır.

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Allah Teâlâ'nın bir şeyi yaratmasına ilişkin iradesinin, o şeyi yaratması olduğunu söyler. Bu irade, her ne kadar o şeyle beraber bulunsa da irade edilen ile bir şeyin yaratılmasından başkadır.[144] Çünkü Ebü'l-Hüzeyl'e göre yaratma "Ol!" sözüyle gerçekleşir ve bu durum, bir şeyin varlığa çıkması ile onun var olması arasında olgusal bir farklılık olmasını zorunlu kılar. Nitekim yaratmayı ifade eden "Ol!" sözü ile irade, mahalsizdir ve her ikisi de birer arazdır.[145] Ebü'l-Hüzeyl, yaratmaya ilişkin bu söz ile yaratılan arasında zamansal boşluğun olmadığını temellendirmek amacıyla, yaratmanın mekânsız olduğu gibi zamanın da mekânsız olduğunu söylemek suretiyle, birden fazla zamanın bulunmasını imkân dâhilinde görmemiştir.[146] Dolayıyla o, yaratma ile yaratılanın aynı zamanda gerçekleştiğini özellikle vurgulama ihtiyacı hissetmiştir. Bu bağlamda, yaratma fiili, yaratılmış şeyle beraber yaratılmış olarak ortaya çıkacak[147] ve onun öncesinde bulunmayacaktır. Çünkü yaratma, yaratılandan önce meydana gelmiş olsa, bu durumda yaratma olgusal olarak var olmuş olacak ama yaratılan henüz bir varlık

---

[141] Ka'bî, *Maḳālât*, 483-484; "Ebü'l-Hüzeyl, Bişr b. Mu'temir ve Hişâm b. Amr". Mezkûr bilgi verilmeksizin aynı isimlerin halk-mahlûk ayrımına gittiğine dair bk. Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 1/421; İbn Fûrek, *Mücerred,* 311: "Allâf'ın ashabı, Hişâm ve Abbâd".

[142] Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 2/306-307: "Ebü'l-Hüzeyl, Bişr b. Mu'temir ve Muammer b. Abbâd".

[143] Eş'arî, *Maḳālât*, 345: "Ebü'l-Hüzeyl, Hişâm b. Amr, Bişr b. Mu'temir, Ca'fer b. Harb ve İskâfî".

[144] Ka'bî, *Maḳālât*, 483; Eş'arî, Maḳālât, 363, 366, 367; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 6(2)/4; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 1/241; Ferrâ, *Muʿtemed*, 132.

[145] Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 1/421, 2/147; Bağdâdî, *Farḳ*, 86; İbn Metteveyh, *Teẕkire*, 1/234: "Yaratma, söz ve iradedir". Eş'arî'de de aynı şekilde "Yaratma, mahalsiz söz ve iradedir"; Eş'arî, *Maḳālât*, 363. Nitekim, Allah Teâlâ'nın yaratılmasını irade etmediği ve ona "Ol!" demediği bir şeyi yaratması mümkün değildir; Eş'arî, *Maḳālât*, 363-364.

[146] Eş'arî, *Maḳālât*, 363, 367.

[147] Bu beraber bulunma hâli özellikle Mâtürîdî kelâmında yanlış anlaşılmıştır. Bu anlatıya göre Ebü'l-Hüzeyl, her cismin yaratımının o cisimle kāim olduğu yani tekvinin mükevvende bulunduğu kanaatindedir; Nesefî, *Temhîd*, 79; Sâbûnî, *Bidâye*, Ar. 37, 38; Lâmişî, *Temhîd*, 76-77; Teftâzânî, *Şerḥu'l-ʿAḳāʾidi'n-Nesefiyye*, nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000), 68-69.

kazanmayacaktır.[148] Oysa yaratılanın bir halk ile mahlûk olduğu barizdir[149] ve bu da "Ol!" sözüne râcidir.[150] Bu yaratma fiilinin de başka bir yaratma ile gerçekleşip gerçekleşmediği noktasında Ebü'l-Hüzeyl, söz konusu yaratmanın gerçek anlamda yaratılmış olmadığı kanaatindedir. Zira bu yaratma, başlı başına yaratma olup ihdastır. Yani bu ilâhî eylem, yokluktan sonra meydana gelen ve Allah Teâlâ dolayımıyla gerçekleşen bir yaratmadır.[151] Dolayısıyla Ebü'l-Hüzeyl yaratmanın geriye dönük teselsülünü yoktan yaratma fikriyle sona erdirme gayreti gütmektedir. Ontoloji temelinde konuyu temellendiren Ebü'l-Hüzeyl, te'lîfin bir şeyin müellef olarak yaratılması anlamına geldiğini -uzunluk ve renk için de aynı kanaati benimser-[152] ifade ederek Nazzâm'ın görüşüne açıkça muhalefet eder.

Bişr b. Mu'temir, yaratmanın yaratılanın ötesinde bir şey olduğu fikrini,[153] irade ve illet anlayışı çerçevesinde izaha kavuşturur. İlkin ona göre Ebü'l-Hüzeyl'in yaratmaya ilişkin "Ol'" sözüne karşılık, yaratmaya fiili doğrudan iradeye tekabül etmektedir.[154] Bu nedenle, irade ile yaratılanın birbirinden farklı olgusal bir gerçekliği olmalıdır. İkincil olarak ona göre yaratma yaratılan şeyden öncedir. Zira bir şeyin başka bir şeyle eşzamanlı/beraber bulunması mümkün değildir.[155] Aksi takdirde, yaratma fiilinden önceki kudretin (istitâat) varlığı anlamsız bir hâl alacaktır.[156] Bununla beraber Bişr, yaratma ile yaratılan şey arasında zamansal/ontolojik bir öncelikten söz etse de söz konusu iki şeyin tek bir vakitte/hâlde (*fî ḥâl*^{in} *vâḥidet*^{in}) meydana geleceğini ifade eder.[157] Böylece Bişr, yaratma ile yaratılan arasında herhangi bir zamansal boşluğun olmadığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bunun yanı sıra, yaratılana ilişkin yaratmanın bir

---

148 Ka'bî, *Maḳālât*, 485; Bağdâdî, *el-Esmâ' ve'ṣ-ṣıfât*, 2/149; Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn*, 76.

149 Cüşemî, *'Uyûnü'l-mesâ'il*, 302: "Muhdes, bir ihdâs iledir"; Ebû İshâk Rüknüddîn İbrâhîm b. İsmâîl es-Saffâr, *Telḫîṣü'l-edille*, 1/212.

150 Cüşemî, *Tehẕîb*, 2/971; Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 562: Mânkdîm Şeşdîv, Ebü'l-Hüzeyl'in yaratmaya ilişkin "Ol!" kavlinin, ikincil bir kavli gerektirmeyeceğini, şâhit âlemden hareketle bir kimsenin "Beni ziyaret eden her bir kimseye bir dirhem vereceğim" sözünün, bu kişiyi ziyaret eden herkese bir dirhem vermesini gerektirmediğini açıklayarak izah etmek cihetine gider. Bu oldukça sıra dışı bir istidlal yöntemidir.

151 Ka'bî, *Maḳālât*, 485; Eş'arî, *Maḳālât*, 366, 511; Bağdâdî, *el-Esmâ' ve'ṣ-ṣıfât*, 2/147; Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 1/306.

152 Ka'bî, *Maḳālât*, 484; Eş'arî, *Maḳālât*, 363.

153 Ka'bî, *Maḳālât*, 483; Eş'arî, *Maḳālât*, 363, 510, 511; Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 1/306; Bağdâdî, *el-Esmâ' ve'ṣ-ṣıfât*, 1/421, 2/147; Lâmişî, *Temhîd*, 76.

154 Eş'arî, *Maḳālât*, 363, 510, 541 "Ebû Mûsa el-Murdâr ile birlikte".

155 Ka'bî, *Maḳālât*, 485. Eş'arî, *Maḳālât*, 511; Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 1/307, 350. Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn*, 76.

156 Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 1/307.

157 Ka'bî, *Maḳālât*, 485.

mahallinin olmadığını söyleyerek,[158] yaratma eyleminin cisimlerde bulunan bir zeminine işaret etmekten sakınmış; cisimlere ezeliyet atfetme ihtimalini engellemiştir.

Muammer b. Abbâd'ın yaratmayı yaratılandan başka görmesi,[159] onun mâna nazariyesine dayanmaktadır. Yaratma bir mâna olduğuna göre, bu durumda yaratılandan her hâlükârda farklı olmalıdır. Ancak o, Ebü'l-Hüzeyl'in reddettiği teselsülü iptal etmemektedir. Çünkü yaratma yaratılanda bulunan bir mâna olduğuna göre bir yaratma başka bir yaratmayla, bu yaratma da başka bir yaratmayla geriye değin sonsuzca gitmektedir.[160] Nitekim yaratmanın başka bir yaratma ile meydana gelmesi, yaratılanın yaratılmadan önce bir niteliği bulunmadığı için o da hâdis olmalıdır.[161] Bu durumda bir teselsül durumu ortaya çıkacaktır. Muammer'in yaratmayı sonsuz sebeplere bağlaması, yaratmanın gerçekleşmediği şeklinde anlaşılmıştır.[162] Ancak bu teselsül, yaratılanların ezeliyetini çağrıştıracağı için Muammer, geriye dönük bu yaratmaların hâdis olduğunu bir şekilde izhar etme cihetine gitmiştir. Zira bu yaratmalar gerçek birer yaratma olsa da[163] birer araz olup,[164] yaratma(lar) yaratılanın öncesinde bulunmaktadır -ki burada Bişr'e benzer bir görüş ortaya koyar- ve geriye dönük bu yaratmaların hepsi beraberdir ve tek bir vakitte meydana gelmiştir.[165] Böylece onların arasındaki zamansal boşluğu kabul etmemiştir. Dolayısıyla bu yaratmaların bir toplamından bahsetmek mümkündür. Ne var ki bu yaratmalar tek bir vakitte olup Allah Teâlâ'nın zâtında değildir.[166] Zira yaratma niteliği hâdistir ve Allah Teâlâ'nın yaratması zâtının bir parçası olmayıp yaratmadaki etken ilâhî zâta müteallık olduğundan sonsuz mânalar ortaya çıkacaktır.[167] Dolayısıyla o, bu yaratmaların yani nihayetinde yaratılmışların ezelî olmadığına meyletmiştir. Öte yandan Muammer'in, bütün oluşların sükûn olduğunu, her ne kadar dilde hareketlere sükûn denilse de bunların gerçekte sükûndan başka bir şey olmadığını, renkler ve tatlar gibi

[158] Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 1/307; Nesefî, *Temhîd*, 78; Sâbûnî, *Bidâye*, Ar. 37; Lâmişî, *Temhîd*, 77.
[159] Ka'bî, *Maḳālât*, 484; Eş'arî, *Maḳālât*, 364, 511; Bağdâdî, *el-Esmâ' ve'ṣ-ṣıfât*, 1/421; Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, 256; Şehristânî, *Milel*, 1/82; Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn*, 76; Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 245.
[160] Ka'bî, *Maḳālât*, 485; Eş'arî, *Maḳālât*, 364, 511; İbn Metteveyh, *Teẕkire*, 1/70; Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 307, 346; Bağdâdî, *el-Esmâ' ve'ṣ-ṣıfât*, 1/421, 2/148; Pezdevî, *Uṣûlü'd-dîn*, 76.
[161] Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 246.
[162] Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 1/346.
[163] Ka'bî, *Maḳālât*, 485.
[164] Bağdâdî, *el-Esmâ' ve'ṣ-ṣıfât*, 2/148, 150.
[165] Ka'bî, *Maḳālât*, 485; Eş'arî, *Maḳālât*, 364, 511.
[166] İbn Teymiyye, *Tefsîr*, thk. İyâd b. Abdüllatîf b. İbrâhîm el-Kaysî (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1432 h.), 7/132.
[167] Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 248.

arazların cisimden başka olduğunu[168] söylemesi, yaratma ile yaratılanın farklı olduğuna dair diğer bir argümanı oluşturur.

Abbâd b. Süleymân ise, her ne kadar bir şeyin yaratılmasının o şeyden ayrı olduğunu ve bu ikisinin beraber bulunduğunu kabul etse de aynı zamanda o, yaratmanın yaratılandan farklı olduğu düşüncesini doğru kabul etmemektedir. Çünkü "yaratılan" (mahlûk) kavli, hem bir şeyden hem de yaratmadan haber vermektedir. Öte yandan "Bir şeyin yaratılması o şeyden başkadır" denildiğinde, yaratmanın o şeyin kendisinden yani yaratılandan başka olduğunu da akla getirmektedir.[169] Bu minval üzere Abbâd, arazların cisimlerin ötesinde var olduğunu kabul etse de hareketin hareketli olandan, siyahın siyahlıktan başka olduğunu kabul etmemektedir. Zira "Cisim hareketlidir" denildiğinde hem cisme hem de harekete yönelik bir bilgi söz konusudur. Aynı şekilde Abbâd, hareketin hareketliden başka olmadığını, "hareketli" sözünde, cisim ve harekete dair bir bilgi bulunmasıyla izah eder. O bu temel üzere, hareketin cisimden başka olduğunu ifade etmektedir.[170] Nitekim Abbâd'a göre bir şeyi yapmak ve yaratmak o şeyin zâtından başkadır.[171] Onun bu düşüncede olmasının diğer bir sebebi, yaratmayı ilâhî kavle bağlamasıdır. Dolayısıyla Allah Teâlâ varlığı var ettiği anda ilâhî kavil ile yaratılanlar meydana gelecektir fakat bu ilâhî söz onların kendisine ilişmeyecektir.[172] Nitekim Abbâd'a göre yaratma, bir yaratma iledir.[173] Dolayısıyla bu açıdan bir şeyin yaratılması ile yaratılan bu şey birbirinden farklıdır, çünkü ortada ilâhî hitap vardır. Bunun aksine yaratma ile yaratılan aynı değildir, zira bu yaratmanın ve yaratılanın ezelî olması anlamına gelecektir.

Yaratma ile yaratılanın aynılığı meselesi varlığın yoktan yaratılması ile doğrudan ilgilidir. Nitekim varlığın bir yaratma ile yaratılması, bu yaratmanın yokluktan geldiğinin temelini oluşturmuştur.

---

168 Eş'arî, *Maḳālât*, 347.
169 Eş'arî, *Maḳālât*, 364, 511-512.
170 Eş'arî, *Maḳālât*, 347-348.
171 Eş'arî, *Maḳālât*, 158-159, 495.
172 Eş'arî, *Maḳālât*, 364: Abbâd bir şeyin yaratılmasının söz olduğunu kabul etmekte fakat Ebü'l-Hüzeyl'in yaratmaya ilişkin "Ol!" sözünü kabul etmemektedir.
173 İbn Metteveyh'in Abbâd b. Süleymân ve Hişâm b. Amr'a göre muhdesin, bir ihdas ile muhdes olduğunu, Ebü'l-Hüzeyl'in ise ihdâsı, söz (*ḳavl*) ve irade ile Allah Teâlâ'dan "kün" lafzına bağlı kıldığını ifade etmesi, Abbâd açısından ilâhî yaratmada "Ol!" sözünün ne anlama geldiği noktasında bir açıklama sunmasa da yaratmanın bir yaratma ile meydana gelmesini belirtmesi açısından önemlidir; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 1/69, 121.

2.2.4. Varlığın Yoktan Yaratılması: Ma'dûmun Mevcut Kılınması

İlâhî ilmin yanı sıra[174] fiilin konusu olması itibarıyla ilâhî kudret ve iradeyle de ilişkili olan Allah Teâlâ'nın varlığı yoktan yaratması, Mu'tezilî düşünürlerin tamamının kabul ettiği bir ilkedir. Ancak Allah Teâlâ varlığı yokluktan nasıl yaratmıştır sorusu esasen ma'dûmun bir gerçekliğinin olup olmadığı tartışması[175] üzerine şekillenmiştir: Eğer ma'dûm gerçekliği olan anlamında bir şey ise ve Allah Teâlâ var edilecekleri bu şeyden var ediyorsa o zaman ezelde kadîm bir varlık dışında ikinci bir varlığın olması gerekir; oysa bu kıdem açısından kökten reddedilmelidir. Bu düşüncenin karşı kanadında ise, eğer ma'dûma bir gerçeklik atfedilmez ise o zaman yokluk diye bir olgu olmadığı için yoktan yaratmadan da asla bahsedilemeyeceği düşüncesi bulunmaktadır. Mu'tezilî düşünürlerden Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Hişâm b. Amr ilk görüşü kabul etmiş, Şahhâm ve Hayyât ise onlara muhalefet ederek ikinci görüşü benimsemiş, Abbâd b. Süleymân ise her iki görüşün gerekliliklerini göz önünde bulundurarak üçüncü bir yol takip etmiştir.

Ebü'l-Hüzeyl ve Hişâm b. Amr'a göre ma'dûm yokluk hâlinde mahza yokluktur (*nefy*). Çünkü ma'dûm, bir gerçekliği (*şey*) ve özleri (*ʿayn/ẕât*) barındırmamaktadır.[176] Dolayısıyla Allah Teâlâ, var edilecekleri (*eşyâʾ*) var eden olduğu gibi, bunları birer hakikat ve mahiyet hâline de getirendir.[177] Dolayısıyla var edileceklerin hakikat ve mahiyetleri de yaratılma aşamasında verilmiştir. Çünkü zâtı itibarıyla Allah Teâlâ ezelde tek başına var olduğuna göre ne ikinci bir gerçeklikten ne de başka bir varlığın hakikatinden bahsedilecektir. Ma'dûmun gerçekliğinden bahsetmek Ebü'l-Hüzeyl

---

[174] Bu konu "Varlığın Ezelî İlme Konu Olması" başlığı altında incelenmiştir; s. 70-78. İlgili başlık altında varlığı konu edinmesi açısından ilâhî ilimde bir değişiklik olup olmadığı ve ilmin kuşatıcılığı konusu ele alınmış, burada ise doğrudan yaratmanın yokluğa ilişmesi meselesine yoğunlaşılmıştır.

[175] Burada ele alınan konu ma'dûmun sübutuna ilişkin değil, bizâtihi yoklukta varlığı bulundurup bulundurmaması çerçevesindedir. Nitekim Sîbeveyh *şey* sözünün, bilinmesi ve haber verilmesi mümkün olan her şeye delâlet ettiğini; zât, sıfat ve yokluğun (*nefy*) bu kapsama girdiğini ve bunun yanında tıpkı var olmadığı hâlde tasavvur edilebilen ikinci bir kadîm varlık gibi, tasavvur edilen şeylerin de bu kapsama girdiğini söylemiştir; İbnü'l-Melâhimî, *Fâʾiḳ*, 92. Bu bilgi üzere Câhız'a ilişkin "şeyi ma'lûm kabul etmesinin onun mümkün ma'dûmların bir şey ve hakikati olduğunu kabul ettiği anlamına geldiği"ne dair aktarım (Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 3/383; Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, 1/566-567), ma'dûmun bilgiye konu olmasını ifade etmektedir.

[176] İbnü'l-Melâhimî, *Muʿtemed*, 352: Berza'î ile birlikte; İbnü'l-Melâhimî, *Fâʾiḳ*, 91. Ayrıca Ebü'l-Hüzeyl için bk. Şehristânî, *Nihâye*, 151; Amidüddîn el-Ubeydîlî, *İşrâḳu'l-lâhût fî naḳdi Şerḥi'l-Yâḳūt,* thk. Ali Ekber Ziyâî (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1381 hş.), 156: "Var olmadan önce ma'dûmlar mutlak nefy ve mutlak ademdir"; Râzî, *Muḥaṣṣal*, 48; Tûsî, *Telḫîṣ*, 76. Hişâm b. Amr için bk. Ka'bî, *Maḳālât*, 183, 266-267: "Ma'dûm bir şey değildir, bir şey olmayanın bilinmesi câiz değildir"; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *Taṣaffuḥu'l-edille*, 60; Cüşemî, *ʿUyûnü'l-mesâʾil*, 294: "Ma'dûm, bilgiye konu değildir", Sâlihî ve Berza'î ile birlikte.

[177] Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 128; Râzî, *İşâre*, 62-63.

açısından o kadar absürt bir durumdur ki, o, ma‘dûmun gerçekliği hakkında konuşanları, ma‘dûmu, başında sarığı olup dans eden bir terzinin bedenine (*cism*) benzeterek alaya alıp kızdırmıştır.[178] Böylelikle Ebü'l-Hüzeyl, ma‘dûmun sadece düşüncede tasvir edilebileceğini ve hariçte bir gerçekliğini bulunmadığını net bir biçimde ortaya koymayı hedeflemektedir. Dolayısıyla Hayyât'ın Ebü'l-Hüzeyl'e isnat ettiği "Bütün yaratılmışların varlığa çıktığı ve fâilin kudretine konu olacak herhangi *ma‘dûm bir şey* kalmadığı"[179] aktarımı, ma‘dûmun bir gerçekliğine değil, mümkün oluşuna işaret etmektedir. Ancak ma‘dûmun gerçekliği yok sayıldığı takdirde, Allah Teâlâ'nın -hiç yoktan Ebü'l-Hüzeyl açısından- bir *şey*e[180] "Var ol!" demesi yahut bunun aksine "Var olma!" demesi de mümkün olduğuna göre ilâhî hitabının muhatabı her iki durumda da bulunmayacaktır. İşte burada varlığa çıkma ve çıkmama durumu ilâhî hitabın muhatap edindiği bir şeyin yani ma‘dûmun bir şekilde gerçeklik taşıdığı düşüncesini gerekli kılmıştır.

Mu‘tezilî düşüncede ilk kez Ebü'l-Hüzeyl'in öğrencisi Şahhâm, ma‘dûmun hakikatinin (*ẕât*/*ʿayn*/*şeyʾ*) var olduğunu söylemektedir.[181] Dolayısıyla Şahhâm bizâtihî ma‘dûmun gerçekliğinden bahsetmek suretiyle var olacakların var olmadan önce kendilerinin gerçekliklerinin bulunmasının temelini atmıştır. Buna binaen o, mümkün ma‘dûmlar henüz varlık sahasına çıkmadan önce bir gerçeklik (yani; zât, ayn ve hakikat) taşıdığı görüşünü[182] savunmuştur. Şahhâm'ın bu düşüncede olmasının gerekçesi, varlık niteliğinin o şeyin hakikatinden başka bir şey olmasıdır. Zâtın varlığı zâid bir unsur olduğu için o şeyden ayrılabilir fakat hakikatleri varlık niteliği olmadan da sabittir.[183] O zaman Allah Teâlâ'nın bu mümkün ma‘dûmları varlık sahasına çıkarmadaki etkisi tam olarak nedir, sorusuna Şahhâm'ın cevabı, Allah Teâlâ'nın (*fâʿil*) mümkün ma‘dûmların

---

[178] Makdisî, *el-Bedʾ ve't-târîh*, 1/38.

[179] Hayyât, *İntiṣâr*, 15.

[180] Bu şey bir gerçekliği yansıtmamakta, sübût çerçevesinde varlığı mümkün olanı yahut bilineni ifade etmektedir. Zira Bağdâdî bu durumu şey kelimesinden başka ifade edecek bir kelime bulamamıştır; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 2/345.

[181] Cüveynî, *Şâmil*, 124; Şehristânî, *Nihâye*, 151. Ayrıca bk. Güdekli, *Kelâmın Teşekkülü*, 186-193.

[182] Usûlî, *Kâmil*, 29; Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 128-129; Râzî, *Muḥaṣṣal*, 50-51; Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerḥi Tecrîdi'l-iʿtiḳād*, nşr. S. İbrâhim ez-Zencânî (Kum: İntişârât-ı Şekûrî, 1372 hş.), 66. Hatta Şahhâm, cevherin zâtî niteliğinin (*cevheriyyet*) yer kaplama (*teḥayyüz*) olduğunu söylemiş ancak bu yer kaplamanın vehmî olduğu görüşünü benimsemiştir; Râzî, *Muḥaṣṣal*, 52. Aksi takdirde Şahhâm, bunun vehmî değil de hakiki olduğunu kabul etmiş olsa mekânın da yani âlemin de ezelî olmasını kabul etmek durumunda kalacaktır. Bir başka yerde Razî, Şahhâm'ın "cevherin yokluğu hâlinde hayyizde var olduğu (*ḥâṣılʰ fi'l-ḥayyiz*) ve mânalarla nitelendiği" görüşünü aktarır; Râzî, *Riyâżü'l-mûniḳa*, 134.

[183] Usûlî, *Kâmil*, 29.

zâtları üzerinde bir etkisi bulunmadığı, başka bir deyişle zâtları zât kılmadığı, etkisinin sadece onlara varlık sıfatı vermekle sınırlı olduğu şeklindedir.[184] Çünkü bir şeyin var olduğu anda bir sıfat ile nitelendirilmesi mümkün değilse, var olmadan önce de bir sıfatla nitelendirilmesi mümkün değil demektir.[185] Bu minval üzere o, Allah Teâlâ'nın uzun bir cisim yaratmaya başladığında o cisme "kudretin konusu olan/takdir edilmiş (*maḳdûr*) uzun cisim" denileceği, yani cisim var olduğu esnada mevcut ve mahlûk denileceği ancak var olmadan önce cisme mevcut ve mahlûk denilemeyeceği,[186] cismin zât itibarıyla ne yokluk ne de varlık âleminde bir değişikliğe uğramadığı ancak sonradan kazandığı niteliklerin yaratılmış olduğu anlamına gelmektedir. Bunun bir sonucu olarak Şahhâm, bir cismin her ne kadar telif olma gibi bir niteliği varlık öncesinde barındırdığını kabul etmiş olsa da cismin mevcut olmadan önce mevcut olma niteliğinin bulunduğunu kabul etmemiştir.[187] Öte yandan mümkün ma'dûmların zâtlarının birbirinden farklılaştığını söyleyen Şahhâm,[188] varlığa çıkacak olanların her birinin gerçekliğinin bir diğerinden ayrıştığını söyleyerek Allah Teâlâ'nın onları bu gerçeklikler üzere yarattığını söylemektedir. O böylece ilâhî ilim ile yaratma arasında bir karışıklığın önüne geçmeyi hedeflemiş olmaktadır.

Kaynaklar Hayyât'ı, mümkün ma'dûmun gerçeklik taşıdığı ve bu gerçekliğin diğerinden ayrıştığı hususunda Şahhâm'la birlikte zikretmektedir.[189] Ancak Hayyât'a atfedilen diğer bir görüşe göre onun, ma'dûmun zâtı itibarıyla diğer şeylerden ayrıştığını (*temeyyüz*), kendisine sıfatların/mânaların yerleşebileceği bir mahalli olduğunu ve daha ileri giderek ma'dûmun yoklukta bir cisim olduğunu söylediği aktarılır.[190] Dolayısıyla varlığa

---

[184] Usûlî, *Kâmil*, 29; Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 128-129. Hatta Şahhâm ve Hayyât'a göre cisim, yokluk hâlinde cisimdir. Onlar yokluk hâlinde cismin renk, tat, koku, sıcaklık ve soğukluğa sahip olduğu [yahut bu tür arazları taşıdığı] ancak yokluk hâlinde yakıcı ve soğutucu olmadığı hususunda aynı düşünüyorlardı. Zira, etkilerinin zuhur ettiği anda cisimden bunlar meydana gelir; Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 136.

[185] Eş'arî, *Maḳālât*, 504-5: "Şahhâm ve Bağdat Mu'tezilesi'nden bazı gruplar".

[186] Eş'arî, *Maḳālât*, 162.

[187] Eş'arî, *Maḳālât*, 504-5: "Şahhâm ve Bağdat Mu'tezilesi'nden bazı gruplar".

[188] Râzî, *Muḥaṣṣal*, 50-51; Tûsî, *Telḫîṣ*, 81-82.

[189] Usûlî, *Kâmil*, 29; Râzî, *Riyâżü'l-mûniḳa*, 128-129; Râzî, *Muḥaṣṣal*, 50-51; Tûsî, *Telḫîṣ*, 81-82. Hatta her ikisine birden "ademde atı üzerinde var olmayan bir adam" görüşü nispet edilmiştir; Usûlî, *Kâmil*, 29; Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 134.

[190] Usûlî, *Kâmil*, 29; İbnü'l-Melâhimî, *Muʿtemed*, 379: "Ma'dûm cevherler cisim olmakla nitelenir ancak hareket, gelme ve gitme ile nitelenmez". Hayyât'ın ma'dûmun yok olan bir şey gibi yok olan bir cisim olduğu kanaatini benimsediğine dair bk. Cüşemî, *ʿUyûnü'l-mesaʾil*, 294. İbn Hazm da Hayyât'a göre ma'dûmun yokluk hâlinde cisim olduğunu ancak bu ma'dûmun yokluk hâlinde hareketli, sâkin, yaratılmış olmadığını belirtmiştir; *Faṣl*, 5/155. Hayyât'ın ma'dûm zâtları cisim olarak nitelendirmesinin

çıkmadan önce yani yokluk hâlinde cevher cevherdir, cisim cisimdir, eşyâ da eşyâdır. Nitekim bir şey varlık hâlinde nitelendiği sıfat ile yokluk hâlinde de nitelenebilir -ki burada Şahhâm ile aynı kanaattedir-. Ancak arazlar söz konusu olunca, onlar varlığının ilk anında araz olarak nitelenir.[191] Buna göre ma'dûm olan cisimler ma'dûmken de cisimdir ancak yaratılmış değillerdir.[192] Hayyât'a nispet edilen bu görüşlerin izleri onun eserinde de görülmektedir. Hayyât *İntiṣâr*'da İbnü'r-Ravendî'nin "var olmadan önce eşyânın eşyâ olmadığı" düşüncesiyle "eşyânın mevcut olmadığı"nı kastetmesi durumunda, bunun doğru ve geçerli olduğunu kabul eder. Ancak bu cümleyle, yaratıcının yaratmasıyla "eşyânın eşyâ olduğu" düşüncesinin kastedilmesini, Hayyât doğru bulmaz. Onun gerekçelendirmesine göre, bilgiye yalnızca "var/mevcut" olanın konu olması durumunda, kudrete de ancak "var/mevcut" olan konu olabilir. Buna göre ise -fiilin tıpkı bilgiye konu olmayacağı bir durumda bilginin konusu olması gibi- fiilin kudrete konu olamayacağı bir hâlde kudrete konu olması gibi imkânsız bir sonuç ortaya çıkacaktır. Hayyât'ın, "ancak mevcut olan bilginin konusu olabiliyorsa" şeklindeki itirazı veya gerekçelendirmesi üzerinden daha da netleştirmek gerekirse, fiil mevcut olmadan bilginin konusu olamaz. Bu ise fiilin mevcut olduğunda kudrete konu olabileceği ve mevcut dolayısıyla da malûm olmadan kudrete konu olamayacağı anlamına gelir ki Hayyât bu durumu "fiilin kudrete konu olamayacağı bir halde kudrete konu olması gerekir" ifadesiyle açıklamaktadır. Bütün bunların neticesinde ise Allah'ın ezelî olarak âlim ve kādir olduğundan bahsedilmez.[193] İşte Hayyât bu gerekçelendirmenin bir sonucu olarak yaratıcının varlık vermesinden önce de "eşyânın eşyâ olduğunu" öne sürmektedir.

Ka'bî de hocası Hayyât'ın muhdes, mahlûk ve ma'dûm ayrımına gittiğini belirtir. Buna göre muhdes, yok iken var kılınan; mahlûk, yok iken Allah'ın var kıldığı; ma'dûm ise ne Allah'ın ne başkasının yok iken var ettiği bir şeydir.[194] Hayyât'ın bu kavramlara yüklediği anlam göz önünde bulundurulduğunda, mahlûk eğer varlık kazanmadan önce varsa o zaman onun gerçekliğinin varlık kazanmadan önce ilâhî bilgide olduğunu ve yaratıldıktan

imkânına dair bk. Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 30. Ayrıca bk. Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, 3/762-763; İsferâyînî, *Tebṣîr*, 71.

[191] Eş'arî, *Maḳālât*, 518; Bağdâdî, *Farḳ*, 108; Şehristânî, *Milel*, 89; Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 1/75.

[192] Bağdâdî, *Farḳ*, 108; Şehristânî, *Milel*, 1/89; İbn Hazm, *Faṣl*, 5/69; Râzî, *İ'tiḳādâtü fıraḳi'l-Müslimîn ve'l-müşriḳîn*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1938), 44; Teftâzânî, *Şerḥu'l-Maḳāṣıd*, 1/378;

[193] Hayyât, *İntiṣâr*, 123.

[194] Ka'bî, *Maḳālât*, 461.

sonra onların varlık kazandığı ve Şahhâm'a benzer şekilde ilâhî ilim ile yaratma arasında uyumu gerekli gördüğü sonucuna varılabilir. Ancak Şahhâm'ın -ve sonrasında Hayyât'ın- ma'dûm cisimlerden bahsetmesi, o her ne kadar cisimlerinin telif edilmesinin yaratılma anında gerçekleştiğini savunsa da[195] mümkün ma'dûmların varlığa ilişkin bazı özellikleri barındırması, cisimlerin bir anlamda telifini çağrıştıracaktır.[196] Ancak bir araya getirilme özelliğinin yokluk âleminde değil varlık âleminde olması düşüncesi Abbâd b. Süleymân'ın görüşüne zemin hazırlamıştır.

Abbâd, her iki görüşün ortasında bir yerde durmaya çalışarak, var edileceklerin varlığa çıkmadan önce var olduğunu söyler, fakat bunların bileşik hâlde olmadığını belirtir. Nitekim o, arazların, cevherlerin, fiillerin ve eşyânın var olmadan önce de var olduğunu söylerken, cisimlerin, mahlûkātın ve mef'ûlâtın yani fiillerin sonuçlarının önceden var olmadığını söylemektedir. Kendisine "Var olan şeyler, önceden var olmayan şey midir demektesin?" denildiğinde, bunu kastetmediğini, öte yandan "Bunun dışında bir şey midir demektesin?" denildiğinde bunu da kastetmediğini söylemektedir.[197] Her ne kadar Abbâd, ezelde ikinci bir gerçeklikten sakındığı için ma'dûma bir şey demekten sakınmış[198] görünse de ezelde var edileceklerin zâtlarının bulunduğunu da bir şekilde ifade etmek durumunda kalmıştır. Bundan dolayı o, muhdesin gerçekliğinin bilfiil yaratılmış olduğu temelinde mahlûkātın var olmazdan evvel bir şey olmadığını beyan ederken "mahlûkātın yoklukta bir gerçekliğinin olmadığı, sonradan var olduğu" görüşünü de reddetmiştir.[199]

Allah Teâlâ, varlığı yoktan yaratmaya kādirse onun mevcut varlığı tekrardan yokluğa döndürmesi de mümkün olmalıdır. Zira teklifin karşılığı olan mükâfat yahut ceza, bu ontolojik imkânda meşruiyet kazanır. Yoktan var etme konusunda Mu'tezilî yaklaşımlarda yeknesak bir durum söz konusu olmadığı gibi, varlığın nihayete erdirilmesinde de farklı yaklaşımlar söz konusudur.

---

[195] Eş'arî, *Maḳālât*, 504-505.

[196] Şehristânî, *Nihâye*, 151; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 3/388: "Şahhâm şunu iddia eder: Cevherler yoklukta arazları taşır ve arazlar oluşlar içinde cevherlerle kāimdir. Cevherler, yoklukta bir araya getirilmiş, suretler (*heyʾât*) ve sıfatlar üzere oluşturulmuş şekilde mevcuttur."

[197] Eş'arî, *Maḳālât*, 158-159, 495.

[198] Makdisî, *el-Bedʾ ve't-târîh*, 1/38.

[199] Hayyât, *İntiṣâr*, 91; Eş'arî, *Maḳālât*, 495-496. Eş'arî'nin *Maḳālât*'ındaki ilgili yerin tashihinin detaylarına dair bk. Sarıca, "Abbâd b. Süleymân'da Tenzih Vurgusu", 550-554.

2.2.5. Varlığın Yokluğa Karışması: Fenâ Teorileri

Fenâ yahut *i'dâm*, âlemin ve içindekilerin, kadîm bir varlık olmadığı ve aynı zamanda teklifin sonlandırılması ve dolayısıyla mükâfat ile cezanın gerçekleşmesi için onun belirli bir süre sonra yaratıcı tarafından yok edilmesini (*iʿdâm*/*ifnâʾ*) ifade eder.[200] Bu yok oluşun (*fenâ*) gerçekleşeceğine dair bir ihtilaf bulunmamakla beraber nasıl gerçekleştiği hususunda görüş farklılığı söz konusudur. Kurucu Mu'tezilîler arasında bu konuya dair bir bilgi bulunmamaktadır.[201] Ancak sistemleşme dönemi Mu'tezilîler arasında problem şu mihver üzere tayin edilebilir: Bir kanaate göre âlem ve içindekiler tamamen yokluğa karışmalıdır; aksi hâlde onların bekā özelliği her daim süreğen olacak ve böylece âlem ezelî olacaktır. Bu da ilâhî bekāda ortaklığı çağrıştırır ki, bu mümkün değildir. Bu düşüncenin aksine âlem ve içindekiler tamamen yok edilirse, cevher ve arazdan oluşan insanın da tamamen yok olduktan sonra yeniden yaratılması, birbirinin aynı olmayan ancak benzeri olan kişilerin yaratılması anlamına gelir ki, bu durum ceza ve mükâfatın tahakkuku açısından ciddi bir problem oluşturacaktır. Âlemin ve içindekilerinin tamamen yokluğa karıştığı şeklindeki ilk görüş Ebü'l-Hüzeyl, Nazzâm, Muammer, Bişr ve Hayyât'a, âlem ve içindekilerin tamamen yokluğa karışmayacağı yönündeki ikinci görüş Câhız'a nispet edilmiştir.[202]

2.2.5.1. Fenâ, Cisimlerin Mutlak Yok Olmasıdır

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Allah Teâlâ'nın varlığı yok etmesini, "*'Ol!' (kün) der, hemen oluverir*"[203] âyetinde varlığın yaratılmasının "*kün*" ifadesine bağlamasının mefhumu muhalifi olarak "*Yok ol! (ifne)*" demesine ve iradesine bağlar.[204] Bu tıpkı bir cismin varlığının devamı yani bekāsı için Allah Teâlâ'nın "Bâkī kal!" demesi gibidir.[205] Ebü'l-Hüzeyl yaratmaya ilişkin kavilleri mahalsiz kabul ettiği için, cisimlerin devamlılığını

---

[200] Birbirini takip eden bir sürecin parçalarını oluşturan ve fenâ görüşleri üzerine temellenen, özellikle insanların yeniden yaratılmasını ifade eden *i'âde* meselesi, bu başlığın ana konusunu oluşturmamakla beraber yer yer düşünürlerin görüşüne atıfta bulunulacaktır. Zira bazen fenâ görüşü i'âde meselesi üzerine temellenmektedir.

[201] Örneğin Vâsıl b. Atâ, Allah Teâlâ'nın âleme yok oluş vasfı yüklediğini ve her şeyin yok olacağını belirtir; Vâsıl b. Atâ, *Ḫuṭbe 1*, 135; Vâsıl b. Atâ, *Ḫuṭbe 2*, 30.

[202] Hayyât, insanların fenâ konusunda farklı görüşler ortaya koyduğunu belirtir. Ancak bunun Mu'tezilîler olup olmadığı net olmadığı için sadece ilgili yere işaret edilecektir; *İntiṣâr*, 19

[203] Bakara 2/117; Yâsîn 36/82.

[204] Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ*, 562; İbnü'l-Melâhimî, *Fâʾiḳ*, 443; İbn Metteveyh, *Teẕkire*, 1/69, 106, 121; Hımmasî, *Munḳıẕ*, 2/183; Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 148; Cüşemî, *ʿUyûnü'l-mesâʾil*, 309; Tûsî, *Telḫîṣ*, 222; Teftâzânî, *Şerḥu'l-Maḳāṣıd*, 4/98, 99.

[205] Eş'arî, *Maḳālât*, 358-359, 366.

ifade eden bekā arazı ve bu arazın zıddı olan fenâ da mahalsiz olmalıdır.[206] İâde de bu minval üzere gerçekleşecektir.[207] Dolayısıyla Ebü'l-Hüzeyl, bu tür ilâhî fiilleri kavillere bağladığı için onların meydana gelmesinde bir vasıta kabul etmiş olmaktadır.[208] Aslında kabul edilen bu vasıta, onlara ilişen fenâya ilişkin sözün bir şekilde mahalsiz araz olmasıdır.[209]

Nazzâm'a göre ise, Allah Teâlâ cisimleri yaratmayı terk etmek suretiyle yok eder.[210] Nazzâm'ın bu düşüncesiyle kastı, cisimlerin varlığının devamının, fâil olan Allah Teâlâ'nın onları sürekli olarak/anbean yaratmasıyla gerçekleşeceği şeklinde anlaşılmıştır. Dolayısıyla ne zaman ki Allah Teâlâ, cisimleri "sürekli/anbean" olarak yaratmayı bırakır, o zaman cisimler yok oluverir.[211] Nazzâm'ın, her an yaratma[212] ile ne kastettiği yani bir *teceddüd* hâlinin söz konusu olup olmadığına dair bir tartışma söz konusudur. Bu düşünce anlaşıldığı takdirde Nazzâm'ın fenâ görüşü de anlaşılır olacaktır. Örneğin burada teceddüd hâli diğer Mu'tezilîlerce her an yoktan yaratma şeklinde anlaşılmıştır.[213] Bundan dolayı onun cisimlerin bâkī olmadığı görüşünü savunduğuna dikkat çekilir.[214] Bunu aşabilmek adına Nazzâm'ın anbean yoktan yaratmayı kastetmediği, ancak filozoflardaki gibi cisimlerin varlıkta kaldığı sürece bir müessire anbean ihtiyaç duyduğu yorumu yapılmıştır. Bu tıpkı sesin bekāsında bir müessire ihtiyaç duymasına benzetilmiştir.[215] Buna göre cisimlerin fenâsı, fâilin var kılma etkisinin terki şeklindedir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın fâil ve bâkī oluşu devam ettiği müddetçe, cisimler var olmaya devam edecektir. Aksi takdirde cisimlerin her an yoktan yaratılması, o cismin zaman

---

206 Eş'arî, *Maḳālât*, 367.

207 İbn Metteveyh, *Teẕkire*, 1/121. Bu cisimler için geçerli bir husustur. Ancak arazların iâdesinde Ebü'l-Hüzeyl, renk ve tat gibi keyfiyeti bilinmeyenlerin iâdesini câiz görürken, hareket ve sükûn gibi keyfiyeti bilinenlerin iâdesini câiz görmez. Çünkü ilk grup ilâhî kudretin şümulündeyken ikinci grupta hem beşerî hem de ilâhî kudretin şümulü söz konusudur; Eş'arî, *Maḳālât*, 374; Francesco Omar Zamboni, "Şeyleri Hiçlikten Geri Getirmek: İbn Sînâ'dan Önce ve Sonra Ma'dûmun İadesi", çev. Ayşe Bıçak, *Nazariyat* 8/1 (2022), 32.

208 Usûlî, *el-Kâmil*, 379

209 Alnoor Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı: Basra Mu'tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*, çev. Mehmet Bulgen (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 56.

210 İbnü'l-Melâhimî, *Fâʾiḳ*, 443. Cüveynî de Nazzâm'ın cevherlerin bekāsına ilişkin görüşü olarak tıpkı arazlar gibi anbean yaratıldığını kanaatini aktarır; Cüveynî, *Şâmil*, 160.

211 İbnü'l-Melâhimî, *Fâʾiḳ*, 443; İbn Metteveyh, *Mecmûʿ*, 2/288; Cüşemî, *ʿUyûnü'l-mesâʾil* 295; Hımmasî, *Munḳıẕ*, 2/182-183; Hillî, *Menâhic*, 490; Teftâzânî, *Şerḥu'l-Maḳāṣıd*, 3/86-87; 5/99, 100.

212 "Allah Teâlâ cisimleri tek seferde yaratmıştır ve cisim her an yaratılır"; Eş'arî, *Maḳālât*, 404.

213 İbnü'l-Melâhimî, *Fâʾiḳ*, 444.

214 Örneğin bk. Râzî, *Muḥaṣṣal*, 109; Hillî, *Menâhic*, 216, 490.

215 Usûlî, *el-Kâmil*, 377; Tûsî, *Telḫîṣ*, 211; Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 231. Ebû Rîde Nazzâm için bu görüşü tercih eder; Muhammed Abdullah Abdülhâdî Ebû Rîde, *min Şüyûḫi'l-Muʿtezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Naẓẓâm ve ârâʾühü'l-kelâmiyyetü'l-felsefiyye* (Kahire: Dârü'n-Nedîm, 1989) 162-164.

dilimlerinde sürekli farklı bir cisim olmasını gerektirecektir ki, bu A şahsının farklı zaman dilimlerinde birçok A şahsı olmasını gerektirecek[216] ve bu, bir anlamda teklifin butlanını ifade edecektir. Öyle görünüyor ki, ilk açıklama eleştiri mahiyetinde ikinci açıklama ise kurtarıcı yorum mahiyetindedir. Ancak illet-mâlul ilişkisinin zorunluluğu sebebiyle ikinci yorum da kabul edilemeyecektir.[217] Hayyât'ın, Nazzâm'ın ateşi sıcaklık ve parlaklık olarak kabul ettiği, bu sıcaklık ile parlaklığın ise bekāsı mümkün birer cisim olduğunu söylediğine dair aktarımı,[218] esasında cisimler için bir teceddüd durumundan bahsetmenin mümkün olmadığını, onun yalnızca cisim olarak değerlendirdiği arazlar için teceddüd hâlinin söz konusu olduğu anlamına gelmektedir.[219] Dolayısıyla onun bu görüşü, kümûn-zuhûr anlayışıyla ilişkilidir. Nazzâm'ın Allah Teâlâ cisimleri bir ifna söz konusu olmaksızın anbean yaratır düşüncesinde,[220] anbean ile kastettiği şey, iç içe saklı cisimlerin farklı zamanlarda fasılasız olarak ortaya çıkmasıdır.[221] Bu tam anlamıyla araz niteliği taşıyan bu şeylerin varlığının bizzat kendisi olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bir şeyin kendisinden başka bekāsı, fenâsı ve iâdesi olmadığı sonucuna varılacaktır.[222] Bu izahattan sonra tekrardan Nazzâm'ın cisimlerin bekāsı ve fenâsı ile ilgili görüşüne

---

216 İbnü'l-Melâhimî, *Fâʾiḳ*, 444.

217 İbnü'l-Melâhimî, *Fâʾiḳ*, 444.

218 Hayyât, *İntiṣâr*, 39. Hayyât'ın Nazzâm'a ilişkin aktarımını Câhız'dan teyit etmek mümkündür. Nitekim Câhız, arazcıların görüşünü reddederken Nazzâm'ın, havanın aslî cevherinin sıcaklık ve incelik olduğu ve esasen havanın latif bir cisim olduğu kanaatini aktarır. Buna göre, hava bir direnci bulunmayan, dışarıdan müdahaleye açık ve değişimi hızlı olan bir cisimdir. Odun yandığında görülen ateş, değişime uğrayan havadır. Ateşin sönmesi ise, ateşe ait olan yaratılmış arazların/bâkī olmayan niteliklerin ortadan kalkmasıdır. Dolayısıyla havanın dönüşümü hızlı olduğu için, ilk tabiatına yani ateşten sonraki hâline dönmesi de hızlıdır; Câhız, *Ḥayevân*, 5/15.

219 Zeynep Şeker, *Mütekaddim Dönem Kelâmında Arazlar Meselesi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 252-253, dip. 435.

220 Hayyât, *İntiṣâr*, 51-52: İbnü'r-Râvendî'den rivayetle; İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîṯ*, 67; İbn Hazm, *Faṣl*, 5/173; Bağdâdî, *Farḳ*, 86. Bağdâdî, burada Nazzâm'a ilişkin Câhız'dan nakille görüşünü aktarır: "Atomlar ve cisimler anbean yenilenir. Allah Teâlâ, dünyayı ve içindekileri her an onları iade ve yok etmeksizin yaratır". İbnü'r-Râvendî'nin de bu aktarımda bulunduğunu ifade eden Hayyât, bunu Câhız dışında kimsenin Nazzâm'dan rivayet etmediğini söylemekle birlikte, Nazzâm'ın diğer takipçilerinin bu rivayeti inkâr ettiğini belirtir; Hayyât, *İntiṣâr*, 52. Aynı şekilde Ka'bî de Mu'tezilîlerin bu rivayeti zayıf gördüğünü aktarır; *Maḳālât*, 535. Her ne kadar bu rivayet Mu'tezilîler tarafından zayıf bulunsa da kümûn teorisinin tutarlılığı açısından Câhız'ın rivayetin kabul edilmesini söylemesi haklı görünmektedir. Zira aksi bir durum, kümûn teorisiyle taban tabana zıt olan yaratılmışlığın zamansal açıdan kesintiye uğraması demektir; Max Horten, "Die Lehre vom Kumūn bei Naẓẓām († 845). Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Islam", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 63/4 (1909), 789.

221 Yasemin Hologlu Akdoğan, *Erken Dönem Basra Mu'tezile Kelâmında İ'timâd Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 185; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 69.

222 Ka'bî, *Maḳālât*, 483. Nazzâm hareket ve sükûn dışında arazların varlığını kabul etmediği için ona, bâkī olan bir bekā olmaksızın sürekliliği korurken fânî olan da bir fenâ olmaksızın yok olacağı görüşü isnat edilmiştir; Ka'bî, *Maḳālât*, 474-475; Eş'arî, *Maḳālât*, 367.

dönecek olursak, ona göre cisimlerin bekāsı, onlar üzerindeki ilk oluşun tekrar tekrar yaratılmasıyla[223] fenâsı ise bu oluşların yaratılmasının terk edilmesiyle gerçekleşmektedir.

Muammer b. Abbâd, cismin bir bekā arazı ile varlığını devam ettirmesi gibi, fenâ arazıyla yok olacağı kanaatini temel bir düstur olarak ortaya koymaktadır.[224] Böylece Muammer, cisimde yer edinen arazların onlardan farklı şeyler olduğunu ortaya koyarken, mâna nazariyesi çerçevesinde her bir bekānın başka bir bekāsı, her bir fenânın da başka bir fenâsı bulunduğunu ve bu durumun sonsuza kadar devam edeceği görüşünü benimsemiştir.[225] Nihaî olarak burada, Muammer'in arazların ilâhî kudrete konu olmadığı görüşüyle[226] bariz bir çelişki söz konusudur. Buna göre Muammer'e nispetle, her yok olanın yok oluşu Allah Teâlâ dolayımıyla değil, cismin kendi fiili/yaratımı ile gerçekleştiği, zira arazların tabiatı gereği cisimlerin fiilleri olduğu ve fenâ ile bekānın da bir araz olması hasebiyle cismin fiili olarak tezahür ettiği görüşü zikredilmiştir.[227] Bu aktarımlar doğru kabul edildiği takdirde, Muammer, muhtemelen bozuluşu âlemdeki sürekli değişimin kötüye gitmesiyle izah etme durumunda kalmıştır; bu da onun bir anlamda zât-ı Bârî'den âlemdeki bozuluşları uzak tutma gayreti içerisinde olmasının bir sonucudur. Ancak burada kesin bir yargıya varmak eldeki verilerden hareketle mümkün görünmemektedir. Zira âlemin yok oluşuna dair ilk fenânın nasıl gerçekleşeceği bir soru işaretidir. Ancak, Muammer her ne kadar bir arazın gerektiricisi olan başka bir arazın varlığından söz etme durumunda kalmış olsa da burada âlemin yok oluşunun gerçekleşmesinin başlangıç açısından nasıl gerçekleşeceği sorusunun cevabı İbnü'r-Râvendî'nin Muammer'e ilişkin aktarımında görülmektedir. Bu kayda göre, bir şeyin fenâsının kendisi dışında bir şeyle gerçekleştiğini söyleyen Muammer, Allah Teâlâ'nın âlemin dışında bir şey yaratıp âleme bu *fenâ*yı yerleştirmesiyle âlemin yok olacağını söylemiştir. Onun açısından Allah Teâlâ'nın bu âlemi yok etmesine sebep olan fenâyı, başka bir fenâ yaratması suretiyle yok etmesi ilâhî kudret dâhilindedir.[228] Buna göre,

---

[223] Usûlî, *el-Kâmil*, 101.

[224] Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, 108. Muammer'in fenâyı bir araz olarak kabul ettiğine dair bk. Şehristânî, *Milel*, 1/80; Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 245; İbn Hazm, *Faṣl*, 5/153: "Fenâ, fâni dışında müstakil bir sıfattır."

[225] Ka'bî, *Maḳālât*, 484; Eş'arî, *Maḳālât* 367; Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, 108, 256.

[226] bk. "Varlığa Yönelik Kudretin Kapsamı", s. 36-38.

[227] Şehristânî, *Milel*, 1/80; Bağdâdî, *Milel*, 119.

[228] Hayyât, *İntiṣâr*, 19. Burada dikkate değer husus, Muammer'in Allah Teâlâ'nın yok etme arazını (yahut fiilini) âlemin dışında bir gerçeklik olarak görmesidir. Bunun farkına Hayyât da varmış olmalıdır. Zira

âlemin yok oluşuna dair ilk ilâhî tesirin ilâhî kudret dâhilinde ancak âlemin dışında gerçekleşen mânalar zincirine bağlı gerçekleştiği sonucuna ulaşılabilir. Öte yandan Muammer'in fenâ görüşü akabinde zikredilen, *şeylerin tamamının yok edilmesinin imkânsızlığı*[229] meselesi dikkate değer bir husustur. Nitekim bunlar yaratılmış ise, onların bir sonu olmalıdır. Oysa Muammer, sonu olmayan şeylerin varlığından bahsetmiştir. Bu ise, yaratılmış varlıkların sonsuz zaman diliminde varlığını gerektireceği için öncelik ve sonralık durumunu ortadan kaldıracaktır. Bu ise Allah Teâlâ'nın âleme tekaddüm etmediğini, nihayetinde âlemin ezelîliğini çağrıştıracaktır.[230] Yine İbnü'r-Râvendî'den nakille Muammer, Allah Teâlâ'nın kâinatın tamamını yok etmeye kādir olduğunu kabul etse de O'nun ezelde tek başına olduğu gibi tek başına oluncaya değin yaratılmış varlıkları yok etmeye kādir olmadığını söylemektedir. Hayyât, İbnü'r-Râvendî'nin bu aktarımını tam olarak yalanlamamaktadır. Bunu Allah Teâlâ'nın haber verdiği şeyi yapmasının bir gereği olarak gören Hayyât, âhiret hayatının devamlılığına dair nassın bulunması üzerine Allah Teâlâ'nın âlemi tamamen yok edemeyeceği görüşünü açıklığa kavuşturma çabasındadır.[231] Nihaî olarak Muammer'in mutlak fenâyı savunduğu söylenebilirken, âhiret ehlinin devamlılığına ilişkin nassî bilgiyi esas alarak Allah Teâlâ'ya bir çelişki atfetmekten sakınmıştır. Bu görüşü ile Muammer, "Yeryüzündeki herkes fânidir"[232] âyeti ile de herhangi bir çelişkiye düşmemiştir.

Bağdat Mu'tezilesi'nin reisi Bişr b. Mu'temir'e göre ise, Allah Teâlâ'nın varlığı yok etmesi, varlıkta bekāyı ortadan kaldırmasıyla gerçekleşir. Çünkü bekāyı ayrı bir mâna kabul eden Bişr b. Mu'temir'e göre sürekli olan şey (*bâḳī*), süreklilik (*beḳā*) arazının kendinde bulunmasıyla sürekliliğini kazanır. Ancak Bişr b. Mu'temir'e göre Allah Teâlâ bu bekāyı mahalsiz yaratmaktadır.[233] Dolayısıyla cismin bâkī oluşu, kendisinden dolayı değil bekā arazına bağlıdır. Yani Bişr bekā arazını cisimlerin sürekliliğine şart

Hayyât'ın Mu'tezilîlerin fenâya ilişkin görüşlerini zikrettiği aynı yerde bazı kimselerin Allah Teâlâ'nın bir şeyi yok etmeyi irade ettiğinde o şeyde, o şeye yerleşen bir *mâna* yarattığını ve bu mânanın ona yerleşmesiyle ikinci anda yok olduğu görüşü, kuvvetle Muammer'e tekabül etmektedir.

229 Ka'bî, *Maḳālât*, 484; Eş'arî, *Maḳālât* 367; Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, 108, 256.

230 İbn Metteveyh, *Tezkire*, 1/36.

231 Hayyât, *İntiṣâr*, 19-20.

232 Rahmân 55/26.

233 İbnü'l-Melâhimî, *Fâ'iḳ*, 443; Hımmasî, *Munḳız*, 2/183; Teftâzânî, *Şerḥu'l-Maḳāṣıd*, 5/98, 100. Bişr'in bekāyı mâna kabul ettiğine dair bk. Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, 61-62. Bişr bu görüşüyle Dırâr'ı andırmaktadır. Nitekim Dırâr bekā ile bâkī olanı birbirinden ayırmıştır. Ona göre, Allah Teâlâ her an bekā arazını yaratır, ne zaman ki bu bekā arazını yaratmaz, cisimler o zaman yok olur; Ka'bî, *Maḳālât*, 484.

koşmuştur.[234] Böylece, bekā arazı yerine fenâ arazı yerleştiğinde cisimler yok olacaktır. Hayyât ise, Allah Teâlâ varlığı ilkin nasıl yarattıysa, o şekilde de yok edeceği kanaatindedir. Nitekim, var etme Allah Teâlâ'nın kudretine konu olduğu gibi, yok etme de O'nun kudretine konudur.[235] Ancak ona göre Bişr b. Mu'temir'de olduğu gibi bekā ve fenâ bir mâna değildir.[236] Allah Teâlâ'nın cevheri yok etmesi, O'nun kādir olmasının cevheri yok etmeye de müteallık olmasıyla mümkündür.[237] Dolayısıyla Allah Teâlâ herhangi bir aracı olmaksızın yok etme kudretine sahiptir.[238] Hayyât'a göre cisimlerin yok olması fâil dolayımıyla gerçekleşir.[239]

Ebü'l-Hüzeyl, Nazzâm, Muammer, Bişr ve Hayyât, fenânın keyfiyeti hususunda farklılaşsalar da öyle anlaşılıyor ki onlara göre Allah Teâlâ nasıl ki cisimleri yoktan var etmeye kādirse, aynı şekilde onları yok etmeye de kādirdir. Dolayısıyla onların fenânın mutlak anlamda gerçekleşeceği hususunda hemfikir olduğu söylenebilir. Onların bu düşüncesine Câhız, güçlü bir muhalefet sergilemiştir.

2.2.5.2. Fenâ, Cisimlerin Ayrışmasıdır: Tefrîk Teorisi

Fenâ ve iâde konusunda kaynaklar Câhız'a diğer Mu'tezilîlerin aksine ayırıcı bir görüş atfeder. *Tefrîḳ* olarak adlandırılan bu sav, cevherlerin ifnâsının onların mutlak yokluğa karışmasıyla değil, birleşik olmayan parçalara bölünmesiyle olduğunu ifade eder. Buna göre ifnâ, ilâhî kudret kapsamında[240] canlıların öldürülmesi, canlıların ve birleşik/müellef tüm parçaların cüzlerine ayrıştırılması (*tefrîḳ*) ve istifade olunan hâlden çıkarılmasıdır. Onların iâdeleri ise, yeniden yaratma değil, bu parçaların bir araya ve yaratıldığı ilk hâle

234 İbnü'l-Melâhimî, *Fâʾiḳ*, 445.

235 İbn Metteveyh, *Mecmûʿ*, 2/293; İbn Metteveyh, *Teẕkire*, 1/103; Cüşemî, *ʿUyûnü'l-mesâʾil*, 308; Cüşemî, . *el-Cüzʾü'r-râbiʿ min Kitâbi Şerḥi ʿUyûni'l-mesâʾil ve'l-cevâbât*, nşr. Faris O. Nofal (Moskova: Sadra, 2021), 4/140-141; Râzî, *Nihâyetü'l-ʿuḳūl fî dirâyeti'l-uṣûl*, thk. Saîd Abdüllatîf Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015), 4/86; Usûlî, *Kâmil*, 378; İbnü'l-Melâhimî, *Fâʾiḳ*, 443. İbnü'l-Melâhimî Hayyât'ın bu görüşüne yönelik eleştiri sunmaktadır. Ona göre yok etmenin (*iʿdâm*) kādirin kudretine konu olacağına dair ne sem'î ne de aklî delil vardır; İbnü'l-Melâhimî, *Fâʾiḳ*, 445.

236 İbn Metteveyh, *Teẕkire*, 1/70, 103; Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/140-141.

237 Nîsâbûrî, *el-Mesâʾil fi'l-ḫilâf beyne'l-Baṣriyyîn ve'l-Baġdâdiyyîn*, nşr. Ma'n Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid (Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979), 74, 83; Nisâbûrî, *fî't-Tevḥîd*, 37; Cüşemî, *ʿUyûnü'l-mesâʾil*, 308. Hayyât, *İntiṣâr*'da fenânın nasıl gerçekleşeceğine dair görüşleri verdiği yerde bir tercihte bulunmaz; *İntiṣâr*, 19.

238 Usûlî, *Kâmil*, 378; Tûsî, *Telḫîṣ*, 222.

239 Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb,* 30/53.

240 Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 3/365.

getirilmesidir.[241] Dolayısıyla bu parçalanmada cevherler olduğu hâl üzere kalırken değişim cisimlerde var olan arazlar üzerinden gerçekleşecektir.[242] Böylece Câhız'ın bu düşüncesinin en temel gerekçelerinden biri, cevher ne kadar ezelî olmayıp hâdis olsa da varlık sahasına girdikten sonra onun yok olmasının imkânsızlığıdır.[243] Zira ilâhî kudret dâhilinde cevherlerin bir zıddı bulunmamaktadır.[244] Dolayısıyla cisimlerin bâkī oluşunu kabul eden Câhız, onların ne zâtları gereği ne de bir fâil dolayımıyla yok olamayacağı kanaatindedir. Çünkü fâilin görevi yok etmek değil varlık vermektir. Aklî açıdan da fiilin olmaması ile yokluk fiili arasında bir ayrım söz konusu değildir. Öte yandan cisimlerin zıddı da bulunmamaktadır; zira cisimler varlık sahasına çıktıktan sonra yok edilmesi, bâkī olan şeyin yok edilmesinden daha evlâ değildir.[245] Bir diğer gerekçesi de Câhız'ın iâde anlayışının bir sonucu olan cisimler yok olduktan sonra tekrar yaratıldığında, yaratılan cismin önceki cismin bir benzeri olup aynısı olmamasıdır. Aksi takdirde ceza yahut mükâfat görecek kişinin bu teklifi yüklenen aynı insan değil onun bir benzeri olduğu anlamına gelecektir. Her ne kadar Câhız'ın bu bu düşünceleri geneli itibarıyla Hüseyniyye ekolünde mâkul bir zemine oturtulmuş olsa da[246] İbnü'r-Râvendî'nin Câhız'ın mezkûr kanaatine binaen ilâhî kudrete acziyet atfettiğine dair aktarımı, Hayyât tarafından iftira olarak değerlendirilmiştir.[247] Çünkü böyle bir görüşün hem Allah Teâlâ'nın bâkī oluşuna hem de iradesine ve kudretine bir zeval gelmesini çağrıştırması gibi âlemin ezelî olduğunu çağrıştırması da söz konusudur.[248] Ancak Câhız *Ḥayevân*'da kümûn düşüncesi temelinde bir kimse hadım edilmiş olsa bile onun yaratılış itibarıyla cinsel güçlerinin devam ettiğini izah ederken cevherin zâtının yokluğu ile yok edileceğini

---

[241] İbnü'l-Melâhimî, *Fâʾiḳ*, 443; İbnü'l-Melâhimî, *Tuḥfetü'l-mütekellimîn fi'r-red ʿale'l-felâsife*, thk. Hassan Ansari - Wilferd Madelung (Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008), 175; Hımmasî, *Münḳız*, 2/182; Usûlî, *Kâmil*, 377, 416; İbn Hazm, *Faṣl*, 5/62.

[242] Şehristânî, *Milel*, 1/88; Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, 255; Cüşemî, *ʿUyûnü'l-mesâʾil*, 308; Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, 3/764-765.

[243] Hayyât, *İntiṣâr*, 21-22, 91, 168: İbnü'r-Râvendî'nin aktarımıyla "Allah Teâlâ cisimleri yok etmeye kādir değildir"; Şehristânî, *Milel*, 1/88; Bağdâdî, *Farḳ*, 106; Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, 85, 101; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 2/693; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 1/101; Cüşemî, *ʿUyûnü'l-mesâʾil*, 308; Hillî, *Nihâye*, 3/186; Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, 3/764-765; Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 147, 260; Tûsî, *Telḫîṣ*, 222; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 5/50; Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 2/556.

[244] Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/138.

[245] Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 426.

[246] bk. Koloğlu, "Fenâ: Son Dönem Mutezilesinde Teklifin Sonlandırılması Üzerine Tartışmalar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 453 vd.

[247] Hayyât, *İntiṣâr*, 22, 92.

[248] Hayyât, *İntiṣâr*, 21-22, 147; Bağdâdî, *Farḳ*, 106; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 3/89; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 3/364; Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 1/58, 2/556; İbn Hazm, *Faṣl*, 5/62; Şerîf el-Murtazâ, *Şâfî*, 1/92.

söylemesi[249] varlığa çıktıktan sonra cevherin yok edilmesinin imkânsızlığına, zira kulların bir zât olarak varlığının devamına ve dolayısıyla da onun tefrik düşüncesinde olmasına işaret eden başka bir karînedir.

2.3. Kelâm

Allah Teâlâ'nın kādir, âlim, hayy, mürîd ve hâlık olduğu sabit olduğuna göre O'nun mütekellim olmadığı da düşünülemez.[250] Zira Allah Teâlâ'nın mütekellim olmadığı iddia edilirse, teklif ve teklife ilişkin bütün meseleler geçersiz olacak ve kendi muradını bildirmekten âciz kalıp rubûbiyetin bir gereği olan hitap yönü bulunmayacaktır. İlâhî kelâmın sıfatlarla alakalı teklife ilişkin yönü, diğer bahislerde yer yer ele alındığı için bu mesele burada konu edinilmeyecektir. Burada Allah Teâlâ'nın mütekellim oluşu, ilâhî kelâmının yaratılmışlığı ve akabinde ona ilişkin meseleler ele alınmıştır.

2.3.1. Mütekellim

Allah Teâlâ için *mütekellim* (*yetekellemü*) ve/ya *mükellim* (*yükellimü*) kavramlarının kullanılabileceği Mu'tezilî düşüncede baskın bir kanaattir. Ancak Hişâm b. Amr, Abbâd b. Süleymân ile Ebû Ca'fer el-İskâfî Allah Teâlâ için mütekellim (*yetekellemü*) ifadesini kullanmayı doğru bulmamaktadır.[251] Abbâd ile İskâfî, Allah Teâlâ'nın mütekellim olması ispat edildiğinde O'nun için mütefa''il kalıbının da kullanılabileceği gerekçeyle bu düşüncededir.[252] Kaynaklarda İskâfî özelinde açıklandığına göre, böyle bir kullanım, O'nun bir fiil kesbetmiş olacağını ifade edecektir ki bu O'nun şanına yaraşmayacaktır.[253] Ayrıca, tefa''ul kalıbı bir geçişlilik ve dönüşüm hâli bulunduğu gibi bir şeyi zorlanarak[254] ve aşama aşama yapma, bir şeyi talep etme ya da işteşlik gibi anlamları barındırmaktadır,[255] ki bunların hiçbiri Allah Teâlâ için düşünülemeyecektir. Dolayısıyla

---

[249] Câhız, *Ḥayevân*, 1/111.

[250] Burada şâhit âlemden hareketle gāib âleme dair bir kıyas mümkün görünmemektedir. Zira şâhit âlemde mezkûr niteliklere sahip herhangi bir varlığın konuşma niteliği bulunmayabilir. Şayet hâl ve hareketin bir tür konuşma niteliği ifade ettiği itirazında bulunmak mümkün gözükse de kasıt ve amaçtaki belirsizlik kelâmın netliği ile ortadan kalkacağı için ilgili itiraz kabul edilmeyecektir.

[251] Farklı farklı kayıtlara dair bk. Eş'arî, *Maḳālât*, 185, 498, 516; Bağdâdî, *Farḳ*, 102; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 1/179; Şehristânî, *Milel*, 1/87; Cüşemî, *ʿUyûnü'l-mesâʾil*, 114; İsferâyînî, *Tebṣîr*, 67; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 1/353.

[252] Eş'arî, *Maḳālât*, 185, 516.

[253] Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî el-Meâfirî, *el-Emedü'l-aḳṣâ fi'l-esmâʾi'l-ḥüsnâ ve'ṣ-ṣıfâti'l-ʿulâ*, nşr. Abdullâh et-Tevrâtî (Tanca: Dârü'l-Hadîsi'l-Kettâniyye, 2015), 2/159.

[254] Bu Hişâm b. Amr özelinde belirtilir; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 1/179.

[255] Sarıca, "Abbâd b. Süleymân'da Tenzih Vurgusu", 563. Tefe''ul bâbının hangi anlamları barındırdığına dair bk. Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Mufaṣṣal fî ṣınâʿati'l-iʿrâb*, thk. Jens Peter Broch (Oslo: W.C. Fabritius, 1859), 137-138.

onlar açısından, Allah Teâlâ'nın tek taraflı olarak kullarına hitap etmesi (*kelleme*) doğruyken –Hz. Mûsâ için de Kur'ân-ı Kerîm'de *kellemallâhu* şeklinde ifade edilir[256]–, bir işteşlik çağrıştırması açısından Allah Teâlâ'nın konuşması (*yetekellem*[ü]) mümkün değildir. Kaynaklarda daha detaylı bir temellendirme Ebû Ca'fer el-İskâfî'de görülmektedir: Mütekellim denildiğinde bu ifade, mütekellimde kelâmın kāim bulunmasını çağrıştırır, ancak mükellim için böyle bir şey söz konusu değildir. Zira hareket edende (*teḥarrake*) hareketin bulunması gibi, Allah için mütekellim ifadesinin kullanılması durumunda kelâm O'nun zâtına/kendisine *hulûl* edecektir.[257] Çünkü müteharrik denildiğinde hareketin müteharrikte bulunması zorunlu olduğu gibi mütekellim denildiğinde o kimsede kelâmın bulunması zorunludur. Bu görüşü sebebiyle İskâfî'ye karşı çıkan Mu'tezilîler ise onun gerekçelendirmesine göre bedeninde konuşan (*mütekellim*) kısmın sadece kişinin dili olması sonucunun ortaya çıkacağını iddia etmiştir. Oysa hem sair Mu'tezilîlerin hem de İskâfî'nin paydaş noktası kelâmın harflerden müteşekkil olup tek bir harfin kelâm olmasının mümkün olmaması yönündedir. Nitekim kelâmı oluşturan harflerden her birinin mahalli diğer bir harfin mahallinden farklıdır. Bu esas üzere, İskâfî'ye muhalefet eden Mu'tezilîler, insanın bütününde de cüzü olan dilde de sadece bir harf yer tutacağı için kelâmın oluşmayacağı sonucuna ulaşıp ne insan ne de sadece dilin konuşan olabileceği itirazında bulunur. Muhaliflere göre bu itirazının gerekçesi de İskâfî'nin "kelâm, Allah Teâlâ ile kāim olmadığı için O'nun mütekellim olmadığı" şeklinde ortaya koyduğu temel gerekçelendirmesidir.[258] Ancak diğer Mu'tezilîler açısından da ilâhî zâtta hâdis bir mâna olması itibarıyla bir kelâmın varlığı söz konusu değildir. Dolayısıyla istidlâlde aynı kanaatte olsalar da çıkarım itibarıyla birbirlerinden farklılaşmaktadır.

2.3.2. Kelâmın Yaratılmışlığı

Mu'tezilîler arasında Allah Teâlâ'nın mütekellim oluşunun keyfiyeti noktasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bu görüş ayrılığı şöyle ifade edilebilir: Allah Teâlâ'nın mütekellim oluşu ve/ya kelâmı ya ezelîdir ya hâdistir. Eğer ilâhî kelâm, ezelî kabul edilirse ya zâta içkin olmalıdır ya da zâtın dışında olmalıdır. Zâta içkin kabul edilmesi, zâtta bir mânanın bulunduğunu kabul etmek anlamına gelir ki bu, kadîm varlıkların

[256] Nisâ 4/164.
[257] Ka'bî, *Maḳālât*, 301; Bağdâdî, *Farḳ*, 102; Cüşemî, *ʿUyûnü'l-mesâʾil*, 114; İbnü'l-Murtazâ, *Ḳalâʾid*, 94.
[258] Bağdâdî, *Farḳ*, 102.

çokluğu açısından mümkün değildir. Eğer zâtta bulunan kelâm bir mâna değilse, o zaman kelâm denilen olgu, harf ve ses gibi parçalardan oluştuğu ve bu parçalar hâdis âleme ait olduğu için kadîm varlığın zâtında hudûsün varlığı söz konusu olacaktır. Öte yandan kelâmın parçalarının zâtta bulunması, onda bir bölünmeye yol açacaktır. Dolayısıyla her türlü seçenek kadîm varlık için mümkün değildir. Şu hâlde ilâhî zâtta kadîm bir kelâmdan söz edilemeyecektir; dolayısıyla kelâm kadîm bir sıfat olamayacak ve hâdis olacaktır. İlâhî zât da hâdis olamayacağına göre, ilâhî kelâm zâtın dışında bir mahalde bulunmalıdır; bu da ilâhî kelâmın yaratılmışlığına yani fiilî bir sıfat olduğuna işaret eder.

Her ne kadar problem bu yönde tayin edilmiş olsa da Mu'tezile'nin kurucularının ilâhî kelâmın yaratılmışlığı düşüncesini benimseyip benimsemediklerini belirlemek zordur. Zira Kur'ân'ın yaratılmışlığını ilk gündeme getiren kimseler ile Vâsıl b. Atâ'nın hayatı aynı döneme denk gelmekte, fakat bu konuda ona hiçbir düşüncenin atfedilmemesi bir anlamda onun bu konu hakkında görüş belirtmemeyi tercih ettiğine işaret etmektedir.[259] Amr b. Ubeyd ise "*ve Allah, Mûsâ ile gerçekten konuştu*"[260]" âyetindeki "Allah" lafzını nasb ile okuyarak "ve Mûsâ, Allah ile gerçekten konuştu" anlamının daha uygun olduğunu söyler. Çünkü Amr'ın gayesi Hz. Mûsâ'nın Allah Teâlâ ile konuştuğunu ancak Allah Teâlâ'nın hiç kimseyle konuşmamasının gerekliliğini ortaya koymaktır.[261] Bu gaye, Hz. Mûsâ'yı dua eden konumuna getirme ve Allah Teâlâ'yı karşılıklı konuşmaktan tenzih etmek için olsa gerektir. Dolayısıyla ne Vâsıl'ın ne de Amr'ın Kur'ân'ın yaratılmışlığı görüşünü savunduklarına dair belirli bir sonuca varmak şu anki verilerden hareketle mümkün görünmemektedir. Nitekim mütekaddim Mu'tezilîlerin *ḫalḳu'l-Ḳurʾân* hakkında görüş beyan etmediği de dile getirilmiştir.[262] Tespit edilebildiği kadarıyla Mu'tezile içerisinde Kur'ân'ın yaratılmışlığını savunan ilk kimseler Amr'ın -Cehm'e meyleden- öğrencileri arasındadır. Nitekim onlar, Allah Teâlâ'nın gerçekten Hz. Mûsâ ile konuştuğunu (*kelleme*) ve [Hz. Musâ'nın da Allah Teâlâ ile] gerçekten konuştuğunu

[259] Örneğin Vâsıl'ın, öğrencisi Hafs b. Sâlim üzerinden Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunan Cehm ile irtibatta olduğu bilinmektedir; Kādî Abdülcebbâr, *Faḍlü'l-İʿtizâl*, 211. Ancak buna rağmen kaynaklarda Vâsıl'da Kur'ân'ın yaratılmışlığı görüşüne dair bir kayıt tespit edilmemiştir.

[260] Nisâ 4/164.

[261] İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye fî teʾsîsi bidaʿihim el-kelâmiyye*, thk. Ahmed Muâz Hakkī (Medine: Mücemmau'l-Melik Fehd li-Tıbâati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1326 h.) 3/303: Amr'ın bu görüşü üzere Ebû Amr b. Alâ, Amr'a "*Belirlediğimiz zamanda Mûsâ gelip, Rabbi onunla konuşunca…*" (A'râf 2/143) âyetini ne yapacağı sorusunu yöneltir.

[262] İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Ḳaṣîdetü'n-nûniyye* (Mısır: Matbaatü't-Tekaddümi'l-İlmiyye, 1344 h.), 36: İbn Kayyim Cehmîlerin Kur'ân'ın yaratılmışlığı (*fe-l-ḳavl*^{lü} *mefʿûl*^{lün}) görüşünde olduğu ve mütekaddim Mu'tezile'nin bu görüşte olmadığını söyler.

(*tekelleme*) söyler. Ancak Allah Teâlâ'nın bu konuşması, kelâmını ağaçta, havada yahut başka bir yerde yaratması şeklinde gerçekleşmiştir.[263] Dolayısıyla bu ilâhî kelâmın bir mahalde bulunması onun yaratıldığı anlamına gelmektedir.

Bu ilk dönem sonrası Kur'ân'ın yaratılmışlığına dair sunulan argümanlar derli toplu şekilde Câhız'ın *Ḫalḳu'l-Ḳurʾân* isimli eserinin günümüze ulaşan kısımlarında yer almadığı gibi Hayyât'ın *İntiṣâr*'ında da bulunmamaktadır. Bu argümanlar Mu'tezilî düşünceye meyleden[264] ve Mu'tezile'yi devletin resmî mezhebi ilan eden Me'mûn'un mektuplarında bulunmaktadır. Onun hicrî 218 (m. 833) senesindeki mektuplarında Kur'ân'ın yaratılmış olduğu görüşü iki husus üzerine temellendirilmektedir:

i. Kadîm ve hâdis ayrımı: Kadîm varlık, sonsuz ve sınırsız olduğuna göre O'nun dışındaki her şey yaratılmış olmalıdır.[265] Kur'ân-ı Kerîm'in levh-i mahfûzda bulunduğunu ifade eden âyet,[266] Kur'ân'ın bir yerde bulunması itibarıyla kuşatılmış olduğu anlamına gelecektir. Dolayısıyla kuşatılan şey, kadîm değil mahlûk olmalıdır.[267] "*Ona, önünden ve arkasından bâtıl bulaşamaz*"[268] âyetini başka bir istidlal olarak kullanan Me'mûn, ilgili âyeti bir zâhirî tavrıyla yorumlayarak Kur'ân'ın bir başı ve sonu olduğunu, dolayısıyla Kur'ân'ın sınırlı yani yaratılmış olması gerektiğini, başka bir argüman olarak zikreder.[269]

---

[263] İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 10/67; 12/311, 503. İbn Teymiyye, Me'mûn'un yönetimi zamanında kader ve va'd-vaîd konusunda Amr'ın görüşünü takip edenlerin Cehm'in Kur'ân'ın yaratılmışlığı düşüncesini takip ettiklerini, onların Allah Teâlâ'nın gerçek anlamda mütekellim olduğunu savunduklarını, ancak bu görüşleri ile kastettiklerinin ilâhî kelâmı zât-ı ilâhîde değil bir başkasında yaratması olduğunu belirtir; İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 12/311.

[264] Me'mûn'un Mu'tezilî olmayıp görüşlerinde eklektik bir düşünceye sahip olduğuna dair bk. John Abdallah Nawas, *Al-Ma'mûn: Miḥna and Caliphate* (Nijmegen: Katholieke Universiteit Nijmegen, PhD Dissertation), 40-43. Ancak Me'mûn'un Mihne uygulamasının arkasında, ilmî toplantılar tertip ettiği düşünürlerden mezhebî kimliği tam anlamıyla tayin edilemeyen Bişr b. Gıyâs el-Merîsî ile Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Bişr b. Mu'temir, Sümâme b. Eşres ve Ahmed b. Ebî Duâd gibi Mu'tezilî bilginlerin Kur'ân'ın yaratılmışlığı düşüncesinin etkisi vardır; Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 83, 110. Burada Bişr el-Merîsî'nin de etki edenlerden birisi olması, problemli görünmektedir. Ancak, Bişr el-Merîsî ile Mu'tezilî âlimlerin arasında Kur'ân'ın yaratılmışlığı üzerine fikir birliği söz konusudur; Ahmet Saim Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs el-Merîsî, Hayatı, Görüşleri ve İslâm Düşünce Tarihindeki Yeri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1987), 105. Dolayısıyla Me'mûn'un mektuplarındaki bilgilerin, hem Bişr el-Merîsî'den hem de Mu'tezilî düşünürlerden edindiği bilgilere dayandığı yahut Mihne'yi uygulamasından kaçınmak için Bişr el-Merîsî'nin de Kur'ân'ın yaratılmışlığı görüşünü savunduğu düşünülebilir. Sebep ne olursa olsun, Me'mûn'un kullandığı argümanların Mu'tezilî düşünceyle aynı olması son derece doğaldır. Çünkü onun Mu'tezile'yi devletin resmî mezhebi hâline getirmesi, onun mektuplarında Mu'tezilîlerin argümanlarına yakın argümanlar kullandığına işaret eder niteliktedir.

[265] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîḫu'r-rusül ve'l-mülûk*, nşr. M. J. de Goeje vd. (Leiden: Brill, 1881), 11/1118.

[266] Bürûc 85/21-22.

[267] Taberî, *Târîḫu'r-rusül ve'l-mülûk*, 11/1119.

[268] Fussilet 41/42.

[269] Taberî, *Târîḫu'r-rusül ve'l-mülûk*, 11/1119.

Öte yandan yaratma sadece Allah Teâlâ'ya has bir olgudur. Hâl böyleyken, yaratma kadîm bir fiil ise o zaman insanlar Kur'ân okuma fiilini yerine getirmek suretiyle esasen kadîm fiili ortaya koymuş olmaktadır. Bu ise gerçek anlamda bir teşbih ifade edecektir.[270] Me'mûn'un ortaya koyduğu bu istidlaller hem Câhız'ın[271] hem de İbn Ebî Duâd'ın kadîm ve hâdis varlıktan hareketle Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu ispat etmesine[272] oldukça benzerdir.

ii. Dilsel argüman: Avamın Kur'ân'ın kadîm olduğuna ve yaratılmadığına inandıklarını ifade ettikten[273] sonra Me'mûn, "… *onu Arapça Kur'ân kıldık (ceʿalnâ)*"[274] âyetini izah ederken Allah Teâlâ'nın kılmasından kastın yaratması olduğunu belirtmektedir.

---

[270] Taberî, *Târîḫu'r-rusül ve'l-mülûk*, 11/1120.

[271] Câhız, *min Kitâbihî fî Ḫalḳi'l-Ḳurʾân*, 3/166-167: Kur'ân-ı Kerîm'in artması ve eksilmesi gibi yaratılmışlık özellikleri barındırması itibarıyla kadîm olamayacağını ifade eden buradaki bilgiler, Kur'ân'ın gerçek anlamda yaratıldığını mevzu edinen bahiste ele alınacaktır; "Kelâm İlâhî Bir Fiildir", s. 136-137. Yine Câhız Ehl-i sünnet'ten muhaliflerin (Ahmed b. Hanbel'in taraftarlarının) görüşlerini zikrederken, onlara göre ilâhî kelâmın dil, boğaz ve dudak gibi organlar üzerinden gerçekleştiğini aktarır. Dolayısıyla bu kadîm kabul edilen ilâhî kelâmın, Kur'ân okunduğunda gerçekleşeceği şeklindedir. Dolayısıyla Câhız Allah'ı bu tür niteliklerden münezzeh kılmak gerektiğini söylemektedir; Câhız, *min Kitâbihî fî Ḫalḳi'l-Ḳurʾân*, 3/169.

[272] Câhız, *min Kitâbihî fî Ḫalḳi'l-Ḳurʾân*, 3/169: Burada Mu'tasım huzurunda İbn Ebî Duâd'ın muhtemelen Ahmed b. Hanbel ile yaptığı münazarada ona bir şeyin kadîm yahut hâdis varlık olması gerektiği üzerinden Kur'ân'ın yaratılmışlığını ispat ettiği belirtilmektedir. Bu rivayete göre Ahmed b. Hanbel'in kendisinin mütekellim olmadığını söyleyerek ilzam olduğu aktarılır. Dolayısıyla münazarada galip gelen kişi İbn Ebi Duâd'dır. Öte yandan rivayet odur ki, Vâsık'ın huzurunda İbn Ebî Duâd ile Abdurrahmân el-Ezdî (ö.?) arasında Kur'ân'ın yaratılmışlığı üzerine bir münazara tertip edilmiştir. Bu münazarada Ezdî Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesinin bir inanç ilkesi olmadığını nas üzerinden tayin etmektedir. Buna göre, Allah Teâlâ dinini kemale erdirdiyse o zaman niye Kur'ân'da böyle bir bilginin olmadığı, Hz. Peygamber Kur'ân'ın yaratılmışlığını biliyorsa o vakit niçin ondan ve dahi sahabeden böyle bir rivayetin gelmediği gibi sorularla İbn Ebî Duâd'ı cevap veremez hâle soktuğu aktarılır. Bundan sonra Vâsık, Kur'ân'ın yaratılmışlığı inancından vazgeçmiştir; *Risâletü'l-münâẓara li'l-Ezdî [maʿa Aḥmed b. Ebî Duʾâd fi mesʾeleti ḫalḳı'l-Ḳurʾân]* (*Mecmûa* içinde, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yenicami, 1153), 311b-312a. Bu rivayetin kökeni Vâsık'a dayanır. Tartışmada şeyhin ismi belirtilmez fakat talikte bu şeyhin Süyûtî'nin *Târîḫu'l-ḫulefâʾ* isimli eserinden hareketle Ezdî olduğu belirtilmiştir. Krş. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Târîḫu'l-ḫulefâʾ* (Katar: Vizâretü'l-Evkāf ve'ş-Şü'ûni'l-İslâmiyye, 2013), 531. İbn Ebî Duâd bir yerde galip gelirken diğerinde galip gelmediğini gösteren bu iki rivayet üzerinden dahi, Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesinin itikadî bir mesele olmaktan ziyade tamamen yöneticilerin inisiyatifinde gelişen siyasî bir mesele olduğu pek aşikârdır.

[273] Ayrıca bk. Câhız, *er-Redd ale'n-Nâbite*, thk. Ali Bû Mülhim (*Resâʾilü'l-Câḥiẓ* içinde, Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002), 3/246. Yine Câhız, Kur'ân'ın yaratılmadığına dair avamın "Kur'ân'ın Rabbi" "Yâsîn'in Rabbi" "Tâhâ'nın Rabbi" gibi ifadelerle istidlalde bulunduğunu söyler. Oysa Câhız'a göre bunlar dilsel kullanımın ötesinde bir şey değildir. Zira eğer bu kullanımlar mümkünse "Zinânın ve hırsızlığın Rabbi", "Küfrün ve yalanın Rabbi" gibi ifadelerin de doğru olması gerektiğini belirtir. Bu durumda Allah Teâlâ kabîh fiillerin yaratıcısı olacaktır. Dolayısıyla onların ortaya koyduğu bu argümanın bir geçerliliği bulunmayacaktır; Câhız, *min Kitâbihî fî Ḫalḳi'l-Ḳurʾân*, 3/171-172.

[274] Zuhruf 43/3.

Dolayısıyla Allah Teâlâ Kur'ân'ın yaratıcısı olmaktadır.[275] Hristiyanların Allah Teâlâ'nın kelimesi olması itibarıyla Hz. Îsâ'nın mahlûk olmadığını söylemelerine karşı bir argüman oluşturan Me'mûn, yine "… *onu Arapça Kur'ân kıldık*" âyetindeki "kıldık (*ceʿalnâ*)" ifadesinin "yarattık (*ḫaleḳnâhu*)" anlamına geldiğini başka başka âyetlerden de örnekler getirerek Kur'ân'ın yani Allah'ın kelimesinin, bir anlamda da Hz. Îsâ'nın yaratılmış olduğunu ispat cihetine gider.[276] Dolayısıyla burada Yuhannâ ed-Dımaşkī'nin ortaya koyduğu Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Îsâ "Allah'ın kelimesi" ve "O'ndan bir ruh" olarak tanımlanmasından ve ilâhî kelâmın da ezelî olduğunun kabul edilmesinden hareketle, Hz. Îsâ'nın yani teslisteki ruhun da ezelî olduğu[277] düşüncesine karşı bir delil üretme çabası çok barizdir.[278]

Bu çerçeveden hareketle, Mu'tezilî düşünürlerin tamamının Allah Teâlâ'nın ezelden beri konuşan (*mütekellim*) olmasını reddettiği yani ilâhî kelâmın yaratılmış olduğunu kabul ettikleri[279] söylenebilir. Ancak kelâm yaratılmışsa o ya cisim ya araz olmalıdır. Eğer cisim ise doğrudan Allah Teâlâ'nın yaratımı olduğu hususunda bir problem görünmemektedir. Ancak kelâm araz ise o zaman kelâm ya tabiatın ya da Allah Teâlâ'nın fiili olmalıdır. Eğer tabiatın fiili ise o zaman kelâmın yaratılmış olması mecaz ifade eder. Bunun aksine kelâm ilâhî bir fiil ise o zaman kelâmın yaratılışı hakikat ifade edecektir. Bu ayrım belirtildiğine göre öncelikle her ne kadar kelâmın cisim olup olmadığı meselesini ele almak gerekse de kelâmın ilâhî bir fiil olup olmadığına dair Mu'tezilîler arasındaki ihtilafa öncelik vermek gerekmektedir. Çünkü kelâmın ilâhî bir fiil olduğunu

---

[275] Taberî, *Târîḫu'r-rusül ve'l-mülûk*, 11/1112-1113. Ca'fer b. Harb, Kur'ân-ı Kerîm'in yaratılmış olduğu düşüncesini "*Onlara Rahmân'dan yeni (muḥdeṯ) bir beyan (ẕikr) gelmesin ki…*" (eş-Şuarâ 26/5) âyetiyle destekler. Dolayısıyla böyle açık bir beyanın bulunmasına rağmen ümmete aykırı bir tutum sergileyerek Kur'ân-ı Kerîm'in yaratılmamış olmadığı düşüncesi, her iki Ca'fer açısından onun kadîm olduğunu çağrıştıracağı için kabul etmek mümkün değildir; Ka'bî, *Maḳālat*, 394; İbn Metteyevh, *Mecmûʿ*, 1/345. Câhız'ın, "*… Allah'ın kelimeleri tükenmez.*" (Lokmân 31/27) âyetinde geçen *kelimât* ifadesinden kastın *ḳavl* veya harflerden oluşan kelâm olmadığını belirtmesi (Câhız, *Ḥayevân*, 1/209), ilâhî kelâmın yaratılmışlığına dair ileri sürülebilecek bir başka argüman olarak değerlendirilebilir.

[276] Taberî, *Târîḫu'r-rusül ve'l-mülûk*, 11/1118.

[277] Yuhannâ ed-Dımaşkī (John of Damascus), "The Discussion of a Christian and a Saracen", Latince ve Yunancadan çev. John W. Voorhis, *The Muslim World* 25/3 (1935), 266.

[278] İbn Küllâb ile ilâhî kelâm meselesinde tartışması olan Abbâd b. Süleymân'ın, Allah'ın kelâmının Allah'ın kendisi olduğunu söyleyen İbn Küllâb'ı Hıristiyanlıkla itham etmesi aynı kaygının bir sonucudur; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 230. Ebü'l-Hüzeyl'in "kün" kavlinin sadece Hz. Îsâ'ya mahsus bir şey olduğunu, zira diğer insanlar gebelik sonucu dünyaya gelirken Hz. Îsâ için böyle bir şeyin söz konusu olmadığını söylemesi, Nazzâm'ın Hz. Îsâ için *kelimetullâh* denmesini bir lakap olarak kabul etmesi de Hristiyanlara bir reddiye mahiyetindedir; Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn eş-Şerîf er-Radî, *Ḥaḳāʾiḳu't-teʾvîl fî müteşâbihi't-tenzîl*, nşr. Abdülhüseyn el-Hillî - Muhammed Rızâ Âlü Kâşifülgıtâ (Beyrut: Dârü'l-Edvâ', 1986), 5/97-98.

[279] Eş'arî, *Maḳālât*, 185-186.

söyleyenlerin ontolojiye dair görüş farklılıkları çerçevesinde temellenen bir konu olarak hikâye ile mahkînin aynılığı yahut başkalığı problemi ortaya çıkmıştır. O hâlde bir fiil olarak tebarüz eden kelâm Allah Teâlâ'ya mı yoksa tabiata mı aittir, sorusunu Mu'tezilîlerin perspektifi üzere izah etmek gerekir.

2.3.2.1. Kelâm Tabiatın Fiilidir

İlâhî kelâmın Allah Teâlâ'nın fiili olduğunu söyleyen diğer Mu'tezilîlerin aksine Muammer b. Abbâd[280] ve Sümâme b. Eşres'e göre tabiatın gereği olan şey, gerçek anlamda bir yaratma/halk eylemi değildir; mecaz ifade etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm de tabiatın bir fiili yani mahallin gereği olduğu için nihayetinde bu, mecazen yaratmayı ifade eder. Dolayısıyla kelâmın fâili Allah Teâlâ değildir.[281] Bu görüş daha çok kaynaklarda Muammer b. Abbâd üzerinden takip edilmektedir: Muammer b. Abbâd ve taraftarları, ilâhî kelâm'ın/Kur'ân-ı Kerîm'in araz ve bir fiil sonucu olduğunu *(mefʿûl*) söyler fakat bu fiilin fâilinin gerçekte Allah Teâlâ olmadığı, yani Kur'ân-ı Kerîm'in gerçekte Allah Teâlâ tarafından yaratılmasının imkânsız olduğu düşüncesindedir. Onlar bu düşüncelerini, cansızların fiili olan şeyin/arazın canlıların fiili olmasının imkânsızlığına bağlar. Bundan dolayı araz olan ilâhî kelâmın hayy olan Allah Teâlâ'ya ait olamayacağı kanaati belirginleşmiştir.[282] Çünkü Allah Teâlâ kādir olduğu cevheri yaratmış ama cevherin fiili olan arazların hiçbirini yaratmamıştır; zira arazlar ilâhî kudretin konusu değildir. En nihayetinde Kur'ân-ı Kerîm, tabiatı gereği kendisinde bulunduğu cevherin/cismin fiili olan araz olup ne bir fiil ortaya koyabilir (*ḫâlıḳ*) ne de bir fiilin sonucu olabilir (*maḫlûḳ*). Dolayısıyla araz olan ilâhî kelâm, doğası gereği kendisine yerleştiği şeyin zaman içinde var ettiğidir (*muḥdeṯ*).[283] Nihayetinde tab' nazariyesinin bir gereği olarak arazlar Allah'ın fiili olmadığı yani Allah Teâlâ tarafından yaratılmadığı için

[280] Bağdâdî, *Farḳ*, 92.
[281] Câhız, *min Kitâbihî fî Ḫalḳi'l-Ḳurʾân*, 3/166-167: Ebû Kelde ve Abdülhamîd (ö. ?) ile birlikte.
[282] Eş'arî, *Maḳālât*, 193.
[283] Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 2/179, 342, 3/263; Bağdâdî, *Milel*, 119; Şehristânî, *Milel*, 1/80; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 5/47-48; Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 1/261; Eş'arî, *Maḳālât*, 584: Burada Muammer b. Abbâd'ın, *maḫlûḳ* ile *muḥdeṯ* arasında bir ayrım ortaya koyduğu görülmektedir. Kur'ân-ı Kerîm için muhdes kavramını kullanmak suretiyle kelâmın kendisine hulul ettiği varlığa işaret ederken, mahlûk kavramını kullanmak suretiyle de mutlak surette Allah Teâlâ'nın yaratımı ile Kurân-ı Kerîm'in varlığını birbirinden ayırmıştır. Muammer'in bu düşüncesiyle ilâhî kelâmın yaratılmışlığını savunmadığı anlamı çıksa da esasen burada kastedilen ilâhî kelâmın yaratılmışlığını tabiata bağlamasıdır. Zira ileride görüleceği üzere Muammer mecazen Kur'ân-ı Kerîm'in yaratılmış olduğunu söyleyerek nihaî kertede ilâhî kelâmın yaratılmışlığını savunur.
Kādî Abdülcebbâr da Muammer'den Allah Teâlâ'nın yapmış olduğu sair fiillerin cismin doğası gereği meydana geldiği görüşünü aktarır; *Muġnî*, 9/11.

nihaî kertede ilâhî kelâm, işitildiği mekânın/cismin bir fiilidir. Hâliyle ilâhî kelâm, bir ağaçtan işitildiğinde o ağacın, bir melekten işitildiğinde meleğin, bir taştan işitildiğinde taşın fiili olması gibi hangi mahalle hulul ederse o mahallin fiili olacaktır. Böylece gerçekte Allah Teâlâ'ya ait bir kelâmdan söz etmek mümkün olmadığı yahut -daha doğru bir tercih ile- O'nun mütekellim olmasının mecaz olduğu sonucuna varılabilir.[284] Muammer'in bu düşünceye meylederken, ilâhî kelâmın başka varlıklar üzerinde gerçekleşeceğini ortaya koyarak ilâhî zâttaki değişimden kaçındığı açıktır.[285] Fakat bu durumda başka bir problem ortaya çıkar: İlâhî kelâm Allah Teâlâ'ya ait olmayıp tabiata aitse, bir kelâm olarak ilâhî emir, nehy veyahut bir şeyden haber etme durumu nasıl olmalıdır?[286] Bu problemin farkına varan Hayyât Muammer'e nispet edilen "Kur'an-ı Kerîm'in Allah Teâlâ'nın fiili veya sıfatı olmayıp tabiatın fiili olduğu" görüşünü İbnü'r-Râvendî'nin Muammer'e bir iftirası olarak değerlendirmiştir. Zira Hayyât'a göre Muammer, Allah Teâlâ'nın Kur'ân-ı Kerîm ile mükellim olduğunu, yine Kur'ân-ı Kerîm'in Allah Teâlâ'nın kelâmı, kavli, vahyi ve tenzili olduğunu; O'ndan başka Kur'ân-ı Kerîm'in/sözün sahibi (*ḳā'il*) ve mükellimi bulunmadığını, Kur'ân-ı Kerîm'in yaratılmış olup, yokken sonradan var olduğu düşüncesini benimsediğini kaydeder. Bir dizi gerekçe sunan Hayyât, Muammer'in tabiat anlayışından dolayı böyle bir sonuca varmanın doğru olamayacağını belirtir.[287] Burada Hayyât'ın Muammer'in düşüncelerini doğru bir şekilde mi aktardığı yoksa Muammer'in savunusunu yapmak adına birtakım görüşler mi uydurduğu tartışmaya açıktır. Çünkü her ne kadar Hayyât, Muammer'e göre bir nevi Kur'ân-ı Kerîm'in ilâhî bir fiil olduğunu temellendirmeye çalışsa da Câhız'ın Muammer'e izafe ettiği Kur'ân-ı Kerîm'in tabiatın fiili olduğuna dair beyanlarından,[288] Eş'arî'nin Muammer'e göre ilâhî kelâmın yaratılmış olduğunu, bu kelâmı gerektiren tabiatın yaratılmış olmasına bağlamasından[289] hareketle Muammer'in varlık görüşü itibarıyla İbnü'r-Râvendî'nin aktardığı görüşü benimsemiş olduğu sonucuna

[284] Eş'arî, *Maḳālât*, 192-193, 405, 516-517; Bağdâdî, *el-Esmâ' ve'ṣ-ṣıfât*, 2/179, 342, 3/263; Bâkıllânî, *Temhîd*, 286; Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed es-Sehâvî, *Cemâlü'l-ḳurrâ'*, thk. Abdülhak Abdüddâyim Seyfülkādî (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekāfiyye, ts.), 1/217-218.

[285] Hülya Altunya, *Kâdî Abdülcebbâr'da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 39.

[286] Probleme işaret eden bilginler için ör. bk. Bağdâdî, *el-Esmâ' ve'ṣ-ṣıfât*, 3/263; Bâkıllânî, *Temhîd*, 286. Şehristânî, *Milel*, 1/80.

[287] Hayyât, *İntiṣâr*, 57.

[288] Câhız, *min Kitâbihî fî Ḫalḳi'l-Ḳur'ân*, 3/166-167.

[289] Eş'arî, *Maḳālât*, 516-517.

varılabilir.[290] Konu bu çerçevede ele alındığında, Muammer'in görüşünün, teklif için gerekli olan ilâhî kelâmın nasıl gerçekleştiğine dair Mu'tezilîlerce dahi açıklıkla cevaplanamadığı görülecektir.[291] Ancak mesele, Câhız'ın Muammer ile beraber zikrettiği Sümâme'de çözülmektedir. Eş'arî'nin vermiş olduğu bilgiye göre Sümâme, Kur'ân'ın tabiattan olmasını da Allah Teâlâ'nın onu yoktan var etmesini (*ibtidâʾ*) de mümkün görmektedir. Buna göre Kur'ân, Allah Teâlâ tarafından yaratıldıysa mahlûk, tabiatın fiili ise ne hâlık ne de mahlûktur.[292] Sümâme'ye dair bu bilginin ilâhî kelâmın mecaz ifade ettiği ikinci kısım göz önüne alındığında, konunun tabiatın fiilleri çerçevesinde ele alındığı görülecek ve teklife ilişkin ilâhî kelâmın gerekliliği de çözümlenmiş olacaktır.

2.3.2.2. Kelâm İlâhî Bir Fiildir

İlâhî kelâmın gerçek anlamda yaratıldığını Mu'tezile'nin ekseriyetinin (*el-cemâʿa*) bir görüşü olarak Câhız dile getirmektedir.[293] Nitekim Câhız'ın görüşleri, risaleyi yazmasına sebep olan kişiyi, kimler olduğu bilinmeyen bir grubun Muammer ve diğerlerinin savunduğu Kur'ân-ı Kerîm'in mecazen yaratıldığını söylemeye zorlaması üzerine Câhız'ın verdiği cevaptan temellendirilebilir. Buna göre, o grup, Kur'ân-ı Kerîm'in bir cisim olduğunu kabul etmiş olsalar ve fakat bununla bir ses, parça parça, bir araya getirilmiş ve nazm olmadığını iddia etseler, onların Kur'ân-ı Kerîm'in mecaz olduğu noktasında doğru bir görüşü tercih etmiş olacaklarını ifade etmektedir. Ne var ki o grup, Kur'ân'ın cisim olmadığını söylemektedir. Oysa onlara göre ses, şekil verilmiş cisimlerin yaratılması gibi yaratılmamış olup, bir araya getirilmiş/tertip edilmiş cisimlerin parçalanma imkânı gibi de parçalanma/bölünme ihtimali bulunmamaktadır. Nitekim onlar açısından ses, araz olup, bir cevherin başka bir cevhere etkisiyle ya da iki cismin birbirine çarpması yoluyla meydana gelmektedir. Cisim kendi başına kāim iken, cismin

---

[290] Daiber, *Das Theologisch-Philosophische System des Muʿammar Ibn ʿAbbād as-Sulamī*, 171; van Ess, *Theology and Society*, 3/79.

[291] Örneğin bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ*, 389.

[292] Eş'arî, *Maḳālât*, 584.
Sümâme b. Eşres'in sıfatları nefyetmesinin yanı sıra kelâmın, mütekellimin konuşması için gerekli olan organlarının hareketinin tevellüd yoluyla gerçekleştiği, ancak buna rağmen mütevellidat fiillerinin bir fâili bulunmadığını söylemesinden hareketle Allah Teâlâ için mütekellim niteliğini nefyettiği ve dolayısıyla ona göre Allah Teâlâ'nın mütekellim olmadığı gibi emredici ve nehyedici olmadığı aktarılır; Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, 201; Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 1/261. Kādî Abdülcebbâr Sümâme'nin görüşünden bahsederken ondan bazen "irade dışındaki birtakım fiillerin fâili olmayan fiiller olduğu", bazen "Allah Teâlâ cisme bir tabiat verip, bu tabiatla fiilin cisimden meydana geldiği anlamında Allah Teâlâ'nın fiilleri olduğu" görüşü aktarıldığını, bazen de onun "doğası gereği cismin fiili olduğunu" söylediğini aktarır; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 9/16.

[293] Câhız, *min Kitâbihî fî Ḫalḳi'l-Ḳurʾân*, 3/168.

fiili olan ses araz olduğu için mutlaka bir mahalde olmalıdır. Öte yandan onlar açısından cisimler, bir başka cisimden meydana gelir ve dolayısıyla cisimlerin bir yaratıcısı olmalıdır. Cisimlerin var olmasında gerektirici bir illet de bulunmayıp cisimlerin var olması, ancak bir yaratıcıya bağlıdır. Bunun aksine araz olan sesin, tıpkı iki taşın birbirine çarpması sonucu çıkan ses gibi gerektirici bir illeti bulunmakta ve tevlîd yoluyla meydana gelmektedir.[294] Dolayısıyla Câhız, kimlerden olduğu bilinmeyen bu grubun varlık görüşüyle beraber, arazların var olmasını cisimlerin bir yaratıcısının var etmesine bağlayarak görüşlerini geçersiz kılmayı hedeflemektedir. Câhız'ın bu gruba getirdiği diğer bir eleştiri esasen Câhız'ın görüşünü ortaya koymaktadır. Buna göre muhalifler, bir şeyin dilsel anlamda mecazi olarak değil, gerçekte yaratılmış olması Allah Teâlâ'nın doğrudan yaratması, bir tercih üzere olduğu düşüncesine kail olsalar ve yaratmanın fiil olması itibarıyla yaratmamayı da barındırdığını ve bunun gerçek anlamda bir yaratma olduğunu, ancak cisimlerin neticeleri olan fiillerin yaratılmasında Allah Teâlâ'nın bir dahli olmadığını söyleseler; bu temel üzere Kur'ân-ı Kerîm'in bu durumdan farklı olarak cisim ve ses olduğunu beyan etseler, Câhız açısından doğru bir sonuca ulaşacaklardır. Çünkü Câhız açısından Kur'ân, telif, nazm ve parça parça olma niteliklerine sahip, kendi başına kāim ve başka şeylere ihtiyaç duymayan bir yaratılmıştır. Buna göre Kur'ân havada işitilmenin ve kâğıtta görülmenin yanı sıra bir araya gelir, ayrılır, toplanır ve parçalara bölünebilir; onun artması ve eksilmesi, yok olması ve bekāsı imkân dâhilindedir. Böylece cisimler için muhtemel olan her şey Kur'ân için de mümkün olduğuna göre, o cisimlerin taşıdıkları her niteliği taşımaktadır. Bu açıdan Kur'ân'ın gerçek anlamda yaratılmış olduğu kesindir. Mecaz olarak yaratılmış olmasına gelince, bu sadece dilsel açıdan mümkündür.[295]

2.3.3. Kelâmın Varlıksal Konumu Üzere Hikâye ile Mahkî İlişkisi

Mu'tezilîler arasında ilâhî kelâm yaratılmış olduğuna göre, varlık kategorileri arasında onun cisim yahut araz olmasının gerekliliği üzere farklı bakış açıları bulunmaktadır. Onlar arasında kelâma ilişkin ontolojik yaklaşımlar, hikâye ile mahkînin[296] farklılığı

[294] Câhız, *min Kitâbihî fî Ḫalḳi'l-Ḳur'ân*, 3/166-167.
[295] Câhız, *min Kitâbihî fî Ḫalḳi'l-Ḳur'ân*, 3/167-168.
[296] Hikâye, "Bir niteliğe ve belirli bir biçime sahip olan fiildir ve şâhit âlemde yahut şâhit âlem hükmünde olan yerde gerçekleşir" şeklinde tanımlanmıştır; Nîsâbûrî, *Kitâbü Ḥudûdi'l-elfâẓ*, haz. Ebû Saîd Muhammed b. Muhammed Sağānî, nşr. Özkan Şimşek - Yusuf Arıkaner (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 83. Dolayısıyla hikâye tam anlamıyla bir şeyin ilk hâlinin aktarımı anlamına gelmektedir. Mahkî

yahut aynılığı konusundaki görüşlerini belirlemiştir. İlkin hikâye-mahkî meselesindeki temel tartışmaya akabinde de kelâmın cisim yahut araz kabul edilmesinin bu meseleye ilişkin hangi problemi oluşturduğuna işaret edilecektir.

Hikâye-mahkî meselesinde temel tartışma, ilâhî kelâmın cisim yahut araz olması itibarıyla tek bir vakitte birçok mekânda bulunup bulunmadığı görüş ayrılığında düğümlenmektedir. Nitekim bir kişi Kur'ân-ı Kerîm'i tilâvet ettiğinde, ondan işitilen şey (*mesmûʿ*) Allah Teâlâ'nın yaratmış olduğu kelâmın aynısı mı yahut Allah Teâlâ'nın ilkin yarattığı şeyin aynı biçime sahip başka bir formu yani bir benzeri midir? Şayet bir kimse, bu tilâvetin Allah Teâlâ'nın yarattığı kelâmın aynısı olduğunu söylerse o zaman hikâye ve mahkînin aynı olduğu görüşünü benimsemiştir. Eğer benzeri olmadığını söylerse o zaman hikâye ve mahkînin ayrı şeyler olduğu düşüncesine kaildir.[297] Bu temel üzere, hikâye mahkînin aynısı ise, kişi Kur'ân tilâvet ettiğinde ondan işitilen şey hem Allah Teâlâ'nın hem de kulun fiilidir. Hikâye ve mahkî farklı şeyler ise, bu defa kuldan işitilen şey Allah Teâlâ'nın değil, kulun fiilidir. İlk görüşte ilâhî fiilde müştereklik problemi, ikinci görüşte ise ilâhî kelâmın Allah Teâlâ'nın fiili olmadığı sorunu ortaya çıkmaktadır. Nihayetinde ilâhî kelâm cisim ise tek bir mekânda bulunabilir. Hâl böyle olunca ilâhî kelâm Allah Teâlâ'nın fiili olmakta fakat kelâmın tek bir mekânda olması itibarıyla aktarılması mümkün olmamaktadır. Aksine araz ise ya tek bir mekânda yahut birçok mekânda bulunacaktır. Araz şayet tek bir yerde bulunursa, ilâhî kelâmın aktarımı mümkün olmayacaktır. Bunun tersine birçok mekânda bulunursa kelâmın Allah Teâlâ'ya mı yoksa kula mı ait olduğu kargaşası zuhur edecektir. Bu konuda, Kur'ân-ı Kerîm'in cisim olduğunu söyleyen özellikle Nazzâm hikâye ve mahkînin aynı olduğunu savunurken, onun araz olduğunu iddia eden Ebü'l-Hüzeyl ve İskâfî hikâye ile mahkînin aynı olduğunu, ancak Ca'fer b. Harb ile *Kitâbü'l-Ḥikâye ve'l-maḥkî* isimli eseri kaleme alan Ca'fer b. Mübeşşir[298] ise her ne kadar hikâye ile mahkînin benzer olduğunu söylese de hikâye ve mahkînin farklı olduğunu savunmuştur.

---

ise, kendisinden hikâye edilen şeydir. Bu çerçevede, ilâhî kelâmın yaratılan ilk hâli kendisinden hikâye olunan yani mahkîye, ilâhî kelâmın sonraki aktarımlarının tamamı hikâyeye tekabül edecektir.

297 Detaylar için bk. İbn Metteveyh, *Mecmûʿ*, 1/341; Jan R. T. M. Peters, *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Muʿtazilî Qâḍî l-Quḍât Abû l-Ḥasan ʿAbd al-Jabbâr bn Aḥmad al-Hamaḏânî (*Leiden: E. J. Brill, 1976), 388.

298 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 208. Câhız'ın öğrencisi eski Mu'tezilî İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) de *Kitâbü'l-Ḥikâye ve'l-maḥkî* isimli eser kaleme aldığı bilinmektedir; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 68. Ancak İbn Kuteybe'nin eseri Mu'tezilî iken mi yoksa Mu'tezilî düşünceden ayrıldıktan sonra mı yazdığı hakkında bir bilgi tespit edilememiştir.

2.3.3.1. Kelâm Cisimdir: Hikâye ile Mahkî Farklıdır

Mu'tezilî düşüncede kelâmın cisim olduğunu söyleyen ilk kişi Esam olmalıdır.[299] Esamm'ın bu iddiası varlık görüşü üzerinde temellenmektedir. Nitekim ona göre ne Allah Teâlâ ne de kullarından biri, araz fiilini ortaya koyamamaktadır. Dolayısıyla Allah Teâlâ cisim dışında bir fiil ortaya koyamayacağı için Kur'ân'ı Kerîm'in yani ilâhî kelâmın araz değil cisim olması gerekmektedir.[300] Esamm'ın hikâye-mahkî ayrımına gittiğine dair bir kayıt tespit edilemese de onun düşüncesi ile Nazzâm'ın düşüncesi arasında bir etkileşim olduğu muhakkaktır.

Allah Teâlâ ile yaratılmış varlıkların/insanın kelâmını birbirinden farklı addeden Nazzâm, yaratılmışların kelâmının araz olduğunu söylerken ilâhî kelâmın cisim olduğunu ifade etmektedir. Nitekim hareketin dışında bir araz kabul etmeyen Nazzâm, insanın kelâmını onu ortaya koyan organların hareketinden ibaret görmüştür. Ancak Allah Teâlâ'nın arazla dolayısıyla hareketle ilişkisini kesmek adına[301] ilâhî kelâmın cisim olduğunu kabul etmiş ve Allah Teâlâ'nın fiili olan bu cismin, kesintili, bir araya getirilme (*müʾellef*) ve işitilme özelliklerine sahip bir ses olduğunu iddia etmiştir.[302] Nihayetinde kelâmın beşerî yönü araz olan harekete, ilâhî yönü cisim olan sese tekabül etmektedir. Özetle ses cisimdir,

---

[299] Ancak burada kesin bir kanaat belirtmek zor görünmektedir. Zira Dırâr b. Amr da cisimlerin arazlardan müteşekkil olduğunu kabul etmektedir. Örneğin bk. Eş'arî, *Maḳālât*, 305. Dolayısıyla Dırâr'ın bu düşüncesinden hareketle ilâhî kelâmın cisim olduğu sonucuna varılabilirse de kaynaklarda buna dair herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

[300] Eş'arî, *Maḳālât*, 588: Eş'arî burada bu görüşün Ca'fer b. Mübeşşir'den nakledildiğini ancak bu düşüncenin Esamm'a ait olması gerektiğini söyler. Eş'arî'nin bu düşüncesini destekleyici argüman, Esamm'ın arazları kabul etmediğine dair aktardığı bilgiyle uyumludur: *Maḳālât*, 344; Ayrıca bk. Ka'bî, *Maḳālât*, 481. Esam'ın Kur'ân-ı Kerîm'in yaratılmış bir cisim olduğunu kabul ettiğine dair ayrıca bk. Şehristânî, *Milel*, 1/89; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 5/50. Bu temel üzere Bağdâdî'nin, Esamm'ın arazları kabul etmemesi sebebiyle onun ilâhî kelâmı reddettiği aktarımı hatalı görünmektedir; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 3/514. Diğer Mu'tezilîler gibi Allah Teâlâ'nın bir mahalde kelâmı yaratması sebebiyle O'nun için mütekellim denilmesine rağmen Esamm'ın arazları reddetmesine ve dolayısıyla yaratılmış kelâmın da araz olması sebebiyle Allah Teâlâ için mütekellim denilmeyeceği görüşünü aktaran Nesefî'nin tutumu da aynı şekilde değerlendirilmelidir; Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 1/261.

[301] Allah Teâlâ'nın kelâmı cisim değil de araz olsa bu ilâhî kelâmın hareketli olduğu anlamına gelecek ve sonuç itibarıyla O'nun da hareketli veyahut sükûn üzere olabileceği düşüncesini çağrıştıracaktır.

[302] Eş'arî, *Maḳālât*, 191. Nazzâm'ın şâhit âlemde kelâmı cisim kabul ettiği, zira ona göre hareketten başka bir araz bulunmadığı rivayeti için bk. Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 1/261. Râzî, "Ağızlarından çıkan söz (*kelimet*^{en})…" (Kehf 18/5) âyetini Nazzâm'ın kelâmın cisim olduğuna delil olarak kullandığını aktarır. Buna göre Allah, kelimeyi çıkmakla nitelendirmiştir. Çıkmak ise hareketten ibarettir. Hareket ise sadece cisimler için mümkündür; Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 21/79.

kelâm ise dilin hareketidir.[303] Peki Nazzâm niçin böyle bir farklılık ortaya koymak durumunda kalmıştır?

Nazzâm'a göre Allah Teâlâ'nın kullarını araz olan harekete kādir kılması imkân dairesindedir, ancak cisim olana kādir kılması mümkün değildir. Çünkü kul, cisme kādir olmuş olsa bu aynı zamanda onun cismi yaratmaya kādir olduğu anlamına gelecektir.[304] Dolayısıyla ses de bir cisim olduğu için kulun sesi yaratmaya yönelik bir kudretinin bulunması, yaratmada bir müştereklik durumunu gerektireceği gibi, -muhtemelen Esamm'ın da sakındığı- insanların Kur'ân'ın bir benzerini yapmaya kādir olmasını gerektirecektir. Böylece Allah Teâlâ'nın kullarına bu kudreti vermemiş olması, onun sarfe teorisinin[305] dayandığı temelle de uyumludur.[306] İkincil olarak ilâhî kelâmın cisim olması, bu kelâmın birçok mekânda değil, sadece Allah Teâlâ'nın yarattığı mekânda bulunması anlamına gelmektedir.[307] Çünkü, cismin tehayyüzü birçok mekâna değil tek bir mekâna ilişkindir. Nazzâm'ın ilâhî kelâmın cisim olduğuna dair bu temellendirmeleri başka bir problemi ortaya çıkarmıştır: İlâhî kelâm olan ses cisim ise bu, kulların işitme duyusuna nasıl konu olacaktır?[308] Nitekim Nazzâm, işitmeye konu olanın sadece ses olduğunu, Allah Teâlâ'nın kelâmının ses olması itibarıyla işitileceği ancak kulların kelâmının ses olmadığı için işitilmeyeceği kanaatindedir. Ancak kulların işiteceği şey, kelâma delâlet eden kesintili/parçalara ayrışmış seslerdir.[309] Nitekim sesin latîf bir cisim olduğunu söyleyen Nazzâm, insan kelâmını sesin parçalanması yahut telifi kabul etmiştir. Sesin parçalanması bünyesinde hareketi barındırdığı için bir anlamda insan kelâmı araz

---

[303] İbn Metteveyh, *Teẕkire*, 1/177. Nazzâm'ın sesi cisim olarak kabul ettiğine dair bk. Ka'bî, *Maḳālât*, 463, 465; Eş'arî, *Maḳālât*, 347: "Sesler, latîf cisimlerdir"; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 3/513-514; Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳā*, 224: "Ses cisimdir."; Ebü'l-Hasen Alî b. Ubeydillâh İbnü'z-Zâgūnî, *el-İżâḥ fî uṣûli'd-dîn*, thk. İsâm es-Seyyid Mahmûd (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2003), 347: "Kelâm, latîf cisimdir". "İlâhî ve diğer kelâmlar latif cisimdir" aktarımında bulunan Ferrâ yanlış bir kanaat belirtmiş olmalıdır; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Muʿtemed*, 86.

[304] Eş'arî, *Maḳālât*, 378.

[305] Nazzâm'ın sarfe görüşüyle ne kastettiğini ilk kez Câhız'da görülmektedir: "Kur'ân haktır fakat bir araya getirilişi (*teʾlîf*) hüccet değildir. Kur'ân indirilmiştir ancak ne bir burhandır ne de bir delildir"; Câhız, *min Kitâbihî fî Ḫalḳi'l-Ḳurʾân*, 3/166. Ancak Câhız, sarfenin mezkûr yönüne işaret etmemiştir.

[306] Recep Yartaşı, *Belâgat Teorilerinin Gelişiminde Muʿtezile Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 141.

[307] Eş'arî, *Maḳālât*, 191.

[308] Çünkü Bağdâdî'nin de işaret ettiği üzere, Nazzâm'ın bu iddiası peygamberlerin haber verdiği şeylerin -dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'in- sadece dokunma duyusuyla insanın algı sahasına girmesi sonucunu gerektirmektedir; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 3/88. Bu durum insanın ilâhî hitabı anlama noktasında işitme duyusunu devre dışı bırakması anlamına gelecektir. Böylece insan esasen kelâmın muhatabı olmayacaktır.

[309] Eş'arî, *Maḳālât*, 587-588.

olacaktır.[310] Dolayısıyla kişi, Kur'ân okuduğunda sese delâlet eden parçalar yani kendisinde tedâhülün mümkün olduğu latif bir cisim olan sesin her bir cüzü havada yayılırken, kişinin işitme duyusunda bir araya gelmektedir.[311] Böylece kişi kıraat yoluyla havadaki engelleri kaldıracak, böylece havadaki kelâm işitilebilir hâle gelecektir.[312] Bunun bir sonucu olarak insanın tilâvet esnasında yapmış olduğu fiil, kıraattır ve kıraat ise harekettir. Bu hareket ise Kur'ân'dan başka olacaktır.[313] Nihayetinde bu düşünce kıraat ile kıraat olunanın farklı şeyler olduğuna ve bunun da hikâye ile mahkînin birbirinden başka olduğuna işaret eden güçlü bir delildir. Câhız'ın da Kur'ân'ın cisim olduğunu söylemesi,[314] Nazzâm'a benzer şekilde hikâye ile mahkînin farklı şeyler olduğu düşüncesine kail olduğunu akla getirmektedir.

2.3.3.2. Kelâm Arazdır

Esam, Nazzâm ve Câhız dışında mevzubahis diğer Mu'tezilîlerin Kur'ân-ı Kerîm'in yani ilâhî kelâmın araz olduğu hususunda bir fikir ayrılığı bulunmadığı ileride görülecektir. Ancak arazın nitelikleri olarak kabul edilen hususlar arasındaki farklılaşma, hikâye ile

---

[310] Ka'bî, *Maḳālât*, 493; Eş'arî, *Maḳālât*, 425. Nisâbûrî Nazzâm'dan sesi latîf bir cisim kabul ettiği, kesîf bir cisimde gizli olduğu yani sesin kümûn hâlinde latif bir cisim olduğu görüşünü aktarır. Sesin kümûn hâlinden zuhûr hâline çıkmasının, tıpkı vurmakla taşta veya demirde kıvılcım çıkması gibi, çarpma anında gerçekleştiği aktarılır; Nisâbûrî, *fi't-Tevḥîd*, 40. Hillî ve Cüşemî ise, Nazzâm'ın sesin hareketle mesafe kateden bir cevher olduğu görüşünde olduğunu belirtir; Hillî, *Menâhic*, 135; Cüşemî, *Şerḥu ʿUyûni'l-mesâʾil*, 4/198.

[311] Ka'bî'nin aktarımına göre Nazzâm, sesin mesafeyi katettikten sonra kulağa çarptığını ve işitmenin böyle gerçekleştiğini, birinin etrafa insanlara su serptiğinde diğer kişilerin payına düşen su miktarı örneğiyle izah eder ve böylece sesin cisim olduğunu ortaya koyar; Ka'bî, *Maḳālât*, 472-473. Bağdâdî de meseleyi müdahale üzere izah ederek, cisim olan Kur'ân'ın, idrak edilen şekillere ilişkin olup zıtlarıyla karışmadığını ve işitenin ruhuna ulaştığını aktarır; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 3/88. Râzî ise Nazzâm'ın kelâmın latîf bir cisim olduğunu kabul ettiğini ve Allah Teâlâ'nın kelâmı yaratıp, işitme duyularına soktuğunu söyledikten sonra, işitmenin nasıl gerçekleştiğine dair iki rivayet bulunduğunu söyler. Bunun ilki sesin parçalarından birisinin kişinin kulağına çarpması sonucu işitmesi iken; ikincisi, havanın cüzlerinin kelâm şeklini alması ve havada tek bir şekil üzere birçok kelâmın bulunması itibarıyla işitme yetisine bu şeklin yerleşmesidir; *İşâre*, 199-200.

[312] Eş'arî, *Maḳālât*, 588: Eş'arî kendisinin zann-ı galibine göre bu görüşün sahibinin Nazzâm olduğunu söylemesinde haklı görünmektedir.

[313] Eş'arî, *Maḳālât*, 191.

[314] Câhız, *Min Kitâbihî Ḫalḳi'l-Ḳurʾân*, 3/168. Hatta Câhız'a daha ileri giderek, Kur'ân'ın bazen insana bazen hayvana dönüşmesi mümkün olan bir bedeni bulunduğu görüşü nispet edilir; Şehristânî, *Milel*, 89: İbnü'r-Râvendî'den rivayetle; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 5/50; Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, 3/764-765; Harpûtî, *Kelâm Tarihi*, 50-51. Câhız'a nispet edilen bu görüş, onun *Ḫalḳu'l-Ḳurʾân* risâlesindeki bir düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Câhız, avamın "Kur'ân'ın bir kalbi, hörgücü, dili ve iki dudağı vardır" görüşünü konu edindiğinde bu ifadelerin bir mesel olduğunu ve Allah Teâlâ'nın Kur'ân'ı Kerîm'i bir beden (*cism*) yapabileceğini söyler. Çünkü, Allah Teâlâ kādir-i mutlaktır ve noksanlık ifade etmeyen her fiili yapması imkân dâhilindedir; Câhız, *Min Kitâbihî Ḫalḳi'l-Ḳurʾân*, 3/172. Dolayısıyla Câhız, bu durumu ihtimal dâhilinde görmüş ama Kur'ân'ı Kerîm'in bir beden olduğunu kabul etmemiştir. İşte bu örnek, İbnü'r-Ravendî'nin Mu'tezilî algısının Eş'arî düşüncede yer bulduğunun tipik bir örneğidir.

mahkînin bir olup olmadığına dair farklı yaklaşımlar ortaya konulmasına sebebiyet vermiştir. Ebü'l-Hüzeyl ve İskâfî, hikâye ile mahkînin aynı olduğunu söylemekte, fakat Ca'fer b. Harb ile Ca'fer b. Mübeşşir hikâye ile mahkînin her ne kadar benzer olduğunu dile getirse de farklı şeyler olduğunu vurgulamaktadır.

2.3.3.2.1. Kelâm Arazdır: Hikâye ile Mahkî Aynıdır

Hikâye ile mahkînin aynı olduğu görüşü, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf[315] ve takipçileri ile Bağdat Mu'tezilesi'nden İskâfî'ye[316] nispet edilmiştir. Onların bu düşüncelerine sundukları istidlâller şöyledir:

i. Kur'ân-ı Kerîm araz olduğu için birçok mekânda bulunur. Ama bu Kur'ân'ın farklı şeyler olduğu anlamına gelmemektedir: Yaratmaya ilişkin mahalsiz "Ol!" ilâhî hitabından farklı olarak sair ilâhî kavillerin araz olması itibarıyla mahalde (*cism*) bulunduğunu söyleyen Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf[317] ile ilâhî kelâmın araz olduğunu söyleyen İskâfî,[318] Kur'ân-ı Kerîm'in Allah Teâlâ'nın bir yaratımı kabul etmekte ancak onun cisim olduğunu reddetmektedir. Dolayısıyla Kur'ân araz olduğu için tek bir vakitte birçok mekânda bulunabilecektir.[319] Bunu temellendirme adına ikisi arasında bir nüans söz konusudur. Ebü'l-Hüzeyl bunu, cisimlerin sadece tek bir mekânda bulunduğu ve onların farklı mekânda bulunmasını sadece yer değiştirmesi (*ʿale'l-bedel*) ile mümkün görür.[320] Ebû Ca'fer el-İskâfî ise kelâmın araz olup cisim olmamasını, illet sebebiyle açıklar. Zira cisim bir mekânda zâtı gereği değil, sadece oluş (*kevn*) illeti sebebiyle bulunur. Böylelikle

---

315 Şerîf el-Murtazâ, *Mülaḫḫaṣ*, 442. Cüşemî, *ʿUyûn*, 323; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 1/226; Hillî, *Teslîkü'n-nefs ilâ ḥaẓirati'l-ḳuds*, thk. Fâtıma Ramadânî (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1436 h.), 57; Nâtık-bilhak, *Ziyâdâtü Şerḥi'l-Uṣûl*, 193; İbn Metteveyh, *Mecmûʿ*, 1/341.
Ebü'l-Hüzeyl'in hikâye-mahkînin aynı olduğuna sunduğu öncelikli naklî delili, "*Müşriklerden biri, ... öyle ki Allah'ın kelâmını işitsin...*" (Tevbe 9/6) âyetiyken, aklî delili mihraplarda işitilenin Allah Teâlâ'nın kelâmı olduğu hususunda ümmetin icmâıdır; Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâḥa*, nşr. Dâvud Ğatâşe eş-Şevâbike (Amman: Dârü'l-Fikr, 2006), 41-42.

316 İbn Metteveyh, *Mecmûʿ*, 1/341

317 Ör. bk. Şehristânî, *Milel*, 1/65; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 3/519; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Muʿtemed*, 276; Makrîzî, *Mevâʿiẓ*, 4/403.

318 Eş'arî, *Maḳālât*, 193.

319 Eş'arî, *Maḳālât*, 192, 193, 599; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 7/191; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed İbn Mevsılî, *Muḫtaṣaru'ṣ-Ṣavâʿiḳı'l-mürsele ʿale'l-Cehmiyye ve'l-Muʿaṭṭıla li-İbni Ḳayyim el-Cevziyye*, thk. Hasen b. Abdurrahmân el-Alevî (Riyad: Mektebetü Edvâi's-Selef, ts.), 4/1308. Ebü'l-Hüzeyl'e göre ister ilâhî isterse beşerî kelâmın tek bir anda birçok mekânda bulunacağına dair bk. Cüşemî, *ʿUyûn*, 323. Oysa İskâfî, bunu sadece Allah Teâlâ'nın kelâmı için mümkün görmektedir; Eş'arî, *Maḳālât*, 599.

320 Hafâcî, *Sirru'l-fesâḥa*, 40. Ebü'l-Hüzeyl'in bu kanaati ontolojiye dair görüşüyle de uyumludur. Nitekim onun, tek bir arazın binlerce mekânda bulunabileceği, tek bir hareketin binlerce parçaya bölünebileceği kanaati aktarılır; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Muʿtemed*, 276.

tek bir cismin tek bir vakitte iki mekânda bulunması mümkün değildir. Çünkü bir cismin iki mekânda bulunması aynı zamanda onun illeti olan oluşu gerektirecektir. Nitekim oluş tek bir mekânda bulunur, birbirine zıt iki mekânda bulunmaz.[321] Kaynaklar her ikisinin Kur'ân-ı Kerîm'in cisim olmadığını temellendirmesi noktasında bir farklılık sunsa da onlar arazların farklı mekânlarda bulunmasını imkân dâhilinde görmektedir. Peki bu nasıl gerçekleşecektir?

Öncelikle belirtmek gerekir ki İskâfî ile Ebü'l-Hüzeyl arasında ilâhî kelâmın farklı mekânlarda bulunması açısından tilâvet, yazma ve ezber ile bulunması arasında bir farklılık bulunmamaktadır.[322] Ancak Kur'ân-ı Kerîm'in birçok mekânda bulunması birçok ilâhî kelâmın varlığını çağrıştırmış ve ilâhî kelâmın araz addedilmesi itibarıyla bulunduğu mahalden yok olduğunda Kur'ân-ı Kerîm'in de yok olacağı problemini meydana getirmiştir. Bunu aşmak adına Ebü'l-Hüzeyl ve tâbileri muhtemelen levh-i mahfûzdaki Kur'ân-ı Kerîm'in her ne kadar araz olduğunu söyleseler de korunmuş olması itibarıyla mahfûzdaki Kur'ân'ı asıl kabul etmişlerdir. Zira onlar, ilâhî kelâmın mekânlardaki bulunuşlarının, bu kelâm gerçek anlamda hareket etmeksizin, intikali olmaksızın ve yok olmaksızın (*zevâl*) mümkün olduğu kanaatindedirler. Konuyu biraz daha açmak gerekirse, Kur'ân bir yere yazıldığında oraya yazısı intikal etmeksizin yazısı orada bulunacak, bir kişi Kur'ân'ı tilâvet ettiğinde ilâhî kelâm hareket etmeksizin bu tilâvette bulunacaktır. Bunun aksine kişi Kur'ân'ı ezberleyip unuttuğunda yahut

[321] Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 1/288-289. Eş'arî ise, İskâfî'den ilâhî kelâmın aynı anda birçok mekânda bulunmasını ezberlenmiş, işitilmiş ve yazılmış şekilde olduğunu kaydetmektedir; Eş'arî, *Maḳālât*, 599. Kādî Abdülcebbâr'ın verdiği bir bilgi dikkat çekicidir: Kādî Abdülcebbâr, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin hikâye ile mahkînin farklı şeyler olduğunu temellendirmek için ortaya koyduğu bahiste İskâfî'nin de ismini zikreder. Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin kelâmın bir ses olması dolayımıyla farklı mekânlarda bulunamayacağına binaen hikâye ve mahkînin farklı olduğunu söylemesi, bir ihtimal bu temellendirmeyi İskâfî'nin kullandığını da akla getirse de ileride görüleceği üzere Kādî'nın bu beyanı kendisinden sonraki Mu'tezilî metinlerle de uyuşmamaktadır. bk. Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 7/191.

[322] Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 1/288-289: Burada İskâfî'nin görüşünü kelâmın bizzat kendisinin bir mekânda bulunamayacağı üzere temellendirdiği görülmektedir. Sadece Ebü'l-Hüzeyl levh-i mahfûzda bulunmasını da ayrı bir olgu olarak değerlendirmiştir. Buna göre Ebü'l-Hüzeyl, Kur'ân-ı Kerîm'in levh-i mahfûzda bulunmasının yanı sıra, kişinin ilâhî kelâmı okuduğunda ilâhî kelâmın onun tilâvetiyle ve işitilmesiyle, ezberlediğinde onun ezberiyle, yazdığında da onun yazısıyla beraber bulunduğu kanaatindedir. Özetle, Kur'ân-ı Kerîm'in farklı mekânlarda bulunması onun levh-i mahfûzda korunması, tilâvet, hıfz ve kitâbet ile mümkündür; Eş'arî, *Maḳālât*, 192, 598. Bu iki kayıtta da Eş'arî Kur'ân'ın farklı mekânlarda bulunması noktasında farklı bilgiler verir. Bir yerde Kur'ân'ın farklı mekânlarda bulunması tilâvet, hıfz ve kitâbet ile sınırlandırılırken diğer bir yerde levh-i mahfûzda, yazıldığı yer ve okunduğu ve işitildiği yerde olmakla sınırlandırılır. Dolayısıyla tercih edilen görüş, her iki bilginin harmanlamış hâlini ifade etmektedir. Cüşemî ve Nâtık-bilhak ise Ebü'l-Hüzeyl'e göre ilâhî kelâmın ses, kitâbet ve hıfz ile beraber bulunduğu görüşünü aktarır; Cüşemî, *ʿUyûn*, 323; Nâtık-bilhak, *Ziyâdâtü Şerḥi'l-Uṣûl*, 193. İleride görüleceği üzere Ebü'l-Hüzeyl ses ile kelâmı birbirinden ayırmıştır.

Kur'ân'ın yazısı bir yerden silindiğinde, Kur'ân araz olduğu için orada bulunmayacaktır. Ama bu Kur'ân'ın var olmadığı şeklinde değildir; zira o, levh-i mahfûzda korunmuştur. Dolayısıyla Kur'ân, levh-i mahfûz dışındaki bulunduğu mekânlarda bir anlamda aslının tecellisi gibidir. Ne zaman ki Allah Teâlâ Kur'ân'ın okunduğu, işitildiği ve korunduğu mekânların tamamını yok ederse o zaman Kur'ân mevcut olma vasfını tamamen kaybedecektir.[323]

Ebû Ca'fer el-İskâfî ise Ebü'l-Hüzeyl ve tâbilerinin görüşünden kısmen farklılaşmaktadır. Buna göre Kur'ân-ı Kerîm, levh-i mahfûzdaki mevcut oluşu gibi bütün yazılan mushaflarda da mevcuttur. Buna rağmen mushaflar ve levh-i mahfûzdaki Kur'ân-ı Kerîm tek bir şeydir. Çokça mushaf yazılmış olsa da Kur'ân her mushafta eksiksiz bulunup tam hâliyle mevcuttur, ancak yok olan her mushaftan da Kur'ân-ı Kerîm kaybolur. Dolayısıyla Kur'ân, mushafların çokluğuyla çoğalmayıp mushafların azlığıyla azalmadığı gibi onların kaybolmasıyla da kaybolmayacaktır. Böylelikle Kur'ân bir tane olacaktır.[324]

Nihaî olarak Kur'ân'ın aslı olan levh-i mahfûzdaki bulunuşu ile onun tilâvet edilmesi, ezberlenmesi ve mushaflarda yazılması ayrı şeyler olmadığı için hikâye ile mahkînin aynı olduğu hususunda Ebü'l-Hüzeyl ile İskâfî arasında bir ihtilaf söz konusu değildir. Ancak hikâye ile mahkî bir ise, kuldan işitilen kelâm/Kur'ân Allah Teâlâ'nın mı yoksa kulun fiili midir, sorusu gündeme gelmektedir.

ii. Tehaddî üzerine şekillenen kıraat-makrû ayrımı: Ebü'l-Hüzeyl, bir kimse Kur'ân-ı Kerîm'i tilâvet ettiği esnada kariden işitilenin gerçekte Allah Teâlâ'nın yarattığı ilâhî kelâmdan bir başkası olmadığını öncelikli bir kaide olarak ortaya koyar.[325] Ebü'l-Hüzeyl'e göre bunun tersi bir durumda, yani Kur'ân-ı Kerîm'in tilâveti esnasında okuyucudan işitilen şey, doğrudan Allah Teâlâ'nın kelâmı değil de sadece okuyucunun fiili kabul edilmiş olsa, o zaman ilâhî kelâmın meydan okuma özelliği bulunmayacak ve Kur'ân-ı Kerîm, mucize olmaktan çıkacaktır. Dolayısıyla tehaddî olgusu Kur'ân-ı Kerîm'in bir benzerinin olmadığını ortaya koyduğu için hikâye ile mahkînin aynılığının

[323] Eş'arî, *Maḳālât*, 192, 598-599; Ebü'l-Kāsım Selmân b. Nâsır el-Ensârî, *Şerḥu'l-İrşâd*, thk. Hâlid b. Hammâm el-Advânî (Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 2022), 2/107.

[324] Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 1/260, 286: Ancak Nesefî burada İskâfî'yi iki kādirin bir makdûr üzerine kādir olduğu düşüncesiyle eleştirmektedir.

[325] İbn Metteveyh, *Teẕkire*, 1/226; Hillî, *Teslîk*, 57; Hafâcî, *Sirru'l-fesâḥa*, 40; Şerîf el-Murtazâ, *Mülaḫḫaṣ*, 442; Cüşemî, *ʿUyûn*, 323.

dışında başka bir seçenek bulunmayacaktır.[326] Ebü'l-Hüzeyl'in bu düşüncesi, öyle görülüyor ki kendisi ile birlikte İskâfî'nin de temel referans kaynağını oluşturmuştur. Onlar bu düşünce üzere Kur'ân-ı Kerîm'in okunması (*ḳırâʾat*) ile Kur'ân-ı Kerîm'in kendisi (*maḳrûʾ*) arasında bir ayrıma gitmek durumunda kalmışlardır. Onların istidlâlleri birbirini destekleyen argümanları barındırmakla beraber ayrışmaktadır.

Kıraat ile makrûun birbirinden farklı olduğunu söyleyen Ebü'l-Hüzeyl, ilâhî kelâmın tek bir kelâm olmakla beraber, tek bir anda bütün kārilerde bulunduğu kanaatindedir.[327] Bu düşünce üzere kelâm ile ses ayrımına giden Ebü'l-Hüzeyl, her ne kadar kelâmın ses ile beraber bulunacağını söylese de[328] kelâmı, sesten/ses cinsinden farklı olan bâkī bir mâna kabul etmektedir. Dolayısıyla kelâm için bekā mümkündür ve kelâm tek anda varlığını devam ettirebilecektir. Ancak ses için bir bekā mümkün değildir.[329] Çünkü kıraatten kastedilen ses, kıraat olunandan kastedilen bâkī olan harftir ve ikisi birbirinden farklıdır.[330] Ebü'l-Hüzeyl'in kelâmın, seslerle birlikte işitilen ve anlamlı bir yapıda olan (*müfîde*^{tün}) harfler olduğunu ancak, hıfz ve kitâbet ile işitilmediğini söylemesi de bu sebepledir.[331] Böyle bir düşünce, sesin kesintili olduğu dolayısıyla onun için bir değişiklik ve süreksizlik söz konusu olduğu anlamına gelirken kelâm için aynı şeylerin söz konusu olmadığı anlamına gelecektir.[332] Böylece kelâm anlamı ihtiva etmekte, harfler zihindeki imgeler şekliyle bu manayı korumakta ancak ses, dil hareketinin ötesinde bir şey ifade etmemektedir.

İskâfî ise, Allah Teâlâ'nın kelâmının birçok mekânda bulunmasının kendisine has olan kelâmıyla ilişkili olduğunu, insanın kelâmının aynı anda birçok mekânda bulunma özelliğine sahip olmadığını belirterek, ilâhî kelâmın bâkī olduğuna ancak insan kelâmının

---

[326] Hafacî, *Sirru'l-fesâḥa*, 41; Hillî, *Menâhic*, 418; Hillî, *Teslîk*, 57.
[327] İbn Metteveyh, *Teẕkire*, 1/226; Âmidi, *Ebkâru'l-efkâr*, 1/365.
[328] Cüşemî, *ʿUyûn*, 323; Nâtık-bilhak, *Ziyâdâtü Şerḥi'l-Uṣûl*, 193. Hımmasî, Ebü'l-Hüzeyl'in kelâmın hıfz ve kitâbet ile beraber olduğunu, ancak hıfz ve kitâbet ile beraber ses ve harfin bulunmadığını, çünkü kelâmın ses ve harften başka olduğunu söylediğini aktarmaktadır; Hımmasî, *Munḳıẕ*, 1/226.
[329] İbn Metteveyh, *Mecmûʿ*, 1/341; Şerîf el-Murtazâ, *Mülaḫḫaṣ*, 442; Cüşemî, *ʿUyûn*, 323; İbn Metteveyh, *Teẕkire*, 1/226; Hillî, *Teslîk*, 57; Âmidi, *Ebkâru'l-efkâr*, 1/365: Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 7/191; İbn Hallâd, *Kitâbü'l-Uṣûl*, 193; Hafâcî, *Sirru'l-fesâḥa*, 40.
[330] Hillî, *Teslîk*, 57.
[331] Ensârî, *Şerḥu'l-İrşâd*, 2/7-8: Şâhhâm ile birlikte. Şehristânî de Ebü'l-Hüzeyl ve Şahhâm'ın kelâmın, yazıdaki sesler olmaksızın sesleri içeren işitilen bir ifadeye konu olabilecek (anlamlı/*müfîd*) harfler görüşüne kail olduğunu aktarır; Şehristânî, *Nihâyetü'l-iḳdâm*, 320. Bu bilgiden hareketle Şahhâm'ın da hikâye-mahkînin aynı olduğu görüşüne kail olduğu söylenebilir.
[332] Sinan Öge, *İlahî Kelâmın Yapısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 136.

bâkī olmadığına işaret etmektedir.[333] Bu sebeple o, Allah Teâlâ söz konusu olduğunda hikâye ile mahkînin aynı olduğunu söylerken insan söz konusu olduğunda hikâye ve mahkînin farklı olduğunu söyler. Dolayısıyla insan kelâmı ile birlikte Allah Teâlâ'nın kelâmı birlikte bulunmayacaktır.[334] Bu düşünce üzerine İskâfî, Kur'ân-ı Kerîm'in kendisiyle telaffuz edilemeyip hikâye edilemeyeceğini, ancak sadece okunabileceği ve telaffuz edilebileceğini dile getirmiştir. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'in lafza dökülmesi hâlinde onun konuşmaya dökülmesi (*yütekellemü*) ve söylenmesi (*yüḳālü*) mümkün olacaktır.[335] İskâfî'nin böyle bir ayrıma gitmesinin arka planında muhtemelen, lafız, bir ağız ve dili gerektirdiği için kula ait bir fiil iken; kelâmın bu tarz organları gerektirmemesi sebebiyle cisimler üzerinde kelâmın yaratılması örneklerinde olduğu gibi Allah Teâlâ'nın bir fiili olduğu düşüncesi vardır. Kur'ân'ı Kerîm'in hikâye edilememesi meselesine gelince, -bu hikâye-mahkî meselesindeki hikâyeden farklıdır- hikâye ile aynı kökten türetilmiş *ḥâkâ* fiili, sözlükte benzemek anlamını barındırmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'in benzerini ortaya koymak vehmini oluşturacaktır ki İskâfî'ye göre Allah'ın kelâmı insanınkinden farklıdır. Nitekim bu düşünce yani Kur'ân-ı Kerîm'in bir benzerinin ortaya konulacağı düşüncesi de hikâye ile mahkînin aynı olduğuna dair kullanılan istidlallerden biridir. Kur'ân-ı Kerîm'in konuşmaya dökülmesi ve söylenmesi ise aslında mütekellimin bir başkasının kelâmıyla konuşamayacağı anlamında olmasından kaynaklanmaktadır.[336]

Nihaî olarak hem Ebü'l-Hüzeyl hem de İskâfî açısından Allah Teâlâ'nın, tilâvet eden herkeste tilâvet esnasında kelâmını yarattığı söylenebilecektir. Böylelikle ilâhî kelâm, onu tilâvet edenin dilinde meydana gelmiştir. Ancak burada Allah Teâlâ'nın fiili ile kulun fiili arasında bir müşareketten bahsedilemeyecektir. Çünkü tilâvet edenin ortaya koyduğu fiil, sadece dilin hareketinden ibarettir. Böylece kıraat kulun fiili, makrû ise Allah Teâlâ'nın yarattığı bir fiildir.[337]

---

[333] Eş'arî, *Maḳālât*, 599; Cüşemî, *ʿUyûnü'l-mesâʾil*, 323; İbn Metteveyh, *Teẕkire*, 1/227; İbn Metteveyh, *Mecmûʿ*, 1/341-342.

[334] Cüşemî, *ʿUyûnü'l-mesâʾil*, 324.

[335] Ka'bî, *Maḳālât*, 300; Eş'arî, *Maḳālât*, 225, 602.

[336] Bu şekilde anlamamıza yardımcı olan metin Eş'arî'nin görüşlerini anlatan İbn Fûrek'in eserindeki ilgili pasajlardır: *Mücerred*, 60-61.

[337] İbnü'l-Mevsîlî, *Muḫtaṣaru'ṣ-Ṣavâʿiḳ*, 4/1325-1326: İbnü'l-Kayyim burada şöyle demektedir: "Böylelikle işitilen şey (*mesmûʿ*), iki meydana getiricinin arasında yaratılmıştır. Bu da Rabbin ve kulun yaratmasıdır (*ṣunʿ*)."

2.3.3.2.2. Kelâm Arazdır: Hikâye ile Mahkî Benzer Olsa da Farklıdır

Ca‘fer b. Harb ile Ca‘fer b. Mübeşşir ve Bağdat Mu‘tezilesi’nin cumhur kanaatine göre kelâmın araz olması itibarıyla onlar ile Ebü’l-Hüzeyl ve İskâfî arasında bir ihtilaf söz konusu değildir.[338] İhtilaf ilâhî kelâmın tek bir vakitte birçok mekânda bulunup bulunmadığına ilişkindir. Nitekim iki Ca‘fer de ilâhî kelâmın tek bir vakitte iki mekânda bulunmasını imkânsız görmektedirler. Çünkü, onlar ve tâbilerinin benimsediği temel ilkeye göre, bir şeyin aynı zamanda ne *temekkün* ne de *hulûl* yoluyla iki farklı mekânda bulunabilir.[339] Kur’ân-ı Kerîm/Allah’ın kelâmı, zamanın varlığından beri *levh-i mahfûz*da yaratılmıştır. Dolayısıyla levh-i mahfûzda olan Kur’ân-ı Kerîm/kelâmullah’ın bir başka mekâna intikali söz konusu olmadığı gibi bu mekândan yok olması ve başka bir mekânda bulunması da mümkün değildir.[340] Dolayısıyla onlar, bir anlamda Ebü’l-Hüzeyl’in kabul ettiği -gerçek anlamda olmasa da- Kur’ân-ı Kerîm’in intikal etmesi yorumuna karşı çıkmaktadırlar.

İmdi, Ca‘fer b. Harb ve Ca‘fer b. Mübeşşir’e göre hikâye ve mahkî, her ne kadar yaratılma ve harfler açısından birbirinin benzeri olsa da farklıdır.[341] Mushaflarda yazılan ve müminlerin zihninde hıfzedilen Kur’ân-ı Kerîm’e gelince bunun levh-i mahfûzda bulunan Kur’ân-ı Kerîm ile ilişkisi nasıl olacaktır?[342] Onlara göre ümmetin çoğunun icmâı üzere okuyucudan işitilenler ve mushaflarda yazılanlar, bizzat Kur’ân-ı Kerîm’dir. Böylece ümmetin çoğunluğuna göre, ezberlenen ve yazılan şeyin, levh-i mahfûzda ilk yazılan Kur’ân-ı Kerîm’den ayrık/farklı olmadığı Kur’ân-ı Kerîm’in hikâyesi olduğu yani okuyucunun, yazanın ve ezberleyenin meydana koyduğu fiili olduğu anlamına gelmektedir ki zaten okuyucudan sadece onun fiili olan kıraat işitilir.[343] Nitekim onlar açısından okuma ile okunan aynı şeydir. Zira, insan bir kelâma uygun bir biçimde başka

[338] İskâfî’nin hocaları Ca‘fer b. Harb ile Ca‘fer b. Mübeşşir ve Bağdat Mu‘tezilesi’nin cumhur kanaatine göre ilâhî kelâm araz olup, yaratılmıştır; Eş‘arî, *Maḳālât*, 192: Burada Ca‘fer b. Mübeşşir’in ismi geçmemektedir. Ama Eş‘arî’nin burada verdiği bilgiler ile s. 599-600’deki bilgiler arasında mutabakat söz konusu olduğu için Ca‘fer b. Mübeşşir’i de burada zikretmek uygun olacaktır.

[339] Ca‘fer b. Mübeşşir bunu iki arazın bir mekânda bulunamayacağı (Hayyât, *İntiṣâr*, 82-83) ile temellendirir.

[340] Ka‘bî, *Maḳālât*, 295; Eş‘arî, *Maḳālât*, 192, 599-600; Şehristânî, *Milel*, 1/83; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 7/191; Cüşemî, *ʿUyûn*, 324; Nesefî, *Tebṣıratü’l-edille*, 1/260, 286. İbnü’l-Mevsılî, *Muḫtaṣaru’ṣ-Ṣavâʾiḳ*, 4/1307; Hafâcî, *Sirru’l-fesâḥa*, 40; Sâbûnî, *Kifâye*, 332.

[341] Hafâcî, *Sirru’l-fesâḥa*, 40; Nâtık-bilhak, *Ziyâdâtü Şerḥi’l-Uṣûl*, 193; İbn Metteveyh, *Mecmûʿ*, 1/341.

[342] Wolfson, Ca‘fer b. Harb ve Ca‘fer b. Mübeşşir ile ilgili pasajlardan yola çıkarak semâvî ve dünyevî Kur’ân ayrımı yapmaktadır; *Kelâm Felsefeleri*, 205.

[343] Ka‘bî, *Maḳālât*, 295-296; Eş‘arî, *Maḳālât*, 600; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 7/191; Nesefî, *Tebṣıratü’l-edille*, 1/260.

bir kelâm işittiği zaman, bu kelâm o kelâmın birebir aynısıdır. Meselâ birisi İmruülkays'ın şiirini okuduğunda onun sözlerinin aynısını tekrar etmektedir.[344] Nihayetinde indirilen/mushaflardaki Kur'ân-ı Kerîm, levh-i mahfûzdaki Allah Teâlâ kelâmına delâlet eden ibarelerden başka bir şey olmayıp,[345] O'nun kelâmının kendisi de değildir.[346] Çünkü insan kelâmı Allah Teâlâ'nın kelâmı ile birlikte değildir; ancak Allah kelâmı ile insan kelâmı arasında bir fark da yoktur. Hikâye, hikâye edenin kastına göre gerçekleşip, hikâye edenin fiilidir.[347] Nitekim Ca'fer b. Harb ile Ca'fer b. Mübeşşir'e göre yazmak ile -mânaya delâleti kastedilmediği takdirde- yazılan şeyin bir ve aynı olması gibi okuma ve okunan şey de aynıdır. Dolayısıyla kıraat ve makrûda söz konusu olan şey, özel bir sesin varlığıdır. Yazı ise kelâma yahut sözlere işaret eden şeylerdir; böylece yazı ve ezberin kelâm olması imkânsızdır. Ayrıca yazı, işitme duyusuna konu olmamakta görme duyusuna konu olmaktadır. Ezberlemek ise, kelâmın keyfiyetini yani nazmını bilmektir.[348]

Bunun bir sonucu olarak kelâm, ses kabilinden bir şey olduğu için irade gibi bâkī değildir ve tek bir mekânda bulunabilir.[349] Sesleri de Allah Teâlâ yaratmaktadır. Hâl böyle olunca, işitilen, yazılan ve ezberlenen şeyden kasıt, benzeri ve hikâyesi olması açısından levh-i mahfûzdaki Kur'ân-ı Kerîm'in bizâtihi kendisidir.[350] Mahkîye gelince bu, Allah Teâlâ'nın onlarda yarattığı bir şeydir.[351] Çünkü örfî kullanıma göre bir şiir veya hitabe okunduğunda bunların sahibine izafesi aşikârdır.[352] Böylece mahkî, Allah Teâlâ'nın, hikâyenin kendisine işaret ettiği bir fiilidir. Ancak bu düşünce Allah Teâlâ ile insanın ortak paydasında bir alan oluşturduğu gibi diğer yandan da Kur'ân-ı Kerîm'i insanlar

---

344 Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 7/191.
345 Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 1/286; Sâbûnî, *Kifâye*, 332.
346 Cüşemî, *ʿUyûn*, 324; İbn Hazm, *Faṣl*, 5/63-64.
347 Cüşemî, *ʿUyûn*, 324.
348 Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 7/191; İbn Metteveth, *Teẕkire*, 1/227; Cüşemî, *ʿUyûn*, 324; Hafâcî, *Sirru'l-fesâḥa*, 40: Ancak burada Hafâcî'ye göre Ca'fer b. Harb ile Ca'fer b. Mübeşşir, okumanın okunan şeyden, yazmanın da kelâmdan farklı olduğu düşüncesini benimsemiştir. Ca'fer b. Mübeşşir'in kelâmın yazıldığında görüldüğünü kabul ettiğine dair bk. Eş'arî, *Maḳālât*, 600.
349 Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 7/191; İbn Metteveyh, *Mecmûʿ*, 1/341; İbn Metteveyh, *Teẕkire*, 1/227; Cüşemî, *ʿUyûn*, 324. Abbâd b. Süleymân'ın -Hişâm b. Amr ile birlikte- Kur'ân'ı araz olarak telakki etmesi (Eş'arî, *Maḳālât*, 225-226) ve aynı zamanda Abbâd'ın kelâmın bâkī olmadığını söylemesi (Cüşemî, '*Uyûnü'l-mesâ'il*, 323), onun hikâye-mahkî görüşünde iki Ca'fer'in görüşüne yakınlaştığı şekilde yorumlanabilir.
350 Ka'bî, *Maḳālât*, 295-296; Eş'arî, *Maḳālât*, 600. Sâbûnî onların bu düşüncede olmasının bir gerekçesi olarak sıfatın mevsuftan ayrılamazlığına işaret etmektedir; Sâbûnî, *Kifâye*, 332.
351 İbn Metteveyh, *Mecmûʿ*, 1/341; Nesefî, *Tebṣıra*, 1/260.
352 Ka'bî, *Maḳālât*, 295; Eş'arî, *Maḳālât*, 600.

tarafından deneyimlenebilen bir şey olmaktan çıkaracaktır.[353] Bundan dolayı İbnü'r-Râvendî'nin iddiasına göre Bişr b. Mu'temir ve Nazzâm ile birlikte Ca'fer b. Mübeşşir, insanların gerçekte Kur'ân'ı işitmedikleri ve mushaflarda olanın ise mecazi anlamda Allah'ın kelâmı olduğu görüşündedir. Ancak Hayyât, İbnü'r-Râvendî'nin ortaya koyduğu iddianın bizzat hem kendisinin hem de Ca'fer b. Mübeşşir'in görüşü olduğunu söyler, ancak Ca'fer b. Mübeşşir yahut bir başkasının Kur'ân'ın sadece mecaz yolla işitileceğini iddia etmediğini dile getirir. Buna göre, görüş doğru aktarılmış olsa da bağlamından koparılarak farklı ve yanlış yorumlandığı yönünde bir itirazı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim onlar, Kur'ân'ı gerçekte işitmişler ve mushaflardaki Kur'ân'ın yazılmış olduğunu görmüşler ve bunu bilmenin yolunun da işitme (*semʿ*) olduğunu söyleyip bunu reddetmemişlerdir. Hayyât'a göre onların bu görüşü, ümmetin tamamının benimsediği "Birisi Ebû Amr kıraatiyle okuyor, bir diğeri ise Âsım kıraatiyle okuyor; bunların tamamı gerçektir" görüşlerinin bir eşdeğeridir. Bu tıpkı gerçekte "Benim dinim, Peygamber'in dini gibidir" diyen kimsenin sözü gibidir. Burada bir araz olan fiil üzerinden temellendirme yapan Hayyât, iki fâilden bir fiilin meydana gelmesinin imkânsız olması hasebiyle, kişinin din olarak ortaya koyduğu fiil ile Hz. Peygamber'in din olarak ortaya koyduğu fiillerinin birbirinden farklı olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla Ca'fer b. Mübeşşir'in iddiasının özü, Kur'ân'ın gerçekte işitildiğini söylemekle birlikte bir arazın iki mekânda bulunmasını reddetmektir.[354]

***

[353] van Ess, *Theology and Society*, 4/71.
[354] Hayyât, *İntiṣâr*, 82-83.

3. NEFYÎ SIFATLAR

Mu‘tezilîler, “*O’na benzeyebilecek bir şey dahi yoktur*”[1] âyetine referansla, sıfatlara dair görüşlerinin tamamında belirleyici olan tenzih temelli bir düşünce geleneği inşa etmiştir. Bu vurgu öylesine güçlüdür ki, Mu‘tezile’nin inanç esaslarının zikredildiği yerlerde sürekli olarak Allah Teâlâ’dan hâdis varlıkların niteliklerinin reddedildiği görülmektedir.[2] Esasen kelâm geleneklerinin çoğu tarafından kabul edilen bu yaklaşım, Mu‘tezilîler tarafından geneli itibarıyla akla dayalı bir gerekçelendirme zeminine oturtulmuş ve nas, bu veçhe üzere açıklanmıştır. Nitekim, rivayet şâz olsa da temsil gücü açısından önem arz eden bir aktarımda, İbn Teymiyye’nin Cehmiyye’nin liderlerinden biri olarak zikrettiği Sümâme’ye şu sözleri isnat etmesi, bu yaklaşımı açıklığa kavuşturması açısından kayda değerdir: “Üç peygamber teşbihe düşmüştür: ‘*[Ey Rabbim!] Bu ancak senin imtihanındır.*’[3] demek suretiyle Hz. Mûsâ, ‘*Sen benim nefsimdekini bilirsin, ama ben senin nefsinde olanı bilmem.*’[4] demesiyle Hz. Îsâ, ‘Rabbimiz [dünya semâsına] iner’[5] sözüyle Hz. Muhammed.”[6] Ne var ki bu aşkınlık ve tenzih yaklaşımı, sadece nassın aklî te’vili itibarıyla değil, aynı şekilde varlık anlayışı üzerinden de temellendirilmiştir.

Varlık anlayışları çerçevesinde, bu tenzih geleneğinin en önemli dayanağı olan *başkalık*, Allah Teâlâ’nın âleme içkin olmayıp aşkın olmasına ilişkindir. Her ne kadar, Allah Teâlâ’ya ilişkin nasta vârit olan ifadeler, bazen soyut bazen de somutlaştırılabilir bir ilâh tasavvuru ortaya konulmasına sebep olsa da O’nun bilmesi yaratılmış varlığın bilmesi gibi anlaşılırsa sonradanlığı, güç yetirmesi mahlûkatın güç yetirmesi gibi düşünülürse acziyeti, diri olması yaratılmışların diriliği gibi yorumlanırsa ölümlülüğü vs. çağrıştıracak ve böylece O’nun için bir son ve sınır tayin edilmiş olacaktır. Bu anlamda mümâselet ve müşâbehet, bu ilke çerçevesinde mutlak olarak reddedilmelidir. Tenzihî düşüncenin ikinci ayağı ise *basitlik* ilkesidir. Zira Allah Teâlâ’nın parçalardan müteşekkil/mürekkeb bir varlık olduğunun kabulü, bu parçaların birleşimi açısından bir illete ihtiyaç duyulacağını ve böylece Allah Teâlâ’nın illetli bir varlık olmasını, illetli olanın da mutlak

---

1 Şûrâ 42/11.
2 Detaylar için bk. “Giriş”, s. 2-6.
3 A‘râf 7/155.
4 Mâide 5/166.
5 Benzer bir rivayet için bk. Buhârî, “Deʿavât”, 14 (No: 6321).
6 İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ*, 5/110.

bağımsız değil, muhtaç bir varlık olacağını kabul etmeyi gerektirecektir. Bu anlamda teslîs ile tecsîm düşüncesi reddedilmelidir ki bu aynı zamanda teşbihin reddi anlamına gelmektedir. Bu sebeplerle özelde Müşebbihe'nin[7] genelde ise teşbihi çağrıştıran düşüncelerin reddedilmesi adına Mu'tezilîler çokça eser telif etmiştir.[8] Zira Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin Allah Teâlâ'yı yaratılmış varlıklara benzeten teşbihçilerin O'nu tanımadıklarını belirttiği üzere,[9] küfre denk düşen bir düşünceyle mücadele etmeyi gerekli kılmıştır. Zaten teşbihin küfür olduğu konusunda Mu'tezilîler arasında herhangi bir fikir ayrılığı söz konusu değildir.[10]

Mu'tezilîler, temelde sıfatları zâtî ve fiilî olarak ikiye taksim etmiş olsalar da Allah Teâlâ'nın ne olmadığını belirtme amacı taşıyan ve O'nun için kullanılması muhal olan, *başkalık* ve *basitlik* ilkeleri üzere temellenen nefyî sıfatlar, üçüncü sıfat anlayışı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu sıfatlar, kadîm varlığın ispatının hâdis varlık üzerinden temellendirmesi yoluyla ortaya konulduğu için, zâtî sıfatlardan kadîmin bir alt başlığına tekabül etmektedir. Bu meyanda Mu'tezilîlerin teşbihi nefyetmesi; Allah Teâlâ'nın bir

---

[7] Mu'tezilîler açısından Müşebbihe'de ilâh tasavvurunun tam olarak ne ifade ettiği, muhtemelen Nazzâm'ın öğrencisi Zürkān'ın (ö. 298/910) *Maḳālât*'ından takip edilebilecektir; ancak hâlihazırda eser kayıp durumunda olup, neşredilmemiştir. Öte yandan Nazzâm'ın diğer öğrencisi olan Câhız'da Müşebbihe'nin ilâh tasavvuruna dair bir kayıt bulunmaktadır. Buna göre, Müşebbihe'den bir grup Allah Teâlâ'nın cisim olduğunu, her cisim gibi O'nun da "uzun" olduğunu kabul etmektedir. Diğer bir grup ise Allah Teâlâ'nın cisim olduğu kabulüne rağmen O'nun için "uzundur" denilemeyeceğini ileri sürmektedir. Câhız, bu ikinci grubun Allah Teâlâ'ya cisim demelerinin sebebini, O'nu ma'dûm kategorisinden çıkararak "varlık" kategorisine dâhil etmeleri şeklinde izah eder. Çünkü onlara göre, bir şey hakkında konuşmak, onun akledilebilir ve düşünülebilir/tahayyül edilebilir olmasını gerektirir. Cisim de akledilebilir ve düşünülebilir olduğuna göre Allah Teâlâ'nın cisim olması gerekmektedir; dolayısıyla O'nun için "uzun" şeklinde bir nitelemeye ihtiyaç yoktur. Zaten cisim, uzun olabileceği gibi daire, üçgen veya kare de olabilir; Câhız, *er-Red ʿale'l-Müşebbihe*, thk. Ali Bû Mülhim (*Resâʾilü'l-Câḥiẓ* içinde, Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002), 3/230. İslâm'ın erken devrinde ortaya çıkan teşbih görüşlerine dair ayrıca bk. Mehmet Fatih Özerol, "Teşbih ve Tecsim Anlayışları Üzerine Mülahazalar", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/1 (2024), 39-42.

[8] Câhız'ın günümüze ulaşan mezkûr eserinin yanı sıra, Ebü'l-Hüzeyl'in *Kitâbün ʿalâ aṣḥâbi'l-ḥadîṯ fi't-teşbîh*'i, Esamm'ın *Kitâbü'r-Redd ʿalâ Hişâm fi't-teşbîh*'i, Sümâme'nin *Kitâbü'r-Redd ʿale'l-Müşebbihe*'si, Ca'fer b. Mübeşşir'in *Kitâbü't-Tevḥîd ʿalâ eṣnâfi'l-Müşebbihe ve'l-Cehmiyye ve'r-Revâfiż*'i, İskâfî'nin *Kitâbü'r-Redd ʿale'l-Müşebbihe*'si misal olarak verilebilir; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 204, 206-207, 208, 213, 214. Öte yandan Cahız'ın *Nefyü't-teşbîh* risâlesinde teşbih meselesinin teorik kısmına dair açıklamalar yok denecek kadar azdır. Bu risâlede onlarla mücadele etmenin gereği vurgulanmıştır; Câhız, *Risâle fî nefyi't-teşbîh*, thk. Ali Bû Mülhim (*Resâʾilü'l-Câḥiẓ* içinde, Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002), 3/203-222. Ancak Câhız'ın günümüze ulaşan diğer risâlelerinde konuya ilişkin kayıtlar, Mu'tezilî perspektiften Müşebbihe'nin algılanışı ve onlara yöneltilen eleştirilerin mahiyeti açısından önemli bir imkân sunmaktadır.

[9] Ka'bî, *Maḳālât*, 396; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 3/98.

[10] Hayyât, *İntiṣâr*, 106. Ca'fer b. Harb'e göre, Allah Teâlâ'nın mahlûk olduğunu söylemek küfür ve şirktir. Nitekim onun açısından ümmet, bu düşünceye kail olanların ve onları tekfir etmeyenin tekfir edilmesinde görüş birliği içindedir; Ka'bî, *Maḳālât*, 554. Ca'fer b. Mübeşşir'e göre, Mücbire ve Müşebbihe düşüncesini savunanlar kâfir olup, onlara mürted hükümleri uygulanmalıdır. Sümâme ise mezkûr iki gruba zimmî hükümleri uygulanacağı kanaatini benimserken, İskâfî, onların küfre düştüğüne dair şüpheye düşmenin dahi küfür olduğunu söylemektedir; İbnü'l-Murtazâ, *Ḳalâʾid*, 136.

mahiyeti bulunmadığı, dolayısıyla varlık kategorilerinden ne cevher ne de araz olduğu, bundan dolayı bir mekânda bulunmadığı ve görülür olmadığı, insanbiçimci niteliklere sahip olmadığı için nasta vârit olan haberî sıfatların te'vil edilmesi, ilâhî isimlerde teşbihi çağrıştıran yorumlardan kaçınılması, nefyî sıfatların konu edindiği alt başlıkları oluşturmaktadır.

3.1. Allah Teâlâ'nın Mahiyeti Yoktur

Bir varlığın hakikatinin yahut özünün ne olduğunu ifade eden *mâhiyet*, Allah Teâlâ için düşünüldüğünde ya kabul edilmeli ya da tamamen reddedilmelidir. Mahiyeti reddetmek bir anlamda Allah Teâlâ hakkında konuşmayı imkânsızlaştırırken, mahiyetin varlığını kabul etmek, O'nun bilinebilirliğini ifade edeceği gibi O'nun kuşatılabilir olduğuna da ima eder. İşte bu kuşatılabilirlilik hâli, Mu'tezilîlerin ilâhî mahiyet tasavvurundan kaçınmalarının gerekçesini oluşturmuştur. Nitekim Vâsıl b. Atâ'nın ne peygamberlerin ne meleklerin ne de âlimlerin Allah Teâlâ'nın zâtını kavrayabileceğini ve O'nun sıfatlarının hakikatlerine ulaşabileceğini belirtmesi,[11] aynı şekilde, Hişâm b. Hakem'in Allah Teâlâ'nın zâtına ilişkin "O nedir, O nasıldır?" vb. ısrarlı sorularına Ebü'l-Hüzeyl'in defaatle ilâhî sıfatlar ve fiiller üzerinden cevap vermesi,[12] bu duruma işaret eder niteliktedir. Mu'tezilîlerin bu görüşte olmasının daha detaylı bilgisi Câhız'da bulunmaktadır. Nitekim o, var olanların (*eşyâ'*) bilgiye konu olması için kişinin şu dört vecihten birine cevap bulması gerektiğine işaret ederek, bu konuya açıklık getirmektedir: (*i*) O şeyin var olup olmadığına dair nazar etme/tefekkür. (*ii*) O şeyin zâtının ve özünün ne olduğunu bilme (*mâ hüve*). (*iii*) O şeyin ve sıfatlarının nasıl olduğu (*keyfe hüve*) üzerine düşünme. (*iv*) Niçin ve hangi sebep/illet gereği olduğu (*li-mâẕâ ve li-eyyeti ʿillet*^{in}). Bu tür sorulardan Allah Teâlâ için kulların bilgisine konu olacak tek şey O'nun

---

[11] Vâsıl b. Atâ, *Ḫuṭbe 2*, 24.

[12] Kādî Abdülcebbâr, *Faḍlü'l-iʿtizâl*, 89-90. İkisi arasında geçen diyalog şöyledir:
"Hişâm b. Hakem: O nedir? Ebü'l-Hüzeyl: O, âlemlerin Rabbi'dir, rahman ve rahimdir. Hişâm: Kastetmek istediğim bu değil. Ebü'l-Hüzeyl: O Allah tektir, O sameddir. Hişâm: O nasıldır? O'nun keyfiyyeti nedir? Ebü'l-Hüzeyl: "*O, evvel ve âhir, zâhir ve bâtındır. O her şeyi bilir.*" [Hadîd 57/3]. Hişâm: O, bir şey midir? Ebü'l-Hüzeyl: O, eşyâ gibi olmayan bir şeydir. Hişâm: Bu verdiğin cevap beni ikna etmedi. Ebü'l-Hüzeyl: "*Eğer katî surette inanıyorsanız, [Allah Teâlâ], göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunanların Rabbidir.*" [Duhân 44/7] dediğinde, Firavun da benden daha bilgili olan Hz. Mûsâ'nın cevabına ikna olmamıştı. Bunun üzerine Ebü'l-Hüzeyl, Hişâm'a Allah Teâlâ'nın fiilinden ve yaratmasından başka bir delil getirmedi. Müşebbih olan Hişâm'a Allah Teâlâ'nın cisim olmadığını açıkladı ve şöyle dedi "Cisim, yaratılmış olmaktan hâlî değildir. Oysa Allah Teâlâ kadîmdir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: '*De ki: 'Ey insanlar! Dinimden şüphe duyuyorsanız, ben Allah'tan başka kulluk ettiklerinize kulluk etmem fakat sizi vefat ettirecek Allah'a kulluk ederim. Zira inananlardan olmam emredilmiştir.'* [Yûnus 10/104]. Böylece kendisinin hayat veren ve öldüren olduğundan hareketle putların değil de kendisinin ilâh olduğu ikazında bulunmuştur."

var olup olmadığıdır.[13] Çünkü O'nun ne olduğu ve keyfiyetine dair sorunun cevabı, kulun sınırlı bir varlık olması itibarıyla sınırsız bir varlığı kuşatması açısından imkân dâhilinde değildir. O'nun varlığında bir illet bulunması da mümkün değildir; zira Allah Teâlâ her şeyin illeti olup, hiçbir şey de O'nun illeti değildir.[14] Dolayısıyla diğer varlıklar için kullanılan "O nedir? *(mâ hüve?)*" sorusunun cevabı doğrudan ilâhî zâta tekabül edeceği için O'nun tanımlanabilir olmadığı sonucu ortaya çıkacaktır. Aynı zamanda Mu'tezilîler açısından "Allah Teâlâ'nın mahiyeti vardır fakat bilginin konusu değildir" gibi bir düşünce de bu açıdan mümkün görünmemektedir; zira nihaî olarak mahiyetten bahsetmek bir şekilde mahiyetin kabulü anlamına gelecektir.

Mu'tezilîler açısından Allah Teâlâ için bir mahiyetten söz edilememesinin bir diğer sebebi teşbihe ilişkindir. Nitekim mahiyetin kabul edilmesinin küfür sayılması hususunda Mu'tezilîlerin hemfikir olduğunu belirten Hayyât,[15] Dırâr ve talebesi Hafs'ın teşbihe düşmesinin bir gerekçesi olarak mahiyet görüşünü benimsemelerini gösterir.[16] Hayyât'ın bu teşbihle ne kastettiğini, öğrencisi Ka'bî'nin diğer mezhepler ile birlikte zikrettiği Mu'tezile'nin mahiyet konusunda icmâ ettiği noktadan takip etmek mümkündür. Buna göre, Allah Teâlâ için bir mahiyet kabul edildiği takdirde bu, ya Allah Teâlâ'nın kendisi yahut bir kısmı ya da O'ndan başka bir şey olmalıdır. Kıdem açısından mahiyet ne Allah Teâlâ'nın kendisi ne de kendisinden başka bir şey olabilir. Şayet mahiyet Allah Teâlâ'nın kendisi olmuş olsa, O'nun mahiyetinin bilinmiş olması gerekir ki, bu da mümkün değildir. Çünkü "O nedir?" sorusu, sadece kendisini benzerleri olan cins varlıklardan ayırmak için sorulur.[17] Bu durum, insanın mahiyetine ilişkin "O nedir?" sorusuna "Konuşan canlıdır" cevabı verilmesi gibidir; zira konuşma, insanın bütününe değil yalnızca bir yönüne işaret etmektedir. Görünen o ki, Allah Teâlâ için bir mahiyetten bahsedilmesi, hem O'nun zâtının künhüne vâkıf olunması hem de ilâhî zâtın cins kategorisine dâhil edilmesi itibarıyla başka kadîm zâtların varlığını gerektirmesi, Mu'tezilîlerin mahiyeti reddetme dayanaklarını oluşturmaktadır. Bu çerçevede her ne

---

[13] Her ne kadar Allah Teâlâ'nın sıfatları aracılığıyla bilinebileceği izlenimi meydana gelse de Mu'tezilî düşüncede ilâhî sıfatlar ilâhî zât ile özdeş kabul edildiği için ilâhî sıfatların bilinmesi, ilâhî zâtın bilinmesi anlamına gelecektir. Ancak bu durum, sıfatların ve fiillerin etkilerinden hareketle Allah Teâlâ'nın tanımlanmayacağı anlamına da gelmemektedir. Bu durum "Allah Teâlâ'nın İnsanın Bilgisine Konu Olması" başlığında ele alınacaktır; s. 154-156.

[14] Câhız, *ed-Delâʾil veʾl-iʿtibâr*, 69.

[15] Hayyât, *İntişâr*, 87. Ayrıca bk. Eş'arî, *Maḳālât*, 206.

[16] Hayyât, *İntişâr*, 133-134. Dırâr ve Hafs'ın mahiyet görüşünü nasıl temellendirdiğine dair bk. Ka'bî, *Maḳālât*, 283-284.

[17] Ka'bî, *Maḳālât*, 282.

kadar İbnü'r-Râvendî, Sümâme'nin Allah Teâlâ'nın mahiyeti olduğuna dair bir görüşü olduğunu iddia etse de Hayyât'ın Sümâme'nin böyle bir düşünceyi dile getirecek en uzak kişi olduğunu belirtmesi,[18] doğru görünmektedir. Nitekim, muhalif kaynaklardan da İbnü'r-Râvendî'nin iddiasını temellendirecek başka bir kayıt tespit edilememiştir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın bir mahiyeti bulunmadığı sonucuna ulaşıldığında, "Allah Teâlâ nasıl bilinir?" sorusu gündeme alınmalıdır.

3.1.1. Allah Teâlâ'nın İnsanın Bilgisine Konu Olması

Câhız, Allah Teâlâ'yı inkâr edenlerin (*muʿaṭṭıla*) "duyularla idrak edilmeyenin akılla da idrak edilmeyeceği" görüşünü eleştirirken, gözün idrak sınırının ötesini göremediği gibi aklın da idrak sınırının ötesini bilemeyeceğini beyan etmektedir. Bu durumu, kişinin kendi nefsini bildiği hâlde onu doğrudan görüp idrak etmesinin mümkün olmamasıyla, Allah Teâlâ'nın varlığına ilişkin insanın bilgisinin de bu düzlemde/sınırlılıkta gerçekleşmesiyle izah eder. O hâlde Allah Teâlâ, duyular ve kuşatıcı bir idrak (*iḥâṭa*) yoluyla değil, gösterge, karîneler ve deliller vasıtasıyla[19] bilinecektir. Çünkü âlemdeki nizam, O'nun varlığına işaret etmektedir. Yani kişi, O'nu ikrar etmeyi gerektiren yönüyle O'nu bilir, ancak sıfatlarını kavraması gerektiren yönüyle bilemeyecektir. Câhız'ın bu konuya getirdiği bir izah ise, kulların Allah Teâlâ'yı kuşatıcı bir bilgiyle bilmekle sorumlu tutulmamalarıdır. Tebaanın, bir kralın uzunluğunu ve kısalığını bilmekle değil, saltanatına boyun eğmekle mükellef olması örneğiyle bu düşüncesini desteklemektedir. Böylece Allah Teâlâ'nın azîz, hakîm ve cevâd olduğunu söylemek, O'nun künhüne vâkıf olmak anlamına gelmeyip, bu niteliklerin Allah Teâlâ için var olduğunu kabul etmek demektir.[20] Câhız'ın bu düşünceleri daha önce değinildiği üzere, Ebü'l-Hüzeyl'in Hişâm b. Hakem'in Allah Teâlâ'yı tanımlamaya yönelik sorularına, O'nun rahmân, rahîm, evvel, âhir vs. olduğuna ilişkin âyetleri zikretmesi ve Allah Teâlâ'nın fiilleri, sıfatları ve yaratması gibi delilleriyle yetinerek cevap vermesiyle[21] gayet uyumludur. Böylece kullar, Allah Teâlâ'yı ancak ilâhî sıfatların etkileri, ilâhî fiiller ve kendi bildirdiği kadarıyla

---

18 Hayyât, *İntiṣâr*, 87, 133-134,

19 Ancak burada şu hususa dikkat çekilmelidir: Câhız, Bişr b. Mu'temir'in insanların Allah Teâlâ'nın bilgisine dair tartışmaya girmediğini; zira bu tür bilgilerin tevâtür yoluyla sabit olduğu kanaatini aktarır. Câhız da Bişr'in bu görüşünü destekler nitelikte Allah Teâlâ'nın bilgisinde önceliğin tevâtür haberlerine, akabinde duyulara ve en nihayetinde akla ait olduğunu söylemektedir; Câhız, *el-Mesâʾil ve'l-cevâbât fi'l-maʿrife*, thk. Ali Bû Mülhim (*Resâʾilü'l-Câḥiẓ* içinde, Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002), 3/109-111, 117.

20 Câhız, *ed-Delâʾil ve'l-iʿtibâr*, 66-68

21 Kādî Abdülcebbâr, *Faḍlü'l-iʿtizâl*, 89-90.

bilebilecektir. Nitekim Hz. Peygamber de "Allah'ın yarattıkları hakkında tefekkür edin, Allah hakkında tefekkür etmeyin; zira siz buna güç yetiremezsiniz"[22] buyurarak bu sınırı belirlemiştir.

Mu'tezilîlerin mahiyete ilişkin yaklaşımı, mahiyet soruşturmasının aynı zamanda bir varlığın mevcut olup olmadığını da kapsaması sebebiyle, Allah Teâlâ'nın varlığını reddettikleri anlamına gelmemektedir. Zira Allah Teâlâ fiilleriyle biliniyor ve her fiil de bir fâili gerektiriyorsa, O'nun var olduğu sabit olacaktır. Bunu ifade etmek adına Mu'tezilîler Allah Teâlâ için *şey* tabirini kullanmayı tercih etmiştir. Allah Teâlâ için Esamm'ın "cisim ve araz olmayan bir *şey*",[23] Ebü'l-Hüzeyl'in "diğer şeyler gibi olmayan bir *şey*",[24] Câhız'ın "bölünmeyen bir *şey*"[25] olduğunu söylemesi; bunun yanı sıra Nazzâm'ın bir şeye benzetmek için Allah Teâlâ'nın şey olduğunu söyleyenin kâfir olduğunu, ancak O'nun varlığını inkâr etmek için O'nun bir şey olmadığını söylemenin ise O'nu inkâr etmek anlamına geldiğini dile getirmesi,[26] Abbâd'ın "Allah *şey*dir" demenin bir yandan ispat, bir yandan da O'nun başka olduğunu ortaya koymak için "Allah *gayr*dır" demek olduğunu iddia etmesi,[27] Hayyât'ın "Allah Teâlâ *şey*dir" demenin O'nu ispat etmek anlamına geldiğini belirtmesi,[28] kadîmin var olduğuna ama O'nun benzeri olmadığına dönük farklı ifadelerdir. Dolayısıyla bütün Mu'tezilîlerin Allah Teâlâ'nın varlığı ispat etmek amacıyla O'nu *şey* olarak nitelendirme konusunda ayrıştığı söylenemeyecektir. Nitekim Câhız da Mu'tezile'nin Allah Teâlâ'nın bir *şey* olduğunu ve O'nun benzeri bir şey olmadığı kanaatini benimsediğini temel bir ilke olarak ortaya koymaktadır.[29] İşte bu düşünce, Mu'tezilîlerin Allah Teâlâ'nın dönemin varlık kategorilerinden kabul edilen cevher, araz ve cisim olmadığı düşüncesinin temelini oluşturmaktadır.

---

[22] İlgili hadisin son kısmı olmaksızın Mu'tezilî bir kaynaktaki kullanımı için bk. Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 12/178. Daha geç bir dönemdeki tam metninin ilk örneklerinden biri için bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mükâşefetü'l-ḳulûb el-muḳarrib ilâ ḥAllâmi'l-ġuyûb*, nşr. Abdülmecîd Tu'me el-Halebî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2001), 237.

[23] Eş'arî, *Maḳālât*, 588: Eş'arî burada Ca'fer b. Mübeşşir'den böyle bir görüş aktarıldığını söyler, ancak bunun Esamm'a ait olduğunu düşünür.

[24] Ebü'l-Hüzeyl ve takipçilerine göre, "Allah Teâlâ bir *şey*dir" diyen kimsenin kâfir olduğuna ilişkin kayıt (İbn Nübâte el-Mısrî, *Serḥu'l-ḥuyûn*, 227) teşbihi çağrıştırmasıyla alakalı olmalıdır.

[25] Câhız, *Ḥayevân*, 4/90.

[26] Ebû Mutî' Mekhûl b. el-Fazl en-Nesefî el-Hanefî, *er-Red ḥale'l-bidaḥ ve'l-ehvâ'i'd-dâlle: Bid'at Ehli ve Sapkın Fırkalara Reddiye*, thk. Seyit Bahcıvan, çev. Züleyha Birinci (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2022), 202-203; Hanefî, *el-Fıraḳu'l-müfteriḳa*, 59.

[27] Eş'arî, *Maḳālât*, 496, 519.

[28] Eş'arî, *Maḳālât*, 518

[29] Câhız, *Risâletü'l-Ḥakemeyn ve taṣvîbi Emîri'l-Müminîn ḥAlî b. Ebî Ṭâlib fi fiḥlihî*, 380.

3.2. Allah Teâlâ'nın Cevher ve Araz Olmaması İtibarıyla Başkalığı ve Basitliği

Allah Teâlâ'nın cevher veya araz, yani cismânî bir varlık olarak tasavvur edilmesi, O'nun yaratılmış varlıklara özgü fizikî niteliklere sahip olduğu anlamına gelir. O vakit, yaratıcı ile yaratılan arasında ontolojik ayrım ortadan kalkmış olacaktır. Bu düşünceden kaçınmak adına Vâsıl b. Atâ'nın, Allah Teâlâ'nın sonsuz ve sınırsız olduğunu, O'nun tek olup bir benzeri bulunmadığını, yaratılmış her varlığın sıfatından yüce ve yaratılmışlara dair her türlü benzerlikten münezzeh olduğunu söylemesi, bu kaygının ifadesidir.[30] Çünkü zât-ı Bârî, akla gelen her türlü nitelikten "başka" olmalıdır. Benzer şekilde Amr, "Hâlbuki o, yediriyor ama yedirilmiyor (*ve-lâ yüṭʿamü*)" âyetindeki "*ve-lâ yüṭʿamü*" kısmını, "*ve-lâ yeṭʿamü*" şeklinde okuyarak, ilgili fiile "yemez" anlamı yüklemiş ve böylece Allah Teâlâ'yı beşerî bir nitelik olan yemeden münezzeh kılmış ve yaratılmışlara benzemekten uzak bir ilâh tasavvuru ortaya koymayı hedeflemiştir.[31] Sadece bu örneklerden hareketle dahi, daha kuruluş dönemi Mu'tezilîler açısından Allah Teâlâ'nın başkalık üzerinden tanımlandığı sonucuna ulaşmak mümkündür. Onların bu yaklaşımı, sistemleşme dönemi Mu'tezilîler tarafından da sürdürüle gelmiştir.

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile Hişâm b. Hakem arasında cereyan eden bir tartışmada, Ebü'l-Hüzeyl'in Hişâm'a Ebû Kubeys Dağı'nın mı yoksa Allah Teâlâ'nın mı daha büyük olduğu sorusuna Hişâm'ın dağın daha büyük olduğu şeklindeki cevabı, kaynaklarda meşhur bir anekdot olarak yer almaktadır.[32] İşte bu düşüncenin karşısında Ebü'l-Hüzeyl, Allah Teâlâ'nın hiçbir surette yaratılmışlara benzemediğini, "*O'na benzeyebilecek bir şey dahi yoktur*"[33] zemininde O'nun cisim olmadığını ve O'nun bir biçim (*heyʾet*), şekil (*ṣûret*) ve sınır (*ḥadd*) sahibi olmadığını kabul ederek Râfızîlerin inancının tam karşısında konumlanır.[34] Allah Teâlâ'nın âleme/yaratılmışlara benzemediğini açıkça ifade etmesine rağmen, kaynaklarda Ebü'l-Hüzeyl'e atfedilen ve ilk bakışta teşbihi çağrıştıran bir görüşe

---

30 Vâsıl b. Atâ, *Ḫuṭbe 1*, 134.

31 Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 4/90. Vâsıl, Amr'ın bu tarz kıraat farklılıkları ortaya koymasından oldukça rahatsızdır. Nitekim Vâsıl, Amr'a yazdığı bir mektupta, Amr'ın âyetlerin tefsir ve te'vilinde anlamları eksiltip anlaşılırlığını bozduğunu belirtmekte ve Hasan el-Basrî'nin Amr'ın bidate varan bu tavrını kınamasında ne denli haklı olduğunu ifade etmektedir; Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih el-Endelüsî, *el-ʿİḳdü'l-ferîd*, thk. Müfîd Muhammed Kumeyha (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 2/225.

32 Ka'bî, *Maḳālât*, 262; Eş'arî, *Maḳālât*, 207; Bağdâdî, *Farḳ*, 41. Yine Hişâm b. Hakem, Allah Teâlâ'nın yedi karış olduğunu söyleyince, Ebü'l-Hüzeyl, ona hangi kavmin karışıyla O'nun yedi karış olduğunu sorarak ilzam etmiştir; Kādî Abdülcebbâr, *Faḍlü'l-İʿtizâl*, 240; Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 408.

33 Şûrâ 42/11.

34 Hayyât, *İntisâr*, 8.

yer verilmektedir. Bu görüşe göre Ebü'l-Hüzeyl, Allah Teâlâ'nın âleme yani yaratılmışlara *muḫâlif* olmadığını iddia etmektedir.[35] Öncelikle belirtmek gerekir ki, Hayyât, Ebü'l-Hüzeyl'in bir zamanlar savunduğu Allah Teâlâ'nın makdûrâtının ve mâlûmâtının bir toplamı ve sonu olduğu görüşünde olmasını izah ederken, onun bu düşünceye sevk eden unsuru *kadîm varlığın yaratılmışlara muhalif/onlardan farklı* olması şeklinde açıklamıştır. Çünkü Allah Teâlâ için bir son ve sınırdan bahsedilemeyeceğine göre yaratılmış varlıklar için bir son ve sınırdan bahsedilmesi gerekmektedir.[36] Dolayısıyla Ebü'l-Hüzeyl'in Allah Teâlâ'nın âleme muhalif olmadığını iddia etmesiyle, teşbihe giden bir çağrışımdan bahsedilemeyeceği muhakkaktır. O zaman Ebü'l-Hüzeyl ne demek istemiştir? Onun bu düşüncede olmasının gerekçesi, benzer olan iki şeyin bir benzerlik ile birbirine benzediği gibi, farklı olanların da bir farklılıktan (*ḫilâf*) dolayı farklılaştığı, ancak farklılığın tıpkı aynılık (*vifâḳ*) gibi iki şey arasında gerçek bir farklılık ortaya koymadığı şeklinde açıklanmıştır. Dolayısıyla bir şey, kendisi dolayısıyla başka bir şeyden farklılaşmakta, benzemekte yahut ona muvafık olmaktadır.[37] Ayrıca şâhit âlemde bir cisim, kendisine yerleşecek farklılaştıran bir arazla (*maʿnâ*) diğer cisimlerden farklılaşmaktadır. Allah Teâlâ bir cisim olmadığına göre, O'na farklılaştıran bir niteliğin ilişmesi söz konusu değildir.[38] Nihaî olarak Ebü'l-Hüzeyl açısından Allah Teâlâ ile yaratılmış varlıklar arasında bir farklılık söz konusudur. Ancak O'nun için muhâlif ya da muhtelif lafzı kullanılamayacaktır. Zira iki muhtelif ya da muhalif demek, kendilerinde birini diğerinden ayrıştıracak bir niteliğin (*ḫilâf*) bulunduğu iki varlık anlamına gelmektedir.[39]

Nazzâm da teşbihi reddederek, Allah Teâlâ için hareketliliğin câiz olmadığını, O'nun cisim olmadığını savunmaktadır.[40] Nazzâm'ın insanın cisim olmadığı, mekânlar tarafından kuşatılmadığı ve uzunluk, genişlik, derinlik gibi niteliklerle nitelenmediği görüşüne bir eleştiri olarak sunulan, insanı Allah Teâlâ'ya benzetme düşüncesine karşı o,

---

35 Eş'arî, *Maḳālât*, 351; Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 1/329; Bâkıllânî, *Temhîd*, 284; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 3/273; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *Muʿtemed*, 60; İbn Hazm, *Faṣl*, 5/58: İbn Hazm, Ebü'l-Hüzeyl'den rivayet olunan bu görüşü şaşkınlıkla karşılamaktadır. Zira bir şey, ya farklıdır (*ḫilâf*) ya zıttır ya da benzerdir. Allah Teâlâ'nın farklı ve zıt olması mümkün değilse O'nun [bir başka şeye] benzer (*miṯl*) olması gerekir.

36 Hayyât, *İntiṣâr*, 9.

37 Eş'arî, *Maḳālât*, 350-351.

38 Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 1/304, 329-330; Bâkıllânî, *Temhîd*, 287.

39 Cüveynî, *Şâmil*, 337.

40 Eş'arî, *Maḳālât*, 394. Allah Teâlâ için hareketin câiz olmadığını söyleyen Muammer için bk. "Varlığa Yönelik Kudretin Kapsamı", s. 37.

teşbihin sıfatların ve arazların inkârından ibaret olmadığını; aksine teşbihin, cisimler ile cisimlerde bulunan bileşik arazlar üzerinden gerçekleşeceğini belirtmektedir. Bu düşüncesini benzerliğin nefiyde değil, ispatta meydana geleceği[41] ile temellendiren Nazzâm, bunun aksine bir durumda insanın, mekânda bulunmama (*ḥayziyye*) açısından küllî varlıklara benzemiş olacağını fakat böyle bir benzerliğin söz konusu olmadığını ifade eder.[42] Dolayısıyla Nazzâm, insan görüşünü ortaya koyarken aynı zamanda, Allah Teâlâ'nın zâtının ve sıfatlarının eşi ve benzeri bulunmadığını, çünkü teşbihin aynı varlık kategorisi düzleminde gerçekleşeceğine dikkat çekmiştir.

Câhız, Müslümanın Allah Teâlâ'nın cisim ve sûret olmadığına inanan kimse olduğunu[43] söyleyerek tevhidin temel prensibini ortaya koymaktadır. Nitekim o, Mu'tezile'nin basitlik ilkesi çerçevesinde, bir kimsenin tevhid inancında olsa dahi, tevhidi cüzlere sahip olmak addedip, parçalara sahip bir şeye benzeten kimsenin muvahhid olamayacağını dile getirir.[44] Çünkü Allah Teâlâ, bölünmeyen bir *şey* olmayıp, uzunluk, genişlik ve derinlik gibi boyutsal niteliklere sahip değildir.[45] Bu tür nitelikler bir cisimde olacağı için, Allah Teâlâ cisim olarak kabul edildiği takdirde, O'nun yaratılmış olduğunu kabul etmemek imkânsızdır. Oysa cisimlik, yaratılmışlığa ve yönetilmeye (*tedbîr*) dair bir delildir; zira yaratılmışlık ve yönetilme cisimlerde görülen niteliklerdir. Nitekim, hareket etme ve sükûn hâlinde bulunma, güçlenip zayıflama, varlığının bir müddet devam edip sonra sona ermesi, bir hacme sahip olması, diğer cisimlerle birleşip ayrılması gibi özellikler, cisimlerin yaratılmışlığına ve ilâhî tedbir altında bulunduklarına işaret etmektedir. Öte yandan her cisim, cisim olmak bakımından birbiriyle eşdeğerdir.[46]

Görünen o ki, Mu'tezilîlerin Allah Teâlâ'nın araz ve cisim olmayışına dair ortak kabulü, O'nun yaratılmış varlıklarla aynı ontolojik düzlemde herhangi bir benzerliğin bulunmayışıdır. Bu kabul, her ne onların âlem tanımına ilişkin açık bir veri tespit edilememiş olsa da *âlem*i "Allah Teâlâ dışındaki her şey" şeklinde tanımlamayı kabul ettikleri yahut bu tanıma zemin hazırlamalarını düşündürmektedir. Bu çerçevede Allah

---

41 Nazzâm'ın bu temellendirişi, onun niçin Allah Teâlâ'nın âlim ve kādir oluşu gibi niteliklerini, zıtları üzerinden ispat ettiğini açıklayan ilke konumundadır; "Zât-Sıfat İlişkisi", s. 21-23.

42 Makdisî, *el-Bedʾ ve't-târîḫ*, 2/127-128.

43 Ka'bî, *Maḳālât*, 360; Şehristânî, *Milel*, 88.

44 Câhız, *er-Redʿale'l-Müşebbihe*, 3/229.

45 Câhız, *Ḥayevân*, 4/90; Câhız (?), *Kitâbü't-Tâc*, 1.

46 Câhız, *er-Redʿale'l-Müşebbihe*, 3/230.

Teâlâ'nın âlem dışında bir gerçekliği bulunduğuna göre O'nun âleme ilişkin bir kavram olarak "mekânda bulunma" niteliği de olmamalıdır.

3.3. Allah Teâlâ Bir Mekânda Değildir

Allah Teâlâ'nın aşkın oluşu aynı zamanda O'nun mekândan münezzeh olmasını ifade etmektedir. Nitekim Vâsıl ve Amr'ın ashabından Cehmiyye görüşünü savunanlar, Allah Teâlâ'nın Arş'ın üzerinde olduğu gibi yerin yedi kat altında olduğunu, hiçbir mekânın O'ndan hâli olmadığını ve O'nun bir mekânda olup da bir başkasında olmadığının söylenemeyeceğini iddia etmektedirler.[47] Onların ortaya koyduğu bu anlayış, bir dönem sonraki Mu'tezilîler arasında Allah Teâlâ'nın bütün mekânlarda olduğu ifadesine zemin hazırlamış görünmektedir. Nitekim Mu'tezilîlerin (ve diğer mezheplerin) genel kabulü olarak Ka'bî şu bilgiyi aktarmaktadır: "Allah Teâlâ her mekândadır; yaratılmış varlıkların sıfatlarından olması sebebiyle bir mekânda bulunup da bir başkasında bulunmadığı mümkün değildir."[48] Fakat Mu'tezile içerisinde, Allah Teâlâ'nın bütün mekânlarda olmasının ne anlama geldiği, onların farklılaştığı noktalardan biridir. Ebü'l-Hüzeyl, İskâfî, Ca'fer b. Harb ve Ca'fer b. Mübeşşir'in de dâhil olduğu Mu'tezile'nin ekseriyeti, "Allah Teâlâ her mekândadır" ifadesin, "Allah Teâlâ her mekânı idare ve tasarruf edendir (*müdebbir*) ve O'nun idare ve tasarrufu (*tedbîr*) her mekândadır" anlamında değerlendirmiş; böylelikle, ilâhî ilmin her şeyi kuşatan olduğu görüşünü benimseyerek[49] Allah Teâlâ'nın zâtını mekânlardan münezzeh kılmışlardır. Benzer şekilde, Muammer'in "İlah her mekândadır" ifadesinden kastın, Allah Teâlâ'nın mekâna hulûl yahut temekkün etmesi değil, O'nun bütün mekânların müdebbiri olması ve mekânlarda olup biteni bilmesi olduğu kaydedilmiştir.[50] Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin birlikteliği ifade eden *meʿa* harf-i cerini, "*Allah Teâlâ bizimle beraberdir*"[51] âyeti üzerinden Allah Teâlâ'nın kulların hâllerini ve içlerindeki yakîni ve şüpheyi bilmesi şeklinde açıklaması da bu hususa benzemektedir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın *"...Bunlardan az ya da çok olsunlar, her nerede olurlarsa olsunlar, Allah mutlaka onlarla beraberdir*"[52] kavli, bir birlikteliği değil onlara dair bilgisini ifade edecektir.[53]

---

47 İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye*, 4/322-323, 5/371-372.
48 Ka'bî, *Maḳālât*, 260.
49 Ka'bî, *Maḳālât*, 261; Eş'arî, *Maḳālât*, 157.
50 Bağdadî, *Farḳ*, 94.
51 Tevbe 9/40.
52 Mücâdele 58/7.
53 Ebû Ca'fer el-İskâfî, *Münaḳażât*, 342.

Hişâm b. Amr, Abbâd b. Süleymân ve Ebû Züfer (ö.?), cumhur Mu'tezile'nin benimsediği bu kanaatten farklı olarak "Allah Teâlâ hiçbir mekânda değildir; aksine O, ezelde olduğu hâl üzeredir (*el-Bârî lâ fî külli mekân*[in]*; bel hüve ʿalâ mâ lem yezel*)" görüşünü benimserler[54] ve böylece mekânın sonradan var olması, yani yaratılmış olması hasebiyle, yaratılmışlara/âleme ilişkin her bir özellikten Allah Teâlâ'yı tenzih ederler.[55] Fakat Ka'bî'nin *Maḳālât*'ındaki kayda göre Hişâm b. Amr ve Ebû Züfer, "Allah Teâlâ tek bir mekândadır" ibaresinde anlam açısından Mu'tezile ile görüş birliği içinde "O'nun her mekânın koruyucusu ve kendisine hiçbir şeyin gizli kalmayacağı bir bilen olduğu" düşüncesini benimsemiş, sadece mekânın yaratılmış olması itibarıyla Allah Teâlâ'nın bununla doğrudan ilişkisini kesmek adına bu ifadeyi kullanmaktan kaçınmışlardır. Onların bu kaçınmalarında, aynı yerde zikredilen ve Allah Teâlâ'nın her mekânda oluşunu teşbihe götürerek "Allah Teâlâ'nın zâtı her yerde vardır" görüşünü benimseyen bir gruba karşı gelmeleri söz konusu olabilir.[56]

3.4. Allah Teâlâ Görülür Değildir: Rü'yetullah

Allah Teâlâ'nın bir cisim olmadığı gibi, cismânî yani yaratılmış varlıkların niteliklerinden ve dahi mekândan münezzeh olması, Mu'tezilîler açısından O'nun görülür olmadığı anlamına gelmektedir. İster hâlihazırda yaşadığımız dünya olsun ister öldükten sonra dirildiğimiz âhiret hayatı olsun, bu hâl onlar açısından değişmeyecektir. Aksi bir durum Allah Teâlâ'nın yaratılmış varlıklara benzemesi anlamına gelecektir ki bu, küfürdür.[57]

---

54 Eş'arî, *Maḳālât*, 157. Abbâd'ın cismi mekân olarak tanımlayıp, Allah Teâlâ'nın cisim olmayışını bu tanım üzerinden temellendirmesi ve cisim olmadığı için O'nun hakkında bir yarımdan söz edilemeyeceği kanaatini taşıması (Eş'arî, *Maḳālât*, 304-305), onun söz konusu kanaatinin geri plandaki gerekçesini ortaya koymaktadır.

55 Abrahamov, "'Abbād ibn Sulaymān on God's Transcendence, Some Notes", 113.

56 Ka'bî, *Maḳālât*, 260-261.

57 Nazzâm, Bişr, Ebû Mûsâ el-Murdâr, iki Ca'fer, Îsâ es-Sûfî, herhangi bir şekilde Allah Teâlâ'nın gözle görülür olduğunu söyleyen, yani bir şekilde Allah Teâlâ'yı cisme benzeten kişinin, O'nu hakkıyla tanımadığı için tekfir edilmesi gerektiği noktasında hemfikirdir; Ka'bî, *Maḳālât*, 393: Cüşemî, *ʿUyûnü'l-mesâʾil*, 271; İbnü'l-Murtazâ, *Ḳalâʾid*, 139. Ebû Mûsâ el-Murdâr, Allah Teâlâ'nın keyfiyetsiz olarak görüleceğini iddia edenlerin küfre düştüğü konusunda şüphe edenin bile küfre düştüğünü söyleyecek kadar ileri gitmiştir; Hayyât, *İntiṣâr*, 67-68: "İbnü'r-Râvendî'den rivayetle"; Bağdâdî, *Farḳ*, 100. Ayrıca bk. Şehristânî, *Milel*, 1/83; İsferâyînî, *Tebṣîr*, 66; Râzî, *er-Riyâżü'l-mûniḳa*, 269. Meseleyi ontolojik zemin üzerinden ele alıp, kişinin dinî konumunu belirleme hususuna getiren Câhız da Allah Teâlâ'nın insanın görüldüğü gibi görülebileceğini, renklerin idrak edildiği gibi idrak edilebileceğini iddia eden, O'nun gözlerle görüleceğini ve birtakım duyularla algılanacağını söyleyen kimsenin Müşebbihe'den sayılmayacağı düşüncesine kail olanların büyük bir çelişkiye düştüğünü belirtir. Nitekim o bu kimseyi, Allah Teâlâ'nın yapmadığı bir şeyi yaptığını, yalan söylediğini ama yalancı olmadığını, teklife dair kul için gerekli imkânları sağlamaksızın azap edebileceğini yahut bir insanın şarap içtiğini ama içki içmediğini, yük eşeğine binip de eşeğe binmediğini iddia eden kimseye benzetir. Dolayısıyla bu durumlar ne kadar saçmaysa, Allah Teâlâ'nın gözlerle görüleceğini iddia eden kimsenin

Kurucu dönem Mu‘tezilîlerden rü’yetullahın reddedilmesine dair bir bilgi bulunmamakla beraber; Vâsıl b. Atâ’nın Allah Teâlâ’nın eşi ve benzeri bulunmadığını, yaratılmış varlıkların tüm niteliklerinden münezzeh olduğunu kabul etmesi,[58] Amr b. Ubeyd’in, Allah Teâlâ’yı mahlûkata benzemekten münezzeh kılmak için kıraatlerde farklı okumaları tercih etmesi,[59] onların ashabının rü’yetullaha dair görüşlerinin temelini oluşturduğu söylenebilir.[60] Nitekim Vâsıl ve Amr’ın ashabından Cehm’e tâbi olup Cehmiyye görüşünü ortaya koyanların, dünya ve âhirette Allah Teâlâ’nın görülmeyeceği (*n-ẓ-r*) görüşüne kail olduklarına dair bir kayıt bulunmaktadır.[61] Bu kayıt, Ka‘bî’nin Mu‘tezile’nin itikadî noktalarda icmâ ettiği yerdeki “Duyulardan herhangi biriyle Allah Teâlâ’nın âhirette ve dünyada idrak edilmeyeceği”[62] aktarımıyla tutarlıdır. Allah Teâlâ’nın âhirette altıncı bir duyuyla idrak edileceğini ileri süren Dırâr ile öğrencisi Hafs,[63] bu icmâa muhalif olmaları itibarıyla Mu‘tezilî çizgi dışında değerlendirilmelidir. Rü’yetullahın nefyine dair detaylı argümanlar sistemleşme dönemi Mu‘tezilîler tarafından sunulmuştur. Öncelikle onların ontolojiye ve dile dayalı aklî çıkarımlarına, akabinde ilgili konuya ilişkin nasları yorumlamalarına değinilecektir.[64]

3.4.1. Rü’yetullahın Nefyine İlişkin Ontolojiye Dayalı Aklî Argümanlar

Mu‘tezilîlerin rü’yetullahı reddetmeye yönelik en güçlü argümanı, görmenin nasıl gerçekleştiği üzerine kurulmuştur. Öncelikle belirtmek gerekir ki, Mu‘tezilîler açısından

---

Müşebbihe’den sayılmaması da o kadar saçma olacaktır; Câhız, *er-Red ʿale’l-Müşebbihe*, 3/229. Ancak Ebül-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Ca‘fer el-İskâfî ve onların takipçileri, Allah Teâlâ’nın keyfiyetsiz olarak gözlerle görülebileceğini ve O’ndan cisimlerin anlamlarını nefyederek O’nun cisim olduğunu iddia eden kimsenin Müşebbihe addedilmeyeceği kanaatindedir. Dolayısıyla onlar açısından bir keyfiyet olmaksızın rü’yeti kabul eden kimse tekfir edilmeyecektir; Ka‘bî, *Maḳālât*, 393; Eş‘arî, *Maḳālât*, 267; Cüşemî, *ʿUyûnü’l-mesâʾil*, 271; İbnü’l-Murtazâ, *Ḳalâʾid*, 139.

58 Vâsıl b. Atâ, *Ḫuṭbe 1*, 134.

59 Ör. bk. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 4/90.

60 Zemahşerî, “*Sana bakayım*” ifadesinin karşılıklı bulunma anlamı taşıdığını; bunun ise tecsîm ve teşbihi gerektirdiğini, dolayısıyla Allah Teâlâ için Hz. Mûsâ’nın böyle bir talepte bulunamayacağını ifade ettiği yerde, Vâsıl’ı ve Amr’ı da dâhil ettiği mârifetullah hususunda derinleşmiş Mu‘tezilî büyüklerden böyle bir şey beklenemeyeceğini, mârifetullah hususunda onlardan daha derin bir bilgiye sahip olan Hz. Mûsâ’nın evleviyetle böyle bir talepte bulunamayacağını belirtmektedir; Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi’t-tenzîl ve ʿuyûni’l-eḳāvîl fî vücûhi’t-teʾvîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Mektebetü’l-Ubeykân, 1998), 2/503-504. Zemahşerî, her ne kadar Vâsıl ve Amr’ın ismini bu şekilde ansa da onların rü’yetullahı reddettiğine dair açık bir veri ortaya koymamıştır.

61 İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi’l-Cehmiyye*, 3/456, 685.

62 Ka‘bî, *Maḳālât*, 175. Ayrıca bk. Eş‘arî, *Maḳālât*, 156.

63 Ka‘bî, *Maḳālât*, 223-224; Eş‘arî, *Maḳālât*, 216; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 4/102.

64 Nitekim Câhız da öncelikle aklın sonrasında naklin bu konuyu teyit ettiğini belirtir; Câhız, *er-Red ʿale’l-Müşebbihe*, 3/232.

görmeye konu olan şey cisim yahut araz olmalıdır.[65] Bu temel anlayıştan hareketle Ebü'l-Hüzeyl ve taraftarları, görmenin meydana gelmesi için karşılıklı yahut aynı hizada bulunma gerekliliklerini ileri sürmüştür. Bu iki durumdan herhangi biri Allah Teâlâ için mümkün bir durum olduğu takdirde, yaratıcı mekân ile sınırlandırılmış olacaktır ki bu, üçüncü gerekliliği oluşturmaktadır. Nihai çerçevede, Allah Teâlâ'nın görünürlük vasfı taşıdığını kabul etmek, O'nun yaratılmış varlıklara benzediğini iddia etmek anlamına gelecektir.[66]

Gözlerin Allah Teâlâ'yı göremeyeceğini açıkça söyleyen Nazzâm[67] ve takipçileri, rü'yetin gerçekleşmesi için iki ana noktaya işaret eder: Görmenin *illet*i ve *şart*ları. *i. İllet*, bir şeyin görmeye konu olabilmesi için o nesnenin cisim olması gerektiğidir. Nitekim onlar açısından, şâhit âlemde bir şeyin görülebilir olması, o nesnenin cisim olmasına bağlıdır; zira arazların görülmesi onlar açısından mümkün değildir. Allah Teâlâ cisimlik vasfını taşımadığı ve şâhit âlemdeki bir şeyin görülür olması için gerekli illet, kıyasen gāib âlem için de gerekli görülemeyeceğinden dolayı bu hüküm gāib âlemi hakkında geçersizdir. *ii. Şart* ise, cisim olması itibarıyla bir şeyin görme duyusuna konu olabilmesi içim fiziksel yeterliliği sağlamasıdır. Bu şart, Nazzâm ve takipçileri açısından duyularla algılanan şeylerin sadece *temas* veyahut *yakınlık* (*mücâvere*) hâlinde idrak edilebilmesidir. Öyle ki görme organı ile görülen nesne arasında bir temas söz konusu olmalıdır; ancak bu doğrudan bir temas değil bir mesafe bağlamında gerçekleşen ilişkiyi ifade etmektedir. Buna göre, gören kimsenin gözünden ışın (*şuʿâʿ*) çıkacak ve bu ışın, arada mesafe bulunsa bile görülen nesneye ilişecek, böylece temas gerçekleştiği için görünenin *bilinir* hâle gelmesi imkân dâhilinde olacaktır. Ancak bu tür bir optik ilişki, sadece cisimler arasında gerçekleşmektedir. Böylelikle Nazzâm, cismâniyet yani illet ile temas şartı arasında zorunlu bir ilişki kurmaktadır.[68]

Bu muvacehede, Allah Teâlâ'nın da bir şeyi görmeyeceğinden hareketle Nazzâm'ın Allah Teâlâ'nın basîr ismini âlim ismine indirgemesi, onun rü'yeti hem şâhit âlemde hem de gāib âleminde aynı tür bilgi olarak addettiğinin bir göstergesidir.[69] Ebü'l-Hüzeyl'e

---

[65] Mu'tezilîlerin cisimlerin ve arazların görülür olduğuna dair görüşleri hakkındaki detaylar için bk. Eş'arî, *Maḳālât*, 361-363.

[66] Bu çıkarım kimin tekfir edileceğine dair Ebü'l-Hüzeyl'in ilgili görüşünden hareketle yazılmıştır; Eş'arî, *Maḳālât*, 267.

[67] Eş'arî, *Maḳālât*, 394; Saffâr, *Telḫîṣ*, 291.

[68] Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 1/388-389.

[69] Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 1/428.

atfedilen Allah Teâlâ'nın ne göreceği ne de görüleceğine dair kanaatin[70] yanı sıra, Mu'tezilîlerin çoğunun Allah Teâlâ'nın *râʾî* (gören) olmasının bilen olması anlamına geldiğini belirtmesi,[71] görmenin bilgiye indirgenmesi şeklindedir. Bu doğrultuda Allah Teâlâ'nın görülmesi de O'nun bilinmesi anlamı taşımaktadır. Nitekim Ka'bî, Mu'tezile'nin (*ehlü't-tevḥîd*) çoğunluğunun, Allah Teâlâ'nın görülmesini O'nun bilinmesi anlamında mümkün gördüğünü belirtmektedir. Bu düşüncelerine "*Rabbini görmez misin (elem tera), gölgeyi nasıl uzatmış*"[72] âyeti ile istidlalde bulunmuşlardır. Zira burada geçen görme eylemi, Allah Teâlâ'yı gözle görmeyi değil, düşünmeyi yani bilmeyi ifade etmektedir. Böylece âyet "Rabbin'in yaptıklarını düşünmez misin?" anlamına gelmektedir. Nitekim dilde, "Falanca şey/kişi hakkında ne görüyorsun? (*mâ terâ*)" ifadesinde, o şeyin gözle görülmesi değil, hakkında ne düşünüldüğünün sorulması kastedilmektedir. Dolayısıyla onlar, âyetlerde ve hadislerde geçen rü'yetullah ibarelerini bilmeye hamletmişlerdir.[73] Bu minval üzere, Ebü'l-Hüzeyl'in de içinde bulunduğu Mu'tezile'nin çoğunluğu, Allah Teâlâ'nın kalp ile görüleceği sözünü, O'nun kalplerle bilinmesi olarak yorumlamıştır. Fakat Hişâm b. Amr ve öğrencisi Abbâd, bu anlayışa karşı çıkmış ve Allah Teâlâ'nın hiçbir surette görülmesinin mümkün olmayacağını savunarak, kalple bilme anlamında bir rü'yeti dahi kabul etmemişlerdir.[74] Bu yaklaşım, bir şekilde Allah Teâlâ'nın cisim olduğunu çağrıştırabilecek her türlü düşünceden, yani teşbihten kaçınma çabasının bir yansımasıdır.

3.4.2. Naklî Delillerin Te'vili

Sair mezhepler tarafından Allah Teâlâ'nın âhirette görülebileceğine delil getirilen âyetler, Mu'tezilîler tarafından kendi düşünce çizgilerine uygun bir biçimde yorumlanmıştır. Nitekim Hayyât'ın, Mu'tezile'nin Müşebbihe'ye karşı en etkili delil olarak "*Gözler O'nu idrak edemez, O gözleri idrak eder*", "*O'nun benzeri bir şey yoktur*" âyetlerini kullandığını belirtmesi,[75] esasında Mu'tezile'nin bu iki âyeti merkeze alarak diğer âyetleri de bu minval üzere te'vîl ettiğini ortaya koymaktadır. Ca'fer b. Mübeşşir'in, rü'yet

---

70 Sâlih b. Süleymân, *Risâle fî rüʾyetillâhi teʿâlâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3667), 4a. Krş. Osman Demir, *Göz ve Tanrı: Kâdî Abdülcebbâr'ın Rü'yetullah Teorisinde Optik* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 26.

71 Eş'arî, *Maḳālât*, 505.

72 Furkān 25/45.

73 Ka'bî, *Maḳālât*, 264-265. Ayrıca bk. "Naklî Delillerin Te'vili", s. 164-168.

74 Ka'bî, *Maḳālât*, 264-265; Eş'arî, *Maḳālât*, 157, 216.

75 Hayyât, *İntiṣâr*, 50.

hadislerini toplayıp tenkit ve cerh ettiği[76] günümüze ulaşmamış *Kitâbü'l-Âṣâr* isimli bir eser kaleme almış olması, Mu'tezilîlerin bu konuya verdiği önemi açıkça göstermektedir. Mu'tezilî düşünürlerin rü'yete ilişkin diğer nasları nasıl te'vil ettikleri, kaynaklardan tespit edilebilmekle birlikte, bu te'villerde/yorumlarda onlar arasında yer yer farklılıklar bulunduğu müşahede edilmektedir.

i. "*[Mûsâ Rabb'ine:] 'Rabbim! Bana kendini göster (erinî), sana bakayım (enẓur ileyk)' dedi."*[77]

Esam ile Ebü'l-Hüzeyl, Hz. Mûsâ'nın bu talebinin Allah Teâlâ'yı görme isteği değil, kendisinde şüphe bulunmayan zorunlu bilginin talebi olduğu noktasında hemfikirdir. Bu zorunlu bilgiden ne kastedildiğinin izahı noktasında iki bilgin arasında ince farklılıklar bulunmaktadır. Esamm'a göre bu zorunlu bilgiden kasıt, Allah Teâlâ'nın kendisi dolayımıyla görülebileceği gösterge ve alametlerdir (*el-âyât ve'l-aʿlâm*). İlgili âyetler bağlamında Allah Teâlâ'nın dağa tecelli ettiği ifade edilmekle beraber, O'nun mekândan münezzeh oluşu göz önünde bulundurulduğunda, burada tecelli ile kastedilen zât-ı Bârî değil, O'nun mucizeleri olması gerekecektir.[78] Nitekim Esam, bir anlamda görme (*n-ẓ-r*) fiilinden hareketle, Hz. Mûsâ'nın talebinin görme duyusuyla ilişkisini ortaya koymuş, "Kendisine baktığım şeyi bildiğim gibi, bana bir alamet (*âyet*) göster ki onunla Seni bileyim…" şeklinde bir te'vile yönelmiş, böylece şüpheye mahal vermeyen zorunlu bilgiden söz etmiştir.[79] Ebü'l-Hüzeyl'e göre, Hz. Mûsâ'nın talebi, tıpkı meydana geldiğinde hakikate delâleti noktasında inkârı mümkün olmayan kıyamet alâmetleri ve âhiret ahvalinde olduğu gibi, ortaya çıktığında Allah Teâlâ'yı zorunlu bir bilgi ile bilmesini sağlayacak alâmet ve göstergelere (*âyet*) bakma ve bunları görmeye yöneliktir. Nitekim Allah Teâlâ'nın bir benzerini bu dünya şartlarında gerçekleştirmediği, göğü yarmak ve erimiş madene çevirmek gibi fiiller, artık kıyamet koptuğu ve âhirete intikal etmekte olan insanlarda her türlü şüphenin ortadan kalkarak kesin ve zorunlu bilgi hâsıl olduğu bir zemin oluşturmaktadır. Ancak Allah Teâlâ, dünya şartlarında insanların bünyesinin buna tahammül edemeyeceğini ve dolayısıyla dünyada bunun gerçekleşmeyeceğini bildirmiş, mamafih "*Ancak şu dağa bak*"[80] kavliyle, Hz. Mûsâ'nın

---

76 van Ess, *Theology and Society*, 4/65.

77 A'râf 7/143.

78 Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân*, 6/58: Mâtürîdî, Allah Teâlâ Hz. Mûsâ'ya bir başkasına ihtiyaç duymayacağı birçok mucize (*el-âyât ve'l-aʿlâm*) verdiği için bu görüşü reddetmektedir.

79 Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille*, 1/393.

80 A'râf 7/143.

talep ettiğinden çok daha düşük seviyede birtakım işaretleri ona göstermiştir. Hz. Mûsâ buna rağmen bayılmış ve talep ettiği şeyle yüzleşmeyi kaldıramayacağını anlayarak daha önce açık bilgi talep etmesinden dolayı tövbe etmiştir.[81] Dolayısıyla Ebü'l-Hüzeyl, bu konuda zorunlu bilginin âhiret ehli için geçerli olacağını kabul etmektedir. Buna göre Hz. Mûsâ, aklî olarak Allah Teâlâ'nın görülmeyeceğini bilmekle birlikte bunun naklî bir delil ile de onanmasını talep etmiş olmalıdır. Böylelikle rü'yetin gerçekleşmeyeceğine dair nasların arasında bir çelişki durumu ortaya çıkmayacak, şüpheleri ortadan kaldıracak yakîn bir bilgi hâsıl olacaktır.[82] Ayrıca Ebü'l-Hüzeyl, *rüʾyet* ifadesinin bilme (*el-ʿilm ve'l-iʿtimâd ʿaleyh*) anlamına geldiğini söylemekte ve bu suretle zorunlu bilgiyi, rü'yetin ilim anlamına gelmesiyle açıklamaktadır.[83] Çünkü bilme ile görme arasında sebeplilik ilgisi bulunmakta olup, tıpkı "nehir akıyor" ifadesiyle kastedilenin suyun akması olması gibi, "Seni görüyorum" ifadesinden de kastın "Seni biliyorum" şeklinde mecazi bir kullanım olması söz konusudur.[84] Ancak Ebü'l-Hüzeyl'in rü'yetin ilim anlamına geldiğini söylemesi dilsel açıdan kabul edilmemiştir; çünkü rü'yet tek başına kullanıldığında ilim anlamına gelirken, nazar ile birlikte kullanıldığında bu anlamı taşımamaktadır.[85] Bu gerekçeyle olsa gerek, ilgili âyet Câhız tarafından farklı bir şekilde anlaşılmıştır.

Câhız'a göre Allah Teâlâ, kendini göstermeye yönelik talebi çirkin ve hadsiz bir talep olarak görmüş, bu talepte bulunanlara karşı öfkelenip azap etmiş, bu konuda kendinden önceki kavimlerin yolunu takip etmeme hususunda Müslümanları uyarmıştır.[86] Nitekim Câhız, Hz. Mûsâ'nın böyle bir talepte bulunmasını kendisi için değil kavmi için olduğunu söylemektedir. Zira Mûsâ'nın kavmi/Yahudiler "*Allah'ı ayan beyan görmedikçe sana inanacak değiliz*"[87] dediği vakit, Hz. Mûsâ bu talepte bulunmak durumunda kalmıştır.[88] Bunun mümkün olmadığını ortaya koymak için Hz. Mûsâ kendisini öne sürmüş, rü'yetin kendisi için dahi mümkün olmadığını kavmine bildirmek istemiştir. Nitekim Yahudilerin talepleri ardından şimşeğin çakıp Allah Teâlâ'nın onları cezalandırması, onların

---

81 Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 4/162; İbnü'l-Melâhimî, *Fâʾiḳ*, 62.

82 Râzî, *el-Erbaʿîn fî uṣûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekā (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986), 1/279.

83 Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ*, 262; Ferrezâdî, *Taʿlîḳ,* 90a; Nîsâbûrî, *fi't-Tevḥîd*, 610: "Hz. Mûsâ sanki şöyle diyordu: 'Teklif devam ederken zâtını zorunlu olarak bana bildir'". Ayrıca bk. Râzî, *İşâre*, 82-83.

84 Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 1/518; Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, 3/190-191.

85 Ör. bk. Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ*, 262

86 Câhız, *er-Redʿale'l-Müşebbihe*, 3/233.

87 Bakara 2/55; Nisâ 4/153.

88 Ensârî, *Şerḥu'l-İrşâd*, 2/316. Mânkdîm Şeşdîv, Câhız'ın ismini vermeden bu görüşün Ebü'l-Hüzeyl'in görüşünden daha tercihe şayan olduğunu belirtir; Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ*, 262.

taleplerinin geçersizliğini ortaya koymak içindir.[89] Zira Yahudilerin bu talebi, Allah Teâlâ'nın şanına yaraşır bir durum olup O'nun gerçekte görülmesi ve bazı duyularla idrak edilmesi mümkün olsaydı, mümkün olan bir şeyi talep etmelerinden dolayı Yahudilere azap edilmezdi. Ancak Allah Teâlâ böyle bir talebin, son kertede rubûbiyetini hafife almak ve rubûbiyetine yönelik bir cüretkârlık olduğunu beyan etmiştir.

Bunun yanı sıra Câhız, Hz. Mûsâ'nın rü'yet talebine ilişkin Ehl-i sünnet'in öne sürdüğü her türlü açıklamayı reddetme cihetine gitmiştir: *i.* Allah Teâlâ'nın görülmesine ilişkin talebin bu dünyaya değil de âhirete mahsus olduğu yönünde bir açıklama getirilip Allah Teâlâ'nın bir şekilde âhirette kendini göstermeye kādir olduğu iddia edilse, aynı şekilde O'nun bu dünyada da kendini göstermeye kādir olduğunu söylemek gerekecektir. Çünkü Allah'ın kendini göstermeye ilişkin âhirette kudreti ile dünyadaki kudreti aynıdır. Allah Teâlâ bu dünyada görülmediğine göre, O'nun âhirette görülmesi de imkân dâhilinde değildir. *ii.* Şayet Yahudilere, Allah Teâlâ'yı görme taleplerinden dolayı değil de O'nun huzurunda haddi aşmalarından ötürü gazap edildiği iddia edilse, bu durum, onların akılların güç yetirdiği bir talepte bulunmaları için Allah Teâlâ'nın onlara gazap etmediği sonucuna ulaşılabilir. Dolayısıyla, Allah Teâlâ'nın onlara öfkelenmesinin sebebi, ilâhî beyanın açıklığına rağmen onların bir gün rü'yetullahın gerçekleşeceğine dair bir beklentiye girmeleridir. *iii.* Böyle bir talebin küfür ve büyük bir günah olmasının gerekçesi, Allah Teâlâ'nın onlara önceden buyurduğu "Ben dünyada hiçbir kuluma görünmem" kavliyle ilişkilendirilmesi de geçersizdir. Zira Allah Teâlâ, Yahudilerin bu talebini reddederken dünyada hiçbir kuluna görünmeyeceğine dair ileri sürülen bu delile referansta bulunması gerekirdi. Ancak böyle bir referans söz konusu değildir. *iv.* Allah Teâlâ'nın Yahudilere azap etmesinin, onların O'nu açıkça görebileceklerini sanmalarından kaynaklandığının iddia edilmesi de yersizdir. Zira *cehr* kelimesi, te'vil edilemeyecek kadar açık bir ifadedir. Bundan dolayı, bir kimsenin "Ben Allah Teâlâ'yı açıkça gördüm" ifadesinden kasıt, karşılıklı görme yahut karşılıklı görmenin bildirilmesinden başka bir şey değildir. Nitekim Allah Teâlâ'nın "O, kötü sözün açıkça (*el-cehr*) dile getirilmesini sevmez"[90] buyruğunda cehr ifadesi; bildirme (*iʿlâm*), engelleri ortadan kaldırma (*refʿ*) ve duyurma (*işâʿa*) anlamındadır.[91]

---

[89] Câhız, *er-Redʿale'l-Müşebbihe*, 3/233; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 1/519; Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, 3/192-195; Teftâzânî, *Şerḥu'l-Maḳāṣıd*, 4/183. Bu çerçevede Hz. Mûsâ'nın bayılıp yere düştüğünü ifade eden âyette "*ṣaʿiḳ*[an]" (A'râf 7/143) ibaresi yıldırımın etkisiyle yere düştü şeklinde anlaşılmalıdır.

[90] Nisâ 4/148.

[91] Câhız, *er-Redʿale'l-Müşebbihe*, 3/233-234.

ii. "Yüzler o gün parıldayacak, Rableri'ne nazar edecektir (nâẓirat$^{\ddot{u}n}$*)."*[92]

Ca'fer b. Mübeşşir, *Kitâbü'l-Âṣâr*'ında, "*Rableri'ne nazar edeceklerdir*" âyetindeki *nâẓirat*$^{\ddot{u}n}$ ifadesinin erken dönem müfessirler tarafından Allah Teâlâ'dan gelecek sevâbı yahut emirleri beklemek ya da Allah Teâlâ'nın müminler için hazırladığı mutluluk/sürûr ve sevaplarına bakmak anlamına geldiğine dair rivayetleri toplamıştır.[93] Dolayısıyla Ca'fer'in nazar etmeyi, görme anlamına hamletmediği nihaî kertede söylenebilecektir. İlgili âyete ilişkin olarak Ebû Sâlih ve Mücâhid gibi klasik dönem müfessirlerin de benimsediği "Rableri'nin mükâfatını beklerler" görüşünü dile getiren Câhız'ın, Ca'fer ile aynı kanaati paylaştığı görülmektedir. Çünkü bunun aksine bir düşünce, Allah Teâlâ'nın hiçbir surette yaratılmışlara benzemeyeceğini ifade eden "*O'nun bir benzeri dahi bulunmamaktadır*" âyetiyle açık bir çelişki ortaya koyacaktır. Zira Allah Teâlâ'nın görülür olması, birçok yönden O'nun yaratılmış varlıklara benzemesini gerektirecektir.[94] Bunun yanı sıra Câhız, rü'yetullah görüşüne kail olanların, Mu'tezilîlerin "*Gözlerin hiçbiri O'nu idrak edemez, O ise gözlerin hepsini idrak eder"* âyetini delil getirmelerine karşı, ilgili âyetin müphem olmasından dolayı umum ifade ettiği, umum lafzın hususî lafızdan başka olduğunu ileri sürdükleri itirazına dikkat çeker. Câhız, söz konusu itirazı isabetli bularak, başka bir âyet ile tahsis edilmediği sürece, umum hüküm bildiren âyetlerin bu tarzda anlaşılması gerektiğini söyler. Buna göre Allah Teâlâ "*Gözlerin hiçbiri O'nu idrak edemez, O ise gözlerin hepsini idrak eder*" buyurduğu hâlde, "*Yüzler o gün parıldayacak, Rabbine nazar edecektir*" âyetini zikretmemiş olsaydı, O'nun âhirette görmelerinin tamamının istisna ettiği bilinirdi.[95]

iii. "Dolunay gecesinde Ay'ı görmede zorluk çekmediğiniz gibi, cennette Allah'ı görmekte de bir zorluğa düşmeyeceksiniz"[96]

Câhız, bu hadisten hareketle Allah Teâlâ'nın âhirette açıkça değil de gizli bir şekilde görüleceğini ileri süren yaklaşımları geçersiz kılmayı hedeflemektedir.[97] Çünkü ona göre bir varlık, ya gizlidir ya açıktır ya aşikâr kılınmış ya gizlenmiştir veyahut da doğrudan müşahede edilme hâlindedir. Eğer burada karşılıklı görme hâli kastedilmeyip sadece

---

92 Kıyâme 75/23.
93 Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 4/212-214.
94 Câhız, *er-Red ʿale'l-Müşebbihe*, 3/231, 232.
95 Câhız, *er-Red ʿale'l-Müşebbihe*, 3/231.
96 Buhârî, "Mevâḳīt", 9 (No. 554).
97 Câhız bir yerde Şîa'nın bu hadis ile Mesîh'i kastettiklerini belirtir; Hayyât, *İntiṣâr*, 148: "İbnü'r-Râvendî'den rivayetle".

görme (*muʿâyene*) hâlinin gerçekleşeceği iddia edilirse, bu dilsel açıdan doğru değildir. Zira *muʿâyene*, *ʿayn* kelimesinden türemiştir. Bir kimsenin gözünün bir diğerine ve bir diğerinin de o kimseye iliştiği durumlar haricinde, yani her iki taraf da görmeye elverişli olduğu zaman görme ifadesinin kullanılacağı, aksi takdirde görmeden söz edilemeyeceği şeklindeki bir itiraza Câhız dilden argüman üreterek karşı çıkmaktadır. Nitekim Câhız, "Falanca, kılıçla göz göze geldiğinde (*ʿâyene*) Müslüman oldu" denildiğinde kılıcın gözü olmadığı şeklinde bir argüman üretilse dahi (burada Câhız muhaliflerin eline güçlü bir delil vermektedir), muhaliflerin Allah Teâlâ için sair gözler gibi olmayan bir göz (*ʿayn*), sair eller gibi olmayan bir el (*yed*) ispat ettiklerini, onların bu isnatlarını keyfiyetsiz olarak (*bilâ keyf*) te'vil etme cihetine gittiklerini söyleyerek bir tür teşbihi andıracak ilâh tasavvuru ortaya koyduklarını ifade etmiştir.[98]

3.5. Allah Teâlâ Beşerî Niteliklerle Vasıflanamaz

Mu'tezilîlerin, teşbihten sakınmak adına genelde âlemin, özelde yaratılmış varlıkların niteliklerini Allah Teâlâ'dan uzaklaştırma çabaları buraya değin konu ele alınmıştır. İnsan özelinde bu çabalarının somutlaştığı dikkate değer iki husus vardır: İlki Müşebbihe ve Ehl-i sünnet'e reddiye niteliğinde ele aldıkları haberî sıfatlar; ikincisi ise, Hıristiyanlara yönelik reddiye mahiyetinde konu edindikleri Allah Teâlâ'nın evlât sahibi olduğu iddiasıdır.

3.5.1. Haberî Sıfatlar

Nasta vârit olan ve nitelendirme açısından insanlarla müşterekliği çağrıştıran haberî sıfatlar,[99] Allah Teâlâ'dan teşbihin reddedilmesi ve tevhid ile tenzihin korunması amacıyla ya dilsel bağlamda te'vil edilmeli ya da ilâhî muradın ne olduğu bilinemeyeceği için herhangi bir yorum ortaya koymaktan kaçınılmalıdır. Allah Teâlâ'nın kullarına yönelik hitabında açık bir beyana güç yetiremediğini, iradesinde âciz kaldığını ve nihayetinde teklifin zayıf bir temele oturduğunu gösteren bir durumun ortaya çıkmaması gerektiğini düşünen Mu'tezilîlerin çoğu, haberî sıfatların teşbihi çağrıştırmayan bir anlama sahip olduğunu söylemekte ve bir bakıma O'nun muradını ortaya koymayı

---

98 Câhız, *er-Red ʿale'l-Müşebbihe*, 3/234.

99 Mu'tezilî olduğu düşünülen ve hicrî 3. yy. sonu 4. yy. başı civarında vefat eden Ebû Tâlib Mufaddal b. Seleme, günümüze ulaşan eserinde *istivâ*, *yed*, *kabza*, *vech*, *tecellî* gibi birtakım haberî sıfatları dilsel zeminde anlamlandırır; Ebû Tâlib Mufaddal b. Seleme b. Âsım en-Nahvî, *Celâ'ü'ş-şübeh fi'r-red ʿale'l-Müşebbihe*, thk. Ahmed Receb Ebû Sâlim (Amman: Dârü'l-Feth, 2020). Ayrı bir çalışma konusu olan bu eser, Mu'tezile'nin sistemleşme dönemine aidiyetinden dolayı konu dışı bırakılmıştır.

amaçlamaktadır.[100] Kurucu Mu‘tezilîlerden Vâsıl ve Amr, müteşâbih ve muhkem âyetleri sadece iman ve kader merkezli ele almış[101] ve haberî sıfatlar için bir te’vil gayreti gütmemiştir. Çünkü onlar, haberî sıfatları ifade eden nitelemelerin, dildeki kullanımı itibarıyla teşbihi çağrıştırmadığını bildiği görünmektedir.[102] Bu anlaşılırlık durumuna karşın, bir sonraki dönemde muhaliflerin teşbihi çağrıştıran argümanlar üretmesi ile birlikte haberî sıfatlarda te’vile gidilmesinin gerekliliği zuhur etmiştir. Nitekim İskâfî’den itibaren -her ne kadar İskâfî’den önce de Mu‘tezilîlerin haberî sıfatları te’vil ettiği ileride görülecek olsa da- müteşabih ve muhkem kavramlarının artık haberî sıfatları da bünyesine alan bir terim hâline geldiği, onun muhkem ve müteşâbihin neler olduğunu açıkladığı yerde ortaya çıkmaktadır. İskâfî’ye göre muhkem âyetler, indirildiği anlam haricinde te’vili bulunmayan ve ilk anlamının farklı anlamlara hamledilmesi mümkün olmayandır. Müteşâbih âyetler ise, *istivâ*, *yed*, *ayn* gibi nasta vârit olduğu ilk anlam dışında farklı anlamlara hamledilmesi mümkün olandır. İşte bu tür âyetler, ilimde derinleşen kimseler tarafından Allah Teâlâ’nın onlara sunduğu bilgiler muvacehesinde, akıllarının hüccetleriyle izah edilmelidir.[103] Ancak ilâhî muradın ne olduğu bilinemeyeceği ve dile dair ortaya koymuş olduğu lafız-mâna ilişkisinin zorunluluğu görüşünden[104] hareketle, Mu‘tezilî düşüncenin genel kanaatinden ayrılan Abbâd b. Süleymân’ın, haberî sıfatlar hakkında herhangi bir yoruma gitmeyerek selefin *bilâkeyf* doktrinini ve bu tür ifadelerin sadece Kur’ân’ın tilâveti esnasında okunması gerektiği

---

[100] Câhız’ın beyânı “gizli anlama açıkça delâlet eden” şeklinde tanımladığı yerde, Kur’ân’ın da beyân ile konuştuğunu belirtmesi, ilâhî kelâmda bir anlaşılırlık olmasının gereğine mâtuftur; Câhız, el-*Beyân ve’t-tebyîn*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1998), 1/75.

[101] Ka‘bî, *Maḳālât*, 296-297; Eş‘arî, *Maḳālât*, 222-223.

[102] İbn Abdirabbih’in aktarmış olduğu Vâsıl’ın Amr’a yazdığı mektupta “Kulun elinden nimetin çekilmesi Allah’ın elindedir (*bi-yedillâh*[i]), cezanın hızlandırılması Allah’ın elindedir (*bi-yedillâh*[i])…” (İbn Abdirabbih, *el-ʿİḳdü’l-ferîd*, 2/224) cümlesinde Vâsıl *yed* kelimesini tam da kudret manasında kullanmıştır; ancak bunun gündelik kullanımı göz önüne alındığında Vâsıl’ın bir te’vil çabası içerisinde olduğu sonucuna ulaşmak pek mümkün görünmemektedir. Öte yandan Amr’ın “Kıyamet günü gelip çattığında Allah Teâlâ’nın huzuruna (*beyne yedeyillâh*[i]) dikildiğimde…” ifadesindeki (İbn Kuteybe, *Teʾvîlü muḫtelifi’l-ḥadîs*, 138; Dârekutnî, *Aḫbâru ʿAmr b. ʿUbeyd*, 9) “beyne yedeyillâh” tabiri her ne kadar ilk başta “Allah Teâlâ’nın iki eli arasında” gibi bir çağrışımla haberî sıfatları andırsa da bu ifadenin bir deyim olduğu göz önünde bulundurulduğunda Amr’ın haberî sıfatlara dair bir yorumda bulunmadığı bu muvacehede tespit edilebilecektir.

[103] Ka‘bî, *Maḳālât*, 298-299; Eş‘arî, *Maḳālât*, 224.
İskâfî’nin müteşâbihi bu şekilde yorumlamasında onun hoca silsilesinde bulunan Bişr b. Mu‘temir ile Ca‘fer b. Harb’in etkili olduğu söylenebilir. Zira Bişr’in *Kitâbü Teʾvîli müteşâbihi’l-Ḳurʾân*, Ca‘fer’in de *Kitâbü Müteşâbihi’l-Ḳurʾân* isimli eser kaleme alındığı bilinmektedir; İbnü’n-Nedîm, *Fihrist*, 205, 213. Ancak eserlerin içeriğine ve onların müteşâbih görüşüne ilişkin hâlihazırda bir bilgi tespit edilememiştir.

[104] bk. “Dilin Kökeni ve İlâhî İsimlerde Ölçü”, s. 177-178.

kanaatini benimsediği görülmektedir.[105] Abbâd'da bu kanaatin oluşmasında, sair Mu'tezilîlerin haberî sıfatlara yükledikleri anlamlardaki farklılıkların da etkisi olduğu söylenebilecektir. Bu bağlamda, Abbâd dışındaki Mu'tezilîlerin haberî sıfatlara dair yorumlardaki anlam farklılıkları üzerinden meselenin seyrini takip etmek mümkündür.

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, *vech*in (yüz) Allah Teâlâ'nın kendisi olduğunu söylemektedir.[106] "*Sizi Allah'ın vechi için doyuruyoruz.*"[107] âyetinden hareketle Allah Teâlâ için *vech*in olduğunu kabul eden Ebü'l-Hüzeyl, buradaki *vech*in Allah Teâlâ'nın bir kısmı olamayacağını, kadîm varlıkla beraber bir sıfat olamayacağı ilkesi ile ortaya koymaktadır. Öyle ki, dilde bir kullanım olarak "Bu işin *vech*idir" ibaresi, işin kendisine râcidir. Dolayısıyla *vech*, zât-ı Bârî'yi ifade edecektir.[108] Bu çerçevede mezkûr âyet "Sizi Allah için doyuruyoruz." şeklinde anlaşılmalıdır. Nazzâm ise Ebü'l-Hüzeyl'in *vech*i, zâta indirgeyerek ispat etmesine karşı gelmektedir. Çünkü böyle bir ispat insanın zihninde teşbihi çağrıştıracaktır. Gerçekte Allah Teâlâ'nın bir *vech*i olmadığına göre *vech*, mecaza hamledilmelidir. Nitekim dilde "Senin *vech*in olmasaydı" demek, "Sen olmasaydın" demeyi ifade eder. Böylece "*Rabbin'in vechi bâkīdir*"[109] âyeti, "Rabbin bâkīdir" anlamına gelmektedir. Böylece *vech*in ispatı, esasen Allah Teâlâ'nın varlığının ispatıdır. Bu düşünce Nazzâm ile birlikte Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'nin baskın görüşünü oluşturmaktadır.[110]

*Yed*in (el) nimet anlamına geldiği hususunda Ebü'l-Hüzeyl ile Nazzâm arasında bir ihtilaf söz konusu değildir.[111] Câhız da benzer şekilde *yed*in nimet ve kuvvet anlamına geldiğini dil açısından izah etmektedir. Nitekim günlük dilde kullanılan "Kalpler, Allah'ın *yed*indedir. Perçemlerimiz Allah'ın *yed*indedir. Bunlar Allah'ın *eyâdin*den ve nimetlerinden bize sunulanlardır" gibi ifadelerin yanı sıra "*Aksine O'nun iki yedi de açıktır.*"[112] âyeti, nimete ve kudrete işaret etmektedir. *Keff*in (avuç) de *yed* anlamına geldiğini belirten Câhız şiirden bir istidlal getirerek bu görüşünü desteklemektedir: "Boş

---

[105] Ayrıntılı bilgi için bk. Eş'arî, *Maḳālât*, 166, 189, 496, 521; Abrahamov, "'Abbād ibn Sulaymān on God's Transcendence", 110-111; Sarıca, "Abbâd b. Süleymân'da Tenzih Vurgusu", 559-560.

[106] Eş'arî, *Maḳālât*, 165, 189; İbn Hazm, *Faṣl*, 2/347.

[107] İnsân 76/9.

[108] Hayyât, *İntiṣâr*, 75-76; Ka'bî, *Maḳālât*, 266 Detaylar için bk. "Zât-Sıfat İlişkisi", s. 17-21. Ebü'l-Hüzeyl'in bu görüşünde Vâsıl ve Amr'ın talebelerinden Cehmiyye görüşünü ortaya koyanların "O bütünüyle yüzdür/Yüz O'nun tamamıdır" (İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye*, 3/456, 685-686, 5/371-372) görüşünün etkili olduğu akla gelmektedir.

[109] Rahmân 55/27.

[110] Eş'arî, *Maḳālât*, 167, 189.

[111] Eş'arî, *Maḳālât*, 166-167.

[112] Mâide 5/64.

ver/Sakin ol!. Bütün işlerin kaderi Allah'ın *keff*indedir."[113] Ancak Eş'arî bir yerde Mu'tezile'nin Allah Teâlâ için *yed* ve *ʿayn*ı inkâr ettiğini ve bu reddedişte iki görüş olduğunu belirtmektedir. İlk grup, Allah Teâlâ için *yed* ve *ʿayn* tabirlerini tamamen reddetmekte; ikinci grup ise, Allah Teâlâ'nın *yed*i (*enne lillâhi yed*^{en} *ve enne lehû yedeyn*) olduğunu kabul etmekte ve bunun nimet anlamına geldiğini söylemektedir.[114] İşte bu ikinci grubun, *vech*e dair yorumundan hareketle Ebü'l-Hüzeyl'in olduğu söylenebilecektir. Çünkü Allah Teâlâ, kendisi için *yedullâh*, *bi-yedî*, *eydînâ* ifadelerini kullandığına göre,[115] bir şekilde bunu ispat etme yolunu tutmak gerekmektedir. Muhtemelen Ebü'l-Hüzeyl *ʿayn* (göz) ibaresi için de aynı kanaati benimsemiştir. Nitekim o, *"...ʿAyn*ımın *önünde yetiştirilesin*"[116] âyetindeki *ʿayn* ifadesini "bilgim dâhilinde (*bi-ʿilmî*)" şeklinde te'vil etme cihetine gitmiş ve buradaki ilim ifadesinin O'nun âlim oluşu anlamına geldiğini belirtmiştir.[117]

Haberî sıfatlara yüklenen anlamların farklılaşmasında dikkate değer bir örnek ise *istivâ*dır. Ebû Bekr el-Esam, Allah Teâlâ'nın Arş'a *istivâ* etmesini, Arş'ı yaratması olarak kabul etmiştir.[118] Her ne kadar Esam, Allah Teâlâ'nın Arş'ı yaratmasıyla O'nun hâkimiyeti altında olduğuna işaret etse de bu vurgu sonraki Mu'tezilîler tarafından daha ayrıntılı bir şekilde dile getirilmiştir. Nitekim onlar, Arş ile kastedilenin bir mekândan ibaret olmadığını, Allah Teâlâ'nın istivâ ile kendi azametini nitelendirmeyi dilediğini, O'nun yüceliğini ortaya koymasının mesafeler ile değil, kudret ile gerçekleştiği ve dilde arşın mülk anlamına gelebileceğinden hareketle,[119] istivâ sözcüğünü hâkim olma (*istevlâ*) anlamında yorumlamışlardır.[120] İstivânın mahiyetine dair Câhız açık bir beyanda bulunmasa da mevzuya ilişkin âyeti Yahudilerin İbranice'ye çevirmesi hâlinde tahrife

[113] Câhız, *er-Red ʿale'n-Naṣârâ*, 3/275. Câhız'ın yine *eyâdî* kelimesini nimetler anlamında kullandığına dair bk. *Ḥayevân*, 1/42.
[114] Eş'arî, *Maḳālât*, 166-167.
[115] Sırasıyla bk. Fetih 48/10; Sâd 38/75; Yâsîn 36/71.
[116] Tâhâ 20/39.
[117] Eş'arî, *Maḳālât*, 165; 195.
[118] Mâtürîdî, *Teʾvîlât*, 5/374.
[119] Ka'bî, *Maḳālât*, 261.
[120] Eş'arî, *Maḳālât*, 157. Mu'tezilîlerin bu düşünceye istidlal olarak getirdikleri "Bişr, kan akıtmadan, kılıç kullanmadan Irak'a istiva etti" şeklindeki meşhur beyit, muhtemelen sonraki dönem Mu'tezilîlerin istidlali olmalıdır. Zira bu beyit Câhız'ın eserlerinde dahi geçmemektedir.

uğrayacağını belirtmesi,[121] istivâya dair Mu'tezile'nin temel kanaatini benimsediğine işaret eder nitelikte değerlendirilebilir.

Haberî sıfatlara ilişkin kayda değer diğer bir örnek ise *mecî*dir. Allah Teâlâ'nın gelmesini ifade eden bu haberî sıfata ilişkin Müşebbihe'nin âyetlerden hareketle delillerini zikreden Câhız, onlara uzun bir eleştiri sunmuştur. Câhız, Müşebbihe'nin Allah Teâlâ'nın cisim olduğuna dair Kur'ân-ı Kerîm'den "*Rabbin ve melekler saf saf geldiğinde*"[122] âyetini delil olarak getirdiğini belirtmektedir. Buna göre Müşebbihe nazarında, bir şeyin gelme niteliğinin bulunması, onun bir mekânda bulunduğuna delildir. Zira bir şey ancak bulunduğu mekândan gelebilir ve bu mümkün olduğu takdirde, o şeyin bu mekândan çıkması da mümkün olacaktır. Yine Allah Teâlâ semalarda ve yerde bulunduğunu bildirdiğine,[123] Mu'tezile de dünyanın Allah Teâlâ'dan tamamen hâlî olmadığını söylediğine göre, Allah Teâlâ'nın dünyada bulunması gerekecektir. Hâl böyle olduğuna göre, dünyanın sınırlı bir yer olduğu ortaya çıkacaktır. Bir şeyin kısmında yahut tamamında sınır söz konusu ise, o sınırın aşılması imkân dahilinde değildir. Bu şey, şayet sınırları aşıyorsa, o şeyin o mekândan çıkıp başka bir mekâna geçmesi de mümkün olmaktadır. İşte bu, Allah Teâlâ'nın cismânî bir varlık olduğuna dair bir delildir. İkincil bir delil olarak Müşebbihe, Allah Teâlâ'nın insanlara hitabının anlaşılır olmasının gerekliliğini sunar. Şayet Allah Teâlâ, insanların anlayamadığı şekilde onlara hitap etmiş olsa, bu, O'nun insanlara güç yetiremeyeceği bir şeyi yüklemiş olmasını ifade edecektir. Nitekim bir kimse, muhatabın anlayışına uygun bir hitapta bulunmazsa, hitabı doğru ve gerektiği şekilde yapmamış olur. Allah Teâlâ da kullarını muhatap edindiğine göre, hitabı onlar için anlaşılır olmak durumundadır.[124] Câhız, onların bu düşüncesine mecaz yoluna başvurarak karşı çıkmaktadır. Çünkü bir kelime, illâ ki aslî/akla gelen ilk anlamına göre değil, farklı farklı anlamlarda kullanılmaya müsaittir. Örneğin Allah Teâlâ, nassı işitmeye güç yetiremeyeceği için akletmesi mümkün olmayan sağırlara (*eṣ-ṣumm*) ve dilsizlere (*el-bükm*) hitapta bulunmuştur. Müşebbihe buna cevaben, Arapların görmezden gelene/körmüş gibi davranana (*müteʿâmî*) kör (*aʿmâ*), söz dinlemeyene/işitmemiş gibi

[121] Câhız, *er-Redʿale'n-Naṣârâ*, 3/274-275: Burada Câhız haberî sıfatları yahut teşbihi çağrıştıran *intiḳām*, *ʿayn*, *yemîn*, *istivâʾ*, *nâẓira*, *tecellî*, *mecîʾ* ile ilgili âyetlere işaret etmekte ancak herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Bu bilgi, Mu'tezilî düşüncede hangi âyetlerin teşbihi çağrıştırdığını ifade etmesi açısından önemi haizdir.

[122] Fecr 89/22.

[123] Ör. bk. En'âm 6/3; Zuhruf 43/84.

[124] Câhız, *er-Redʿale'l-Müşebbihe*, 3/234-235.

davranana (*müteṣâmim*) sağır (*eṣam*) dediklerini ve bunları akletmeyen kimseler için kullandıklarını söyleyebilecektir. Bu şekilde, aslında onlar açısından da söz başka bir söze hamledilmiş, yani sözün ilk anlamı değil de ikinci anlamı kastedilmiştir. Nitekim, körmüş gibi davranan kimse körmüş gibi davrandığında cehalet açısından tıpkı kör (*aʿmâ*) gibidir. Bir yönüyle ona benzediği için ona kör (*aʿmâ*) denmiştir. İşte Müşebbihe'nin böyle bir itirazda bulunmayacağını bilen Câhız, onların böyle demesinin doğru olduğunu kabul eder. Çünkü burada körmüş gibi davranan kimseye aslî anlamda kör denilmiştir. Oysa kör kimse görme yeteneği olmayan kişidir. Hâliyle onların mecaza başvurmak dışında bir seçenekleri kalmayacaktır. Müşebbihe'nin, kelimenin aslının ve asla hamledilmesinin Allah Teâlâ için câiz olduğunu ancak doğrudan mecaza hamledilmesinin câiz olmadığını söyleyip, Allah Teâlâ bir kelâm ettiğinde ya bu aslî anlamı olan ve bu aslî anlama hamledilen bir kelâm olmasına ya da ferî ve türevi olan bir kelime olacağına -ki buna Araplar mecaz demektedir- dair bir itirazda bulunma ihtimallerine de Câhız karşı gelmektedir. Nitekim, sağırları ve dilsizleri konu edinen âyetteki muhataplar eksik ve noksan kimseler olsalardı, o kimselere güç yetiremeyecekleri şeyler yüklenmiş olacaktır. Hâlbuki Allah Teâlâ, zalim değildir; nitekim, kulları güç yetiremeyecekleri şeylerle sorumlu tutmak zulümdür. Dolayısıyla Allah Teâlâ zalim olmadığına göre, o kimselerin noksan olmayan kimseler olması gerekmektedir. Durum böyle olunca, asıl anlam ve asıl anlama hamledilen anlamı bir kenara bırakıp, ikincil anlama ve mecaza yönelinmelidir. Bu durumda onların sağır, dilsiz ve akledemeyen olmaları, görmezden gelmeleri, işitmemiş gibi davranmaları; akletmemeleri şeklinde anlaşılmalıdır. Bu açıklamalar üzere, tekrardan *mecî* ibaresine dönülecek olursa, Câhız, "*Rabbin ve melekler saf saf geldiğinde*" âyetinin mecaz ifade ettiğini söylemektedir. Zira dilde de "Bize, falanca tek başına geldi", "Falanca, çocuğuyla bize geldi.", "Falanca bize birçok hayırla geldi" kullanımları farklı anlamlara ilişkin mecazi kullanımları ifade etmektedir. Yine dilde "*Bize gökler, büyük bir şeyle geldi*" denildiğinde göğün bizzat gelmesi kastedilmemekte; göğün yerinde durduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu cümle ile kastedilen ancak bulutlar ve göğün indirdiği yağmur olacaktır.[125]

3.5.2. Allah Teâlâ Çocuk Sahibi Değildir

Allah Teâlâ cisim ve araz olmadığına göre, cisim ve arazdan müteşekkil olan insanın özelliklerinin O'nda bulunmaması gerekmektedir. İşte burada, bir anlamda teslîsin

[125] Câhız, *er-Red ʿale'l-Müşebbihe*, 3/235-236.

reddedilmesinin gerekçesi yatmaktadır.[126] Böylece insanın doğması ve doğurması imkân dâhilindeyken, böyle bir imkândan Allah Teâlâ için söz edilemeyecektir.[127] Söz konusu durum, *basitlik* ilkesine ters düştüğü gibi nasla da sabittir. Bunu vurgulamak adına, Ebû Ca'fer el-İskâfî ile Hristiyan bir topluluk arasında cereyan eden tartışmada İskâfî, Hristiyan topluluğa, Baba'nın bir oğlu olup olmadığını sormuş, onlar da Baba'ın bir oğlu olduğunu söylemiştir. Bu cevap üzerine İskâfî, oğlun bir oğlu olmadığını söylemiş ve Hristiyan topluluk İskâfî'nin bu görüşünü kabul etmiştir. Bu cevap üzerine İskâfî, "O zaman oğlu olan baba ile oğlu olmayan nasıl bir ve aynı olabilir. Bu oğlun ilâh olmaması nasıl mümkündür?" diyerek onları ilzam etmiştir.[128] Böylece İskâfî, tevhidi savunarak teslîsin geçerliliğini iptal etme cihetine gidip; ilâhın cüzlere ayrılamayacağını, ilâhtan oğlun sudûr edemeyeceğini, teslîsin tek bir zâtın veçheleri şeklinde izah edilemeyeceğini, Tanrı hakkında çokluktan bahsedilemeyeceğini savunarak ilâh olanın beşer/î niteliklere sahip olamayacağının temelini oluşturma gayretindedir.

Hristiyanlara yazdığı reddiyenin günümüze ulaşan kısımlarında Câhız'ın da onları ilzam etmeye yönelik bir argüman ürettiği görülmektedir. O, sebr ve taksim yöntemiyle Hristiyanlara Hz. Îsâ'nın insan mı yoksa ilâh mı olduğu sorusunun yöneltilmesi gerektiğini belirtir. Eğer Hristiyanlar Hz. Îsâ'nın insan olmayıp ilâh olduğunu kabul ederlerse, onlara bu defa çocukluk, yaşlılık gibi beşerî niteliklere sahip bir varlığın nasıl ilâh olacağı sorusu sorulmalıdır. Bu defa Hristiyanlar, Hz. Îsâ'nın beşerî niteliğinin

---

[126] Mu'tezilîlerin, Allah Teâlâ'nın çocuk sahibi olacağı yönündeki nitelemeyi reddetmelerinin, özellikle dönemin Şam'da bulunan muhalifleri Hristiyanlara karşı bir savunma içinde oldukları söylenebilir. Eserlerin içerikleri bilinmemekle beraber hem Yahudilere hem de Hristiyanlara yönelik reddiyeleri bu mezkûr konuyu da içermesi son derece doğaldır. Ebü'l-Hüzeyl'in *Kitâbün ʿale'l-Yehûd* ve *Kitâbün ʿale'n-Naṣârâ*'sı, Esamm'ın *Kitâbü'r-Red ʿale'l-Yehûd*'u, Murdâr'ın *Kitâbü'r-Red ʿale'n-Naṣârâ'sı*, Câhız'ın *Kitâbü'r-Red ʿale'l-Yehûd*'u bu bağlamda örnek olarak zikredilebilir; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 204, 207, 211, 214.

[127] Öyle ki Nazzâm, Allah Teâlâ'nın herhangi bir şekilde çocuk edinmesinin, ilâhî kudret dâhilinde mümkün olmadığı kanaatindedir; İbn Hazm, *Faṣl*, 2/375.
Câhız, Allah Teâlâ'nın evlât edinmesinin mümkün olmadığını -ileride görüleceği üzere- sadece Hz. Îsâ ile sınırlı tutmamıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de Yahudilere nispet edilen "*... Üzeyr Allah'ın oğludur*" (Tevbe 9/30) demelerini aklı başında hiçbir insanın kabul etmeyeceğini, hiçbir dinde de bu görüşün bulunmadığını belirtir. Nitekim eğer Yahudiler bunu kabul etmiş olsalardı, Üzeyr'in kendi dinlerinden olmadığını söylemezler ve bu düşüncenin kendilerine aidiyetini reddetmezlerdi; Câhız, *er-Red ʿale'n-Naṣârâ*, 3/255. Benzer şekilde o, Allah Teâlâ'nın Câhiliye devri Araplarının, meleklerin Allah'ın kızları olduğunu yönündeki inançlarını da şiddetle reddettiğini dile getirdiğini ifade eden eder; Câhız, *er-Red ʿale'n-Naṣârâ*, 3/272-273. İlgili âyet için bk. Nahl 16/57.

[128] Ebû Alî Îsâ b. İshâk b. Zer'a, *Naḳżu Reddi Ebi'l-Ḳāsım el-Belhî ʿale'n-Naṣârâ fî Kitâbi Evâʾili'l-edille*, nşr. Père Paul Sbath (*Vingt Traités Philosophiques et Apologétiques d'Auteurs Arabes Chrétiens du IXe au XIVe siècle* içinde, Kahire: H. Friedrich et Co., 1929), 65. İsimsiz olan bu risaleye, başındaki açıklamadan hareketle tarafımızdan bir isim takdirinde bulunulmuştur. İbn Zer'a, risalenin devamında İskâfî'nin söz konusu ilzamının geçersiz olduğunu Hristiyan teolojisi üzere izah etme çabasındadır.

bulunmasının yanı sıra ilâhlık vasfı olduğunu iddia ederlerse, Câhız bu kez, ilâhlık vasfının kimde bulunduğu soruşturmasını açar: Şayet bu vasıf Hz. Îsâ ile birlikte bir başka varlıkta bulunuyorsa, o zaman Hz. Îsâ yaratıcı olmaktan çıkacaktır. Bu vasıf sadece Hz. Îsâ'da bulunuyor ise, o zaman ilâh, cisim olmuş olacaktır. Onun açısından, her iki sonuç da teşbih ifade edecektir.[129] Böylelikle teslîsin aklî zemine oturmayacağını temellendiren Câhız, kişi ne kadar uğraşırsa uğraşsın, Hristiyanların Hz. Îsâ'nın ilâh olduğuna dair görüşlerinin anlaşılamayacağını söylemektedir.[130] Teslîsi reddetme hususunda İskâfî ve Câhız'ın ilzamlarında öne çıkan ortak payda, ulûhiyetin ne beşerî niteliklerle ne de cüzlere bölünmeyle bağdaştırılabileceğidir. Ancak Câhız, bunu sadece akıl zemininde değil, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen bazı âyetlerden hareketle Hz. Îsâ'nın Allah Teâlâ'nın oğlu olduğu yönündeki çıkarımları dilsel açıdan da çürütmeye çalışır.

Câhız, Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İbrâhim için kullanılan *ḫalîlullâh* ifadesine binaen, Allah Teâlâ'nın Hz. İbrâhim'i dost edinmesinin mümkün oluşundan hareketle, O'nun oğul edinmesinin de mümkün olduğu şeklinde bir istidlal üretimine karşı çıkmaktadır. Çünkü böyle bir kullanım mecaz ifade ettiği için, Nazzâm'ın iddia ettiği üzere, Allah Teâlâ'nın dost edinmesinden kasıt; Allah Teâlâ'nın Hz. İbrâhim'e yönelik rahmet ve merhametinin bir göstergesi yahut onu yetiştirmesi olarak da değerlendirilemeyecektir. Nitekim Allah Teâlâ ile kulları arasında böyle bir ilişki biçimi söz konusu değildir.[131] Yine o, Hz. Îsâ için Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "*Allah'ın Meryem'e ilkā ettiği kelimesi*dir *ve O'ndan bir ruhtur*"[132] âyetinden hareketle, Hz. Îsâ'nın Hz. Meryem'in rahmine yerleşmesine ilişkin Allah Teâlâ'nın ruhundan üflemesiyle doğrudan müdahalesi olduğu ve böylece babasının bir insan değil de Allah Teâlâ olduğu temellendirmesini, bu ifadeyi mecaz görerek reddetmektedir. Zira Hz. Îsâ'nın, Allah'ın ruhu olması ile Allah Teâlâ'da bulunan bir ruhun O'ndan ayrılarak Hz. Îsâ'nın bedenine girmesi kastedilmemiştir. Nitekim bahse konu olan ruhun üflenmesi, bir tulumun üflenmesi gibi fiziksel bir olay değildir. Ne var ki ruh kavramı, Kur'ân- Kerîm'de farklı anlamlarda kullanılmıştır.[133] Dolayısıyla Hz. Îsâ için *rûḥullâh* denilmesi, onun Allah'ın evlâdı anlamına gelmemekte; âdete aykırı bir

[129] Câhız, *er-Red ʿale'n-Naṣârâ*, 3/283-284.
[130] Câhız, *er-Red ʿale'n-Naṣârâ*, 3/267.
[131] Detaylar için bk. "Birtakım İbareleri Allah Teâlâ'ya İzafe Etmekten Kaçınma", s. 188-189.
[132] Nisâ 4/171.
[133] Câhız, *er-Red ʿale'n-Naṣârâ*, 3/281-283. Ruhun farklı anlamlara geldiğine dair ayrıca bk. Câhız, *Ḥayevân*, 1/340.

tarzda Allah Teâlâ'nın Hz. Îsâ'yı yaratması kastedilmektedir.[134] Hz. Îsâ'nın Allah Teâlâ'nın evlâdı oluşunun çeşitli yorumlanma biçimlerini Câhız, tek tek aklî argümanlar ile boşa çıkarma gayretindedir: (*i*) Hz. Îsâ'nın Allah'ın evlâdı olması ile onun erkek bulunmadan yaratılması kastediliyorsa, buna Hz. Âdem ve Hz. Havvâ daha layıktır. Çünkü onlar bir ana-babadan değil topraktan yaratılmıştır. (*ii*) Eğer evlât edinmeden kastedilen terbiye ise, Allah Teâlâ bütün peygamberleri terbiye etmiştir. Bu anlamda "rabbâhu" ile kastedilen terbiye değil de (*iii*) rızıklandırma ise, Allah Teâlâ bütün kullarını rızıklandırmaktadır.[135]

3.6. İlâhî İsimlerin Anlamında Teşbihten Kaçınma

İlâhî zâta ilişkin mefhuma, yani ontolojik gerçekliği bulunan sıfatlara (ör. *ʿilim*) işaret eden ve lafza dökülmüş hâlini ifade eden ilâhî isimler (ör. *ʿâlim*), Mu'tezilîler açısından -sıfatların ontolojik gerçekliğinin reddedilmesi itibarıyla- sadece tesmiyeden ibarettir.[136] Ancak, Mu'tezilî düşüncede sıfatlar reddedilerek kabul edilen isimlerin, sıfatların gerçekliğinin onlardaki mânaların varlığına bağlı olduğunu ve böylece sıfatların bir anlam kazandığını düşünen Ehl-i sünnet'in dikkat çektiği üzere anlamdan bütünüyle yoksun olmadığı belirtilmelidir. Örneğin Câhız, Allah Teâlâ'nın hakîm, cevâd, kadîr gibi isimlerinin tasdikleyici nitelemeler olduğunu ve bu tür kullanımların, kullar için Allah Teâlâ'ya dair bir bilgi ifade ettiğini dile getirmektedir.[137] Yine Câhız, Allah Teâlâ'nın Âdem'e bütün isim ve anlamları öğrettiğini, O'nun isimleri öğretip de anlamları öğretmemesinin, delâleti öğretip de delâlet ettiği şeyi öğretmemesinin mümkün olmadığını ifade eder. Çünkü anlamı bulunmayan bir isim tıpkı boş bir zarf gibi anlamsız ve işlevsizdir. Bu bağlamda, "*Allah Âdem'e isimlerin tamamını öğretti*"[138] âyetinden kasıt, O'nun bu isimlerle birlikte Hz. Âdem'e bütün anlamları bildirmesidir. Nitekim isimsiz anlam düşünülebilirse de anlamsız ismin varlığı mümkün değildir. Bunun aksine bir durum, faydasız bir iş olacaktır ki bu Allah Teâlâ'nın hakîm oluşuyla tezat oluşturacaktır.[139] Hâl böyleyken yani ilâhî isimler belli anlamlardan yoksun değilse, sırf

---

[134] Câhız, *er-Red ʿale'n-Naṣârâ*, 3/278.
[135] Câhız, *er-Red ʿale'n-Naṣârâ*, 3/278. Câhız'dan nakille; Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 5/108.
[136] Koloğlu, "Sıfat Teorileri", 2/962, 965.
[137] Câhız, *ed-Delâʾil ve'l-iʿtibâr*, 68.
[138] Bakara 2/31.
[139] Câhız, *el-Cidd ve'l-hezl*, 2/348; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, çev. Numan Konaklı - Nihat Uzun (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 117. Câhız bir başka yerde aynı mantık örgüsünü korumasına rağmen Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem'e isimleri öğretmesinden kastın, Hz. Âdem'in dünya ve âhirette maslahatına olan şeyleri öğretmesi olduğunu söylemiştir; Câhız, *Ḥayevân*, 5/201-202.

sıfatlardaki mânaların reddedilmesi gerekçe gösterilerek -sadece Câhız özelinde dahi- Mu'tezilîlerin sıfatları bütünüyle reddettiğini söylemek mümkün görünmemektedir; zira onlardaki baskın kanaatin, zâta bağlı olarak sıfatların işlevini muhafaza ettiği açıkça söylenebilir.

3.6.1. Dilin Kökeni ve İlâhî İsimlerde Ölçü

Dilin kökenine dair diğer Mu'tezilîler hakkında detaylı bilgi bulunmamakla beraber Nazzâm, Câhız ve Abbâd'ın kanaatlerini ortaya koyan bir veriye kaynaklardan ulaşılabilmektedir. Câhız'ın aktarımına göre Nazzâm, maslahat miktarınca ve ümmetlerin tabiatlarına uygun bir şekilde isimlerin vazedildiği kanaatindedir.[140] Nazzâm'a dair bu sınırlı bilgiden hareketle onun dilin kökenine dair tevkîfîlik görüşü savunduğu söylenebilecektir. Câhız'ın Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem'e bütün anlamları öğrettiği yönündeki mezkûr görüşünden hareketle, onun da Nazzâm gibi tevkîfîlik görüşünü kabul ettiği sonucuna varılabilir. Nitekim o, dilin kaynağının Allah Teâlâ olduğunu belirtmektedir.[141] Câhız ile aynı dönemde yaşayan Abbâd b. Süleymân'ın dilin kökenine dair ortaya koymuş olduğu görüş, lafız ile anlam arasında nedensellik ilkesini kabul etmesi temeline dayanır. Buna göre her lafız, zorunlu olarak anlamı kendisinde içerisinde barındıracak[142] ve bu nedensellik ilkesi, bir ismin konulmasında etkin âmil durumunda bulunacaktır.[143] Abbâd'ın ortaya koymuş olduğu bu ilke hem Allah Teâlâ'nın hem de insanların tâbi olduğu genel bir kanun hükmündedir. Nitekim isimdeki değişim isimlendirilendeki bir değişimi gerektireceği[144] için, Allah Teâlâ dildeki kullanımlarda bir değişim meydana getiremeyecektir; dolayısıyla âlim olduğu hâlde kendisini câhil olarak isimlendiremeyeceği gibi, câhil olan insana âlim, âlim olan insana da câhil ismini vermesi mümkün değildir.[145] Öyle ki Allah Teâlâ'nın dili bir değişikliğe uğratıp,

---

[140] Câhız, *er-Redd ʿale'n-Naṣârâ*, 3/271.

[141] Câhız, *Ḥayevân*, 5/281. Câhız, âyetlerin anlamlarının belirlenmesinde/lafzın delâletinde bizzat kelâmın yapısını esas almaktadır. Bu çerçevede âyetteki lafız umumî olduğunda onu ancak Hz. Peygamber'in tahsis edeceğini söyler. Çünkü ilâhî kelâm bizzat Allah'ın iradesi ve kastını temsil etmektedir; zira Allah Teâlâ muradını gizlememiştir; Câhız, *Ḥayevân*, 1/118.

[142] Ör. bk. Râzî, *el-Maḥṣûl fî ʿilmi uṣûli'l-fiḳh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 1/181.

[143] Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ fî uṣûli'l-fiḳh*, nşr. Abdülkādir Abdullah el-Ânî - Ömer Süleymân el-Eşkar (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkāf ve'ş-Şü'ûni'l-İslâmiyye, 1992), 2/32.

[144] Nîsâbûrî, *Mesâ'il*, 161; İbn Metteveyh, *Teẕkire*, 1/205: Öyle ki Abbâd, hakikatin mecaza mecazın hakikate dönüşmesini de kabul etmemektedir.

[145] Eş'arî, *Maḳālât*, 197, 526. Başka bir örnek için bk. İbn Metteveyh, *Teẕkire*, 1/205.

değişikliğe uğrayan isimlerle kendisini isimlendirmesi de imkânsızdır.[146] Dolayısıyla Abbâd'ın nedensellik ilkesine göre dilin belirleyicisinin Allah Teâlâ olmadığı son tahlilde ifade edilebilirse de onun bu belirlemede Allah Teâlâ'yı tâbi kıldığı hususun belirleyicisinin yine Allah Teâlâ olduğu göz önünde bulundurulduğunda,[147] dilin kökenine dair görüşünün nedensellik bağlamında muvâza'a değil, tevkīfîlik olduğu söylenebilir. Sonuç itibarıyla dilin kökeninin tevkīfî oluşunda Mu'tezilîler arasında bir görüş ayrılığı söz konusu olmadığı söylenebilecektir.

İmdi, Allah Teâlâ'nın dilin vazedicisi olduğu ortaya çıkınca "Herhangi bir ismin Allah Teâlâ'ya izafe edilmesinde ölçü ne olmalıdır?" sorusu gündeme gelmektedir. Nitekim Câhız'ın Hristiyanların Hz. Îsâ'nın Tanrı'nın oğlu olduğunu temellendirmesine dair getirdiği argümanların yanı sıra, onlarla aynı dönemde yaşayan Mürciî-Mu'tezilî Ebü'l-Hüseyn es-Sâlihî, dilde kullanıldığı şekliyle Allah Teâlâ'nın kendisini câhil, ölü, insan ve merkep olarak isimlendirmesini mümkün görmektedir. Çünkü ona göre, Allah Teâlâ'nın bu tür isimleri değiştirmesi (*taḳlîb*) mümkündür ki bu, lafız ve anlam arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığı anlamına gelmektedir.[148] Esasında Mu'tezile'nin isimlerin ilk başta konuldukları anlamlar dışında kullanımları mümkün görmelerine yönelik fikir birlikteliği,[149] bu tür keyfî kullanımlara yol açmıştır. Abbâd'ın da karşı geldiği husus bu keyfî kullanımlardır. Dolayısıyla bu tür keyfî kullanımlar, Mu'tezilîler açısından Allah Teâlâ için teşbih ifade edebilecek her türlü ismin verilmesinin önüne geçmeyi gerekli kılmıştır. Peki onlar bu problemi nasıl çözmüşlerdir?

Birtakım inananların Hz. Ali'den gelen "*Kâf-hâ-yâ-ʿayn-ṣâd*! Beni bağışla." rivayetine binaen, onun bu harfleri Allah Teâlâ'nın isimlerinden kabul ettiği görüşünü, Esam doğru bulmamaktadır. Zira bu harfler kendisiyle Allah Teâlâ'ya dua edilirken kullanılan bilinen isimler arasında geçmemektedir.[150] Dolayısıyla Esamm'ın bir ismin Allah Teâlâ'ya izafesinde, nasta vârit olması yahut bu ismin Allah Teâlâ için kullanımında tevâtür bilgiye ulaşılmasını şart koştuğu söylenebilir. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın, bir ismin Allah Teâlâ'ya

---

146 Eş'arî, *Maḳālât*, 526.

147 Nitekim bu bağlamda Abbâd, Allah Teâlâ'nın isimlerin ilk başta konuldukları anlam dışında kullanımını mümkün gören/isimlerin değiştirilmesini mümkün gören Mu'tezile'nin baskın kanaatine karşı çıkmakta ve her şeyin Allah Teâlâ'nın fiili ve yaratımı olduğunu söyleyerek ne isimlerin ilk anında ne de hâlihazırda konuldukları anlam dışına çıkamayacağını/değiştirilemeyeceğini, bunu ilâhî adalet ve hikmete aykırı olduğu kanaatini benimser; Ka'bî, *Maḳālât*, 354. Abbâd'ın dilin kökeni görüşünün detayları için bk. Sarıca, "Abbâd b. Süleymân'da Tenzih Vurgusu", 545-546, dip. 22.

148 Eş'arî, *Maḳālât*, 198, 525.

149 Ka'bî, *Maḳālât*, 354.

150 Mâtürîdî, *Teʾvîlât,* 9/115.

izafesinde anlam açısından teşbihi çağrıştırmaması gerektiği ilkesini gözettiği; onun ve ashabının "Allah Teâlâ bileşik ve sınırlı bir cisimdir" diyenleri tekfir edip, Allah Teâlâ'nın cisim olduğunu söyleyen ancak cisimdeki nitelikleri (*meʿânî*) O'na yüklemeyenleri tekfir etmemelerinde[151] görülmektedir.

Nazzâm ise, Allah Teâlâ'nın mânalarda dilediği biçimde (*bi-mâ eḥabbe*) hükümde bulunabildiği gibi, isimlerde de aynı tarzda tasarruf ve hükümde bulunduğunu belirtmektedir.[152] Ancak bu uygun görme durumu, maslahatlara ve ümmetlerin algılarına göre değişiklik göstermektedir. Nitekim Müslümanlar söz konusu olduğunda, Allah Teâlâ, kendisine *cevâd* (cömert) ismiyle ibadet edilmesini emretmiş, ancak yine aynı anlama gelen *seḫiyy* veyahut *seriyy* isimleriyle kendisine ibadet edilmesini yasaklamıştır. Benzer şekilde Allah Teâlâ Müslümanlara kendisi için *müʾmin* denilmesini emretmiş ancak *müslim* denilmesini yasaklamış; *raḥîm* denilmesini emretmiş ve *refîḳ* denilmesini de yasaklamıştır. Buna karşın Nazzâm, yasaklanan bu tür isimlerin, örfî ve kullanım durumlarındaki uygunluk açısından önceki peygamberlerin kavimlerinde kullanılmış olabileceğine işaret etmektedir.[153] Böylece Nazzâm'ın Allah Teâlâ'nın kendisi için kullanımı tercih ettiği isimleri, örfî kullanımlardaki şanına yaraşır anlamlar üzerinden belirlediği sonucuna varılabilir.[154]

Allah Teâlâ'nın insanlara vermiş olduğu yetinin sayesinde onların yeni yeni isimler türetmesinin mümkün olduğunu söyleyen Câhız,[155] Hz. Âişe'nin "Allah Resûlü için 'nebîlerin sonuncusu' deyiniz, 'Ondan sonra nebî yoktur' demeyiniz" şeklindeki uyarısıyla, lafızların nasta vârit olduğu hâl üzere kullanılması gerektiğine ve lafızlarda bir değişikliğe gidilmemesi gerektiğine işaret ettiğini belirtmek suretiyle,[156] lafız-anlam bütünlüğüne dikkat çektiği söylenebilecektir. Yine onun, Hz. Mûsâ'ya *kelîmullâh* denilmesi örneğinde olduğu gibi, Allah Teâlâ'nın kendine nispetle bir isminin türetiminde Hz. Mûsâ'nın niteliklerini göz önünde bulundurması,[157] lafız ve anlam bütünlüğüne verdiği önemin bir başka göstergesidir. Dolayısıyla Câhız'ın dilin tevkîfî olduğu ve

---

151 Eş'arî, *Maḳālât*, 267.
152 Câhız, *er-Redd ʿale'n-Naṣârâ*, 3/270.
153 Câhız, *er-Redd ʿale'n-Naṣârâ*, 3/271.
154 Nazzâm'a dair atfedilen bir görüşe göre o, bir kimsenin boşanma sebeplerinden biri olan *îlâ*yı Allah Teâlâ dışında başka bir şey üzerine yaptığı takdirde bunun geçerli olmadığını *îlâ*ʾın Allah Teâlâ'nın isminden türemiş olmasına bağlamaktadır; İbn Kuteybe, *Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîs*, 68.
155 Câhız, *Ḥayevân*, 1/327, 348.
156 Câhız, *Ḥayevân*, 1/341.
157 Câhız, *er-Redd ʿale'n-Naṣârâ*, 3/277-278.

insanların yeni kelimeler üretmesi görüşü göz önünde bulundurulduğunda, onun ilâhî isimleri doğru anlamlardan hareketle türetmenin mümkün olduğuna kapı araladığı söylenebilir. Ancak bu isim, müşterekliği çağrıştırmayacaktır. Zira onun, *cûd* (cömert) isminin hakikat ve mecaz anlam ifade ettiği yerde, hakikî anlamın Allah Teâlâ'dan sâdır olan, mecazî anlamın ise bu isimden türeyen kullanım olduğunu söylemesi,[158] ilâhî isimlerin insana nispetle kullanımının mecazî olduğu görüşüne kail olduğunu akla getirmektedir.

Hişâm b. Amr, Allah Teâlâ'yı şanına yaraşmayan bir sıfatla vasıflamayı doğru bulmadığını ifade etmektedir. Nitekim bir sıfat, Allah Teâlâ için hem kullanılması câiz olan hem de kullanılması câiz olmayan -yani biri hasen, diğeri ise kabîh olan- iki anlamı ihtiva ediyorsa, bu sıfatı Allah Teâlâ hakkında kullanmak doğru değildir. Çünkü insan hatalardan berî olmadığından, bu tür sıfatlandırma kötü anlamı vehmettirebilir. Ancak Allah Teâlâ'nın doğrudan kendisini nitelendirdiği sıfatlarda, O'nun beyanını takip etmek gerekmektedir; zaten Allah Teâlâ'nın sözünde ve fiilinde hata işlemeyeceğine dair deliller mevcuttur -ki O'nun kelâmı olan Kur'ân-ı Kerîm'in de hatadan berî olduğu Ehl-i kıble'nin nezdinde kesinlik arz etmektedir-. Dolayısıyla, biri kabîh diğeri hasen anlamı barındıran bir kelimeyi, Allah Teâlâ kullandığında, mutlak surette iyi anlamı kastettiği kabul edilmelidir.[159] Buna binaen Hişâm, Allah hakkında kullanılan iki anlamı barındıran kullanımları, sadece Kur'ân-ı Kerîm'in tilâveti esnasında câiz olduğunu ifade etmektedir.[160]

İkili anlamı barındırma hususunda Hişâm'ı takip eden[161] Abbâd, buna ek olarak bir de icmâ delilini şart koşmaktadır. Zira onun Allah Teâlâ'nın isimlendirilmesi hususunda kıstas olarak ortaya koyduğu icmâ delili, yani Allah Teâlâ'nın âlim oluşuna dair bir kimsenin "Allah Teâlâ âlim değildir" demesi hâlinde bu kişinin hata ettiğine yönelik ümmetin icmâı,[162] lafzın kendisine yönelik değil muhtevasına yöneliktir. Çünkü o, ilâhî isimleri taksim ettiği yerde bir icmâ kaygısı gütmeden, Allah Teâlâ'nın kendisinden kaynaklı değil de insanların fiillerinden hareketle O'na *medʿuvv* ve *maʿlûm* gibi isimlerin

[158] Câhız, *el-Buḫalâʾ*, nşr. Ömer et-Tabbâʿ (Beyrut: Dârü'l-Erkām, 1998), 260.
[159] Hayyât, *İntiṣâr*, 57-58, 169-170; Kaʿbî, *Maḳālât*, 537.
[160] Kaʿbî, *Maḳālât*, 537; İbn Hazm, *Faṣl*, 5/62.
[161] Çünkü Abbâd da bazı isimlerin Kur'ân tilâveti dışında Allah Teâlâ'ya izafesini kabul etmemektedir; Eşʿarî, *Maḳālât*, 196, 521.
[162] Eşʿarî, *Maḳālât*, 498.

verilmesini uygun görmektedir.[163] Ancak bu durum, onun, lafız ve mâna arasında ortaya koyduğu nedensellik ilkesine aykırı değildir. Böylece Abbâd, Allah Teâlâ'ya herhangi bir isim verilmesi hususunda ümmetin icmâı ve lafız ile mâna arasındaki anlam bütünlüğünü gerekli görmüş görünmektedir.

Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem'e isimleri ve anlamları öğretmesi ve akabinde insanların yeni yeni isimler türetmesi, Allah Teâlâ için kullanılan isimlerin kaynağı problemini yani *kıyâsî* mi *tevkîfî* mi olduğu tartışmasını gündeme getirmiştir. Buraya değin, Basra Mu'tezilîleri'nin ilâhî isimlerin kaynağı noktasında baskın kanaat olarak *kıyâsîlik* görüşünü benimsediği sonucuna ulaşılabilecektir. Her ne kadar onların, bu tür kullanımlarda tenzihî bir yöntem takip ettiği görülse de bu yöntemin belirginleşmemiş olması ve zaman zaman Sâlîhî gibi kimselerin keyfî isimlendirmeler ortaya atması, Bağdat Mu'tezilesi'nin *tevkîfîlik* görüşünü savunmasına[164] zemin hazırlamış görünmektedir. Bu izahattan sonra, kaynakların vermiş olduğu bilgiler doğrultusunda, Mu'tezilîlerin, ilâhî isimler ve bazı tabirlerin muhtevalarına yönelik teşbihten sakınma çabalarını açıkça ortaya konabilir.

3.6.2. İlâhî İsimler[165]

i. Cebbâr: Vâsıl'a göre bu isim, "Allah Teâlâ'nın kulun ihtiyacını gidermesi" anlamındadır.[166] Dolayısıyla Vâsıl, *Cebbâr* ismini azamet anlamından ziyade asıl manasında yani ıslah etme olarak yorumlamış ve *cebr*in zorlayıcı anlamını bir kenara bırakarak teşbihten kaçınmıştır. Cebbâr isminin, her nerede olursa olsun sadece Allah

---

[163] Eş'arî, *Maḳālât*, 499. "Allah Teâlâ âleme muhalif değildir" görüşünü ortaya koyarken Abbâd'ın Allah Teâla'nın muhalif olarak nitelendirilmeyeceğini ümmetin icmâına bağlaması (Bağdâdî, *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*, 1/330) aynı yaklaşımın bir sonucudur.

[164] Ör. bk. Eş'arî, *Maḳālât*, 525.

[165] Allah Teâlâ'nın zâtî ve fiilî sıfatlara ilişkin isimlerin muhtevasındaki teşbihten kaçınmaya dair yaklaşımlar, ilgili konu başlıkları altında ele alındığı için tekraren ele alınmayacaktır.
Öte yandan Esamm'a nispet edilen *Kitâbü'l-Beyân ʿan esmâʾillâh celle ismühû* isimli eserde (İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 214) açıklamış olduğu isimleri tefsir kaynaklarından takip etmek mümkündür. Örneğin *rahmet*, dünyada bolluk ve ferahlık (*es-siʿatü*), âhirette mükâfattır; Mâtürîdî, *Teʾvîlât*, 2/249. *Tevvâb*, affedenin sıfatı, tövbe eden kimsenin de ismidir; Mâtürîdî, *Teʾvîlât*, 6/448. *Kayyûm* ifadesi ile aynı kökten türeyen *ḳāʾim* ismi Allah Teâlâ için kullanılmıştır ("*Efemen hüve ḳāʾimün ʿalâ külli nefsin bimâ kesebet…*"; Raʿd 13/33) ve Ebû Bekr el-Esam, buradaki *ḳāʾim* ifadesinin bilen (*ʿâlim*) ve koruyan (*ḥâfiẓ*) isimleri ile yakın anlamları barındırdığı düşüncesindedir; Mâtürîdî, *Teʾvîlât*, 7/437. Esam, "*İster Allah diyerek, ister Rahmân diyerek yakarın…*" (İsrâ 17/110) âyetinde Allah ve Rahmân isminin tahsis edildiğiniu, zira bu iki isim dışındaki ilâhî isimlerin ilâhî sıfatlardan türediğini ancak bu iki ismin ilâhî sıfatlardan türemediğini belirtir; Mâtürîdî, *Teʾvîlât*, 8/378.

[166] Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-neẓâʾir*, thk. Muhammed Osmân (Kahire: Mektebetü's-Sekāfeti'd-Dîniyye, 2007), 157; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-ʿuyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye - Müessesetü'l-Kütübi's-Sekāfiyye, ts.), 5/531.

Teâlâ için kullanılacağını söyleyen Nazzâm, bu düşüncesine "*Sen onlar üzerine cebbâr değilsin*"[167] âyetini referans getirmektedir. Çünkü Cebbâr, karşı konulamaz güç sahibini ifade etmektedir (*el-müsellîṭu'l-ḳāhir*). Buna göre ilgili âyetin anlamı "Sen onları, İslâm'a boyun eğdirecek bir güce sahip değilsin" şeklindedir.[168] Dolayısıyla Nazzâm, cebbâr kelimesinin güç kullanarak onarıcı ve düzeltici anlamından hareketle, bir insanın diğer bir insan üzerinde böyle bir etkiye sahip olmadığını ifade etmektedir.

ii. Cedîd: Vâsıl'ın hutbesinde Allah Teâlâ hakkındaki "Yenidir, fakat eskimez (*cedîd*^{en} *lâ yeblâ*)"[169] ifadesinin, ilkin Allah Teâlâ'nın sürekli yenilenmesini çağrıştırması itibarıyla teşbih ifade ettiği düşünülse de o, bu düşüncesiyle Allah Teâlâ'nın ezelî ve ebedî olduğuna ve böylece O'nun zamandan bağımsız bir kadîm olduğuna dikkat çekmektedir. Bu tıpkı "Allah diridir, ölmez" denilmesinde Allah Teâlâ'nın dâimî diri olmasına işaret edilmesi yahut Vâsıl'ın aynı yerde belirttiği "Halîmdir, aceleci değildir" denilmesinde Allah Teâlâ'nın sabûr ismine işaret edilmesi gibidir.

iii. Laṭîf: Abbâd b. Süleymân, Allah Teâlâ için tek başına *laṭîf* kelimesi kullanmayı doğru bulmayıp bu ismi bir terkip hâlinde *laṭîfü'l-ʿibâd* şeklinde kullanmayı tercih etmiştir.[170] Çünkü latîf kelimesi, sözlükte cisimler için "son derece küçük olması itibarıyla duyulara konu olmayan küçük bir şey"i ifade etmektedir.[171] Böyle bir durum Allah Teâlâ için mümkün olmadığına göre, latîf isminin bir terkip hâlinde kullanılması gerekmektedir.[172] Öte yandan Câhız'ın "Allah Teâlâ gizlidir *(innehû istetera)*" ifadesinin nasıl anlaşılması gerektiğini izah ettiği yerde, Allah Teâlâ'nın zihinde tebarüz eden her türlü düşünceden uzak olduğunu (*leṭafe ʿan*) belirtmesi,[173] bir anlamda latîf isminin her türlü aşkınlığı ifade etmesi şeklinde açıklanması mahiyetindedir.

iv. Muʿteḳid: Allah Teâlâ için *muʿteḳid* denilemeyeceğini söyleyen Ebü'l-Hüzeyl, bu düşüncesini ilim ile itikadın farklı şeyler olmasına bağlamaktadır. Çünkü inanma ile bilme durumu birbirinden farklı olduğu için Allah Teâlâ için *inanan* demek doğru

---

[167] Kāf 50/45.
[168] Câhız, *Ḥayevân*, 1/345.
[169] Vâsıl, *Ḫuṭbe 2*, 22.
[170] Eş'arî, *Maḳālât*, 496.
[171] Ör. bk. Râzî, *Şerḥu esmâʾillâhi'l-ḥuṣnâ (el-Levâmiʿ)*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1976), 185.
[172] Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanımlar da bu tür tavrı desteklemektedir. Detaylar için bk. Sarıca, "Abbâd b. Süleymân'da Tenzih Vurgusu", 561.
[173] Câhız, *ed-Delâʾil ve'l-iʿtibâr*, 69.

olmayacaktır.[174] Zira inanma durumunda şek ve şüphe söz konusudur. Bu da Allah Teâlâ'nın mutlak bilen oluşuyla çelişmektedir.

v. Mütekebbir: Câhız, Allah Teâlâ'nın kibirli olanları zemmetmesi ve kendisini güçlü olarak gösterenleri (*mütecebbirûn*) lanetlediği hususunda ümmetin icmâı bulunduğunu, hatta kibirli olanın yolunu şaşırmış bir kimse anlamında *tâ'ih* olarak isimlendirildiğini belirttikten sonra, olumsuz bir anlam çağrıştırması itibarıyla mütekebbir lafzının Allah Teâlâ'nın kendisine izafesinde hangi anlama geldiğini izah etmek durumunda kalmıştır. Bu izaha göre Câhız, yaratılmış, boyun eğdirilmiş, zayıf olan insana ancak zilletin yaraşacağını ve insan için ancak tevazuun mümkün olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Câhız, açlığında baygınlık geçirip toklukta azan gibi niteliklere sahip olan bir varlık olarak insanın, kibri hak etmesinin mümkün olmadığını ifade eder. Dolayısıyla kibir, yaratılmış varlığa değil, ancak yaratıcıya yakışan bir ifadedir. Bu durumda kişi, şayet kibrinden ötürü Allah Teâlâ'ya karşı gelse, Allah Teâlâ'nın şanına yaraşır bir niteliği kendisine izafe etmiş olacak ve haddi aşacaktır. Bu hususa dair Câhız, Hz. Peygamber'in şu hadisini bir delil olarak sunmaktadır: "Azamet, Allah'ın ridasıdır. Her kim, Allah'ın ridasını çekiştirip onda ortak olmaya kalkarsa, Allah o kimseyi kuvvetiyle parçalara ayırır."[175]

vi. Vâḥid: Nazzâm'ın Allah Teâlâ'nın sayı açısından bir olduğu görüşünü benimsediği rivayet edilmiş olsa da[176] bu rivayet hem Mu'tezile'nin hem de Nazzâm'ın tenzih doktrini çerçevesinde mümkün görünmemekle birlikte, Allah Teâlâ'nın eşi benzeri olmadığı ve hiçbir şekilde O'nun ikincisi olmayacağı için kadîmin bir olması şeklinde mecazî bir kullanım olduğu da söylenebilir. Abbâd b. Süleymân ise *vâḥid* isminin sadece övgü amaçlı kullanılacağını ifade etmektedir. Nitekim sayı itibarıyla Allah Teâlâ'nın vâhid olduğunu söylemek, O'nun ikincisi, üçüncüsü … olabileceğini de söylemek anlamına gelecektir. Ancak böyle bir şey yalnızca sayılabilen varlıklar için mümkündür. Aksi takdirde Allah Teâlâ dördün dördüncüsü, beşin beşincisi olacak ve bu kıdem açısından bir çokluğu ifade edecektir.[177] Öte yandan Abbâd'ın, Mu'tezilîlerin Allah Teâlâ ile

[174] Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 188-189.

[175] Câhız, *Risâle fi'n-nübl ve't-tenebbül ve ẕemmi'l-kibr*, thk. Ali Bû Mülhim (*Resâ'ilü'l-Câḥiẓ* içinde, Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002), 2/135-136.

[176] Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâmetîrî et-Taberî, *Te'vîlü'l-âyâti'l-müşkileti'l-muvaḍḍıḥa ve beyânühâ bi'l-ḥucec ve'l-burḥân: İlk Dönemlerde Tevil Sorunu*, çev. Necla Bodur - Osman Bodur (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 58.

[177] Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 4/241-242. Bağdâdî, *Farḳ*, 97-98.

cisimler arasındaki farkı ortaya koymak için vâhid ismine yükledikleri "parçalara bölünmeme" yahut "boyutlara ayrılmama" anlamından daha vurgulu bir anlam yüklediği görülmektedir. Nitekim o, Allah Teâlâ için *vaḥdân* (birlik) ismi kullanıldığında *vaḥîd* (*yalnız*) lafzının da kullanılabileceğine işaret eder. Oysa örfî kullanımda bu anlam hâl, zât ve kuvvette bir noksanlığı barındırmaktadır; böyle bir anlam yüklenmesi Allah Teâlâ için câiz değildir.[178] Abbâd'ın bu yaklaşımı, onun Allah Teâlâ için *ferd* isminin kullanılmayacağı[179] görüşü ile de doğrudan ilişkilidir. Zira *ferd* tabiri, Hz. Zekeriyyâ'nın "*Rabbim! Beni yalnız/tek başıma (ferd) bırakma!*"[180] sözünde olduğu gibi, bir eksiklik ve noksanlık bildirecektir.[181]

vii. Vekîl: Kaynaklarda, Hişâm b. Amr ve Abbâd b. Süleymân'ın, Allah Teâlâ'nın vekîl olarak tesmiye edilmesi hasebiyle "*Allah bize yeter, O ne güzel vekîldir*"[182] denilemeyeceği görüşünü benimsedikleri aktarılır.[183] Onların bu görüşte olmalarının dayanağını, Hişâm'ın bir nitelemenin iki farklı anlamı içerebileceğine dair mezkûr kanaatine bağlayan Hayyât,[184] onun, Allah Teâlâ'nın Kur'ân'da kendisini "*Allah bize yeter, O ne güzel vekîldir*" diyen kavmi övmesini, bu kavmin ilgili ifadeye doğru bir anlam yüklemesiyle açıkladığını belirtir. Bunun aksi bir durum söz konusu olsa, Allah Teâlâ'nın onları methetmeyip, yanlış yaptıklarını bildirmesi gerekmektedir. Bu temel üzere Hişâm b. Amr, "*Allah bize yeter (ḥasbünallâh)*" ifadesinde bir sakınca görmemektedir; çünkü burada iyi ve kötü anlamı kapsayan iki ihtimalli bir durum söz konusu değildir. O, "*ne güzel vekîldir (ve niʿme'l-vekîl)*" ifadesine de "kendisine tevekkül edilen, güvenilen, itimat edilen (*el-mütevekkel ʿaleyh*)" anlamı yükleyerek,[185] "Allah

---

[178] İbn Metteveyh, *Mecmûʿ* (Mektebetü Câmiati'l-İmâm Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, Mahtûtât, 8737), 4/172a: Burada Abbâd açısından Allah Teâlâ için *mütevaḥḥid* (*birlenmiş*) denilmesinin de vâhid anlamına geldiği belirtilir. Ebû Bekr el-Esam da "*Allah kendisinden başka ilâh olmayandır, en güzel isimler O'na aittir*" (Tâhâ 20/8) âyetini açıklarken Allah Teâlâ'yı isimleriyle birleyenin (*vaḥḥade*) *ḥüsnâ* olan cennete gideceğini söyler; Mâtürîdî, *Teʾvîlât*, 9/182.

[179] Eş'arî, *Maḳālât*, 499.

[180] Enbiyâ 21/89.

[181] Sarıca, "Abbâd b. Süleymân'da Tenzih Vurgusu", 562.

[182] Âl-i İmrân 3/173.

[183] Eş'arî, *Maḳālât*, 496, 488, İbn Hazm, *Faṣl*, 5/62; İsferâyînî, *Tebṣîr*, 64; Râzî, *İʿtiḳādât*, 43. Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 5/46; Fahrî, *Telḫîṣ*, 140; Bağdâdî, *Farḳ*, 69-67: Burada Bağdâdî, bu isim Kur'ân'da ve sahih hadiste geçmesine rağmen kullanılmayacak ise Allah Teâlâ'nın nasıl ve neye dayanarak isimlendirilebileceği şeklinde bir itirazda bulunur. Öyle görünüyor ki Bağdâdî'ye göre son tahlilde kıyasen isimlendirmeye temel teşkil edecek bir nassî kullanımda bulunmayacağı için, O'nun herhangi bir şekilde isimlendirilmesi mümkün olmayacaktır.

[184] Detaylar için bk. "Dilin Kökeni ve İlâhî İsimlerde Ölçü", s. 180.

[185] Ka'bî, *Maḳālât*, 537; Hayyât, *İntiṣâr*, 169-170, 57-58: Hayyât burada, Hişâm b. Amr'ın kendince ihtiyatlı davranarak bir lafzın kullanımına karşı çıkma ve onun yerine başka bir lafzı ikame etmekle hataya düştüğünü belirtir.

Teâlâ'nın üzerinde bir müvekkilin olması" gibi bir anlamın önüne geçmek istemektedir. Aksi bir durumda, îlâhî beyanda yer almasına rağmen vekîl ismi, kendisine vekâlet veren bir müvekkili gerektirecek,[186] böylelikle vekîl, konum itibarıyla müvekkilden daha aşağı bir durumda olacaktır.[187] Abbâd'ın *kefîl* isminin Allah Teâlâ için kullanılmayacağını ifade etmesi de[188] O'nun işlerinde bir başkasının kefaletine ihtiyaç duymadığı anlamına gelmesi aynı yaklaşımın bir sonucudur.

3.6.3. Birtakım İbareleri Allah Teâlâ'ya İzafe Etmekten Kaçınma[189]

i. Dehr: "*Dehr*'e (zamana) sövmeyiniz; zira *dehr* Allah'ın kendisidir"[190] mealindeki hadisin anlaşılması noktasında Câhız, Abdurrahmân b. Mehdî'nin (ö. 198/813-14) yorumunun en güzeli olduğunu belirterek ona katılır. Bu yoruma göre, müşriklerin "*Bizi ancak zaman yok eder*"[191] diyerek olup bitenleri zamana bağlamaları üzerine Hz. Peygamber, "Bu Allah'tır" demiştir. Hz. Peygamber'in bu sözünden maksat, Allah Teâlâ'nın kuşakları (*ḳurûn*) helak etmesidir. Dolayısıyla *dehr* lafzıyla murat edilenin Allah Teâlâ'nın kendisi olduğu şeklinde bir anlam hatalıdır.[192]

ii. Ellefe beyne ḳulûbihim: Hişâm b. Amr, "Allah müminlerin kalpleri arasında ülfet oluşturdu (*ellefe*)" denilmesine karşı çıkmaktadır.[193] Her ne kadar bu düşünce, zâhiren "*Ve Allah onların kalpleri arasında ülfet oluşturdu (ve ellefe beyne ḳulûbihim*)"[194] âyetine aykırı bir tavır şeklinde görünse de Hişâm b. Amr'ın kaygısı, müminlerin bu birlikteliği kendi tercihleriyle (*bi-ḫtiyârihim*) gerçekleştirdiğini temellendirmek ve böylelikle cebr

[186] Hayyât, *İntiṣâr*, 57, 169; Sem'ânî, *Ensâb*, 5/643; Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, 3/758-759; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 5/46. Sem'ânî, Cürcânî ve Âmidî, burada Hişâm b. Amr ve taraftarlarına vekîl isminin esasen *ḥâfiẓ* anlamında olduğu itirazında bulunur ve "*Onlar için sen, koruyucu (vekîl) değilsin*" (En'âm 6/107) âyetini buna dayanak olarak gösterirler. Râzî ise, vekîlin sözlükte *kâfî* (yeten) anlamına geldiğini söyler; Râzî, *er-Riyâżu'l-mûniḳa*, 273.

[187] Râzî, *er-Riyâżu'l-mûniḳa* 273.

[188] Eş'arî, *Maḳālât*, 521.

[189] Mu'tezilîlerin "Allah Teâlâ'nın zulüm işlemeyeceği" gibi teşbihi çağrıştıran birtakım kullanımları, konu başlıkları altında işlendiği için burada tekraren konu edinilmeyecektir.

[190] Buhârî, "Edeb", 101 (No. 6181).

[191] Câsiye 45/24.

[192] Câhız, *Ḥayevân*, 1/340.

[193] Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, 3/758-759; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 5/46; İbn Hazm, *Faṣl*, 5/62; İsferâyînî, *Tebṣîr*, 65; Fahrî, *Telḫîṣ*, 140.

[194] Enfâl 8/63.

düşüncesinden kaçınmaktır.[195] Çünkü o aynı mantık düzleminde "İman Allah'tandır", "Allah fâsıkları saptırmıştır (*eḍalle*)" demekten de geri durmuştur.[196]

iii. İnnellāhe yuʿa̲zzib^{ü} *bi'n-nâr - İnnellāhe yuḥyi'l-arż*^{a} *bi'l-maṭar*: Hişâm b. Amr, "Allah kâfirlere ateşle (*bi'n-nâr*) azap eder",[197] ve "Allah yeryüzünü yağmurla (*bi'l-maṭar*) diriltir" ifadelerinin kullanılmasını câiz görmemektedir.[198] Çünkü Hişâm, Allah Teâlâ'nın fiillerinde hiçbir şekilde yardıma muhtaç olmadığı kanaatindedir.[199] Nitekim "ateşle (*bi'n-nâr*) azap etti, yağmurla (*bi'l-maṭar*) diriltti" ifadelerindeki bâ harf-i cerri, yardım anlamı taşımaktadır.[200] Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın yağmur vasıtasıyla (*bi'l-maṭar*) yeryüzünü diriltmesi ve kâfirlere ateş vasıtasıyla (*bi'n-nâr*) azap etmesi, zımnen Allah Teâlâ'yı bu araçlara muhtaç kılmaktadır. Bunu önlemek adına Hişâm, ibarede bir tercihte bulunarak şöyle der: "Allah düşmanlarına ateşte (*fi'n-nâr*) azap eder; Yağmur indiğinde (*ʿinde'l-maṭari ileyhâ/ʿinde nüzûli'l-maṭar*) yeryüzünü diriltir/canlandırır."[201]

iv. Kâʾin: Abbâd, Allah Teâlâ için *kâʾin* ve yaratılmış varlıklardan önce var olan (*kâʾin*^{ün} *müteḳaddim*^{ün} *li'l-muḥde̲sât*)" kullanımları kabul etmemektedir.[202] Çünkü, *kâʾin* sadece var olmayı değil, bir mekânda var olmayı da ifade etmektedir ki, bu tür bir anlam Allah Teâlâ için düşünülemeyecektir. Ayrıca, Allah Teâlâ'nın yaratılmış varlıklardan önce var olduğunu kabul etmek, zamanın O'nun zamanla ilişkilendirilmesini ve dolaylı olarak O'nun da yaratılmış olmasını çağrıştıracaktır.[203] Nitekim Abbâd, her ne kadar Allah

---

[195] Şehristânî, *Milel*, 1/85: Şehristânî burada, Hişâm b. Amr'ın "Allah'ın, müminlerin kalplerine imanı sevdirmediği ve onu kalplerine zinet kılmadığı" kanaatinde olduğunu aktarır. "*Allah kalplerinize imanı sevdirmiş ve onu kalplerinize zinet yapmıştır*" (Hucurât 49/7) âyetine muhalif olan bu düşüncenin temelinde yine insanlara bir özgürlük alanı bırakma kaygısı olsa gerektir. Bunun bir başka örneği ise Kur'ân-ı Kerîm'de geçen Allah Teâlâ'nın kalpleri mühürlemesi anlamındaki *ṭabʿ-ı ḳalb* (Nisâ 4/155) ve *ḫatm* (Bakara 2/7) ile sed çekmesi (Yâsîn 36/9) gibi şeyleri Allah Teâlâ'ya izafe etmekten geri durmasıdır; Râzî, *er-Riyâżu'l-mûniḳa*, 273; Safedî, *Vâfî*, 27/211; Şehristânî, *Milel*, 1/86. Bundan dolayı olsa gerek, kulların fiillerinden herhangi bir fiilin (*fiʿl*^{ün} *mine'l-efʿâl*) Allah Teâlâ'ya nispet edilemeyeceği düşüncesi kendisine izafe edilmektedir; Makrîzî, *Ḫıṭaṭ*, 4(1)/405.

[196] Kaʻbî, *Maḳālât*, 537.

[197] Eşʻarî, *Maḳālât*, 488.

[198] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 10/547; Seksekî, *Burhân*, 58; Fahrî, *Telḫîṣ*, 140: Fahrî, bu meseleyi Hişâm b. Amr'ın Allah Teâlâ'nın yeryüzünü yağmurla canlandırmaya kādir olmadığına kail olduğu şeklinde aktarır.

[199] Hayyât, *İntiṣâr*, 58.

[200] Bâ harf-i cerrinin "Kalemle yazdım (*ketebtü bi'l-ḳalem*)" örneğinde olduğu gibi yardım (*istiʿâne*) için de kullanıldığına dair bk. Ebû Muhammed Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm en-Nahvî el-Ensârî, *Muġnî'l-lebîb ʿan kütübi'l-eʿârib*, thk. ve şrh. Abdullatîf Muhammed el-Hatîb (Küveyt: el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sekāfe ve'l-Fünûn ve'l-Âdâb, 2000), 2/126.

[201] Hayyât, *İntiṣâr*, 58; İbn Hazm, *Faṣl*, 5/62.

[202] Eşʻarî, *Maḳālât*, 180, 521.

[203] Detaylı bilgi için bk. Sarıca, "Abbâd b. Süleymân'da Tenzih Vurgusu", 561.

Teâlâ'nın *önce* (*ḳabl*) olduğunu kabul etse de eşyâya önceliği çağrıştıran, bir anlamda öncelik ile eşyâyı bir araya getiren kullanımları reddetmektedir.[204]

v. Nefs: Allah Teâlâ'nın kitabında farklı yerlerde kendisine nefs izafe etmesine[205] binaen, nefsin Allah Teâlâ'ya izafesinde Mu'tezilîler arasında baskın bir kabul söz konusudur.[206] Ancak Abbâd b. Süleymân, haberî sıfatlardaki benzer bir yaklaşımı nefs tabiri için de benimsemiş ve *nefs*in (hem de *ẕât*ın) sadece Kur'ân tilâveti esnasında okunabileceğini belirtmiştir. Bu doğrultuda o, "*Nefsimin içindekileri sen bilirsin, oysaki ben senin nefsindekileri bilmem*"[207] âyetinin anlamını, nefs tabirini kullanmaksızın "*Sen benim bildiğimi bilirsin, ben senin bildiğini bilmem*" şeklinde izah etmiştir.[208] Abbâd'ın bu görüşte olmasının sebebi, nefs Allah Teâlâ için kullanıldığında ne ifade edeceğinin bilinemeyeceğinin[209] yanı sıra nefsin anlamında beşerî nitelikleri barındırması olduğu da söylenebilecektir.[210] Sümâme'nin Hz. Îsâ'nın Allah Teâlâ için nefs tabiri kullandığından kaynaklı teşbihe düştüğünü iddia etmesine dair kayıt şüpheli olsa da[211] onun da tıpkı Abbâd gibi, beşerî nitelikleri hâiz bir nefs anlamından kaçındığı söylenebilir.

vi. Ḫalîlullâh: Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ'nın Hz. İbrâhim'i dost edinmesine dair ifadenin[212] nasıl anlaşılması gerektiği hususunda, Nazzâm ve onu takip eden Mu'tezilîler ile Câhız arasında bir görüş ayrılığı söz konusudur. Bu görüş ayrılığı, Câhız'ın Hristiyanlara yönelik kaleme aldığı risalede ayrıntılı şekilde yer almaktadır. Câhız'ın verdiği bilgiye göre Nazzâm, *ḫalîl* kelimesini *ḥabîb* ve *velî* kelimelerine benzetmiş; böylece "Allah Teâlâ'nın halîli" ifadesinin, Allah Teâlâ'nın habîbi, velîsi ve yardımcısı şeklindeki ifadeler ile benzer olduğunu savunmuştur. Nazzâm, bu anlam yakınlığını göz önünde bulundurmuş ve bu anlamlardan herhangi biri çerçevesinde, Allah Teâlâ'nın bir kulunu evlât edinmesinin mümkün olduğunu ifade etmiştir. Böyle bir imkânı Nazzâm,

---

[204] Eş'arî, *Maḳālât*, 196, 496.

[205] Allah Teâlâ'nın kendi nefsinden sakındırdığına dair bk. Âl-i İmrân 3/28, 30; Allah Teâlâ'nın nefsine rahmeti yazdığına dair bk. En'âm 6/12, 54; Allah Teâlâ'nın kendi nefsi için Hz. Mûsâ'yı seçip yaratmasına dair bk. Tâhâ 20/41.

[206] Ör. bk. Vâsıl b. Atâ, *Ḫuṭbe* 2, 22; Hayyât, *İntiṣâr*, 8: Ebü'l-Hüzeyl "Allah Teâlâ nefsini bilir" kanaatindedir.

[207] Mâide 5/116.

[208] Eş'arî, *Maḳālât*, 166, 521. Abbâd'ın bu yaklaşımı, zât-sıfat ilişkisini açıklamasıyla doğrudan ilgilidir; "Zât-Sıfat İlişkisi", s. 25-26.

[209] Abrahamov, "'Abbâd ibn Sulaymân on God's Transcendence", 111.

[210] Detaylar için bk. Sarıca, "Abbâd b. Süleymân'da Tenzih Vurgusu", 545, dip. 22. Nefs kelimesinin hangi anlamlara geldiğine dair bk. Tuğba Günal, *Nefs Fenomenolojisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2022), 23-27.

[211] bk. "Nefyî Sıfatlar", 150.

[212] Nîsâ 4/125.

hem ilâhî terbiyeye (ama bu bir dadılık görevi [*ḥıḍâne*] olarak değil) hem de ilâhî rahmete (ana rahmi olan *raḥm* türememiş rahmet) bağlamaktadır.[213] Çünkü Nazzâm açısından, terbiye etmek ve yetiştirmek için kullanılan evlât edinme ile dostluk ve sevgi (*vilâyet ve maḥabbe*) anlamında dost/arkadaş edinme arasında bir fark bulunmamaktadır. Tevrat, Zebûr ve İncil gibi ilâhî kitaplarda da bu tür kullanımların bulunduğuna işaret eden Nazzâm, Ehl-i kitâb'ın yapmış olduğu kötü te'viller, mecaz ve kelime anlamlarına ilişkin bilgisizlikleri, yaptıkları tercümeler ve Allah Teâlâ için neyin câiz olup olmadığını anlayamadıkları için, yanlış bir inanışa sahip olduğunu belirtir.[214] Bu duruma şâhit âlemden örnek getiren Nazzâm, bir kimsenin eniğe rahmet gösterip onu eğitmesi durumunda eniği evlâdı, kendisini de baba olarak isimlendirmesinin mümkün olmadığını söyler. Ancak bir kimse bir çocuğu evlât edinirse, onu oğlu olarak kendisini de bu çocuğa nispetle baba olarak isimlendirebilir. Zira evlât edinilen çocukta, babanın kendi evlâdına benzemesi ve bu evlâdın başka insanlar dünyaya getirmesi söz konusudur. Fakat insanlar ile köpekler arasında böyle bir hısımlık söz konusu değildir. Bu minval üzere Nazzâm, bir insanın Allah Teâlâ'ya olan benzerliğinin bir eniğin insana olan benzerliğinden daha uzak olduğu esasına dayanarak, Allah Teâlâ'nın bir kulu evlât edinip O'nu kendi nefsine izafe etmesinin daha uzak bir ihtimal olduğuna dikkat çeker.[215]

Câhız, Nazzâm'ın bu kıyasa binaen sunduğu cevabı oldukça çelişkili bulmaktadır. Onun Nazzâm'a yönelttiği ilk itiraz, köpeklerden birinin kendi cinsi olan eniği (insan gibi) terbiye edip himaye etmesinden ötürü, aralarındaki benzerlik ve soy birlikteliğinden (*tenâsüb*) kaynaklı olarak köpeğin eniği dost edinmesinin mümkün olup olmadığıdır. Câhız, Nazzâm bu itirazı kabul etmediği takdirde ikinci bir itirazda bulunur. Bu itiraza göre Câhız, Allah Teâlâ'ya benzerlik açısından sâlih bir kulun, diğer köpeklere ihsanda bulunan bir köpekten daha uzak olduğunu söyler. Böylece Nazzâm'ın ortaya koyduğu kıyas geçersiz hâle gelecektir; zira Allah Teâlâ'ya hiçbir açıdan benzemeyen birinin, sırf ona ihsanda bulunmasından ötürü O'nun *ḫalîl* olması/edinmesi mümkün olmayacaktır. Bu, -bir köpeğin diğer köpeklere benzerliği birçok yönden mevcut olsa da- köpeğin *ḫalîl* yahut evlât edinmesine yönelik tesmiyenin kendisine dayandığı illet sebebiyledir. Bu vecih üzere Câhız, Allah Teâlâ'nın Hz. İbrâhim'i *ḫalîl* edinmesinin, Allah Teâlâ ile onun arasında karşılıklı bir dostluk olmadığını ifade eder. Zira, Allah Teâlâ ile kulları arasında

[213] Câhız, *er-Redd ʿale'n-Naṣârâ*, 3/270, 275-276.
[214] Câhız, *er-Redd ʿale'n-Naṣârâ*, 3/270, 271.
[215] Câhız, *er-Redd ʿale'n-Naṣârâ*, 3/270, 275-276.

arkadaşlık (*ḫılle*), kardeşlik (*iḫâʾ*), ahbaplık (*ṣadâḳa*), içli dışlı olma (*teṣâfî, ḫalṭa*) gibi hâllerin olması mümkün değildir. Bunları göz önünde bulunduran Câhız'a göre, Hz. İbrâhim'in *ḫalîlullâh* olması, Allah Teâlâ'nın onun nefsine ve malına yerleştirdiği adanmışlık (*ḫulle*) sebebiyledir. Nitekim Hz. İbrâhim, daha önce benzeri görülmemiş ateşe atılma, oğlunu kurban etme, hicret etme gibi güçlükler karşısında Allah Teâlâ'ya kendini adamıştır (*muḫtell*^{en} *fillâh ve ḫalil*^{en} *fillâh*). Bu adanmışlık nedeniyle Allah Teâlâ, nasıl Ka'be'yi diğer evlerden üstün kılmak için *beytullâh*, Hz. Sâlih'in devesini diğerlerin ayırt etmek için *nâḳatullâh* olarak isimlendirmişse, diğer peygamberlerden ayırıcı özelliğini belirtmek adına Hz. İbrâhim'i *ḫalîlullâh* olarak isimlendirmiştir. Dolayısıyla ne Allah Teâlâ Hz. İbrâhim'in *ḫalîl*i ne de Hz. İbrâhim Allah Teâlâ'nın *ḫalîl*idir.[216]

vii. *Sürûr*, *ġamm*, *ġayra*, *esef*, *taʿb* ve *istirâḥa*: Câhız'dan rivayetle İbnü'r-Râvendî, Mu'tezilî ulemâdan Ebû Şuayb'ın (ö.?) Allah Teâlâ hakkında sevinç, keder, kıskançlık, üzüntü, yorgunluk ve istirahat gibi teşbih ifade eden duygusal nitelikleri câiz gördüğünü belirtmektedir. Ebû Şuayb'ın bu tarz nitelemelere, "*Bizi üzdüklerinde… (âsefûnâ)*", "*Kullara yazıklar olsun! (ḥasret*^{en}*)*", "*Bize hiçbir yorgunluk (lüġūb) dokunmadı*"[217] âyetlerinin yanı sıra, "Allah'tan daha kıskanç kimse yoktur"[218] gibi hadislerle delil getirdiği belirtilmektedir.[219] Bu bilgileri aktaran İbn Ebi'l-Hadîd, aynı yerde, Mu'tezilîlerin bu tür ifadeleri tevil edip, sahih anlamlara yorduğunu belirtmektedir. Her ne kadar İbn Ebî Hadîd, korumacı bir yaklaşımla durumu açıklamaya gayret etse de Ebû Şuayb ile aynı çevrede bulunan Ebü'l-Hüzeyl'e[220] nispet edilen *Kitâb fî ṣıfati'l-ġaḍab ve'r-rıżâ minallâhi celle ṣenâʾühû* ile *Kitâbü's-Süḫṭ ve'r-rıżâ*[221] isimli eserler, ona reddiye mahiyetinde olabilir.

***

[216] Câhız, *er-Redd ʿale'n-Naṣârâ*, 3/276-278. Câhız'dan aktarımla bk. Kādî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 5/107-108. Ayrıca *Beytullâh* gibi Allah'a nispet edilen şeylerin o şeyin değerini artırmak için kullanıldığına dair bk. Câhız, *Ḥayevân*, 1/341.

[217] Sırasıyla bk. Zuhruf 45/55, Yâsîn 36/30, Kâf 50/38.

[218] Buhârî, "Tefsîr", 24 (No. 4634).

[219] İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerḥu Nehci'l-belâġa*, 3/234.

[220] Ebû Şuayb el-Kallâl isimli bir kimsenin -ki bu kesinlikle söz konusu Ebû Şuayb'dır- Ebü'l-Hüzeyl ile müşterek bir mecliste bulunduğuna dair bk. Câhız, *Ḥayevân*, 5/475.

[221] İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 204.

SONUÇ

Mu‘tezilîler, Cemel ve Sıffîn savaşlarının akabinde cereyan eden ve fetihlerin genişlemesiyle artan dinî problemlere çözüm getirme gayesi taşıyan kelâm ilmini hem haricî hem dâhilî muhaliflere karşı sistemli ve entelektüel bir gelenek hâlinde inşâ eden düşünürlerdir. Böylece onların eliyle akīdeden kelâma doğru bir dönüşüm gerçekleşmiştir. Dolayısıyla onların yaptığı iş, sıradan bir reddiye geleneğinden ibaret olmayıp; nassı bilgi, varlık ve dil zemininde aklî istidlallerin ön plana çıktığı çok katmanlı bir yorumlama çabasıdır. Özellikle bu durum, derinlikli bir araştırmanın gözlemlendiği sistemleşme dönemi Mu‘tezilîler için söz konusudur ki bu, sonraki dönem kelâm tartışmalarının da zeminini teşkil eder. Sistemleşme dönemi Mu‘tezilîlerin sergilediği düşünsel çeşitlilikte, kurucu Mu‘tezilîlerin benimsediği temel ilkeler mihenk taşı konumundadır. Nitekim, bazı konular istisna edilirse, kurucu dönemde ortaya konulan ilkeler, sonraki kuşağın hem önceki kuşak Mu‘tezilîlerin ele aldığı meselelere yaklaşımlarında hem de dönemin yeni ve felsefî düşüncelere karşı ortaya koyduğu görüşlerde bir referans kaynağı olmuştur.

Mu‘tezilî düşünce geleneğinde Allah Teâlâ’nın kadîm oluşu, diğer meseleleri belirleyen ve kendisinden sapılmaması gereken üst çatı konumundadır. Buna binaen onlar, olabildiğince yaratılmış varlıklara özgü nitelikleri Allah Teâlâ’dan nefyetmeyi hedefleyip ilâhî basitliğe vurgu yapmışlar ve bunu tenzihî temellere dayanan mâkul bir zemine oturtmayı ilke edinmişlerdir. Her ne kadar ortak bir yönelim mevcut olsa da bu ilkeyi ortaya koyma ve koruma hedefleri fikir irat etmede birbirinden bazı noktalarda oldukça farklılaşmalarına sebep olmuştur. İşte, kurumsallaşma evresine ulaşmamış teşekkül dönemi Mu‘tezilîlerin ilâhî sıfatlara dair düşüncelerini, tarihsel kırılmaları dikkate alan bütüncül ve tematik bir yöntemle, özellikle klasik kaynaklara dayanarak ortaya koymayı ve kaynaklardaki bilgiler arasındaki çelişkileri olabildiğince gidermeyi hedefleyen bu çalışmanın temel amacı, onların ilâhî sıfatlar düşüncesinde yeknesak bir yapının mevcut olmadığını göstermektir. Ne var ki bu, onların müşterek ilkelerde buluşmadığı anlamına da gelmemektedir. Bu çerçevede -bir akīde denemesi mahiyetinde- sistemleşme dönemi Mu‘tezilîlerin bazı düşünsel farklılıkları göz ardı edilerek, ilâhî sıfatlara dair baskın kanaatleri şöyle özetlenebilir:

Allah Teâlâ ezelde hayy, kādir ve âlimdir. O kadîmdir (ezelîdir); kadîm oluşu bakımından tektir; benzeri, dengi ve ikincisi yoktur. Bâkīdir, O'nun için bir son düşünülemez. Hayydır, ölü değildir. Kādirdir, âciz değildir; ancak kötü olanı işlemez, muhal olan kudreti kapsamında yer almaz. Âlimdir, câhil değildir; ilmi kuşatıcıdır; O'nun varlığı ezelde bilmesi var olan/olacakların ezelî olmasını gerektirmez. Semîʿdir, basîrdir. O'nun kudreti, ilmi ve fiili arasında tam bir mutabakat vardır. Allah Teâlâ, mürîd, mü(te)kellim ve hâlıktır. O sonradan mürîddir; O'nun irade etmemesi düşünülemez, kulların fiillerini irade etmez. Sonradan hâlıktır; yaratma sadece O'na özgüdür, kullar kendi fiillerinin yaratıcısı değil yalnızca failidir. Allah'ın fiilleri hikmetlidir. Âlem, sonradan yaratılmıştır ve yok olacaktır. O, konuşandır; ilâhî kelâm yaratılmıştır. Allah Teâlâ ile yaratılmış varlıklar arasında benzerlik söz konusu olamaz. O, el ve göz gibi insana ait niteliklerle nitelenmez. O, mâhiyet sahibi değildir, cevher ve araz değildir, görülür değildir, evlat edinmemiştir. Mekânlar O'nu kuşatamaz. Hiçbir ilâhî isme O'na yaraşmayacak anlamlar yüklenemez. O'na lâyık olmayan hiçbir ibare O'nun hakkında kullanılamaz.

Mu'tezilîler arasında, kaynakların verdiği bilgiler ölçüsünde -zira onların bütün eserleri günümüze ulaşmamıştır- ilâhî sıfatlar konusunda bazı gruplaşmaların olduğunu söylemek de mümkündür. Özellikle sistemleşme dönemi Mu'tezilîlerin -özelde ilâhî sıfatlar, genelde de tüm kelâmî meselelere ilişkin şümullü ve kuşatıcı bir sistem ortaya koymaları hasebiyle- beş büyük düşünürü olarak addedilebilecek Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, İbrâhîm en-Nazzâm, Muammer b. Abbâd, Bişr b. Mu'temir ve Abbâd b. Süleymân'ın birbirinden ayırıcı yönleriyle diğerlerine kıyasla daha ön plana çıktığı görülmektedir. Birçok Mu'tezilî bilginin yetişmesinde önemli rol oynayan, bir anlamda bir ekolün (Basra ekolü) fikrî önderi konumunu ihraz eden böylece Mu'tezile'nin sistemleşmesinde tartışılmaz bir yeri olan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın özellikle nassa ve kelimelerin lügat anlamlarına bağlı kalarak bir ilah tasavvuru inşa etme gayretinde olduğu görülmektedir. Onun bu tavrı, zât-sıfat ilişkisinde "ilim" ibaresini kullanmaktan geri duramayışında, kudrete ve bilgiye konu olanların bir sınırı olduğu meselesinde Allah Teâlâ'nın her şeyi teker teker saydığını ifade eden âyeti delil getirmesinde ve varlığın yaratılmasında yine bir âyet olan "Ol!" sözünü kabul etmesinde aşikâr biçimde görülmektedir. Ebü'l-Hüzeyl'in öğrencisi olan ve zât-sıfat meselesinde "ilim" ibaresinin mecaz ifade ettiğini söylemesinde olduğu gibi, Ebü'l-Hüzeyl'e nispetle nassa bağlı kalma noktasında daha rahat bir tutum sergileyen arka planda duran ve ilâhî irâdenin anlamlarını dilden hareketle temellendirmede olduğu gibi dilsel argümanları daha öne çıkaran Nazzâm, ilâhî iradenin motive karşılık gelmesi gibi birkaç konu istisna bırakılırsa, Allah Teâlâ'nın mutlak olarak kötülüğe kādir olmadığı

ve yaratma ile yaratılanın aynı olduğu görüşlerinde olduğu gibi çoğunlukla Ebü'l-Hüzeyl'in konumladığı yerin aksinde bir yerde durduğu söylenebilir. Muammer b. Abbâd'ın ise Basra Mu'tezilesi'nden olsa da Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm ile doğrudan bir hesaplaşma içine girmediği ve onlardan bağımsız olarak daha felsefî bir ilah tasavvuru ortaya koymaya gayret ettiği görülmektedir. Mâna teorisi ile açıklamaya çalıştığı zât-sıfat ilişkisi ve tabiat düşüncesi zemininde ilâhî iradeyi izah etme gayreti, bunun en önemli örnekleri olarak zikredilebilir. Allah Teâlâ için nefs tabirini kabul etmemesinde görüldüğü üzere katı bir tenzih anlayışı benimseyen Abbâd b. Süleymân'ın ilah tasavvurunu ortaya koyuş biçiminde çoğu zaman ilk başta tam bir kararsızlık hâli izlenimi veren, konu edinilen problemlerin çözümünde problemin ne olduğunu iyi kavramasından ötürü önerdiği çözümlerin genelinde ihtiyatlı bir yaklaşım benimseyerek düşünsel açıdan bir denge politikası izlediği söylenebilir. Abbâd b. Süleymân'ın bu tavrı, zât-sıfat ilişkisinde zât tabirini ve meânî sıfatlarını kullanmaktan kaçınarak Allah Teâlâ hakkında ilmi de içinde barındıran "bilir [*ya ʿlemü*]" ifadesini tercih etmesi, yine Allah Teâlâ'nın ezelde ne mürid olduğu ne olmadığını, ne yaratıcı olduğu ne olmadığını ifade etmesinde gözlemlenmektedir. Bağdat Mu'tezilesi'nin kurucu şahsiyeti kabul edilen Bişr b. Mu'temir'in ilah tasavvurunda Basra Mu'tezilesi'ne nazaran -onların ilah tasavvurlarına dair farklılıklar bir kenara bırakılırsa- farklı teoriler üretmeye çalıştığı söylenebilir. Buna, Basra Mu'tezilesi'nin benimsediği aslah teorisine karşı lütuf teorisini ortaya koyması, bunun yanı sıra zâtî ve fiilî olmak üzere iki tür ilâhî iradeden bahsetmesi misal olarak getirilebilir. Bişr'in bu çabası aynı zamanda Bağdat Mu'tezilesi'nin kurumsallaşmasında da rol oynamış olmalıdır. Bişr b. Mu'temir istisna edilirse Basra Mu'tezilesi'nin Bağdat Mu'tezilesi'ne göre daha çok yetkin şahsiyetler yetiştirdiğini söylemek mümkün görünmektedir.

Mezkûr beş büyük düşünür dışında; Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd, kurucu bilginler olmaları sebebiyle, sistemleşme dönemi Mu'tezilîler kadar yetkin fikir ürettikleri söylenemeyecektir. Kurucu döneme dâhil olmayıp, sistemleşme dönemi Mu'tezilîlerinden Ebû Bekr el-Esam, Sümâme b. Eşres, Ali el-Esvârî, İbn Ebî Duâd, Îsâ es-Sûfî, Ebû Ya'kūb eş-Şahhâm, ilah tasavvuruna ilişkin oldukça az görüş ortaya koyduğu tespit edilebilmektedir. Bunun sebebi ya eserlerinin günümüze ulaşmaması ya da görüşlerinde hocalarının düşüncelerine mutabık olmalarından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu isimler için, beş büyük düşünür gibi bir sistem oluşturma çabası içinde

olmadıkları söylenebilecektir; örneğin Şahhâm'ın ma'dûma ilişkin görüşü ile Allah Teâlâ'nın kulların fiillerinin aynına kādir olmakla niteleneceği kanaati dışında kaynaklarda neredeyse bir kayıt yok gibidir. İlah tasavvuru noktasında fikir irat etmede, mezkûr isimler ile beş büyük düşünür arasında Basra Mu'tezilesi'nden Hişâm b. Amr ile Câhız, Bağdat Mu'tezilesi'nden Ebû Mûsâ el-Murdâr, Ebû Ca'fer el-İskâfî, Ca'fer b. Harb ile Ca'fer b. Mübeşşir ve Hayyât konumlanmaktadır. Bu şahsiyetlerin en belirgin özelliği var olan görüşlerden birini tercih etmeleri ve dolayısıyla sayılı istisnâi konularda özgün görüşler ortaya koymalarıdır. Hişâm b. Amr'ın ezelî ilimden bahsederken *eşyâ* tabirini kullanmaktan kaçınması ile ilâhî isimlerdeki katı tenzihçi yaklaşımı, Câhız'ın *tefrîk* teorisi, Ebû Mûsâ el-Murdâr ile Ca'fer b. Harb'in Allah Teâlâ'nın kulların mâsiyetlerini irade etmesine dair görüşleri, Ca'fer b. Harb ile Ca'fer b. Mübeşşir'in hikâye ile mahkîyi benzer görmelerine rağmen ayrı şeyler kabul etmeleri, İskâfî'nin muhkem ile müteşâbih tanımlaması ve Hayyât'ın ma'dûmun bir mahalli olduğunu söylemesi gibi hususlar ise bu durumun örneklerini teşkil etmektedir.

Son olarak, -her ne kadar bazı çalışmalar yapılmış olsa da- şu sorular hâlihazırda bütüncül olarak cevaplanmaya, soruşturulmaya ve araştırılmaya muhtaçtır:

(i) Mu'tezilîlerin ilâh tasavvurunun kaynağında felsefî alımlama var mıdır?

(ii) Hristiyanlık ve Senevîlik gibi diğer dinlerin Mu'tezilîlerin ilah düşüncesi üzerinde ne tür etkileri bulunmaktadır?

(iii) Cehm b. Safvân gibi "aykırı" düşünürlerin ilah tasavvurundan Mu'tezilîler hangi noktalarda etkilenmiştir?

(iv) Dilciliği ile ön plana çıkan Mu'tezilîlerin dil anlayışında kelâmcılık karakteri baskın Mu'tezilîlerin etkisinden ya da tam aksi istikamette bir tesirden bahsetmek mümkün müdür?

(v) Sistemleşme dönemi Mu'tezilîlerin ilah anlayışının, Behşemiyye, İhşîdiyye, Hüseyniyye gibi Mu'tezilî ekollere etkisi nedir?

(vi) Mu'tezilîlere karşı gelmede Ehl-i sünnet kelâmcıların dayanağı ve bu dayanağı geliştirme noktasında onlar üzerinde Mu'tezilî görüşlerin tesiri nedir?

(vii) İsnâaşerî ve Zeydî âlimlerin ilah düşüncelerinde Mu'tezile'den etkilendiğine dair yaygın kanaat, gerçeğe mutabık mıdır?

(viii) İbâzî, Kerrâmî, Neccârî ve Mürciî kelâmcıların ilah tasavvurlarında Mu'tezilî düşüncenin tesirinden ne kadar söz edilebilir?

(ix) İslâm filozoflarının Allah anlayışına Mu'tezilîlerin bir katkısı olmuş mudur?

KAYNAKÇA

"Münâẓaratü Ebi'l-Hüẕeyl el-ʿAllâf". thk. es-Seyyid Hüseyn el-Mûsevî el-Bürûcerdî. *Türâṯünâ* 3/131 (1438 hş), 205-268.

Âbî, Cemâleddin Muhammed b. Hüseyn er-Râzî. *Tebṣıratü'l-ʿavâm fî maʿrifeti maḳālâti'l-enâm*. thk. Abbâs İkbâl Âştiyânî. Tahran: İntişârât-ı Esâtîr, 1383 hş/2004.

Abrahamov, Binyamin. "Abbād ibn Sulaymān on God's Transcendence, Some Notes". *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients* 71/1 (1994), 109-120.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *er-Red ʿale'l-Cehmiyye ve'z-zenâdıḳa fîmâ şekkû fîhi min müteşâbihi'l-Ḳurʾân ve teʾevvelethü ʿalâ ġayri teʾvîlih.* thk. Sabrî b. Selâme Şâhin. Riyad: Dârü's-Sebât, 2003.

Akoğlu, Muharrem. *Mihne Sürecinde Mu'tezile*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Aktaş, Mehmet. "Kādî Abdülcebbâr Örneğinde Mahalsiz Hâdis İrâde Teorisinin Savunusu". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 63 (2025), 124-139.

Alibekiroğlu, Fatmanur. "Kaderî-Mürciî Olarak Tanımlanan Şahıslar ve Mezhebî Aidiyet Problemleri*". e-Makâlât* 11/2 (2018), 431-470.

Altunya, Hülya. *Kâdî Abdülcebbâr'da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed. *Ebkâru'l-efkâr fî uṣûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 5 cilt. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004.

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed. *Ġāyetü'l-merâm fî ʿilmi'l-kelâm*. thk. Hasen Mahmûd Abdüllatîf. Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1971.

Arslan, Hulusi. "Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mutezilenin Fayda Teorisi". *Kader* 14/2 (2016), 343-360.

Arslan, Hulusi. *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi.* İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.

Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh. *el-Vücûh ve'n-neẓâʾir*. thk. Muhammed Osmân. Kahire: Mektebetü's-Sekāfeti'd-Dîniyye, 2007.

Aydınlı, Osman. "İlk Mu'tezile'nin Özgür İrade Söylemi: Amr b. Ubeyd ve Kader Anlayışı". *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2002), 127-146.

Aygün, Fatma. *Gâye ve Nîzam Delili Bağlamında Ebû Osman el-Câhız'ın Teleolojik Yaklaşımı*. İstanbul: Sonçağ Akademi, 2022.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir. *el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât*. nşr. Enes Muhammed Adnân eş-Şerefâvî. 3 cilt. Dımaşk: Dârü't-Takvâ, 2020.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir. *el-Farḳ beyne'l-fıraḳ ve beyânü'l-fırḳati'n-nâciye minhüm*. nşr. M. Zâhid el-Kevserî. Kahire: Neşru's-Sekāfeti'l-İslâmiyye, 1948.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir. *Kitâbü'l-Milel ve'n-niḥal*. thk. Albert N. Nader. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkāhir b. Tâhir. *Uṣûlü'd-dîn*. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Kitâbü Temhîdi'l-evâʾil ve telḫîṣi'd-delâʾil.* thk. İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekāfiyye, 1987.

Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib. *Taṣaffuḥu'l-edille fî uṣûli'd-dîn*. nşr. Wilferd Madelung - Sabine Schmidtke. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006.

Baysal, Erkan. *Eş'arîliğin Mu'tezilî Kaynakları: Erken Dönem Makâlât ve Kelam Metinleri Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023.

Bennett, David. "Cognisable Content: The Work of the Maʿnā in Early Muʿtazilī Theory". *Philosophy and Language in the Islamic World*. ed. Nadja Germann - Mostafa Najafi. 1-20. Berlin: De Gruyter, 2021.

Birgül, Mehmet Fatih. "İlm-i Kelâm'ın Doğuşu ve Doğası Hakkında Felsefî Bir Tahlil". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 1-33.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ.* nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.

Büstî, Ebü'l-Kāsım İsmâîl b. Ahmed. *el-Bahṯ ʿan edilleti't-tekfîr ve't-tefsîḳ*. nşr. Wilferd Madelung - Sabine Schmidtke. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1382 hş.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr (?). *Kitâbü't-Tâc fî aḫlâḳi'l-mülûk*. thk. Ahmed Zeki Paşa. Kahire: Imprimerie Nationale, 1914.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. el-*Beyân ve't-tebyîn*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Buḫalâʾ*. nşr. Ömer et-Tabbâ'. Beyrut: Dârü'l-Erkām, 1998.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Mesâʾil ve'l-cevâbât fi'l-maʿrife*. thk. Ali Bû Mülhim. *Resâʾilü'l-Câḥiẓ* içinde, 3/107-120. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *er-Red ʿale'l-Müşebbihe*. thk. Ali Bû Mülhim. *Resâʾilü'l-Câḥiẓ* içinde, 3/227-248. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *er-Redd ale'n-Nâbite*. thk. Ali Bû Mülhim. *Resâʾilü'l-Câḥiẓ* içinde, 3/237-248. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbü'd-Delâʾil ve'l-iʿtibâr ʿale'l-ḫalḳ ve't-tedbîr*. Beyrut: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye - Dârü'n-Nedveti'l-İslâmiyye, 1987-1988.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Ḥayevân*. thk. Abdüsselâm M. Hârûn. 8 cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1969.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *min Kitâbi Ḥuceci'n-nübüvve*. thk. Ali Bû Mülhim. *Resâʿilü'l-Câḥiẓ* içinde, 3/125-157. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *min Kitâbihî fî ḫalḳi'l-Ḳurʾân*. thk. Ali Bû Mülhim. *Resâʾilü'l-Câḥiẓ* içinde, 3/163-173. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Risâle fî nefyi't-teşbîh*. thk. Ali Bû Mülhim. *Resâʾilü'l-Câḥiẓ* içinde, 3/203-222. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Risâle fi'n-nübl ve't-tenebbül ve ẕemmi'l-kibr*. thk. Ali Bû Mülhim. *Resâʾilü'l-Câḥiẓ* içinde, 2/129-144. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Risâletü'l-Ḥakemeyn ve taṣvîbi Emîri'l-müʾminîn ʿAlî b. Ebî Ṭâlib fî fiʿlihî*. nşr. Ali Bû Mülhim. *Resâʿilü'l-Câḥiẓ* içinde, 1/339-399. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002.

Cârullâh, Zühdî Hasen. *el-Muʿtezile*. Kahire: Matbaatü Mısr, 1947.

Cengiz, Yunus, "Mâna Teorisi". *Metafizik*. haz. Ömer Türker. 2/996-1008. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Cübbâî (?), Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb. *Kitâbü'l-Maḳālât: İtikâdî Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri*. thk. ve çev. Özkan Şimşek - A. İskender Sarıca - Yusuf Arıkaner. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü't-Taʿrîfât.* Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*. nşr. ve çev. Ömer Türker. 3 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed el-Hâkim. *el-Cüzʾü'r-râbiʿ min Kitâbi Şerḥi ʿUyûni'l-mesâʾil ve'l-cevâbât*. nşr. Fâris Osman Nevfel. Moskova: Sadra, 2021.

Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed el-Hâkim. *et-Tehẕîb fi't-tefsîr*. thk. Abdurrahmân b. Süleymân es-Salimî. 10 cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Misrî - Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 2018-2019.

Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed el-Hâkim. *ʿUyûnü'l-mesâʾil fi'l-uṣûl*. thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Dârü'l-İhsân, 2018.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *eş-Şâmil fî uṣûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmî en-Neşşâr - Faysal Büdeyr Avn - Süheyr Muhammed Muhtâr. İskenderiye: Münşeâtü'l-Maârif, 1969.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ ḳavâṭıʿi'l-edille fî uṣûli'l-iʿtiḳād*. nşr. Zekeriyyâ Umeyrât. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

Çetin, Serkan. *Zeydî-Mu'tezilî Kelâmı: Hasen er-Rassâs Örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2025.

Daiber, Hans. *Das Theologisch-Philosophische System des Muʿammar Ibn ʿAbbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.)*. Beyrut: Franz Steiner, 1975.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer. *Aḫbâru ʿAmr b. ʿUbeyd*. thk. Josef van Ess. Beyrut: Franz Steiner, 1967.

Demir Bektaş, Kevser. "Muʿtezilî Kelâm'da Teklîf-i Zâid". *Kader* 20/1 (2022), 71-95.

Demir Bektaş, Kevser. *İbnü'l-Melâhimî'nin Kelam Sisteminde Adalet İlkesi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Demir, Osman. *Göz ve Tanrı: Kâdî Abdülcebbâr'ın Rü'yetullah Teorisinde Optik*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.

Demir, Osman. *Kâdî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi: Güdüler (Devâî) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.

Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit (?). *el-Fıḳhu'l-ekber*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifi'n-Nizâmiyye, 1342 h.

Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf. *el-Baḥru'l-muḥîṭ*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Ensârî, Ebü'l-Kāsım Selmân b. Nâsır. *Şerḥu'l-İrşâd*. thk. Hâlid b. Hammâm el-Advânî. 3 cilt. Kuveyt: Dârüʾz-Ziyâ', 2022.

Erdemci, Cemalettin. "İslâm Kelâmında Kozalite Problemi". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 14-22.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *el-İbâne ʿan uṣûli'd-diyâne*. thk. Beşîr M. Uyûn. Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân. Taif: Mektebetü'l-Müeyyed, 1990.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *Kitâbü Maḳālâti'l-İslâmiyyîn ve'ḫtilâfü'l-muṣallîn*. thk. Hellmut Ritter. 2 cilt (tek cilt hâlinde). Wiesbaden: Franz Steiner, 1980.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *Risâle fi'l-îmân*. nşr. Mehmet Keskin. Mehmet Keskin, "İmam Eş'arî'nin İmân Risâlesi" içinde. 46-47. *Van İlahiyat Dergisi* 10/16 (2022), 23-47.

Fahrî, Ali b. Muhammed b. Abdullah. *Telḫîṣü'l-beyân fî ẕikri fıraḳi ehli'l-edyân*. thk. Reşid el-Hayyûn. Beyrut: Medârik, 2011.

Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Tarihi*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: İklim Yayınları, 1992.

Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn. *Kitâbü'l-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn*. nşr. Vedî' Zeydân Haddâd. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1974.

Ferrezâdî, Ebû Muhammed İsmâil b. İsmâil. *Taʿlîḳ ʿalâ Şerḥi'l-Uṣûl*. Riyad: Câmiatü Muhammed b. Suûd, 2404, 2a-278a.

Firyâbî, Ebû Bekr Ca'fer b. Muhammed. *Kitâbü'l-Ḳader*. thk. Ahmed el-Mansûr. Riyad: Edvâü's-Selef, 1997.

Frank, Richard M. "al-Maʿnà: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalâm and Its Use in the Physics of Muʿammar". *Journal of the American Oriental Society* 87/3 (1967), 248-259.

Frank, Richard M. "Can God Do What is Wrong?". *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives*. ed. Tamar Rudavsky. 68-76. Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1985.

Frank, Richard M. “Divine Attributes According to the Teaching of Abū al-Hudhayl al-ʿAllāf. *Le Muséon* 82 (1969), 451-506.

Frank, Richard M. *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu‘tazila in the Classical Period*. Albany, NY: State University of New York Press, 1978.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mükâşefetü’l-ḳulûb el-muḳarrib ilâ ʿAllâmi’l-ġuyûb*. nşr. Abdülmecîd Tu‘me el-Halebî. Beyrut: Dârü’l-Ma‘rife, 2001.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Tehâfütü’l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*. nşr. ve çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.

Gimaret, Daniel. “Mu‘tazila”. *Encyclopaedia of Islam New Edition*. ed. C. E. Bosworth vd. 7/783-793. Leiden - New York: E. J. Brill, 1993.

Gömbeyaz, Kadir. *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Güdekli, Hayrettin Nebî. “Bişr b. Mu‘temir”. *İslam Düşünce Atlası: Yeni Edisyon*. haz. İbrahim Halil Üçer. 1/233-234. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022.

Güdekli, Hayrettin Nebi. *Kelâmın Teşekkülü*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2024.

Günal, Tuğba. *Nefs Fenomenolojisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2022.

Hâdî-İlelhakk Yahyâ b. Hüseyn. *et-Tuḥfetü’l-ʿascediyye*. San‘â: Ebû Eymen li’t-Tıbâa, 1343 h.

Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed. *Sirru’l-fesâḥa*. nşr. Dâvud Ğatâşe eş-Şevâbike. Amman: Dârü’l-Fikr, 2006.

Halebî, Ebü’s-Salâh Takıyyüddîn b. Necmiddîn. *Taḳrîbü’l-maʿârif*. nşr. Fâris Tebrizyân. b.y.: y.y, 1375 hş.

Hanefî, Ebû Muhammed Osmân b. Abdullah el-Irâkī. *el-Fıraḳu’l-müfteriḳa beyne ehli’z-zeyġ ve’z-zendeḳa: Sapıklarla Dinsizlerin Çeşitli Mezhepleri*. nşr. Yaşar Kutluay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1961.

Harpûtî, Abdullatif. *Kelâm Tarihi*. s.nşr. Muammer Esen. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Târîḫu Medîneti’s-selâm*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf. 17 cilt. Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 2001.

Hayyât, Ebü’l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed. *Kitâbü’l-İntiṣâr ve’r-red ʿale’bni’r-Râvendî el-mülḥid*. nşr. H. Samuel Nyberg. Kahire: Mektebetü’d-Dâri’l-Arabiyye li’l-Kitâb - Beyrut: Evrâk Şarkıyye, 1413/1993.

Hayyûn, Reşîd. *Muʿteziletü’l-Baṣra ve Bağdâd*. London: Dârü’l-Hikme, 1997.

Hımmasî, Sedîdüddîn Mahmûd er-Râzî. *el-Munḳıẕ mine’t-taḳlîd.* 2 cilt. Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 1412 h.

Hillî, Cemâlüddin Ebû Mansûr el-Hasen b. Yûsuf İbnü'l-Mutahhar. *Keşfü'l-murâd fî şerḥi Tecrîdi'l-iʿtiḳād*. nşr. S. İbrâhim ez-Zencânî. Kum: İntişârât-ı Şekûrî, 1372 hş.

Hillî, Cemâlüddin Ebû Mansûr el-Hasen b. Yûsuf İbnü'l-Mutahhar. *Menâhicü'l-yaḳīn fî uṣûli'd-dîn*. thk. Ya'kūb el-Ca'ferî el-Merâğī. Kum: Darü'l-Üsve li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1415 h.

Hillî, Cemâlüddin Ebû Mansûr el-Hasen b. Yûsuf İbnü'l-Mutahhar. *Nihâyetü'l-merâm fî ʿilmi'l-kelâm*. thk. Fâzıl el-İrfân. 3 cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1419/1998.

Hillî, Cemâlüddin Ebû Mansûr el-Hasen b. Yûsuf İbnü'l-Mutahhar. *Teslîkü'n-nefs ilâ ḥaẓirati'l-ḳuds*. thk. Fâtıma Ramadânî. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1436 h.

Holoğlu Akdoğan, Yasemin. *Erken Dönem Basra Mu'tezile Kelâmında İ'timâd Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Horovitz, Saul. *Yunan Felsefesinin Kelama Etkisi*. çev. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

Horten, Max. "Die Lehre vom Kumūn bei Naẓẓām († 845). Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Islam". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 63/4 (1909), 774-792.

İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî. *el-ʿİḳdü'l-ferîd*. thk. Müfîd Muhammed Kumeyha - Abdülmecid et-Terhînî. 9 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fî ḍuʿafâʾi'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. 9 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Nûriddîn Alî ed-Dımaşkī. *el-Lübâb fî ʿulûmi'l-kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. 20 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kāsım Alî b. el-Hasen eş-Şâfiî. *Tebyînü keẕibi'l-müfterî fî mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Ḥasen el-Eşʿarî*. Dımaşk: y.y., 1347 h.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gālib el-Endelüsî. *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz (Tefsîru İbn ʿAtıyye*). nşr. Mecid Mekkî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002.

İbn Berrecân, Ebü'l-Hakem Abdüsselâm b. Abdirrahmân el-Lahmî. *Tenbîhü'l-efhâm ilâ tedebbüri'l-kitâbi'l-ḥakîm ve taʿarrufî'l-âyât ve'n-nebeʾi'l-ʿaẓîm (Tefsîru İbn Berrecân)*. nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 5 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.

İbn Ebi'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh. *Şerḥu Nehci'l-belâġa*. thk. Muhammed Ebü'l-fazl İbrâhim. 20 cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye - Kum: Menşûrâtü Mektebeti Âyetillâhi'l-Uzmâ, 1965.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî. *Mücerredü'l-Maḳālâti'ş-Şeyḫ Ebi'l-Ḥasen el-Eşʿarî.* thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed et-Tûnisî. *Târîḫ*. nşr. Halîl Şehâde - Süheyl Zekkâr. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001.

İbn Hamdûn, Ebü'l-Meâlî Muhammed b. el-Hasen el-Bağdâdî. *et-Tezkiretü'l-Ḥamdûniyye*. thk. İhsân Abbâs - Bekr Abbâs. 10 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1996.

İbn Hanbel, Ebû Abdirrahmân Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *Kitâbü's-Sünne*. thk. Muhammed b. Saîd Sâlim el-Kahtânî. 2 cilt. Riyad: Dâru İbn Kayyim, 1986.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî. *el-Faṣl fi'l-milel ve'l-ehvâʾ ve'n-niḥal*. Thk. Muhammed İbrâhim Nasr - Abdurrahman Umeyre. 5 cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1998.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî. *Ṭavḳu'l-ḥamâme fi'l-ülfe ve'l-üllâf.* York House, Windsor: Müessesetü Hindâvî, 2017.

İbn Hişâm en-Nahvî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Yûsuf el-Ensârî. *Muġnî'l-lebîb ʿan kütübi'l-eʿârib*. thk. ve şrh. Abdullatîf Muhammed el-Hatîb. 7 cilt. Kuveyt: el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sekāfe ve'l-Fünûn ve'l-Âdâb, 2000.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr el-Hanbelî. *el-Ḳaṣîdetü'n-nûniyye*. Mısır: Matbaatü't-Tekaddümi'l-İlmiyye, 1344 h.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Şifâʾü'l-ʿalîl fî mesâʾili'l-ḳażâʾ ve'l-ḳader ve'l-ḥikme ve't-taʿlîl*. thk. Zâhir b. Sâlim Belfakīh. 2 cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2019.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Teʾvîlü muḫtelifi'l-ḥadîṯ*. thk. Muhammed Muhyiddîn el-Esfar. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî - Doha: Müessesetü'l-İşrâk, 1999.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed el-Bahrânî. *et-Tezkire fî aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-aʿrâż*. thk. Daniel Gimaret. 2 cilt. Kahire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 2009.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed el-Bahrânî. *Kitâbü'l-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*: 1. nşr. J. J. Houben. Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtûlikiyye, 1965.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed el-Bahrânî. *Kitâbü'l-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*: 2. nşr. J. J. Houben. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1981.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed el-Bahrânî. *Kitâbü'l-Mecmûʿ fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*: 4. Mektebetü Câmiati'l-İmâm Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye, Mahtûtât, 8737.

İbn Nübâte, Ebû Bekr Cemâlüddîn Muhammed b. Şemsiddîn el-Fârikī el-Mısrî. *Serḥu'l-ʿuyûn fî şerḥi Risâleti İbn Zeydûn*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1964.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye fî teʾsîsi bidaʿıhimü'l-kelâmiyye*. thk. Yahyâ b. Muhammed el-Hüneydî vd. 10 cilt. Medine: Mücemmau'l-Melik Fehd li-Tıbâati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1326 h.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Mecmûʿu fetâvâ*. der. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kāsım - Muhammed b. Abdurrahman. 37 cilt. Medine: Mücemmau'l-Melik Fehd li-Tıbâati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 2004.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl.* thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 11 cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Şerḥu'l-ʿAḳīdeti'l-İṣfahâniyye*. nşr. Saîd b. Nasr b. Muhammed. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Tefsîr*. thk. İyâd b. Abdüllatîf b. İbrâhîm el-Kaysî. 7 cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1432 h.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Berekât Mecdüddin Abdüsselâm b. Abdillah el-Hadır el-Harrânî - Ebü'l-Mehâsin Şehâbeddîn Abdülhalîm b. Abdüsselâm - Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *el-Müsevvede fî uṣûli'l-fıḳh*. der. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Harrânî. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1964.

İbn Zer'a, Ebû Alî Îsâ b. İshâk. *Naḳżu Reddi Ebi'l-Ḳāsım el-Belhî ʿale'n-Naṣârâ fî Kitâbi Evâʾili'l-edille* (?). nşr. Père Paul Sbath. *Vingt Traités Philosophiques et Apologétiques d'Auteurs Arabes Chrétiens du IXe au XIVe siècle* içinde, 52-68. Kahire: H. Friedrich et Co., 1929.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî. *el-ʿAvâṣım mine'l-ḳavâṣım*. thk. Ammâr Tâlibî. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1974.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî. *el-Emedü'l-aḳṣâ fi'l-esmâʾi'l-ḥüsnâ ve'ṣ-ṣıfâti'l-ʿulâ*. nşr. Abdullâh et-Tevrâtî. 2 cilt. Tanca: Dârü'l-Hadîsi'l-Kettâniyye, 2015.

İbnü'l-Melâhimî, Rükneddin Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî. *el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn*. nşr. Wilferd Madelung. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2012.

İbnü'l-Melâhimî, Rükneddin Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî. *Kitâbü'l-Fâʾiḳ fî uṣûli'd-dîn*. thk. Wilferd Madelung - Martin McDermott. Tahran: Müessese-yi Pejûheşî-yi Hikmet ü Felsefe-i Îrân - Institute of Islamic Studies, Freie Universität Berlin, 1386 hş/2007.

İbnü'l-Melâhimî, Rükneddin Mahmûd b. Muhammed el-Hârezmî. *Tuḥfetü'l-mütekellimîn fi'r-red ʿale'l-felâsife*. thk. Hassan Ansari - Wilferd Madelung. Tahran: Iranian Institute of Philosophy - Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008.

İbnü'l-Mevsılî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *Muḫtaṣaru'ṣ-Ṣavâʾiḳı'l-mürsele ʿale'l-Cehmiyye ve'l-Muʿaṭṭıla li-bni Ḳayyim el-Cevziyye*. thk. Hasen b. Abdurrahmân el-Alevî. 4 cilt. Riyad: Mektebetü Edvâi's-Selef, ts.

İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *ed-Dürerü'l-ferâʾid fî şerḥi Kitâbi'l-Ḳalâʾid fî taṣḥîḥi'l-ʿaḳāʾid*. San'â: el-Câmiü'l-Kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye, 747.

İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbü'l-Ḳalâʾid fî taṣḥîḥi'l-ʿaḳāʾid*. nşr. Albert Nasrî Nâdir. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1985.

İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbü'l-Münye ve'l-emel fî şerḥi'l-Milel ve'n-niḥal*. thk. Muhammed Cevâd Meşkûr. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.

İbnü'l-Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed er-Râmînî. *Kitâbü'l-Fürûʿ*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 11 cilt. Beyrut: Dârü'l-Müeyyed, 2003.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kūb İshâk. *Kitâbü'l-Fihrist*. nşr. Rızâ Teceddüd. b.y.: y.y., 1971.

İbnü's-Sâî, Ebû Tâlib Tâcüddîn Alî b. Enceb el-Bağdâdî. *ed-Dürrü'ş-şemîn fî esmâ'i'l-mü'ellifîn*. thk. Ahmed Şevkî Bînebîne - Muhammed Saîd Haneşî. Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2009.

İbnü'z-Zâgūnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ubeydillâh. *el-İżâḥ fî uṣûli'd-dîn*. thk. İsâm es-Seyyid Mahmûd. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2003.

İsfahânî, Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb. *Muḥâḍarâtü'l-üdebâ' ve muḥâverâtü'ş-şuʿarâ' ve'l-büleġā'*. thk Ömer et-Tabbâ'. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkām, 1999.

İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şâhfûr b. Tâhir. *et-Tebṣîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırḳati'n-nâciye ʿani'l-fıraḳi'l-hâlikîn*. thk. M. Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2010.

İskâfî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdillâh (?). *el-Miʿyâr ve'l-muvâzene fi feḍâ'ili'l-İmâm Emîri'l-müʿminîn ʿAlî b. Ebî Ṭâlib*. thk. Muhammed Bâkır el-Mahmûdî. Beyrut: Müessesetü'l-Mahmûdî, 1981.

İskâfî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdillâh. *Münaḳażatü Ebî Caʿfer el-İskâfî li-baʿḍi mâ evradehü'l-Câḥiẓ fi'l-ʿUsmâniyye min Şerḥi Nehci'l-belâġa li-İbn Ebi'l-Ḥadîd*. der. Abdüsselam Muhammed Hârun. Câhız, *Kitâbü'l-ʿUsmâniyye* içinde, 281-343. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991.

İzzüddin b. el-Hasen b. el-İmâm b. Ali b. el-Müeyyed. *el-Miʿrâc ilâ keşfi esrâri'l-Minhâc*. thk. Abdurrahmân b. Hüseyn Şâyim el-Müeyyedî. 4 cilt. San'â: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 2014.

Kâ'bî, Ebü'l-Kāsım Abdullâh b. Ahmed el-Belhî. *Kitâbü'l-Maḳālât ve meʿahû ʿUyûnü'l-mesâ'il ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: KURAMER Yayınları - Amman: Dârü'l-Feth, 2020.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl* 9: *et-Tevlîd*. thk. Tevfîk et-Tavîl - Saîd Zâyid. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1962.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl* 4: *Rü'yetü'l-Bârî*. thk. M. Mustafa Hilmî - Ebü'l-Vefâ el-Ganîmî. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl* 5: *el-Fıraḳ ġayru'l-İslâmiyye*. thk. Mahmûd M. el-Hudayrî. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl* 6/(1): *et-Taʿdîl ve't-tecvîr*. thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1962.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl* 6/(2): *el-İrâde*. thk. George C. Anawati. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1962.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl* 8: *el-Maḥlûḳ*. thk. Tevfîk et-Tavîl - Saîd Zâyid. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme ve't-Tıbâa ve'n-Neşr, ts.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl* 11: *et-Teklîf*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr - Abdülhalîm en-Neccâr. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl* 13: *el-Luṭf*. nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî. Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1962.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl* 20/(2): *fi'l-İmâme*. thk. Mahmûd Muhammed Kāsım. Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Ḥudûdü'l-elfâẓ*. nşr. Serkan Çetin - Ulvi Murat Kılavuz. Serkan Çetin - Ulvi Murat Kılavuz, "Mu'tezilî Tanımlar Literatürünün Kayıp Halkası: Kādî Abdülcebbâr'ın *Ḥudûdü'l-elfâẓ*'ı -İnceleme ve Neşir-" içinde. 70-74. *Kader* 21/1 (2023), 59-78.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Müteşâbihü'l-Ḳurʾân*. thk. Adnân Muhammed Zerzûr. 2 cilt. Kahire: Dârü't-Türâs, 1969.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî. *Faḍlü'l-iʿtizâl ve ṭabaḳātü'l-Muʿtezile ve mübâyenetühüm li-sâʾiri'l-muḫâlifîn*. thk. Fuâd Seyyid - Eymen Fuâd Seyyid. *Faḍlü'l-iʿtizâl ve ṭabaḳātü'l-Muʿtezile* içinde, 83-368. Beyrut: Orient-Institut Beirut, 2017.

Kādî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *eş-Şifâʾ bi-taʿrîfi ḥuḳūḳi'l-Muṣṭafâ*. thk. Muhammed Emîn Karaali vd. 2 cilt. Amman: Dârü'l-Feyhâ, 1986.

Kandemir, Ahmet Mekin. "Mu'tezile ile Mürcie Arasında Bir Âlim: Muhammed b. Şebîb ve Kelâmî Görüşleri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (2020), 1219-1239.

Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Karadaş, Cağfer. "Mu'tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci". *Marife* 3/3 (2003), 7-26.

Kāsımî, Ahmed b. Muhammed b. Salâh eş-Şerefî. *Kitâbü ʿUddeti'l-ekyâs fî şerḥi Meʿâni'l-esâs*. 2 cilt. Sanʿâ: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1995.

Kaya, Sibel. *İlâhî Fiillerde Zorunluluk -Vücûb alellah-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.

Kılavuz, Ahmet Saim. "Bişr b. Gıyâs el-Merîsî, Hayatı, Görüşleri ve İslâm Düşünce Tarihindeki Yeri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1987), 99-109.

Kılavuz, Ulvi Murat. *Kelâmda Kozmolojik Delil*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Kır, Bilal. *Ḍırār b. ʿAmr -Kelâm İlmindeki Konumu ve Önemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Kohlberg, Etan. "İslam Kelamında Muvâfât Nazariyeleri". çev. Kadir Gömbeyaz. *İslâmî İlimler Dergisi* 4/1-2 (2009), 401-415.

Koloğlu, Orhan Şener. "Fenâ: Son Dönem Mutezilesinde Teklifin Sonlandırılması Üzerine Tartışmalar". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2009), 425-471.

Koloğlu, Orhan Şener. "İbn Hazm'da Kümûn ve Yaratma". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 193-218.

Koloğlu, Orhan Şener. "Mu'tezile'nin Temel Öğretileri". *İslami İlimler Dergisi* 12/2 (2017), 43-80.

Koloğlu, Orhan Şener. "Sıfat Teorileri". *Metafizik*. haz. Ömer Türker. 2/956-978. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Lâmişî, Ebü's-Senâ Mahmûd b. Zeyd. *Kitâbü't-Temhîd li-ḳavâʿidi't-tevḥîd*. thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995.

Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir. *Kitâbü'l-Bedʾ ve't-târîḫ*. nşr. Clément Huart. 6 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekāfeti'd-Dîniyye, ts.

Makrîzî, Ebû Muhammed Ahmed b. Alî. *el-Mevâʿiẓ ve'l-iʿtibâr fî ẕikri'l-ḫıṭaṭ ve'l-âṯâr*. nşr. Eymen Fuâd Seyyid. 6 cilt. London: Müessesetü'l-Furkān li't-Türâsi'l-İslâmî, 1995.

Malatî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü't-Tenbîh ve'r-red ʿalâ ehli'l-ehvâʾ ve'l-bidaʿ*. thk. Sven Dedering. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi'l-Şarkıyye, 2009.

Mânkdîm Şeşdîv, Ebü'l-Hüseyn Kıvâmüddin Ahmed b. Ebî Hâşim Muhammed el-Hüseynî. *Taʿlîḳ ʿalâ Şerḥi'l-Uṣûli'l-ḫamse*. thk. Abdülkerîm Osmân. Kādî Abdülcebbâr'a izafetle, *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse* adıyla, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.

Maraz, Hüseyin. *Aklî Aydınlanmanın Özgürlükçü Aktivisti Vâsıl b. Ata.* İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2021.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevḥîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân*. ed. Bekir Topaloğlu. thk. Ahmet Vanlıoğlu vd. 18 cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi: 2005-2007.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-ʿuyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye - Müessesetü'l-Kütübi's-Sekāfiyye, ts.

Meadows, Donella H. *Thinking in Systems*. London - Sterling, VA: Earthscan, 2009.

Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn. *Mürûcü'z-zeheb ve meʿâdinü'l-cevher*. nşr. Kemâl Hasen Mer'î. 4 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.

Mir Veliyyullah. "Mutezile". çev. Altay Ünaltay. *İslâm Düşüncesi Tarihi*. ed. Miyân Muhammed Şerîf. 1/235-253. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.

Mufaddal b. Seleme, Ebû Tâlib Mufaddal b. Seleme en-Nahvî. *Celâʾü'ş-şübeh fi'r-red ʿale'l-Müşebbihe*. thk. Ahmed Receb Ebû Sâlim. Amman: Dârü'l-Feth, 2020.

Murdâr, Ebû Mûsâ Îsâ b. Sabîh (Subeyh) el-Basrî. *Ḫuṭbe ṭavîle fi'l-ʿadl ve't-tevḥîd*. nşr. Josef van Ess. Josef van Ess, "Eine Predigt des Muʿtaziliten Murdār" içinde. 311-312. *Bulletin d'Études Orientales* 2/30 (1978), 307-318.

Mücâşi'î, Ebü'l-Hasen Alî b. Faddâl. *en-Nüket fi'l-Ḳur'ân*. nşr. İbrâhim el-Hâc Ali. 2 cilt. b.y.: Mektebetü'r-Rüşd, 2002.

Nâşî el-Ekber, Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Enbârî (?). *Kitâbü Uṣûli'n-niḥal*. thk. Josef van Ess. *Frühe Muʿtazilitische Häresiographie: zwei werke des Nāšīʾ al-akbar (gest. 293 h.)* içinde. 9-70. Beyrut: Franz Steiner, 1971.

Nâşî el-Ekber, Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Enbârî. *Muḳteṭafât mine'l-Kitâbi'l-Evsaṭ fi'l-maḳālât*. thk. Josef van Ess. *Frühe Muʿtazilitische Häresiographie: zwei werke des nāšīʾ al-akbar (gest. 293 h.)* içinde. 73-127. Beyrut: Franz Steiner, 1971.

Nâtık-bilhak, Ebû Tâlib Yahyâ b. el-Hüseyn el-Hârûnî el-Buthânî el-Hasenî. *Ziyâdâtü Şerḥi'l-Uṣûl*: *Başran Mu'tazilite Theology: Abū 'Alī Muḥammad b. Khallād's* Kitāb al-uṣūl *and Its Reception: A Criticial Edition of the* Ziyādāt Sharḥ al-uṣūl *by the Zaydī Imām al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. Hārūn al-Buṭḥānī (d.424/1033)*. nşr. Camilla Adang vd. Leiden - Boston: Brill, 2011.

Nawas, John Abdallah. *Al-Ma'mûn: Miḥna and Caliphate*. Nijmegen: Katholieke Universiteit Nijmegen, PhD Dissertation, 1992.

Necâşî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Alî. *Ricâlü'n-Necâşî*. Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 2010.

Nerâkī, Muhammed Mehdî b. Ebî Zer. *Câmiʿu'l-efkâr ve nâḳidü'l-enẓâr*. nşr. Mecîd Hâdîzâde. 2 cilt. Şîraz: İntişârât-ı Hikmet, 1423 h.

Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl b. el-Fazl el-Hanefî. *er-Red ʿale'l-bidaʿ ve'l-ehvâʾi'd-ḍâlle: Bid'at Ehli ve Sapkın Fırkalara Reddiye*. thk. Seyit Bahcıvan. çev. Züleyha Birinci. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2022.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Şerḥu'l-ʿUmde fî ʿaḳīdeti Ehl-i sünne ve'l-cemâʿa (el-İʿtimâd fi'l-iʿtiḳād)*. thk. Abdullâh Muhammed Abdullâh İsmâil. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2012.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *et-Temhîd li-ḳavâʿidi't-tevḥîd*. thk. Ali Tarık Ziyad Yılmaz. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebṣıratü'l-edille fî uṣûli'd-dîn*. thk. Claude Salame. 2 cilt. Dımaşk: el-Ma'hedü'l-İlmi'l-Faransî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1990-1993.

Neşşâr, Ali Sami. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 2 cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

Nîsâbûrî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed. *el-Mesâ'il fi'l-ḫilâf beyne'l-Baṣriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. nşr. Ma'n Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid. Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979.

Nîsâbûrî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed. *fi't-Tevḥîd* (*Divânü'l-uṣûl* [?]). nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Vizâretü's-Sekāfe, 1969.

Nîsâbûrî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed. *Kitâbü Ḥudûdi'l-elfâẓ*. haz. Ebû Saîd Muhammed b. Muhammed Sağānî. nşr. Özkan Şimşek - Yusuf Arıkaner. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023.

O'Leary, De Lacy Evans. *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*. çev. Hüseyin Yurdaydın - Yaşar Kutluay. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Öge, Sinan. *İlahî Kelâmın Yapısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.

Öğmüş, Harun. "Mu'tezile'nin Müşebbihe Algısını Oluşturan Amiller: Sıfat Ayetleri Bağlamında Bir Tahlil". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 9/3 (2009), 141-155.

Önkal, Ahmet - Bozkurt, Nebi. "Cami (Dini ve Sosyokültürel Tarihi)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/46-59. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Öz, Mustafa. "Muammer b. Abbâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/321-323. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Özerol, Mehmet Fatih. "Basra Mu'tezilesi'nin Tabiat Anlayışında Ma'nâ Kavramı". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 14 (2021), 1-29.

Özerol, Mehmet Fatih. "Teşbih ve Tecsim Anlayışları Üzerine Mülahazalar". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 10/1 (2024), 24-46.

Peters, Jan R. T. M. *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Muʿtazilî Qâḍî l-Quḍât Abû l-Ḥasan ʿAbd al-Jabbâr bn Aḥmad al-Hamaḏânî.* Leiden: E. J. Brill, 1976.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed. *Uṣûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003.

Rassâs, Ebû Muhammed Hasen b. Muhammed. *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât ʿan ḫaṣâ'iṣi'l-mü'essirât ve'l-muḳteżiyât.* nşr. Serkan Çetin - Yusuf Arıkaner - A. İskender Sarıca. Bursa: Emin Yayınları, 2021.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal.* nşr. ve çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *el-Erbaʿîn fî uṣûli'd-dîn*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekā. 2 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *el-Maḥṣûl fî ʿilmi uṣûli'l-fiḳh*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî. 6 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.

Râzî, Ebû Abdillah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *el-Meṭâlibü'l-ʿâliye mine'l-ʿilmi'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekā. 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *er-Riyâżü'l-mûniḳa fî ârâʾi ehli'l-ʿilm*. nşr. Es'ad Cum'a. Kayrevan: Menşûrâtü Külliyyeti'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, 2004.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri: el-İşâre fî uṣûli'l-kelâm*. nşr. ve çev. Ulvi Murat Kılavuz - Serkan Çetin. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *İʿtiḳādâtü fıraḳi'l-Müslimîn ve'l-müşriḳîn.* nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1938.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Kelam İlminin Esasları: Meʿâlimü uṣûli'd-dîn*. çev. Muhammed Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Nihâyetü'l-ʿuḳūl fî dirâyeti'l-uṣûl*. thk. Saîd Abdüllatîf Fûde. 4 cilt. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Şerḥu esmâʾillâhi'l-ḥuṣnâ (el-Levâmiʿ)*. thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1976.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Tefsîru'l-Faḫri'r-Râzî el-müştehir bi't-Tefsîri'l-kebîr ve Mefâtîḥi'l-ġayb*. 32 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.

Risâletü'l-münâẓara li'l-Ezdî [maʿa Aḥmed b. Ebî Duʾâd fî mesʾeleti ḫalḳı'l-Ḳurʾân]. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yenicami, 1153), 311b-312a.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd. *Kitâbü'l-Kifâye fi'l-hidâye fî uṣûli'd-dîn*. nşr. Angelika Brodersen. Leiden - Boston: Brill, 2022.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd. *Mâtürîdiyye Akaidi: el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn*. thk. ve çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.

Safedî, Ebü's-Safâ Halîl b. İzziddîn Aybeg. *Kitâbü'l-Vâfî bi'l-vefeyât*. nşr. Ahmed Arnaût - Türkî Mustafâ. 29 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.

Saffâr, Ebû İshâk Rüknüddîn İbrâhîm b. İsmâîl. *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd*. thk. Angelika Brodersen. 2 cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi'ş-Şarkıyye, 2011.

Sâid el-Endelüsî, Ebü'l-Kāsım Sâid b. Ahmed. *et-Taʿrîf bi-ṭabaḳāti'l-ümem*. thk. Gulâm Rızâ. Tahran: Müessese-i İntişârât-ı Hicret, 1374 hş.

Sâlih b. Süleymân. *Risâle fî rüʾyetillâhi teʿâlâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3667, 1b-13a.

Sâlimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Hamîd. *Meşâriḳu envâri'l-ʿuḳūl*. nşr. Ahmed b. Hamed el-Halîlî - Abdurrahmân Umeyre. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1989.

Sarıca, A. İskender. "Abbâd b. Süleymân'da Tenzih Vurgusu: İlâhî İsimler ve Sıfatlar". *Kader* 18/2 (2020), 539-569.

Sarıca, A. İskender. "Ali el-Esvârî (854)". *Mu'tezilî Öncüler*. ed. Mehmet Azimli - Özden Kanter. 152-155. Ankara: Mana Yayınları, 2021.

Sarıca, A. İskender. "Mu'tezile'de Ayrıksı Düşünce: Rızka Yönelik Çabanın Haramlığı (*Taḥrîmü'l-mekâsib*)". *Kader* 21/2 (2023), 455-481.

Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed. *et-Temṯîl ve'l-muḥâḍara*. thk. Kusay el-Hüseyn. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2003.

Sehâvî, Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed. *Cemâlü'l-ḳurrâʾ*. thk. Abdülhak Abdüddâyim Seyfülkādî. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekāfiyye, ts.

Seksekî, Ebü'l-Fazl Abbâs b. Mansûr. *el-Burhân fî maʿrifeti ʿaḳāʾidi ehli'l-edyân*. thk. Bessâm Ali Selâme el-Ammûş. Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1996.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî. Beyrut: 5 cilt. Dârü'l-Cinân, 1988.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Târîḫu'l-ḫulefâʾ*. Katar: Vizâretü'l-Evkāf ve'ş-Şü'ûni'l-İslâmiyye, 2013.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-İʿtiṣâm*. nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlü Süleymân. 4 cilt. b.y.: Mektebetü't-Tevhîd, ts.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-niḥal.* nşr. Emir Ali Mehnâ - Alî Hasen Fâ'ûr. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm. *Nihâyetü'l-iḳdâm fî ʿilmi'l-kelâm.* thk. Alfred Guillaume. London: Oxford University Press, 1934.

Şeker, Zeynep. *Mütekaddim Dönem Kelâmında Arazlar Meselesi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.

Şerefî, Ahmed b. Muhammed b. Salâh. *Şerḥu'l-Esâsi'l-kebîr: Şifâʾu ṣudûri'n-nâs bi-şerḥi'l-Esâs*. thk. Ahmed Atâullah Ârif. San'â: Dârü'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1991.

Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Kāsım Ali b. el-Hüseyn. *el-Mülaḫḫaṣ fî uṣûli'd-dîn*. thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî. Tahran: Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, 1381 hş.

Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Kāsım Alî b. el-Hüseyn. *Emâlî'l-Murtażâ*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 2 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004.

Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Kāsım Ali b. el-Hüseyn. *eş-Şâfî fi'l-imâme*. thk. Abdüzzehrâ el-Hüseynî el-Hatîb. 4 cilt. Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 2006.

Şerîf er-Radî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn. *Ḥaḳāʾiḳu't-teʾvîl fî müteşâbihi't-tenzîl*. nşr. Abdülhüseyn el-Hillî - Muhammed Rızâ Âlü Kâşifülgıtâ. 5. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Edvâ', 1986.

Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Hârisî. *Evâʾilü'l-maḳālât*. thk. İbrâhîm el-Ensârî. Meşhed: el-Mü'temerü'l-Âlemî li-Elfiyyeti'ş-Şeyh el-Müfîd, 1413 h.

Şimşek, Nurdane. "Ksenophanes'in Tanrı Anlayışı". *Felsefe Arkivi* 43 (2019), 65-81.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîḫu'r-rusül ve'l-mülûk*. nşr. M. J. de Goeje vd. 15 cilt. Leiden: Brill, 1879-1901.

Taberî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâmetîrî. *Teʾvîlü'l-âyâti'l-müşkileti'l-muvaḍḍıḥa ve beyânühâ bi'l-ḥucec ve'l-burḥân: İlk Dönemlerde Tevil Sorunu*. çev. Necla Bodur - Osman Bodur. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.

Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen. *Mecmaʿu'l-beyân fî Tefsîri'l-Ḳurʿân*. thk. Heyet. 10 cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1995.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer. *Şerḥu'l-Aḳāʾidi'n-Nesefiyye.* nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer. *Şerḥu'l-Maḳāṣıd.* nşr. Abdurrahman Umeyre. 5 cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali. *Keşşâfü ıṣṭılâḥâti'l-fünûn ve'l-ʿulûm*. nşr. Ali Dahrûc - Abdullah Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.

Tevhîdî, Ebû Hayyân Alî b. Muhammed b. Abbâs. *el-Beṣâʾir ve'z-ẕeḫâʾir*. thk. Vedâd el-Kādî. 10 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1988.

Tritton, Arthur Stanley. "'Debate' Between a Muslım And a Jew". *Islamic Studies* 1/2 (1962), 60-64.

Tritton, Arthur Stanley. *İslam Kelamı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Tûfî, Ebü'r-Rebî' Süleymân b. Abdilkavî. *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâḥiṯi'l-uṣûliyye*. thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmâil. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed. *Telḫîṣu'l-Muḥaṣṣal (Naḳdü'l-Muḥaṣṣal)*. Kahire: Dârü'l-Edvâ', 1985.

Türcan, Galip. "Vâsıl b. Atâ'da Sıfatların Nefyi Problemi -Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'i Bağlamında Bir Değerlendirme-". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/47 (2023), 303-321.

Ubeydîlî, es-Seyyid Amîdüddîn Abdülmuttalib b. Mecdüddîn el-Hüseynî. *İşrâḳu'l-lâhût fî naḳdi Şerḥi'l-Yâḳūt.* thk. Ali Ekber Ziyâî. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 1381 hş.

Uğuzman, Fatma Genel. *Kelâmda Adalet Kavramı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr. *Kitâbü'ḍ-Ḍuʿafâʾi'l-kebîr*. nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.

Usûlî, Ebü'l-Meâlî Sâ'id b. Ahmed. *el-Kâmil fi'l-istiḳṣâʾ fî mâ belaġanâ min kelâmi'l-ḳudemâʾ*. nşr. Muhammed es-Seyyid eş-Şâhid. Takıyyüddin en-Necrânî'ye izafetle, Kahire: Vizâretü'l-Evkāf, 1999.

van Ess, Josef. "Wrongdoing and Divine Omnipotence in the Theology of Abū Isḥāq an-Naẓẓām". *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives*. ed. Tamar Rudavsky. 53-67. Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1985.

van Ess, Josef. *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra: A History of Religious Thought in Early Islam*. çev. John O'Kane vd. 5 cilt. Leiden - Boston: Brill, 2018.

Vâsıl b. Atâ, Ebû Huzeyfe el-Gazzâl el-Basrî. *Ḫuṭbetü Vâṣıl b. ʿAtâʾ elletî cânebe fîhâ'r-râʾ*. nşr. Abdusselâm Hârûn. *Nevâdiru'l-maḫṭûṭât* 1. cilt içinde, 134-136. Kahire: Matbaatü Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1951.

Vâsıl b. Atâ, Ebû Huzeyfe el-Gazzâl el-Basrî. *Ḫuṭbetü Vâṣıl b. ʿAtâʾ elletî irtecelehâ fî ʿAbdillâh b. ʿUmer ʿAbdilʿazîz*. nşr. Hans Daiber. *Wāṣil Ibn 'Aṭā' als Prediger und Theologie* içinde, 22-37. Leiden: E. J. Brill, 1988.

Versteegh, C. H. M. "The Mu'tazila". *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*. 149-161. Leiden: E. J. Brill, 1977.

Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*. çev. Osman Demir. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.

Yartaşı, Recep. *Belâgat Teorilerinin Gelişiminde Mu'tezile Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Yemenî, Ebû Muhammed. *ʿAḳā'idü'ş-şelâşe ve's-sebʿîn fırḳa*. thk. Muhammed b. Abdillâh Zerbân el-Gāmidî. 2 cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1993.

Yuhannâ Dımaşkī, (John of Damascus). "The Discussion of a Christian and a Saracen". Latince ve Yunancadan çev. John W. Voorhis. *The Muslim World* 25/3 (1935), 266-273.

Yücedoğru, Tevfik. "Bir Kelâm Teorisi: Muvâfât". *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 165-176.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâʾ*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 25 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981-1985.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳāvîl fî vücûhi't-teʾvîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 6 cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer. *el-Mufaṣṣal fî ṣınâʿati'l-iʿrâb*. thk. Jens Peter Broch. Oslo: W.C. Fabritius, 1859.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Baḥru'l-muḥîṭ fî uṣûli'l-fiḳh*. nşr. Abdülkādir Abdullah el-Ânî - Ömer Süleymân el-Eşkar. 6 cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkāf ve'ş-Şü'ûni'l-İslâmiyye, 1992.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	A. İskender		SARICA
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	Arapça		
Eğitim Durumu	**Başlama - Bitirme**		**Kurum Adı**
Lisans	2009	2014	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2014	2018	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora	2018	2025	Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çalıştığı Kurum (lar)	**Başlama - Ayrılma**		**Çalışılan Kurumun Adı**
1.	2015	2017	Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
2.	2017	2019	Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (35. Madde ile Görevlendirme)
3.	2020		Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Yayınlar:	- Sarıca, A. İskender. "Abbâd b. Süleymân'da Tenzih Vurgusu: İlâhî İsimler ve Sıfatlar". *Kader* 18/2 (2020), 539-569. - Sarıca, A. İskender. "İtham ve Gerçeklik Arasında Kesbî Nübüvvet İddiaları". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 29/2 (2020), 559-578. - Sarıca, A. İskender - Çetin, Serkan. "Zeydî-Muʿtezilî Düşüncede Terimler: İbn Şervîn'in *Ḥaḳā'iḳu'l-eşyâ'* Risâlesinin Tahkiki ve Tercümesi". *Kader* 19/2 (2021), 813-854. - Kılavuz, Ulvi Murat - Sarıca, A. İskender. "Zemahşerî ve el-Minhâc fî usûli'd-dîn". *Mu'tezile Akāidi: Kitâbü'l-Minhâc fî Usûli'd-dîn*. 7-27. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. basım, 2023. - Yılmaz, Mustafa Selim - Sarıca, A. İskender. "Kemalpaşazâde'nin Esmâ-i Hüsnâ'ya Dair Bakış Açısı". *Uluslararası Kemalpaşazâde (İbn Kemal) Sempozyumu Bildirileri*. 1/281-292. Ankara: Fecr Yayınları, 2022. - Sarıca, A. İskender. "Mu'tezile'de Ayrıksı Düşünce: Rızka Yönelik Çabanın Haramlığı (*Taḥrîmü'l-mekâsib*)". *Kader* 21/2 (2023), 455-481.		
İletişim (e-posta):			

Tarih:	27.06.2025
İmza:	
Adı-Soyadı:	Abdulkerim İskender SARICA