Tetkik 10 (2026), 461-497
https://doi.org/10.55709/tetkik.1933981

Araştırma Makalesi

Ahmed er-Rassâs'ın *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye fi't-tenbîh ʿalâ iṣbâti'l-meziyye ʿalâ meẕhebi'z-Zeydiyye* İsimli Risalesi -Neşir ve Değerlendirme-

Yunus Emre Sağırlı
0009-0004-3563-9936
yunusemresagirli@gmail.com
Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Bursa, Türkiye
ror.org/03tg3eb07

Ulvi Murat Kılavuz
0000-0002-5095-9522
umkilavuz@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, Bursa, Türkiye
ror.org/03tg3eb07

Öz

Bu makale, Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs'ın (öl. 621/1224) *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye* adlı risalesini tahkik etmekte ve metnin zât ile zâta nispet edilen hükümler arasındaki ayrımı hangi kavramsal adımlarla kurduğunu incelemektedir. Çalışmanın amacı, risalenin *mezâyâ* (zât üzerine ilave sıfat ve hükümler) anlayışını Yemen Zeydî kelâmı içinde nasıl temellendirdiğini ortaya koymak ve metnin zât-sıfat tartışmalarındaki işlevini belirlemektir. Risale, sıfatların zâta zâidliği meselesini yalnızca ilâhî sıfatlar bahsiyle sınırlı tutmaz. Mümkün varlığın Yaratıcı'ya muhtaçlığını, fâillik kavramını ve hükümlerin ontolojik zeminini aynı tartışma hattında ele alır. Araştırmada tahkik ile içerik analizi birlikte yürütülmüştür. Çalışmanın neşir kısmında San'â'daki Mektebetü'l-Câmii'l-Kebîr'in el-Mektebetü'l-Garbiyye bölümünde 752/3 numarada kayıtlı bulunan ve katalog kaydında Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs'a nispet edilen ulaşılabilen tek yazma nüsha esas alınmış, okuma güçlükleri ve muhtemel istinsah problemleri dipnotlarda gösterilmiştir. Metnin istidlâl örgüsü, risalede kullanılan kavramlar korunarak tahlil edilmiştir. İnceleme üç noktaya yoğunlaşır. Birincisi, âlemin Yaratıcı'ya muhtaçlığının "ma'lûm" veya "mevcûd" oluşa değil, "imkân"a dayandırılmasıdır. Bu yaklaşım, vücûb ve imkân gibi yüklemlerin zâtın aynısı olarak değil, zâta nispet edilen hüküm düzeyinde değerlendirilmesini gerektirir. İkincisi, fâil-fiil ve âlim-câhil örnekleri üzerinden kurulan muhakemedir. Risale, farkı yalnızca zât farkına indirgeyen açıklamaların teselsüle yol açtığını veya açıklayıcı olmayan tekrar ifadelerine dönüştüğünü ileri sürer. Üçüncüsü, bu ayrımın *mezâyâ* nazariyesine bağlanma biçimidir. Metin, aklın zorunlu gördüğü ayrımların zâta eklenen nitelikler (*meziyye*) kabul edilmeden temellendirilemeyeceğini savunur ve *mezâyâ*yı bu ontolojik ayrımın bir sonucu olarak konumlandırır. Sonuç olarak çalışma, *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye*'nin Yemen Zeydî kelâmında *mezâyâ* tartışmasını, zât-hüküm ayrımını merkeze alan bir istidlâl düzeni içinde kurduğunu ve bu yönüyle yalnızca sıfatlar bahsinin tamamlayıcısı değil, kavramsal bir çerçeve metni niteliği taşıdığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler

Kelâm, Zeydîlik, Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs, *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye*, *Mezâyâ* nazariyesi, Zât-hüküm ayrımı

Öne Çıkanlar

- Bu çalışma, Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs'ın *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye*'sini mevcut tek nüshaya dayanarak neşretmekte ve risalenin, zât ile zâta nispet edilen hükümler arasındaki ayrımı merkeze alarak *mezâyâ* nazariyesini Yemen Zeydî kelâmı içinde temellendiren kurucu bir istidlâl düzeni kurduğunu ileri sürmektedir.
- Risalede, âlemin Yaratıcı'ya muhtaçlığı ma'lûm veya mevcûd oluşa değil imkân/cevâza dayandırılmakta, bu çerçevede vücûb ve imkânın zâtın aynısı değil zâta nispet edilen birer "hüküm" olduğu savunulmaktadır.
- Metin, "vücûd zâtın aynısıdır" kabulünün Tanrı-âlem ve vâcib-mümkün ayrımlarını açıklamada sorun ürettiğini, yüklemlerin içerik taşıması için zâta zâid bir anlam ve sıfat düzeyine ihtiyaç bulunduğunu temellendirmektedir.
- Fâil-fiil ve âlim-câhil örnekleri üzerinden, farkı yalnızca "zât farkı"na indirgeme girişimlerinin teselsüle veya açıklayıcı olmayan tekrar ifadelerine yol açtığı, bu nedenle ayırt edici unsurun zâta zâid bir *meziyet* ve sıfat olarak kabul edilmesi gerektiği gösterilmektedir.
- Cisim-araz tartışması, *mezâyâ* fikrinin yalnızca ilâhî sıfatlar bahsiyle sınırlı kalmadığını, ontolojik statüler ve hükümlerin temellendirilmesinde zât-hüküm ayrımının açıklayıcı bir işlev gördüğünü ortaya koymaktadır.

Atıf Bilgisi
Sağırlı, Yunus Emre – Kılavuz, Ulvi Murat. "Ahmed er-Rassâs'ın Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye fî't-tenbîh ʿalâ isbâti'l-meziyye ʿalâ meẕhebi'z-Zeydiyye İsimli Risalesi -Neşir ve Değerlendirme-". *Tetkik* 10 (Eylül 2026), 461-497. https://doi.org/10.55709/tetkik.1933981

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi	20 Nisan 2026
Kabul Tarihi	7 Ağustos 2026
Yayım Tarihi	30 Eylül 2026
Yazar Katkıları	Araştırmanın Tasarımı (CRediT 1) Yazar-1 (%80) - Yazar-2 (%20) Veri Toplanması (CRediT 2) Yazar-1 (%50) - Yazar-2 (%50) Araştırma - Veri Analizi- Doğrulama (CRediT 3-4-6-11) Yazar1 (%60) – Y2 (%40) Makalenin Yazımı (CRediT 12-13) Yazar-1 (%70) - Yazar-2 (%30) Metnin Tashihi ve Geliştirilmesi (CRediT 14) Yazar-1 (%60) - Yazar-2 (%40)
Hakem Sayısı	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Benzerlik Taraması	Yapıldı - intihal.net
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu çalışma TÜBİTAK tarafından desteklenen "İslâm'da Dinî Düşüncenin Teorik Açıdan Temellendirilmesi: Kelam ve Fıkıh Usûlünün Birikimi Kapsamında Disiplinler Arası İnceleme [Proje No.: 124K143]" adlı proje kapsamında üretilmiştir.
Etik Bildirim	tetkik@okuokut.org
S. Kalkınma Amaçları	-
Lisans CC BY-NC 4.0

Tetkik 10 (2026), 461-497
https://doi.org/10.55709/tetkik.1933981

Research Article

A Critical Edition and Analysis of Aḥmad al-Raṣṣāṣ' *Masāʾil al-Hādawiyya fī l-tanbīh ʿalā ithbāt al-maziyya ʿalā madhhab al-Zaydiyya*

Yunus Emre Sağırlı
0009-0004-3563-9936
yunusemresagirli@gmail.com
Bursa Uludağ University, Social Sciences Institute, Department of Basic Islamic Sciences, Bursa, Türkiye
ror.org/03tg3eb07

Ulvi Murat Kılavuz
0000-0002-5095-9522
umkilavuz@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Depaetment of Kalam, Bursa, Türkiye
ror.org/03tg3eb07

Abstract

This article presents a critical edition of Aḥmad ibn al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ' (d. 621/1224) treatise, *Masāʾil al-Hādawiyya*, and investigates the conceptual steps through which the text establishes the distinction between the essence (*dhāt*) and the properties (*aḥkām*) attributed to the essence. The study aims to demonstrate how the treatise grounds the concept of *mazāyā* (the attributes and properties that are added to the essence) within Yemeni Zaydī kalām and to determine the text's role in debates concerning the essence and attributes. The treatise does not limit the issue of the addition of attributes to the essence solely to the discussion of divine attributes. Instead, it addresses the dependence of possible beings on the Creator, the concept of agency, and the ontological foundation of properties within the same line of argument. The study combines textual criticism with content analysis. The critical edition in the study is based on the only accessible manuscript, registered under no. 752/3 at al-Maktaba al-Gharbiyya section of Maktabat Jāmiʿ al-Kabīr at Ṣanʿāʾ and attributed in the catalogue record to Aḥmad b. al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ; reading difficulties and potential copying errors are documented in the footnotes. The text's argumentative structure was analyzed while preserving the original conceptual terminology. The study focuses on three main points. First, it demonstrates that the universe's dependence on the Creator is grounded not in being *maʿlūm* (known) or *mawjūd* (existing) but in *imkān* (possibility). This approach requires that predicates such as *wujūb* (necessity) and *imkān* (possibility) be evaluated not as the essence itself but as properties attributed to the essence. Second, it analyzes the reasoning established through the examples of the agent-action and the knower-ignorant, showing that explanations reducing the difference solely to essence result in circularity or repetitive statements lacking clarification. Third, it concerns the manner in which this distinction is linked to the theory of attributes. The treatise argues that distinctions deemed necessary by reason cannot be grounded without accepting them as attributes added to the essence, and thus positions attributes as a consequence of this ontological distinction. In conclusion, the study demonstrates that *Masāʾil al-Hādawiyya* constructs the discussion of attributes in Yemeni Zaydī kalām within a system of reasoning centered on the essence-attribute distinction, providing a conceptual framework for the discourse rather than merely supplementing the chapter on attributes.

Keywords
Kalām, Zaydiyya, Aḥmad ibn al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ, *Masāʾil al-Hādawiyya*, the theory of *mazāyā*, the essence-property (*ḥukm*) distinction

Highlights

- This study presents a critical edition of Aḥmad ibn al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ' treatise *Masāʾil al-Hādawiyya* and argues that the treatise establishes a foundational structure of reasoning within Yemeni Zaydī kalām by centering on the distinction between the essence and the properties (aḥkām) ascribed to it, and by grounding the theory of mazāyā within this framework.
- The treatise grounds the universe's dependence on the Creator not in being "known" (maʿlūm) or "existed" (mawjūd) but in "possibility (imkān/jawāz)". Within this framework, necessity and possibility are presented not identical to the essence itself, but "attributes" ascribed to the essence.
- The treatise argues that the assumption that "the existence is identical to the essence" creates difficulties in explaining the distinctions between God and the universe, as well as between the necessary and the possible. It maintains that for predicates to carry meaning, there must be a level of meaning and attributes additional to the essence.
- Through the use of agent-action and knower-ignorant examples, the treatise demonstrates that attempts to reduce the difference solely to a "difference in essence" lead to circular reasoning or non-explanatory repetitions. Therefore, the distinguishing factor must be accepted as a quality or attribute that is additional to the essence.
- The body-accident debate illustrates that the concept of attributes extends beyond the discussion of divine attributes. The distinction between essence and attribute serves an explanatory function in grounding ontological status and properties.

Citation
Sağırlı, Yunus Emre – Kılavuz, Ulvi Murat. "A Critical Edition and Analysis of Aḥmad al-Raṣṣāṣ' Masāʾil al-Hādawiyya fī l-tanbīh ʿalā ithbāt al-maziyya ʿalā madhhab al-Zaydiyya". *Tetkik* 10 (September 2026), 461-497. https://doi.org/10.55709/tetkik.1933981

Article Information

Date of submission	20 April 2026
Date of acceptance	7 August 2026
Date of publication	30 September 2026
Author Contributions	Conceptualization (CRediT 1) Author-1 (%80) - Author-2 (%20) Data Curation (CRediT 2) Author-1 (%50) - Author-2 (%50) Investigation - Analysis - Validation (CRediT 3-4-6-11) A1 (%60) - A2 (%40) Writing (CRediT 12-13) Author-1 (%70) - Author-2 (%53) Writing – Review & Editing (CRediT 14) Author-1 (%60) - Author-2 (%40)
Reviewers	Two Internal - Two External
Review	Double-blind
Plagiarism checks	Yes - intihal.net
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
Grant Support	This study was produced within the scope of the project titled "The Theoretical Foundations of Religious Thought in Islam: An Interdisciplinary Examination within the Context of the Accumulated Knowledge of Kalām and Fiqh Usūl [Project No.: 124K143]," supported by TÜBİTAK.

Giriş

Kelâm düşüncesinde zât-sıfat ilişkisi yalnızca ilâhî sıfatların nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir tartışma değildir. Bu mesele, tevhid ilkesinin hangi kavramsal çerçeve içinde korunacağını belirleyen temel problemlerden biridir.[1] Mu'tezile geleneğinin bu konuya erken dönemden itibaren özel önem atfetmesi de bu bağlamda anlam kazanmaktadır. Zira Allah'ın sıfatlarını zâttan ayrı kadîm mânâlar olarak kabul etmenin tevhid anlayışı bakımından bazı ontolojik ve kavramsal sonuçlar doğuracağı düşünülmüştür.[2] Bu sebeple Mu'tezile geleneğinde Allah'ın âlim, kādir ve hay oluşu, genel olarak ilim, kudret ve hayat gibi zâttan ayrı kadîm mânâların O'nun zâtında bulunduğu kabulüyle açıklanmamış, özellikle Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916) ve onu takip eden birçok Mu'tezilî âlim, söz konusu nitelemeleri Allah'ın zâtının gereği (*li-ẕâtihî*) kabul ederek doğrudan zâtına dayalı biçimde temellendirmiştir.[3] Daha sonraki süreçte bu yaklaşım, özellikle Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından geliştirilen *ahvâl* teorisiyle Behşemî gelenekte daha sistematik bir çerçeveye kavuşmuş; zât-sıfat ilişkisi, zât ile ona nispet edilen hükümler arasındaki ilişki üzerinden daha incelikli biçimde ele alınmıştır.[4] Modern literatürde ahvâl teorisinin yapısı ve işlevi, Eş'arî kelâmına etkisi ve Behşemî gelenekteki gelişimi müstakil çalışmalara konu edilmiştir.[5] Behşemîler'e göre sıfat ve hükümler, zâtlar gibi müstakil bir ontolojik varlığa sahip değildir. Bu nedenle sıfatların zâttan bağımsız şekilde bilginin konusu

---

1 Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 234; a.mlf., "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülahazalar", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 202-203.

2 Konu hakkında detaylı tespit ve değerlendirmeler için bk. Emre Köksal, "İlk Dönem Mu'tezile Kelâmında Zât-Sıfat İlişkisi -Sıfat, Mânâ ve Ahvâl Kavramları Üzerinden Bir Değerlendirme-", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/40 (2018), 235-249.

3 Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ 'alâ Şerḥi'l-Uṣûli'l-ḫamse*, thk. Abdülkerîm Osmân [Kādî Abdülcebbâr'a izafetle, *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse* adıyla] (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 129, 182; Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 234.

4 Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîḳ*, 129, 182; Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 240.

5 Ahvâl teorisi hakkında müstakil çalışmalar için bk. Richard M. Frank, "Ebû Hâşim'in Ahvâl Teorisi: Yapısı ve İşlevi", çev. Hayrettin Nebi Güdekli, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014), 225-236; Jan Thiele, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) 'Hâller' (*Ahvâl*) Teorisi ve Bunun Eş'arî Kelâmcılar Tarafından Uyarlanması", çev. Orhan Şener Koloğlu, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 481-505; Hayrettin Nebi Güdekli, *Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Muhammed Boşnak, *Behşemiyye'de Ahvâl Teorisi* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2025).

hâline gelmeleri mümkün olmadığı gibi,[6] kendi başlarına herhangi bir tesir veya fiil doğuran unsurlar olarak tasavvur edilmeleri de mümkün görülmemiştir.[7]

Bu teorik arka plan, Yemen Zeydîliği'nin 6./12. yüzyıldaki kelâmî teşekkülünü anlamak bakımından özel bir önem taşımaktadır. Bu çerçevede Hasen er-Rassâs'ın (öl. 584/1188) düşüncesi belirleyici bir yerde durmaktadır. Hasen er-Rassâs, zât-sıfat ilişkisi, ahvâl teorisi, araz-cevher ayrımı ve nedensellik meseleleri etrafında yürüttüğü tartışmalarla Yemen Zeydî kelâmının teorik çerçevesinin şekillenmesinde belirleyici bir rol üstlenmiştir. Modern araştırmalarda onun ve ilmî çevresinin bu meseleler üzerinden Zeydî kelâmının kavramsal omurgasını belirginleştirdiği belirtilmektedir.[8] Bu çizgi, oğlu Ahmed er-Rassâs (öl. 621/1224) tarafından da önemli ölçüde sürdürülmüştür. Ahmed er-Rassâs, sıfatlar ve *mezâyâ* meselesini ele alırken bir taraftan Mu'tezilî-Behşemî mirası devralmış, diğer taraftan bu mirası Zeydî kelâmın kendi istidlâl zemini içinde yeniden işlemiştir. Bu yönüyle o, mezhep içi tartışmalara müdahil olan ve Zeydî kelâm geleneği içinde müstakil bir yer edinen müellifler arasında zikredilmelidir.

Bu çalışmanın konusu Ahmed er-Rassâs'ın *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye* başlıklı risalesinin neşri ve değerlendirmesidir. Çalışmanın temel amacı, risalenin zât-sıfat ilişkisi bağlamında ortaya koyduğu kavramsal çerçeveyi açığa çıkarmak ve metnin Zeydî kelâm içindeki yerini belirlemektir. Risale, sıfatların zâta zâidliği meselesini yalnızca ilâhî sıfatlar çerçevesinde ele almamaktadır. Aynı zamanda mümkün varlığın yaratıcıya hangi yönden muhtaç olduğu, fâillik/fâiliyetin mahiyeti ve hükümlerin ontolojik zemini gibi meseleleri de tartışmaktadır. Bu sebeple metin, sadece bir "sıfatlar teorisi" metni olarak değil, Zeydî kelâmın ontolojik kabullerini, bilgi anlayışını ve cedelî istidlâl tarzını birlikte yansıtan bütüncül bir düşünce metni olarak değerlendirilmelidir.

Bu risalenin neşir için seçilmesinin birkaç temel gerekçesi bulunmaktadır. İlk olarak metin, Zeydî-Behşemî kelâmında zâtlara özgü sıfatların ve bu sıfatlara ulaştıran hükümlerin nasıl temellendirildiğini göstermesi bakımından mühimdir. Burada *mezâyâ*, Ahmed er-Rassâs'a özgü müstakil bir nazariyenin adı olarak değil,

6 Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ*, 366; Serkan Çetin, *Zeydî-Mu'tezilî Kelâmı: Hasen er-Rassâs Örneği* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2025), 126.

7 Çetin, *Zeydî-Mu'tezilî Kelâmı*, 126.

8 Çetin, *Zeydî-Mu'tezilî Kelâmı*, 126; Hassan Ansari vd., "Yemen'de Zeydî Kelâm", çev. Orhan Şener Koloğlu, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 626-631.

sıfatlar ve onların hükümlerini kapsayan kavramsal bir ifade olarak kullanılmaktadır. Nitekim bu yaklaşımın mantıksal zemini, önceki Behşemî ve Zeydî metinlerde de görüldüğü üzere, sıfatların zâtlara, hükümlerin ise sıfatlara tâbi olduğu ve doğrudan bilinemeyen bir sıfatın kendisine bağlı hüküm aracılığıyla kavrandığı kabulüne dayanmaktadır. Zeydî gelenekte bu meseleyi en kapsamlı biçimde ele alan isim Hasen er-Rassâs olmuş, Ahmed er-Rassâs ise söz konusu birikimi hüküm, sıfat ve arazların ispatı arasındaki ilişki çerçevesinde risalesinde işlemiştir.[9] İkinci olarak risale, Mu'tezilî-Behşemî miras ile Yemen Zeydî kelâmı arasındaki irtibat noktalarını görünür kılmaktadır. Üçüncü olarak ise zât ile ona nispet edilen hükümler arasındaki farkı açıklarken geliştirdiği istidlâller yalnızca ilâhiyyât bahisleri açısından değil, mümkün-vâcib, âlim-câhil ve fâil-fiil ayrımları bakımından da kurucu bir işlev taşımaktadır. Bu yönüyle risale, Zeydî kelâmın iç mantığını ve tartışma usulünü takip edebilmek için önemli bir kaynak niteliğindedir. Ayrıca metnin literatürde sınırlı ölçüde incelenmiş olması, tahkik ve değerlendirme bakımından büyük bir önem arz etmektedir.

Bu çalışmada tahkik ile metin çözümlemesini birleştiren bir yöntem benimsenmiştir. Müellif hakkında biyografik malumatın sınırlı oluşu buna mukabil ilmî şahsiyetinin dikkate değer görünmesi çalışmanın bir bölümünde hayatı ve eserleri üzerinde durmayı gerekli kılmıştır. Böylece metnin yalnızca yazma ve neşir özellikleri bakımından değil, müellifin düşünce dünyası ile içinde bulunduğu ilmî çevreyle ilişkisi bakımından da daha sağlıklı biçimde değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda yapılan taramalar neticesinde, risalenin günümüzde ulaşılabilen tek bir yazma nüshasının bulunduğu tespit edilmiştir. Bu nedenle neşir, mevcut nüshadan hareketle yapılmıştır. Nüshada yer alan muhtemel istinsah hataları, problemli ibareler ve gerekli görülen tashih teklifleri dipnotlarda gösterilmiştir. Metinde yapılan atıflar imkân ölçüsünde tespit edilmiştir. Metnin muhtevasını ortaya koymak üzere risalede özellikle zât-sıfat ilişkisi, ahvâl, hüküm ve *mezâyâ* etrafında şekillenen tartışmalar ile vücûd, imkân ve mümkünün yaratıcıya ihtiyacı meselesi incelenmiştir. Bu çerçevede müellifin sıfatların nedeni olarak gösterilen mânâları nefyeden yaklaşıma karşı geliştirdiği deliller, fâillik, bilgi, hayat

[9] Ahmed b. Muhammed b. Salâh eş-Şerefî, *Şerḥu'l-Esâsi'l-kebîr: Şifâ'u ṣudûri'n-nâs bi-şerḥi'l-Esâs*, thk. Ahmed Atâullah Ârif (Yemen: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemeniyye, 1991), 1/261; Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *fi't-Tevḥîd* (*Divânü'l-uṣûl* [?]), thk. M. Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Vizâretü's-Sekâfe, 1969), 287; Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, *el-Mesâ'il fi'l-ḫilâf beyne'l-Baṣriyyîn ve'l-Baġdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid (Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979), 317; Çetin, *Zeydî-Mu'tezilî Kelâmı*, 182.

ve cisim-araz ayrımı etrafında kurduğu örnekler üzerinden değerlendirilmiş ve ilgili meseleler kelâm literatüründeki benzer tartışmalarla birlikte ele alınmıştır. Böylece çalışma hem metni neşre hazırlamayı hem de onun kelâmî muhtevasını tahlil etmeyi amaçlamaktadır.

Ahmed er-Rassâs'ın bu risalesi, zât ile ona nispet edilen hükümler arasındaki farkı görünür kılmayı hedeflemektedir. Risale, aklın zorunlu kabul ettiği ayrımların ancak zâta eklenen hükümler (*meziyet*ler) ve sıfatlar üzerinden açıklanabileceğini göstermeye yönelen sistematik bir istidlâl örneği sunar. Bu çerçeve, müellifin *mezâyâ* nazariyesini hangi meseleler etrafında kurduğunu ortaya koyması bakımından önemlidir. Aynı şekilde bu nazariyeyi hangi kavramsal tercihler üzerinden temellendirdiğini göstermesi açısından da dikkate değerdir.

1. Ahmed er-Rassâs'ın Hayatı ve Eserleri

Ahmed b. el-Hasen b. Muhammed b. el-Hasen b. Ebî Bekir Muhammed b. Ebî Tâhir er-Rassâs'ın, künyesi Ebü'l-Hasen, lakabı Bahâüddin'dir.[10] Nesep silsilesi Cüheyne b. Zeyd b. Leys b. Sûd b. Eslem b. el-Hâf b. Kudâa şeklinde verilmekte, atalarının bir kısmının Yemen'de Zeydî imametinin kurucusu olan el-Hâdî-ilelhakk'ın ashabından olduğu kaydedilmektedir.[11] Klasik kaynaklarda allâme, kelâmcı, usûlcü ve fakih olarak anılan Rassâs, özellikle Zeydiyye geleneği içerisinde temayüz etmiş mezhebin önde gelen şeyhlerinden ve ilmî şahsiyetlerinden biri olarak kabul edilmiştir.[12] "Hâdeviyye'nin büyük âlimlerinden" şeklinde tanımlandığı[13] gibi, Cârûdiyye'ye

[10] Hüsâmeddin Ebû Abdillah Humeyd eş-Şehîd b. Ahmed b. Muhammed el-Muhallî, *el-Ḥadâ'iḳu'l-verdiyye fî menâḳıbi e'immeti'z-Zeydiyye*, thk. Murtazâ b. Zeyd el-Mahatverî el-Hasenî (San'â: Mektebetü Merkezi Bedr el-İlmî ve's-Sekāfî, 1423/2002), 2/120, 275, 279; Şihâbüddin Ahmed b. Sâlih İbn Ebi'r-Ricâl, *Maṭla'u'l-büdûr ve mecma'u'l-buḥûr fî terâcimi ricâli'z-Zeydiyye*, thk. Abdürrakīb Mutahhar Muhammed Hacer (Sa'de: Merkezü Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1425/2004), 1/245; Kādî İsmâil b. Ali el-Ekva', *Hiceru'l-'ilm ve me'âḳiluhû fi'l-Yemen* (Beyrut - Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır - Dâru'l-Fikr, 1989), 1/497; Muhammed b. Şerefüddin b. Abdillah el-Hüseynî, *Meşâdıru 'ilmi'l-kelâmi'z-Zeydî: Bibliyûġrâfya li'l-maṭbû' ve'l-maḫṭûṭ ḥattâ ḳ. 9h./15m.* (Riyad: Dâru Fâris, 1443/2022), 245.

[11] İbn Ebi'r-Ricâl, *Maṭla'u'l-büdûr*, 1/420-421.

[12] İbn Ebi'r-Ricâl, *Maṭla'u'l-büdûr*, 1/292; Muhammed el-Hüseynî, *Meşâdıru 'ilmi'l-kelâmi'z-Zeydî*, 245; Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh, *A'lâmü'l-mü'ellifîne'z-Zeydiyye* (San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 1439/2018), 1/102.

[13] Yahyâ b. el-Hüseyn es-San'ânî, *Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāt fî ẕikri faḍli'l-'ulemâ' ve 'ilmihim ve muṣannefâtihim ve's-senâ' 'aleyhim mimmen 'âṣarahû'l-muṣannif raḥimehu'llâhu te'âlâ el-ma'rûf bi-smi'l-Müsteṭâb*, thk. Abdürrakīb Mutahhar Muhammed Hacer (San'â: Merkezü't-Türâs ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, 1442/2021), 1/424.

mensup olduğu ve bu mezhebe güçlü bir bağlılık gösterdiği de rivayet edilmektedir.[14] Mamafih, ikinci tespitin oldukça geç dönem bir kaynak olan Cündârî'ye ait ve Ahmed er-Rassâs'ın babası Hasen er-Rassâs ile yeğeni Ahmed b. Muhammed er-Rassâs'ın (öl. 656/1258) da Hâdeviyye'nin önde gelen âlimlerinden olduğu[15] göz önünde bulundurulduğunda, buna temkinli yaklaşmak gerekmektedir.

Kaynaklarda doğum yılına ve doğum yerine dair açık bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte ilk çocukluk ve gençlik dönemini, babasının ikamet ettiği San'â'nın güneyindeki Senâ'da Hadde bölgesinde geçirmiş olması muhtemeldir.[16] Dinî ilimleri, ilk olarak Kādî Ca'fer'in (öl. 573/1177-8) talebesi,[17] usûl âlimi ve kelâmcı olan babası el-Hasen b. Muhammed er-Rassâs'tan tahsil etmiştir.[18] İmam el-Mansûr-billâh Abdullah b. Hamza'dan (öl. 614/1217)[19] da ders aldığı kaydedilmektedir. Nitekim onun, Ahmed er-Rassâs'ın savaş dışında içlik olarak ipek kıyafet giyilmesi, zekât, esir ahkâmı, suyu kirleten necasetin miktarı ve mîsak ayeti gibi konularda yönelttiği sorulara verdiği cevaplar bilinmektedir.[20] Hocaları arasında zikredilen "*el-İklîl* adlı eserin müellifi İbn Ebi'l-Kāsım es-Sebt",[21] Hüseyn b. Müsellem et-Tihâmî'dir (öl. ykl.

[14] Safiyyüddin Ahmed b. Abdillah el-Cündârî, *el-Câmiʿu'l-vecîz bi-ẕikri vefeyâti'l-ʿulemâʾ ẕevî't-tebrîz min senet 532-858 h.*, thk. Muhammed Ahmed Tâhir el-Hâc (San'â: Câmiatü San'â, 1428/2007), 265; Ekva', *Hiceru'l-ʿilm*, 1/497.

[15] Yahyâ b. el-Hüseyn, *Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāt*, 1/400, 463.

[16] Muhammed el-Hüseynî, *Meṣâdıru ʿilmi'l-kelâmi'z-Zeydî*, 245.

[17] Yahyâ b. el-Hüseyn, *Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāt*, 1/400; Müeyyed-billâh, *Ṭabaḳātü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, 1/333; İbn Ebi'r-Ricâl, *Maṭlaʿu'l-büdûr*, 2/104; Muhammed b. Ahmed b. Yahyâ İbn Muzaffer, *Kitâbü't-türcümâni'l-müfettiḥ li-ş̲emerâti ekmâmi'l-büstâni'l-câmiʿ li-esmâ'i cemâhîri'ṣ-ṣaḥâbe ve't-tâbiʿîn ve'l-e'immeti's-sâbiḳīne'l-hâdîn ve fuḳahâ'i'l-ümme ve etbâʿihimü'r-râşidîn ve ʿulemâ'i'l-fünûni'l-mürşidîn ve ʿulemâ'i's-sû'i'l-muʿânidîne'l-müfsidîn ve'l-fevâ'idi'ş-şevârid elletî terûḳu'n-nâẓırîn* (Princeton, NJ: Princeton University Library, YMDI 0209), 181.

[18] İbrâhim b. el-Kāsım b. el-İmâm el-Müeyyed-billâh, *Ṭabaḳātü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ (el-ḳısmu'ş̲-ş̲âliş̲): Bülûġu'l-murâd ilâ maʿrifeti'l-isnâd*, thk. Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh (San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 1421/2001), 1/109; Yahyâ b. el-Hüseyn, *Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāt*, 1/424; Cündârî, *el-Câmiʿu'l-vecîz*, 265; Abdullah b. el-Hasen b. Yahyâ el-Kāsımî ed-Dahyânî, *el-Cevâhiru'l-muḍî'e fî terâcimi baʿżi ricâli'z-Zeydiyye* (San'â: Mektebetü Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, ZA 205-05), 8.

[19] Cündârî, *el-Câmiʿu'l-vecîz*, 265.

[20] Mansûr-billâh Abdullah b. Hamza b. Süleymân, "Cevâbü mesâ'il seʾele ʿanhâ eş-Şeyḫu'l-fâḍıl el-ʿâlim Aḥmed b. el-Ḥasen er-Raṣṣâṣ", *Mecmûʿu resâ'ili'l-İmâm el-Manṣûr-billâh ʿAbdillâh b. Ḥamza (el-ḳısmü'ş̲-ş̲ânî)*, thk. Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh (San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 1423/2002), 29-34.

[21] Müeyyed-billâh, *Ṭabaḳātü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, 1/109.

6./12. yüzyılın ilk çeyreği).[22] Yahyâ b. el-Hüseyn, *es-Sîretü'l-Manṣûriyye*'deki bazı anlatılara atıfla Ahmed er-Rassâs'ın, Kādî Ca'fer'in oğlu Kādî Rükneddin Yahyâ b. Ca'fer'den de ilim tahsil ettiğini belirtmektedir.[23] Ancak ilgili eserde, o dönemde Yahyâ b. Ca'fer'in müderris olduğu el-Medresetü'l-Mansûriyye'deki bazı kimselerden "Ahmed er-Rassâs'ın ashâbı" olarak bahsedilmektedir. Bununla birlikte ikisi arasında hoca-talebe ilişkisine dair bir işaret bulunmamaktadır.[24] Ahmed er-Rassâs'tan sonra bu ilmî silsile kendi talebeleri vasıtasıyla devam etmiş, Humeyd b. Ahmed el-Muhallî eş-Şehîd (öl. 652/1254)[25] ve Muhammed b. Yahyâ el-Kāsımî de ondan ilim tahsil eden isimler arasında zikredilmiştir.[26] Bunlara ilaveten kardeşinin oğlu olan ve "el-Hafîd" lakabıyla tanınan Ahmed b. Muhammed er-Rassâs'ın da (öl. 656/1258) talebeleri arasında anıldığı kaydedilmektedir.[27]

İmam el-Mansûr-billâh Abdullah b. Hamza ile aynı dönemde yaşamış olan Ahmed er-Rassâs'ın, onun Eyyûbîler'e karşı savaşlarına iştirak ettiği rivayet edilmektedir. Bu yönüyle yalnızca ilmî faaliyetlerle sınırlı kalmamış, dönemin siyasî ve askerî hadiseleri içinde de etkin bir konumda yer almıştır. İmam'ın biyografisinde aktarıldığına göre kendisine Tarf, Benî Şâvur ve bunların batısında kalan mücavir bölgelerin kadılık görevi tevdi edilmiştir.[28] Bu tayin, onun ilmî otoritesinin yanı sıra idarî ve kazâî sahadaki güvenilirliğine de işaret etmektedir.

Ebû Firâs İbn Di'sem (öl. 615/1218), bazı hadiselerin ve tarihî süreçlerin naklinde Rassâs'a itimat etmiş, bu tutumunu *es-Sîretü'ş-şerîfetü'l-Manṣûriyye* adlı eserinde açıkça

---

22 Müeyyed-billâh ve Kāsımî, İbn Haneş'ten naklen, kimliği belirsiz görünen "Ebü'l-Kāsım es-Sebt"in, Hasen b. Muhammed er-Rassâs'ın talebesi mezkûr Tihâmî olduğunu kaydeder; Müeyyed-billâh, *Ṭabaḳātü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, 1/348; Kāsımî, *el-Cevâhiru'l-muḍî'e*, 25.

23 Yahyâ b. el-Hüseyn, *Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāt*, 1/419.

24 Ebû Firâs İbn Di'sem b. Ebî Amr es-San'ânî, *es-Sîretü'ş-şerîfetü'l-Manṣûriyye: Sîretü'l-İmâm ʿAbdillâh b. Ḥamza 593-614 h.*, thk. Abdülganî Mahmûd Abdülâtî (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1414/1993), 2/156-157.

25 Müeyyed-billâh, *Ṭabaḳātü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, 1/109; Cündârî, *el-Câmiʿu'l-vecîz*, 265; Kāsımî, *el-Cevâhiru'l-muḍî'e*, 8; Ansari - Schmidtke - Thiele, "Yemen'de Zeydî Kelâm", 628.

26 Müeyyed-billâh, *Ṭabaḳātü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, 1/109; Kāsımî, *el-Cevâhiru'l-muḍî'e*, 8. Kimliği belirsiz bu "Muhammed b. Yahyâ el-Kāsımî"nin, 8./14. yy.'da yaşamış *el-Le'âlî'd-dürriyye fî şerḥi'l-Ebyâti'l-Faḫriyye* adlı eserin müellifi zât olması, tarihî bakımdan imkânsızdır; bk. Muhammed el-Hüseynî, *Meşâdıru ʿilmi'l-kelâmi'z-Zeydî*, 246. Bu sebeple burada ya farklı bir "Muhammed b. Yahyâ el-Kāsımî" kastedilmiş ya da nakilde bir karışıklık söz konusu olmalıdır.

27 Vecîh, *Aʿlâmü'l-mü'ellifîne'z-Zeydiyye*, 1/102; Orhan Şener Koloğlu, "Rassâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/413.

28 İbn Di'sem, *es-Sîretü'ş-şerîfe*, 2/157.

yansıtmıştır.[29] Bu durum onun yalnızca ilmî çevrelerde değil tarihî rivayetlerin aktarımı bakımından da muteber bir şahsiyet olarak kabul edildiğini düşündürmektedir.

Ahmed er-Rassâs'ın günümüze ulaşan teliflerinin de gösterdiği üzere, esasen ön plana çıktığı alan kelâmdır (*uṣûlü'd-dîn*).[30] Öte yandan, onun fıkıh usûlüne de işaret edecek biçimde *iki uṣûl*de pek çok eserinin olduğu da belirtilmektedir.[31]

Ahmed er-Rassâs, hicrî 621 yılının Muharrem ayında (M. 1224) vefat etmiştir.[32] Kaynaklarda vefat yeri açıkça zikredilmemekle birlikte, ömrünün son döneminde Hûs kasabasına yerleştiği ve vefatının da burada gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Zira kabrinin bu beldede bulunduğu kaydedilmektedir.[33]

Ahmed er-Rassâs'a nispet edilen ve isimleri kayda geçen, hemen tamamı kelâm sahasına ait olan eserleri şunlardır:

Miṣbâḥu'l-ʿulûm fî maʿrifeti'l-Ḥayyi'l-Ḳayyûm (*es-Selâsûne mesʾele*): Müellifin en tanınmış ve etki alanı en geniş eseri olduğu söylenebilir. Behşemî düşüncelerin temellerine yönelik kısa bir giriş mahiyetindeki eser, muhtemelen çok hacimli olmaması ve bu nedenle ezberlenmesinin kolaylığının[34] da etkisiyle Yemen Zeydîleri arasında yaygın bir şekilde okunmuştur ve günümüz dinî tedris halkalarında hâlâ bir ders kitabı işlevi görmektedir. Matbu olan bu eser[35] üzerine Humeyd b. Ahmed el-Muhallî (*el-Îżâḥ li-fevâʾidi'l-Miṣbâḥ*), İbrâhim b. Muhammed b. Ahmed İzzeddin (*el-Iṣbâḥ ʿale'l-Miṣbâḥ*) ve Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed İbn Hâbis ed-Devvârî es-Sa'dî (*Kitâbü'l-Îżâḥ ʿale'l-Miṣbâḥ* [=*Kitâbü'l-Îżâḥi'l-kâşif li-meʿânî'l-Miṣbâḥ*]) tarafından şerhler yazılmıştır. Sârimüddin İbrâhim b. Yahyâ es-Sühûlî'nin eser üzerine talikatı bulunmaktadır. Yahyâ b. el-Hüseyn, Rassâs'ın bu eser üzerine tek ciltlik bir şerh yazdığını belirtse de[36]

---

29 Muhammed el-Hüseynî, *Meṣâdıru ʿilmi'l-kelâmi'z-Zeydî*, 245. Söz konusu nakiller için bk. İbn Di'sem, *es-Sîretü'ş-şerîfe*, 2/156, 157, 168.

30 Yahyâ b. el-Hüseyn, *Kitâbü't-Ṭabaḳāt*, 1/425.

31 İbn Ebi'r-Ricâl, *Maṭlaʿu'l-büdûr*, 1/292; Müeyyed-billâh, *Ṭabaḳātü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, 1/109.

32 İbn Ebi'r-Ricâl, *Maṭlaʿu'l-büdûr*, 1/292; Müeyyed-billâh, *Ṭabaḳātü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, 1/109; Ekva', *Hiceru'l-ʿilm*, 1/497. Muharrem ayı içerisinde vefat ettiği hususunda kaynaklar arasında ittifak bulunmakla birlikte, gün tayini konusunda farklı rivayetler söz konusudur. bk. Muhammed el-Hüseynî, *Meṣâdıru ʿilmi'l-kelâmi'z-Zeydî*, 246; Vecîh, *Aʿlâmü'l-müʾellifîne'z-Zeydiyye*, 1/102.

33 Muhammed el-Hüseynî, *Meṣâdıru ʿilmi'l-kelâmi'z-Zeydî*, 246-247.

34 Yahyâ b. el-Hüseyn, *Kitâbü't-Ṭabaḳāt*, 1/425.

35 Ebü'l-Hasen Ahmed b. el-Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *Miṣbâḥu'l-ʿulûm fî maʿrifeti'l-Ḥayyi'l-Ḳayyûm* thk. Murtazâ b. Zeyd el-Mahatverî el-Hasenî (San'â: Mektebetü Bedr li't-Tıbâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1424/2003).

36 Yahyâ b. el-Hüseyn, *Kitâbü't-Ṭabaḳāt*, 1/425.

Hüseynî, bir başka şârih olan Muhallî'nin kendi şerhindeki ifadelerinden hareketle bu ihtimali yanlışlamaktadır.[37]

Ahmed er-Rassâs'a nispetle bilinen *eṣ-Ṣelâṣûne mesʾele*'nin, esasen 30 fasıldan (*mesʾele*) müteşekkil olan *Miṣbâḥ* ile aynı eser olup olmadığı modern literatürde tartışılmıştır.[38] Ayrıca *Miṣbâḥ*, Cündârî ve bazı modern müellifler tarafından hatalı biçimde Rassâs el-Hafîd'e nispet edilmiştir.[39]

el-Ḫulâṣatü'n-nâfiʿa bi'l-edilleti'l-ḳāṭıʿa fî fevâʾidi't-Tâbiʿa: Rassâs'tan bahseden hemen tüm klasik kaynaklarda ona nispet edilen bu eser,[40] Kādî Ca'fer'in *Kitâbü't-Tâbiʿa bi'l-edilleti'l-ḳāṭıʿa* isimli eserinin şerhi olup matbudur.[41] Eser üzerine Ebû Abdillah Muhammed b. Yahyâ b. Ahmed Haneş (öl. 719/1319) *Kitâbü'l-Envâri'l-müteʿallikati's-sâṭıʿa fî taḫlîṣi fevâʾidi'l-Ḫulâṣati'n-nâfiʿa* ya da *Kitâbü Yâḳūteti'l-ġıyâṣati'l-câmiʿa li-meʿânî'l-Ḫulâṣa* ismiyle bilinen bir şerh kaleme almış, Ebû Muhammed Abdullah b. Hasen b. Atıyye es-Sa'dî ed-Devvârî de bu şerh üzerine *Kitâbü Cevhereti'l-ġavvâṣ ve şerîdeti'l-ḳannâṣ fî şerḥi Ḫulâṣati'r-Raṣṣâṣ* ya da *Taʿlîḳu'l-Ḫulâṣa* olarak anılan bir şerh/hâşiye yazmıştır. Meşhur Zeydî-Selefî âlim İbnü'l-Vezîr'in (öl. 840/1436) ağabeyi Hâdî b. İbrâhim el-Vezîr (öl. 822/1419), eseri *Lübâbü'l-meṣâṣa fî naẓmi mesâʾili'l-Ḫulâṣa* (= *Dürretü'l-ġavvâṣ naẓmü Ḫulâṣati'r-Raṣṣâṣ*) adıyla nazma çekmiştir. Orta

---

37 Muhammed el-Hüseynî, *Meṣâdıru ʿilmi'l-kelâmi'z-Zeydî*, 247.

38 Ekva', Şâmî, Hibşî ve Ahmed el-Hüseynî'nin yanı sıra Ansari, Schmidtke ve Thiele aynı eserin iki farklı ismi olduğu kanaatindedir. bk. Ekva', *Hiceru'l-ʿilm*, 1/497; Ahmed b. Muhammed eş-Şâmî, *Târîḫu'l-Yemeni'l-fikrî fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsî* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1407/1987), 3/303; Abdullah Muhammed el-Hibşî, *Meṣâdıru'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen* (Abu Dabi: el-Mecmau's-Sekāfî, 2004), 118; Seyyid Ahmed el-Hüseynî, *Müʾellefâtü'z-Zeydiyye* (Kum: Mektebetü Âyetullâh el-Uzmâ el-Marʿaşî en-Necefî, 1413 H.), 3/25; Ansari - Schmidtke - Thiele, "Yemen'de Zeydî Kelâm", 628; Jan Thiele, "Theological Compendia in Late 6th/12th and Early 7th/13th Century Zaydism: al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ's *K. al-Taḥṣīl* and Its Commentaries", *Theological Rationalism in Medieval Islam: New Sources and Perspectives*, ed. Lukas Muehlethaler - Gregor Schwarb - Sabine Schmidtke (Leuven: Peeters, 2018), 34. Abdürrakīb Mutahhar Hacer ile Muhammed el-Hüseynî ise birtakım verilere dayanarak iki farklı eser olduklarını savunmaktadır; Vecîh, *Aʿlâmü'l-müʾellifîne'z-Zeydiyye*, 1/102; Muhammed el-Hüseynî, *Meṣâdıru ʿilmi'l-kelâmi'z-Zeydî*, 683, dip. 1.

39 Safiyyüddin Ahmed b. Abdillah el-Cündârî, *Terâcimü'r-ricâli'l-meẓkûrîn fî Şerḥi'l-Ezhâr* (San'â: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, ZA 636-01), 18; Ömer Rızâ Kehhâle, *Muʿcemü'l-müʾellifîn: Terâcimü muṣannifi'l-kütübi'l-ʿArabiyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ - Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1957), 2/90; Carl Brockelmann, *History of the Arabic Written Tradition*, çev. Joep Lameer (Leiden - Boston: Brill, 2016), 1/443; Hayruddin ez-Ziriklî, *el-Aʿlâm: Ḳāmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâʾ mine'l-ʿArab ve'l-müstaʿribîn ve'l-müsteşriḳīn* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 1/219.

40 Müeyyed-billâh, *Ṭabaḳātü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, 1/109; Yahyâ b. el-Hüseyn, *Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāt*, 1/425; İbn Ebi'r-Ricâl, *Maṭlaʿu'l-büdûr*, 1/292; Cündârî, *el-Câmiʿu'l-vecîz*, 264.

41 Ebü'l-Hasen Ahmed b. el-Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *el-Ḫulâṣatü'n-nāfiʿa*, thk. Hanefî Seyyid Abdullah (Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 1422/2002).

seviyeye hitap eden ve ders kitabı niteliği taşıyan metnin omurgasını Zeydiyye'ye göre teklifin temelini oluşturan ve sayılarının otuz meseleye ulaştığı ifade edilen konular teşkil eder. Bu çerçevede mezhebin görüşü, ihtilaf noktaları ve dayanılan deliller mûcez bir şekilde işlenir.[42]

et-Tezkira li-fevâ'idi't-Taḥṣîl fi't-tevḥîd ve't-taʿdîl : Babasının *Kitâbü't-Taḥṣîl fi't-tevḥîd ve't-taʿdîl* isimli eseri üzerine bir şerhtir.[43] Günümüze tam olarak ulaşan tek *Taḥṣîl* şerhi ve Hasen er-Rassâs'ın vefatını takip eden 30 sene içinde kaleme alınan -Hüseyn et-Tihâmî ve Hurâşî şerhleriyle birlikte- üç şerhten en mûcez olanıdır.[44] Eseri yazım gerekçesini bazı talebelerin isteği olarak açıklayan Ahmed er-Rassâs büyük ölçüde babasının metnini takip etmektedir ve öyle görünüyor ki amacı, *Taḥṣîl*'in tedrise uygun bir versiyonunu ortaya koymaktır.[45]

el-Vâsıṭa fî mesâ'ili'l-iʿtiḳād el-hâdiye ilâ sebîli'r-reşâd: Klasik kaynaklarda Rassâs'ın eserleri arasında sayıldığı gibi,[46] Muhammed b. Yahyâ İbn Haneş *Ḫulâṣa* şerhinde bu esere müellifine de nispet ederek atıflar yapmaktadır.[47] Ahmed er-Rassâs'ın, eseri *Tezkira* ile yazmayı tasarladığı *Ḫulâṣa* şerhi arasında bir geçiş metni olarak kurguladığı anlaşılmaktadır. Eserin girişinde, *Ḫulâṣa* ve *Tezkira* ile uyumlu biçimde temel itikadî ilkelerin on'u tevhîd, on'u adl, on'u da emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münkere ilişkin olmak üzere otuz *mes'ele* olduğunu belirtmekte, ancak üçüncü kısımda bu onlu tertibi takip etmemektedir.[48] Esasen Ahmed er-Rassâs, *Miṣbâḥ*'ta üç ana ilkeyi Hasen er-Rassâs'la özdeş biçimde i. tevhîd, ii. adl, iii. va'd ve vaîd olarak belirlemiş,[49] baba-oğul her ikisi de bu üç ilkenin her birinin altında onar meselenin yer aldığını ve toplam otuz esas bulunduğunu söyleyerek, örneğin tevhîdin altında "âlemin bir yaratıcısının olduğu", "Allah Teâlâ'nın kadîm olduğu", "O'nun kādir olduğu", "âlim olduğu" vb. hususları zikrederek ilkelere müteallık bahislerin açılımıyla bunları tadat ve izah etmişlerdir. Ahmed er-Rassâs *Vâsıṭa*'da üçüncü ilkeyi değiştirmiş olsa da son tahlilde onun da Zeydî gelenek içindeki farklı tasniflerden bu otuzlu tasnifi benimsediğini ve

---

42 Muhammed el-Hüseynî, *Meṣâdıru ʿilmi'l-kelâmi'z-Zeydî*, 251-252.

43 Yahyâ b. el-Hüseyn, *Kitâbü't-Ṭabaḳāt*, 1/425; Vecîh, *Aʿlâmü'l-müʾellifîne'z-Zeydiyye*, 1/103; Ekva', *Hiceru'l-ʿilm*, 1/497.

44 Jan Thiele, *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya: Die Naturphilosophischen Überlegungen des al-Ḥasan ar-Raṣṣāṣ* (Leiden - Boston: Brill, 2013), 47.

45 Thiele, "Theological Compendia", 35.

46 Müeyyed-billâh, *Ṭabaḳātü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, 1/109; Cündârî, *el-Câmiʿu'l-vecîz*, 264.

47 Muhammed el-Hüseynî, *Meṣâdıru ʿilmi'l-kelâmi'z-Zeydî*, 525.

48 Thiele, "Theological Compendia", 36.

49 Ebû Muhammed el-Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *el-Mûcez fî uṣûli'd-dîn* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Abdülazîz el-Âmme, 2691), 113b; krş. Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs, *Miṣbâḥu'l-ʿulûm*, 14.

bu açıdan babasını takip ettiğini söylemek mümkündür. Thiele, bu etkiyi Kādî Ca'fer'in *et-Tâbiʿa bi'l-edilleti'l-ḳāṭıʿa*'sındaki kurgu ile ilintilendirmektedir.[50]

eş-Şihâbü'ş-şāḳıb fî menâḳıbi ʿAlî b. Ebî Ṭâlib: İbn Ebi'r-Ricâl'in *Kitâbü Menâḳıbi Emîri'l-müʾminîn* olarak kaydettiği eser,[51] kaynaklarda *en-Necmü'ş-şâḳıb fî imâmeti ʿAlî b. Ebî Ṭâlib* adıyla da anılmaktadır. Hz. Ali'nin fezâiline ilişkin mütevâtir ya da buna yakın seviyede gördüğü rivayetleri derlediği eserin amacı, Hz. Ali'den önceki halifeleri tasvip ederek Mu'tezile ya da Havâric meşrebine yönelen kendi mezhep mensuplarına bir reddiye ortaya koymaktır.[52] Eser, Muhammed b. Süleyman el-Kûfî'nin (öl. 322/933) *Menâḳıbü Emîri'l-müʾminîn* adlı eserinin muhtasarı mahiyetindedir.[53]

ed-Dürerü'l-manẓûmât fî silki'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât: Süleyman b. Muhammed el-Bahrânî'nin [?], müessir ve sıfatlar ile bunların taksimine ilişkin mûcez bir eser yazması talebine binaen kaleme alınmıştır.[54]

Ahmed er-Rassâs'a klasik ve modern literatürde nispeti ile aidiyeti kesin olan diğer eserleri *el-Cevâbâtü'l-merżıyye/el-Ecvibetü'l-merżıyye ʿan iʿtirâżâti'l-Ḳaderiyye*[55] ve *er-Risâletü'ş-şâfiye li-ẕevî'l-fiṭan eṣ-ṣâfiye*'dir.[56]

İmam Zeyd b. Ali'ye (öl. 122/740) nispet edilen *Kitâbü'l-Îmân*'ın sened kısmında "Ahmed er-Rassâs"a ait *el-Kâşif li-beṣâʾiri'l-ekyâs ʿan meẕâhibi'l-Ḳaderiyyeti'l-ercâs* isimli bir kitaptan bahisle ondan nakilde bulunulmaktadır.[57] Her ne kadar Muhammed el-

50 Thiele, "Theological Compendia", 36.

51 İbn Ebi'r-Ricâl, *Maṭlaʿu'l-büdûr*, 1/293.

52 Ahmed el-Hüseynî, *Müʾellefâtü'z-Zeydiyye*, 3/95.

53 Vecîh, *Aʿlâmü'l-müʾellifîne'z-Zeydiyye*, 1/102.

54 Muhammed el-Hüseynî, *Meṣâdıru ʿilmi'l-kelâmi'z-Zeydî*, 528; Ahmed Muhammed Îsevî vd. (haz)., *Fihrisü'l-maḫṭûṭâti'l-Yemeniyye li-Dâri'l-Maḫṭûṭât ve'l-Mektebeti'l-Ġarbiyye bi'l-Câmiʿi'l-kebîr bi-Ṣanʿâʾ* (Kum: Mektebetü Âyetullâh el-Uzmâ el-Marʿaşî en-Necefî el-Kübrâ, 1384 HŞ./2005), 1/307.

55 Ebü'l-Hasen Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen er-Rassâs el-Hafîd, *el-Kâşif li-beṣâʾiri'l-ekyâs ʿan meẕâhibi'l-Ḳaderiyyeti'l-ercâs* (Riyad: Mektebetü Câmiati Muhammed b. Suûd, 2550), 10a; Yahyâ b. el-Hüseyn, *Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāt*, 1/425; Cündârî, *el-Câmiʿu'l-vecîz*, 264; Vecîh, *Aʿlâmü'l-müʾellifîne'z-Zeydiyye*, 1/103; Ekvaʿ, *Hiceru'l-ʿilm*, 1/497.

56 Rassâs el-Hafîd, *el-Kâşif* (Mektebetü Câmiati Muhammed b. Suûd, 2550), 10a; Yahyâ b. el-Hüseyn, *Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāt*, 1/425; Cündârî, *el-Câmiʿu'l-vecîz*, 265; Vecîh, *Aʿlâmü'l-müʾellifîne'z-Zeydiyye*, 1/103; Ekvaʿ, *Hiceru'l-ʿilm*, 1/497.

57 Ebü'l-Hüseyn Zeyd b. Alî Zeynilâbidîn, "Kitâbü'l-Îmân", *Mecmûʿu kütüb ve resâʾili'l-İmâmi'l-aʿẓam emîri'l-müʾminîn Zeyd b. ʿAlî b. el-Ḥüseyn b. ʿAlî b. Ebî Ṭâlib*, thk. İbrâhim Yahyâ ed-Dersî el-Hamzî (Saʿde: Merkezü Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1422/2001), 122.

Hüseynî bu eserin Ahmed b. el-Hasen'e, yani müellifimize ait olduğunu iddia etse de[58] Yahyâ b. el-Hüseyn eseri "dört ciltlik *Kitâbü'l-Kâşif*" kaydıyla Ahmed b. Muhammed er-Rassâs el-Hafîd'e nispet etmektedir.[59] Nitekim söz konusu eserde müellif Rassâs el-Hafîd'in, Kaderiyye'ye yazılan reddiyeler arasında amcası Ahmed b. el-Hasen'in *el-Ecvibetü'l-merżıyye*'sini zikretmesi, sonra kendisinin de bu meyanda yazdığı *el-İḳdü'l-celîlü'l-kâşif ʿan vechi'd-delîl* isimli eserinden bahsetmesi, *el-Kâşif*'in amcası Ahmed er-Rassâs'a değil, ona aidiyetinin göstergesidir.[60] Muhammed el-Hüseynî, modern kaynaklarda Ahmed er-Rassâs'a nispet edilen *el-Yetîme ʿale'ş-Şelâşîne mesʾele*[61] ve *el-Mûḍiḥa li-meʿânî Miṣbâḥi'l-ʿulûm*[62] isimli eserlerin hem mahiyeti hem müellife nispeti hususunda da hatalı tespitlerin yapıldığını ileri sürmektedir.[63] Yine modern kaynaklarda Ahmed er-Rassâs'a nispet edilen[64] *Ḥaḳāʾiḳu'l-aʿrâż ve aḥvâlühâ ve şerḥuhâ* adlı eserin Ebû Abdillah Mehdî-lidînillah Muhammed b. el-Hasen ed-Dâî el-Hasenî'ye (öl. 360/970) ait olduğu tespit edilmiştir.[65]

2. Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye fî't-tenbîh ʿalâ isbâti'l-meziyye ʿalâ meẕhebi'z-Zeydiyye

2.1. Risalenin Aidiyeti ve Nüshası

Risalenin aidiyeti konusunda ilk dikkat çeken husus mevcut yazma nüshada eserin Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs'a nispet edilmiş olmasıdır.[66] Nitekim nüshaya ait katalog

58 Muhammed el-Hüseynî, *Meṣâdıru ʿilmi'l-kelâmi'z-Zeydî*, 532-533; krş. Muhammed Kâzım Rahmetî, *ez-Zeydiyye fi Îrân*, çev. Mustafa Ahmed el-Bekkûr (Beyrut: el-Merkezü'l-Arabî li'l-Ebhâs ve Dirâseti's-Siyâsât, 2020), 53.

59 Yahyâ b. el-Hüseyn, *Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāt*, 1/464.

60 Rassâs el-Hafîd, *el-Kâşif* (Mektebetü Câmiati Muhammed b. Suûd, 2550), 10a.

61 Vecîh, *Aʿlâmü'l-müʾellifîne'z-Zeydiyye*, 1/103; Hibşî, *Meṣâdıru'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen*, 118; Şâmî, *Târîḫu'l-Yemeni'l-fikrî*, 3/303.

62 Vecîh, *Aʿlâmü'l-müʾellifîne'z-Zeydiyye*, 1/103.

63 Muhammed el-Hüseynî, *Meṣâdıru ʿilmi'l-kelâmi'z-Zeydî*, 682-685.

64 Muhammed el-Hüseynî, *Meṣâdıru ʿilmi'l-kelâmi'z-Zeydî*, 527; Vecîh, *Aʿlâmü'l-müʾellifîne'z-Zeydiyye*, 1/103; Hibşî, *Meṣâdıru'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen*, 118; Şâmî, *Târîḫu'l-Yemeni'l-fikrî*, 3/303.

65 Yusuf Arıkaner, "4./10. yy'da Zeydî-Muʿtezilî Düşüncede Arazlar: İbnü'd-Dâî ve Ḥaḳāʾiḳu'l-aʿrâż Risâlesi (İnceleme ve Tahkik)", *Van İlahiyat Dergisi* 12/21 (Aralık 2024), 14-16; Hassan Ansari vd., "A Manual of Zaydī Muʿtazilī Dogmatic Texts from Early Sixth/Twelfth-Century Iran", *Shii Studies Review* 7 (2023), 165.

66 Risalenin baş kısmındaki tam isim "Bahâüddin Ahmed b. el-Hasen b. Muhammed er-Rassâs" şeklindedir; Ebü'l-Hasen Ahmed b. el-Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye fi't-tenbîh ʿalâ iṣbâti'l-meziyye ʿalâ meẕhebi'z-Zeydiyye* (San'â: el-Câmiu'l-Kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752/3), 36a.

kaydında da eser *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye fi't-tenbîh ʿalâ iṣbâti'l-meziyye ʿalâ meẕhebi'z-Zeydiyye* adıyla kaydedilmiş ve müellif olarak Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs gösterilmiştir. Bu kayıt sadece eser adını ve müellif ismini vermemektedir. Aynı zamanda eserin başlangıç ve bitiş ibarelerini de içermektedir. Bazı kodikolojik özelliklere de yer vermektedir. Buna karşılık müstensih hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bütün bunlar bu nispetin kütüphane kaydı düzeyinde açık biçimde benimsendiğini göstermektedir.[67] Bunun yanında Zeydî biyografi ve bibliyografi literatüründe de bu risale Ahmed er-Rassâs'a ait eserler arasında zikredilmektedir. Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh ile İsmâil b. Ali el-Ekva''ın verdiği bilgiler bu açıdan ayrıca önemlidir.[68] Her iki müellifin de risaleyi Ahmed er-Rassâs'ın eserleri arasında anması nüsha kaydında yer alan nispeti desteklemektedir. Yazma nüsha kaydı ile biyografik kaynakların aynı yönde bilgi vermesi risalenin Ahmed er-Rassâs'a aidiyetini güçlendiren önemli bir karine oluşturmaktadır.

Bununla birlikte nüshaya ilişkin fişleme kaydında yer alan "el-Hafîd" ibaresi ile müellifin vefatı için verilen hicrî 656 tarihi hatalıdır. Zira zikri geçtiği üzere "Hafîd" lakabıyla tanınan kişi, Ahmed b. el-Hasen b. Muhammed er-Rassâs'ın yeğeni Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen er-Rassâs'tır ve söz konusu tarih de onun vefat tarihidir.[69]

Risalenin tespit edilebilen tek nüshası San'â'daki Mektebetü'l-Câmii'l-kebîr'in el-Mektebetü'l-Garbiyye bölümünde bulunan 752 numaralı mecmua içerisinde 36a-38a varakları arasında yer almaktadır. Mecmua içerisinde bu eserin hemen devamında yine Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs'ın *ed-Dürerü'l-manẓûmât* isimli risalesi bulunmaktadır.[70]

2.2. Eserin Muhtevası ve Temel Tartışmalar

Ahmed er-Rassâs'ın *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye*'si, Yemen Zeydîliği'nin zât üzerine zâid oldukları için *mezâyâ* kavramıyla ifade ettikleri sıfatlar, hükümler ve hâller etrafında şekillenen kelâmî tartışmaları[71] içerisinde öncelikle hükmün mahiyetini, ardından sıfatın hükümle ilişkisini ve nihayet arazların varlığının nasıl ispat edileceğini ele almakta, bunun yanında mümkün varlığın yaratıcıya hangi cihetten muhtaç olduğu

67 Îsevî vd., *Fihrisü'l-maḫṭûṭâti'l-Yemeniyye*, 1/390.

68 Vecîh, *Aʿlâmü'l-müʾellifîne'z-Zeydiyye*, 1/102-103; Ekva', *Hiceru'l-ʿilm*, 1/497.

69 İbn Ebi'r-Ricâl, *Maṭlaʿu'l-büdûr*, 1/421.

70 Ebü'l-Hasen Ahmed b. el-Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *ed-Dürerü'l-manẓûmât fî silki'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât* (San'â: el-Câmiu'l-Kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752/4), 38b-42a.

71 Çetin, *Zeydî-Muʿtezilî Kelâmı*, 176-182.

sorusunu da tartışmanın merkezine yerleştirmektedir.[72]

Bu yönüyle metin, Mu'tezilî gelenekte zât, vücûd, hüküm ve imkân arasındaki ilişki etrafında geliştirilen nazarî çerçeveyi Zeydî kelâm zemini içinde yeniden üretmekte ve *mezâyâ*nın, yani zâta zâid sıfat ve hükümlerin ispatını daha geniş bir ontolojik temele bağlamaktadır. Nitekim müellif, *mezâyâ*yı inkâr eden kimseye önce âlemin bir yaratıcıya muhtaç olup olmadığını sormakta, bunun delillerle sabit olduğunu belirttikten sonra bu ihtiyacın hangi cihetten gerçekleştiğini tahkik etmektedir. Buna göre âlem, sırf ma'lûm olması bakımından mı, sırf mevcûd olması bakımından mı, hem ma'lûm hem mevcûd olması bakımından mı, yoksa cevâz üzere mevcut olması bakımından mı yaratıcıya muhtaçtır?[73]

Müellife göre burada mutlaka ihtiyacı temellendiren bir illetin[74] bulunması gerekir ki bu da nihayetinde fâili yani yaratıcıyı gerekli kılan cihettir. Âlemin yaratıcıya sırf ma'lûm olduğu için muhtaç olduğu söylenemez, zira bu durumda aynı vasıf bakımından Bârî Teâlâ'nın da bir yaratıcıya muhtaç olması gerekir ki bu teselsüle götürür. Ayrıca âlem şu anda da ma'lûm olmaya devam ettiğine göre, bu gerekçenin kabulü hâlinde onun şimdi de yaratıcıya muhtaç olması lazım gelirdi, oysa mevcût olan bir şeyi yeniden var kılmak muhaldir. Müellif aynı akıl yürütmeyle, ihtiyacın sadece mevcûdiyet yahut hem ma'lûmiyet hem mevcûdiyet cihetine dayandırılmasını da reddeder ve geriye yalnızca bir ihtimalin kaldığını söyler: Âlem, yaratıcıya ancak mümkün/câiz bir varlık olması bakımından muhtaçtır. İşte bu nokta, vücûdun mevcut zâta zâid bir sıfat olarak düşünülmesini mümkün kılan esas teorik zemini teşkil eder. Çünkü bir şeyin varlığının cevâz yoluyla sabit olduğunun söylenebilmesi, zât ile vücûd arasında en azından kavramsal bir ayrımın kabulünü

---

72 Hüseynî ve Behşemî ekollerinin, Allah Teâlâ'nın âlemin yaratıcısı olduğu hususundaki istidlâl tarzları arasında ortaya çıkan görüş ayrılığına dair ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Takıyyüddin Muhtâr b. Mahmûd el-Ucâlî en-Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istiḳṣâ' fîmâ beleġanâ min kelâmi'l-ḳudemâ'*, thk. Seyyid Muhammed eş-Şâhid (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye 1420/1999), 155-166; Mehmet Fatih Özerol, *Mutezile'de Tevhid: Son Büyük Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Düşünce Sisteminde Tevhid* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 32. Ayrıca Hüseynîler ile Behşemîler arasında yaratıcının varlığının ispatı başta olmak üzere zât-vücûd ilişkisi, arazların mahiyeti ve mümkün varlığın yaratıcıya ihtiyaç ciheti gibi meselelerde ortaya çıkan görüş ayrılıklarının ayrıntıları için bk. Mehmet Fatih Özerol, "Behşemiyye ile Hüseyniyye Ekolleri Arasındaki Görüş Ayrılıkları", *Kilitbahir* 16 (Mart 2020), 125-130.

73 Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs, *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye* (el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752/3), 36b.

74 Burada kastedilen husus, söz konusu sıfatın zâta bilfiil ârız olmasının yalnızca zâtın kendisinden kaynaklanmaması, aksine hâricî bir müessire dayanmasıdır. Zira bir niteliğin zorunlu tahakkukunun imkân merhalesinden sonraya kalması zâtın bu niteliği kendi başına gerçekleştirmeye yeterli olmadığını göstermektedir. bk. Çetin, *Zeydî-Mu'tezilî Kelâmı*, 187.

gerektirmekte, böylece *mezâyâ* veya sıfatların ispatı da aynı ontolojik ayrım üzerinden temellendirilmektedir.[75]

Eğer vücûdun, mevcûdun bizzat kendisi yani zâtının aynısı olduğu kabul edilirse, bu durumda Bârî Teâlâ ile âlem arasında hakiki bir farkın nasıl temellendirileceği ciddi bir problem hâline gelir. Zira böyle bir kabulde Yaratıcı ile âlem, en temel düzlemde "bilinen" (*maʿlûm*) ve "var olan" (*mevcûd*) olma vasfında ortak hâle gelir. Karşı taraf, bu ortaklığı "fark yine de vardır; çünkü Yaratıcı'nın varlığı vâcib, âlemin varlığı mümkündür" diyerek gidermeye çalışsa bile müellif, itirazını tam bu noktada yoğunlaştırır: "Vücûd zâtın aynısıdır" denildiğinde, "Yaratıcı'nın varlığı vâcibdir" ifadesi fiilen "Yaratıcı'nın zâtı vâcibdir" anlamına döner; aynı şekilde âlem için de "âlemin zâtı mümkündür" denmiş olur. Oysa vücûb (*zorunluluk*) ve cevâz/imkân (*mümkünlük*) gibi kavramlar zâtın bizâtihî kendisi için kullanılabilen kavramlar değildir;[76] bunlar birer "hüküm"dür, yani zât ve zâtın sıfatı arasında düşünülebilecek bir durumdur. Zira hüküm ancak iki şey arasında tasavvur edilebilir.

Müellif bununla da yetinmeyip meseleyi cedelî bir kabul üzerinden daha da ileri taşır. Farz-ı muhal, "zât vâcibdir" yahut "zât mümkündür" demenin baştan doğru olduğu kabul edilsin. Bu kabul bile müellifin hedeflediği sonucu ortadan kaldırmaz, bilakis onu pekiştirir. Çünkü "zât vâcibdir" cümlesi, eğer "vâciblik" zâtın bizzat kendisi olsaydı anlam bakımından bir tekrar hâline gelir ve "zât zâttır" türünden içeriksiz bir ifadeye dönüşürdü. Oysa dilin ve aklın şahitliği, bu tür yüklemlerin zâta dair ilave bir anlam taşıdığı yönündedir. Demek ki "vâciblik" ve "mümkünlük" nispet edildikleri zâtlara "zâid" birer sıfat/hâl olarak düşünülmek durumundadır. Metindeki "iki lafızdan biri, diğerinin ifade etmediği bir anlamı ifade eder" vurgusu, zât ile ona nispet edilen hüküm arasındaki bu ayrımı temellendirmeye yöneliktir: Zât başka bir şeydir, vücûb veya imkân başka bir hükmü bildirir.[77]

Vâciblik yahut mümkünlük hükmü sabit olduğuna göre, bu hükmün kaynağı ya yalnızca zâtın kendisidir ya da zâta dönen ve zâta eklenen bir durumdur. Müellif, birinci şıkkı reddeder zira vâciblik ve mümkünlük "zâtın mahiyeti" türünden bir özsel içerik değil, "hüküm" kategorisine giren bir niteleme ilişkisidir.[78]

Hükümlerin zâtî olamayacağı ilkesinin, müellifin atıf yaptığı hocası Hasen er-Rassâs'ın *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm*'ında ve benzeri yerlerde açıklanan genel bir prensip

[75] Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs, *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye* (el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752/3), 36b.
[76] Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs, *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye* (el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752/3), 36b.
[77] Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs, *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye* (el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752/3), 36b.
[78] Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs, *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye* (el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752/3), 36b.

olarak kabul edildiğine işaret edilir.[79] O hâlde geriye tek seçenek kalır: Bu hüküm, zâta dönen ve zâta eklenen bir durum sebebiyle sabit olur. Böylece zâtın dışında bir sıfatın varlığı da ispat edilmiş olur.[80]

Müellif bundan sonra "ek durum"un dışsal bir fâil veya illet üzerinden kurulamayacağını özellikle vurgular. Zira "vâciblik" veya "mümkünlük" hâli bir şeye ait temel ontolojik konumu ifade ediyorsa, bu konumu henüz temellendirmeden dışarıdan bir fâil/illet ile açıklamaya kalkmak, izahı döngüsel hâle getirir. Fâilin etkisi ancak "mümkün" olan üzerinde düşünülebilir; oysa burada tartışılan husus, bizzat "mümkün oluş" hükmünün kaynağıdır. Bu sebeple vâcib zâtta "vücûbu gerektiren bir zât sıfatı", mümkün zâtta ise "cevâz/imkânı gerektiren bir zât sıfatı" kabul edilmedikçe, "vâcib-mümkün" ayrımı anlamlı bir şekilde kurulamaz. Metindeki "câizliğin câizliği olmaz" şeklindeki vurgusu da aynı noktaya işaret eder: Mümkün oluşu yine mümkün kılan başka bir mümkünlükle açıklamak doğru değildir; dolayısıyla açıklama bir yerde sonlanmalı ve bu sonlanma, zâta nispet edilen bir sıfat düzeyinde sağlanmalıdır.[81]

Sonuç olarak müellif, metinde yalnızca dilsel bir ayrım yapmakla yetinmemekte, kelâmî bir nosyonla meseleye yaklaşmaktadır: Âlemin yaratıcıya muhtaç oluşu âlemin "mümkün" oluşuna bağlanacaksa bu mümkünlüğün bizâtihî zâta değil, zâta taalluk eden varlık sıfatına ilişen bir hüküm olarak anlaşılması gerekir. Böylece "mümkün varlık" fikri, varlığın yokluktan varlığa çıkarılmasını ve bu varlığın "imkân mertebesinden zorunluluk mertebesine" taşınmasını gerektiren bir yaratıcıyı zorunlu kılar. Bu kurgunun geçerli olabilmesi ise sıfatların zâta zâid kabul edilmesinden sonra mümkündür.

Bu sebeple müellif, sıfatları toptan reddeden kişinin yalnızca bir kavramı değil Allah'ın ispatına götüren akıl yürütmenin imkânını da ortadan kaldırdığını belirtmektedir. Zira sıfatı reddeden kimse, "vâcib-mümkün" ayrımını zâtla

---

[79] Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs, *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye* (el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752/3), 36b; Ebû Muhammed el-Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât 'an ḥaṣâ'işi'l-mü'essirât ve'l-muḳteżiyât*, thk. Serkan Çetin vd. (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 18; Çetin, *Zeydî-Mu'tezilî Kelâmı*, 187. Ahmed er-Rassâs'ın, hükümlerin zâtî olamayacağı yönündeki tespitlerini, hocası Hasen er-Rassâs'ın ilgili açıklamalarından hareketle daha muhtasar bir tarzda dile getirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Hasen er-Rassâs, "zâtî hüküm yoktur" sözüyle hüküm ile zâtîyi aynı düzlemde ele almamakta; bunu da zâtînin bir şeyin en özel niteliğine delalet etmesi, hükmün ise ancak iki şey arasında akledilebilen izâfî bir nispeti ifade etmesiyle temellendirmektedir. Çetin, *Zeydî-Mu'tezilî Kelâmı*, 191; Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm*, 13-14.

[80] Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs, *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye* (el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752/3), 36b.

[81] Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs, *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye* (el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752/3), 36b.

özdeşleştirmektedir. Bu ayrım zâtın kendisine indirgendiğinde ise hem hükmün anlamı ortadan kalkmakta hem de hükümden hareketle Yaratıcı'ya ulaşan istidlâl geçersizleşmektedir.[82]

Rassâs, sıfatları nefyeden yaklaşımı "fâil" kavramı etrafında kurduğu bir tartışma zemini üzerinde sınamaktadır. Muhalifini cevabı kaçınılmaz görünen sorularla karşı karşıya getirerek cedelî bir istidlâl örgüsü inşa eder. Hareket noktası açıktır: Fiilin sâdır olması mümkün olan bir fâil ile fiilin sâdır olması mümkün olmayan diğer zâtlar arasında, aklın zorunlu olarak kabul ettiği bir fark var mıdır, yok mudur?[83]

Eğer muhatap "hiçbir fark yoktur" derse bu cevap zarurî bilgiye muhalefet olarak değerlendirilir; zira böyle bir tutum müellifin çerçevesinde ancak inat ve mükâbere ile açıklanabilecek bir iddiadır. Nitekim akıl, "etkide bulunabilen" ile "etkide bulunamayan" arasında ayırt edici bir farklılık bulunduğunu bedîhî olarak kabul eder. Muhatap farkı inkâr etmeyip aralarında bir fark bulunduğunu kabul ettiğinde ise tartışma, bu farkın mahiyetinin ne olduğu sorusuna yönelir. Böylelikle istidlâl süreci, söz konusu farkın zâta mı, sıfata mı, yoksa başka bir unsura mı dayandığının sorgulanmasını zorunlu kılar.[84]

Tam bu noktada Rassâs, muhatabı iki seçenekle karşı karşıya bırakır: Ya bu ayırt edici unsur zâtın kendisi üzerinden açıklanacaktır ya da zâta eklenen bir nitelik üzerinden. Müellife göre birinci seçenek yani "fâili fâil yapan şey, onun özel/mahsus bir zât olmasıdır" demek problemi çözmez, bilakis daha müşkül hâle getirir. Zira "özel bir zât" denildiğinde bu "özel oluş"un neyle temellendirildiği yeniden sorulacaktır: Bu ikinci zât fiilin ondan sâdır olmasını sağlayan ayırıcı unsur mudur, değil midir? Eğer ayırıcı unsur ise aynı soru tekrar eder; değilse zaten açıklayıcı değildir. Böylece açıklama, her defasında yeni bir "zât farkı" ileri sürerek teselsüle kapı aralar. Müellifin vurgusu bu bakımdan şöyledir: Fâili yalnızca zât farkı üzerinden temellendirmek, ayırt ediciliği izah edemez ve makul bir açıklama üretmez.[85]

Bu çıkmazdan sonra müellife göre geriye tek bir ihtimal kalmaktadır: Fâilin, diğerlerinden ancak zâtına zâid bir sıfat sebebiyle ayrıldığı kabul edilmelidir. Nitekim ona göre fiilin bir özneden sâdır olmasının mümkün oluşu, sırf o öznenin "hususi bir zât" olmasına bağlanamaz. Çünkü bu hususiyet eğer daha önce savunulan şekilde zâta zâid bir *meziyet*e döndürülürse zaten ispat edilmek istenen sonuç kabul edilmiş olur

82 Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs, *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye* (el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752/3), 36b-37a.

83 Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs, *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye* (el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752/3), 37a.

84 Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs, *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye* (el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752/3), 37a.

85 Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs, *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye* (el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752/3), 37a.

ve *mezâyâ*yı inkâr eden görüş ortadan kalkar. Şayet bu hususiyet zâtın kendisine, varlığına yahut hayy oluşuna ircâ edilirse, bu da meseleyi açıklamaya yetmez. Zira iki hayy; zât, varlık ve hayat bakımından ortak oldukları hâlde birinden fiil sâdır olması mümkün ve vaki iken diğerinden sâdır olmayabilir. Bu durumda fiilde bulunmanın imkânını temellendiren ayırıcı cihetin, söz konusu müşterek vasıflardan biri değil, onlara zâid olan kādir oluş sıfatı olduğu anlaşılır. Aksi takdirde bütün bu yönlerden eşit olan iki şeyden birinin fiile muktedir, diğerinin ise âciz oluşunu açıklamak mümkün olmaz. Bu sebeple müellif, farazî ve takdirî ihtimallere başvurmak yerine sabit ve tahakkuk etmiş olan ayırıcı vasıfla yetinmek gerektiğini belirtmekte ve bunun da fâilin kādir oluşu olduğunu söylemektedir.[86]

Bununla birlikte metnin asıl kritik noktası, müellifin "hayy oluş"u da zâtın bizâtihî bir niteliği gibi düşünmeyi reddetmesidir. Müellif, muhatabın kendi yaklaşımını kurtarmak için şu tür bir açıklamaya sığınabileceğini öngörür: "Ondan fiilin sâdır olmasının mümkün oluşu, onun zâtına/varlığına/hayy oluşuna bağlıdır." Ancak bu açıklama, müellife göre yeterli değildir. Zira iki "hayy" varlık, zât, varlık ve hayat bakımından ortak olabildiği hâlde fiilin birinden sâdır olup diğerinden sâdır olmaması pekâlâ mümkündür. O hâlde fiilin sâdır oluşunu açıklamak için "hayy oluş"un üzerine eklenen başka bir ayırt edici nitelik gereklidir. Aksi takdirde her bakımdan eşit iki şey arasından birinin fiile daha elverişli, diğerinin daha elverişsiz olduğunu söylemek, hiçbir belirleyici ilkeye (*taḫṣîṣ*) dayanmayan keyfî bir ayrım anlamına gelir. Müellifin "bunun dışındaki her şey sadece varsayım ve takdirdir" şeklindeki vurgusu da bu noktaya yöneliktir. Zira iki eşit arasında fiilin birinden sâdır oluşunu açıklayacak belirleyici bir vasıf gösterilmezse ileri sürülen her tercih rastlantısal kalır; dolayısıyla birini ispat etmek diğerinden "daha evlâ" sayılmaz.[87]

Bu nedenle müellif, tartışmayı meçhul bir şeye havale eden çıkış yolunu da kapatır. Eğer muhatap "fâil oluş"u bunların dışında, mahiyeti kavranamayan bir şeye bağlamak isterse bu, hükümleri bilinemeyen gerekçelere dayandırmak anlamına gelir. Metne göre böyle bir yaklaşım aklî muhakemeyi işlevsizleştirir ve cehalet kapılarını açar. Zira bu tarz bir açıklama, teorik düzlemde her iddianın aynı biçimde gerekçelendirilebilmesini mümkün kılar ve istidlâlin bağlayıcılığını ortadan

[86] Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs, *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye* (el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752/3), 37a. Müellifin kādir oluş ile fiilde bulunma imkânı arasında yaptığı bu ayrım, babası Hasen er-Rassâs'ın sıfat/hâl ile hüküm ayrımından istifade ettiğini göstermektedir; krş. Hasen b. Muhammed er-Rassâs, *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm*, 92.

[87] Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs, *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye* (el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752/3), 37a.

kaldırır.[88]

Netice itibarıyla müellifin vardığı sonuç şöyledir: Fâil ile fâil olmayan arasında zorunlu bir fark vardır. Bu fark "zât farkı" ile temellendirilmeye çalışıldığında teselsüle düşülür. Zât, varlık ve hatta salt "hayy oluş" ortak kabul edilse bile fiilin birinden sâdır olup diğerinden sâdır olmaması mümkündür. O hâlde fiilin sâdır oluşunu açıklayan unsur, zâta eklenen belirli bir sıfat/*meziyet* olmalıdır. Böylece müellif, sıfatları nefyeden yaklaşımın fâil kavramını ve bu kavram üzerinden kurulan istidlâli tutarlı biçimde temellendiremediğini, buna karşılık sıfatları kabul etmenin hem ayrımı hem de açıklamayı mümkün kıldığını göstermeyi hedeflemektedir.[89]

Müellif aynı istidlâli bu defa âlim ile câhil arasındaki fark üzerinden yeniden kurmaktadır. Buna göre, eğer âlim ile câhil arasında gerçek bir fark bulunduğu kabul ediliyorsa bu farkın neye dayandığının da açıklanması gerekir. Müellife göre burada da geriye tek bir ihtimal kalmaktadır: Âlim, câhilden ancak kendisine mahsus bir *meziyet* sayesinde ayrılmaktadır ki bu da onun âlim oluşudur. Bu farkın yalnızca zâta yahut kudret, hayat ve varlık gibi müşterek vasıflara ircâ edilmesi mümkün değildir. Çünkü insanlar bu hususlarda ortak oldukları hâlde bilgi bakımından birbirlerinden ayrılabilmektedir. Şu hâlde âlim ile câhil arasındaki farkı açıklayan şey, müşterek zâtî zemin değil bunlara eklenen ayırıcı bir *meziyet*tir.[90]

Müellif aynı yöntemi daha da genişleterek "diri-ölü", "isteyen-istemeyen", "arzulayan-nefret eden" karşıtlıkları üzerinden de uygular. Burada amaç, yalnızca tek tek sıfatları ispat etmek değil daha temel bir ilkeyi ortaya koymaktır. Şayet akıl, bu tür ayrımları gerçek kabul ediyorsa, bu farklılıkların sırf zât ile açıklanması mümkün değildir. Aksine bunların zâta eklenen birtakım *meziyet*ler üzerinden temellendirilmesi gerekir. Bu bakımdan *mezâyâ* meselesi, keyfî bir kelâmî tercih olmaktan çıkmakta, bilginin, ayrımın ve fiilin imkânını açıklayan zorunlu bir ilkeye dönüşmektedir. Nitekim müellifin muhakemesi, bu *mezâyâ*nın sübût keyfiyetleri üzerinde düşünüldüğünde, onların gerisinde kudret, ilim, hayat, irade, kerâhet, şehvet ve nefret gibi mânâların kabul edilmesinin zorunlu göründüğü sonucuna ulaşmaktadır.[91]

Müellife göre, zâtın âlim, kādir ve hayy olmak gibi sıfatlarla mümkün tarzda nitelenmesinden hareketle bu sıfatlara neden olan mânâların, buradan hareketle de

88 Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs, *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye* (el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752/3), 37a.

89 Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs, *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye* (el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752/3), 37a.

90 Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs, *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye* (el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752/3), 37a.

91 Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs, *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye* (el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752/3), 37a-37b.

Yaratıcı'nın varlığına istidlâl edilebilir. Zira bu mânâların, bizde ortaya çıkan hâlleri itibarıyla hâdis olduğu ve kendilerinden farklı bir "muhdis"e muhtaç bulunduğu bilinmektedir. Müellifin ifadesine göre bu hüküm, irade ve kerâhet dışında kalan diğer mânâlar için de geçerlidir. Böylece hem söz konusu mânâları bütünüyle inkâr edenlerin görüşlerinin bâtıl olduğu hem de bu mânâları kabul etmekle birlikte onları kadîm sayanların iddialarının isabetli olmadığı ortaya çıkmış olur.[92] Başka bir ifadeyle müellif, hükümler vasıtasıyla sıfatlara, sıfatlar vasıtasıyla zâtlara, sıfatların zorunlu veya mümkün şekilde sabit oluş keyfiyeti vasıtasıyla da bu sıfatların illetleri olan mânâlara ulaşmaktadır.

Zâta zâid bu *meziyet*lerin sübût keyfiyetleri, onların gerisinde sıfatlara illet teşkil eden mânâların kabulünü zorunlu kıldığına göre akıl sahibine düşen, söz konusu mânâların sübûtuna ulaştıran delilleri dikkatlice araştırmaktır. Çünkü ancak bu şekilde sahih bilgiye ulaşmak ve daha önce zikredilen bâtıl inançlara düşmekten korunmak mümkün olur.[93]

Müellif mânâların kadîm olduğu iddiasını reddettikten sonra tartışmayı bir adım daha ileri taşımakta ve bu defa mânâları bütünüyle nefyedenlerin görüşünü cisim ile araz arasındaki fark üzerinden sorgulamaya yönelmektedir.

"Cisim ile araz arasında fark var mıdır?" sorusu, ilk bakışta cevher-araz tarifine dair bir giriş gibi görünmektedir. Ancak müellifin asıl amacı burada da değişmemektedir. O, yine bir şeyi diğerinden ayıran unsurun zât mı, yoksa zâta zâid bir *meziyet* mi olduğunu ortaya koymaya yönelmektedir. Bu düşünceden yola çıkan Ahmed er-Rassâs, araz ile cisim arasındaki ayrımın arazın cismin sıfatı sayılmasıyla açıklanamayacağını ve bu sebeple arazın cismin sıfatı olarak tanımlanmasının isabetli olmadığını iki gerekçe üzerinden temellendirmektedir.[94]

İlk olarak ona göre hem cisim hem de araz, "kendi başına bilinebilen zât" olma bakımından ortak bir zeminde yer alır. Bu sebeple araza da cisim gibi zât denilebilmektedir. Durum böyle olunca, arazın sıfat, cismin ise onun mahalli ve mevsûfu sayılmasını zorunlu kılan bir üstünlük (*evleviyet*) kalmamaktadır. Daha açık söylemek gerekirse arazın cisme sıfat olması, cismin araza sıfat olmasından daha öncelikli görünmemektedir. O hâlde bu ayrımı açıklayacak zâta zâid bir gerekçe

92 Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs, *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye* (el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752/3), 37b.

93 Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs, *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye* (el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752/3), 37b.

94 Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs, *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye* (el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752/3), 37b. krş. Çetin, *Zeydî-Mu'tezilî Kelâmı*, 135.

gösterilmedikçe arazı cismin sıfatı olarak tanımlamak isabetli olmayacaktır.[95]

İkinci olarak Ahmed er-Rassâs, bu yaklaşımın hudûs meselesinde daha açık bir çıkmaza yol açtığını belirtir. Çünkü Behşemî çizgide sıfatlar, hudûs ve kıdem gibi hükümlerle nitelenmez. Eğer araz cismin sıfatı kabul edilirse, o zaman arazların hâdis oluşundan söz etmek de problemli hâle gelir. Halbuki kelâmcılar arazların hâdis oluşunu esas alarak onların gerçekliğini ortaya koymaktadır. Bu durumda arazın hudûsla nitelenmesi bir sıfatın başka bir sıfatla nitelenmesi sonucunu doğurur ki bu da kabul edilemez. Bu sebeple Ahmed er-Rassâs, arazın cismin sıfatı değil ondan ayrı bir zât olarak düşünülmesi gerektiği sonucuna ulaşır.[96]

Bu sonucun tabii uzantısı olarak, arazın cisimden ayrılığını mümkün kılan ve ona mahsus konumu açıklayan zâta zâid sıfat yahut *meziyet*le tahsis edilmiş olduğu da kabul edilmelidir. Aksi takdirde arazın cisimden farklı olduğu veya olmadığı yönündeki hükümlerin sağlam bir temele dayandırılması mümkün olmaz. Müellife göre ise deliller, ikisi arasında gerçek bir fark bulunduğunu açıkça ortaya koymaktadır.[97]

Müellif, *mezâyâ*nın ispatı bakımından bu kadar açıklamanın yeterli olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Burada ortaya konulan çerçevenin yalnızca tartışılan meseleyle sınırlı kalmayıp başka problemlere de ışık tutacak nitelikte olduğuna işaret etmektedir. Ona göre hakikati mezhebî taassubun önüne geçirmeyen, hevâsını aklının önüne koymayan ve âhiretini dünyasına tercih eden kimse için bu ölçüde bir istidlâl yeterlidir. Nitekim dinî meselelerde asıl yükümlülük, delillere ve bilgi yollarına nazar ederek basiret üzere hareket etmektir.[98]

Bu sebeple Rassâs, yürüttüğü nazarî faaliyeti yalnızca teorik bir tartışma olarak değil, hidayete hizmet eden bir irşad çabası olarak takdim etmektedir. Bu bağlamda Allah Teâlâ'dan, açıkladığı bu hususlar dolayısıyla ecrini büyük kılmasını niyaz eder. Müellifin maksadının, hakikati ve hidayeti talep eden kimseye yol göstermek

---

95 Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs, *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye* (el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752/3), 37b. krş. Çetin, *Zeydî-Mu'tezilî Kelâmı*, 135.

96 Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs, *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye* (el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752/3), 37b. krş. Çetin, *Zeydî-Mu'tezilî Kelâmı*, 135. Ayrıca Behşemîler, cisimlerin hâdis oluşunu temellendirirken arazları gerçeklik sahibi *ma'nâ*lar olarak kabul etmiş; bu yaklaşım da "meânî metodu" olarak adlandırılmıştır. bk. Rükneddin Mahmûd b. Muhammed İbnü'l-Melâhimî el-Hârizmî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî uṣûli'd-dîn*, nşr. Wilferd Madelung - Martin McDermott (London: Al-Hoda, 1991), 102; Özerol, "Behşemiyye ile Hüseyniyye Ekolleri Arasındaki Görüş Ayrılıkları", 125.

97 Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs, *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye* (el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752/3), 37b-38a.

98 Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs, *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye* (el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752/3), 38a.

olduğunu ifade etmesi ve bunu Hz. Peygamber'den nakledilen -hikmetin öğrenilip benimsenmesi ve başkasına öğretilmesinin faziletine dair- bir rivayetle desteklemesi, risalenin bir polemik metni olmasının ötesinde irşadî bir ufka da sahip olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede eser, klasik ilmî metinlerde sıkça görüldüğü üzere hamd, salât ve dua ifadeleriyle sona ermektedir. Müellif, Allah'tan amellerini sâlih bir surette nihayete erdirmesini dileyerek sözünü tamamlamaktadır.[99]

Sonuç

Bu çalışmada Ahmed er-Rassâs'a nispet edilen *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye* risalesi tahkik edilmiş ve metnin kelâmî muhtevası incelenmiştir. Tahkik ile metin çözümlemesini birlikte esas alan bu yöntem sayesinde risalenin hem yazma nüsha durumu hem de ele aldığı temel meseleler aynı çerçevede değerlendirilmiştir. Böylece çalışma, metni yalnızca neşre hazırlamakla yetinmemiş onun düşünsel yapısını da ortaya koymayı amaçlamıştır.

İnceleme göstermiştir ki risalenin merkezinde zât ile zâta nispet edilen hüküm arasındaki fark yer almaktadır. Müellif, vücûb, imkân, ilim, hayat ve fâillik gibi kavramları doğrudan zâtın kendisi olarak değil, zâta nispet edilen hükümler olarak ele almaktadır. Bu yaklaşım, özellikle vâciblik ve mümkünlük gibi yüklemlerin zâtın aynı kabul edilmesi hâlinde ne tür kavramsal güçlükler doğurduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bu sebeple metin, *mezâyâ* meselesini yalnızca sıfatların ispatı çerçevesinde değil hükümlerin ontolojik zeminiyle bağlantılı şekilde ele almaktadır.

Çalışmanın ortaya koyduğu bir diğer önemli sonuç, risalede mümkün varlığın Yaratıcı'ya muhtaçlığının ma'lûm veya mevcûd oluşla değil, imkân üzerinden temellendirilmesidir. Müellif bu tercih ile meseleyi yalnızca ilâhî sıfatlar bahsi içinde bırakmamakta aynı zamanda mümkün-vâcib ayrımını daha geniş bir ontolojik düzlemde tartışmaktadır. Bu yönüyle risale, *mezâyâ* meselesini varlık, ihtiyaç ve imkân kavramlarıyla birlikte düşünen bir metin görünümü arz etmektedir.

Metnin istidlâl tarzı da bu çerçevede dikkat çekicidir. Fâil ile fâil olmayan, âlim ile câhil, canlı ile ölü ve cisim ile araz arasında bulunan farkların yalnızca zât farkı ile açıklanamayacağı yönündeki muhakeme, risalenin temel delil hattını oluşturmaktadır. Müellif, bu farkların sırf zâta indirgenmesi durumunda ya teselsüle gidildiğini ya da açıklayıcı olmayan tekrarlarla karşı karşıya kalındığını savunmaktadır. Bu sebeple *mezâyâ*, metinde keyfî bir kabul değil aklın zorunlu gördüğü ayrımları temellendirmeyi mümkün kılan bir kavramsal araç olarak öne

[99] Ahmed b. el-Hasen er-Rassâs, *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye* (el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752/3), 38a.

çıkmaktadır.

Elde edilen bulgular, risalenin Mu'tezilî-Behşemî mirasla irtibatını açık biçimde göstermektedir. Bununla birlikte metin, bu mirası sadece aktaran bir çerçeve sunmamaktadır. Aksine, söz konusu birikimi Yemen Zeydî kelâmının kendi tartışma zemini içinde yeniden işlemektedir. Özellikle zât ile hüküm arasındaki ayrımı merkeze alan yaklaşım, metnin özgün tarafını belirginleştirmektedir. Bu durum, Yemen Zeydî kelâmının yalnızca nakleden değil aynı zamanda kavramsal inşa taşıyan bir gelenek olduğunu göstermesi bakımından ayrıca önemlidir.

Sonuç olarak bu çalışma, *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye*'nin Yemen Zeydî kelâmında *mezâyâ* meselesini zât ile hüküm arasındaki ilişki üzerinden temellendiren önemli bir metin olduğunu ortaya koymuştur. Aynı zamanda bu metnin, klasik kelâm literatürü içindeki yerini daha belirgin hâle getirmiş ve Ahmed er-Rassâs'ın düşüncesinin değerlendirilmesi için daha sağlam bir çerçeve sunmuştur. Bu bakımdan çalışmanın gerek metnin neşrine gerekse kelâmî muhtevasının daha iyi anlaşılmasına yönelik araştırmalara katkı sağlaması ümit edilmektedir.

2.3. *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye fi't-tenbîh 'alâ iṣbâti'l-meziyye 'alâ meẕhebi'z-Zeydiyye'nin Metni*

/[36و] مسائل الهدوية في التنبيه على إثبات المزية على مذهب الزيدية

تصنيف الشيخ الأجل العالم العامل بها بهاء الدين أحمد بن الحسن بن محمد الرصاص رحمه الله تعالى وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم

/[36ظ] بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم صل على محمد وعلى آل محمد، ووفّقنا لطاعتك وجنّبنا معصيتك.

يقال لمن ينفي المزايا: أليس العالَم يفتقر إلى صانع؟ فلا بد له من القول بذلك؛ لأن الأدلة قد شهدت به.

فيقال له: هل افتقر إليه من حيث إنه معلوم فقط أو من حيث إنه موجود فقط أو من حيث إنه معلوم موجود أو من حيث إنه موجود على سبيل الجواز؟ فلا بد من أمر وذلك الأمر ليس إلا الفاعل على ما هو مبيَّن في مواضعه.

فإن افتقر إليه[100] من حيث إنه معلوم فقط بطل ذلك بوجهين.

أحدهما: أن الباري تعالى معلوم وهو لا يفتقر إلى صانع وإلا لزم منه الاتصال إلى ما لا نهاية له، وذلك محال.

والثاني: أنه كان يلزم أن يفتقر الآن إلى صانع؛ لأنه معلوم ولا يجوز ثبوت العلة مع انتفاء حكمها، ولا شك أنه لا يفتقر الآن إلى صانع؛ لأنه موجود وإيجاد الموجود محال، فبطل أن يفتقر إلى صانع من حيث إنه معلوم فقط.

وبمثل هذين الوجهين يبطل أن يفتقر إلى صانع من حيث إنه موجود فقط أو من حيث إنه موجود معلوم، فإذا بطل ذلك لم يبق إلا أنه افتقر إلى صانع من حيث إنه موجود على سبيل الجواز. وذلك يؤذن[101] بأن الوجود صفة زائدة على ذات الموجود ليصح القول بأنه ثابت على سبيل الجواز، لأنَّ الذات لا يصح وصفها بالوجوب ولا بالجواز وإنما يطلق ذلك على الصفات وأكثر الأحكام.

وبعدُ؛ فلو كان الوجود هو نفس الموجود لم يكن فرق بين الباري تعالى وبين العالَم لأنهما قد اشتركا في كونهما معلومين وموجودين، ووجود كل واحد منهما هو ذاته على مذهب المخالف، وقد علمنا خلاف ذلك.

وليس له أن يقول: أوليس بينهما فرق، وهو أن وجود الباري واجب ووجود العالَم جائز.

---

[100] في الأصل: فإن الله تعالى افتقر إليه

[101] أي: يفتح باب القول بأنَّ الوجود صفة زائدة على الذات.

وذلك لأنه متى كان الوجود هو نفس الموجود لم يصح القول بأنه واجب أو جائز؛ لأنه يصير معناه: «أن ذات الباري تعالى واجبة»، «وذات العالَم جائزة» والوجوب والجواز لا يطلقان على الذات.

وبعدُ؛ فلو سلمنا أن الذات يصح وصفها بالوجوب أو الجواز تسليمَ جدل لثبت لنا ما نرومه من إثبات أمر زائد على الذات، وهو الوجوب في الذات الواجبة والجواز في الذات الجائزة، إذ [لو] لم يكن ثَم أمر زائد على الذات لكان قول القائل «إن الذات واجبة» أو «جائزة» [لغوا] وكذلك الكلام في قوله «[ذات واجبة] ذات جائزة». فلما علمنا أن ذلك ليس بتكرر دل ذلك على أن أحد اللفظين قد أفاد ما لم يفده الآخر.

و إذا ثبت أنّ الوجوب والجواز أمران زائدان على الذاتين المضافين إليهما لم يكن بدٌّ من أمر اقتضى الوجوب للذات المضاف اليها زائد على مجرد الذات، لأنه إذا ثبت هذا الحكم فلا يخلو إما أن يثبت لمجرد الذات أو لأمر زائد على الذات، لا يجوز أن يثبت لمجرد الذات؛ لأنه حكم،[102] والأحكام لا يجوز أن تكون ذاتية على ما ذلك مبيَّن في موضعه من ***كتاب الكيفية*** وغيره.

فلم يبق إلا أن يثبت لأمر زائد على الذات راجع إليها وهو الذي نرومه من إثبات الصفة، إذ لا يجوز أن يثبت لأمر خارج عن الذات من فاعل أو علة، لأنه بثبوته للذات قد استغنى عن ذلك، فثبت أن هذا الحكم وهو وجوب الذات لو كان ثابتا للذات ومضافا إليها لم يكن بدٌّ من إثبات صفة الذات المضاف إليها اقتضته، وكذلك الكلام في الجواز للذات الجائزة لو كان مضافا إليها، فإنه لا يجوز أن يثبت بالفاعل ولا بالعلة؛[103] لأنهما يؤثران إلا فيما يثبت على سبيل الجواز، وهذا الحكم جواز، والجواز لا جواز له، فيجب أن يثبت الأمر زائدا على الذات لم يكن بدٌّ من إثبات صفة اقتضت الوجوب للذات الواجبة وصفة اقتضت الجواز للذات الجائزة.

فكيف وقد دلت الأدلة على أن ذلك لا يُطلق إلا على الصفات وأكثر الأحكام، فوجب[104] **/[37و]** أن يكون جواز وجود العالَم مضافا إلى صفة الوجود دون العالَم، فإذا لم يصح القول بإثبات الصانع تعالى إلا بعد الإقرار بالصفة حتى يصح القول ثابتة[105] للموصوف على سبيل الجواز فيفتقر حينئذ إلى صانع أخرجه من العدم إلى الوجود وأخرج وجوده

---

[102] في الأصل: لا حكم

[103] في الأصل: بالعلم

[104] تقتضي الجملة أن تكون الكلمة؛ فتوجب

[105] أي؛ حتى يصح القول بأنها ثابتة للموصوف

من الجواز إلى الوجوب، وجب القول بإثباتها والقضاء باتّ مَنْ نفاها لا يمكنه معرفة الصانع تعالى؛ لأنه بنفيه[106] لها قد سدّ على نفسه طريق إثباته تعالى على ما بيّنّا من تفصيل ذلك.

ثم يقال لهم أيضا: هل بَيَنَ مَنْ صح منه الفعل وبين سائر الذوات التي لا يصح منها الفعل فرق أم لا؟

فإن قال: لا فرق بينهما، كابر وفضحته العلوم الأوّليّة، فإنها قد قضت بالفرق بينهما.

وإن قال: لا بد من فرق بينهما، قيل له: وما ذلك الفرق؟ فلا بد من القول بأنه إنما فارقها لأجل اختصاصه بصفة، وتلك الصفة هي كونه قادرا، إذ لا يجوز أن يفارقه بذات أخرى، لأن الكلام في تلك الذات وأنها هل هي مفارقة لمن صحت منه الذات من صح منه الفعل ولسائر الذوات كالكلام في المفارقة الأولى، فيؤدي ذلك إلى الاتصال بما لا نهاية له من المفارقات،[107] وذلك محال.

فلم يبق إلا ما ذكرنا من أنه إنما فارقها لأجل اختصاصه بصفة زائدة على ذات وجوده وهو كونه قادرا،[108] إذ لا يجوز أن يقال: إنه إنما صح منه الفعل، لأنه ذات مخصوصة؛ لأنه إن رجع[109] بالخصوصية[110] إلى ما ذكرنا فهو يريد إثباته عن المزية و بطل قوله بنفيها، وإن رجع بالخصوصية إلى ذاته أو وجوده أو كونه حيا، بطل ذلك؛ لأنا نعلم[111] أن الحيين قد يشتركان في جميع ذلك ويصح الفعل من أحدهما دون الآخر، فيجب القضاء بأنه إنما صح منه الفعل [لكونه قادرا،] وإلا لم يكن أحدهما بصحة الفعل منه ولا بتعذره[112] أولى من الآخر لاستوائها في جميع الوجوه، لأن ما عدا ذلك مقدر مفروض، فليس بعضه بالإثبات ولا بالنفي أولى من البعض الآخر، فيجب الاقتصار على المحقق الثابت وترك المقدر المفروض لما ذكرنا.

---

106 في الأصل: لا ينفيه لها.

107 وبعدها كلمة زائدة وهي؛ ومفرقاتها

108 في الأصل: حيا

109 أرجع

110 في الأصل: بالخصوصة

111 في الأصل: لا نعلم

112 في الأصل: بتعده

وإن رجع بالمخصوصة[113] إلى أمر سوى ذلك، فهو رجوع إلى ما لا يعقل، وتعليق الأحكام بما هذا حاله لا يجوز لفتح أبواب الجهالات. فصح أنه لا بد من القول بالمزية أو القول بأن من صح منه الفعل لا جائز وإن قال لمن تعذر عليه.

ثم يقال لهم أيضا: هل بين العالِم والجاهل فرق أم لا؟

فإن قال: مفارق،[114] لا بد من فرق بينهما، قيل له: وما ذلك الفرق؟ فلا بد من القول بأنه إنما فارقه لاختصاصه دونه بمزية وهي كونه عالِما، إذ لا يجوز أن يفارقه بذاته فقط، ولا بكونه قادرا وكونه حيّا وموجودا لمثل ما قدّمنا في المسئلة التي قبل هذه. وإذا بطل ذلك بمثل ما قدّمنا لم يبق إلا القول بإثبات مزية بينهما والقول بأن العالِم غير مفارق للجاهل وكذلك الكلام في الحي والميت و المريد والكاره والمشتهي والنافر، فإنه تقرر[115] عند العقلاء المفارقات بين ما ذكرناه، ولا يجوز أن يرجع بالمفارقات بينهم إلى كونهم ذواتا أو موجودين أو أحياء، لأنهم يعلمون افتراقهم مع علمهم بمشاركتهم في جميع ذلك و لا يجوز أن يكون ما افترقوا فيه هو الذي اشتركوا فيه، لأن ذلك يؤدي إلى رفع التفرقة بينهم رأسا و ذلك محال، فإذا بطل ذلك بما قدّمنا لم يبق إلا ما ذكرنا من المزايا وهي كونهم أحياء ومريدين و كارهين ومشتهين ونافرين، لأن ما عدا ذلك قد قضت الأدلة ببطلانه.

وهذه المزايا التي قدّمنا ذكرها هي التي يتوصل بها و بالنظر في كيفيات **/[37ظ]** ثبوتها إلى إثبات المعاني التي أوجبتها وهي القدرة والعلم والحياة والإرادة والكراهة والشهوة والنفرة، فمتى ثبتت هذه المعاني أمكن المكلف أن يستدل بها على إثبات الصانع تعالى بأن يعلم حدوثها وأنه يحتاج إلى محدث مخالف لنا هذا في ما عدا الإرادة والكراهة من هذه المعاني التي ذكرناها ويعلم بذلك بطلان قول من نفاها من الملحدة وغيرهم و يعلم أيضا بطلان قول من أثبتها وزعم أنها قديمة، فإذا كان لا يصح ما ذكرنا من هذه الفوائد التي تبحث عن إثبات المزايا إلا بإثباتها وجب على العاقل أن يجتهد في النظر في طرقها الموصلة إلى إثباتها ليحصل له ما ذكرنا من العلم ويسلم بذلك من الوقوع في الاعتقادات الباطلة التي قدّمنا ذكرها.

ثم يقال لهم هل بين الجسم والعرض فرق[116] أم لا؟

---

113 كذا في الأصل ولعلها: بالخصوصية

114 في الأصل: غير مفارق

115 في الأصل: لا تقرر

116 لا يوجد في الأصل

فإن قال: لا، كابر؛ لأن الأدلة قد قضت بالتفرقة بينهما.

وإن قال: بينهما فرق وهو أن العرض صفة للجسم وليس كذلك الجسم.

قيل له: إن ذلك يبطل لوجهين؛

أحدهما: أنهما اشتركا في حقيقة الذات، فإن الذات قيل: «ما يصح العلم بها على الانفراد»، ولا شك أن هذه الحقيقة ثابتة للعرض كثبوتها للجسم، ولهذا صح نصب الأدلة على إثبات العرض وأنه ذات سوى ذات الجسم وليس بصفة ولا حكم على ما ذلك مبيَّن في مواضعه. وإن صح ذلك لم يكن أحدهما بأن يكون صفة للآخر والآخر موصوفا أولى من عكسه، لأنهما قد اشتركا في كونهما ذاتين، فلم يكن بدٌّ من أمر لأجله يُميز الجسم عن العرض حتى صح أن يكون محلا للعرض أولى من أن يكون العرض محلا له، وليس ذلك إلا ما نقول من إثبات المزية المصححة لحلول العرض في الجسم، والكلام في تعيينها مذكور في مواضعه من كتب الكلام، فلا حاجة إلى ذكره في هذا الموضع، لأن الغرض هاهنا هو التنبيه على إثبات المزية وأنها أمر زائد على الذات، وقد حصل ما ذكرنا، فمن أراد معرفة ذلك على التفصيل طالعه في مواضعه، فإنه يظفر ببغيته إن شاء الله تعالى.

الوجه الثاني: أن العرض لو كان صفة للجسم لم يصح وصفه «بأنه محدَث»؛ لأن الصفات لا توصف بحدوث ولا قدم وإلا لزم وصف صفات الباري تعالى بذلك، وذلك محال؛ لأنه يؤدي إلى أن تكون الصفات الثابتة له تعالى فيما لم يزل قديمة فتكون أمثالا له تعالى، وذلك محال، فما أدى إليه وجب أن يكون محالا.

وكان يجب فيما كان منهما متجددا لكونه تعالى مريدا وكارها أن يوصف بالحدوث وذلك محال؛ لأنه كان يلزم أن يكون محلا للحوادث -إن قيل بحدوثها في ذاته تعالى- وذلك محال، وإن قيل بحلولها في غيره كانت صفة لذلك الغير دونه تعالى من حيث اختصت بذلك الغير دونه تعالى، وإن قيل بوجودها لا في محل فذلك لا يجوز، لأن[117] الصفة لا تقوم بنفسها وإنما تعلم مضافة إلى الموصوف.

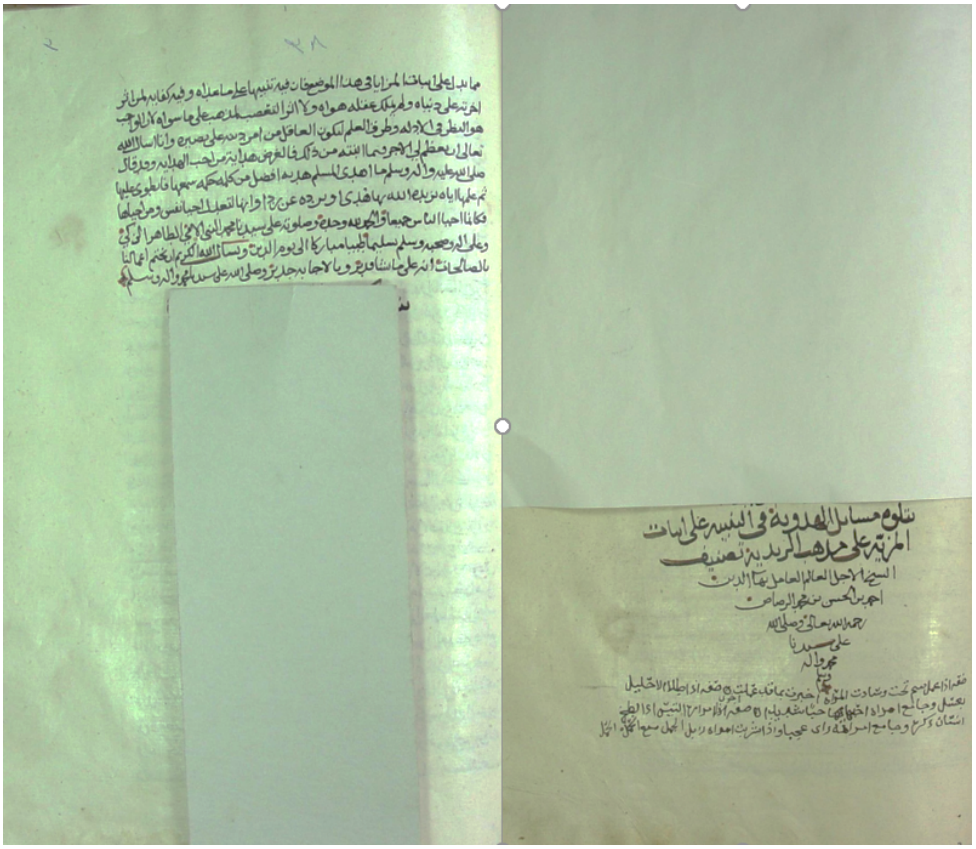
فإذا كان القول بأن العرض صفة يؤدي إلى هذه المحالات وجب القضاء ببطلانه، فصح أن العرض لو كان صفة لما صح وصفه بالحدوث، فلما علمنا العقلاء قد استدلوا على حدوث العرض وأبطلوا بذلك قول من قال بأنه قديم وعلمنا أن وصف الصفة بالحدوث والقدم يؤدي إلى المحال وجب القضاء بأن العرض ذات فليس بصفة ولا حكم.

[117] لا يوجد في الأصل

وإذا صح ذلك وجب القول بأنه مختص بصفة زائدة على ذاته ليصح القول بأنه مفارِق للجسم أو القول بأنه غير مفارق له، وقد قضت الأدلة بخلافه. ولنقتصر على هذا القدر/**[38و]** مما يدل على إثبات المزايا في هذا الموضع، فإن فيه تنبيها على ما عداه، وفيه كفاية لمن آثر آخرته على دنياه ولم يملك عقلَه هواه ولا آثر التعصب لمذهب على ما سواه، لأن الواجب هو النظر في الأدلة وطرق العلم ليكون العاقل من أمر دينه على بصيرة، وأنا أسأل الله تعالى أن يعظّم لي الأجر فيما أثْبَتُّهُ من ذلك، فالغرض هداية من أحب الهداية وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم ما أهدى المسلم هدية أفضل من كلمة حكمة سمعها فانطوى عليها ثم علمها إياه يزيده الله بها هُدى أو يردّه عن ترد أو إنها لتعدل إحياء نفس ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا.

الحمد لله وحده وصلوته على سيدنا محمد النبي الأمي الطاهر الزكي وعلى آله وصحبه وسلم تسليما طيبا مباركا إلى يوم الدين و نسأل الله الكريم أن يختم أعمالنا بالصالحات إنه على ما يشاء قدير وبالإجابة جدير وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم.

Ek: *Mesâ'ilü'l-Hâdeviyye*'nin ilk ve son sayfaları



Kaynakça | References

Ansari, Hassan vd. "Yemen'de Zeydî Kelâm". çev. Orhan Şener Koloğlu. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. ed. Sabine Schmidtke. 617-641. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

Ansari, Hassan vd. "A Manual of Zaydī Muʿtazilī Dogmatic Texts from Early Sixth/Twelfth-Century Iran". *Shii Studies Review* 7 (2023), 157-364. https://doi.org/10.1163/24682470-12340098

Arıkaner, Yusuf. "4./10. yy'da Zeydî-Mu'tezilî Düşüncede Arazlar: İbnü'd-Dâî ve Ḥaḳāʾiḳu'l-aʿrâż Risâlesi (İnceleme ve Tahkik)". *Van İlahiyat Dergisi* 12/21 (Aralık 2024), 8-35. https://doi.org/10.54893/vanid.1527678

Brockelmann, Carl. *History of the Arabic Written Tradition*. 2 cilt. çev. Joep Lameer. Leiden - Boston: Brill, 2016.

Boşnak, Muhammed. *Behşemiyye'de Ahvâl Teorisi*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2025.

Cündârî, Safiyyüddin Ahmed b. Abdillah. *el-Câmiʿu'l-vecîz fî vefeyâti'l-ʿulemâʾ ẕevî't-tebrîz min senet 532-858 h.* thk. Muhammed Ahmed Tâhir el-Hâc. San'â: Câmiatü San'â, 1428/2007.

Cündârî, Safiyyüddin Ahmed b. Abdillah. *Terâcimü'r-ricâli'l-meẕkûrîn fî Şerḥi'l-Ezhâr*. San'â: Mektebetü'l-İmâm Zeyd b. Ali, ZA 636-01, 13-41.

Çetin, Serkan. *Zeydî-Mu'tezilî Kelâmı: Hasen er-Rassâs Örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2025.

Ekva', İsmâil b. Ali. *Hiceru'l-ʿilm ve meʿâḳiluhû fi'l-Yemen*. 5 Cilt. Beyrut - Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır - Dâru'l-Fikr, 1989.

Frank, Richard M. "Ebû Hâşim'in Ahvâl Teorisi: Yapısı ve İşlevi". çev. Hayrettin Nebi Güdekli. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014), 225-236. https://doi.org/10.15370/muifd.00559

Güdekli, Hayrettin Nebi. *Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Hibşî, Abdullah Muhammed. *Meṣâdıru'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen*. Abu Dabi: el-Mecmau's-Sekāfî, 2004.

Hüseynî, Muhammed b. Şerefüddin b. Abdillah. *Meṣâdıru ʿilmi'l-kelâmi'z-Zeydî: Bibliyûġrâfya li'l-maṭbûʿ ve'l-maḫṭûṭ ḥattâ ḳ. 9h./15m*. Riyad: Dâru Fâris, 1443/2022.

Hüseynî, Seyyid Ahmed. *Müʾellefâtü'z-Zeydiyye*. Kum: Mektebetü Âyetullâh el-Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefî, 1413 H.

İbrâhim b. el-Kāsım b. el-İmâm el-Müeyyed-billâh. *Ṭabaḳātü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ (el-ḳısmu's-sâliṯ): Bülûġu'l-murâd ilâ maʿrifeti'l-isnâd*. thk. Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh. San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 1421/2001.

İbn Di'sem, Ebû Firâs İbn Di'sem b. Ebî Amr es-San'ânî. *es-Sîretü'ş-şerîfetü'l-Manṣûriyye: Sîretü'l-İmâm ʿAbdillâh b. Ḥamza 593-614 h.* thk. Abdülganî Mahmûd Abdülâtî. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1414/1993.

İbn Ebi'r-Ricâl, Şihâbüddin Ahmed b. Sâlih. *Maṭlaʿu'l-büdûr ve mecmaʿu'l-buḥûr fî terâcimi ricâli'z-Zeydiyye*. 4 cilt. thk. Abdürrakīb Mutahhar Muhammed Hacer. Sa'de: Merkezü Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1425/2004.

İbn Muzaffer, Muhammed b. Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbü't-türcümâni'l-müfettiḥ li-semerâti ekmâmi'l-büstâni'l-câmiʿ li-esmâʾi cemâhîri'ṣ-ṣaḥâbe ve't-tâbiʿîn ve'l-eʾimmeti's-sâbiḳīne'l-hâdîn ve fuḳahâʾi'l-ümme ve etbâʿihimü'r-râşidîn ve ʿulemâʾi'l-fünûni'l-mürşidîn ve ʿulemâʾi's-sûʾi'l-muʿânidîne'l-müfsidîn ve'l-fevâʾidi'ş-şevârid elletî terûḳu'n-nâẓırîn*. Princeton, NJ: Princeton University Library, YMDI 0209, 5-250.

İbnü'l-Melâhimî, Rükneddin Mahmûd b. Muhammed el-Hârizmî. *Kitâbü'l-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn*. nşr. Wilferd Madelung - Martin McDermott. London: Al-Hoda, 1991.

Îsevî, Ahmed Muhammed vd. (haz.). *Fihrisü'l-maḫṭûṭâti'l-Yemeniyye li-Dâri'l-Maḫṭûṭât ve'l-Mektebeti'l-Ġarbiyye bi'l-Câmiʿi'l-kebîr bi-Ṣanʿâʾ*. 2 cilt. Kum: Mektebetü Âyetullâh el-Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefî el-Kübrâ, 1384 HŞ./2005.

Kāsımî, Abdullah b. el-Hasen b. Yahyâ ed-Dahyânî. *el-Cevâhiru'l-muḍîʾe fî terâcimi baʿżi ricâli'z-Zeydiyye*. San'â: Mektebetü Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, ZA 205-05, 1-83.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Muʿcemü'l-müʾellifîn: Terâcimü muṣannifî'l-kütübi'l-ʿArabiyye*. 15 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ - Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1957.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

Koloğlu, Orhan Şener. "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülahazalar". *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 195-214. https://izlik.org/JA53BX89PX

Koloğlu, Orhan Şener. "Rassâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/413-415. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

Köksal, Emre. "İlk Dönem Mu'tezile Kelâmında Zât-Sıfat İlişkisi -Sıfat, Mânâ ve Ahvâl Kavramları Üzerinden Bir Değerlendirme-". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/40 (2018), 235-249. https://izlik.org/JA96ZF74HM

Mânkdîm Şeşdîv, *Taʿlîḳ ʿalâ Şerḥi'l-Uṣûli'l-ḫamse*. thk. Abdülkerîm Osmân. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.

Mansûr-billâh Abdullah b. Hamza b. Süleymân. "Cevâbü mesâʾil seʾele ʿanhâ eş-Şeyḫu'l-fâḍıl el-ʿâlim Aḥmed b. el-Ḥasen er-Raṣṣâṣ". *Mecmûʿu resâʾili'l-İmâm el-Manṣûr-billâh ʿAbdillâh b. Ḥamza (el-ḳısmü'ṯ-ṯânî)*. 29-34. thk. Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh. San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 1423/2002.

Muhallî, Hüsâmeddin Ebû Abdillah Humeyd eş-Şehîd b. Ahmed b. Muhammed. *el-Ḥadâʾiḳu'l-verdiyye fî menâḳıbi eʾimmeti'z-Zeydiyye*. 2 cilt. thk. Murtazâ b. Zeyd el-Mahatverî el-Hasenî. San'â: Mektebetü Merkezi Bedr el-İlmî ve's-Sekāfî, 1423/2002.

Necrânî, Takıyyüddin Muhtâr b. Mahmûd el-Ucâlî. *el-Kâmil fi'l-istiḳṣâʾ fîmâ beleġanâ min kelâmi'l-ḳudemâʾ*. thk. Seyyid Muhammed eş-Şâhid. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye 1420/1999.

Nîsâbûrî, Ebû Reşîd. *fi't-Tevḥîd (Dîvânü'l-uṣûl?)*. thk. M. Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Vizâretü's-Sekāfe, 1969.

Nîsâbûrî, Ebû Reşîd. *el-Mesâʾil fi'l-ḫilâf beyne'l-Baṣriyyîn ve'l-Baġdâdiyyîn*. thk. Ma'n Ziyâde – Rıdvân es-Seyyid. Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979.

Özerol, Mehmet Fatih. "Behşemiyye ile Hüseyniyye Ekolleri Arasındaki Görüş Ayrılıkları". *Kilitbahir* 16 (Mart 2020), 121-143. https://doi.org/10.5281/zenodo.3714213

Özerol, Mehmet Fatih. *Mutezile'de Tevhid: Son Büyük Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Düşünce Sisteminde Tevhid*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.

Rahmetî, Muhammed Kâzım. *ez-Zeydiyye fî Îrân*. çev. Mustafa Ahmed el-Bekkûr. Beyrut: el-Merkezü'l-Arabî li'l-Ebhâs ve Dirâseti's-Siyâsât, 2020.

Rassâs, Ebû Muhammed el-Hasen b. Muhammed. *Keyfiyyetü keşfi'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât ʿan ḫaṣâʾiṣi'l-müʾessirât ve'l-muḳteżiyât*. thk. Serkan Çetin - Yusuf Arıkaner - A. İskender Sarıca. Bursa: Emin Yayınları, 2021.

Rassâs, Ebû Muhammed el-Hasen b. Muhammed. *el-Mûcez fî uṣûli'd-dîn*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Abdülazîz el-Âmme, 2691, 112a-120b.

Rassâs, Ebü'l-Hasen Ahmed b. el-Hasen b. Muhammed. *Miṣbâḥu'l-ʿulûm fî maʿrifeti'l-Ḥayyi'l-Ḳayyûm*. thk. Murtazâ b. Zeyd el-Mahatverî el-Hasenî. San'â: Mektebetü Bedr li't-Tıbâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Basım, 1424/2003.

Rassâs, Ebü'l-Hasen Ahmed b. el-Hasen b. Muhammed. *ed-Dürerü'l-manẓûmât fî silki'l-aḥkâm ve'ṣ-ṣıfât*. San'â: el-Câmiu'l-Kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752/4, 38b-42a.

Rassâs, Ebü'l-Hasen Ahmed b. el-Hasen b. Muhammed. *Mesâʾilü'l-Hâdeviyye fi't-tenbîh ʿalâ iṣbâti'l-meziyye ʿalâ meẕhebi'z-Zeydiyye*. San'â: el-Câmiu'l-Kebîr, el-Mektebetü'l-Garbiyye, 752/3, 36a-38a.

Rassâs el-Hafîd, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen. *el-Kâşif li-beşâʾiri'l-ekyâs ʿan meẕâhibi'l-Ḳaderiyyeti'l-ercâs*. Riyad: Mektebetü Câmiati Muhammed b. Suûd, 2550.

Şâmî, Ahmed b. Muhammed. *Târîḫu'l-Yemeni'l-fikrî fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsî*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1407/1987.

Şerefî, Ahmed b. Muhammed b. Salâh. *Şerḥu'l-Esâsi'l-kebîr: Şifâʾu ṣudûri'n-nâs bi-şerḥi'l-Esâs*. thk. Ahmed Atâullah Ârif. Yemen: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemeniyye, 1991.

Thiele, Jan. "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) 'Hâller' (*Ahvâl*) Teorisi ve Bunun Eş'arî Kelâmcılar Tarafından Uyarlanması". çev. Orhan Şener Koloğlu. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. ed. Sabine Schmidtke. 481-505. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

Thiele, Jan. *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya: Die Naturphilosophischen Überlegungen des al-Ḥasan ar-Raṣṣāṣ*. Leiden - Boston: Brill, 2013.

Thiele, Jan. "Theological Compendia in Late 6th/12th and Early 7th/13th Century Zaydism: al-Ḥasan al-Raṣṣāṣ's *K. al-Taḥṣīl* and Its Commentaries". *Theological Rationalism in Medieval Islam: New Sources and Perspectives*. ed. Lukas Muehlethaler - Gregor Schwarb - Sabine Schmidtke. 23-57. Leuven: Peeters, 2018.

Vecîh, Abdüsselâm b. Abbâs. *Aʿlâmü'l-müʾellifîne'z-Zeydiyye*. 2 Cilt. San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekāfiyye, 2. Basım, 1439/2018.

Yahyâ b. el-Hüseyn es-San'ânî. *Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāt fî ẕikri faḍli'l-ʿulemâʾ ve ʿilmihim ve muṣannefâtihim ve's-senâʾ ʿaleyhim mimmen ʿâṣarahû'l-muṣannif raḥimehu'llâhu teʿâlâ el-maʿrûf bi-smi'l-Müsteṭâb*. 2 cilt. thk. Abdürrakīb Mutahhar Muhammed Hacer. San'â: Merkezü't-Türâs ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, 1442/2021.

Zeyd b. Alî, Ebü'l-Hüseyn Zeyd b. Alî Zeynilâbidîn. "Kitâbü'l-Îmân". *Mecmûʿu kütüb ve resâʾili'l-İmâmi'l-aʿẓam emîri'l-müʾminîn Zeyd b. ʿAlî b. el-Ḥüseyn b. ʿAlî b. Ebî Ṭâlib*. thk. İbrâhim Yahyâ ed-Dersî el-Hamzî. 122-176. Sa'de: Merkezü Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1422/2001.

Ziriklî, Hayruddin. *el-Aʿlâm: Ḳāmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâʾ mine'l-ʿArab ve'l-müstaʿribîn ve'l-müsteşriḳīn*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. basım, 2002.